

2005

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**FORESTAS Y CASTILLOS:
UN PANORAMA GENERAL DE LA CULTURA CELTA,
SEGUIDO DE ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA
INFLUENCIA GAÉLICA Y BRETONA EN
LOS LAIS DE MARIE DE FRANCE**



Tesis que para obtener el grado de
Licenciado en Lengua y Literatura Modernas (Francesas)
presenta

FERNANDO MONEDA LANDA

Asesora: **DRA. CRISTINA AZUELA**

MÉXICO



MONEDA LANDA, FERNANDO

0351450



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A quienes me escuchan y viven conmigo,
a quienes escucho y vivo con ellos.*

Fereas-Basileus

INDICE

Indice	III
Introducción	V
I. Marie de France y <i>Los Lais</i>	1
1. Contexto histórico-literario: el siglo XII y sus antecedentes inmediatos	1
2. Marie de France, su identidad histórica y su obra literaria	5
3. Principales elementos constitutivos y características de <i>Los Lais</i>	8
a) Elementos relacionados con la narrativa caballerescas	9
b) Elementos relacionados con el amor cortés (<i>fin'amors</i>)	9
c) Elementos relacionados con el cristianismo	13
d) Elementos cristianos en <i>Guigemar</i>	19
4. Resumen	23
II. Panorama histórico de las literaturas celtas	25
1. Los celtas desde el punto de vista histórico	25
a) El Periodo Hallstatt	27
b) La Cultura de La Tène	29
c) La Civilización de los <i>Oppida</i>	31
2. La lengua de los celtas	35
3. Las literaturas celtas	39
a) De la oralidad a la escritura	41
b) Las ramas literarias celtas	46
c) La literatura gaélica	48
d) La literatura bretona	50
e) La temática de las literaturas celtas	55
4. Resumen	56

III. El Otro Mundo	61
1. La morada de los dioses	61
2. Los hombres de los robles	69
3. El ciclo del Mas Allá	75
4. El Otro Mundo en <i>Los Lais</i> de Marie de France	81
a) La travesía	81
b) Los indicios	106
5. Resumen	117
Conclusión general	121
Fuentes consultadas	125

INTRODUCCIÓN

En su estudio sobre los mitos celtas, Ramón Sainero afirma que la antigua literatura de las Islas Británicas ha influido en poetas de muchas partes de Europa. A través de la historia, un sinnúmero de autores literarios ha encontrado en los temas de la antigua literatura irlandesa y galesa una importante fuente de inspiración (1998: 5). Esta idea me sirvió como premisa inicial para emprender esta investigación, cuyo objetivo fundamental es ofrecer un panorama general de la cultura celta —en particular de su literatura— e identificar la presencia de elementos tradicionales gaélicos y bretones en *Los Lais* de Marie de France, labor que he llevado a cabo tomando en cuenta lo siguiente:

Primero. Denomino *elementos tradicionales celtas* aquéllos que, según las investigaciones de d'Arbois de Jubainville (1883; 1902), Hubert (1932), Kruta (1981) y Eluère (1999) están relacionados con algunos de los mitos y creencias ancestrales de los pueblos celtas. Además, para complementar la visión que estos autores ofrecen, he considerado de manera particular tanto el estudio analítico y descriptivo de Marx (1964) sobre los textos que conforman las antiguas literaturas gaélica y bretona como la investigación de Le Roux (1961) sobre los druidas.

Segundo. Basándome en los estudios de Marx (1964), Markale (1975) y Dottin (1924) he delimitado el sentido de *literaturas celtas* a las que fueron escritas en dos lenguas —el gaélico y el bretón— antes o durante el siglo XII de la Era Cristiana, por lo que cualquier obra literaria escrita o transmitida oralmente después de esa fecha, ya sea en latín, inglés, francés o en cualquier otra lengua, no tiene lugar en dicha consideración. A pesar de la importancia que la oralidad tenía para los antiguos celtas y de que la propia Marie de France hace referencia en *Los Lais* a las historias que en algún momento “escuchó contar” a bardos bretones, fue necesario que mi trabajo se limitara a describir las literaturas celtas transcritas en códices porque, de no hacerlo, el objeto de estudio hubiese sido demasiado amplio para ser tratado en una investigación como la que llevé a cabo.

Tercero. Con el fin de ilustrar la complejidad de los elementos constitutivos de *Los Lais* de Marie de France, he incluido un análisis de los que he considerado

más importantes; ofrezco, además, una descripción del contexto en que fueron escritos tanto *Los Lais* como los antiguos relatos celtas, poniendo particular énfasis en el quehacer artístico y en los acontecimientos históricos que a mi modo de ver facilitan una mejor comprensión del tema investigado.

La principal dificultad que enfrenté al momento de realizar la recopilación bibliográfica sobre la literatura celta fue la de no poder consultar directamente las traducciones integrales de las antiguas sagas irlandesas y galesas, por lo que me vi obligado a limitar la consulta de fuentes únicamente a estudios descriptivos tanto de la antigua literatura celta transcrita en códices como del druidismo "literario" que de ellos se desprende. Sin embargo, la recopilación bibliográfica que llevé a cabo me permitió saber que se han hecho importantes trabajos de recopilación y de traducción de la antigua literatura celta, como los de Joseph Loth, Kuno Meyer y Henri d'Arbois de Jubainville, aunque no me fue posible consultarlas debido a que ni siquiera figuran en el catálogo de las principales bibliotecas mexicanas; de hecho las traducciones de estos investigadores no se han vuelto a publicar recientemente ni en México ni en el extranjero. Me parece importante mencionar que en Internet pude consultar algunos de los facsímiles de los antiguos manuscritos irlandeses, pero la labor que implicaba, traducir y analizar los textos originales celtas para luego realizar una serie de consideraciones sobre los elementos celtas presentes en Marie de France resultaba un proceso demasiado ambicioso, por lo que me vi obligado a posponerlo para futuras investigaciones.

La carencia que implicaba la imposibilidad de consultar directamente los textos originales celtas fue mitigada en cierta medida gracias a las obras de Marx (1964) y de Le Roux (1961). Ambos autores incluyeron en sus respectivos libros la traducción de algunos pasajes de los textos irlandeses y galeses, por lo que me fue posible trabajar con ellos y tomarlos como base para mi análisis de los elementos tradicionales celtas en *Los Lais* de Marie de France.

El resultado de mi investigación fue un texto dividido en tres capítulos. El primero aborda el tema de Marie de France y de *Los Lais*; en esta parte he incluido algunos datos contextuales relevantes así como una descripción de las principales características *Los Lais*, además de un análisis de sus principales elementos constitutivos. El segundo capítulo está constituido principalmente por un panorama general de la cultura de los celtas, tanto la que se desarrolló en la parte continental de Europa como la que posteriormente floreció en las Islas Británicas; me ha parecido conveniente dedicar una parte del panorama histórico a la descripción los tres momentos culturales que anteceden la constitución de las dos ramas literarias celtas más importantes para que no se tenga la idea de que la cultura celta se desarrolló únicamente en las Islas Británicas, sino que también hubo un desarrollo cultural celta importante en tierras continentales; en cuanto a las literaturas celtas gaélica y bretona, he incluido también algunos datos sobre las lenguas en que fueron escritos los códices en que se conservaron los relatos que las constituyen. Finalmente, en el capítulo tercero trato el tema del Otro Mundo de los celtas, al que también se le denomina Más Allá; en este trabajo, el Otro Mundo debe ser entendido como el conjunto de elementos simbólicos y literarios relacionados con algunas tradiciones celtas, particularmente el culto naturalista y el conocimiento druídico. Aclaro que he incluido únicamente la descripción y el análisis de los elementos que, según el análisis que hice, encontraron algún eco en *Los Lais* de Marie de France; por lo tanto, esta parte de mi investigación no constituye de ninguna manera un estudio exhaustivo de todas las tradiciones, ritos y símbolos celtas.

Al final de cada capítulo ofrezco un resumen en el que se sintetizan los asuntos que tienen que ver más de cerca con el tema investigado. Por último, a guisa de conclusión general y tomando en cuenta las salvedades que en ella se enuncian, hago una reflexión sobre el trabajo en su conjunto.

Espero que los tres capítulos que constituyen este trabajo, reflejen, aunque sea sólo en parte, la riqueza de las tradiciones celtas y sirvan para ilustrar la complejidad de elementos que es posible encontrar en el entramado de *Los Lais* de Marie de France.

et bons proverbes dizoient
carries porres ou les proverbes

proverbes
avec bon
a bone me
ture.
pauit cil
audir par
cum laire.
a mis
mer de
raoier
chose par
an epur
monde.
on porrait
ab d'etend.

o portendel pour du singneur

I. MARIE DE FRANCE Y LOS LAIS

La época de la expansión occidental es también la de las grandes conmociones espirituales y la de un incomparable impulso de creación en el orden intelectual y artístico. No desaparece la primacía de las civilizaciones más avanzadas, pero la aportación oriental, las influencias musulmanas y, a través de Bizancio y del Islam, el redescubrimiento de la ciencia griega, están presentes y son eficaces en el impulso cultural de la cristiandad a partir de mediados del siglo XI. Pero este impulso no viene del exterior; el motor de la creación está en Occidente mismo. La vuelta a los grandes modelos sobre los que se apoya este renacimiento, esta peregrinación a las fuentes, es sólo el resultado del deseo de asegurar su punto de partida. El renacimiento del siglo XII también es un arranque.

Jacques Le Goff

1. CONTEXTO HISTÓRICO-LITERARIO: EL SIGLO XII Y SUS ANTECEDENTES INMEDIATOS

Los siglos XI y XII se caracterizan por una importante efervescencia de acontecimientos de distinto orden.

En el ámbito religioso merece especial atención el Cisma de Oriente (1054), promovido por el patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario, hecho que significó un rompimiento radical entre las iglesias cristianas de Oriente y de Occidente.

En el ámbito social, hacia finales del siglo XI se manifiesta una crisis en la división jerárquica tripartita de *oratores*, *bellatores* y *laboratores* que otorgaba a cada miembro un papel social definido.

Entre las posibles causas del resquebrajamiento que se dio en el orden social establecido figura la creciente búsqueda por parte de los laicos de una nueva manera de vivir su vocación cristiana, lo que condujo a una transformación de los modelos feudales tradicionales. A este respecto, las reformas que los benedictinos habían emprendido con anterioridad hubieran podido parecer espléndidas si no fuera porque reservaban para la nobleza el ingreso a los conventos. El monopolio religioso por parte de los nobles —que se extendía también a los cabildos de las catedrales— fue puesto en entredicho al mismo

tiempo que el orden jerárquico tripartita. Así, la reforma religioso-monástica del siglo XII tuvo como guía tres premisas fundamentales: pobreza, vida eremítica y predicaciones. Estas tres ideas se entrelazaron en la constitución del nuevo monacato, en el que cualquiera podía participar (*Historia de la Iglesia*, 2003).¹

Las campañas militares fueron muy importantes tanto en el extremo oriental como en el occidental de los territorios europeos: es en esta época cuando se inician los movimientos religioso-militares conocidos como Cruzadas —en respuesta a la invasión turca a Tierra Santa— y cuando tienen lugar las invasiones normandas a las Islas Británicas.

Las Cruzadas favorecieron el desarrollo de muchas de las regiones europeas al enriquecerlas de manera importante con el impulso que dieron al comercio; fueron particularmente provechosas para los mercaderes asentados en puertos y ciudades italianos que así pudieron establecerse también en el Oriente latino y desarrollar una actividad comercial con el mundo asiático.²

La efervescencia bélica de las Cruzadas estuvo acompañada por una exaltación artística muy intensa. La circulación de bienes de consumo favoreció un importante intercambio de ideas, con lo que se establecieron relaciones entre el pensamiento de cristianos, judíos y musulmanes a la vez que se instauraron las

¹ Par un estudio más detallado sobre las reformas religiosas de los siglos XI y XII puede consultarse, entre otros, a Ludwig Hertling (2003), *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona y a José Orlandis (1998), *Historia de la Iglesia*, Palabra, Madrid.

² Ha sido habitual describir las Cruzadas como ocho en número: la primera, llamada también la “Gran Cruzada” (1095-1101); la segunda, encabezada por Luis VII (1145-47); la tercera, conducida por Felipe Augusto y Ricardo Corazón de León (1188-92); la cuarta, durante la cual Constantinopla fue tomada (1204); la quinta, que incluyó la conquista de Damietta (1217); la sexta, en la que Federico II tomó parte (1228-29), así como Teobaldo de Champaña y Ricardo de Cornuailles (1239); la séptima (1249-52) y octava (1270), ambas con San Luis a la cabeza. Esta división es arbitraria y excluye muchas expediciones importantes, entre otras, las de los siglos XIV y XV. En realidad las Cruzadas continuaron hasta fines del siglo XVII, la cruzada de Lepanto ocurrió en 1571, la de Hungría en 1664, y la cruzada del duque de Borgoña a Candía, en 1669 (para una descripción más detallada de estas expediciones véase Steven Runciman, 1973, *Historia de las cruzadas*, Alianza, Madrid).

bases para el transvase cultural de conocimientos mediante numerosas traducciones e interpretaciones del saber ajeno e incluso de los autores clásicos.³

En arquitectura, los siglos XI y XII vieron el apogeo del arte románico y del arte gótico. El monasterio es el edificio más logrado del periodo románico. En ellos se construyó un mundo en miniatura que incluyó una síntesis de la vida románica. Además de ser un templo en que los peregrinos podían reunirse para venerar reliquias sagradas, el monasterio fue el centro artesanal y agrícola de la región, al igual que la sede de la cultura y los conocimientos, y albergaba las únicas bibliotecas, escuelas y hospitales de esa época. (Fleming, 1993: 95).

A partir de 1140 comienza a difundirse el arte gótico, hecho que coincide con un crecimiento poblacional y un desarrollo económico importantes en las ciudades, lo que confirió al gótico un espíritu y un estilo eminentemente urbanos, cuya expresión más acabada fue la catedral (Le Goff, 1972: 163). Las dimensiones de este espacio arquitectónico se transformaron en longitud y altura mediante bóvedas compactas, muros esbeltos y horadados, juegos de luces y sombras, el cambio en los temas iconográficos, entre muchas otras innovaciones.

En el ámbito literario, la aparición en lenguas vernáculas de los cantares de gesta y de la lírica trovadoresca, junto con el desarrollo de la narrativa y de obras con perfil historiográfico son las manifestaciones más significativas de la creatividad literaria de la época. Para entonces, la literatura francesa ya cuenta con obras importantes como la *Canción de Rolando* (Cohen, 1997: 23) y los narradores del norte de Francia (*langue d'oïl*) han ido asimilando las ideas del amor provenzal, con lo que poco a poco la literatura del amor cortés fue diseminándose, alcanzando su época de esplendor hacia 1150 (Nelli, 1963: 105 y ss.).⁴ En estas regiones de Francia, los poetas líricos relacionaron la experiencia

³ Además de Runciman (1973; ver la nota al pie anterior), las siguientes obras desarrollan con mucho detalle este tema: *La Edad Feudal en Europa*, [DE, 25 de enero, 2004:]; Hilaire Belloc (1951), *Las cruzadas*, Emecé, Buenos Aires.

⁴ Nelli señala que entre 1150 y 1250 aproximadamente “la doctrina del amor acaba por constituirse y socializarse. Las canciones de los grandes trovadores clásicos [...] atribuyen

amorosa con la idea de la aventura, desarrollándose así la “novela cortés” en la que el amor por la dama es inspiración para la proeza épica.

La poética de los trovadores buscó crear sus propios temas, aunque no dejó de compartir algunos tópicos con la épica caballeresca como la búsqueda de la aventura y la realización de proezas heroicas, valores que se exaltaron junto con el “enamoramamiento”, la *joi* (o *Joy*), el “amante perfecto”, la “dama perfecta”, las “recompensas del amor” y el intercambio de corazones y regalos.⁵

Junto con las migraciones de habitantes del sur del País de Gales hacia la Bretaña armoricana a partir del siglo V, las invasiones normandas a las Islas Británicas durante los siglos XI y XII tuvieron repercusiones favorables en la literatura medieval al favorecer la difusión de los tópicos literarios celtas, lo que ofreció a los escritores medievales un cuantioso material para enriquecer sus obras e ir más allá de las fronteras de la épica caballeresca, del amor cortés y del cristianismo. Se constituyó entonces la denominada Materia de Bretaña, que ocupó un lugar importante en el fervor literario característico del siglo XII gracias a las versiones de *Tristán e Isolda*, la obra de Chrétien de Troyes y la de Marie de France (Cohen, 1997: 56-57). Por aquel entonces se desarrollaron también las Materias de Roma y de Francia, cuya temática se basa en la Antigüedad grecolatina y en la época carolingia respectivamente.

A la par de las leyendas celtas que circulaban de manera oral tanto en las Islas Británicas como en la Bretaña armoricana (Bretaña francesa) se debe mencionar, en el ámbito de la literatura escrita, dos obras capitales para la Materia de Bretaña: la *Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth y la adaptación que de esta obra hizo Wace con el título de *Brut*, como es sabido,

al Amor las mismas características ideológicas y, casi siempre, el mismo valor ético. A partir de entonces los enamorados sirven a sus damas rindiéndoles honor y cortejándolas según ritos claramente establecidos” (1963:159; la traducción de las citas de este libro es mía).

⁵ Para un estudio más detallado sobre cada uno de estos conceptos, véase Nelli (1963: 164-215).

ambos autores tuvieron una gran influencia en Chrétien de Troyes (Cohen, 1997: 57).

Finalmente, no puede dejar de mencionarse que la riqueza cultural y las peculiaridades de los siglos XI y XII justifican que se haya calificado al primero como “la edad de las grandes experiencias” (Le Goff, 1972: 9) y al segundo como un “auténtico renacimiento” (Cohen, 1997: 62). En este orden de ideas, el siglo XI fue el crisol en el que se configuraron la serie de innovaciones técnicas e ideas artísticas que alcanzaron su florecimiento durante el siglo posterior.

2. MARIE DE FRANCE, SU IDENTIDAD HISTÓRICA Y SU OBRA LITERARIA

Al estudiar el tema de Marie de France y de las obras que escribió, uno de los enigmas que se quedan sin respuesta es el relacionado con su identidad histórica puesto que nadie ha podido establecer con absoluta certeza quién fue esta narradora a pesar de que, como dice Ana María Holzbacher, “María escribe en un momento en que el temor a pecar de *vanitas terrestris* o la simple modestia no son ya óbices para que los autores no den sus nombres [...]” (María de Francia, 1993: 15). A pesar de ello, los datos que se poseen sobre la autora de *Los Lais* son insuficientes para determinar su identidad de manera inequívoca, lo que no ha impedido que se le considere como la primera escritora en lengua francesa de la historia.

El nombre de la escritora y narradora de *Los Lais* se ha establecido a partir de los indicios que es posible rastrear sobre su identidad en las tres obras que se le atribuyen y que, según Holzbacher, sirvieron para que Claude Fauchet en el siglo XVI la bautizara con el nombre de Marie de France:

El nombre «Marie» “aparece en los primeros versos de *Guigemar* (v. 3) que sirven de segunda introducción a *Los Lais*, en el *Espurgatoire Saint Patrice* (v. 2297) y en el Epílogo de *Les Fables*, donde añade una indicación suplementaria: «*si sui de France*», que nos informa no sólo de su origen francés, sino de su lugar de residencia: fuera de Francia, pues de otra forma su aclaración no tendría razón de ser” (María de Francia, 1993: 15).

Más allá de esclarecer a partir de sus narraciones la problemática de quién fue Marie de France, su obra demuestra la vasta cultura que poseía: sabía latín, conocía la obra de autores clásicos como Ovidio, y no era indiferente a “los aires

llegados de allende la Mancha y las fronteras armoricanas; aires cargados de los aromas de las llanuras celtas" (Cohen, 1997: 82).

Los Lais son doce relatos cortos de dimensión variable —el más corto, *Chievrefeuille*, tiene 118 versos y el más largo, *Eliduc*, 1184— escritos en versos octosílabos y cuya temática se basa en una antigua historia. Esto se refleja incluso en la denominación de las narraciones de Marie de France como *lais*, término de origen céltico con el que se designaban las narraciones que cantaban los bardos bretones acompañados con la música de instrumentos de cuerda como el arpa y la rota. Estos cuentos tenían la finalidad de transmitir y perpetuar el recuerdo de sucesos de diversa índole (María de Francia, 1993: 23).

En el caso de *Los Lais* de Marie de France, la historia que se cuenta en cada uno de los relatos pasó por al menos dos estados antes de haber sido escrito como cuento o poema, lo que se ilustra en el siguiente esquema, basado en el análisis propuesto por Poirion (1982).

leyenda

celta

lai bretón

(musical)

poema literario

(de Marie de France o anónimo)

Según esto, el *lai* propiamente dicho no fue compuesto por Marie de France, sino que los doce relatos agrupados bajo el título de *Los Lais* son en realidad una serie de cuentos basados en antiguas historias: "El término *lai* se relaciona con un estado anterior al del texto versificado del cuento que nos han transmitido los manuscritos. El prólogo general y los preámbulos de las obras de Marie de France mencionan una leyenda en la que se basaron los bardos bretones para componer sus poemas musicales y que la autora del texto en francés adapta para escribir un cuento" (Poirion, 1982: 47; la traducción es mía).

3. PRINCIPALES ELEMENTOS CONSTITUTIVOS Y CARACTERÍSTICAS DE *LOS LAIS*

En los relatos de Marie de France es posible identificar la presencia de elementos tradicionales celtas entremezclados con tópicos de la narrativa caballeresca y del amor cortés así como un importante uso de vocabulario relacionado con el cristianismo (María de Francia, 1993: 33 y ss.; 1987: XI, XIV, XVI). La heterogeneidad de algunos de sus constituyentes narrativos hace que la lectura de *Los Lais* adquiera una compleja red de significados, lo que demuestra el talento literario de Marie de France, además de ejemplificar con hechos lo que ella consideraba un rasgo característico de la labor literaria:

Custume fu as anciens,
ceo testimoine Preciens,
es livres ke jadis feseient,
assez oscurement diseient,
pur ceus ki a venir esteient
e ki apprendre les deveient,
k'i peüssent gloser la lettre
e de lur sen le surplus mettre (vv. 9-16).

[Era costumbre de los antiguos, según testimonio de Prisciano, que en los libros que antaño escribían se expresasen con bastante oscuridad, a fin de que los que vendrían después, y tendrían que comprenderlos, pudiesen glosar lo que estaba escrito, y completar con su inteligencia lo que faltase.]⁶

Según estos versos, la tarea del narrador proviene de una lectura interpretativa que recrea y complementa los tópicos literarios presentes en la obra de sus antecesores, con lo que se da oportunidad al talento del escritor de mostrar tanto su conocimiento de la historia que cuenta como su habilidad para enriquecerla con las variaciones que introduce.

En el caso de Marie de France, el enriquecimiento de los tópicos heredados se manifiesta a través de la construcción en sus relatos de un complejo andamiaje de significaciones que el lector debe descubrir. Para ilustrar la riqueza constitutiva de *Los Lais*, ofrezco a continuación un análisis de sus principales elementos.

⁶ Todas las traducción de los versos de Marie de France son de Ana María Holzbacher.

a) Elementos relacionados con la narrativa caballeresca

En *Los Lais* de Marie de France, todos los héroes pertenecen a la nobleza y la mayoría tiene un gran interés por incrementar la fama y el honor de su nombre a través del valor, la apostura, el mérito y la liberalidad demostrados durante y fuera de los torneos, lo que de alguna manera recuerda a los caballeros de las novelas de aventuras. Este es el caso de los protagonistas de *Guigemar* (vv. 49-56), *Lanval* (vv. 20-23), *Milun* (vv. 9-20; 121-122; 321-328) y *Eliduc* (vv. 5-6), así como del doncel de *Deus Amanz* (vv. 57-60), del joven caballero de *Laüstic* (vv. 17-22) y de los cuatro caballeros de *Chaitivel* (vv. 33-48).

En cuanto a Equitan, Gurun, el "Bisclavret", Yonec y Tristán, su situación es algo diferente. Equitan es un gran señor, juez y rey "que protegió la Caballería" (*Equitan*, vv. 13-16). De Gurun sólo se mencionan su rango social y características excepcionales (*Fresne*, vv. 243-246), sin aludir a grandes hazañas caballerescas. El "Bisclavret" es igualmente un gran señor, barón apuesto y buen caballero "que se comportaba con nobleza" (*Bisclavret*, vv. 15-18); Yonec es ciertamente un joven caballero (*Yonec*, vv. 459-464), pero no se menciona que saliera de la corte en busca de renombre. En el *lai* de *Chievrefoil*, que es el relato en el que aparece Tristán (vv. 12-14) la voz narrativa deja de lado sus muy conocidas proezas y se limita a describir la pasión amorosa entre el caballero y la reina.

b) Elementos relacionados con el amor cortés (*fin'amors*)

Otro de los temas fundamentales de *Los Lais* es el del amor, cuya particular concepción en Marie de France el crítico Christian Panzaru trata de resumir en estos términos: "Es patente que la concepción que Marie de France tiene del amor se funda en la aquiescencia y la lealtad. El amor es más importante que el matrimonio, implica las mismas obligaciones pero también conlleva la fidelidad de sentimientos" (Panzaru, 2004).

En su propuesta de análisis sobre el amor en *Los Lais* de Marie de France, Holzbacher afirma algo similar a lo expresado por Panzaru al considerar que es el sentimiento amoroso y los tópicos que de él se derivan lo que constituyen "la

materia con que se configura el entramado de *Los Lais*" (María de Francia, 1993: 33).

Para entender esto, Holzbacher propone, en primer lugar, identificar los rasgos comunes entre *Los Lais* y la literatura del amor cortés, para luego establecer aquéllos que le sean propios. En este orden de ideas, los elementos que Marie de France tomó de la literaria del *fin'amors* son:

1. la flecha que hiere al amante (*Guigemar* y *Equitan*);
2. el adulterio (*Guigemar*, *Equitan*, *Bisclavret*, *Yonec*, *Laüstic*, *Milun*, *Chievrefoil*, *Eliduc*);
3. el marido celoso (*Guigemar*, *Yonec*, *Laüstic*);
4. el "amor de oídas" —*amor de lonh*— (*Yonec*, *Lanval*);
5. la sumisión del amante a su dama (*Lanval*, *Equitan*);
6. el amor como enfermedad, cuyos síntomas se revelan en el texto (*Guigemar*).

Una vez identificados estos elementos, Holzbacher encuentra que en Marie de France la peculiaridad del amor consiste en la asociación del *fin'amors* con la predestinación puesto que el encuentro de los amantes parece ineludible: sea que los amantes se enamoren sin haberse visto (*amor de lonh*) o sea que se amen de manera fulminante desde el primer instante en que están uno frente al otro, el encuentro parece haber estado preparado de antemano. Por consiguiente, el amor no es un sentimiento pasajero y caprichoso sino que es imperecedero; el amor es la realización del destino de los amantes, es unión necesaria y absoluta (María de Francia, 1993: 38-39).

Ahora bien, al tener el amor una categoría de valor absoluto y al podersele considerar como la línea temática central de sus relatos, la narrativa de Marie de France se acerca con ello a la literatura cortés, en la que el *fin'amors* es el asunto principal de los poemas. Pero en *Los Lais*, cuando los amantes establecen una relación prohibida —adulterio e incesto, principalmente—, su felicidad resulta efímera y estrechamente ligada al sufrimiento de la separación, que algunas veces puede alcanzar un valor absoluto: la muerte.

Holzbacher menciona también que existe la posibilidad de interpretar la muerte en términos diametralmente opuestos a la separación puesto que gracias a ella el amor alcanzaría su indisoluble plenitud. Cuando uno de los amantes muere —en *Los Lais* es siempre el varón (*Deus Amanz, Yonec, Chaitivel*)— el otro, es decir la dama, desea morir de inmediato; es por ello que en *Marie de France* la “muerte por amor” está generalmente ligada a los personajes femeninos: “El mito de Sardanaple⁷ [...] se ha transformado así en otro mito: el de la prueba de amor excepcional, en que la mujer proclama, por su sola actitud, que la unión de una pareja puede ser literalmente indisoluble, fundamental” (María de Francia, 1993: 40).

Otro rasgo distintivo del amor en *Los Lais* de Marie de France es la manera en que se lleva a cabo la declaración amorosa, pues no siempre es una prerrogativa masculina, lo que constituye un indicio de que la mujer es capaz de elegir a su amado “sin que ello implique un afán de suplantar al hombre, sino de ponerse a su nivel, tal vez para amarlo mejor” (María de Francia, 1993: 39-40). Esto podría reflejar también la superioridad que en el amor cortés se otorga a la dama, colocada en un nivel mucho más alto que el caballero. De hecho, la participación femenina en *Los Lais* es importante no sólo porque la dama manifiesta su amor, sino porque su intervención está íntimamente ligada con el desarrollo de los acontecimientos. La dama en *Los Lais* no es un “objeto de veneración”, es decir, una imagen lejana y etérea. Se trata más bien de una amante apasionada, capaz de seguir a su amado cueste lo que cueste —como en *Yonec* y en *Lanval*— a la que, sin embargo, no se le ha otorgado un nombre

⁷ En español, este término debió haber sido traducido como “Sardanápalo”, nombre del rey asirio que se vestía de mujer y tejía acompañado de sus esposas (William A. Walters y Michael W. Ross, *Transsexualism and Sex Reassignment*, Oxford University Press, Oxford, 1986). El mito de Sardanápalo relata cómo este rey asirio, al verse sitiado sin posibilidad de escapar, ordenó que todas las mujeres de su harén fueran degolladas y quemadas junto con él. Basándose en un poema de Lord Byron., Eugène Delacroix pintó su célebre cuadro *La Muerte de Sardanápalo* (véase *Art On Line*, 2005, DE: 8 de septiembre: http://cv.uoc.es/~991_04_005_01_web/fitxer/perc85a.html).

propio en la mayoría de los relatos, en los que a la mujer amada sólo se le atribuyen denominaciones como “dueña” o “dama” (*Guigemar*, vv. 211, 333; *Equitan*, vv. 31, 117; *Fresne*, vv. 44-47, 65; *Bisclavret*, v. 39; *Yonec*, vv. 45, 173; *Laüstic*, v. 39; *Milun*, v. 289; *Chaitivel*, v. 10). Esta denominación cambia cuando se trata de un personaje femenino muy joven, utilizándose en este caso la palabra “doncella” (*Lanval*, vv. 71, 93; *Milun*, v. 24) o cuando la denominación enfatiza una relación de parentesco en tanto hija de un rey o de un noble (*Deus amanz*, v. 21, 63; *Milun*, v. 263).

El anonimato se rompe cuando el narrador hace referencia a la jerarquía que tiene una mujer como esposa de un soberano conocido (la esposa de Arturo en *Lanval*, vv. 224, 237, 303; la esposa del rey Marc en *Chievrefoil*, vv. 7, 28). Existen también personajes femeninos que poseen un nombre propio: Noguent —aunque su participación en el relato es nula— (*Guigemar*, v. 36); las dos hermanas Fresno y Avellano (*Fresne*, vv. 228-230, 335); la doncella Guilliadun y la dama Guildeluëc (*Eliduc*, vv. 17, 20). Surge entonces una pregunta: ¿cuál es la razón por la que la voz narrativa no mencione el nombre propio de algunas mujeres y sí revele el de otras? ¿tiene que ver este hecho con el “secreto” y la “discreción” que exige el amor cortés? Aunque, de ser ésta la razón, la posición de la voz narrativa frente al secreto de los amantes se vuelve ambigua al ser ella quien en unos casos guarda el secreto y en otras lo transgrede.

Por otra parte, el anonimato no se limita a las mujeres, sino que alcanza también a personajes masculinos, como sucede con los esposos cuya mujer ha cometido adulterio (*Guigemar*, vv. 209, 229; *Equitan*, v. 21, 29, 45; *Bisclavret*, 15; *Yonec*, v. 12; *Laüstic*, v. 13; *Milun*, v. 124-125), con lo que su caracterización se reduce a la del personaje-prototípico que obstaculiza la realización amorosa.⁸ La

⁸ En el caso del caballero de *Bisclavret* no se puede decir que su participación se reduzca a ser obstáculo de la relación amorosa entre los amantes puesto que es él quien tiene el papel protagónico del relato; sin embargo, el adulterio de la mujer es manifiesto y el nombre del “Bisclavret” no es dado a conocer. Otro caso problemático es el de los cuatro enamorados del *lai* de *Chaitivel*, relato en el que tampoco el narrador menciona el nombre de los

excepción a esta regla la constituye el rey Marc (*Chievrefoil*, v. 11), quien, al igual que Arturo (*Lanval*) es un personaje claramente identificable y las relaciones adúlteras de la reina Iseo con Tristán son a tal grado conocidas que el secreto se vuelve innecesario. Nuevamente, una clara definición del necesario anonimato que proclama el *fin'amors* para las relaciones amorosas queda en suspenso en *Los Lais* y demuestra lo complejo que resulta abordar el tema del amor en los relatos de Marie de France. Sin embargo, una discusión más amplia sobre los tópicos amorosos rebasaría los límites del presente trabajo, por lo que a continuación abordaré de manera sucinta lo referente al tercer elemento medular de estos relatos: el cristianismo.

c) Elementos relacionados con el cristianismo

Al igual que los tópicos de la narrativa caballerescas y del amor cortés, los elementos cristianos no tienen una presencia homogénea en *Los Lais*. Por ejemplo, Holzbacher afirma que *Deus Amanz*, *Laüstic* y *Chievrefoil* carecen de toda alusión religiosa; *Fresne* ha sido comparado con una leyenda hagiográfica, lo mismo que *Eliduc*, con la salvedad de que en este último relato los elementos cristianos quedan subordinados a la relación amorosa (María de Francia, 1993: 51). En otras palabras, la ausencia total de religiosidad cristiana y la casi adopción de un género narrativo religioso serían los dos extremos entre los que se mueven las narraciones de Marie de France.

En la parte de su Introducción dedicada al cristianismo en *Los Lais* de Marie de France, Holzbacher alude a dos trabajos analíticos sobre los elementos cristianos presentes en los doce relatos (María de Francia, 1993: 49-50). El primero de ellos es un artículo de Jacques Caluwé titulado "L'élément chrétien dans *Les Lais de Marie de France*", en el que se hace una clasificación de las narraciones en tres grupos: a) las que hacen caso omiso del cristianismo, como

caballeros; aunque en este caso no existe adulterio puesto que la dama no está casada con ninguno de los cuatro.

Deus amanz, Laüstic, Chievrefoil; b) las que contienen una presencia importante del Dios cristiano, *Guigemar, Yonec, Fresne, Eliduc*; c) las que manifiestan superficialmente la presencia de la divinidad cristiana, ya sea mediante invocaciones —de un personaje o de la autora—, interjecciones o fórmulas estereotipadas, *Equitan, Bisclavret, Lanval, Milun, Chaitivel* (María de Francia, 1993: 50).

El segundo trabajo al que hace referencia Holzbacher es el de Denis Mc Celland, quien estudió los tipos de vocabulario empleados por Marie de France en sus relatos. Basándose en el trabajo de Mc Celland, Holzbacher divide el vocabulario relacionado con el cristianismo en los siguientes grupos:

- a) el nombre de Dios;
- b) una serie de términos correspondientes al campo semántico del dogma: alma, creador, criatura, cristiandad, pecadores, gracia, pecado, infierno, etc.;
- c) el vocabulario del pecado original;
- d) el de todos los sacramentos: bautismo, eucaristía, penitencia, orden y matrimonio;
- e) se cita a numerosos santos, además de los correspondientes a topónimos;
- f) hay un vocabulario de las prácticas religiosas: oficios, misa altar, cáliz, cirio, incienso, salterio;
- g) de los lugares sagrados: iglesia, capilla, ermita, monasterio, abadía, cementerio;
- h) el clero está también representado: obispo, abadesa, abad, canónigo, monje, monja (María de Francia, 1993: 49-50).

El análisis de los elementos cristianos propuesto por Holzbacher me despertó la inquietud de elaborar unas tablas y realizar un análisis de *Los Lais* con el fin de mostrar un poco más detalladamente el tipo de elemento cristiano presente en cada relato, al igual que su frecuencia. En mi trabajo ordené los textos según la mayor o menor presencia de elementos cristianos en ellos. Al final propongo un ejemplo de análisis más elaborado sobre el *lai* de *Guigemar*⁹ a partir

⁹ He escogido este relato debido a que en él se encuentran elementos de los tres paradigmas de los que se ha venido hablando —narrativa caballeresca, amor cortés y cristianismo—,

de los datos surgidos del análisis con el fin de ir un poco más allá de la simple clasificación tipológica e iterativa del vocabulario cristiano. El asterisco (*) señala la presencia del elemento en cuestión.

i) *Lais* con mayor presencia:

Elemento cristiano	<i>Fresne</i>	<i>Yonec</i>	<i>Guigemar</i>	<i>Eliduc</i>	<i>Equitan</i>	<i>Lanval</i>
Sacramento bautismal	*	*				
Sacramento de la comunión						
Sacramento matrimonial/anulación	*	*	*			
Bendición del lecho nupcial	*	*				
La noción de <i>pecado</i>	*	*	*	*	*	
Creencia en Dios	*	*	*	*	*	
Plegaria/agradecimiento a Dios	*	*	*	*		
Plegaria a los santos				*		
Manifestación de la voluntad divina	*	*	*		*	*
Votos y promesas a Dios				*		
Rendición de cuentas a Dios	*					
Templos, construcciones y lugares consagrados	*	*	*	*		
Oficio divino (misa)	*	*	*			
Fiestas cristianas		*				*
Expresiones con vocabulario cristiano	*	*	*	*	*	*
Total de elementos	11	11	8	7	4	3

además de tener una importante presencia de elementos tradicionales celtas, como se verá en el capítulo III del presente trabajo.

ii) *Lais* con menor presencia:

Elemento cristiano	<i>Chaitivel</i>	<i>Bisclavret</i>	<i>Milun</i>	<i>Deus Amanz</i>	<i>Laüistic</i>	<i>Chievrefoil</i>
Sacramento bautismal						
Sacramento de la comunión						
Sacramento matrimonial			*			
Bendición del lecho nupcial						
La noción de <i>pecado</i>						
Creencia en Dios						
Plegaria/agradecimiento a Dios						
Plegaria a los santos						
Manifestación de la voluntad divina		*				
Votos y promesas a Dios						
Rendimiento de cuentas a Dios						
Templos, construcciones y lugares consagrados						
Oficio divino (misa)						
Fiestas cristianas	*					
Expresiones con vocabulario cristiano	*	*	*			
Total de elementos	2	2	2	0	0	0

iii) El vocabulario cristiano en *Los Lais*, verso por verso.

FRESNE

- El padrino y bautismo de Fresne (vv. 17-18).
- El caballero agradece a Dios (v. 23).
- “Dios” en exclamación (148, 31).
- La Divina Providencia que realiza venganza justiciera (vv. 69-70).
- Referencia a rendir cuentas ante Dios (vv. 93-94).
- La voluntad divina (v.116).
- La abadía (vv.151 y ss.).
- La plegaria a Dios por la doncella en favor de la niña (vv. 162-164).

- La doncella encomienda a la niña al "verdadero Dios" (v. 174).
- Las gracias a Dios del portero (v. 190).
- La referencia a la misa (v. 211).
- El bautizo de la niña (vv. 227-228).
- El "sometimiento" a la voluntad divina de los vasallos (v. 342).
- El sacramento del matrimonio (v. 373)
- La bendición del lecho nupcial (vv. 406-407).
- La noción de pecado (v. 489).
- La anulación del matrimonio (v. 504).

YONEC

- El matrimonio, en la versión en prosa en español, porque el original francés dice "fu donee" (v. 23).
- La idea de *pecado* (v. 28).
- Iglesia y oficio divino (vv. 75-76).
- Bautismo e infierno (vv. 87-88).
- El ruego de la dueña a Dios (v 104).
- La dueña condiciona su amor por el caballero azor a la creencia de éste en Dios (vv. 138-139).
- Discurso del caballero sobre su creencia en Dios (vv. 149-164): Dios como creador, referencia al *Génesis*, a la gracia (v. 154), a la Eucaristía y a la salvación (vv. 159-160).
- El sacerdote y el *Corpus domini* (vv. 184-186).
- Comunión del caballero azor (vv. 187-188).
- "Dios" en interjección (vv. 224, 295, 401).
- "Fe" en interjección (v. 243).
- La abadía (v. 429, 485 y ss.).
- San Aarón y su fiesta (v. 469).
- La voluntad divina —aunque aparece como defensora del adulterio: los condujo no a la fiesta de San Aarón— sino al país del caballero azor (v. 530).

GUIGEMAR

- Guigemar se encomienda a Dios. (vv. 200-202).
- La capilla (v. 232).
- El viejo sacerdote y sus oficios (vv. 255-260).
- Dios en la exclamación de Guigemar (vv. 333; 513).
- Dios en la exclamación de la dama (v. 348).
- Lamento de Guigemar y petición a Dios (vv. 624-628).

ELIDUC

- "Dios" en exclamación (vv. 603; 631; 669; 1066).
- Invocaciones a Dios, a San Nicolás, a San Clemente, a la Virgen María (vv. 821-823).
- El juicio del marinero en contra de la conducta de Eliduc, que violenta la voluntad de Dios, la ley, la justicia, la fidelidad (vv. 831-840).
- La referencia al entierro en camposanto (vv. 880-881).
- El ermita y su capilla (vv. 891-892).
- Los votos de Eliduc (vv. 895-902).
- El voto a Dios (vv. 938-940).
- La voluntad de Eliduc de ordenarse monje (vv. 947-948).
- La costumbre de Eliduc de oír misa (v. 965).
- "Dios" en la exclamación de la damisela (v.1066)
- La esposa de Eliduc da gracias a Dios al resucitar la damisela (vv. 1067-1068).
- La decisión de la esposa de Eliduc de tomar el hábito y construir una abadía (vv. 1102; 1124 y ss.).
- Los votos de Eliduc y de sus dos mujeres: los tres acaban por entrar a la vida monástica. (vv. 1144 y ss.).

EQUITAN

- "Dios" en la exclamación del rey (v. 98).
- La ideología cristiana referente al pecado y su castigo (vv. 293 y ss.)

LANVAL

- La referencia a Pentecostés (v.11) y a la fiesta de San Juan (v. 220).
- “Dios” en la exclamación de la reina y de Gauvin (vv. 286; 520).
- La sumisión a la voluntad de Dios (v. 588).

CHAITIVEL

- La referencia al tiempo Pascual (v. 72).
- Los dones hechos por la dueña a la abadía en la que se enterraron a los caballeros (v. 169).
- “Dios” en la exclamación del narrador (v.172).

BISCLAVRET

- “Dios” en la exclamación del caballero y de su esposa (vv. 53; 71).

MILUN

- “Dios” en la exclamación de Milun (vv.434; 471).
- El matrimonio (vv. 527-528).

d) ELEMENTOS CRISTIANOS EN *GUIGEMAR*

Al estudiar con un poco más en detalle los elementos cristianos en *Guigemar* es posible dividirlos como sigue:

- a) las plegarias a Dios;
- b) el uso de la palabra “Dios” en exclamaciones;
- c) la referencia al sacerdote y al oficio divino;

Con este análisis se puede constatar que los elementos cristianos en el *lai* de *Guigemar* no tienen una gran presencia desde el punto de vista iterativo ni para la trama, pues el vocabulario cristiano se reduce al referir cómo el caballero Guigemar invoca el auxilio de Dios. Pero en el desarrollo de los acontecimientos del relato, el papel de la Providencia no es del todo claro debido a que podría surgir la duda si las plegarias de Guigemar (vv. 200-202 y 624-628) fueron la

causa de que llegara a buen puerto o la intervención de un elemento maravilloso pagano, la barca.

En otro pasaje del *Iai*, la referencia a la misa y al sacerdote queda subordinada al papel de este último como eunuco carcelero (vv. 255-260). En cambio, la presencia más numerosa la constituyen tres frases exclamativas con vocabulario religioso, como la del siguiente ejemplo:

Bele dame, pur Deu vos pri,
conseillez mei vostre merci !" (vv. 333-334)

[Hermosa señora, por Dios os lo ruego, aconsejadme por piedad (...)].

Así es como Guigemar implora a la dama quien no le niega su consejo, y que exclama al referirse al viejo sacerdote que cuida la entrada de su prisión:

ceo doinse Deus que mals feus l'arde! (v. 348)

[¡Dios permita que mal fuego lo abrase!]

La tercera frase exclamativa corresponde a Guigemar, quien nuevamente suplica a la dueña:

—Dame, fet il, pur Deu merci!
Ne vos ennoit si jol vus dit: [...] (vv. 513-514)

[“—¡Señora —dijo él—, por Dios, tened compasión! No os enojéis si os lo digo, (...)]

Junto con las dos plegarias de Guigemar (vv. 200-202 y 624-628), estas frases constituyen casi la totalidad de los elementos cristianos claramente enunciados en el relato. En mi opinión, el uso de frases exclamativas obedece más al dramatismo de los diálogos —reforzado a través de marcas de oralidad— que al hecho de manifestar algún tipo de idiosincrasia o creencia religiosa.

No sucede lo mismo con las plegarias de Guigemar, cuya enunciación es prueba fehaciente de la confianza que el héroe deposita en Dios. Guigemar se dirige a Dios antes de comenzar la travesía por mar a bordo de la barca mágica: en la primera solicita el favor divino para conservar la vida y llegar a buen puerto, y

en la segunda implora que el Dios cristiano le conceda una muerte en el mar si es que el destino le depara no volver a ver a su amada.

Ahora bien, ¿basta con que el héroe invoque a la Providencia para que ésta se manifieste? La respuesta parece afirmativa si se tiene presente que Guigemar llegó a buen puerto en ambas ocasiones y que no sufrió ningún percance. Las plegarias al Dios cristiano tendrían entonces un papel importante en la trama, puesto que de ellas dependería la buena fortuna de héroe. Sin embargo, no hay que olvidar que Guigemar hace la travesía a bordo de una hermosa barca mágica —un importante elemento celta de los relatos de viaje¹⁰—, con lo que el papel de la Providencia cristiana se entreteje con el de un elemento pagano, descrito con mucho detalle, con lo que a fin de cuentas ya no se sabe si fue por la barca mágica o por la plegaria que el héroe se salva.

Por otra parte, es interesante observar que en *Guigemar* tanto la Fortuna como la Naturaleza tienen una presencia importante. La Fortuna es vista como una fuerza implacable que hace que la suerte de los amantes cambie y que su felicidad se revele como frágil y efímera:

Mes Fortune, ki ne s'oblie,
 Sa roe tumë en poi d'hure:
 L'un met desuz, l'autre desure.
 Issi est de ceus avenu,
 kar tost furent aperceü. (vv. 538-542)

[Pero Fortuna, que no se para, hace girar su rueda en poco tiempo y pone al uno arriba y al otro abajo. Así les ocurrió a aquéllos, que pronto fueron descubiertos.]

La principal consecuencia de la intervención de la Fortuna es la continuación de la aventura, pues el relato adquiere un nuevo movimiento cuando los amantes son descubiertos y obligados a separarse.

¹⁰ Este tema lo desarrollo en el capítulo tercero.

Por su parte, Naturaleza ha sido generosa con Guigemar. En los primeros versos del *lai*, Guigemar es descrito como un niño de extraordinaria belleza que al crecer se convierte en un caballero igualmente extraordinario:

El reaulme nen out plus bel! (v. 38)

[En el reino no había otro (niño) más apuesto]

En Lorreine ne en Burguine,
ne en Angou ne en Gascuine,
a cel tens ne pout hom truver
si bon chevalier ne sun per. (vv. 53-56)

[Ni en Lorena, ni en Borgoña, ni en Anjou ni en Gascuña, se hubiera podido encontrar en aquel tiempo tan cumplido caballero como él.]

Sin embargo, Naturaleza se descuidó y el caballero Guigemar no resultó perfecto del todo:

De tant i out mespris Nature
ke unc de nule amur n'out cure.
Suz ciel n'out dame ne pucele
ki tant par fust noble ne bele,
se il d'amer la requeïst,
ke volentiers nel retenist.
Plusurs l'en requistrent suvent,
mais il n'aveit de ceo talent.
Nuls ne se pout aparceveir
ke il volsist amur aveir:
pur ceo le tienent a peri
e li estrange e si ami (vv. 57-69)

[Pero con todo, Naturaleza había tenido un fallo, pues nunca había pensado en el amor. No había bajo el cielo dueña ni doncella, por noble y hermosa que fuese, que no lo hubiese aceptado de buen grado, de haberla él requerido de amores. Varias solicitaron su amor, mas él no sentía deseos de ello. Nadie supo nunca que tuviese intención de amar, y a causa de esto lo daban por perdido extraños y amigos.]

Para reparar el “descuido” de Naturaleza será necesario que el héroe emprenda una *búsqueda* —es decir, una travesía a tierras lejanas sin saber con certeza hacia dónde se dirige ni lo que va a encontrar¹¹—, lo cual señala el alcance que tiene dentro del relato esta falta de la Naturaleza. El amor se vuelve el fin último de la búsqueda del héroe, en cuya realización intervienen elementos de caballería, de amor cortés, de cristianismo y de tradición celta, pudiéndosele considerar como el eje temático principal del relato puesto que en él convergen los principales elementos narrativos que se han puesto en juego.

RESUMEN

El contexto histórico-literario en el que vivió Marie de France (siglo XII) se caracterizó por una importante efervescencia de acontecimientos religiosos, sociales y culturales. Fue una época que vio la agrupación de los hombres cristianos de origen noble bajo el estandarte de la cruz en su marcha hacia el Este para rescatar los territorios en los que nacieron los símbolos primigenios de su fe. Las incursiones bélicas también se dieron en dirección opuesta, hacia el Oeste, cuando los ejércitos normandos, entre los siglos XI y XII, invadieron las Islas Británicas, donde las civilizaciones celtas se habían refugiado siglos atrás. En estas apartadas regiones, las guerras con los normandos provocaron una crisis social generalizada, aunque también sirvieron para que se constituyera un puente cultural por el que transitaron nuevos valores estéticos y una gran cantidad de tópicos literarios que se unieron a los que se desarrollaban en distintas partes del continente europeo.

¹¹ Como se verá en el apartado dedicado al Ciclo del Más Allá en el último capítulo de este trabajo, este tipo de búsqueda pertenece a los relatos celtas denominados “viajes” y “aventuras”.

El siglo XII es también importante debido al desarrollo de la cultura monástica, cuya corriente artística más representativa es el románico, y al de la cultura urbana, representada por el gótico.

En el ámbito literario, los cantares de gesta, la lírica trovadoresca, la literatura narrativa y de corte historiográfico fueron las manifestaciones más significativas de la creatividad artística. Algunos tópicos de narrativa caballeresca, del amor cortés y de la cosmovisión celta, inmersos en un marco general cristiano, encontraron en autores como Marie de France un talento propicio para la recreación literaria.

La autora de *Los Lais*, a quien se ha considerado como la primera escritora en lengua francesa de la historia, supo amalgamar una serie de elementos disímiles en doce relatos breves. Por una parte, hay en ellos la presencia de tópicos de narrativa caballeresca como la proeza heroica que se demuestra en los torneos y la liberalidad hacia los desposeídos. Por otra parte, en *Los Lais* existe una constante presencia del amor, tema que se desarrolla íntimamente ligado a ciertas ideas emanadas del *fin'amors*.

Una tercera familia de elementos importantes en los relatos de Marie de France es la que tiene su origen en el cristianismo. Al igual que la temática amorosa, la presencia de elementos cristianos es más o menos constante en la mayoría de *Los Lais*, exceptuando a tres —*Deuz Amanz*, *Laüstic* y *Chievrefoil*— narraciones en las que no hay huella de vocabulario cristiano o de elemento alguno que tenga que ver con esta religión.

Finalmente, a los elementos relacionados con la narrativa caballeresca, el amor cortés y el cristianismo se añaden los de origen celta, cuyo estudio será abordado en el capítulo III, dedicado a una parte de la cosmovisión de estas culturas.

Autant l'imagination est dangereuse quand elle se
trop librement carrière sur une documentation insuffi-
sante — nous l'avons dit bien souvent — elle joue
légitime quand son intervention couronne un long
d'analyse, quand elle s'inspire d'une riche tradition,
elle complète et vivifie la synthèse par une générali-
sation quelque sorte spontanée, d'images qui se sont imposées
à l'œil intérieur. Là, précisément, est le don créateur
du grand historien : il est, comme on l'a dit, le « voyant
du passé ».

Or, l'homme qui, pendant tant d'années, a manié les armes
les casques, les boucliers, les fibules, les torques de ses Celtes
qui a contemplé dans des tumulus, non seulement les objets
mais les squelettes et les crânes, — grandiaque effossis mi-
hitur ossa sepulcris : Hubert lui-même cite quelque part
vers de Virgile, — bien que la discipline historique, la sé-
critique réfrèment et règlent son imagination, il ne peut
ne point se représenter tout ce passé dans lequel il a vécu
en esprit.

« On peut essayer de se représenter... On peut se figurer
Je me représente... » : voilà des formules qui sans ces-
sance exprimeront cet effort ou, plus exactement, cet aboutisse-
ment imaginatif. A force d'avoir suivi, sur le sol ou sur
carte (1), les migrations des formes archéologiques et lingu-
istiques, observé toutes ces empreintes humaines, il en vient

II. PANORAMA HISTÓRICO DE LAS LITERATURAS CELTAS

En el fragor de los primeros tiempos históricos, al término de la edad del bronce, unos caballeros con largas espadas, antepasados de los celtas, inventaron una nueva forma de poder. Entre 900 y 600 a. C., de Hallstatt a La Tène, surgió una civilización. Uno de sus primeros logros fue el dominio del hierro con el que forjaban sus armas, tan preciadas que estos guerreros se las llevaban a la tumba.

Christiane Eluère

1. LOS CELTAS DESDE EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO

Basándose en vestigios antropológicos, arqueológicos y lingüísticos, así como en el testimonio de autores grecolatinos, los historiadores han denominado *celtas* a los grupos humanos que en los siglos anteriores a la era cristiana se establecieron en la mayor parte de Galia, en las Islas Británicas y en algunas zonas más o menos extensas de la Península Ibérica, de Europa Central y del Asia Menor.¹²

La presencia de estos pueblos en el continente europeo fue atestiguada por algunos autores clásicos desde el siglo VIII a. C.¹³ y se les denominó Κελτοί¹⁴

¹² Para un estudio detallado sobre cada tipo de vestigios y sobre los autores clásicos que se pueden consultar respecto al origen de los celtas ver d'Arbois de Jubainville, 1883:1-40 ; 1902; Hubert, 1932-a: 33 y ss.; Hatt, 1970: 87; Kruta, 1981: 23 y ss.; Uribe-Villegas, 1985: 66-148.

¹³ Las primeras alusiones escritas que tratan de los celtas no son precisas y se refieren principalmente a las regiones que ocupaban: “un territorio sombrío, poco acogedor y lleno de misterio” situado confusamente al oeste o al norte de las regiones helénicas (Eluère, 1999: 130). Entre los primeros sabios y poetas que aluden a los celtas se encuentran Homero (siglo VIII a. C.), Hecateo de Mileto (548 a. C – ≈ 475 a. C.), Píndaro (518 a. C. – 438 a. C.) y Herodoto (484 a. C – 420 a. C.). “Hecateo de Mileto, geógrafo y escritor jonio, de Asia Menor, menciona por primera vez en el siglo VI a. C. el nombre de los celtas, vecinos de los ligures, y los localiza al norte de Provenza. Herodoto, un siglo después, habla de ellos en dos ocasiones y los sitúa alrededor del Danubio y más allá de las Columnas de Hércules (Gibraltar)” (Eluère, 1999: 30).

¹⁴ Kruta menciona que, además de Κελτοί, las fuentes grecolatinas llaman “gálatas” (Γαλάται) a los celtas, cuyo equivalente latino se encuentra en “galos” (*galli*). “El uso que de estos nombres hacen los autores antiguos prueba que hay que considerarlos como

(celtas). Se sabe que expulsaron paulatinamente a los ligures¹⁵ de muchos de los territorios que ocupaban, instalándose a lo largo de las costas occidentales del continente europeo antes del año 600 a. C., en las costas atlánticas de la Península Ibérica antes del 500 a. C., y llegando a las Islas Británicas alrededor del 300 a. C.¹⁶

Sin embargo, su origen no se ha podido establecer con precisión debido a que las fuentes históricas no mencionan ese dato.¹⁷

Cuando fueron reconocidos por los griegos y los etruscos, los pueblos celtas tenían ya tras ellos una larga evolución en el anonimato de las civilizaciones europeas de la Primera Edad del Hierro y de la Edad del Bronce, que sólo conocemos por los restos arqueológicos que han llegado hasta nosotros, y por las informaciones valiosísimas, pero desgraciadamente escasas, que nos proporcionan la lingüística comparada y la toponimia (Kruta, 1981: 85).

A pesar de ello, el estudio arqueológico de estos pueblos ha hecho importantes avances en las últimas décadas. Por ejemplo, anteriormente se suponía que durante la época de la cultura de los Campos de urnas había

prácticamente sinónimos, siendo «celtas» [en latín *celti*] el término más general, ya que, a diferencia de los otros, no implica localización geográfica y coincide con el nombre del grupo, todavía vivo, de las lenguas indoeuropeas, de las que el galo es sólo un miembro particular” (1981: 11).

¹⁵ El antiguo pueblo de los ligures ocupó una importante extensión territorial de Europa Occidental pero su territorio se fue reduciendo por penetración de los elementos indoeuropeos. En cuanto a los celtas, Henri Hubert menciona un viejo periplo marsellés del siglo VI, que fue traducido al latín con el título *Ora Maritima* por un personaje de nombre Rufus Festus Avienus, en el que se dice que los territorios dominados por los celtas llegaban hasta el Mar del Norte y que habían hecho retroceder a los ligures hasta los Alpes (1932-a: 5).

¹⁶ El antiguo manuscrito irlandés *Lehabhar Ghabhála* (Libro de las Invasiones) narra el paso de los celtas del continente a las Islas Británicas (Sainero, 1998: 22).

¹⁷ Kruta (1981: 23 y ss.) aborda con cierto detalle el tema de la problemática de los datos que ofrecen las fuentes históricas en materia céltica. Este autor hace hincapié en la falta de fuentes directas respecto a la historia de los celtas; subraya que no es fácil obtener datos precisos sobre el origen de estos pueblos a partir de las fuentes históricas indirectas que se poseen debido principalmente a una cuestión metodológica puesto que la obra de los historiadores de la Antigüedad tenía una visión muy diferente de lo que hoy se concibe como “el quehacer profesional del historiador”.

tenido lugar la llegada desde el este de pueblos protoceltas invasores —es decir, entre los siglos XIII y VIII a. C.— que ya contaban con instituciones de tipo indoeuropeo. En nuestros días esta idea se ha desechado, al igual que la creencia de una brusca ruptura entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. “Sin atribuirles un origen preciso hasta el neolítico, hoy se admite que los celtas descendían de poblaciones ya asentadas en Europa en la edad del bronce” (Eluère, 1999: 17).¹⁸ Kruta señala que es muy probable que las primeras poblaciones celtas se hayan asentado en la zona comprendida entre Borgoña y Bohemia, “al norte de los Alpes y al sur de las grandes llanuras [...]” (1981: 87), en donde más tarde se desarrollaría el primero de los grandes periodos culturales celtas: en los siglos anteriores a la expansión romana por el continente europeo, se pueden distinguir tres tipos principales de civilización celta que “se diferencian por el arte, los ritos funerarios y las relaciones con el mundo clásico” (Butterfield, 1988: 182). Al primero se le conoce como Hallstatt; al segundo como Cultura de La Tène; y al tercero como Civilización de los *Oppida*.

a) El periodo Hallstatt

Se trata de la civilización celta de la Primera Edad del Hierro que siguió a la de los Campos de urnas, denominada *hallstática* por la necrópolis de Hallstatt, en

¹⁸ Los nuevos conocimientos que han arrojado las últimas investigaciones arqueológicas han confirmado las creencias de Henri Hubert —en las primeras décadas del siglo XX— en lo referente al emplazamiento original de los celtas, que él dedujo a partir del estudio de la toponimia (Hubert, 1932-a: 183). Debido al movimiento de su diseminación por el continente, le pareció obvio considerar a los celtas como “un pueblo originario de Europa central que avanzó hacia el oeste a expensas de iberos y ligures, y con el que los mercaderes de ámbar que circulaban por la cuenca del Danubio o del Ródano tuvieron contacto, y con el que las embarcaciones de cabotaje se encontraron a lo largo de las costas del Mar del Norte [...]”; un grupo humano que había llegado hasta numerosas islas, como las Británicas, y a penínsulas como la que se conoce con el nombre de Finisterre, en donde se concentran la mayor parte de vestigios antropológicos, arqueológicos y lingüísticos que dejaron: Irlanda, la isla de Man, el País de Gales, el norte de Escocia, la zona más occidental de la Bretaña francesa, es decir “al oeste de una línea que iría de Morbihan a Saint-Brieuc.” (Hubert, 1932-a: 11. Todas las traducciones de este libro son mías).

territorio austriaco, cuya riqueza excepcional se debió a la explotación de minas de sal y al comercio de este producto (Kruta, 1981: 89). Comenzó alrededor del año 700 a. C. y culminó cerca del 450 a. C.¹⁹ Este periodo se caracteriza por sus elementos culturales de naturaleza heterogénea debido a la existencia de muchas variantes regionales, además de una proliferación de elementos extranjeros, lo mismo que por el desarrollo de un diseño artístico geométrico simple.

A partir de los vestigios arqueológicos relacionados con inhumaciones, se ha podido concluir que la clase dominante en aquel entonces estaba formada por agricultores, que eran enterrados con ricas vestimentas y rodeados de ofrendas y objetos diversos —servicios de bebida, productos exóticos importados, oro, etc.— que dan testimonio del lujo que disfrutaban los poderosos, junto con un carro de cuatro ruedas, cuyo diseño los hace propios para una marcha lenta y en línea recta. En aquel entonces existía un activo comercio entre los pueblos celtas con el mundo grecoetrusco, especialmente el intercambio de vino por sal, hierro y esclavos.

Poco a poco la civilización del periodo Hallstatt fue alcanzando un alto grado de desarrollo; para el siglo VI a. C. los antiguos celtas se asentaron en ricos poblados dirigidos por dinastías unidas, en una región que iba desde Borgoña hasta Austria (Eluère, 1999: 29). Estas ciudadelas al norte de los Alpes —construidas en altozanos desde las que se dominaban amplias extensiones— se caracterizaban por “su opulencia, su sociedad próspera gobernada por príncipes y basada en el clan, y el dinamismo de su cultura” (Eluère, 1999: 30).

La concentración del poder político y del desarrollo cultural en algunos de estos centros urbanos²⁰ sirvió para crear entre ellos una auténtica federación de

¹⁹ En sentido estricto, Hallstatt abarca dos áreas culturales: la oriental y la occidental, correspondiendo esta última a los celtas (Kruta, 1983: 90).

²⁰ Eluère menciona las siguientes comunidades entre las más famosas: “Hohenasperg, al norte de Stuttgart, Heuneburg, que se alza sobre el valle del Danubio cerca de Sigmaringen, Utlberg, cerca de Zurich, Châtillon-sur-Glâne, cerca de Friburgo, y en Francia Britzgyberg, junto a Illfurth, Saxon-Sion, el monte Lassois, Gray-sur-Saône, el Camp du Château en Salins-les-Bains y algunas más.” (1999: 31-32).

comunidades “organizadas con arreglo al mismo modelo en el sur de Alemania, en Suiza y en el este de Francia” (Eluère, 1999: 30).

b) La Cultura de La Tène

El segundo periodo cultural celta se sitúa en la Segunda Edad del Hierro, desarrollándose entre el 450 a. C. y el 58 a. C.; se le conoce como Cultura de La Tène o *lateniense*, nombre de un yacimiento en el municipio suizo de Marin-Épagnier, situado en la orilla norte del lago Neuchâtel. Desde su origen se caracterizó por su autonomía, su homogeneidad y su carácter conquistador (Hatt, 1970: 93).

En este periodo aparece y se difunde la siderurgia, especialmente en la rama del armamento y surge un arte decorativo esencialmente geométrico. Durante la Cultura de la Tène coexisten los ritos funerarios de inhumación e incineración, cuyos vestigios reflejan una progresiva consolidación de una estructura social jerárquica dominada por los jefes de la clase militar (Kruta, 1981: 93).

En esta época, las tumbas de los jefes son más austeras, lo que ha hecho suponer a los arqueólogos que se trata de una época con una sociedad algo más igualitaria, pero también más guerrera debido a la cantidad de armamento encontrada en muchas de las tumbas. Es en esta época cuando los celtas “pasan” de la protohistoria a la historia al irrumpir violentamente en el mundo clásico.²¹

La época de la Cultura de La Tène es también la de mayor dinamismo en cuanto a la expansión de los pueblos celtas. Hacia el sur incursionaron más allá del centro de Italia, como lo demuestra el saqueo de Roma en 390 a. C.²²; hacia el

²¹ Sobre este tema se puede consultar a Butterfield (1988: 183) y Kruta (1981: 94); ver también la siguiente nota.

²² Hubert cita como fuente de este hecho a Plutarco, quien en su “Vida de Camilo” refiere que la toma de Roma fue calificada como “un cataclismo del que no se podían prever las consecuencias, y que evidentemente provocó la inquietud de las ciudades griegas en Italia, cuya fuerza militar no estaba en su mejor momento.” (1932-a: 9) Sin embargo, a los celtas no les interesó permanecer en Roma mucho tiempo y continuaron su marcha hacia Apulia,

sureste llegaron al corazón mismo de Macedonia, devastando Delfos en 278 a.C.²³, pero no se establecieron de manera perdurable en ninguna de esas regiones (Vendryes *et al.*, 1948: 239). El avance celta no se detuvo sino hasta que llegaron a las costas del Asia Menor, en donde fundaron Galacia.²⁴ También se diseminaron por la cuenca del Danubio y alcanzaron los mares Negro y Azov, donde se detuvieron definitivamente. “A partir de entonces, se irá pasando progresivamente de la ofensiva a la defensiva, y la zona de dominio celta se irá encogiendo sin cesar” (Kruta, 1981: 127). Al mismo tiempo, otros grupos celtas se movieron en dirección suroeste; alcanzaron el Golfo de León y la Península Ibérica en los primeros años del siglo III a. C.; posteriormente llegaron a la región que hoy se conoce como Provenza, continuaron avanzando por las tierras que más tarde ocuparía la Galia y su empuje los llevó más allá del Canal de la Mancha, hasta las islas de Gran Bretaña, Irlanda y Man, principalmente.

Es importante aclarar que los movimientos celtas “no significaban siempre grandes migraciones de individuos sino [de] grupos guerreros relativamente pequeños que imponían su dominio y acababan «celtizando» a la población indígena” (Butterfield, 1988: 183). Este tipo de migración dio a la región céltica de los siglos IV y III a. C. una constitución basada en núcleos tribales que favorecían la circulación de individuos “atraídos aquí o allá por la esperanza de conseguir tierras, riquezas o gloria militar” (Kruta, 1981: 130). Sin embargo, sería impreciso considerar que todas estas incursiones y conquistas hayan servido para conformar

región a la que llegaron alrededor del 367, en donde entablaron contacto con las poblaciones griegas de manera pacífica; las relaciones entre ambos grupos étnicos fueron tan fructíferas que incluso una parte de los celtas se puso al servicio de Denys I de Siracusa, quien los envió como refuerzo a los macedonios en su lucha contra los tebanos.

²³ A finales del siglo IV a. C. y principios del III a. C. se produjo entre los pueblos celtas asentados al norte de los vénetos, un movimiento súbito: comenzaron a huir en masa debido a una inmensa plaga de ratones que devastaba sus tierras. En la huida, los celtas se toparon con los macedonios, que los combatieron y lograron detenerlos, al menos en un primer momento. Pero la desbandada continuó y oleadas de celtas invadieron Macedonia; llegaron hasta Delfos y prosiguieron su marcha hasta llegar al Asia Menor (Hubert 1932-a: 10).

²⁴ Esta región logró mantener su independencia desde el siglo III a. C. hasta el año 25 a. C., cuando se convirtió en provincia romana.

un “imperio” celta. No puede haber imperio sin unidad política, basada en un poder central con una expresa voluntad de dominación (Hubert, 1932-a: XIX); y, según parece, las expediciones celtas no estuvieron motivadas por el afán de subyugar a otros grupos humanos a un poder central, sino que se originaron por diferentes causas. Según Henri Hubert (1932-a: XVIII, 172, 230, 318-321; 1932-b: 1 y ss.) las migraciones celtas —y en general las de muchos pueblos de la prehistoria y protohistoria— obedecieron a causas de muy diverso orden: físicas (cambio de clima, cataclismos, plagas, inundaciones, etc.), sociales (el crecimiento demográfico, la evolución de las instituciones políticas), morales (inclinación por la aventura, lo desconocido) y técnicas (los avances en la fabricación de armamento y en el arte de navegar, con el consecuente aumento de circulación de grupos humanos).

En cierto momento, el mundo latenense tuvo que replegarse sobre sí mismo, particularmente en el transcurso del siglo I a. C., obligado tanto por el empuje de tribus germánicas en su periferia septentrional como por la fuerza de las legiones romanas, que ganaban con asombrosa rapidez el dominio de los territorios meridionales (Kruta, 1981: 137 y ss.). Los pueblos celtas continentales, que se habían expandido tan impetuosamente por el continente europeo en los siglos anteriores a la era cristiana terminaron completamente absorbidos o aniquilados por el Imperio Romano con la misma rapidez con que se habían diseminado.²⁵

c) La Civilización de los *Oppida*

El tercer y último periodo cultural es el llamado Civilización de los *Oppida*, que se desarrolló entre los siglos II y I a. C., constituyéndose en la última etapa de

²⁵ Butterfield señala que para el siglo III a. C. los celtas “dominaban un territorio que se extendía desde Iberia hasta el Asia Menor y desde la desembocadura del Elba al sur de Italia” (1988: 185). Sin embargo, su independencia quedó borrada del mapa en poco más de doscientos años.

desarrollo de las ciudades fortificadas en los altozanos hallstáticos y latenienses ya mencionados. Con el término *oppidum* se designa

[la] ciudad primitiva fortificada, situada sobre una importante vía comercial o cerca de unos yacimientos de materias primas de especial interés —mineral de hierro, arenas auríferas, grafito, utilizado para la fabricación de determinado tipo de cerámica, sal—. Es el centro económico de un territorio determinado, que concentra las diversas ramas de la artesanía especializada —metalurgia, esmaltes, trabajo del vidrio, alfarería fina, orfebrería—; constituye el principal mercado, probablemente es también una guarnición y a veces un centro religioso. Cada tribu tenía un número más o menos elevado de *oppida*, y seguramente el que hacía las veces de capital tenía unos privilegios particulares por la presencia de los principales oligarcas: acuñación de la moneda que circulaba en el territorio de la tribu, organización de reuniones de interés general, y tal vez también la exclusiva de los ritos del culto tribal” (Kruta, 1981: 145-146).

Los *oppida*

son ante todo la expresión de la necesidad de proteger los puntos estratégicos de un sistema económico que, al ir progresando, se había vuelto muy complejo y, por lo tanto, muy vulnerable. Era suficiente atacar algunos puntos concretos para que toda una región quedase desmantelada. Esto fue lo que sucedió en las regiones ocupadas por los germanos, en que la destrucción de los *oppida* provocó el inmediato derrumbamiento del sistema económico, derrumbamiento que sería absurdo achacar a una exterminación total de la población. Al desarrollar su poder y centralizar las actividades importantes, los *oppida*, paradójicamente, convertían al mundo céltico en una fácil presa para sus enemigos (Kruta: 1981: 143-144).

El desarrollo del sistema económico celta que se dio en aquel entonces tuvo repercusiones en el comercio: se dejó atrás el sistema de trueque y se adoptó el uso de la moneda, de lo que se puede deducir “la existencia de un poder emisor, cuyo prestigio económico o político [garantizaba] la estabilidad del sistema monetario.” (Kruta, 1981: 144) Pero este poder emisor resultó tener un sustento más económico que político; por ejemplo, en la Galia, el sistema monetario estaba controlado por la tribu de los arvernos, asentada en el Macizo Central, región por

donde pasaba el último tramo de la vía del comercio del estaño hacia Massalia²⁶ (Marsella), ciudad en la que confluían, además, los ejes de las relaciones comerciales con el sur (Eluère, 1999: 81).

Aparte del comercio, la concentración de la riqueza en los *oppida* también influyó en la organización social en muchas regiones célticas en los dos siglos anteriores a la Era cristiana, lo que acarreó un cambio muy importante en la jerarquía tribal. La clase militar fue perdiendo progresivamente su importancia y el poder económico y político quedó en manos de los comerciantes. Este proceso provocó también la desaparición las tradicionales expediciones guerreras (Kruta, 1981: 145).

La sociedad celta, que en el momento culminante de la cultura latenense —y tal vez desde los últimos siglos del periodo Hallstatt— era esencialmente guerrera, se convirtió en una sociedad de mercaderes, gobernada por una oligarquía que dio preferencia al sistema de clientela, en detrimento de la organización militar.²⁷

En otro orden de ideas, los *oppida* dan testimonio del grado de planificación urbana alcanzado por los celtas. El espacio interior de cada uno de estos centros comerciales y culturales está dividido en varias partes. En la más alta se encuentra el santuario, al que rodean en un nivel más bajo, edificadas en la zona de mejor exposición climática (vertiente sur), las residencias de los nobles; el barrio de los artesanos está colocado en un nivel próximo al de la puerta principal y está subdividido por actividades; se trata, pues, de un artesanado especializado que se consolidó como una de las principales fuentes de riqueza de los *oppida*.

Este alto grado de desarrollo artesanal representa

el aspecto más notable de la última fase de la civilización latenense: asombrosos carreteros, inventores de la tonelería, metalúrgicos de gran clase, excelentes alfareros, hábiles esmaltadores y vidrieros, los artesanos

²⁶ Este importante centro urbano y comercial había sido fundado por los focenses, etnia de origen griego, hacia el año 600 a. C.

²⁷ Este tipo de sociedad fue la que encontró Julio César al momento de emprender la conquista de la Galia (Kruta, 1981: 145).

celtas aportaron una contribución decididamente fundamental a la evolución de las técnicas. Basta con examinar sus herramientas, de las que se encontró una colección muy completa en Szalacska, en Hungría, para darse cuenta de lo poco que las separa de las herramientas que se siguen utilizando hoy día: sierras, llanas, berbiqués, calibres, tijeras, hachas y otros instrumentos para el trabajo de la madera; yunques, martillos, limas, pinzas y todo el instrumental del herrero, del orfebre, del curtidor, y de muchos otros oficios. Este utillaje es el mismo en Biracte (Galia), Stradonice (Bohemia), Staré Hradisko (Moravia), Velemszentevid (Hungría) o Galis-Lovacka, cerca de Mukacevo (Ucrania subcarpática), la estación lateniense de este periodo más oriental que se conoce hasta la fecha. Es una auténtica comunidad de técnicas de producción, que marca la transformación del mundo céltico desde el Atlántico hasta los Cárpatos (Kruta, 1981: 149-150).

Existen también vestigios de que los *oppida* no controlaban todas las actividades artesanales ni tampoco las de circulación de una a otra región (Kruta, 1981: 153). Los hallazgos arqueológicos en Bohemia central han permitido determinar la existencia de centros de gran actividad artesanal independientes de un *oppidum*, pero que mantenían una relación comercial incluso con regiones apartadas del continente. Esto demuestra el grado de complejidad que había alcanzado la actividad mercantil de los celtas en aquel tiempo.

¿Qué sucedió después del esplendor de Hallstatt, La Tène y los *Oppida*? El repliegue, la huida, la absorción o la masacre. Las oleadas germanas empujaron a los celtas hacia el Oeste y las legiones romanas que avanzaban inexorablemente más allá de las cumbres de los Alpes fueron anexándolos al Imperio.

En la Europa transrenana, los celtas acabaron desbordados y absorbidos por la expansión de las tribus germánicas. En el año 200, los diversos pueblos celtas del este ya habían sido sometidos, en Macedonia, por Antígonas Gonatas, y en Asia Menor por Ayalo I de Pérgamo. [...]

Habrían de ser los romanos, sin embargo, los mayores enemigos de los celtas. Su conflicto se convirtió en el choque de dos mundos. Los romanos centraban su lealtad en las instituciones de una ciudad; los celtas, en la persona de un individuo. Los romanos subordinaban en la guerra el individuo al comandante del ejército y a su plan de combate. Los celtas lo confiaban todo al individuo, a su valor y su moral. Los romanos aprovechaban la victoria y aprendían de la derrota: su cohesión les permitía superar reveses temporales. Los celtas lo apostaban todo al esfuerzo supremo, lo que significaba que se desintegraban invariablemente en la

derrota; según Estrabón, la vanidad de los galos «hace que sean insufribles en la victoria y que se hundan del todo en la derrota». Aunque su tecnología fuese equiparable, y hasta superior a veces, a la de los romanos, su fanfarrona presunción no podía sostenerse frente al sentido de la disciplina, y de la organización de sus enemigos. La estrategia triunfa siempre sobre el ideal heroico (Butterfield, 1988: 187).

Con la desaparición de la cultura de los celtas en el continente se esfumó también su espíritu de civilización, que se refugió más allá del mar, en “las islas al norte del mundo” (Le Roux, 1961: 139-140; 145).²⁸ Sin embargo, estos pueblos dejaron desperdigados por el continente muchos indicios que han servido para reconstruir el trayecto de su civilización y poder afirmar que en el caso de los celtas “se puede emplear el término *civilización* en su sentido más comprensivo sin que resulte paradójico. Los griegos y romanos los consideraban bárbaros, pero como bárbaros selectos. Pensaban que los druidas eran los depositarios de la tradición pitagórica. Cicerón tuvo como interlocutor al druida Diviciacus —un *éduen*, personaje histórico que era a la vez un hombre religioso y de armas—” (Hubert, 1932-a: 18).²⁹

A pesar de todo, el espíritu de la civilización celta perduró y muchas de sus tradiciones lograron permanecer a salvo del olvido histórico gracias a dos elementos intrínsecamente relacionados: la lengua y la literatura.

2. LA LENGUA DE LOS CELTAS

La historia de la lengua celta se divide en dos épocas principales: 1) la del antiguo celta, cuya fecha de aparición se desconoce; y 2) la de la lengua neocéltica “que sustituyó a la primera en una fecha un tanto cercana a la del nacimiento de las lenguas neo-latinas” (d’Arbois de Jubainville, 1883: 4).

²⁸ Todas las traducciones de este libro son mías.

²⁹ La casta sacerdotal y de poetas concentraba el conocimiento céltico de las leyes, de la medicina, de la moral; sus miembros eran, además, videntes, magos, poetas y profesores. En el apartado “Los hombres de los robles” del capítulo III se aborda con un poco más de profundidad este tema.

Durante la época prehistórica, las tribus celtas parecen haber conservado su unidad lingüística a lo largo de sus travesías. Sin embargo, debido a la vasta extensión territorial que alcanzaron sus movimientos migratorios, y puesto que éstos se dieron por “oleadas” en distintas épocas y en varias direcciones, la lengua celta sufrió ciertos cambios de un periodo de expansión a otro, además de experimentar la influencia de otras lenguas, creándose así una serie de dialectos regionales.³⁰

Del mestizaje de los celtas con otros pueblos del continente nacieron grupos humanos que los antiguos mencionan con nombres como *celto-escitas*, *celto-tracios*, *galo-griegos*, entre otros. Estas mezclas se encuentran documentadas por la diversidad de rasgos que presentan los restos humanos en muchas de las necrópolis (Eluère, 1999: 144 y ss.).

A pesar de la diversidad antropológica y lingüística de los celtas, el análisis que se ha hecho de los documentos epigráficos, la toponimia y la onomástica ha permitido identificar algunos rasgos comunes a los dialectos de estos pueblos con lo que ha sido posible formular la hipótesis de que sus variantes lingüísticas tienen un mismo origen (Kruta, 1981: 23-24, 39, 159; Eluère, 1999: 126); este tipo de estudios se ha complementado con el trabajo de investigación sobre los dialectos celtas aún vivos (Hubert, 1932.a: 51-52; d’Arbois de Jubainville, 1883: 1-3; Alatorre, 1998: 22-23).

Los celtas dejaron a su paso nombres de lugares, inscripciones con nombres de personas, el recuerdo en la historia de otros nombres que se reconocen entre todos y que, en general, son los mismos en todas partes. El menor rastro de un habla celta atestigua con certeza la presencia de celtas en un lugar y una fecha determinados. Estas hablas permiten jalonar el mundo celta y sus límites variables con bastante precisión (Hubert, *apud* Eluère, 1999: 144).

³⁰ Sobre este asunto, Sainero afirma que no se debe pensar en una lengua celta uniforme sino en dialectos provenientes de un tronco común, a semejanza de lo que ocurrió con el latín, el germano o el eslavo (1998: 21).

Los dialectos celtas pertenecen a la familia indoeuropea, adscritos al grupo denominado *italo-céltico* (Alatorre, 1998: 20). Se dividen en dos subgrupos:

- I) El subgrupo *continental*, que se extinguió completamente y del que sólo han quedado algunas inscripciones en *galo*, lengua que desapareció después de la conquista de la Galia por los romanos.
- II) El subgrupo *insular*, conformado por
 - a. el *gaélico* o *goidélico*, del que existen tres variantes:
 - i. el *irlandés*,
 - ii. el *escocés* y
 - iii. el *manx*; que se extinguió hace unos treinta años (Uribe Villegas, 1985: 80).
 - b. el *britónico*³¹, dividido también en tres dialectos:
 - i. el *galés*,
 - ii. el *bretón* y
 - iii. el *córnico*, que se hablaba en la región de Cornualles pero desapareció en el siglo XVIII (Uribe-Villegas, 1985: 81).

Sólo el subgrupo insular de dialectos celtas cuenta con una antigua literatura propia y original conservada en manuscritos; del continental sólo quedan algunos vestigios en inscripciones aisladas, en la toponimia y en la onomástica como ya se dijo.³²

De los dialectos célticos insulares, el antiguo irlandés “es el que se puede reconstruir desde fecha más temprana, ya que desde el [siglo] VIII y el IX, los

³¹ He preferido usar esta ortografía para este término en lugar de la que ofrece Uribe-Villegas en su texto, es decir *brythónico*, que me parece mucho más alejada del sistema silábico del español.

³² Uribe-Villegas señala que “originalmente, el idioma céltico común no tuvo *p*; después, cuando los celtas aprendieron a pronunciarla, o bien la mantuvieron o la cambiaron por *qu* y, por ello, se distingue entre los *brythónicos* (celtas-p) y los *goidels* (celtas q-, con una denominación del viejo irlandés para *gael* [es decir] “incursionador”) (1985: 68). La lengua que aún se habla en la Bretaña francesa, el bretón, “tiene su origen en el galés o [en el] córnico, ambos de la misma rama” (Sainero, 1998: 23).

monjes letrados lo preservaron cuidadosamente, y su tradición literaria cubre mil años” (Uribe-Villegas, 1985: 107).

En cuanto al galés, hasta finales del siglo XIII, “fue hablado por la corte, la aristocracia, el pueblo y fue instrumento de la más alta cultura asequible a los galeses. Aún sin independencia, en 1282, la aristocracia seguía dando patrocinio a la literatura galesa” (Uribe-Villegas, 1985: 111).³³



El signo (*) señala los dialectos celtas vivos hasta nuestros días.

³³ Esta situación cambió drásticamente en 1536, cuando una disposición de los Tudor hizo obligatorio el uso de la lengua inglesa para todo aquél que quisiera ejercer un cargo público u oficio. “Esta disposición creó un abismo entre aristocracia y pueblo; el pueblo siguió siendo galés; la aristocracia —en busca de puestos y honores— se anglizó y envió a sus hijos a escuelas que ejercieron influencia anglizante. Sólo la Reforma, la traducción del libro de plegarias y de la Biblia, el énfasis metodista en el sermón, salvaron al idioma [galés] y lo revitalizaron. El púlpito reconoció la dignidad del mismo, y eso le dio acceso a muchos círculos que, en otras condiciones, le hubieran impedido el paso” (Uribe-Villegas, 1985: 111).

3. LAS LITERATURAS CELTAS

Fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se despertó en Europa el interés por la antigua cultura de las islas de Gran Bretaña e Irlanda. El punto de partida de tal “efervescencia celtista” es el año de 1760, cuando el poeta escocés James Mac Pherson publicó unos quince poemas en prosa supuestamente traducidos directamente del antiguo gaélico. Los héroes principales de los relatos de Mac Pherson eran Ossian, bardo del siglo III, y Fingal, legendario rey de los Fiana, una de las tribus fundadoras de Irlanda.

La respuesta que obtuvo fue más que positiva, por lo que “Mac Pherson insistió: publicó a continuación varias compilaciones del mismo estilo, hasta tal punto que toda Europa se sintió interesada por las aventuras de aquellos héroes más o menos sobrehumanos, más o menos divinos, que aparecían a la sombra de viejos castillos en ruinas, en una atmósfera de nieblas y tempestades, como fantasmas en busca del paraíso” (Markale, 1975-a: 7).

Sin embargo, cuando Mac Pherson enfrentó a los censores eruditos de su época, nunca les pudo decir en qué textos se había basado para su traducción, por lo que en un lapso relativamente breve de tiempo la crítica llegó a la conclusión de que las traducciones eran apócrifas.

Pero a Europa eso le importaba poco. Y Osián hizo estallar la sensibilidad y el alma de los lectores [...] Pues aunque la falsificación sea evidente y esté probada, no hay humo sin fuego. Y cuando las pasiones se fueron apagando, se hizo patente que en Escocia, en las Islas Hébridas y en Irlanda existían realmente unas arraigadas tradiciones folklóricas en las cuales se inspiraban los narradores populares. Mac Pherson no había inventado nada, se había limitado a inspirarse en los temas de dichos cuentos populares adaptándolos al gusto del momento, a una forma literaria que, aunque artificial, emocionaba al público porque los sentimientos expresados eran los que éste esperaba (Markale, 1975-a: 8).

Y efectivamente, no pasó mucho tiempo para que algunas investigaciones llevadas a cabo en Escocia, Irlanda y Gran Bretaña comprobaran que existían tradiciones folklóricas en las que los narradores populares se inspiraban desde

tiempos inmemoriales. Lo único que había hecho Mac Pherson —a quien no faltaron imitadores en otras regiones con gran herencia celta, como Hersart de la Villemarqué en la Bretaña armoricana³⁴— era adaptar esa tradición al gusto del momento; con su genial ocurrencia la antigua tradición celta adoptó “una forma literaria que, aunque artificial, emocionaba al público porque los sentimientos expresados eran los que éste esperaba” (Markale, 1975-a: 8).

En los círculos académicos, el interés que se despertó por estudiar de manera sistemática lo que pudiera haberse conservado de la literatura celta —no sólo a través de la tradición oral sino también en manuscritos— rindió sus primeros frutos cuando se descubrió que desde el siglo IX —e incluso antes— los monjes irlandeses habían transcrito muchas de las leyendas celtas que hasta entonces habían sido conocidas únicamente por transmisión oral. Al hallazgo de los manuscritos siguió la fundación de toda una serie de escuelas de celtistas, cuyo primer objetivo fue aprender la antigua lengua irlandesa para poder traducir los textos conservados y difundirlos.

Años más tarde aparecen los primeros grandes celtistas como Whitley Stokes (1830-1909), Kuno Meyer (1858-1919) y Henri d'Arbois de Jubainville (1827-1910), pioneros en el estudio y la traducción de las epopeyas irlandesas.

A esta primera generación le siguieron, en las primeras décadas del siglo XX, Georges Dottin, Joseph Loth, Tomas Jones, entre otros. Fue entonces cuando las investigaciones sobre la civilización celta dieron un avance importante al establecerse las bases para la descripción etnográfica de estos grupos humanos, mediante el estudio de tres tipos de vestigios —antropológicos, arqueológicos y lingüísticos— en la obra de Hubert, (1932), quien otorgó una particular importancia a la etnografía lingüística: “La lengua es una de las características más claras y exactas de las sociedades. Un hecho lingüístico figura entre los más típicos y visibles entre las manifestaciones de civilización que se circunscriben en los

³⁴ Fue con el nombre de *Armórica* o *Britannia Minor* como los romanos conocieron la península que hoy se denomina Bretaña francesa; otro antiguo nombre de esta región es el de *Letau* (Uribe-Villegas, 1985: 72).

límites de una sociedad" (Hubert, 1932-a: 40).³⁵ El erudito trabajo de este estudioso fue de suma importancia, puesto que se publicó en una época en que, gracias a los trabajos de d'Arbois, Meyer y Stokes, los celtas y su cultura estaban dejando de ser una nebulosa de misterio y de seducción por su exotismo para comenzar a ser considerados como una importante civilización que se diseminó por todo el continente europeo.

El trabajo de Hubert sobre los celtas fue continuado por uno de sus discípulos: Jean Marx, quien se esforzó por analizar y describir la literatura escrita de los celtas, cuyas dos principales ramas son la de Irlanda y la del País de Gales.

a) De la oralidad a la escritura³⁶

Dos elementos influyen de manera sustancial en la evolución y formación de esta literatura: la cultura latina y el cristianismo greco-oriental. Sin embargo, las condiciones en que se dio esta influencia fueron muy distintas en Irlanda y en Gran Bretaña. Esta última región sufrió un relativo dominio del Imperio Romano por más de cuatro siglos antes de ser evangelizada; en cambio, Irlanda no tuvo contacto con el mundo latino antes de comenzar a cristianizarse en el siglo V, labor que los misioneros llevaron a cabo en poco menos de cien años puesto que, para el siglo VI, la evangelización de Irlanda estaba concluida. La rapidez con que se llevó a cabo este proceso en Irlanda, hizo que se le viera como

un fenómeno de carácter súbito, relacionado con la misión de un bretón cristiano llamado Patricius, enviado por el papa Celestino I en 432. Habría pasado 30 años en Irlanda y habría muerto después de culminar su tarea. Las recientes investigaciones de O'Rahilly y Carney han modificado de manera sustancial esta concepción histórica: fue un tal Palladius quien habría iniciado la evangelización de Irlanda y habría recibido el nombre de Patricius posteriormente. Su tarea habría sido terminada por un segundo

³⁵ Las traducciones de este libro son mías.

³⁶ Para la descripción de las literaturas celtas me baso principalmente en la traducción que hice de la obra de Marx (1959); aunque, cuando el autor cita fragmentos de los textos originales celtas, he preferido emplear la traducción —a mi modo de ver más acreditada— que ya se ha publicado en español (1964).

Patrick, de origen bretón, autor de la célebre *Confession* y que murió alrededor del 492 (Marx, 1959: 10).

Marx aclara que, en realidad, la llegada del cristianismo a Irlanda se dio antes de la llegada de Palladius y que el cristianismo fue asimilado poco a poco. Sin embargo, aunque la cristianización de Irlanda no haya sido obra de San Patricio —que en realidad vivió en un tiempo posterior al que dice la tradición— ello no significa que la personalidad de este santo, caracterizada por su nobleza, rectitud y un brillante sentido político, no haya contribuido a dar al cristianismo irlandés un matiz y un vigor muy especiales (Marx, 1959: 10).

La tradición monástica greco-oriental encontró un terreno muy fértil en la isla, lo que le permitió un desarrollo prodigioso, incluso cuando en el continente las invasiones bárbaras, la anarquía y la decadencia de la cultura latina pusieron en grave peligro las instituciones de carácter moral y religioso. La aislada posición geográfica de Irlanda jugó a favor del desarrollo cultural. Muchos elementos de la antigua cultura celta perduraron y se integraron en el nuevo orden social que se estaba creando y que emanaba de los monasterios: fue en torno de ellos y en su interior que “se conformaron tanto la jerarquía eclesiástica como la cultura de la nueva sociedad” (Marx, 1959: 11). Como en el resto de Europa, en Irlanda los monasterios era no sólo un refugio para la población sino el centro de la actividad intelectual y económica. El abad era a un tiempo el jefe de los religiosos y el gobernante de los habitantes de los alrededores (Marx, 1959: 11).

Ahora bien, como baluartes de la cultura, los monasterios de Irlanda conservaron en su seno tres corrientes de pensamiento y de quehacer intelectual: el cristiano, el grecolatino y el celta; hasta entonces, esta última sólo se había transmitido oralmente debido a una prohibición de carácter religioso.

Se sabe que los celtas desconfiaban de la escritura y que los druidas prohibían poner por escrito aquello que concernía a la tradición. No es, pues, de extrañar que no se encuentre en Irlanda, como tampoco en Bretaña ni en la Galia, ningún rastro escrito de estas epopeyas, en una época en la que el druidismo se extendía todavía por todas las capas de la población. Hasta el periodo cristiano, y exclusivamente en las Islas Británicas, no se tomó la decisión, por una laudable preocupación de salvaguardar una herencia cultural, de confiar a la escritura todo lo que constituía la tradición oral (Markale 1975-a: 11).

La transcripción de los antiguos relatos celtas fue posible debido a la conversión de algunos druidas y *file*³⁷ a la nueva religión, con lo que se les aceptó como miembros activos de los monasterios, aunque se ignora en qué momento y por qué razón se manifestó en el espíritu monacal la necesidad de verter la antigua poesía en textos.

Por otro lado, la transcripción de las epopeyas celtas no significó el fin del arte de recitar y cantar textos; éste fue conservado por los bardos, incluso hasta la una época muy cercana a nosotros (Marx, 1959: 11; Sainero, 1998: 26).³⁸

La prosperidad cultural de Irlanda no estuvo exenta de altibajos. Durante los siglos posteriores a la llegada del cristianismo, los pueblos irlandeses tuvieron que hacer frente tanto a innumerables rivalidades intestinas como a las invasiones de vikingos y normandos; la más importante de estas incursiones al archipiélago se dio en el siglo XII, con Henri Plantagenêt a la cabeza de las huestes normandas. Las invasiones provocaron en los pueblos celtas insulares la necesidad de ensalzar su patriotismo, y encontraron en su antigua tradición literaria —con sus dioses, héroes míticos y ejércitos invencibles— una fuente inagotable de patriotismo. La antigua tradición heredada se confundió entonces con la tradición nacional; y fue gracias a esta eufórica búsqueda de sus raíces que la literatura de los pueblos celtas irlandeses “conservó sus rasgos [esenciales], su sentido de lo maravilloso y de lo trágico temperado por el humor, así como el tesoro de sus cuentos y figuras mitológicas, ciertamente transformadas, pero llenas de vida” (Marx, 1959 : 12).

³⁷ Los *file* eran la clase más importante de poetas irlandeses.

³⁸ Es interesante señalar que la palabra “bardo” (*bard*) figura en el vocabulario de todos los dialectos celtas; se trata de un recitador cuyo rango social es inferior al de los *file*, puesto que no constituye una clase profesional ni ostenta el saber tradicional arraigado en las escuelas (d’Arbois de Jubainville, 1883 : 48; más adelante, en el apartado “Los hombres de los robles” trato un poco más a profundidad este tema).

En Gran Bretaña, las invasiones tuvieron consecuencias muy similares. Durante el siglo VI, los bretones enfrentaron el empuje de los pueblos sajones que, después de encarnizadas luchas, lograron establecerse de manera perdurable. Para el siglo VII, los bretones habían sido obligados a retroceder de la mayor parte de los territorios de la isla y ocupaban únicamente la región del actual País de Gales. Los sajones continuaron avanzando hacia el oeste y para mediados del siglo VIII habían logrado erigir una serie de fortalezas, como las situadas en los alrededores de las actuales ciudades de Worcester, Gloucester, Hereford y Shrewsbury.

Las invasiones sajonas provocaron un movimiento migratorio de los bretones de Gales hacia el continente. Muchos de ellos partieron de Devonshire, situado en la frontera oriental del actual País de Gales hacia la Península armórica —la actual Bretaña francesa—, que en aquel entonces estaba casi despoblada. Siguiendo el modelo urbano que habían desarrollado en las Islas Británicas, el asentamiento de los galeses en Armórica se desarrolló alrededor de abadías episcopales (*abbayes-évéchés*) cuyos primeros abades venían directamente de las Gran Bretaña e Irlanda. Poco a poco fueron conquistando la península y, hacia el siglo IX, al consolidarse como población unificada y contar con un número creciente de habitantes, los bretones armóricanos, guiados por Nominoë³⁹, se separaron de la soberanía carolingia.

En su momento, los acontecimientos históricos provocaron el retorno de algunos de los descendientes de los bretones insulares a las tierras de sus ancestros: muchos de los señores de la Bretaña armórica tomaron parte de las expediciones de Guillermo el Conquistador a Inglaterra en el siglo XI. Al resultar vencedor, Guillermo les otorgó importantes feudos en las Islas Británicas (Marx, 1959: 120).

³⁹ Nominoë (fin del siglo VIII – Vendôme, 851), rey de la Bretaña armórica que impuso a Carlos el Calvo el reconocimiento de un reino bretón independiente en 846.

El combate con los sajones, daneses y vikingos despertó el patriotismo bretón, que se plasmó de manera particular en la leyenda de Arturo y sus caballeros. Este personaje “simboliza el espíritu de resistencia y de lucha que se muestra en toda la literatura bretona” (Marx, 1959 :13). Al lado del mítico Arturo, surgen héroes locales de carne y hueso tan famosos como Rodhri el Grande, su nieto Howell el Bueno, Griffith ap Conan, Owen y Llywelin el Grande.

Llywekyn el Grande logró por diferentes medios —negociaciones, luchas armadas, utilización conveniente de las discordias dentro de la corte normanda— mantener la unidad del País de Gales e hizo posible que floreciera la cultura galesa, al menos por un tiempo. Sin embargo, el nieto de Llywekyn el Grande, Llywelyn ab Gruffydd, fue obligado a renunciar a lo que bien podría llamarse el “trono supremo” del País de Gales —puesto que todos los demás príncipes rendían homenaje se sometían a la autoridad de quien ocupara ese trono— y murió en 1282, durante una última batalla de resistencia. La derrota de Llywelyn ab Gruffydd permitió a Eduardo I reclamar el título de Príncipe de Gales con el fin de conferírsele a su hijo, el futuro Eduardo II.

A pesar de ello se logró mantener la unidad del reino galés aún en el contexto adverso de una expansión anglo-normanda en Gran Bretaña, lo que también tuvo como consecuencia la salvaguarda de la lengua y de la cultura regionales.

La región que sirvió de enlace entre irlandeses y bretones fue Escocia, hacia donde emigraron tanto los pueblos gaélicos fundadores del reino de Dal Riada alrededor del siglo VI como los galeses que se establecieron en el reino de Strathclyde, cercano a la desembocadura del Clyde.⁴⁰ Estos asentamientos resistieron durante mucho tiempo a las invasiones sajonas, convirtiéndose en el eslabón más importantes entre las culturas de Irlanda y de Gran Bretaña. En

⁴⁰ Desde principios de la Era cristiana, la antigua región escocesa estuvo habitada por los pictos, pueblo que se supone era de origen celta pero del que no ha quedado ningún rastro de literatura.

Strathclyde subsistió también una clase de poetas muy semejante a la de los *file* que se ocupaba de cantar los temas tradicionales en forma de baladas y otros poemas.

b) Las ramas literarias celtas

Existen dos grandes literaturas de los antiguos celtas en las Islas Británicas: 1) la gaélica, subdividida en literatura irlandesa y gaélico escocesa, y 2) la bretona⁴¹, de la que forman parte tanto la literatura del País de Gales como la de la Bretaña armoricana.

En el siguiente cuadro se muestran las principales obras que se conservan por escrito.

⁴¹ He preferido usar el término “bretona” para traducir el *brittonnique* de Marx en el original francés (1959) y que en la versión española es traducido como “britana” (1964). Mi decisión se funda en dos razones. La primera de ellas es de orden práctico y argumentativo: al denominar “bretona” tanto a la antigua literatura del País de Gales y a la de Armórica —hoy Bretaña francesa—, reconozco como válidos los argumentos de Marx (1964) y Markale (1975) para considerar ambas literaturas como una sola en su origen. En segundo lugar, pienso que se crea una diferencia entre “literatura bretona” y “literatura britana” o “británica”, términos que usualmente aluden a la Gran Bretaña después de haber sido anglicanizada. Además, “cultura bretona” hace referencia más cómodamente tanto a la cultura del País de Gales independiente de los ingleses como a la de la Bretaña armoricana independiente de los franceses y viva todavía hasta nuestros días. Por otra parte, me parece oportuno señalar que Georges Dottin, autor que he consultado para esta investigación, también consideró adecuado emplear *bretón* como el gentilicio que designa a los antiguos habitantes del País de Gales (1924: 52).

CUADRO I

RAMAS LITERARIAS CELTAS			
Literatura gaélica		Literatura bretona	
irlandesa	gaélico escocesa	galesa	bretona armoricana ⁴²
<ol style="list-style-type: none"> 1. Ciclo de Ulster y la <i>Tain</i> (siglos XI al XV, con textos muy antiguos, incluso anteriores al siglo VIII).⁴³ 2. Ciclo de Leinster u ossiánico (siglos VI, VII y posteriores)⁴⁴ 3. Ciclo mitológico y la historia de la población de Irlanda (siglo IX y posteriores). 4. Ciclo histórico o de los reyes (siglo IX y posteriores) 5. Ciclo del Más Allá o del Otro Mundo: aventuras, viajes y visiones (siglo VIII y posteriores). 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Libro de Deen</i> (anterior a 1150) 2. <i>Libro del deán de Lismore</i> (siglo XVI, con textos anteriores a esa fecha). 3. <i>Libro rojo</i> y <i>Libro Negro</i>, de Clannranald⁴⁵ 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Poemas y estrofas sueltos (<i>englynion</i>; siglo X y posteriores) dentro de otros textos o compilaciones generales: <i>Libro de Taliesin</i> (siglo XII, con poemas muy antiguos), entre otros. 2. <i>Libro blanco</i>, de Rhydderch (siglo XIII) 3. <i>Libro rojo</i>, de Hergest (siglo XIV). 4. Los <i>Mabinogion</i> (siglo X y posteriores). 5. Anales (sin fecha). 6. Tríadas (siglo XII). 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Glosas y nombres de cartularios (en bretón antiguo, sin fecha). 2. Misterios, tragedias (siglo XV y posteriores), villancicos (siglo XVII).

⁴² No existe ningún manuscrito anterior al siglo XV. Para una descripción de la literatura bretona armoricana que se conserva, puede consultarse a Dottin (1924: 5-7, 49). El autor ofrece algunos datos interesantes sobre las canciones populares bretonas, llamadas *soniu* y *gwerziou*, así como sobre la primera recopilación de estas canciones y otros poemas bretones, el *Barzas Breiz, chants populaires de la Bretagne* de Th. Hersart de la Villemarqué, obra publicada en 1839.

⁴³ Marx (1959) no menciona las fechas precisas para cada texto; lo mismo sucede con Markale (1975-a) y Dottin (1924). La fecha que se incluye en el cuadro es aproximada y pertenece al manuscrito, aunque la temática de los textos pueda rastrearse en referencias mucho más antiguas, según lo dicho por los autores consultados. Por otra parte, un mismo ciclo puede estar contenido en varios manuscritos de diferente fecha.

⁴⁴ Los textos contienen temáticas que han podido rastrearse hasta los siglos mencionados, aunque no se especifica más sobre el asunto.

⁴⁵ Sobre estos manuscritos no se especifica alguna fecha, lo único que se dice es que son posteriores al *Libro de Deen* y al *Libro del deán de Lismore*.

c) La literatura gaélica

Los antiguos textos irlandeses se conservan en manuscritos en los que se mezclan toda clase de narraciones:

A falta de obras literarias completas, las glosas, notas, cuartetos agregadas por los copistas de los manuscritos latinos, sobre todo de carácter religioso (himnos, comentarios de las Sagradas Escrituras, panegíricos de los santos, tratados religiosos), nos ofrecen una idea de las preocupaciones, los pensamientos, el arte o la imaginación de los copistas, y han sido una de las principales bases para el estudio del antiguo idioma irlandés, al permitir la reconstrucción de su gramática. [...] En estos volúmenes o compendios, se aglutinan los textos más dispares: verso y prosa, obras santas y profanas, leyendas, cuentos, catálogos de cuentos, tradiciones de los *file* o poetas, historias, genealogías y anales, relatos hagiográficos, poemas líricos, bárdicos, tratados de medicina y de derecho (Marx, 1959: 24-25).

El más antiguo de los códices es el *Lebor na h'Uidre* (*Libro de la vaca oscura*), escrito antes de 1106. Se le designa a menudo como *Libro de Ulster*. Contiene muchas de las sagas irlandesas que se conocen. Otro códice importante es el del *Libro de Leinster* (1150): contiene textos históricos, genealógicos y relatos épicos o *sagas* —término germánico que significa lo mismo que el irlandés *sceal*, es decir “dicho”— además de una versión completa de la *Tain Bô Cualngé* (*Razzia de Cualngé*), la gran epopeya irlandesa. Otro manuscrito importante es el Rawlinson B 502 de la Bodleian Library de Oxford, que contiene folios de los siglos XI y XII.

La literatura irlandesa se desarrolló en una sociedad aristocrática. Cada príncipe con pretensiones de reinar recurría a los *file* para elaborar genealogías, evocar glorias, combates y hazañas del pasado y preparar las del porvenir. Así, en la hagiografía celta, santos y reyes aparecen al lado de los antiguos dioses, transformados en héroes míticos (Marx, 1959-23-24).

Con el tiempo, esta literatura fue tomando un carácter popular cada vez más acentuado debido a la transmisión oral de cuentos, a la evocación de dioses y héroes durante las fiestas-homenaje a muertos elevados a la categoría de héroes, además de los sacrificios y juegos en lugares consagrados. Además, los textos

irlandeses se enriquecieron con los cuentos y sagas de los pueblos nórdicos de Europa.

Según la temática que abordan, las historias de la literatura irlandesa se han dividido en distintos ciclos (ver Cuadro I).

[...] el Ciclo Mitológico, que agrupa los relatos, que no son necesariamente los más antiguos, sobre los dioses de Irlanda, los famosos Tuatha Dé Dannan; el Ciclo del Ulster, el más importante, que gira alrededor del rey Conchobar y del héroe Cuchulainn, y al que se ha añadido de una forma casi natural todo lo concerniente al Connaught, provincia rival del Ulster; el Ciclo de Leinster, al que se denomina también Ciclo de Finn (el Fingal de Mac Pherson) o Ciclo Osiánico, en el que se reúnen relatos de origen muy diverso; por último, el Ciclo Histórico, o Ciclo de los Reyes, que gira en torno a un personaje que realmente existió, pero al que se adaptan las tradiciones más arcaicas concernientes a la mitología, el druidismo, la magia y la creencia en seres mágicos (Markale, 1975-a: 12-13).

A estos cuatro grandes ciclos, Marx (1959) y Dottin (1924) añaden uno más, el Ciclo del Más Allá, en el que se han reunido las historias que tratan de viajes, aventuras y visiones relacionadas con el Otro Mundo.⁴⁶

Ahora bien, la clasificación en ciclos de los textos irlandeses no debe hacer pensar que en las historias el tema que da título al ciclo es el único que se relata.

En las historias

todo está entremezclado: una aventura heroica y guerrera tiene por fuerza ciertos componentes sentimentales, una *busca*, en el sentido medieval de la palabra, no es sólo la búsqueda instintiva de una respuesta a los grandes problemas metafísicos del Hombre, sino también una experiencia sensible, por no decir sensual. El universo de la epopeya irlandesa no utiliza categorías demasiado definidas, pues el espíritu celta se resiste a permanecer encerrado en un marco estrecho del que no podría evadirse (Markale, 1975-a: 13-14).

En un momento indeterminado —pero anterior al siglo X, como lo demuestra los ecos de los tópicos literarios irlandeses presentes en los *Mabinogion*— la literatura de Irlanda fue asimilada por la del País de Gales y de

⁴⁶ Este tema lo desarrollo en el apartado “El ciclo del Más Allá” del capítulo III.

ahí pasó después a la literatura francesa del siglo XII a través de las cortes normandas (Marx, 1959: 31).

d) La literatura bretona

Al hablar de Bretaña y de los bretones, una confusión se hace patente: ¿a qué región se refieren estos términos, a la isla de Gran Bretaña y a sus habitantes o a la peninsular, situada en la parte occidental del continente europeo y que es conocida como Bretaña armoricana o Bretaña francesa? Dicha confusión sería del todo intrascendente si no fuera por el interés histórico que reviste intentar elucidar un poco las palabras de Marie de France en las que se menciona a los bardos bretones como la fuente de la mayoría de *Los Lais*.

El topónimo de “Bretaña” no siempre estuvo asociado a la Península armoricana. En cambio, desde la más remota antigüedad, los escritores e historiadores griegos y latinos llamaban Bretaña a la gran isla situada más allá de la Galia, situada “hacia las comarcas en donde el sol se ponía, es decir, la parte más recóndita del mundo” (Markale, 1975-b: 6).⁴⁷ Los habitantes de esta isla, llamados bretones —y cuya cultura se conoce gracias a los *Comentarios* de César y a las *Historias* de Tácito— hablaban una lengua muy similar a la de los galos y belgas, de lo que se deduce que pertenecían a la misma etnia que estos últimos; es decir, todos estos pueblos eran celtas, pertenecientes a la rama denominada *bretona*, distinta de los *gaélicos* o irlandeses.

Cuando los romanos intentaron establecerse en la isla, quisieron imponer el latín pero fracasaron. De hecho, al principio Gran Bretaña no pudo ser conquistada por los romanos: las dos expediciones de César y las que se hicieron en el tiempo de Calígula no lograron consolidar la presencia romana en la isla. Esto cambió en el año 43 d. C., bajo el imperio de Claudio, cuando los romanos por fin se establecieron de manera perdurable, con lo que se pudieron construir algunas fortificaciones en la parte occidental de la isla. Siguió una época de

⁴⁷ La traducción de las citas de este libro es mía.

sublevaciones de los pueblos celtas, pero fueron reprimidas. Para el año 78, Agrícola, suegro del historiador Tácito, consolida su gobierno en la isla. Desde el punto de vista lingüístico, esta consolidación es importante, porque el latín comenzó a hablarse en las principales ciudades celtas de la región bretona y ejerció su influencia sobre la lengua de estos pueblos.

Más destructivas resultaron las invasiones germanas —sajones sobre todo— que se prolongaron por varios siglos y que tuvieron como resultado la conquista de Gran Bretaña. Para entonces los lazos que unían a los romanos establecidos en la isla con los del continente se habían ido debilitando, por lo que la defensa del país recayó tanto en bretones celtas como en aquéllos de origen romano. Recordemos que, en esta época, la literatura toma un matiz nacionalista, a pesar de que su expresión era latina; por ejemplo, Gildas y Nennius (posible seudónimo de un escritor bretón), describen las luchas, el patriotismo y los sufrimientos de los bretones empleando lengua latina. Entre los escritos de estos autores, cuyos manuscritos más antiguos son del siglo XII, filólogos como Igor Williams han podido desentrañar algunos fragmentos poéticos que por su lenguaje bien podrían remontarse al siglo VI, entre ellos el poema titulado *Gododdin*, lo que demuestra que paralelamente a la literatura latina, que se desarrolló con la cristianización, la cultura bretona se mantuvo viva (Marx, 1959: 8).

Durante la época de lucha con los invasores sajones, una parte de los pueblos bretones emigró hacia la desértica Península armoricana “a la que trajeron sus costumbres y su lengua, así como su nombre genérico” (Markale, 1975-b: 7). Es esta la razón por la que hoy en día Armórica lleva el nombre de Bretaña y sus habitantes son conocidos como bretones. En cuanto a los bretones que permanecieron en la Gran Bretaña, tomaron el nombre de *cymry* (patriotas) y se refugiaron en la parte occidental de Gales, donde pudieron resguardar su lengua y cultura. De esta manera queda más claro cómo y por qué la cultura galesa comparte con la bretona armoricana un mismo origen.

Pero este parentesco no se tradujo en una evolución literaria similar en ambas regiones bretonas, sobre todo en cuanto al paso de la oralidad a la escritura. En la Bretaña armoricana no existe ningún manuscrito anterior al siglo

XV. El texto más antiguo que se posee en bretón armoricano es un poema sobre las profecías de un tal Guiclaff al rey Arturo, que data del siglo XV. Del siglo XVI existe dos obras de teatro, el *Misterio de Sainte-Nonne* y el *Misterio de Saint-Gwenolé*, además de algunos textos hagiográficos.⁴⁸

Sin embargo, se sabe de la existencia de bardos bretones que componían *lais* en aquella época pues su existencia es mencionada por dos autores del siglo XII, Robert Wace y Marie de France. Pero en este caso la confusión entre bretones armoricanos e insulares se hace patente, salvo cuando Marie de France alude directamente a una fuente bretona armoricana como origen de uno de sus *lais* o cuando el origen de un nombre como *Erec* en la obra de Chrétien de Troyes es claramente armoricano (Markale, 1975-b: 10). Pero históricamente es un hecho que existen más probabilidades de que los juglares bretones a los que hacen referencia Wace y Marie de France hayan sido insulares, por la simple razón de ambos autores “estaban al servicio de reyes de Inglaterra y escribían en dialecto anglonormando, es decir, para un público más insular que continental” (Markale, 1975-b: 10).

Respecto al marcado contraste entre la abundante literatura celta transcrita en manuscritos en el País de Gales y la total ausencia de vestigios que den testimonio de esta actividad en Bretaña armoricana, la principal razón parece ser de orden lingüístico. En el País de Gales, la lengua galesa “fue en toda época *una lengua de prestigio*, una lengua hablada y escrita por los nobles, los sabios, los

⁴⁸ Dottin afirma que, hasta el siglo XIX, los géneros que más se cultivaron en esta región fueron la tragedia y la comedia. Además de las obras ya mencionadas, se conservan también una colección de villancicos del siglo XVII (1650), un diccionario titulado *Catholicon* (1464), una “Vida de Santa Catarina” (1576), algunos poemas a la Virgen María (1513), las obras de un poeta satírico llamado Le Laé (1745-1791). “Las tragedias [bretonas] son similares a los *misterios* de la Edad Media; versan sobre temas bíblicos, vida de santos o episodios de las novelas de caballería (Dottin, 1924: 39). Constituyen “algunos de los pocos ejemplos de teatro popular que se conservan, obra de clérigos semi-letrados e incluso de simples artesanos, que algunos copistas pacientes pero torpes, transcribían en su [...] tiempo libre, y que campesinos más entusiastas que talentosos representaban sobre tablados rústicos, en los que algunos trapos hacían las veces de escenografía” (Dottin, 1924: 40).

clérigos, es decir, por todas las élites intelectuales. Dicha lengua nunca cayó en el desprestigio; al contrario, desde entonces —y hasta nuestros días, cuando el País de Gales goza de una notable autonomía cultural— fue siempre un vehículo del pensamiento vivo” (Markale, 1975-b: 10).

En la Bretaña armoricana sucedió exactamente lo contrario puesto que en sus dos capitales culturales —Rennes y Nantes— el bretón estuvo lejos de ser empleado como la lengua de las élites intelectuales, que empleaban el francés o el latín para transmitir el conocimiento.⁴⁹ La situación de la lengua bretona en la región armoricana no podía ser peor: las capitales culturales eran francófonas y los nobles bretones se afrancesaban cada vez más debido al contacto con la corte normanda a pesar de ser independientes del reino franco desde el siglo IX. Esto provocó que el bretón no se consolidara como lengua de prestigio y, sobre todo, como vehículo de expresión intelectual: “Durante la Edad Media, la Bretaña armoricana nunca tuvo obras literarias importantes [escritas en bretón] porque la literatura que se escribía entonces era latina o francesa” (Markale, 1975-b:11).

Sobre los textos de la literatura galesa que se transcribieron en una época posterior al siglo IX me parece importante puntualizar lo siguiente. Según Marx, la antigua literatura oral es ante todo el fruto del trabajo de poetas que concebían su arte como el de alguien que es un vidente, es decir, aquél que mira de tal forma que en su quehacer se reconoce la esencia del arte, esto es, “el arte de la lengua” o *cerdd da fed*, como ellos mismos lo llamaban (Marx, 1959: 80). De hecho, la mayoría de los poemas comienzan con la fórmula “Yo he visto...”.⁵⁰ Al ser un

⁴⁹ Sobre esto, Markale señala lo siguiente: “El mayor avance del bretón, con excepción de algunos islotes apartados, se sitúa sobre la línea que va del Monte Saint-Michel, en el norte, a Donges, en el sur, y que pasa por el oeste de Rennes y deja al este toda la región de Nantes. Es lo que se llama la Línea Loth” (1975-b: 10).

⁵⁰ Marx refiere que “Giraud de Barry, quien realizó en el siglo XII una descripción de Cambria o Gales, habla de una categoría de personajes galeses designados bajo el nombre de *Awenyddion* o personas inspiradas (*Awen* es el nombre de la musa de la inspiración, y *Awenydd* el que está inspirado, el poeta). Ellos no contestan normalmente a las preguntas

vidente, el poeta es capaz de describir “adecuadamente” en sus poemas a señores y guerreros, esperando de ellos “la dádiva que no es vergonzosa” (Marx, 1959: 81).

Los códices más importantes de la literatura galesa son el *Libro blanco* de Rhydderch y el *Libro rojo* de Hergest, “que nos transmiten el texto de las famosas novelas galesas *Mabinogion*” (Marx, 1964: 84). El título de *Mabinogion* —relatos que fueron divulgados por recitadores ambulantes distintos de los bardos y que se denominaban *cyvarwyddon*— “sólo aplica con propiedad a las cuatro ramas o historias de Pwyll, príncipe de Dyvet; de Branwen, hija de Llyr; de Manawyddan, hijo de Llyr, y de Math, hijo de Mathonwy” (Marx, 1964: 94). Los temas que se desarrollan en ellos provienen de la tradición de bardos y recitadores muy antiguos. En ellos aparecen figuras mitológicas, deidades, nociones tradicionales como el *Annwn* —el Otro Mundo—, hechizos, casamientos mixtos —entre seres mortales y los que habitan el Más Allá— etc., sin que falten en ellos la búsqueda a partir de la travesía por mar.

Ligados a los *Mabinogion* propiamente dichos están el relato de *Kuhlwch y Olwen* y el de *Peredur*. En el primero

vemos una saga arturiana llena de vida largos años antes de las invenciones en latín de Godofredo de Monmouth, en realidad formada por centones extraídos de la antigüedad. En la actualidad la narración se ubica, sin lugar a dudas, a fines del siglo XI, alrededor de cincuenta años antes de la *Historia regum Britanniae* (Historia de los reyes de Bretaña) de Godofredo. [...] (Marx, 1964: 95)

Peredur, “es una especie de versión del Percival, pero muy diferente de éste y basada en otra tradición, se remonta también al siglo XII” (*idem.*).

que se les hacen sino que de súbito salen de una especie de éxtasis, como de un profundo sueño, y responden en un estilo que les es propio, y además, singularmente adornado. Luego, recobran el sentido común, han perdido el recuerdo de sus palabras, como si no se expresaran más que bajo la presión de espíritus fanáticos. Sus sueños los inspiran; algunos escriben como al dictado de otro. Pero invocan a Dios y a la Santísima Trinidad” (Marx, 1959: 82).

Otros relatos son el *Sueño de Rhonawby*, que es una evocación de Arturo y su corte, el *Sueño de Maxen*, el cuento de *Lud y Llewelys*; estos dos últimos relatos parecen haber sufrido la influencia franco-normanda.

Las recopilaciones de antiguos poemas galeses que se conocen fueron editadas por primera vez en el siglo XIX, bajo el título de *Four ancient books of Wales*. En esta obra figuran *El libro de Aneirin* (1250 o anterior; comprende textos y poemas); *El Libro Negro de Carmarthen* (1170-1230); *El Libro de Taliesin* (1275, pero también comprende poemas muy antiguos).⁵¹

e) La temática de las literaturas celtas

Los poemas y relatos celtas abordan una gran diversidad de temas. Sin embargo, puede señalarse como uno de los temas más recurrentes el de la *búsqueda de la plenitud*, estado íntimamente ligado con el culto a la naturaleza (Markale1975-b: 13).⁵² El equilibrio pleno se gana después de una serie de pruebas —violentas, duras, sangrientas en algunos casos— que el hombre, es decir, el héroe, debe afrontar solo y cuyo éxito depende de una fórmula que únicamente él conoce y que le permite enfrentar su destino. La respuesta esencial que el héroe busca está en los caminos que recorre, en las batallas en las que ronda la muerte, en la victoria que sólo puede alcanzar con sus propias manos.

Asociado a la búsqueda de la plenitud se encuentra el tema *la búsqueda del Otro Mundo*, en la que el héroe emprende una travesía en busca de un Mas Allá incorpóreo, lleno de riquezas inigualables o de pruebas insuperables. El Otro Mundo está siempre presente, a la vuelta del camino, en el valle donde se erige un

⁵¹ Marx dice que, en esta edición “se encuentran [...] muchos errores de transcripción y de traducción y una concepción romántica y nebulosa de la literatura galesa que desconoce su carácter de realismo a veces brutal, y su humor constante” (1959: 84). El autor no menciona en ninguna parte el cuarto libro. En su conjunto, y añadiéndoles el *Libro blanco* de Rhydderch y el *Libro rojo* de Hergest, las recopilaciones abarcan poemas que van de los siglos VI al XII e incluso posteriores.

⁵² El imaginario celta otorga una gran importancia simbólica a los elementos naturales. Sobre este tema véase el apartado “Los hombres de los robles” en el capítulo siguiente.

castillo, en el claro de un bosque, junto a los manantiales, ríos, etc., y en donde la muerte o no existe o está al pendiente de cada uno de los movimientos del héroe. En este tema, la noción de Más Allá se asocia con la imagen de la comarca que no se alcanza y en la que siempre se tiene fija la mirada (Markale, 1975-b: 13).

En general, el tema de la Búsqueda se relata en un tono y un estilo que combinan lo grave y profundo con lo socarrón (Dottin, 1924: 53). Así, la alegría y lo patético, la exaltación y la truculencia se entremezclan para narrar una gran cantidad de hechos a través de numerosos diálogos puesto que “los narradores [celtas] prefieren que los personajes actúen en lugar de resumir sus ideas e intenciones” (Dottin, 1924: 55). Así la historia “transcurre” frente a los ojos de quien la lee o escucha.

El tema de la Búsqueda y los elementos que se asocian a ella fue la parte más representativa de la riqueza literaria de las Islas Británicas que regresó al continente europeo a través de los recitadores bretones y los escritores normandos que entraron en contacto con el espíritu de civilización celta y que llevaron nuevamente la presencia de los mitos y tradiciones de “las islas al norte del mundo” —ahí donde lo humano entra en contacto con lo divino y en donde el espíritu druídico es eterno (Le Ròux, 1961: 145)— a las tierras que alguna vez ocuparon en un pasado remoto.

RESUMEN

El panorama general de la evolución histórica de los celtas permite concluir que tanto en tiempo como en espacio es imposible determinar con absoluta certeza su origen, expansión y progreso cultural. A pesar de ello, muchos rasgos importantes de estas culturas han podido ser reconstruidos gracias a los vestigios arqueológicos y lingüísticos diseminados por el continente europeo.

Las investigaciones han determinado tres momentos principales de la civilización celta continental antes de la dominación romana: el periodo Hallstatt, la Cultura lateniense y la Civilización de los *oppida*. Durante estas tres épocas se fue constituyendo una cultura con una organización política, económica y social

propias, en las que el arte de la guerra y los ideales que de ella emanaban así como el comercio jugaron un papel preponderante.

Una parte de la literatura celta pudo conservarse por escrito gracias a las transcripciones que se hicieron en los monasterios irlandeses y galeses; ha sido a gracias a estos códices que se han podido estudiar muchas de las tradiciones celtas ancestrales así como un gran número de mitos, leyendas y códigos que conformaban la cosmovisión de estos grupos humanos.

Respecto a las literaturas y la lengua celtas es importante destacar lo siguiente:

1. Proviene de una tradición común que en algunos de sus aspectos perduró a través de los textos transcritos por los *file*.
2. Además de tener una tradición común, los pueblos celtas mantuvieron su unidad lingüística, como lo demuestra el hecho de que en las distintas regiones del continente europeo por las que se expandieron se hablaban dialectos de una misma lengua.
3. Fue gracias a la cristianización de las Islas Británicas —específicamente al cristianismo greco-oriental— que las antiguas tradiciones celtas fueron conservadas en manuscritos. Las condiciones en las que se dio la cristianización de Gran Bretaña y de Irlanda, lo mismo que la época relativamente tardía en que este hecho histórico tuvo lugar, permitieron que la antigua cosmovisión pasara de la oralidad a la escritura al mismo tiempo que entraba en contacto con los relatos de la Biblia, la Patrística grecolatina y la literatura clásica profana —Homero y Virgilio—, así como con los cosmógrafos y retóricos.
4. Las dos ramas principales de las literaturas celtas insulares, la gaélica y la bretona, se entremezclaron y yuxtapusieron constantemente gracias al puente cultural que constituyó entre ellas la región escocesa, lo que produjo un enriquecimiento cultural mutuo.
5. En la temática de las literaturas celtas tiene particular relevancia la búsqueda de la plenitud, simbolizada por el Otro Mundo, en donde son patentes los valores asociados con las castas religiosas y guerreras.

6. De la literatura de la Bretaña armoricana no se ha conservado prácticamente nada por escrito de los siglos anteriores al XV. Sin embargo, se sabe que su tradición literaria es la misma que la del antiguo País de Gales puesto que fueron algunos de los habitantes de esta región los que emigraron al continente entre los siglos V y VI. Es por ello que galeses y bretones son, en su origen, un mismo pueblo con una misma cultura que evolucionó de manera diferente por razones históricas a partir de su separación, pero con un mismo basamento cultural.

Desde los primeros tiempos, cuando los celtas ingresaron a la historia escrita a través de las referencias que hicieron de ellos algunos autores grecolatinos, hasta el momento en que, con la llegada de los primeros misioneros a las Islas Británicas el floreciente cristianismo de las tierras continentales entró en contacto con la cosmovisión de “las islas al norte del mundo”, muchos de los aspectos de la idiosincrasia de los pueblos celtas resultaron tan singulares para los “de fuera” que no es de extrañar su actitud de sorpresa ante lo que calificaron como inconmensurables defectos del espíritu, absoluta barbarie debido a las guerras intestinas, la violencia sin razón, el “paganismo a ultranza” de las costumbres y creencias celtas (Marx, 1964: 20). En otras palabras, los cristianos continentales sólo vieron en los celtas insulares una sarta de “glotones [y de] borrachos jactanciosos, coléricos, huraños, siempre con la espada desenvainada, peleándose constantemente y bravucones hasta la imbecilidad” (Markale, 1975-b: p. 17).

Más tarde, incluso cuando el cristianismo greco-oriental ya se había asentado perdurablemente en las Islas Británicas, los normandos fueron incapaces de distinguir en las sociedades celtas el genio de lo maravilloso, el carácter intrépido en la aventura, la fidelidad a toda prueba y la moral del honor: “evidentemente, los normandos, constructores de catedrales y fortalezas no encontraban en los cementerios irlandeses dominados por las cruces, aunque espléndidamente esculpidas, o en los edificios de los monasterios, el equivalente de lo que ellos construían en Normandía y Gran Bretaña” (Marx, 1964: 21).

Sin embargo, por una de esas contradicciones de las que está llena la historia de la humanidad, fueron algunos de los más importantes literatos normandos —Marie de France incluida— los que llevaron de regreso al continente en forma de tópicos narrativos el pensamiento de los antiguos celtas —insulares y continentales—. Gracias a la paciente labor de los monjes escribas, cuyo fruto más excelso fue el sinnúmero de manuscritos que transcribieron para resguardar las historias, mitos y leyendas celtas, el arte de los bardos, que hasta entonces se transmitía de viva voz, empezó a convivir con una nueva forma de contar las historias, la escritura. A partir de entonces, algunos narradores normandos como Marie de France pudieron entonces “rescatar”, asimilar y proclamar en sus obras los elementos de tradición celta que escucharon e incluso leyeron.

Fue así como emprendió su viaje de regreso a tierras continentales una visión del mundo nacida en tiempos inmemoriales en algún lugar indeterminado de la Europa Central, una cosmovisión guerrera en sus orígenes, que más tarde fue calificada de “maravillosa” y cuya influencia perdura hasta el día de hoy.

Incipit Táin Bó Cúalnge

acht n-óen do Ailill & do Medb iar ndérgud a rigleptha dóib i Crúachanrá
honnacht, arream comrad chind cherchaili eturru. 'Fírbríathar, a ingen,' bar Ailill,
ith ben b
dagfír.' 'Maith omm', bar ind ingen, 'cid dia tá lat-su ón?' 'Is de atá lim,' bar Ailill, 'ar it fe
indiu indá in lá thucus-sa thú.' 'Ba maith-se remut', ar Medb. 'Is maith nach cúalammar
ch fetammar,' ar Ailill, 'acht do bíth-síu ar bantincur mnáa & bídba na crích ba nessom d
breith do slait & do chrech i fúata
) úait.' 'Ní samlaíd bá-sa,' ar Medb, 'acht m'athair i n-ardrígi Hérend .i. Eocho Feidle
ic Fínd meic Fíndomain meic Fíndeoin meic Fíndguill meic Rotha meic Rígeoín m
lathachta meic Beothechta meic Enna Agnig meic Óengusa Turbig. Batar aice
gena d'ingenaib: Derbriu, Ethí & Éle, Clothru, Mugain, Me
) Messi ba úasliu & ba urraitiu díb. Bam-sa ferr im rath & tídnacul díb. Bam-sa ferr
ath & comrac & comlund díb. Is acum batar cóic cét déc rigamus do maccaib deórad dar
a chomméit n-aill do maccaib aurrad ar medón, & dechenbor cach amuis díbside, & och
cach n-amus, mórfessiur cach amuis, sessiur ca
) amais, & cóicfiur cach amuis, triur rí cach n-amus, & días cach amuis, amus cach am
átar ocom sain rí gnáhteglach,' ar Medb, 'coníd aire dobert m'athair cúiced
óicedaib Hérend dam .i. cóiced Crúachna. Coníd de asberar Medb Chrúachna fr
[acute]ncas ó Fínd mac Rosa Rúaid rí Lagen dom chungíd-sa &
) Chairpriu Nia Fer mac Rosa rí Temrach, & táncas ó Chonchobur mac Fachtna
lad, & táncas ó Eochaid Bíc. Ocus ní dechad-sa, dáig is mé ra chunnig in coibchí
gnáid nára chunnig ben ríam remom ar fer d'feraib Hérend .i. fer cen neóit, cen ét, c
ion. Diambad neóit in fer 'gá mbeínd, níbad chomadas dún be
) maróen fo bíth am maith-se {MS folio 54a} im rath & tídnacul, & bad cháined

III. EL OTRO MUNDO

Largo es el camino desde los orígenes. Durante mucho tiempo se consideró a los celtas como seres ilógicos e incapaces de ser lógicos. En nuestra época, en la que la lógica y las matemáticas no euclidianas revolucionaron la visión clásica del universo, y en la que las leyes de la relatividad que conciernen al espacio y al tiempo otorgan la razón a ciertos mitos irlandeses y galeses, ¿podemos aún pretender que los celtas eran incapaces de tener lógica? Ciertamente es que su lógica recuerda más a la del siglo XX que a la de los conquistadores romanos.

Jean Markale

1. LA MORADA DE LOS DIOSES

Al igual que el estudio de su origen y evolución histórica, el tema de la religión de los celtas plantea una gran problemática respecto a la consulta de fuentes históricas.⁵³ Si bien existen inscripciones y vestigios iconográficos en las necrópolis desperdigadas por el continente europeo y en las Islas Británicas, estas fuentes no ofrecen datos suficientes para esclarecer todas las dudas que el panteón de estos pueblos plantea a los arqueólogos e historiadores.

Otro hecho que dificulta aún más el estudio de los dioses celtas es que durante siglos estos pueblos no hicieron representaciones icónicas de sus divinidades. No fue sino hasta el periodo de la Civilización de los *oppida* —al que los arqueólogos han denominado “Periodo Final” (siglos II y I a. C.)— que los

⁵³ Existe otro tipo de fuentes del que podrían obtenerse datos sobre la cosmovisión celta; se trata de los llamados “cuentos folklóricos” como los que recopilaron Fondenbrider y Gambolini (2000), que, sin menoscabo de su calidad literaria, no he podido considerar para esta investigación debido a que, como los propios recopiladores lo aclaran en su introducción, se trata de relatos orales de muy variado valor que provienen de distintas fuentes —sin especificar de cuáles se trata— y que fueron transcritos “por individuos con ideas particulares sobre la labor de recuperación folklórica que emprendieron” (2000: 13-14). Por lo tanto, no es posible saber si forman parte de la antigua tradición narrativa celta o si son obra de autores más cercanos a nosotros que se habrían inspirado en la labor de sus antepasados.

celtas comenzaron a representar sus divinidades en vasijas, estatuillas, etcétera, por lo que no se puede saber con toda claridad a qué dioses rendían culto los celtas durante el periodo Hallstatt y durante la mayor parte de la Cultura de la Tène (Eluère, 1999: 103-118; Kruta, 1981: 155-157).

En relación con la religión celta, el análisis de los vestigios epigráficos ha sido sumamente problemático: no se ha podido determinar el nombre de las divinidades celtas a las que se hace referencia en las inscripciones con lo que el enigma continúa respecto al panteón general celta; de igual manera, se ignora en qué momento comenzó la representación iconográfica de los dioses en el seno de las culturas celtas; tampoco se sabe gran cosa sobre los ritos y la organización jerárquica sacerdotal que estaban asociados a cada una de las divinidades.

Los vestigios arqueológicos han sido los de mayor utilidad, pues gracias a ellos se ha podido determinar la presencia del culto naturalista en todo el mundo celta; este tipo de huellas “indican un apego profundo a la tierra, la geografía sagrada, las fronteras y las configuraciones naturales. Cada particularidad del paisaje poseía un significado mítico” (Eluère, 1999: 115).

En el ámbito literario, el *Libro de las Conquistas* encierra un testimonio interesante relacionado con el culto naturalista céltico: en este relato la tierra, el mar y las fuerzas de la naturaleza se consideran más poderosos que los dioses e incluso se les toma como testigos de los juramentos (d'Arbois de Jubainville, 1981: 253). En la región de la antigua Galia existen inscripciones romanas que atestiguan el culto que se le rendía a divinidades como Vosgos o *Vosegus*, “que no es sino el grupo de montañas que lleva ese nombre; la diosa Ardenas, *Arduinna*, cuyo nombre está acompañado por dos árboles en la inscripción, y que es un bosque muy conocido; y la diosa Sena, *Sequana*, cuyo culto parece haberse celebrado principalmente en la zona donde nace dicho río” (d'Arbois de Jubainville, 1981: 253).

Los celtas tenían la costumbre de arrojar ofrendas de muy diverso tipo —animales, cerámica, objetos de metal y de madera, e incluso verdaderos tesoros como gran número de torques y brazaletes de oro, etc.— a las profundidades de la tierra y a las fuentes acuíferas. Esta costumbre parece haber gozado de profundo

arraigo en todas las regiones que alcanzó la expansión celta. Según los cálculos cronológicos realizados, esta práctica se remonta a la Edad del Bronce y continuó realizándose incluso después de la conquista romana (Kruta, 1981: 135-136; Eluère, 1999: 110-111).

En los antiguos relatos celtas, sobre todo en los que pertenecen al Ciclo Mitológico, puede verse una importante participación de las divinidades en la vida de los hombres, trátase de guerras, combates singulares, matrimonios, actividades agrícolas o intelectuales. En Irlanda, por ejemplo, la entremezcla de lo humano con lo divino se dio desde los primeros tiempos, cuando la raza de Partholon —en su mayoría labradores— llegó a la isla y se estableció de manera perdurable, no sin antes entablar luchas con los Fomoré, los habitantes irlandeses primigenios que se habían asentado en las islas circunvecinas; eran un pueblo de gigantes hostiles que engendraron a los héroes fundadores de Irlanda a través de matrimonios mixtos con las razas de hombres que iban llegando, la ya mencionada tribu de Partholon y el pueblo de los Nemed, entre otros (Marx, 1959: 51).

Más tarde llegaron los Fir Bolg y los Fir Domnainn, que trajeron a Irlanda el empleo de las lanzas de hierro y el culto agrícola. La civilización de estos pueblos

perece ante la invasión de los Tuatha Dé Dannan (la tribu de la diosa Anu o Danu), que resulta victoriosa ante los Fir Bolg en la primera batalla de Moytirra o Magtured. Los Tuatha Dé Dannan llegan a Irlanda provistos de secretos mágicos, portadores de talismanes maravillosos: el caldero inagotable de Dagda, dios constructor; la espada de Nuada, dios rey relacionado con la fertilidad; más adelante, la lanza de Lug, deidad de la tormenta y el relámpago, que es también patrono de las técnicas y las civilizaciones; en fin, la piedra de Fal, piedra de entronización, que grita bajo el paso de aquél que designa o confirma como rey. Este mundo de los dioses semeja una aristocracia guerrera (Marx 1964: 53).

Algún tiempo después, los Tuatha Dé Dannan fueron vencidos por una nueva raza de hombres, la raza de Milé, los antepasados directos de los actuales habitantes de Irlanda.

Después de la derrota, los Tuatha Dé Dannan se refugiaron en el fondo de las cavernas, en las profundidades de las montañas. Por lo común, cuando, para distraerse, recorren sus antiguos dominios, lo hacen bajo la protección de un encantamiento que los substraerá a las miradas de los felices mortales

por los que han sido desposeídos; no obstante, a pesar de ese desposeimiento, han conservado un gran poder que manifiestan a los hombres, ya sea prestándoles algún servicio o bien jugándoles una mala pasada (d'Arbois de Jubainville, 1981: 97).

En el pensamiento religioso de estos pueblos, el lugar por excelencia para el contacto entre hombres y dioses es el *nemeton*, término que significa “santuario” o “bosque sagrado”.⁵⁴ Está intrínsecamente ligado a la noción de *equilibrio*, cuya manifestación geográfica es la reunión de elementos sagrados en un territorio especial (Le Roux, 1961: 109).⁵⁵

El árbol es uno de los elementos más importantes del *nemeton* pues indica el emplazamiento de los santuarios: “Al delimitar o señalar los lugares sagrados, los árboles servían de referencia para las asambleas o reuniones (*oenach*), e incluso el nombre del árbol podía servir para designar la asamblea misma [...]” (Le

⁵⁴ *Nemetona* es la diosa celta de los “bosques sagrados” (Lindemans, 1995). En Galacia, el *drunementon* era un bosque sagrado en el que se reunía una asamblea para juzgar los casos de homicidio (d'Arbois de Jubainville, 1883: 127). Este autor explica así el sentido de esta palabra: “*Drunementon* quiere decir templo de *Dru*, lugar sagrado de *Dru*. *Nemeton*, en efecto, significa templo o lugar sagrado, porque el templo primitivo no era un edificio, sino una porción de suelo consagrada a un dios. En cuanto a *Dru*, no sabemos lo que esa palabra quiera decir” (d'Arbois de Jubainville, 1883: 114).

⁵⁵ Le Roux hace una interesante aproximación entre el *nemeton* celta y la noción griega de *omphalos*, cuyo significado es “centro” u “ombligo”; *omphalos* se refiere a una piedra sagrada en forma oval o hemisférica guardada en el centro del templo dedicado a Apolo, en Delfos. “Para los antiguos griegos esta piedra era el centro, el ‘ombligo’ de la tierra” (Lindemans, 1995). Según la mitología griega, Zeus determinó el punto preciso del “centro de la tierra” mediante el vuelo de dos águilas —una partió hacia el este y la otra hacia el oeste—; las aves se reunieron en Delfos. En cuanto a los relatos celtas, Le Roux afirma que “no es una casualidad que los *Bituriges*, los «reyes del mundo» vivan en el *centro* de la Galia; que en el reino irlandés de *Mide* (Meath), es decir «medio», constituido por una fracción de terreno tomada de cada una de las cuatro primeras provincias irlandesas, se sitúe Tara, la capital del rey supremo” (1961: 109; todas las traducciones de este libro son mías). El *omphalos* o *nemeton* más famoso es la isla de Avalón, lugar al que se dirigen los grandes héroes míticos como Arturo.

Roux, 1961: 112).⁵⁶ Además, siempre se le encuentra asociado con grandes acontecimientos como el nacimiento de personajes míticos⁵⁷, atribuyéndosele una magnificencia extrema; por ejemplo, el tejo de Mugna era capaz de albergar a mil personas bajo su sombra y ofrecía a los habitantes de esta comarca tres tipos diferentes de frutos sagrados: bellotas, nueces y manzanas (Le Roux, 1961: 110-111).⁵⁸

La madera de tejo se utilizaba en los ritos de adivinación, al igual que la del roble, avellano y serbal; estas especies se empleaban en el ritual del “fuego druídico”, como se cuenta en el *Sitio de Druim Damgaire*:

Cormac [rey supremo de Irlanda], se puso a conversar con [el druida] Cithruadh y le preguntó si no tenía alguna manera de ayudar a los ejércitos. «Nada te servirá de socorro salvo un fuego druídico. —¿Cómo se hace, preguntó Cormac, y de qué sirve? —¡Así!, contestó Cithruadh. Que los ejércitos se dirijan al bosque y que traigan madera de serbal, porque es con ella como hacemos nuestro mejor fuego. Y es probable que del sur respondan de la misma manera. Cuando los fuegos comiencen a arder, cada uno observará el suyo. Y si es hacia el sur que las llamas apuntan —cosa que no creo— será necesario perseguir a las gentes de Munster. Si apuntan hacia el norte, emprendan ustedes la retirada, porque de lo

⁵⁶ En el ámbito sociopolítico, el bosque se considera como la “sede” o “ciudad central” (*dun* en irlandés y *dunum* en galo) en donde reside el jefe y sus consejeros religiosos, civiles y militares (Le Roux, 1961: 111).

⁵⁷ Le Roux ejemplifica este hecho con la descripción del nacimiento de Conn, rey irlandés mítico también conocido como “el héroe de las cien batallas”: “La noche en que nació Conn [...] fue cuando nacieron el árbol de Tortu, el tejo de Ross” (Le Roux, 1961: 110; la cita corresponde al texto *Batalla de Mag Léna* [*Cath Maighe Léna*]).

⁵⁸ Sainero habla de que “[el] culto celta a los árboles también ha sido motivo de bellos poemas a través de los siglos, el *Canto a los árboles de la foresta* (anónimo del s. XII), es un interesante poema que nos ofrece una descripción de los diferentes poderes de los árboles; el verde roble es el más poderoso, el abedul promete abundante fortuna, el tejo es el árbol sagrado por excelencia, y todo ellos son sagrados: «Patriarca de todos los árboles duraderos es el tejo,/ sagrado en las fiestas, como es bien sabido.» Pero el tema de la naturaleza no es solamente privativo de la primitiva literatura pagana, Irlanda, Escocia, y Gales cuentan con una rica expresión literaria en pleno s. XX, en la que el ancestral espíritu bardo se sigue manteniendo” (Sainero, 1998: 20).

contrario serán vencidos, incluso si al principio pueden resistir» (Le Roux, 1961: 71).⁵⁹

En el relato *La Muerte de Cuchulainn*, citado por Le Roux, se encuentra un ejemplo de otro tipo de magia relacionada con los árboles, diferente de la relacionada con los ritos adivinatorios o el “fuego druídico”. En el texto se cuenta cómo tres magas que habían aprendido la sabiduría druídica en Bretaña y Babilonia provocaron una lucha entre dos ejércitos de árboles:

Fue entonces que se pusieron de pie las tres hijas de Calatin, enjutas, tuertas y enmudecidas, las tres *Bodb* pordioseras y errantes, las tres brujas negras, odiosas, de color siniestro, diabólicas... Con un fuerte grito, en medio de las ráfagas de un viento impetuoso, se dirigieron a Emain y los tres horribles fantasmas se sentaron sobre el césped, cerca de la ciudad. Con su magia provocaron una batalla tan grande entre dos ejércitos —entre magníficos árboles que se mueven, hermosos y frondosos robles— que hasta Cuchulainn llegó el bullicio del combate... (Le Roux, 1961: 70).

La importancia del árbol se manifiesta también en la designación étnica de los habitantes de una comarca como, por ejemplo, los *Eburons* u “Hombres del tejo”, los *Vidu-casses*, o “Combatientes del bosque”, los “Hombres del roble”, etc. —lo que Morgan LaFey interpreta como la elección del árbol como tótem tribal (2004).

El *nemeton* es también el lugar para la fiesta. Existían cuatro festividades solemnes durante el año. Las mayores eran *Beltaine*, que correspondía al período de calor y *Samain*, que abría el periodo invernal. Entre estas grandes festividades se celebraban dos menores: *Imbolc*, el primero de febrero —correspondiendo a la

⁵⁹ Le Roux hace la observación de que el tipo de madera utilizada para la adivinación era diferente en las distintas regiones célticas. Así, en Irlanda y Gran Bretaña podía utilizarse un tipo de madera y en la Galia otro para realizar un mismo ritual; es por ello que, para esta autora, la pretensión de reducir la civilización celta a ciertos principios o reglas idénticas en todas las regiones equivaldría a ejercer una violencia innecesaria contra la diversidad de la tradición druídica en cuanto a los medios de los que se valía para manifestar su sapiencia y tradiciones; lo que sí se puede constatar es el uso generalizado de la madera en los ritos de adivinación, independientemente de la especie de árbol de que se trate (Le Roux, 1961: 72).

fiesta cristiana de La Candelaria— y *Lugnasad* —o “nupcias de Lug”— el primero de agosto (Le Roux, 1961: 112-114).

La fiesta más importante era *Samain*, en la que abundaban las carnes y embutidos, las nueces, la cerveza, la leche batida, el pan y mantequilla frescos; estos manjares se consumían a la luz de fogatas en las colinas; en la celebración se incluían además muchos juegos colectivos. Durante los siete días que duraba la fiesta, se entregaban al rey supremo ofrendas y tributos de todas las regiones insulares; se trataba de un auténtico regocijo comunitario que congregaba tanto a los reyes y jefes tribales como al pueblo. Todos los habitantes tomaban parte en los copiosos banquetes para los que se habían engordado puercos, cultivado cereales y fermentado bebidas durante todo el año.

En *Samain*, el ritual más importante consistía en encender el llamado *fuego real*: “Durante esa noche, los druidas encendían un fuego y prohibían bajo pena de muerte que ningún otro fuera encendido antes que el del rey” (Le Roux, 1961: 116). Una vez prendido, este fuego se distribuía a cada uno de los habitantes del país y debía llegar hasta las regiones más apartadas como símbolo de comunidad y de prosperidad para todos.

El acontecimiento más significativo durante la *Samain* era la apertura del *sîd*, el Otro Mundo, con lo que todo lo sobrenatural hacía irrupción en el mundo de los humanos. Las fronteras entre el *Aquí* —la vida de todos los días, por así decirlo— y el *Más Allá*, con todas sus maravillas, abundancia de riquezas y de pesadillas, se borraban y los habitantes del Otro Mundo accedían al de los hombres y los héroes penetraban en el mundo del *sîd*, con lo que se originaban batallas y se celebraban matrimonios mixtos, además de un sinnúmero de intercambios entre dioses y humanos (Le Roux, 1961: 116).⁶⁰

⁶⁰ En el plano simbólico, la fiesta de *Samain* concentra todas las batallas y acontecimientos importantes, de lo que se desprende una concepción temporal particular: es un acontecimiento que se concibe como una entidad temporal completa, un ciclo de existencia sin principio ni fin. Le Roux explica esta idea como “un periodo de tiempo cerrado que equivale tanto a la eternidad del mundo de los dioses como a la brevedad de la vida

En este sentido la fiesta de la *Samain* se encuentra íntimamente ligada con los viajes al Más Allá, lugar mítico que puede ser concebido como un paraíso o bien como un lugar de prueba para los héroes.

Como paraíso, el Otro Mundo

es un lugar de animada belleza, colorista, sensual, de indolencia erótica, una tierra «sin decrepitud ni decadencia». Allí están los cerdos de Manannan que, sacrificados al anochecer, están vivos de nuevo al día siguiente, y el caldero de Dagda⁶¹, que no se vacía nunca y proporciona comida y bebida en abundancia. Hay en ese mundo música encantadora que brota de la garganta de bellísimas aves, o de los árboles mecidos por el viento, o del rumor del agua que corre, o de instrumentos musicales que se tocan solos. [...] Existe allí también la guerra, imprescindible para formular los ideales de una sociedad aristocrática. Pero la guerra se ha hecho juego. Aunque los guerreros se maten, la muerte sigue siendo tan ficticia como la que sufren los cerdos de Manannan. Es sólo muerte «de momento» (Butterfield, 1988: 198).

Como lugar de prueba, el Otro Mundo es adonde los mortales suelen viajar para intervenir en las batallas entre dioses. Cuando esto sucede, el Otro Mundo se vuelve un lugar de pesadilla, lleno de monstruos sanguinarios y maléficos; el camino de los héroes está plagado de obstáculos sobrenaturales que deben ser superados. Este Otro Mundo maléfico (Butterfield, 1988: 199).

No es de extrañar, entonces que la mayoría de las travesías al Otro Mundo ocurran durante la fiesta de *Samain*, considerada el periodo de transición por excelencia; era también una época para preparar y celebrar bodas resultaba. Durante los siete días de fiesta, el crepúsculo y el amanecer, el mediodía y la medianoche podían ser propicios o nefastos para ciertas acciones y rituales.

humana. Un día o un año tienen el mismo valor temporal [...]” (1961: 117). Así, en la fiesta de *Samain* los acontecimientos míticos se renuevan y perviven, no existe pasado, presente ni futuro, ni tiempo de hombres mortales ni de seres inmortales: aquí el Tiempo *existe* en su totalidad.

⁶¹ Recuérdese que el caldero inagotable de Dagda, la espada de Nuada, la lanza de Lug y la piedra de Fal o “de la entronización” constituyen los dones divinos principales que acompañaban a los Tuatha Dedanann, algunos de pobladores míticos primigenios de Irlanda.

Para los celtas la transición significaba la separación divisiones: “Igual que estas «rupturas» en el tiempo permitían que irrumpiese la eternidad, podían aparecer también «rupturas» en el espacio que permitían vislumbrar el infinito. Esa línea en que el agua y la tierra se encuentran, poseía propiedades sobrenaturales para los *file*. Allí se les revelaba la *écse*, sabiduría y poesía. Cuando en un viaje brotaba la niebla, mitad aire, mitad líquido, era el preludio de la entrada en el Otro Mundo (Butterfield, 1988: 199-200).

Lo anterior sugiere también que los celtas consideraban la revelación poética como íntimamente ligada a las fuentes acuíferas, que eran también una de las entradas al Otro Mundo, allí donde moraban los dioses y descansaban los héroes después de un tortuoso camino de pruebas.

2. LOS HOMBRES DE LOS ROBLES

Los mediadores entre dioses y hombres eran los druidas que, junto con los *file*, vates y bardos constituían la jerarquía religiosa e intelectual celta (Eluère 1999: 154, Butterfield, 1988: 185, d’Arbois de Jubainville, 1883: 45-46; Sainero, 1998: 6).⁶²

Los druidas eran quienes detentaban la *druidechta*, término en el que se resumen “una gran cantidad de nociones relacionadas con la autoridad espiritual, incluyendo también [...] nociones morales” (Le Roux, 1961: 123). Por la importancia de sus funciones, bien puede considerárseles como la “piedra angular” del culto religioso celta, al ser ellos los únicos facultados para presidir los ritos religiosos y custodiaban todo conocimiento relacionado con la magia y las fuerzas naturales, sapiencia que era desconocida de los *file*, vates y bardos.⁶³

⁶² Para un estudio detallado de cada una de las funciones de estas clases religiosas y sapienciales, véase d’Arbois de Jubainville (1883: 51-82; 241-348).

⁶³ Entre los principales ritos mágicos de los druidas figuran el ya descrito del *fuego real*, la elección del nombre de personajes importantes y héroes míticos, las pruebas-interdicciones

La iniciación para convertirse en druida duraba alrededor de veinte años, durante los cuales el iniciado aprendía de memoria los relatos sagrados y los conocimientos básicos de la doctrina, la mayoría de los cuales se ha perdido debido a la transmisión oral.⁶⁴

Una de las imágenes más difundidas de los druidas es la que los muestra vestidos de blanco recogiendo muérdago en el bosque. Este ritual era uno de los más importantes de los que se realizaban con vegetales. Para los druidas, las plantas más valiosas y sagradas eran el muérdago y el árbol en el que crecía (Le Roux, 1961: 60). Según Plinio el Viejo la recolección del muérdago exigía un solemne ritual que tenía lugar en un día específico del calendario lunar.⁶⁵

Después de preparar bajo el árbol, según sus ritos, unos sacrificios y una comida, acercan dos toros de color blanco cuyos cuernos son atados por primera vez. Un sacerdote, vestido de blanco, trepa al árbol y corta el muérdago con un hocino de oro. Lo recogen en un manto blanco, y luego sacrifican las víctimas, rogando a Dios⁶⁶ que haga propicia esta ofrenda” (Eluère, 1999: 119).

Para los celtas, algunas especies animales tenían un valor simbólico directamente relacionado con lo sagrado: el toro simboliza la fecundidad y la fuerza en el combate; el ciervo es el símbolo del renacimiento y del ritmo de la

(*geis*, pl. *geasa*), los presagios y adivinaciones, la preparación del “ovillo de serpiente” y todos aquellos relacionados con la medicina y la “magia vegetal”. Poseían además la facultad de dominar los elementos naturales, especialmente los cuatro primordiales: agua, tierra, aire y fuego.

⁶⁴ D’Arbois de Jubainville señala que, a pesar de la amplitud de la literatura druídica en la Galia, “nada ha llegado hasta nosotros, ni en la lengua original, ni en forma de traducciones. En cuanto a los druidas de Irlanda, no hemos sido más afortunados. No conocemos a los druidas de Irlanda sino a través de lo que nos ha dicho de ellos, en primer lugar, los hagiógrafos cristianos, sus enemigos naturales, y en segundo término, los autores de la literatura épica, es decir, los *file*, sus afortunados rivales” (1883: 227).

⁶⁵ El calendario de los celtas se basaba en el cómputo de las noches y no de los días (Le Roux, 1961: 60).

⁶⁶ Al confrontar la traducción que se hizo de Plinio en la obra de Eluère con el mismo pasaje tal y como aparece en francés en el libro de Leroux (1961: 60), existe una discrepancia entre la traducción en el texto de Eluère y la que ofrece Leroux, puesto que en este último texto se dice que el druida “ruega a la divinidad” no *a Dios* con lo que se evita conferir a la rogación druídica un carácter monoteísta.

naturaleza (Eluère, 1999: 118). Los pájaros también son importantes en la mitología celta ya que en su mayoría pertenecen al Otro Mundo; destaca entre ellos el cuervo, “el pájaro divino por excelencia” (Le Roux, 1961: 58). De hecho, los habitantes del Otro Mundo se transforman generalmente en ciervos, vacas y sobre todo en pájaros (Le Roux, 1961: 132).

En la literatura irlandesa existen numerosos pasajes en los que se describe la participación de de rumiantes blancos en rituales mágico-curativos, como en algunos pasajes del *Leabhar Breathnach* —la versión irlandesa de la *Historia Britonum* de Nennius— y del *Libro de Leinster*— en el que se cuenta que

un druida picto, Drostan, recomienda al rey de Irlanda que, para curar a los soldados heridos por las flechas envenenadas de los Bretones, junte la leche de ciento cuarenta vacas blancas y la vierta en un hoyo en medio del campo de batalla. Aquellos que sean introducidos en él se curarán” (Le Roux, 1961: 66-67).

La medicina vegetal era una práctica druídica común; por lo general la asociaban con otros tipos de curaciones, como la medicina sangrienta o quirúrgica, la mágica —por encantamiento—, el sueño y la música. En los relatos se menciona la preparación de un sinfín de brebajes, entre los que figuraba el llamado “elixir del olvido”, susceptible de provocar la amnesia total y que era uno de los más famosos.⁶⁷

Algunas veces, los druidas aparecen íntimamente ligados a prácticas curativas en las que intervienen tanto plantas medicinales como fuentes acuíferas, estas últimas reciben entonces la denominación de “fuente de la salud”: los

⁶⁷ El relato del origen mítico de la medicina vegetal se encuentra en la *Batalla de Mag Tured*, en donde se cuenta que las plantas medicinales nacieron de la tumba de Míach, hijo del dios-médico Dianacecht (Le Roux, 1961: 64). La autora transcribe también un fragmento de *La enfermedad de Cuchulainn* en el que se cuenta cómo los druidas hicieron beber al héroe el elixir del olvido para liberarlo por completo de su pasión por Fand, esposa de Manannan, dios del mar. “Una vez que lo bebió, [Cuchulainn] no se acordó más de Fand ni de todo lo que había hecho. [Los druidas] hicieron además que Emer [esposa de Cuchulainn] bebiera el brebaje para olvidar los celos, porque su estado no era mejor que el de Cuchulainn. Manannan agitó entonces su manto entre Cuchulainn y Fand para impedir que volvieran a verse” (Le Roux, 1961: p. 64).

heridos de muerte durante los combates eran sumergidos en un manantial; al salir de la fuente “estaban vivos, sus heridas habían sido sanadas por el poder del encantamiento de los cuatro médicos colocados alrededor” (Le Roux, 1961: 66). El manantial curativo tenía dos nombres: Salud y Lago de las Plantas; este último nombre lo recibía debido a que “Diancecht [el dios de la medicina] colocaba en ella un pie de cada hierba [medicinal] que brotaba en Irlanda” (Le Roux, 1961: 66; la cita corresponde a la traducción del texto de la *Batalla de Mag Tured*).

Otra facultad conferida a los druidas era la de saber si una jornada era propicia o nefasta para la ocurrencia de un acontecimiento importante como el nacimiento de reyes y héroes o la planificación de una batalla, por ejemplo; para determinarlo, se servían de un complicado ritual que sólo ellos conocían. Por otra parte, sus designios debían obedecerse incondicionalmente porque la desobediencia a un druida acarrearía consecuencias devastadoras.⁶⁸

Para hacerse obedecer, los sacerdotes celtas imponían la *geis* (plural *geasa*), término que Le Roux traduce como “prohibición”, aclarando que se trata de una traducción bastante laxa puesto que con ese vocablo se designa un complicado entramado de prohibiciones y obligaciones que el druida imponía y modificaba a voluntad. Por ejemplo, en el caso de Cuchulainn, la *geis* que se le impuso desde su nacimiento estaba relacionada con el perro: el héroe sabía que su muerte estaba cerca cuando comiera carne de este animal o cuando llegara a matar una nutria —un “perro de agua” o *doborchú*—.

Otro caso interesante sobre la imposición de la *geis* es el de Cormac, hijo del rey Conchobar, que “no tiene derecho a escuchar el arpa de Craiptine, arpista del dios-druida Dagda, ni a cazar los pájaros de Mag Da Cheo, ni de viajar en su carro con un yugo de madera de fresno, ni de atravesar el [río] Shannon a pie, ni a hospedarse en el albergue de da Choca. Y el relato de su muerte es la narración de la violación sucesiva de toda esa serie de *geasa*” (Le Roux, 1961: 54-55).

⁶⁸ En las sagas irlandesas, la fuerza moral del druida es tal que incluso ejércitos enteros quedan inmóviles por su voluntad; son capaces de interponerse entre dos bandos en plena lucha y obligarlos a replegarse.

Le Roux describe también las *geasa* impuestas al rey Conaire. Cuando regresa a casa, “el lado derecho de su carro no debe estar en dirección a Tara, ni el izquierdo a Bregia, no debe cazar animales en Cerna; no debe pasar nueve días seguidos fuera de Tara; no debe pasar la noche en una casa en donde el fuego, después de la puesta del sol, arda orientado hacia fuera, ni sea visible desde el exterior; no deben ir delante de él ‘tres hombres rojos’ cuando se dirija a la casa de un hombre ‘vestido de rojo’; en su reino no debe cometerse robo alguno; después de la puesta del sol, no debe recibir la visita de una mujer sola o de un hombre solo y no debe intervenir en la discusión de dos de sus sirvientes” (Le Roux, 1961: 55).⁶⁹

A partir del análisis de los pasajes que describen las *geasa*, Le Roux concluye que es posible clasificarlas “entre los recursos de los que se valían los druidas para constreñir la conducta de las castas noble y guerrera conforme a reglas de vida emanadas del simbolismo religioso que ellos representaban” (1961: 56). En otras palabras, la *geis* es el reflejo de un código de honor civil y religioso que los miembros de las castas superiores estaban obligados a respetar, ante todo, por su condición social.

Al respecto, Marx señala que en las sociedades celtas la realeza y el señorío se consideraban un don, “pero el noble y el héroe, fieles a su palabra, a su nombre y a sus antepasados, debían someterse, merced a su origen, a la aventura impuesta por este encanto [la *geis*], por este tabú positivo” (Marx, 1959: 33).⁷⁰

⁶⁹ Dottin ofrece también algunas interesantes descripciones de *geasa* (1924: 83).

⁷⁰ La consideración que Marx hace de la *geis* como “tabú positivo” parece acercarse un poco más, aunque no del todo, al significado de prueba-obligación-prohibición instituida por los druidas en la esfera de lo religioso, lo civil y lo mágico, según lo dicho por Le Roux (1961: 56). Sin embargo, es importante tomar en cuenta la complejidad del significado de este término, lo que justifica la advertencia de Le Roux de no entender ni traducir *geis* como un simple “tabú” (1961: 107).

Existe, sin embargo, un tipo de *geis* que no está relacionada con los druidas, según puede verse uno de los *remscela*⁷¹ conservados en el *Libro de Leinster*, que Marx tradujo como sigue:

Los ulates realizaban un festín en casa de Fedlimid, poseedor de los anales del rey Conchobar. En ese mismo momento, nacía una hija al huésped del rey. Los druidas profetizaron que se llamaría Derdriu, que sería de una belleza maravillosa, pero que causaría discordia y confusión y debería abandonar el reino. Contra la opinión de varios de sus consejeros, Conchobar la hizo criar lejos de la vista de los hombres. Una especie de maga-adivinatora, Leborcham, fue la única en verla, aparte de sus padres. Un día, su padre desolló un ternero sobre la nieve; un cuervo se acercó a beber su sangre. La joven, que presenciaba la escena, dijo: "¡Qué hermoso sería el hombre que tuviera los cabellos negros como los del cuervo, las mejillas rojas como la sangre y el cuerpo blanco como la nieve!" Y Leborcham, instrumento de la fatalidad, le respondió: «Ése está cerca de ti: Noisé, hijo de Uisliu».

Noisé y sus dos hermanos tenían gran renombre de cazadores y guerreros. Un día, ambos jóvenes [Noisé y Derdriu] se encuentran como ella demuestra la emoción que le causa su vista, él le recuerda que está destinada al rey Conchobar. Derdriu le responde: "Si tuviera que elegir, preferiría el toro joven y hermoso al toro real". Noisé trata de apartarse, pero *ella salta sobre él y lo coge por las orejas*. La deshonra caerá desde ese momento sobre el joven si no la toma consigo.

Noisé lanza un grito que escuchan todas las gentes de Ulster y sus dos hermanos se le aproximan. *Pero su honor está en juego: la orden mágica impuesta (la geis) y su signo material, la presión de las orejas, impiden todo rechazo*. Los tres jóvenes parten con Derdriu, ciento cincuenta guerreros, ciento cincuenta mujeres y ciento cincuenta perros.

Conchobar los persigue; entonces ellos se ponen al servicio del rey de Escocia; pero este príncipe, enterado de la belleza de la joven, la reclama por esposa y los obliga a huir a las islas. Conchobar, arteramente, finge perdonarlos; encarga a Fergus Mac Roig que les dé todas las garantías, pero una vez que llegan a Emain, hace matar a Noisé y sus compañeros, y conducir a Derdriu a su presencia con las manos atadas a la espalda. [...] (Marx, 1964: 46; el subrayado es mío).

⁷¹ Con este término se designan los cuentos introductorios del relato de la *Tain*.

Otro ejemplo de este tipo de *geis* se encuentra en el relato de los amores de Diarmaid y Grainne que forma parte del *Libro de las canciones de Finn*:

Grainne, hija del rey de Irlanda Cormac Mac Art, se ha casado con Finn, viudo desde hace largos años y mucho mayor que ella. En la fiesta de bodas, advierte que su esposo es mayor que su padre. Entonces se hace nombrar a los principales héroes que están sentados a la mesa del banquete. Queda seducida por la belleza, los dientes brillantes y la irradiación viril de Diarmaid. Gracias a una copa de oro mágica, hace adormecer a todos los que beben en ella. Grainne está situada entre Oisín, el hijo de Finn, y Diarmaid; el primero declina sus ofertas, en razón de los lazos que lo unen a su padre. *Entonces ella coloca a Diarmaid bajo una geis de destrucción, a menos que él abandone esa misma noche Tara con ella.* Espantado por esta perspectiva, Diarmaid pide consejo a los más notables entre los *fianna*. Todos le dicen que debe obedecer a la *geis*, y fracasan todas las tentativas que realiza para eludirla (Marx, 1964: 51; el subrayado es mío).

Como puede verse, en ambos relatos, la *geis* conserva su carácter obligatorio a pesar de no haber sido proferida por un druida; sigue siendo un mandato tanto de orden civil como religioso para los integrantes de la nobleza.

3. EL CICLO DEL MÁS ALLÁ

Se trata de una serie de historias entramadas en los cuatro grandes ciclos de la literatura irlandesa —Ciclo de Ulster, de Leinster, Mitológico e Histórico—; debido a la temática común que se desarrolla en ellos, estos relatos pueden constituir un quinto ciclo al que Georges Dottin ha denominado como “el ciclo misterioso y sinfín de las historias del más allá” (1924: 97 y ss.). En ellas los personajes sienten un impulso irresistible por penetrar en lo desconocido, a bordo de un barco o a través de éxtasis visionarios; la mirada del héroe se dirige hacia aquello que está más allá del mar, hacia “las islas invisibles en donde residen aquellos que se han ido para siempre” (Dottin, 1924: 97), pero cuyo regreso se espera. En estas narraciones existe una entremezcla de elementos celtas con cristianos.

[...] si bien para designar a esas tierras maravillosas hacia las cuales la aventura impulsa a los viajeros, la literatura irlandesa emplea el nombre cristiano de tierra de promisión, que encontramos ya en las glosas irlandesas del manuscrito de Wurzburg, *tir tairngire*, no es menos cierto

que el carácter de este Otro Mundo, de este país de los Vivos, lejos del alcance de la muerte, llamado llanura de las delicias, o país de la juventud, descansa sobre una concepción mágica anterior al cristianismo, pero un tanto aumentada por las cristiandades célticas que la adaptaron a las epopeyas y cuentos (Marx, 1964: 63).

En los manuscritos este tipo de historias aparecen como expediciones, aventuras, travesías, peripecias, visiones y éxtasis. Jean Marx las ha agrupado en tres categorías:

1. las Aventuras o *echtraí*;
2. los Viajes o *imrama*; y
3. las Visiones (1964: 62-69).⁷²

Entre las Aventuras más importantes se encuentran el “Viaje de Bran”, “La Aventura de Conle”, “El éxtasis profético del fantasma”, “Las Aventuras de Cormac” (Marx, 1964: 63-67).

En los Viajes existe

una curiosa mezcla de historias de pecadores penitentes y de ermitaños, donde los cuentos célticos se funden con las influencias de Virgilio y Ovidio y con las narraciones de la hagiografía greco-oriental. [...] El más célebre de estos cuentos es el del viaje de Maelduin, [...] sobre el que se basó la famosa *Navegación de San Brandan*, en latín, que tuvo una muy amplia difusión y una gran influencia durante la Edad Media, aun sobre los navegantes que iban a la búsqueda de costas fabulosas” (Marx, 1964: 67).

Según Marx, los *imrama* sufrieron una profunda influencia de textos cristianos como los evangelios apócrifos, las visiones de santos e incluso el Apocalipsis.

Por último, las Visiones son un tipo de literatura atribuida a religiosos, pero profundamente céltica y que [contiene] algunos pasajes admirables. Esta literatura floreció en textos latinos como la *Visión de Tondale* y el *Purgatorio de San Patricio*, que data del siglo XII, y cuyo renombre fue asombroso en el Medioevo. Estas visiones se relacionan a menudo con los lugares, pozos y subterráneos, que son otras tantas puertas o accesos al Purgatorio y al Infierno (Marx, 1964: 69).

⁷² Sobre la clasificación de los relatos del Más Allá, puede consultarse también a Dottin (1924: 96-97).

Es decir, en las visiones existe una presencia más importante de elementos cristianos asociados con la travesía hacia el Más Allá —al que ahora se denomina Paraíso o Infierno—, así como a los motivos que impulsan al héroe a emprender el viaje:

La barca que conduce a las islas ya no es de cristal o de bronce, está hecha de cuero. La causa del viaje ya no es, como en las leyendas paganas, la invitación de un hada o la búsqueda de un objeto maravilloso, sino la expiación de un crimen o el deseo de evangelizar; y en las islas hay tanto alegría como tristeza. Sin embargo, las peripecias se multiplican a tal grado que uno pierde de vista la intención religiosa y los devotos peregrinos se transforman en émulos de Ulises o de Simbad el Marino (Dottin, 1924:98).

La clasificación de Marx resulta interesante al proponer un orden cronológico de los tres tipos de relatos del Más Allá y al determinar la mayor o menor presencia de elementos celtas y cristianos en cada uno de ellos. Las aventuras (o *echtraí*) son las que contienen el menor número de elementos cristianos, pudiéndoseles considerar también como los más antiguos; en los viajes (o *imrama*) existe una entremezcla más o menos “equilibrada” de elementos celtas con los de la cultura cristiana, son posteriores a los *echtraí* al poder considerarlos un desarrollo de éstos; por último, las visiones son las historias que más elementos cristianos poseen, aunque en ellos se conserva cierto matiz celta, se les puede considerar como los más recientes.

Dottin afirma que en Aventuras, Viajes y Visiones se puede encontrar un mismo origen temático, la travesía y que sólo difieren en cuanto a la atmósfera del relato (1924:100).⁷³ Esta idea se encuentra avalada por el estudio de Marx, quien subraya que el pilar temático estos tres tipos de relato es *la búsqueda de un Más Allá* —llámese Otro Mundo, Tierra Prometida, Paraíso, etc.—. Se trata de un “lugar” al que se llega después de una larga travesía —en particular marítima—

⁷³ Dottin añade un dato interesante de que tanto en Irlanda como en el País de Gales, algunas de las Visiones servían como marco tanto a la poesía simbólica como a la sátira social (1924: 104).

que puede ser interpretada como un viaje iniciático. Antes de emprender la travesía, en el espíritu del héroe se manifiesta una atracción irresistible hacia “las islas misteriosas habitadas por seres que escapan a la fatalidad y a la muerte, [así como] la inclinación a la búsqueda, es decir, a la *busca* paciente de los tesoros del Otro Mundo a través de las pruebas más diversas” (Markale, 1975-a: 36).

Al leer los relatos de viaje que Marx incluyó en su libro se puede constatar que uno de los rasgos más característicos de los héroes —el protagonista del viaje— es la de colocarlo en un nivel “más elevado” o “más cercano” a lo divino que el resto de los mortales; esto es particularmente notorio en Bran y Conn. En el *Viaje de Bran*, el protagonista es el elegido por la emisaria del Otro Mundo quien con sus palabras impulsa al héroe hacia la aventura.

Bran se encuentra en su morada; de pronto se deja oír una música maravillosa, que lo sumerge en un profundo sueño. Al despertar, encuentra a su lado una rama de plata con flores blancas. Delante de la casa aparece una mujer; canta un extraño poema que consta de doscientos versos. Existe una isla sostenida por cuatro pilares de oro; en ella, Bran encontrará torneos de carreras, de carros y barcos. Sus colores son deslumbrantes y la alegría allí es permanente. El mar rodea la isla. Los carros son de oro, plata y bronce, los caballos de color maravilloso. Un dios de rubios cabellos viene cada mañana a iluminar el paisaje: camina sobre las olas y los murmullos del océano. A los que escuchan esta música se los arrebató a la muerte y a la vejez. Hay allí miles de mueres de brillantes vestiduras. Una niebla blanca pende sobre la isla. El hada se dirige a Bran, lo invita a salir de su semiletargo e ir a la Isla de las Mujeres. [...]

Entre tanto, la mujer ha desaparecido, dejando la rama de plata entre las manos de Bran. Éste decide embarcarse en un navío con veintisiete compañeros (Marx, 1964: 64-65).

En el *Éxtasis profético del fantasma*, a Conn se le manifiesta la Piedra de Fal y su viaje al otro mundo constituye una revelación sobre la dinastía que surgirá con él.

El rey Conn se encuentra en Tara y hace su ronda a lo largo de las murallas. De pronto una piedra clama bajo sus pasos: es la llamada Fal, la piedra de entronización cuyo clamor bajo los pies de un jefe significa su acceso a la suprema realeza de Irlanda. La piedra grita un cierto número de veces, tantas como descendientes de Conn ocuparán el trono.

Aparece entonces un caballero, lanzador de dardos. Da a Conn la bienvenida y lo invita a seguirlo a su morada. El rey acepta: llegan a una

llanura donde hay un árbol de oro y penetran en una magnífica vivienda; se les aparece una joven sentada en una silla de cristal y portando una corona de oro. Tiene delante un vaso de plata con asas de oro, y al lado una vasija y una copa del mismo metal. Un personaje se encuentra sentado sobre un trono (parece ser el caballero que condujo al rey hasta el palacio encantado; en realidad es el dios Lug). [...]

El hada representa la soberanía de Irlanda (figura por la cual se simbolizan a la vez el poder y el reinado sobre la isla, y la isla misma). Ella da a Conn la costilla de un buey y la de un cerdo; estos dos trozos escogidos son gigantescos. Después sirve la maravillosa cerveza roja y pregunta a quién debe llenar la copa. Lug le responde, y el hada nombra entonces a cada uno de los príncipes descendientes de Conn que ocuparán el trono (Marx, 1964: 66).

En las travesías existe una intervención constante de los habitantes del Otro Mundo, aunque de ellos no sabe mucho, pues siempre los rodea una atmósfera de misterio: "se manifiestan en sueños o en la realidad, pueden volverse invisibles, los amantes que han escogido se vuelven sombríos y desfallecientes mientras no se hayan reunido con ellos; al parecer, no difieren mucho de los mortales, sino por lo extraño de su vestimenta y su incomparable belleza" (Dottin, 1924: 99).

Los relatos describen las tierras de la Irlanda pobladas de seres inmortales: el bosque, las fuentes de agua, la neblina son los sitios en los que se manifiesta su presencia con mayor fuerza, al igual que las montañas y los subterráneos. Al parecer, esto constituye la presencia más clara de los mitos primigenios celtas en los manuscritos, en donde el mito y la realidad histórica conviven. Con el transcurrir del tiempo y el quehacer de los *file*, los héroes nacionales se convirtieron en héroes míticos que convivían con los seres del Otro Mundo (Marx, 1959 : 12). Quienes alguna vez fueron hombres mortales que destacaron por su valentía, su fuerza y tenacidad aparecen en los relatos junto a bellísimas criaturas capaces de volverse invisibles en cualquier momento, así como personajes femeninos guerreros, figuras terroríficas que en los relatos predicen masacres, a veces con forma de mujer, otras bajo la apariencia de animales

[como] Morigán que, transformada en pájaro, anuncia al toro de Cualngé la llegada de los guerreros de Ulster; o que, transformada en vaca, en anguila, o en loba ataca a Cuchulainn; y que, con la apariencia de mujer, llega en el

momento decisivo a instigar a los ejércitos. Son pájaros transmutados en hombres los que predicen a Conairé que el trono supremo de Irlanda será para un hombre armado de una honda y una piedra; o pájaros atados con cadenas de oro y plata, cuyo canto produce un sueño mágico; [son] los gatos invencibles de la caverna de Cruachan, la serpiente que cuida una fortaleza; el toro de Cualngé, bajo cuya sombra cabían a cien guerreros, y en cuyo lomo podían jugar cincuenta niños. O como en los tiempos de los Dé Dannan⁷⁴, cuando gigantes y apariciones eran frecuentes en los caminos, cruces y lagos; el terrible gigante que acepta que Cuchulainn le corte la cabeza, pero que se levanta, coloca su cabeza sobre el pecho y desaparece en el lago; el fantasma del castillo de Curoi es tan alto como el cielo y entre sus piernas se puede ver todo el mar; el ejército de Conairé mira frente a sí a tres hombres vestidos de rojo que, por más que lo intenten, no pueden alcanzarlos, criaturas de ensueño y de pesadilla, creadas sin cesar por la imaginación popular, y que impregnaban las veladas en castillos y chozas con un temor incierto (Dottin, 1924: 86-87).

Así está poblado el Otro Mundo de los celtas; se trata de un Más Allá en el que las guerras, los combates y tantas otras pruebas que se imponen a los héroes, así como el reposo y el regocijo que se les otorga con la inconmensurable riqueza de bienes, la fortaleza de espíritu que los nobles y guerreros consiguen después de recorrido el camino iniciático alcanzan su valor extremo. Es un Mundo en el que lo sublimemente bello y lo terrorífico se conjugan y complementan. Sus puertas de entrada son diversas. A él se penetra no sólo a través de la búsqueda y la travesía por mar, sino también cuando ciertas “fisuras” en el paisaje natural se abren, como sucede en pozos, cavernas, ríos y manantiales, todos ellos considerados sagrados; este tipo de “fronteras y de accesos naturales”, en donde se la presencia de los dioses se manifiesta con mayor claridad hace que el Otro Mundo —un lugar tan alejado y a la vez tan cercano al de los hombres mortales— concentre en su descripción tanto los ecos del culto naturalista druídico como el ideal heroico de los antiguos guerreros de La Tène.

⁷⁴ Con este nombre se denomina a los habitantes primigenios de Irlanda, considerados los dioses del bien, la sabiduría y la poesía en las epopeyas irlandesas. Vivían en túmulos, habitaciones y palacios subterráneos (Marx, 1964: 35).

4. EL OTRO MUNDO EN LOS LAIS DE MARIE DE FRANCE

De la multiplicidad de elementos culturales que se acrisolan en *Los Lais* que, como se vio en el capítulo I, pertenecen al cristianismo, la caballería, al amor cortés y a la tradición celta, los más claramente identificables con esta última tienen están relacionados con la temática de la travesía hacia el Otro Mundo. Es por ello que he decidido tomar este tema como punto de partida para el análisis de los elementos tradicionales celtas en *Los Lais* de Marie de France. He clasificado estos relatos en tres grupos: a) aquellas narraciones con una clara presencia de elementos celtas relacionados con la búsqueda y la travesía hacia el Más Allá: *Guigemar*, *Yonec* y *Lanval*; b) los *lais* que contienen algún elemento relacionado con el Otro Mundo, pero sin que en ellos aparezca el tema de la búsqueda o de la travesía: *Bisclavret*, *Eliduc*, *Deus Amanz*, *Chievrefoil*, *Milun*, *Laüstic* y *Fresne*; c) el *lai* de *Chaitivel*, que es el único que no contiene ningún elemento que pueda identificarse con la civilización y las literaturas celtas, al menos desde la perspectiva de los estudios históricos y descriptivos en los que me he basado para este trabajo.

Debo aclarar que en ningún momento he pretendido que la clasificación y la consiguiente lectura que propongo de *Los Lais* constituya un trabajo explicativo capaz de establecer conclusiones inamovibles y exentas de problemas; al contrario, la riqueza y la complejidad tanto del tema de las literaturas celtas como del análisis de los elementos constitutivos de *Los Lais* de Marie de France rebasa —y en mucho— los límites que tiene mi investigación, por lo que es importante considerar este trabajo únicamente como un primer acercamiento al estudio de algunos elementos simbólicos tradicionales celtas y su función en la trama de cada uno de los relatos de Marie de France y no como una exhaustiva investigación analítico-descriptiva.

a) La travesía

Son tres los relatos de Marie de France en los que aparece el tema de la travesía hacia el Otro Mundo: *Guigemar*, *Yonec* y *Lanval*. En ninguno de los tres el

desarrollo es el mismo, pero me he podido percatar de que en ellos existen algunos rasgos similares, por lo que he preferido analizar primero las características que comparten para después enunciar las diferencias en cada de los *lais* uno por separado.

Una primera característica que comparten los relatos de este grupo es que en ellos el tema de la búsqueda del Más Allá se halla intrínsecamente ligado al del amor: el héroe Guigemar emprende la travesía para encontrarlo, en tanto que Lanval y la dama que aparece en *Yonec* fueron elegidos por dos habitantes del Otro Mundo como amantes.

Ahora bien, en el *lai* de *Guigemar* y en el de *Yonec* la travesía se asocia claramente con la búsqueda de algo que se desconoce, lo que no sucede en *Lanval*.

Para Guigemar, la búsqueda —es decir, la búsqueda del amor, sentimiento que el héroe desconoce— comienza cuando el caballero hiere a una cierva blanca; el animal, al sentirse herido de muerte profiere estas palabras:

Oï ! Lase ! Jo sui ocise !
 E tu, vassal, ki m'as nafree,
 tel seit la tue destinee:
 jamais n'aies tu medecine,
 ne par herbe, ne par racine !
 Ne par mire, ne par poisun
 n'avras tu jamés garisun
 de la plaie k'as en la quisse,
 de si ke cele te guarisse
 ki souffera pur tue amur
 issi grant peine e tel dolor
 k'unkes femme taunt ne suffri,
 e tu referas taut pur li ;
 dunt tuit cil s'emerveillerunt
 ki aiment e amé avrunt
 u ki, pois amerunt après.
 Va t'en de ci, lais m'aveir pés ! (vv. 106-122)

[—¡Desgraciada de mí, muerta soy! Y tú, vasallo, que me has herido, que tu suerte sea tal que jamás tengas cura, ni con hierbas ni con raíces. Ni [remedio] físico ni poción te podrán sanar de la herida que tienes en el muslo, hasta que te cure aquella que sufrirá por tu amor tan gran pena y dolor como nunca sufrió mujer alguna; y tú, por tu parte, pasarás otro tanto por ella, de modo que quedarán maravillados todos los que amen y hayan

amado y los que después amarán. ¡Vete de aquí! ¡Déjame en paz!] (Holzbacher, *Los Lais*, p. 97; para la traducción de los versos, empleo la que ofrece Holzbacher, salvo que se indique otra cosa).

En este pasaje del *Iai* podemos encontrar la manifestación de varios elementos tradicionales celtas. El primero y más evidente es la cierva blanca. Por sus características se puede deducir que se trata de una habitante del Otro Mundo puesto que en las sagas irlandesas éstos seres aparecen transfigurados en toros, vacas, ciervos y pájaros. Un interesante ejemplo en el que aparece un ciervo blanco se encuentra en el *Mabinogi de Pwyll*, relato que contiene una escena similar a la que presenta Marie de France en *Guigemar*. A continuación transcribo una parte del resumen que Marx hace del texto del *Mabinogi*.

Encontrándose en Arberth, sede de su corte principal, túmulo frecuentado por espectros, sitio de apariciones mágicas y tradiciones toponomásticas, Pwyll parte con sus perros y encuentra un ciervo que es perseguido y atacado por una extraña jauría de perros blancos con orejas rojas. Ahuyenta a la jauría y lanza la suya para acabar con el ciervo. Aparece entonces un caballero que le reprocha su descortesía, diciendo que él es Arawn, rey de Annwn [el Otro Mundo]. Para que enmiende su falta, Arawn reclama a Pwyll que vaya a Annwn para combatir a otro rey enemigo suyo, Hafgan, que le ha fijado un plazo de un año para el combate. En el intervalo Pwyll deberá ocupar su lugar y tomar el aspecto de Arawn, y pasar la noche junto a su mujer, que posee una singular belleza. En cambio, Arawn asumirá la figura de Pwyll, guardará sus estados y su mujer. Se concreta el trato" (Marx, 1964: 96).

Además de la similitud con el inicio de la aventura para Guigemar —una escena de cacería— nótese la súbita aparición del rey del Otro Mundo en el *Mabinogi* y cómo exige de Pwyll la restitución de una falta que en el texto no se explica claramente en qué pudo consistir. Frente a esta ambigüedad, me ha parecido interesante considerar la posibilidad de que el rey Arawn fuera aquel ciervo perseguido por la jauría de perros blancos y que el reclamo a Pwyll viniera

porque éste, después de ahuyentar los primeros perseguidores, lanzó sus propios perros tras el ciervo.⁷⁵

En el texto de *Guigemar*, existen, además, dos rasgos muy interesantes respecto a la cierva: por una parte, el color blanco, que como hemos visto constituye el color sagrado por excelencia para el pensamiento celta al ser el color asociado directamente con la vestimenta druídica. Por otra parte, en ciertos ritos religiosos como el de la recolección del muérdago —la planta más valiosa para los druidas— intervienen toros de color blanco, lo que demuestra la importancia simbólica que ese color tiene en los relatos celtas; por otra parte, recuérdese que ciervo está asociado con la idea de renovación.⁷⁶

La renovación que simboliza el ciervo aparece asociada con la *geis* que lanza el animal sobre Guigemar (vv. 105-118), hecho que obliga al héroe a emprender irremediabilmente *una travesía en busca de algo que desconoce*: el amor, sentimiento que hasta entonces es totalmente ajeno para el héroe.

De tant i out mespris Nature
 ke unc de nule amur n'out cure.
 Suz ciel n'out dame ne pucele
 ki tant par fust noble ne bele,
 se il d'amer la requeïst,
 ke volentiers nel retenist.
 Plusurs l'en requistrent suvent,
 mais il n'aveit de ceo talent.
 Nuls ne se pout aparceveir
 ke il volsist amur aveir:
 pur ceo le tienent a peri
 e li estrange e si ami (vv. 57-69)

⁷⁵ La metamorfosis también juega un papel importante en *Yonec*, relato en el que un rey del Otro Mundo se transforma en pájaro para llegar hasta su amada. Otro ejemplo de transfiguración se encuentra en el *lai* de *Bisclavret*, aunque en este caso se trata de un tipo de transformación algo distinto, como se explica en el apartado “Indicios del otro mundo” de este capítulo.

⁷⁶ Sobre este tema, véase en este capítulo el apartado “Los hombres de los robles”. Respecto al valor que tienen los animales de color blanco en ciertos ritos celtas, recuérdese también el pasaje de la *Batalla de Mag Tured* que se cita en el mismo apartado en la que se hace referencia a la leche de vacas blancas para resucitar a los muertos en combate.

[Pero con todo, Naturaleza había tenido un fallo, pues nunca había pensado en el amor. No había bajo el cielo dueña ni doncella, por noble y hermosa que fuese, que no lo hubiese aceptado de buen grado, de haberla él requerido de amores. Varias solicitaron su amor, mas él no sentía deseos de ello. Nadie supo nunca que tuviese intención de amar, y a causa de esto lo daban por perdido extraños y amigos].

Además de lanzarlo hacia la aventura, la *geis* proferida por la cierva blanca obliga al héroe Guigemar a renovarse para que alcance la plenitud a través del conocimiento del amor, con lo que se pondría remedio al único “fallo” que la Naturaleza tuvo con Guigemar.

Respecto al motivo de la travesía, en este caso, la reparación de una falta, nótese la interesante coincidencia entre el *lai* de *Guigemar* y el *Mabinogi de Pwyll*: en ambos textos el tema de la travesía se relaciona con la reparación de un agravio: en *Guigemar*, el hecho de haber herido a la cierva con una flecha; en el *Mabinogi de Pwyll*, la descortesía del héroe hacia Arawn, rey del Otro Mundo.

Sin embargo, entre ambos relatos existe una diferencia importante respecto al desarrollo de la travesía: Pwyll llegó efectivamente al Otro Mundo y habitó en él por algún tiempo. En cambio, no es claro que la travesía de Guigemar lo haya conducido al Más Allá: la dama⁷⁷ que se convierte en su amante no tiene ningún atributo que la relacione con un habitante del Otro Mundo; aunque se trata de una mujer bella (vv. 211-212), esta característica está lejos de alcanzar el grado superlativo que tiene, por ejemplo, en la Doncella⁷⁸ de *Lanval*; además, la dama de Guigemar no posee ninguno de los otros rasgos que caracterizan a los habitantes del Otro Mundo como diferentes de los humanos: no es capaz de trasladarse en un instante al lado de su amado —por más lejano que éste se encuentre—, no posee el don de la clarividencia o profecía —esta capacidad se

⁷⁷ Escribo esta palabra con mayúscula para subrayar el carácter mortal de la dama; cuando se trate de un habitante del Otro Mundo, como es el caso de la Doncella de *Lanval*, escribiré la palabra con mayúscula (véase también la siguiente nota al pie).

⁷⁸ He utilizado la mayúscula en esta palabra para diferenciar este personaje del Otro Mundo de una damisela mortal; esto me parece conveniente puesto que el personaje femenino al que se alude no tienen nombre propio.

manifiesta en ella como presentimiento, pero no como un don que le permita “ver muy lejos” o predecir de manera categórica el futuro, como los druidas— o la propiedad de transfigurarse; en cambio, la dama está sujeta a pasiones humanas como la desesperación, la duda y el odio, por lo que su caracterización resulta más humana que inmortal.

Con todo, en el relato existe un elemento en la descripción de los aposentos de la dama que sí se relaciona con el Otro Mundo: se trata de la extremada belleza que poseen.

Li sire out fait dedens le mur,
pur mettre i sa femme a seür,
chaumbre : suz ciel n’aveit plus bele ! (vv. 229-231)

[El señor, para poner en buen recaudo a su mujer, había hecho construir un aposento en el interior del recinto. No había otro más bello bajo el cielo.]

Pero, en su conjunto, el vergel en el que se encuentran las habitaciones de la dama es descrito como un lugar cerrado, custodiado e inaccesible; se trata de una hermosa prisión situada dentro de un castillo, en una antigua ciudad que, por lo demás, no tiene ningún atributo de magnificencia sobrehumana.⁷⁹

Por todo lo anterior, pienso que no es posible afirmar que el viaje hecho por Guigemar después de su encuentro con la cierva blanca lo haya conducido hacia el Otro Mundo. Más bien Guigemar fue lanzado sin querer hacia la búsqueda del remedio para su herida en el muslo —curación que la cierva blanca condicionó a un encuentro amoroso y, por ende, a otro tipo de sufrimiento— a bordo de un barco prodigioso, símbolo de la navegación hacia el Más Allá.

El hafne out une sule nef,
dunt Guigemar choisi le tref.
Mult esteit bien apparillee ;
defors e dedenz fu peiee,
nuls hum n’i pout trover jointure.
N’i out cheville ne closture

⁷⁹ Para corroborar este hecho, compárese la descripción que en *Yonec* se hace de la ciudad de plata y del palacio de Muldumarec con la del vergel y los aposentos de la dama en *Guigemar*.

ki ne fust tute de benus :
 suz ciel n'at or ki vaille plus !
 La veille fu tute de seie :
 mult est bele ki la depleie ! (vv. 151-160)

[En el puerto había una sola nave, de la que Guigemar distinguió el mástil. Estaba muy bien aparejada y embreada por fuera y por dentro, de modo que no se podía encontrar grieta. No tenía clavijo ni estaquilla que no fuese enteramente de ébano; valía más que el oro. La vela era toda de seda y, desplegada, era bellísima.]

La descripción de la nave coincide con la visión del Otro Mundo como un lugar en el que desborda la riqueza. A esta primera singularidad, relacionada con su constitución y su aspecto, la narración añade otra: la barca está anclada en un lugar en el que ninguna otra embarcación lo había hecho antes.

Li chivaliers fu mult pensis:
 en la cuntree nel país
 n'out unkes mes oï parler
 ke nefz i peüst ariver. (vv. 161-164)

[El caballero estaba muy pensativo. Jamás, en la comarca ni en el país, había oído decir que pudiese arribar allí nave alguna.]

Esta particularidad, aunada al hecho de que la nave pueda tripularse sola, subraya su carácter mágico; esto es importante, puesto que el papel de la barca no se limita a conducir a Guigemar hasta su amada, sino que volverá a aparecer en el relato para regresarlo a su tierra, después de que el marido celoso se entera de su presencia en el vergel.

Li sire l'ad mut esgardé;
 enquis li ad e demandé
 ki il esteit e dunt fu nez
 e coment est laeinz entrez.
 Cil li cunte cum il i vint
 e cum la dame le retint ;
 tute li dist la destinee
 de la bise ki fu nafree
 e de la neif e de sa plaie.
 Ore est del tut en sa manaie!
 Il li respunt que pas nel creit,
 e s'issi fust cum il diseit,
 si il peüst la neif trover,
 il le metreit giers en la mer :

s'il guaresist, ceo li pesast,
 e bel li fust si il neiaist !
 Quant il l'ad bien aseüré,
 al hafne sunt ensemble alé.
 La barge trovent, enz l'unt mis :
 od lui s'en vet en sun país. (vv.600-620)

[El Señor lo miró mucho y le preguntó quién era, dónde había nacido, cómo había entrado allí. Él le dijo cómo había llegado y cómo la dueña lo había hospedado, y le contó toda la aventura de la cierva herida, de la nave y de su llaga. Ahora estaba completamente a su merced. El Señor le contestó que no le creía y que, si era verdad lo que había dicho y podía encontrar la nave, lo dejaría darse a la mar. Le pesaría que se salvase, y si se ahogaba le sería grato. Cuando le hubo asegurado que no le haría ningún daño, fueron juntos al puerto. Encontraron la embarcación, lo metieron dentro, y ésta se fue con él hacia su tierra.]

En estos versos, el papel de la barca es doble: en primer lugar, salva a Guigemar al alejarlo del peligro que supone para su vida la venganza del marido celoso; pero al ponerlo a salvo, la barca provoca también la separación de los amantes.

En la última parte del relato, la barca tiene el papel contrario, es decir, sirve como medio para que los amantes vuelvan a estar juntos. Este hecho está precedido por la extraña liberación de la dama: en cierto momento y sin explicación aparente, ella encuentra abierta la puerta de la torre en la que su marido la recluyó después de la partida de Guigemar.

Sovent regrate sun ami :
 «Guigemar, sire, mar vus vi !
 Mieuz viol hastivement murir
 que lungement cest mal souffrir.
 Amis, si jeo puis eschaper,
 la y vus fustes mis en mer
 me neierai».Dunc lieve sus;
 tute esbaïe vient a l'hus,
 ne treve cleif ne sereüre
 Unques nuls ne la disturba.
 Al hafne vint, la neif trova :
 atachiee fu al rochier
 u ele se voleit neier.
 Quant el la vit, enz est entree.
 Mes dune rien s'est purpensee,
 qu'ilec fu sis amis neiez ;

dunc ne put ester sur ses piez ;
 se desqu'al bort peüst venir,
 el se laissast defors chair.
 Asez seofre travail e peine.
 La neifs s'en vet, ki tost l'en meine.
 En Bretaine est venu al port
 suz un chastel vaillant e fort. (vv. 667-688)

[A menudo echaba de menos a su amigo : —¡Guigemar, señor, en mala hora os vi! Prefiero morir inmediatamente a soportar por más tiempo este dolor. Amigo, si puedo escapar, me ahogaré allí donde os hicieron daros a la mar. Con esto se levantó completamente turbada, fue hacia la puerta y, no encontrando echada la llave ni el cerrojo, salió fuera. Por suerte nadie se lo impidió. Se dirigió hacia el puerto, y encontró la nave, que estaba amarrada a la roca, allí donde ella se quería ahogar. Cuando la vio entró dentro, pero al punto reflexionó que quizá se había ahogado allí su amigo; entonces no pudo tenerse en pie, y si hubiese podido llegar hasta el borde se hubiese dejado caer al agua ¡Grandes eran el tormento y la pena que sufría! La nave partió ligera, llevándola consigo, y llegó a puerto en Bretaña, al pie de un castillo fuerte y poderoso.]

La intervención de la barca se asocia nuevamente con la salvación de la muerte, en este caso de la dama. Se puede afirmar, entonces, que en el *lai* de *Guigemar* el símbolo celta de los viajes al Otro Mundo ha estado al servicio del amor al unir en dos ocasiones a los amantes y al salvarlos de la muerte. Aunque Guigemar y la dama no realizan propiamente una travesía al Otro Mundo, su viaje en el barco mágico corresponde al paso *hacia el mundo del otro* respectivamente; en un principio ellos y sus mundos estaban separados, y gracias a la barca Guigemar llegó al mundo de la dama y se enamoró de ella, así como la dama, una vez consumado y descubierto su amor por Guigemar, es liberada de su prisión y pasa al mundo de su amado. En cierto sentido, tanto la travesía de Guigemar como la de la dama representan, por un lado, un viaje hacia lo desconocido y, por el otro, hacia los misterios del amor.

En *Yonec*, la búsqueda es anterior a la travesía, cuando la dama invoca el amor, imitando con esto las historias que ha escuchado:

Mut ai sovent oï cunter
 que l'em suleit jadis trover
 aventures en cest païs

ki rehaitouent les pensis.
 Chevalier trovoent puceles
 a lur talent, gentes e beles,
 e dames truvoent amanz
 beaus e curteis, pruz et vaillanz,
 si que blasmees n'en esteient
 ne nul fors eles nes veeient.
 Si ceo peot estrë e ceo fu,
 si unc a nul est avenu,
 Deus, ki de tut ad poësté,
 il en face ma volenté ! (vv. 91-104)

[He oído contar a menudo que, en otro tiempo, se solían encontrar en este país aventuras que alegraban a los que estaban tristes. Los caballeros hallaban a su antojo doncellas gentiles y hermosas y las dueñas encontraban amantes apuestos, corteses, nobles y valientes. y todo ocurría de tal modo, que nadie era censurado, y nadie lo veía excepto ellas. Si esto puede ser y ha sido, si alguna vez le ocurrió a alguien, le ruego a Dios, que todo lo puede, que cumpla mi deseo.]

La respuesta a la invocación de la dama es inmediata:

Quant ele ot fait sa plainte issi,
 l'umbre d'un grant oisel choisi
 par mi une estreite fenestre ;
 ele ne seit que ceo pout estre.
 En la chambre volant entra ;
 giez ot as piez, ostur sembla,
 de cinc mues fu u de sis.
 Il s'est devant la dame asis.
 Quant il i ot un poi esté
 e ele l'ot bien esgardé,
 chevaliers bels e genz devint. (vv. 105-115)

[Cuando se hubo lamentado así, distinguió a través de una estrecha ventana la sombra de un gran pájaro. Ella ignoraba qué podía ser aquello. Entró volando en la habitación, llevaba unas ligaduras en las patas y parecía un azor de cinco o seis mudas. Se posó junto a la dueña y, cuando hubo permanecido allí un momento y ella lo hubo mirado bien, se convirtió en un caballero, apuesto y gentil.]

Como en *Guigemar*, la transfiguración implica aquí una de las especies animales sagradas para los celtas: los pájaros. Pero, en el *lai* de *Yonec*, el amante proviene efectivamente del Otro Mundo, lo que se corrobora con las asociaciones

que se pueden establecer entre él y unas de las divinidades celtas primigenias, como se verá más adelante.

En cuanto a la capacidad que tiene Muldumarec —el Caballero azor— de cambiar su apariencia física, es interesante subrayar que sus transfiguraciones no se limitan a volverse pájaro sino que incluso puede tomar el aspecto de la dama, como ocurre al momento de la comunión (vv. 161-164).

Por otra parte, la cierva blanca de *Guigemar* tiene en común con Muldumarec el don de la profecía (*Guigemar*, vv. 108-118; *Yonec*, vv. 201-210; 325-332); en ambos casos las palabras que profieren se cumplen cabalmente.

Muldumarec posee además la capacidad de trasladarse a una velocidad prodigiosa al lado de su amada (*Yonec*, vv. 199-202). Esta propiedad la tiene también otro personaje de *Los Lais*, la Doncella de *Lanval* (vv. 162-170). Tanto ella como Muldumarec declaran que no importa en dónde se encuentre su amado, ellos llegarán hasta él en un instante por el simple hecho de ser invocados.

Una primera diferencia importante entre los *lais* de *Guigemar*, *Lanval* y de *Yonec* es el momento y la manera en que se realiza la travesía hacia el Otro Mundo así como el motivo que lleva a emprenderla. En *Guigemar* el viaje del protagonista tiene lugar casi al principio de la narración y tiene como finalidad que el héroe repare la falta cometida en contra de la cierva y conozca también el amor; en cambio, para la dama de *Yonec*, la travesía al Otro Mundo ocurre una vez que su amor se ha consumado con Muldumarec, cuando éste es herido de muerte al caer en la trampa que le tiende el marido celoso y regresa a su país dejando un rastro de sangre a todo lo largo del trayecto.

Ele le siut a mut granz criz,
 par une fenestre s'en ist;
 c'est merveille k'el ne s'ocist,
 kar bien aveit vint piez de haut
 iloec u ele prist le saut !
 Ele esteit nue en sa chemise.
 A la trace del sanc s'est mise
 ki del chevelier degotot
 sur le chemin u ele alot.
 Icel sentier errant e tint,
 de si qu'a une hoge vint.
 En cele hoge ot une entree,

de cel sanc fu tute arusee ;
 n pot nient avant veeir,
 dunc quidot ele bien saveir
 que sis amis entrez i seit :
 dedenz se met a grant espleit.
 El n'i trovat nule clarté.
 Tant ad le dreit chemin erré
 que fors de la hoge est issue
 e en un mut bel pré venue. (vv. 336-356)

[Ella lo siguió, dando grandes gritos, y se arrojó por una ventana. Milagro fue que no se matase, pues el sitio por donde saltó estaba a unos veinte pies de altura. Casi desnuda, en camisa, se puso a seguir por el camino las huellas de la sangre que brotaba por la herida del caballero y siguió aquel sendero hasta que llegó a una colina. En la colina había una abertura toda regada de aquella sangre; y como más adelante no veía ya nada, pensó que su amigo se había metido por allí. Entró apresuradamente; no halló claridad alguna, pero siguió camino adelante hasta que salió de la colina y fue a parar a un prado muy bello.]

Otra diferencia entre el *lai* de *Guigemar* y el de *Yonec* se relaciona con la travesía hacia el Más Allá. En *Yonec* el paso al Otro Mundo no implica un viaje por mar y por lo tanto, tampoco es necesaria la presencia de un barco prodigioso; aquí los indicios para entrar en el Otro Mundo se relacionan con las profundidades de la tierra, que constituyen la morada de los dioses fundadores de la civilización celta relacionados con el bien, los Tuatha Dé Dannan —la tribu de la diosa Danu— quienes al habitar en pozos, calveros, cuevas y sobre todo en túmulos confieren a estos elementos naturales un valor sagrado, según lo que se describe en el *Lebor Gabala* del Ciclo Mitológico, texto irlandés que “nos coloca frente a un mundo mágico que coexiste con el de los seres vivientes [situado] en los túmulos en donde se hallan sus palacios [de los Tuatha Dé Dannan (...)]” (Marx, 1964: 54). De este modo se explica por qué el ingreso al Otro Mundo no implica necesariamente una travesía por mar —hacia alguna isla lejana— puesto que las profundidades de la tierra constituyen también un *nemeton* para los celtas.

Al tomar en cuenta la descripción del lugar por donde la dama accede y abandona el país de Muldumarec —una abertura que conduce al interior de una colina (vv. 345 y ss; vv. 451-454)—, es posible considerar al caballero azor como un personaje próximo a los Tuatha Dé Dannan; con ello, es posible asociar a

Muldumarec con el bien, la vida y la ciencia drúidica que son propios de la tribu de la diosa Danu:

Los Tuatha Dé Dannan son los más eminentes representantes de uno de los dos principios que se disputan el mundo. El más antiguo de esos dos principios es negativo: es la muerte, la noche, la ignorancia, el mal; el otro, nacido del primero, es positivo: es el día, la vida, la ciencia, el bien. Los Tuatha Dé Dannan constituyen la más brillante expresión del segundo de estos principios, ya que de ellos emanan, por ejemplo, tanto la ciencia drúidica como la de los *file* (d'Arbois de Jubainville: 1981: 95).⁸⁰

Una vez que la dama traspasa el umbral que conduce al hermoso prado en donde se asienta la ciudad de Muldumarec, sus ojos se encuentran con un espectáculo sobrecogedor.

Tant ad le dreit chemin erré
 que fors de la hoge est issue
 e en un mut bel pré venue.
 Del sanc trovat l'erbe moilliee,
 dunc s'est ele mut esmaiee.
 La trace ensuit par mi le pré.
 Asez pres ot une cité.
 De mur fu close tut entour ;
 n'i ot mesun, sale ne tur
 ki ne parust tute d'argent ;
 mut sunt riche li mandement.
 Devers le burc sunt li mareis
 e les forez e li difeis.
 De l'autre part, vers le dunjun,
 curt une ewe tut environ ;
 ileoc arivoent les nefes,
 plus i aveit de treis cenx tres.(vv. 354-370)

[[La dama] siguió camino adelante hasta que salió de la colina y fue a parar a un prado muy bello. Encontró la hierba mojada de sangre, por lo que se asustó mucho, y siguió el rastro a través del prado. Cerca de aquel lugar, vio una ciudad rodeada por una muralla. No había en ella palacio, sala ni torre que no pareciese enteramente de plata. Muy ricas eran las construcciones. En dirección de la ciudad se extendían pantanos, bosques y dehesas; por el otro lado, hacia la fortaleza, serpenteaba el río. Allí abordaban las naves y había más de trescientas velas.]

⁸⁰ Véase también el apartado “La Morada de los dioses” del capítulo II de este trabajo.

Al igual que la barca mágica en *Guigemar*, así como el pabellón de la Doncella en *Lanval*, la ciudad de Muldumarec desborda en riqueza y esplendor. Nótese también que en la descripción de la ciudad está presente un río, elemento acuífero que también figura en *Lanval* cuando las dos muchachas mensajeras de la Doncella se hacen visibles al héroe.

El esplendor de la ciudad de plata continúa creciendo cuando se relata la entrada de la dama al palacio de Muldumarec.

El paleis vient al pavement,
 del sanc le treve tut sanglent.
 En une bele chambre entra,
 un chevalier dormant trova ;
 nel cunut pas, si vet avant.
 En une autre chambre plus grant
 un lit trevë e nient plus,
 un chevalier dormant desus.
 Ele s'en est untre passee,
 en la tierce chambre est entree :
 le lit sun ami ad trové.
 Li pecol sunt d'or esmeré ;
 ne sai mie les dras preisier ;
 li cirgë e li chandelier,
 ki nuit e jur sunt alumé,
 valent tut l'or d'une cité.

[Llegó al palacio y halló el pavimento todo ensangrentado. Entró en una bella cámara y encontró a un caballero dormido. No lo conocía y siguió adelante, en otra habitación mayor encontró nada más un lecho, sobre él dormía un caballero, y pasó de largo. Entró en una tercera habitación y encontró allí el lecho de su amigo; las patas eran de oro puro, no sabría decir el precio de las sábanas, los candelabros y las velas estaban encendidos día y noche, valían todo el oro de una ciudad.]

Además de los rasgos que se pueden asociar con los Tuatha Dé Dannan, en Muldumarec existe uno que lo acerca a los hombres ordinarios, pues está sujeto a la muerte. Esta mezcla de naturaleza humana y divina me recuerda lo que según Butterfield constituye también una característica del Otro Mundo (1988: 198). Al existir en él la guerra, los combatientes pueden matarse entre sí, aunque al final, acaban resucitando, por lo que en ellos la muerte está lejos de ser un estado perenne. Pero, según lo que se narra en *Yonac*, la muerte de Muldumarec

no fue un estado pasajero, sino que murió como cualquier ser humano y en el *lai* no se habla en ningún momento de su resurrección, salvo que alegóricamente lo haya hecho a través de su hijo *Yonéc*.

Un relato en el que se habla de cómo se manifiesta la muerte en el Otro Mundo es la *Batalla de Mag Tured*, texto irlandés en el que se describe cómo Miach, uno de los Tuatha Dé Dannan, hijo de Dian Cecht es asesinado por su padre; Miach no resucita sino alegóricamente bajo la apariencia de plantas medicinales (Le Roux, 1961: 63-64).⁸¹

En el *lai* de *Lanval*, la travesía al Otro Mundo aparece hasta el final del relato, cuando se describe cómo el héroe se va junto con su amada al *nemeton* de Avalón (vv. 638-647), con lo que se reconoce explícitamente la pertenencia de la Doncella al Otro Mundo (Poirion, 1982: 53). Pero, antes de que ocurra esto, en el relato ya se han dispuesto una serie de símbolos de distinto orden relacionados con el Más Allá; por ejemplo, el primer contacto visual que tiene Lanval con las emisarias de la Doncella —dos hermosísimas jóvenes— deja suponer que éstas vienen de la otra ribera del río.

Mut est pensis pur sa mesaise,
 il ne veit chose ki li plaise.
 La u il gist en teu maniere,
 garda aval lez la riviere,
 si vit venir deus demiseiles:
 unkes n'en ot veü plus beles !
 Vestues furent richement,
 laciees mut estreitement
 en deus bliauz de purpre bis ;
 mut par aveient bel le vis !(vv. 51-60)

[[Lanval] Estaba pensativo a causa de su miseria, y no veía nada que lo distrajese. Cuando yacía de esta guisa, miró hacia abajo en dirección al río y vio venir dos doncellas. ¡Nunca las había visto más hermosas! Iban vestidas suntuosamente y llevaban ceñidos sendos briales de púrpura oscura Tenían el rostro bellísimo.]

⁸¹ Este asunto será abordado con más adelante al analizar los *lais* de *Eliduc* y *Deus Amanz*.

En los versos anteriores, los indicios de que las muchachas pertenecen al Otro Mundo son, en primer lugar, su extremada belleza y la suntuosidad de su vestimenta, que son dos de las características de los habitantes femeninos que habitan el Más Allá (Dottin, 1924: 99). El segundo indicio lo constituye la proximidad de un río, que es una de las fronteras acuíferas entre el mundo de los hombres y el de las divinidades (Butterfield: 1988: 200) y, por eso mismo, constituye un *nemeton* para los celtas (Eluère, 1999: 110; d'Arbois de Jubainville 1981: 253).

Cuando llegan junto al caballero, las dos muchachas comunican a Lanval que su señora las ha enviado por él con el fin de conducirlo a su presencia.

De si qu'al tref l'unt amené,
 ki mut fu beaus et bien asis ;
 la reïne Semiramis,
 quant ele ot unkes plus aveir
 e plus pussancce e plus saveir,
 Ne l'emperere Octovian,
 n'esligasent le destre pan.
 Un aigle d'or ot desus mis ;
 de cel ne sai dire le pris,
 ne des cordes ne des peissuns
 ki del tref tienent les giruns :
 suz ciel n'ad rei kis esligast
 pur nul aveir k'il i donast ! (vv. 80-92)

[Lo condujeron hasta la tienda, que era muy hermosa y bien asentada. Ni la reina Semíramis, cuando más bienes tuvo, más poder y sabiduría, ni el emperador Octavio hubieran podido pagar un solo pedazo de ella. La coronaba un águila de oro, de la que no sabría decir el precio, así como tampoco de las cuerdas y de las estacas que sostenían los jirones de la tienda. No hay rey bajo el cielo que pudiese pagarlos, por más bienes que diese a cambio.]

Al igual que el barco a bordo del que Guigemar hizo su travesía (vv. 151-187), así como la ciudad de plata al borde de un río, el palacio y el lecho de Muldumarec en *Yonec* (vv. 363-392), el marco que rodea a la Doncella del Otro Mundo desborda de magnificencia: la riqueza del Más Allá no tiene comparación con los tesoros más excelsos de los hombres: ahí todo alcanza un grado de perfección absoluto. Custodiada por todo ese conjunto de sublime belleza, sentada en su tienda, yace aquélla que eligió a Lanval como su amado.

Dedenz cel tref fu la pucele;
 flur de lis e rose nuvele,
 quant ele pert al tens d'esté,
 trespasot ele de beauté.
 Ele jut sur un lit mut bel—
 li drap valeient un chastel—
 en sa chemise senglement.
 Mut ot le cors bien fait e gent !
 Un chier manter de blanc hermine,
 covert de purpre alexandrine,
 ot pur le chaut sur li geté ;
 tut ot descovert le costé,
 le vis, le col e la peitrine :
 plus ert blanche que flur d'espine ! (vv. 93-106)

[Dentro de aquella tienda estaba la doncella, que sobrepasaba en belleza la flor de lis y la rosa fresca cuando florece en estío. Yacía sobre muy hermoso lecho —las sábanas valían un castillo—, llevaba únicamente una camisa y tenía el cuerpo muy gentil y bien formado. Se había echado por encima para abrigarse un precioso manto de blanco armiño, forrado de púrpura de Alejandría, pero tenía descubierto el costado, el rostro, el cuello y el pecho. Era más blanca que flor de espino.]

Al ver a Lanval, la doncella le confiesa su amor:

« Lanval, fet ele, beus amis,
 pur vus vinc jeo fors de ma tere :
 de luinz vus sui venue quere !
 Se vus estes pruz e curteis,
 emperere ne quens ne reis
 n'ot unkes tant joie ne bien,
 kar jo vus aim sur tute rien ». (vv. 110-116)

[—Lanval— dijo ella—, amigo, por vos he dejado mi tierra : os he venido a buscar desde muy lejos. Si sois valiente y cortés, tendréis más bienes y más alegría de la que jamás tuvo emperador, conde ni rey, pues os amo sobre todas las cosas.]

En la *Aventura de Conle* —resumido por Marx— existe una escena similar a la que se describe en *Lanval*. En el texto irlandés, Conle el Rojo, hijo de Conn, el de las cien batallas

se halla sentado junto a su padre en la colina de Usnech. Se le aparece entonces una mujer magníficamente ataviada. El joven le pregunta de dónde viene, y ella responde que del País de los Vivos [es decir, la Tierra de las Hadas, el país de los Tuatha Dé Dannan], donde la vida transcurre en medio de festines y en alegre compañía. Conn y los otros escuchan sus

palabras, pero sin verla, ya que sólo se manifiesta a Conle. Ella se proclama de noble raza, del país al que no tienen acceso la muerte ni la vejez. La joven ama a [Conle] y lo llama [es decir, le pide que se vaya con ella]: «Tus cabellos son rubios, y tu rostro noble y brillante. Sígueme, tu belleza no se alterará jamás» (Marx, 1964: 63).⁸²

Además de la *Aventura de Conle*, otros dos relatos que hablan de la relación entre mortales y dioses son el *Mabinogi de Pwyll* y la *Navegación de Maelduin*, cada uno perteneciente a un ciclo diferente de la literatura celta. El primero forma parte de los *Mabinogion* y el segundo pertenece al Ciclo del Más Allá.

En el *Mabinogi de Pwyll* el primer encuentro de los amantes se describe en estos términos:

Un día en que Pwyll se encuentra sobre el túmulo de Arberth, ve pasar a una mujer vestida de oro, y montada en un gran caballo blanco. Lanza en su persecución a varios compañeros, para detenerla y saber quién es. Ninguno logra alcanzarla en varios días, y cada día ella reaparece en el túmulo. Finalmente, Pwyll mismo intenta la prueba y le ordena que se detenga. Ella es Riannon, personaje mágico célebre por sus aventuras, sus bodas, sus hazañas y sus pájaros maravillosos, cuyo canto hace olvidar el tiempo. Invoca la ayuda de Pwyll para escapar de una boda con Gwawl, y le revela que es a él a quien está destinada (Marx, 1964: 97).

En la *Navegación de Maelduin* se narra lo siguiente:

Maelduin es el hijo, fruto del pecado, de una monja; lo cría una reina, que conocía a su madre; acaba por enterarse que la reina no es su madre y que su padre fue muerto por los piratas. Siguiendo el consejo de un druida, construye un navío y se embarca con diecisiete hombres para ir en busca

⁸² Markale señala que este relato data del siglo VIII y que pertenece al Ciclo del Ulster (1992: 160). Las aclaraciones que he incluido entre corchetes se basan en el resumen que hace Markale de la *Aventura de Conle*, nombre que este autor transcribe como *Condlé*. Al cotejar el trabajo de Markale con la transcripción que he tomado de Marx se puede constatar que en el resumen de este autor existe una confusión entre los nombres *Conn* y *Conle* tanto en la versión original en francés (1959: 61) como en la traducción al español (1964: 63) con lo que el texto irlandés cambia totalmente de sentido puesto que el hada del otro mundo estaría enamorada del padre de Conle, es decir Conn, y no del joven héroe al que se hace referencia en el título del relato. Con el fin de restituir al texto de *La Aventura de Conle* el sentido que debe tener, me he permitido incluir entre corchetes las correcciones que he hecho a la traducción de Marx para una adecuada comprensión del texto irlandés.

de los asesinos de su padre. Se acercan a una isla, en la que escuchan, a lo lejos la voz de un guerrero que se vanagloria de haber dado muerte al padre de Maelduin.

Pero su desembarco se ve dificultado por una tormenta, que empuja a la nave mar adentro.

Viajan entonces de isla en isla y son testigos de hechos prodigiosos. [...]

Después de múltiples sucesos, [Maelduin y sus compañeros] llegan al País de las Mujeres [...]. Reciben una buena acogida; les ofrecen un festín y la misma reina escoge a Maelduin. Es una morada de la alegría" (Marx, 1964: 68).

Nótese que tanto en la *Aventura de Conle*, el *Mabinogi de Pwyll* y la *Navegación de Maelduin* así como en los *lais* de *Yonec* y de *Lanval*, es el habitante del Otro Mundo el que declara su amor al mortal. Además, en todos estos relatos el habitante del Otro Mundo acompaña su pasión amorosa con el otorgamiento de dones extraordinarios a su amado, que recibe así uno o varios bienes de un inmenso valor. Por ejemplo, el hada que se manifiesta a Conle le promete una juventud eterna. En *Lanval* la Doncella le concede al caballero la facultad de cumplir cualquiera de sus deseos:

Ore est Lanval en dreite veie!
 Un dun li ad duné après :
 ja cele rien ne vudra mes
 que il nen ait a sun talent ;
 doinst e despende largement,
 ele li troverat asez.
 Mut est Lanval bien assenez :
 cum plus despendra richement,
 e plus avra or e argent ! (vv. 135-145)

[—¡Ahora va Lanval por buen camino !—. Después le concedió un don: no apetecería jamás cosa alguna que no tuviese al punto según su deseo... Que diese y gastase con liberalidad, ella le encontraría bienes suficientes. ¡Bien provisto está Lanval, cuanto más generosamente gaste, más oro y plata tendrá!]

En *Yonec*, la escena en que Muldumarec entrega los dones a la dama tiene lugar casi al final del relato; antes de morir, el caballero azor entrega a la Dama dos objetos: un anillo y una espada.

Li chevaliers l'asseüra:
 un anelet li ad baillé,
 si li ad dit e enseigné,

ja tant cumel le gardera,
 a sun seignur n'en membera
 de nule rien ki fete seit,
 ne ne l'en tendrat en destreit.
 S'espee li cumande e rent,
 puis la cunjurë e defent
 que ja nuls hum n'en seit saisiz,
 mes bien la gart a oés sun fiz.
 Quant il serat creüz e granz
 e chevaliers pruz e vaillanz,
 a une feste u ele irra
 sun seigneur e lui amerra.
 En une abbeie vendrunt ;
 par une tumbë k'il verrunt
 orrunt renoveler sa mort
 e cum il fu ocis a tort.
 Illeoc li baillerat s'espeie.
 L'aventure li seit cutede
 cum il fu nez, ki l'engendra :
 asez verrunt k'il en fera.
 Quant tut li ad dit e mustré,
 un chier bliaut li ad doné ;
 si la cumandë a vestir,
 puis l'ad fete de lui partir. (vv. 414-440)

[El señor la tranquilizó ; le entregó un anillo y le dijo que, mientras lo llevase, su marido no se acordaría de nada de lo ocurrido, ni la trataría con rigor. Le encomendó y entregó también su espada y le conjuró y prohibió que dejase apoderarse de ella a ningún hombre; debía guardarla para su hijo. Cuando éste hubiese crecido y fuese un caballero noble y valeroso, un día ella tendría que asistir a una fiesta y llevaría consigo a su marido y a su hijo. Llegarían a una abadía, y, a propósito de una tumba que verían, oirían hablar de nuevo de su muerte y de cómo se le mató injustamente. Allí debía entregarle la espada al hijo y contarle la aventura de su nacimiento y quién fue su padre. Entonces se vería lo que él hacía con aquel arma. Cuando le hubo dicho esto, le dio una valiosa túnica y le ordenó que se la pusiese, después hizo que se separase de él].

El anillo de Muldumarec es ciertamente un objeto mágico pues provocará que el marido de la dama no se acuerde de la infidelidad de su mujer. Las propiedades que se le confieren, así como el contexto en el que se otorga este

don —es decir, una relación amorosa entre una mortal y un habitante del Otro Mundo— tiene paralelismos importantes con un pasaje de *La enfermedad de Cuchulainn*⁸³, en donde se narra que los druidas hicieron beber al héroe el elixir del olvido para liberarlo por completo de su pasión por Fand, esposa de Manannan, dios del mar, brebaje que también sirvió para que Emer, esposa de Cuchulainn, olvidara sus celos. Si bien en *Yonec* el medio para provocar el olvido es un anillo y no un elixir, el resultado que se persigue obtener es el mismo.⁸⁴

El segundo de los dones de Muldumarec es la espada, que no parece tener propiedad mágica alguna; sin embargo la entrega del arma está asociada con una *geis* —la prohibición terminante de que ningún otro hombre diferente del hijo de Muldumarec llegue a empuñarla, lo que, de alguna manera, pone a prueba la fortaleza de la dama para cumplirla—. En mi opinión, la imposición de esta *geis* se debe a la importancia simbólica que tiene este objeto: se trata de la espada del padre, símbolo del poder y de la realeza que Muldumarec hereda a su hijo Yonec, quien al final del relato es reconocido como el señor de la ciudad de plata. Además, esa misma espada sirve como instrumento de venganza cuando Yonec corta con ella la cabeza de su padrastro (vv. 529-554).

En *Larval* ocurre algo similar respecto al otorgamiento del don. La Doncella concede al héroe —ahora convertido en su amado— el don de que cualquiera de sus deseos le será cumplido (vv. 135-139) pero, al mismo tiempo, le advierte:

« Amis, fet, ele, or vus chasti,
si vus comant e si vus pri :
ne vus descovrez a nul humme !
De ceo vus dirai ja la summe :
a tuz jurs m'avriiez perdue,
si ceste amur esteit seüe ;
jamés nem purriiez veeir
ne de mun cors seisine aveir ». (vv. 143-150)

⁸³ Véase la nota 67, en el apartado “Los hombres de los robles” de este capítulo.

⁸⁴ Un relato en el que existe la presencia de un brebaje capaz de otorgar una gran fuerza física es el de *Deus Amanz*; este tema será tratado más adelante, en el apartado “Indicios del Otro Mundo”.

[Amigo —dijo ella—, ahora debo advertiros una cosa : os ruego y os recomiendo que no descubráis esto a nadie. Os diré cuáles serían las consecuencias: si este amor viniese a conocerse me perderíais para siempre. Nunca más me podríais ver ni poseerme.]

En el relato, la prodigalidad absoluta del don otorgado a Lanval está condicionada por una *geis* de consecuencias igualmente absolutas que somete al caballero a la voluntad de ella; mientras él respeta la *geis*, será dichoso, pero si acaso llega a quebrantarla —como efectivamente sucede (vv. 287 y ss.)—, en ese momento el don desaparece.

[Lanval] A sun ostel fu revenuz;
 il s'esteit bien aperceüz
 qu'il aveit perdu s'amie :
 descouvert ot la druërie !
 En une chambre fu tuz suls ;
 pensis esteit e anguissus.
 S'amie apele mut sovent,
 mes ceo ne li valut neent.
 Il se pleigneit e suspirot,
 d'ures en autres se pasmot ;
 puis li crie cent feiz merci,
 qu'ele parolt a sun ami.
 Sun quor e sa buche maudit ;
 c'est merveille k'il ne s'ocit ! (vv. 333-346)

[De vuelta a su casa, [Lanval] se había dado cuenta que, al descubrir su amor, había perdido a su amiga. Estaba solo en una habitación, pensativo y angustiado. Llamaba a menudo a su amiga, pero de nada le servía. Se lamentaba, suspiraba y, de vez en cuando, se desmayaba. Cien veces le suplicó que tuviese piedad y le hablase a su amigo. Maldijo su corazón y su boca y maravilla fue que no se matase.]

Sin embargo, más adelante, cuando Lanval espera que se le dicte sentencia por haber insultado a la reina Ginebra, la Doncella vuelve a aparecer para salvarlo.

Ja departissent a itant,
 quant par la vile vint errant
 tut a cheval une pucele.
 En tut le siecle n'ot plus bele !
 Un blanc palafrei chevauchot,
 ki bel e suëf la portot ;
 mut ot bien fet e col e teste,
 suz ciel nen ot plus gente beste!

Riche atur ot el palefrei:
 suz ciel nen ad cunnte ne rei
 ki tut le peüst eslegier
 sanz tere vendre u engagier.
 Ele iert vestue en itel guise
 de chainse blanc e de chemise
 que tuit li costé li pareient,
 ki de deus parz lacié esteient.
 Le cors ot gent, basse la hanche,
 lo col plus blanc que neif sur branche ;
 le oilz ot vairs e blanc le vis,
 bele buche, neis bien asis,
 les surcilz bruns e bel le frunt,
 e le chief cresp e aukes blunt :
 Sis manteus fu de purpre bis ;
 les pans en ot entur li mis,
 Un espervier sur sun poin tint
 e uns levriers après li vint. (vv. 547-574)

[Estaban a punto de pronunciar el veredicto, cuando a través de la ciudad llegó una doncella a caballo. En todo el mundo no la había más bella. Montaba un blanco palafrén que la llevaba suavemente y con elegancia; tenía muy bien formados el cuello y la cabeza, no había más bello animal bajo el cielo. ¡Ricos arneses tenía el palafrén! Bajo el cielo no hay conde ni rey que pudiese comprarlos todos, sin vender o empeñar su tierra. La doncella iba vestida con una larga túnica de lino blanco, y una camisa, de modo que se le distinguían los costados, enlazados de cada lado. Tenía el cuerpo gentil, las caderas bajas y el cuello más blanco que nieve sobre rama. Tenía los ojos garzos y la tez blanca, bella boca, nariz bien perfilada, cejas morenas y hermosa frente, y el cabello, rizado y algo rubio. Un hilo de oro no brilla tanto como lo hacía su cabello a la luz del día. Su manto era de púrpura oscura y había cruzado las puntas por delante. Llevaba en su puño un gavilán y detrás de ella venía un lebre]

En la descripción de la Doncella son evidentes —nuevamente— los principales atributos que se les otorgan a los seres femeninos del Otro Mundo: una extremada belleza y una suntuosa vestimenta, con que en su conjunto produce un auténtico gozo en quienes la miran:

il n'ot un sul ki l'esgardast
 de dreite joie n'eschaufast ! (vv. 583-584)

[No hubo quien al mirarla no ardiese de verdadero gozo]

Desde el punto de vista simbólico, la belleza y majestad que se ha descrito en la Doncella se hacen todavía más grandes al considerar el color de la

vestimenta que ella porta; el blanco es tradicionalmente el color que se asocia con los druidas y la túnica de la Doncella es de ese color. Además de la túnica, el caballo también es blanco y la joven porta consigo dos especies animales sagradas para los celtas, el gavián y el perro.⁸⁵

Cuando llega frente al rey Arturo, la damisela le habla así:

[Artur, fet ele, entent a moi
 et ces barons que je ci voi]
 «Reis, j'ai amé un tuen vassal ;
 veez le ci : ceo est Lanval !
 Acheisunez fu en tan curt.
 Ne vuil mie qu'a mal li turt
 de ceo qu'il dist, ceo saches tu,
 que la reïne ad tort eü:
 unkes nul jur ne la requist.
 De la vantance ke il fist,
 si par mei peot estre aquitez,
 par voz baruns seit delivrez !»

[—[Artús —dijo—, escúchame, y escuchadme también vosotros, los barones que aquí veo:] he amado a un vasallo tuyo, helo aquí, es Lanval. Fue acusado en tu corte, y no quiero que le sobrevenga ningún mal por lo que dijo. Debes saber que la Reina no tenía razón, pues jamás Lanval la requirió de amores. En cuanto a aquello de que se jactó, si puede ser absuelto por mi intervención, que vuestros barones lo pongan en libertad.]

En el discurso de la Doncella es interesante ver cómo la *geis* ha sido borrada y que incluso es la propia Doncella la que declara abiertamente su amor por Lanval. En esto existe una gran diferencia entre el *lai* de Marie de France y lo que sucede en los relatos irlandeses. En las antiguas sagas, la *geis* impuesta es de carácter inexorable y su quebranto es anuncio de muerte —como en el caso de Cuchulainn— o acarrea consecuencias devastadoras —para Cormac y el rey Conaire, por ejemplo—. En el *lai* de *Lanval*, por el contrario, la *geis* está

⁸⁵ En algunos relatos celtas, como el que se encuentra en el *Libro de Leinster* y que narra los amores de Noisé y Derdriu, existe una presencia importante de perros acompañando al héroe cuando se dispone a emprender un viaje: junto a Noisé iban ciento cincuenta caballeros, ciento cincuenta mujeres y ciento cincuenta perros (Marx, 1964: 46; un pasaje de este relato se transcribe en el apartado “Los hombres de los robles” de este trabajo).

subordinada al amor. Aunque al principio la Doncella se negó a manifestarse y mantuvo su sentencia de no aparecerse a Lanval, en el momento en que el caballero podía ser injustamente condenado aparece ella con el fin de salvarlo, lo que equivale a anular la *geis*.

Ahora bien, si se toma en cuenta que este tipo de prueba-prohibición-obligación era uno de los recursos drúidicos para encauzar la conducta de las castas superiores conforme a reglas de vida emanadas del simbolismo religioso que ellos representaban (Le Roux, 1961: 56) se abre la posibilidad de otorgar la fuerza simbólica de los druidas a la Doncella —que de hecho está vestida como una druidesa— y, por lo tanto, al conjugar en su persona la causa y el agente de la imposición de la *geis*, es también ella quien está en posibilidades de anularla sin que ello signifique atentar contra su dignidad, puesto que, a fin de cuentas, Lanval perdió la cabeza por las artimañas de la reina Ginebra, quien lo acusó injustamente después de que el caballero se negó a ser su amante.

Cuando todo se ha aclarado, Lanval es puesto en libertad y se marcha de la corte del rey Arturo.

Fors de la sale aveient mis
 un grant perrun de marbre bis,
 u li pesant humme muntoent,
 ki de la curt le rei aloent.
 Lanval esteit muntez desus.
 Quant la pucele ist fors a l'us,
 sur le palefrei, detriers li,
 de plain eslais Lanval sailli !
 Od li s'en vait en Avalun,
 ceo nus recuntent li Bretun,
 en un isle ki mut est beaus.
 La fu raviz li dameiseaus !
 Nuls hum n'en oï plus plarler
 ne jeo n'en sai avant cunter. (vv. 633-646)

[Fuera del palacio habían puesto un gran bloque de mármol gris, donde montaban a caballo los hombres armados que se iban de la corte del Rey. Lanval había subido encima, y cuando la doncella salió por la puerta, de un salto montó en el palafrén detrás de ella. Con ella se marchó a Avalón, según nos cuentan los bretones, a una isla bellísima. Allí fue raptado el doncel. Nadie oyó hablar más de él, y yo no sé contaros más.]

El rapto de Lanval hacia Avalón, el *nemeton* más famoso de la literatura galesa, significa la realización de la travesía que los grandes héroes emprenden al Otro Mundo. Con esto, Marie de France lo eleva a la categoría de héroe mítico, lo que no es de extrañar, puesto que Lanval representa al caballero fiel y servicial con su señor, así como generoso para con los pobres a quien, sin embargo, su señor ha olvidado recompensar. De hecho, el carácter generoso de Lanval le ha atraído más enemigos que amigos:

Pur sa valor, pur sa largesce,
 pur sa beauté, pur sa pruësce,
 l'envïoent tuit li plusur ;
 tels li mostra semblant d'amur,
 s'al chevalier mesavenist,
 ja une feiz ne l'en pleinsist ! (vv. 21-26)

[Por sus méritos, por su liberalidad, por su apostura y su valor, casi todos lo envidiaban y los mismos que le mostraban semblante amistoso no lo hubieran compadecido en absoluto de ocurrirle algún daño.]

Todas estas calamidades que ha tenido que soportar el caballero encuentran su compensación con la intervención de la Doncella del Otro Mundo, creándose así una clara oposición entre el mundo de los mortales, lleno de injusticia, mentira y bajas pasiones, y el Más Allá, en donde las recompensas, el regocijo y la piedad no tienen límite.

b) Los indicios

En este grupo he incluido los siguientes *lais*: *Bisclavret*, *Eliduc*, *Chievrefoil*, *Laüstic*, *Milun*, *Deus Amanz* y *Fresne*. La característica principal de este grupo de relatos es la ausencia de la travesía al Otro Mundo. Sin embargo, en ellos existen ciertas "intromisiones" en la trama de los elementos tradicionales ligados al Más Allá, cuya presencia puede identificarse claramente o expresarse de manera sutil.

En *Bisclavret*, el indicio lo constituye la metamorfosis que sufre el protagonista, un noble caballero que se ve obligado a alejarse del mundo de los humanos durante tres días debido a la transfiguración que sufre (vv. 25-28), la cual es descrita por el narrador en los primeros versos del *lai*.

Jadis le poeit hum oïr
 e sovent suleit avenir,
 hume plusur garval devindrent.
 Garvalf, ceo est beste salvage ;
 tant cum il est en cele rage,
 hummes devure, grant mal fait,
 es granz forez converse e vait. (vv. 5-14)

[En otros tiempos se oía contar, y solía ocurrir a menudo, que los hombres se volvían «garulf» [es decir, hombre lobo]⁸⁶, y se iban a morar a los bosques. El «garulf» es un animal salvaje, mientras se halla en este estado de furor, devora a los hombres, hace grandes daños y merodea por las inmensas forestas donde habita.]

El principal problema que se tiene con la transformación del caballero es que en el *lai* no se narra cuál es su origen, qué es lo que la provoca, sino que sólo se alude de manera general al tema de la transformación de hombres en lobo, por lo que la razón de que el protagonista de *Bisclavret* sea un licántropo permanece en el misterio.

En sus notas al *lai* de *Bisclavret* Holzbacher afirma que esta narración no es un relato típico de transformación en hombre-lobo (María de Francia, 1993: 383). Esta opinión se basa en los siguiente: en primer lugar, en *Bisclavret* existe una atenuación del aspecto salvaje al que hace referencia Marie de France en los primeros versos del relato, puesto que el caballero, una vez transformado vive en el bosque de presa y rapiña, pero no le hace daño a nadie; en segundo lugar, el *Bisclavret* conserva muchas características humanas en todo momento —aunque, por otro lado, mientras tiene el aspecto de lobo el caballero no puede hablar—; en tercer lugar, el caballero se transforma tres días a la semana únicamente, como por efecto de encantamiento o como si se tratara de una fatalidad. Esta última característica es lo que también hace que la transformación del *Bisclavret* tenga un valor diferente respecto a la transfiguración que se da en *Yonec*, en donde *Muldumarec* cambia de aspecto a voluntad.

⁸⁶ La nota es de Holzbacher.

Desde el punto de vista de la tradición celta, la transfiguración del Bisclavret no contiene un valor simbólico semejante al que puede apreciarse en la cierva blanca de *Guigemar*, que puede asociarse con algunos elementos del Otro Mundo. En cambio, el caballero que se transforma en lobo no tiene ninguna característica sobrehumana; de hecho, como bien ha observado Holzbacher, la transfiguración del caballo parece más obra de un encantamiento o una especie de fatalidad, sin que el relato llegue a explicar de dónde le vino semejante padecimiento.

La forma en que Marie de France desarrolla el tema del hombre-lobo hace que el Bisclavret parezca más un perro dócil que un animal salvaje: el licántropo es descrito como "un animal doméstico con el comportamiento y las cualidades propios del perro: es inteligente, noble, afectuoso para con su amo, manso" (María de Francia, 1993: 384).

Esta docilidad contrasta también con el valor simbólico que en la literatura irlandesa tiene la transfiguración en lobo, de la que existe al menos un ejemplo en el Ciclo del Ulster, en donde Morrigan, una de las divinidades guerreras más importantes de la mitología celta, ataca al héroe Cuchulainn bajo distintas formas animales, entre ellas la de lobo (Dottin, 1924: 86); dicha transformación simboliza el aspecto más destructivo de su temperamento (Green, 1995: 44; Markale 1992: 178).⁸⁷ ¿Por qué Marie de France utilizó en *Bisclavret* el símbolo de la transformación en lobo de una manera tan radicalmente diferente que transforma al lobo en un perro doméstico? La respuesta parece requerir una serie de consideraciones de distinto orden.

⁸⁷ Para Markale, en la diosa irlandesa Morrigan pueden haber inspirado los autores del ciclo artúrico para crear al hada Morgana (1992: 75). Morrigan es la diosa de las batallas, la ira y la fertilidad. Su nombre puede ser traducido como "Gran Reina" or "Reina Fantasma"; pertenece a la tribu divina de los Tuatha Dé Dannan y ayudó a la derrota de Firbolg en la Primera Batalla de Mag Tured y de los Fomoré en la Segunda Batalla de Mag Tured (*Encyclopedia Mythica*, 2005: <http://www.pantheon.org/articles/m/morrigan.html>). Morrigan es hija de Buan (El Eterno) y también de Ernmas (El Homicidio); también se le denomina Badbh, Macha y Nemhain (Markale, 1992: 75; Green: 1995: 41).

En primer lugar, la metamorfosis en lobo no es privativa de la tradición celta y, por lo tanto puede revestir distintas simbologías (María de France, 1993: 383-384). Sin embargo, desde la perspectiva de los elementos tradicionales celtas —que es uno de los temas principales de esta investigación—, el lobo simboliza ira, destrucción, masacre; este tipo de transfiguración pertenece al Otro Mundo puesto que en ella está implicada tanto una de las divinidades celtas más importantes, Morrigan, como el héroe más famoso de las sagas irlandesas, Cuchulainn. En cambio, el *lai* de *Bisclavret* narra la transformación de un caballero —un simple mortal— en lobo y sin dar mayor explicación al respecto.

Por otro lado, al analizar la transformación del licántropo en el contexto de las metamorfosis en *Los Lais* surge, por ejemplo, una diferencia importante respecto a *Yonec*. El caballero de *Bisclavret* confía a su mujer el secreto de su transformación y ella lo traiciona debido al miedo que le inspira estar casada con un hombre lobo (vv. 99-103), una actitud muy diferente de la que muestra la dama hacia Muldumarec. ¿Se relaciona la diferencia de actitud que toman ambas mujeres respecto a la transfiguración de sus caballeros con la especie animal y por añadidura con el valor simbólico que ésta conlleva? Es probable que así sea. Pero debe también tomarse en cuenta que existe un gran contraste en el contexto en el que tiene lugar la transformación en ambos *lais*: en *Yonec*, el cambio de aspecto está claramente vinculado con el Otro Mundo; en *Bisclavret*, ningún otro indicio de la cosmovisión celta —a parte de la transformación en lobo— se encuentra presente en el relato.

En *Eliduc* existe una presencia algo difusa de elementos de tradición celta; éstos aparecen en el relato casi al final, cuando se describe una escena en la que interviene un par de comadreas:

Une musteile vint curant,
de suz l'auter esteit eissue;
e li vadlez l'aveit ferue :
pur ceo que sur le cors passa,
d'un bastun qu'il tin la tua.
En mi l'eire l'aveit getee.
Ne demura k'une loëe,
quant sa cumpaine i acurrit,

si vit la place u ele jut.
 Entur la teste li ala
 e del pié suvent la marcha.
 Quant ne la pot fere lever,
 semblant feseit de doel mener.
 De la chapele esteit eissue,
 as herbes est el bois venue,
 od ses denz ad prise une flur
 tute de vermeille colur.
 Hastivement reveit ariere ;
 dedenz la buche en teu maniere
 a sa cumpaine l'aveit mise
 que li vadlez aveit ocise,
 en es l'ure fu revescue. (vv. 1033-1053)

[En esto, llegó corriendo una comadreja, que había salido de debajo del altar, y como pasaba por encima del cuerpo, el paje la golpeó con un bastón que tenía, y la mató y la arrojó por el suelo. No había pasado mucho tiempo, cuando acudió una compañera suya, vio el lugar donde yacía, dio la vuelta alrededor de su cabeza, la empujó varias veces con la pata, y al comprender que no la podía hacer levantar, pareció como si estuviera afligida y salió de la capilla. Se metió por entre las hierbas del bosque y, con sus dientes, cortó una flor: enteramente encarnada. Volvió atrás con presteza y la puso en la boca de su compañera que el paje había matado, y ésta recobró al punto la vida.]

Los versos que siguen a esta escena narran cómo fue resucitada la damisela con la misma flor que devolvió la vida a la comadreja y mediante un procedimiento idéntico, es decir, colocándole la flor en la boca. En esta parte del relato, el narrador parece haber integrado al menos dos elementos del simbolismo celta: en primer lugar, el bosque, particularmente la magia vegetal; en segundo término, las comadreas, ya que una de ellas fue capaz de procurarse una flor que devolvía la vida.

Sobre la calidad de *nemeton* que el bosque tiene para los celtas, ya he hablado con cierta recurrencia en esta investigación. En cuanto a las comadreas, lo que resulta extraordinario es su “conocimiento” de la medicina vegetal, a la que en este pasaje del *lai* se le otorga la capacidad de “resucitar”, con lo que se niega a la “muerte” el carácter de inexorable.

Al describir en páginas anteriores las propiedades extraordinarias que los relatos celtas confieren a los druidas hice una primera alusión a la medicina

vegetal. Según lo que se narra en la *Batalla de Mag Tured* —texto citado y traducido por Le Roux— las plantas medicinales son un don divino asociado con Miach, hijo de Dian Cecht, el gran dios de la medicina y cirujano de los Tuatha Dé Dannan, quien mató a su hijo por un acto que consideró insolente (Le Roux, 1961: 63-64).

En la *Batalla de Mag Tured* se describe cómo brotaron trescientas sesenta y cinco plantas curativas de la tumba de Miach. Dian Cecht colocó algunas de ellas alrededor de una fuente de agua, por lo que, a partir de entonces, los manantiales quedaron asociados a la medicina y recibieron la denominación de “fuente de la salud” (Le Roux, 1961: 66).

En el *lai de Deus Amanz* existe un pequeño paralelismo con el fragmento de la *Batalla de Mag Tured* que narra el origen de las plantas medicinales. La parte del relato de Marie de France que habla sobre los vegetales curativos comienza cuando la joven protagonista envía a su amado con su tía para que le prepare una poción capaz de otorgarle una gran fuerza física, con el fin de salir victorioso de la prueba que el padre de la joven exige a todo aquél que pretendiera casarse con su hija:

En Salerne ai une parente,
riche femme, mut ad grant rente.
Plus de trente anz i tant usé
que mut est saive de mescines.
Tant cunuist herbes et racines,
si vus a li volez aller
e mes lettres od vus porter,
e mustrer li vostre aventure,
ele en prendra cuseil e cure :
teus leituaire vus durat
e teus beivres vus baillerat
que tut vus recuferterunt
e bone vertu vus durrunt. (vv. 103-116)

[En Salerno, dijo la muchacha, tengo una parienta, mujer muy rica y acaudalada. Ha vivido allí más de treinta años y se ha ejercitado tanto en el arte de la física, que es muy sabia en medicinas. Conoce muchas hierbas y raíces, y si queréis ir a verla llevarle una carta mía y explicarle vuestra situación, ella reflexionará y se ocupará de ello. Os dará unos electuarios y os entregará unos bebedizos que os reforzarán completamente y os darán vigor.]

En *Deus Amanz*, la medicina vegetal incluye el estudio corporal de quien tomará el bebedizo: la tía de la joven retuvo al muchacho hasta que determinó con precisión su constitución física, lo hizo ingerir "ciertas medicinas" y, al final, le entregó el tan esperado brebaje fortificante:

A Salerne vait surjurner,
 a l'aunte s'amie parler.
 De sa part li dunat un brief ;
 quant el l'ot lit de chief en chief,
 ensemble od li l'a retenu
 tant que tut sun estre ad seü.
 Par mescines l'ad esforcié.
 Un tel beivre li ad chargié,
 ja ne serat tant travaillez
 ne si ateinz ne si chargiez,
 ne li refreschiest tut le cors,
 neïs les vaines ne les os,
 e qu'il nen ait tute vertu
 si tost cum il l'avra beü.
 Le beivre ad en un vessel mis.
 Puis le remeine en sun país. (vv. 143-152)

[El muchacho se marchó a Salerno para hablar con la tía de su amiga y le entregó de su parte una misiva. Cuando ésta la hubo leído de la cruz a la fecha, lo retuvo con ella hasta conocer bien su constitución. Lo reforzó con medicinas y le entregó un bebedizo que, por mucho que estuviese agotado, oprimido o cargado, le renovarí­a todo el cuerpo, incluso las venas y los huesos y tendría un gran vigor tan pronto como lo hubiese bebido. Después puso el bebedizo en una redoma y lo hizo regresar a su país.]

Sin embargo, todo el proceso "curativo" y "fortificante" del muchacho dependía del bebedizo, como lo demuestra el hecho de que, al no ingerirlo durante la prueba, el joven cayó muerto al estallarle el corazón por el esfuerzo físico realizado monte arriba (vv. 212-215). Para intentar reanimarlo, la muchacha tomó la redoma y quiso dárselo a beber, pero ya era demasiado tarde.

La pucele vit sun ami,
 cuida k'il fust en paumeisuns.
 Lez lui se met en genuilluns;
 sun beivre li voleit doner,
 mes il ne pout od li parler.
 Issi murut cum jeo vus di.
 Ele le pleint a mut haut cri,

puis ad geté è espaundu
 le veissel u li beivre fu.
 Li muns en fu bien arusez ;
 mut en ad esté amendez
 tuz li país e la cuntree :
 meinte bone herbe i unt trovee
 ki del beivrë orent racine. (vv. 216-229)

[La doncella vio a su amigo, pensó que estaba desmayado y se puso de rodillas junto a él. Le quería dar el bebedizo, pero él no pudo hablar. Así murió, tal como os digo. Ella lo lloró con grandes gritos y después derramó y esparció el contenido del frasco en que estaba el bebedizo. El monte quedó rociado de él, y el país y la comarca se beneficiaron con esto, pues después se encontraron allí muchas hierbas medicinales que habían echado raíz a causa del bebedizo.]

El paralelismo que veo entre la *Batalla de Mag Tured* y *Deus Amanz* tiene que ver con el “origen” de las plantas medicinales, cuyo nacimiento está asociado a en ambos relatos con la muerte: tanto la desaparición de Miach como la del muchacho de *Deus Amanz* engendran un bien para los demás; su muerte se transforma así en don de vida para otros.

En ambas historias, existe también un trasfondo trágico relacionado con la figura del padre. Dian Cecht mata a su hijo Miach por haber curado de mejor manera que él la mano de Nuada:

Nuada fue herido, y Dian Cecht le colocó una mano de plata que se movía como una mano natural. Esto no pareció muy adecuado a su primogénito Miach, quien tomó la mano cercenada de Nuada [y] pronunció las palabras: «Coyuntura con coyuntura y nervio con nervio», y curó a Nuada al cabo de tres veces nueve días [*en trois fois neuf jours*]. Durante los primeros nueve días, puso la mano [de Nuada] en su costado y ésta se cubrió de piel... Descontento por semejante insolencia, el dios médico Dian Cecht mató a su hijo (Batalla de Mag Tured, traducida y citada por Le Roux, 1961: 63-64).

El padre de la joven de *Deus Amanz* “quiere tanto a su hija” que no le permite tener ningún enamorado y, debido a las habladurías que esto suscitó, tuvo la ocurrencia de imponer a los pretendientes de la joven una insuperable prueba física que consistía en alcanzar la cumbre de un empinado monte cargando a la doncella.

Quant il oï qu’hum en parla,
 mut fu dolenz, mut li pesa.

Cumença sei a purpenser
 cument s'en purrat delivrer,
 que nuls sa fille ne quesist.
 E luinz e pres manda e dist,
 ki sa fille vodreit aveir
 une chose seüst de veir:
 sortit esteit e destiné,
 desur le munt fors la cité
 entre ses braz la portereit
 si que ne se resposereit. (vv. 35-46)

[Cuando él oyó que se hablaba de ello, se sintió muy afligido y le pesó mucho, y empezó a pensar cómo podría evitar que otros pretendiesen a su hija. Mandó decir, lejos y cerca, que quien quisiese obtener la mano de la princesa debía saber una cosa: estaba predicho y quería el destino que debía llevarla en brazos, sin tomar reposo, hasta la cima del monte que había fuera de la ciudad.]

Un último paralelismo que me parece importante subrayar es el de que tanto en el pasaje de la *Batalla de Mag Tured* como en *Deus Amanz*, la figura del padre se asocia con la muerte de los hijos, en el relato irlandés directamente y por envidia; en el *lai* de Marie de France, indirectamente, a causa de los celos.

Otro tipo de elemento tradicional celta que se encuentra en *Los Lais* de Marie de France es la intervención de personajes claramente identificables con la Materia de Bretaña. Esto sucede de manera particular en los *lais* de Lanval —en donde aparecen el rey Arturo, la reina Ginebra y los caballeros de la más conocida de las cortes bretonas— y en el de *Chievrefoil*, donde se menciona a Tristán, Isolda y al rey Marc.

En *Chievrefoil*, es interesante subrayar la presencia de otros elementos tradicionales celtas, además de la conocida presencia de personajes míticos bretones. La pequeña rama de avellano enredada con un brote de madreSelva que Tristán coloca por donde sabe que pasará la reina, y que simboliza, en primer término, la indisoluble relación de los amantes (vv. 62-76) recuerda también al roble enlazado con el muérdago que se citó en la descripción de los druidas al principio de este capítulo y que constituyen dos de las especies vegetales más veneradas por los celtas. Además, en *Chievrefoil* el *nemeton* que constituye el

bosque sirve de refugio para los amantes (vv. 92-94), con lo que el simbolismo que emana de los árboles y el bosque queda unido a la pasión amorosa.

La presencia de elementos celtas en *Los Lais* no siempre es claramente identificable. Por ejemplo, en el *lai* de *Milun* la presencia de los símbolos del Otro Mundo se ha vuelto casi transparente, en tanto que en el de *Laüstic* es casi imperceptible. El cisne mensajero de *Milun* (vv. 172, 208-220) puede asociarse, aunque muy lejanamente con el tema de los gansos protectores que se desarrolla en varios relatos de la antigua literatura celta (Markale, 1992: 74). Un valor simbólico más evidente respecto a esta especie de ave resulta al tomar en cuenta que los celtas relacionan al cisne con los atributos de algunas divinidades femeninas (Green 1995: 171 y ss.) además de que se le considera como íntimamente ligado al amor y a la inocencia (Green, 1995: 174). Puede considerarse entonces que, en el *lai* de *Milun*, el símbolo del cisne mensajero impregna la relación de Milun y la dama con los dos valores que la tradición celta le confiere: el amor y la inocencia, al ser esta ave la que, por los más de veinte años de separación, unió con su vuelo los amantes.

En cuanto al pretexto del ruiseñor en *Laüstic*, la presencia de esa ave canora parece recordar el murmullo fascinante de los pájaros del Otro Mundo, aunque no me ha sido posible establecer una asociación más directa entre el ruiseñor y la tradición celta.

Finalmente, en el *lai* de *Fresne* existe la alusión a dos árboles sagrados de los celtas: el fresno y el avellano. En el relato de Marie de France, el fresno que está junto a la puerta de la abadía adquiere el valor céltico de tótem tribal al otorgar su nombre a la protagonista, que de recién nacida fue depositada al pie de ese árbol (vv. 229-230).

Con el correr de los años, Fresno se transformó en una hermosa muchacha.

Quant ele vint en tel ée
que Nature furme buté,
en Bretagne ne fu si bele

ne tant cureise dameisele ;
franche esteit e de bone escole,
e en semblant e en parole. (vv. 235-240)

[Cuando llegó a la edad en que Naturaleza forma la hermosura, no hubo en Bretaña doncella tan bella y cortés. Era virtuosa y de buenos modales, tanto en su trato como en sus palabras. No había quien al verla no la amase y apreciase mucho.]

La hermosura de Fresno puede aludir también al valor simbólico que este árbol tiene para los celtas, al ser una de las especies sagradas cuya madera está presente en ciertos rituales druídicos.

A lo largo del tiempo y del desarrollo de la literatura celta, el profundo apego de los pueblos de “las islas al norte del mundo” por los árboles se ha plasmado en las descripciones de diversa índole como, por ejemplo, las que se encuentran en el pasaje *La Muerte de Cuchulainn* que cita Le Roux (1961: 70) o en los poemas a los que hace referencia Sainero:

El culto celta a los árboles también ha sido motivo de bellos poemas a través de los siglos, el Canto a los árboles de la foresta (anónimo del s. XII), es un interesante poema que nos ofrece una descripción de los diferentes poderes de los árboles: el verde roble es el más poderoso, el abedul, promete abundante fortuna, el tejo es el árbol sagrado por excelencia, y todos ellos son sagrados: «Patriarca de todos los árboles duraderos es el tejo, / sagrado en las fiestas, como es bien sabido» (1998: 20).

Fresno tiene una hermana llamada Avellano (vv. 335-336) cuya belleza debe de ser tan considerable como la Fresno, pues son gemelas. En este sentido, el nombre del personaje parece aludir a otra de las características primordiales que de los celtas veían en los árboles: una magnificencia natural excelsa.

Por otra parte, al emplear dos especies vegetales sagradas en una relación filial humana, ésta puede hacerse eco de la estrecha relación de parentesco simbólico que existe entre ambos árboles de la foresta de los celtas. Una aproximación más clara y precisa me parece imposible, al menos por el momento.

RESUMEN

El estudio de la religión celta, del sacerdocio druídico y de toda la simbología que emana de ellos ha tenido que hacer frente a la carencia de fuentes históricas directas. A pesar de las dificultades que esto implica, se ha podido establecer una serie de rasgos que todos los pueblos celtas —insulares y continentales— compartían: desde los primeros tiempos de Hallstatt, durante el brillante desarrollo de la Cultura de La Tène e incluso después de la decadencia de la Civilización de los *Oppida*, los vestigios arqueológicos hablan de un profundo apego a la naturaleza por parte de estos grupos humanos. Este hecho se puede rastrear en las historias que se conservaron en las narraciones de los distintos Ciclos de la literatura irlandesa así como en los relatos de la literatura galesa, por lo que no parece descabellado suponer que en ellos se describe, aunque bajo la apariencia de mitos, un pasado remoto que los celtas vivieron en tierras continentales sobre todo durante la Cultura de La Tène, cuando los sacerdotes y los guerreros constituían las castas más elevadas de la sociedad.

Tanto los vestigios arqueológicos continentales como los datos que se pueden obtener de las literaturas celtas insulares coinciden primordialmente en los siguientes puntos:

1. En los textos literarios, el mundo de los dioses es descrito en términos análogos a los de una sociedad de hombres guerreros, lo que bien puede reflejar la propia organización social celta durante sus periodos de mayor esplendor cultural en tierras continentales, muchos siglos antes de su partida hacia las Islas Británicas.
2. En la cosmovisión que se encuentra presente en los manuscritos irlandeses y galeses se manifiesta igualmente la importancia que tenía el culto naturalista del que dan testimonio los vestigios arqueológicos y epigráficos. Las divinidades celtas estaban relacionadas estrechamente con los elementos naturales, trátase del agua, la tierra, el fuego y el aire o de elementos del paisaje como bosques, fuentes acuíferas, calveros, etc. Cada uno de ellos tiene un valor simbólico dentro del pensamiento celta.

3. Una de las nociones más importantes del culto naturalista celta lo constituye el *nemeton*, término con el que se designan los lugares sagrados, aquéllos donde moran las divinidades primigenias y que constituyen auténticos santuarios naturales, lugares consagrados cuya presencia se señala con algún tipo de elemento natural en el paisaje, entre los que destacan los árboles, en particular el tejo, el roble, el fresno y el serbal.
4. Al ser el lugar de culto por excelencia, el *nemeton* está íntimamente vinculado con las fiestas de la comunidad; entre las más importantes festividades se encuentran Samain, Beltaine, Imbolc y Lugnasad. De estas cuatro, Samain destaca por su riqueza simbólica y esplendor festivo; es en el marco de esta celebración que el Otro Mundo en el que habitan los dioses irrumpe en el Mundo de los hombres. Del Más Allá existen dos visiones: la primera de ellas está relacionada con la plenitud de bienes como la juventud eterna, una riqueza material sin límites, un reposo al lado de los héroes míticos más famosos, etc.; la segunda concepción del Otro Mundo lo hace ser, ante todo, un lugar de prueba: es el camino del héroe, las batallas, los sufrimientos, las pesadillas, las carencias e incluso la muerte que éste debe enfrentar y sufrir con el fin de alcanzar la plenitud de sus propias facultades; esta visión del Otro Mundo está íntimamente relacionada con los grandes héroes míticos irlandeses como Cuchulainn, Cormac, Conle, Bran y tantos otros. Las dos visiones del Más Allá se hermanan en un punto: el arduo camino solitario del héroe conduce a la plenitud del Otro Mundo visto como paraíso. Es por ello que el Otro Mundo puede ser considerado como el Lugar en el que confluyen los valores tradicionales más elevados a los que el pensamiento celta aspira; ésta podría ser una de las razones por las que el denominado *Ciclo del Más Allá* está presente en todos los demás Ciclos literarios irlandeses y en las narraciones más importantes de la literatura galesa.
5. Los depositarios de estos valores eran los druidas, a los que bien puede llamarse "hombres de los robles". Al ser los únicos poseedores del

conocimiento más elevado para los celtas —la *druidechta*—, los druidas eran los mediadores entre los dioses y los hombres. Aunque no se sabe mucho sobre la “realidad histórica” de los druidas, los manuscritos celtas trazan de ellos una visión ideal que ha servido para reconstruir el “druida histórico”. Entre las facultades que la *druidechta* confiere a los druidas se encuentran el don de la profecía, la medicina vegetal y la autoridad para encauzar la conducta de las clases más elevadas de la sociedad a través de recursos como la *geis*.

Algunos ecos de estos elementos tradicionales se pueden percibir en *Los Lais* de Marie de France. Según el tipo de elemento tradicional de que se trate así como de su mayor o menor presencia en *Los Lais* es posible clasificar estos relatos en tres grupos principales. Esta clasificación se basa en la serie de analogías que se pueden establecer entre algunos de los antiguos relatos celtas y los compuestos por Marie de France.

El elemento tradicional celta con mayor presencia y desarrollo narrativo en *Los Lais* es el de la travesía hacia el Otro Mundo, tema que se encuentra particularmente manifiesto en tres narraciones: *Guigemar*, *Yonec* y *Lanval*. En cada uno de estos relatos el tema del viaje al Más Allá se desarrolla de manera particular. Sin embargo, es posible establecer entre ellos algunas similitudes: la visión del Otro Mundo que la narradora de *Los Lais* eligió fue la paradisíaca, puesto que en sus relatos el Más Allá no se concibe como un lugar de prueba, de batallas y de muerte, sino como aquello que el héroe busca —el amor en el caso de *Guigemar*, el lugar adonde se fue el amado en *Yonec*— o hacia donde es raptado el héroe para no volver —en el caso de *Lanval*—, con lo que el Otro Mundo se asocia en *Los Lais* con la sublime belleza. Los elementos que se relacionan con Otro Mundo —como la barca en *Guigemar*— comparten con el Más Allá esa belleza extraordinaria, rasgo que es claramente identificable en la descripción de la ciudad de plata en el *lai* de *Yonec* e incluso en el *nemeton* de Avalón que se menciona en *Lanval*. El único elemento que en estos *lais* no se relaciona con la visión paradisíaca del Otro Mundo es la muerte que sufre Muldumarec, el padre de *Yonec*.

Al aproximar el valor simbólico tradicional celta que se ha descrito para otros elementos presentes en los relatos de Marie de France, como la cierva blanca, la transformación en pájaro de Muldumarec o en lobo del caballero de *Bisclavret*, es posible encontrar una correspondencia entre el valor tradicional y el desarrollo del tema del amor, particularmente en *Guigemar* y en *Yonec*. La cierva blanca, símbolo de renovación en la tradición celta, se asocia con el cambio que sufre el héroe Guigemar a través de su experiencia amorosa. Muldumarec se presenta ante la dama bajo la forma de un pájaro para manifestarle su amor; su transformación en azor puede tomarse como el símbolo de su realeza en el Otro Mundo al podersele asociar con las divinidades celtas primigenias denominadas Tuatha Dé Dannan. En cuanto al Bisclavret, existe una resignificación de su transformación en lobo, puesto que en el *lai* de Marie de France la mayoría de las veces está desprovisto de los aspectos guerreros relacionados con Morrigan, la diosa irlandesa de la ira, de la venganza, aquélla que anuncia las masacres en los manuscritos celtas; pero antes de que la historia concluya, el Bisclavret logra vengarse furiosamente de la traición de su esposa —a quien él amaba sin reservas— con lo que la transformación en lobo vuelve a acercarse al valor simbólico que tiene en los relatos irlandeses.

Existen también en *Los Lais* algunos relatos en los que es evidente la presencia de aspectos directamente relacionados con la *druidechta*: la predicción del futuro y la magia vegetal. Las cualidades drúidicas de la Doncella de *Lanval*, así como el bebedizo de *Deus Amanz* recuerdan algunos de los secretos de los druidas, aquellos conocimientos que los celtas elevaron muy por encima de los otros y que eran capaces incluso de dominar las fuerzas de la naturaleza, cuanto más a los hombres.

La ciencia de “los hombres de los robles”, las referencias a algunos árboles sagrados de los celtas, el mundo en el que habitan las divinidades primigenias de esos pueblos, todo ello se encuentra inmerso en los relatos que Marie de France compuso y en los que cada uno de sus lectores siempre encontrará algo por descubrir.

CONCLUSIÓN GENERAL

A pesar de que una de las constantes en el estudio de los celtas es la carencia de fuentes documentales “directas” —es decir, escritas por ellos mismos— sobre el esplendor de su civilización durante los siglos anteriores a la Era Cristiana, es posible hacer una reconstrucción histórica del desarrollo cultural que alcanzaron los celtas a partir de los vestigios antropológicos, arqueológicos y lingüísticos provenientes de aquellos lejanos tiempos, a los que se suman los antiguos relatos literarios —gaélicos y bretones principalmente— transcritos en códices a partir del siglo VI d. C. que nos hablan de las tradiciones, creencias religiosas y muchos otros aspectos de la cosmovisión y organización social que en sus remotos orígenes tenían los pueblos de “las islas al norte del mundo”, cuando todavía ocupaban una gran extensión territorial en el continente europeo.

Al emprender la tarea de reconstrucción histórica de la antigua civilización celta, los diferentes estudios en que me he basado para esta investigación coinciden en dos puntos principales.

Primero. No es posible establecer con absoluta certeza ninguna conclusión respecto de la civilización de los antiguos celtas, aunque ello no significa que con el tiempo y el estudio los conocimientos que ahora se tienen sobre estos grupos humanos —investigaciones que en las últimas décadas han dado importantes avances— siga acrecentándose; de hecho, uno de los logros más importantes de los trabajos publicados sobre los celtas a partir del siglo XIX fue el que ya no se les considerara como una cultura marginal, exótica, cercana a lo mágico y lo maravillosamente ajeno. El cambio fue posible al tratar de situar la cultura celta en su contexto y al establecer una serie de relaciones entre su cultura y la del resto de los pueblos de Europa.

Segundo. Para seguir las huellas del desarrollo cultural de los celtas, que hasta antes de la llegada del cristianismo a las Islas Británicas eran sociedades esencialmente orales, el investigador cuenta también con fuentes literarias; se trata de un sinnúmero de códices que fueron escritos en monasterios irlandeses y galeses a partir del siglo VI de la Era Cristiana; la transcripción que hicieron los monjes gaélicos y bretones permitió salvaguardar por escrito muchas de las

tradiciones ancestrales, lo que ha permitido establecer ciertas hipótesis respecto a la evolución cultural celta en su conjunto. No se sabe en qué momento se inició el paso de la literatura celta oral a la escritura, pero en algún momento indeterminado de los primeros siglos de la Edad Media, muchos de los poetas más importantes de la tradición literaria celta, los *file* —e incluso algunos druidas—, se convirtieron al cristianismo y se insertaron en la organización monacal irlandesa greco-oriental e iniciaron la transcripción de los relatos que hablaban, por ejemplo, de los mitos primigenios celtas, de su organización social, sus costumbres y tradiciones, entre tantos otros elementos culturales en los que se encontraban ecos de un pasado histórico —Hallstatt y La Tène— durante el cual druidas y guerreros ocupaban los estratos más altos de la organización social.

En las antiguas sagas, héroes, druidas, reyes y otros personajes de la nobleza aparecen idealizados y elevados a la categoría de mito por quienes recreaban su historia al momento de transcribirla muchos siglos después de que ocurridos tales acontecimientos. Sin embargo, es interesante notar que algunos de los elementos tradicionales más importantes descritos en los relatos celtas —el culto a los elementos naturales, su organización social basada en el clan, por ejemplo— han dejado numerosos vestigios que la arqueología ha podido estudiar y elaborar así una serie de hipótesis que coinciden —poco o mucho— con lo que se relata en los ciclos literarios irlandeses y en las narraciones galesas.

Desde el punto de vista literario, los manuscritos celtas han permitido el estudio de ciertos elementos narrativos como la descripción de las divinidades primigenias relacionadas con el bien —los Tuatha Dé Dannan— o el mal —Morrigan— y el lugar que ocupan sus moradas —los *nemeton*— en el conjunto de elementos naturales, así como también analizar la constitución de la personalidad de los héroes guerreros que a un mismo tiempo habitan entre los hombres y las divinidades.

Gracias a los textos conservados en códices, se ha podido determinar —aunque siempre de manera hipotética— el lugar que ocupaban los druidas, *file*, vates y bardos en la escala social y en la “organización interna” —por así decirlo— de las clases privilegiadas relacionadas con el saber. Los relatos irlandeses y

galeses hablan de lo que se consideraba la sapiencia drúidica o *druidechta*, cómo eran estos sacerdotes los que custodiaban el conocimiento considerado sagrado, además de vigilar el adecuado cumplimiento del culto a los dioses y servir como consejeros, en particular a reyes y héroes míticos.

Desde sus inicios, hasta que más tarde fueron transcritos y finalmente insertados en la obra de autores como Marie de France, los elementos de tradición celta estuvieron rodeados por un contexto de guerra entre civilizaciones, religiones, puntos de vista, valores, códigos, etc. Antes de la Era Cristiana, durante la Civilización de Hallstatt —en particular en los últimos siglos de este periodo cultural—, los celtas eran guerreros; con La Tène, el desarrollo del arte de la guerra alcanzó su apogeo al mismo tiempo que la civilización celta alcanzaba su época de mayor esplendor y expansión; por último, la guerra no fue un asunto ajeno a la Civilización de los *Oppida*, aunque se desarrolló de manera diferente: ya no se trataba de una lucha por la expansión a través del continente europeo sino de una actitud defensiva en contra de las invasiones germánicas y del avance de las legiones romanas. Muchos siglos más tarde, particularmente durante el XI y el XII, la guerra se manifiesta otra vez con las invasiones normandas a las Islas Británicas.

Pero, como vimos, en medio del contexto despiadadamente destructor que significa la guerra se desarrolló también una inmensa creatividad artística. De alguna manera esto recuerda uno de los mitos primigenios celtas al que se aludió en esta investigación: de la noche, de la muerte, de la ignorancia y del mal surgen el día, la vida, la ciencia y el bien. Así, en diferentes momentos de la historia humana, distintas cosmovisiones y talentos creativos han podido encontrarse y convivir. Los manuscritos irlandeses y galeses, así como *Los Lais* de Marie de France son un buen ejemplo de ello.

Al examinar de cerca *Los Lais*, se puede ver la presencia algunas de las semillas y ramas del árbol cultural que creció en las forestas de “las islas al norte del mundo”, sobre todo las relacionadas con el culto naturalista, la ciencia drúidica y la búsqueda del Otro Mundo. Estos elementos se encuentran entretreídos con otros de naturaleza diversa, particularmente épicos, cortesanos y cristianos. Al

comparar los relatos de Marie de France con algunas de las narraciones gaélicas y bretonas es posible estudiar los elementos tradicionales celtas en *Los Lais* de Marie de France desde una perspectiva que toma en cuenta la tradición celta, creándose así una red de significados más rica en la que la cosmovisión celta se asocia con los elementos épicos, cortesés y cristianos.

Este trabajo está lejos de ser concluido. La lectura analítica de la cosmovisión celta presente en *Los Lais* de Marie de France es imposible de cerrarse. Al dar por inconclusa esta labor, hago mías, por fidelidad a muchos de los principios que emanan de su pensamiento, estas palabras de Mijail Bajtín:

No se puede vivir ni actuar habiendo dado conclusión al yo y al acontecer; para vivir hay que ser inconcluso, abierto para sí mismo —así, al menos, en todos los momentos esenciales de la vida—; valorativamente hay que antecederse a sí mismo, no coincidir con lo que uno tiene.⁸⁸

Que la travesía hacia el Otro Mundo continúe.

⁸⁸ Mijail Bajtín, 2000, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*, Taurus, México.

FUENTES CONSULTADAS

- ALATORRE, Antonio,
1998, *Los 1,001 años de la Lengua Española*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BUTTERFIELD, Eamon,
1988, "Epílogo histórico", en José Manuel ÁLVAREZ FLORES, *El perro del Ulster*, Muchnik Editores, Barcelona, pp. 179-248.
- COHEN, Gustave,
1997, *La vida literaria en la Edad Media (La literatura francesa del siglo IX al XV)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Henri,
1883, *Cours de Littérature celtique*, Tomo I, Ernest Thorin, París.
1902, *Cours de Littérature celtique*, Tomo XII, Albert Fontemoing, París.
1981, *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*, traducción de Alicia Santiago, Visión Libros, Barcelona.
- DOTTIN, Georges,
1924, *Les littératures celtiques (Irlande, Écosse, Pays de Galles, Bretagne)*, Payot, Paris.
- ELUÈRE, Christiane,
1999, *La Europa de los celtas*, traducción de Juan Vivanco Gafaell, Ediciones B, S. A., Barcelona.
- Encyclopedia Mythica*,
2005: [Enciclopedia en línea], (DE: 19 de agosto: <http://www.pantheon.org/>)
- FLEMING, William,
1993, *Arte, Música e Ideas*, McGraw-Hill, México.
- FONDERBRIDER, Guillermo y Gerardo GAMBOLINI,
2000, *Cuentos Celtas. Folklore irlandés*, Javier Vergara, Ediciones B, Argentina.
- GODEFROY, Frédéric,
1884, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Tomo III, F. Vieweg, París.
- GREEN, Miranda,
1995, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins and Mothers*, The Bath Press, Gran Bretaña.

- HATT, Jean-Jacques,
1970, *Los celtas y los galo-romanos*, Editorial Juventud, Barcelona.
- Historia de la Iglesia*,
2003, [Biblioteca católica digital], (DE, 14 de noviembre:
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/300410.htm>).
- HUBERT, Henri,
1932-a, *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène*, La Renaissance du livre, París.
1932-b, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, La Renaissance du livre, París.
- KRUTA, Venceslas,
1981, *Los celtas*, EDAF Ediciones-Distribuciones, Madrid.
- LAFFEY, Morgan,
2004, *Sacred Trees, Oghams and Celtic Symbolism* (DE, 27 de julio:
<http://www.geocities.com/Area51/Shire/3951/dryadart.html>).
- LE GOFF, Jacques,
1972, *La Baja Edad Media*, Siglo XXI, México.
- LE ROUX, Françoise,
1961, *Les druides*, Presses Universitaires de France, París.
- LINDEMANS, Micha (ed.),
1995, *Encyclopedia Mythica*, Micha Lindemans, (DE, 26 de julio, 2004:
<http://www.pantheon.org/>).
- MARÍA DE FRANCIA,
1987, *Los Lais*, edición de Luis Alberto de Cuenca, Ediciones Siruela, Madrid.
1993, *Los Lais*, texto original ; traducción, introducción y notas de Ana María Holzbacher, Sirmio Vallcorba (ed.), Barcelona.
- MARKALE, Jean,
1975-a, *La Epopeya celta en Irlanda*, Ediciones Júcar, Madrid.
1975-b, *L'épopée celtique en Bretagne*, Petite Bibliothèque Payot, París.
1992, *Los celtas y la civilización celta. Mito e historia*, Taurus, Madrid.
- MARX, Jean,
1959, *Les littératures celtiques*, Presses Universitaires de France, París.
1964, *Las literaturas célticas*, Eudeba, Buenos Aires.
- McWEBB, Christine,

2004, "L'évolution du discours courtois des troubadours aux romans arthuriens de Chrétien de Troyes", (DE, 30 de enero: <http://www.celticist.com/romans/romans.htm>).

NELLI, René,

1963, *L'érotique des troubadours*, Édouard Privat, Tolosa.

PANZARU, Christiane-Ioan,

2004, « Marie de France », (DE, 30 de enero:

<http://www.unibuc.ro/resources/medieval/cours/C25.html>)

POIRION, Daniel

1982, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, PUF, Paris.

SAINERO, Ramón,

1998, *Los grandes mitos celtas y su influencia en la literatura*, Edicomunicación, Barcelona.

URIBE-VILLEGAS, Oscar,

1985, *Sociolingüística de los pueblos escandinavos, celtas, germano-occidentales*, Libros de México, México.

VENDRYÈS, Joseph, Ernest TONNELAT, y B.-O.- UNBEGAUN,

1948, "Les religions des celtes, des germains et des anciens slaves", en *Les religions de l'Europe ancienne*, Tomo III, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 239-320.