



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Históricas



MITO, PODER Y GÉNERO EN EL *MABINOGI*

Tesis Doctoral

Autor:

Elena Ortuño Rodríguez

Director:

Dr. Gonzalo Cruz Andreotti

Programa de doctorado:


“La Tradición Clásica en el Campo de la Religiosidad y el Mito”

[2015]



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

AUTOR: Elena Ortuño Rodríguez

 <http://orcid.org/0000-0002-9193-193X>

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



*El avance del conocimiento es una progresión infinita hacia una meta en constante
alejamiento.*

James George Frazer, *La Rama Dorada*.

*Be silent for as long as you like, said Rhiannon. Never has a man been more stupid than
you have been.*

Rhiannon, *Primera Rama del Mabinogi*.

It was through the deceit of a woman that I did to you what I did.

Gronw Pebr, *Cuarta Rama del Mabinogi*.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. ALGUNAS ACLARACIONES PREVIAS	7
1.1 Términos clave: Mabinogion, Mabinogi y ramas	7
1.2 Autor	21
1.3 Cronología	27
1.4 Ediciones y traducciones utilizadas	33
1.5 Transcripción de los nombres	36
CAPÍTULO II. RESÚMENES DE LAS <i>CUATRO RAMAS DEL MABINOGI</i>	37
CAPÍTULO III. CONTEXTO HISTÓRICO; BREVE HISTORIA DE GALES	55
CAPÍTULO IV. CELTAS: ENTRE LA HISTORIOGRAFÍA, LAS HISTORIAS Y LAS MITOLOGÍAS	61
CAPÍTULO V. RELACIONES DE PODER: RUPTURAS Y CONSECUENCIAS.	83
5.1 Relaciones de poder	83
5.2 Contacto con elementos mágico-sobrenaturales (personajes, objetos y lugares). Peligros y consecuencias	90
5.3 Género: una primera aproximación a la construcción de conflictos	116
CAPÍTULO VI. PERSONAJES MASCULINOS. IDENTIDADES EN EVOLUCIÓN	129
6.1 Pwyll	130
6.2 Pryderi	145
6.3 Bendigeidfran	159
6.4 Efnysien	170
6.5 Matholwch	173
6.6 Manawydan	178

6.7 Math	189
6.8 Gwydion	207
6.9 Lleu Llaw Gyffes	215
CAPÍTULO VII. IDENTIDAD FEMENINA. MUJERES Y DESGRACIAS	229
7.1 Rhiannon	231
7.2 Branwen	262
7.3 Goewin	272
7.4 Aranrhod	275
7.5 Blodeuedd	281
CONCLUSIONES	291
GLOSARIO DE PERSONAJES	323
BIBLIOGRAFÍA	331
ÍNDICE ONOMÁSTICO	367

INTRODUCCIÓN

Hace ya unos años que terminé mi licenciatura en Historia en la Universidad de Málaga y pude realizar unos cursos de doctorado llamados La Tradición clásica en el campo de la religiosidad y el mito. En ese tiempo decidí ampliar mis estudios más allá de la licenciatura porque, de hecho, empecé esta por mi interés desde muy temprano en la mitología y en este sentido el doctorado que ofertaba el Departamento de Historia Antigua, entre otros, de esa Universidad era perfecto para mis intereses.

En esa línea empecé a acercarme a diferentes mitologías y épicas tratando de aplicar un modelo de análisis que yo creía útil: el estudio de las relaciones de poder como forma de entender qué nos transmite un texto como parte de la mentalidad de un colectivo, de un pueblo si se quiere, que nos han legado esa parte de su mundo.

Con estos pensamientos y esa cierta experiencia, me encontré tiempo después con la posibilidad de estudiar unos meses en la Universidad de Cardiff en Gales, sede de algunos de los investigadores más insignes de la mitología celta en ese país. Con esta conjunción fue casi obligado que me encontraré por primera vez con un librito que sería muy importante para mí desde entonces: el Mabinogi, libro que pude consultar por primera vez en la última de sus traducciones, la de Sioned Davies, del 2007, profesora precisamente de esa universidad. Desde el primer momento esta obra me pareció muy interesante y susceptible de aplicar los procedimientos y la metodología que, si se me permite la expresión, venía rumiando desde hace más de diez años. Además, al tener el privilegio de poder contar con los fondos de la Universidad de Cardiff, tuve acceso a todas las traducciones y ediciones que se han hecho de esta obra así como a buena parte de la bibliografía secundaria que ha florecido a su amparo.

Aunados de esta manera mi interés por aplicar una metodología determinada, la del estudio del funcionamiento del poder, en el ámbito de los estudios de la mitología y tener conocimiento de un textos, el Mabinogi, que ha sido y es el mayor referente para el estudio, en

una fuente literaria, de la mitología céltica en el País de Gales, han dado como fruto esta tesis doctoral.

Creemos, además, que este análisis del Mabinogi se justifica de una triple manera: primero por su relevancia dentro de los estudios de mitología céltica en general; segundo por su importancia dentro de la historiografía galesa ya que Gales no dispone de la riqueza textual de la que sí disfruta, por ejemplo, la vecina Irlanda; y, por último, por la casi total ausencia de estudios sobre esta fuente en España.

Esta obra ha sido y puede ser analizada desde muy variados planeamientos pero, tradicionalmente, el Mabinogi ha sido, sobre todo, objeto constante de unos análisis que han tenido la finalidad principal de identificar divinidades célticas en algunos de los personajes que aparecen en el texto. Estos enfoques están en menor o mayor medida justificados, pero nosotros queremos plantear aquí una metodología de análisis que permite redimensionar este problema: la del uso de las relaciones de poder, sus rupturas y recomposiciones como forma de plasmar por parte del autor, y de manera comprensible para sus lectores, el modelo correcto de funcionamiento de la sociedad.

Así, con un análisis del funcionamiento de las relaciones de poder en el Mabinogi, creemos que puede entenderse la finalidad de esta obra y además acercarnos a la mentalidad del autor de la misma y del contexto histórico en el que las historias que narra estaban en uso, siendo este último, desde nuestro punto de vista, anterior al de los manuscritos que conservamos.

En este sentido, en nuestro trabajo resulta clave plantear la finalidad de dos elementos básicos: lo sobrenatural/mítico y el género. Para el primer caso, las investigaciones se han centrado, como decimos, en la identificación de personajes con divinidades célticas, tema sobre el que se ha vuelto de manera constante en la historiografía y que ha tenido como consecuencia directa que esas asociaciones se plasmen actualmente en buena parte de los textos como consabidas y suficientemente constatadas. Pero, frente a este tipo de planteamientos, nuestro trabajo pretende apuntar la hipótesis de que cualquier referencia mítica en el texto se ve desdibujada y replanteada por el hecho de que la presencia de lo sobrenatural en la obra no pretende hacer referencia a un elemento mítico, a un corpus que se incorpora sin más, sino que

su principal función es la de actuar como elemento potenciador de las rupturas de las relaciones de poder. Esto es así porque todo personaje, objeto, espacio o animal sobrenatural presenta unas características intrínsecas que lo hacen más poderoso que cualquier equivalente no sobrenatural de forma que, si por ejemplo, un noble ofende a un rey se produce una incorrección jerárquica pero si, además, ese rey es un rey del Inframundo, un personaje sobrenatural, la ruptura de la corrección es aún mayor.

Además, diferimos también en este trabajo de los estudios de género que se han centrado con frecuencia, en identificar mujeres poderosas en los personajes femeninos como reflejo de Diosas de la Soberanía citadas o, en el segundo aspecto, analizar a las mujeres maltratadas, por ejemplo, como reflejo de la situación de la propia cultura galesa o como plasmación del motivo de la Esposa Calumniada de Thompson. Aquí pretendemos probar de forma contrastada por un análisis minucioso que el papel principal de los personajes femeninos no se entiende sin un análisis de su relación directa con los personajes masculinos, que en ningún modo puede entenderse el funcionamiento de los unos sin los otros y que los personajes femeninos actúan, principalmente, como una función de los masculinos. Esa función de las mujeres es la de actuar como eje gravitacional de las desgracias, como catalizador de rupturas de las relaciones de poder, bien sea de forma activa como Rhiannon o de forma pasiva como Branwen. La mera presencia del elemento femenino creará o propiciará que se produzca una desgracia. Entendemos aquí que el autor considera que no es necesario plasmar en el caso de las mujeres, lo que sí plasma para el caso de los personajes masculinos: el retorno a las correctas relaciones de poder. Los posibles componentes célticos se integran en un contexto de fuerte reelaboración de los materiales previos.

En síntesis, podemos decir que la hipótesis que planteamos en esta investigación es que el Mabinogi se entiende en la medida que se acepta que lo que dota de entidad al texto es el funcionamiento de las relaciones de poder que pretenden transmitirse como correctas y que es dentro de estas dinámicas en las que debe analizarse el uso de lo mítico y sobrenatural como elemento potenciador de las rupturas y el género como catalizador de las mismas.

Frente a planteamientos que se han hecho sobre el Mabinogi y que ponen en cuarentena la existencia del texto como un todo, y la posibilidad de la unión de diferentes fragmentos y añadidos, nosotros entendemos también que la plasmación mediante una serie de mecanismos,

que analizaremos a lo largo del trabajo, de rupturas y recomposiciones de las correctas relaciones de poder, evidencia esa unicidad al texto.

Para comenzar con nuestro trabajo hemos creído necesario realizar unas breves aclaraciones previas sobre el Mabinogi y un pequeño resumen de las cuatro ramas que lo componen. Creemos que esas aclaraciones previas resultan necesarias cuando nos encontramos ante un texto tan escasamente analizado por la investigación en nuestro país. También hemos creído oportuno añadir un epígrafe en el que damos algunas pinceladas sobre el contexto histórico en el que nos estamos moviendo.

Además, se ha realizado un somero acercamiento a qué entendemos cuando hablamos de “celta” porque es un término que se ha utilizado muy ampliamente y, en ocasiones, para hacer referencia a realidades muy diversas, con la finalidad un tanto decimonónica de localizar un grupo étnico dominante y encuadrar realidades muy diversas y amplias cronológica y geográficamente bajo el término por el que se designe a un grupo. Por tanto, entendemos que si se quiere realizar un estudio sobre un documento histórico como es el Mabinogi, que ha sido interpretado como el mascarón de proa de la literatura sobre mitología céltica galesa, debemos plantar antes del análisis de cada uno de los personajes, qué entendemos que abarca el término “celta” y en qué circunstancias puede utilizarse y cuáles creemos que han sido algunos de los principales problemas que se producen a la hora de utilizar este término así como las principales posiciones que se han plasmado hasta el momento sobre la presencia de lo mitológico en esta obra y nuestra postura al respecto.

El siguiente punto, consiste en la entrada directa en el tema de las relaciones de poder, sus rupturas y sus consecuencias. En este epígrafe tratamos de explicar qué significan para nosotros las relaciones de poder, cuáles son sus componentes principales y los mecanismos básicos de ruptura. En este punto, tendrán un espacio propio por su relevancia en la problemática que nos ocupa el análisis del papel de los elementos sobrenaturales y el uso de los dos géneros, el masculino y el femenino, el primero como ejemplo del modelo y el segundo como potencial destructor del modelo. Este capítulo pretende mostrar algunos de los mecanismos que están en funcionamiento de manera transversal a lo largo del Mabinogi.

Por último, nuestro análisis se centrará en ver cómo en cada uno de los personajes principales se producen esas rupturas de las relaciones de poder, que ya habremos visto de forma global en el apartado anterior, y que se plasman a través de los incumplimientos del rol que les corresponde a los personajes y de las incorrecciones dentro de la jerarquía, así como el papel potenciador que tienen en estas situaciones los elementos míticos/sobrenaturales y el elemento catalizador que supone los personajes femeninos, para, finalmente, analizar los mecanismos que se utilizan para la recomposición de la corrección social, en un proceso que evidenciará la diferente evolución de los personajes según el género al que pertenezcan.

Con este análisis pretendemos plasmar un acercamiento más, de los muchos posibles, a un estudio de las mentalidades, a través de un mecanismo de análisis como es el de las relaciones de poder. Creemos además que esta metodología puede aplicarse a muy variados documentos históricos y que, en este sentido, el Mabinogi es sólo uno de ellos.

Por último, permítanme incluir unos breves agradecimientos que considero necesarios. Ante todo quiero agradecer a mi director de tesis, que ya fue mi director de trabajo de suficiencia investigadora, el profesor, ya catedrático, Gonzalo Cruz Andreotti que siempre me haya apoyado y permitido investigar los temas que me interesan, aportándome ese rigor histórico que le caracteriza. También quiero señalar mi agradecimiento a las bellísimas clases que sobre el mundo hebreo nos dio el profesor Rafael Chenoll Alfaro y que no hicieron más que animarme a continuar con mis estudios. Igualmente, agradecer las clases sobre religiones mistericas y los usos que el cristianismo hacía de los cultos paganos y que me ayudaron a comprender cómo funcionan los procesos históricos de préstamo y reutilización, gracias Profesora Clelia Martínez Maza. Por último, tengo que agradecer buena parte de mis conocimientos y mi forma de pensar así como el uso sistemático de una metodología, de la crítica histórica y el hecho de que lo principal a la hora de iniciar una investigación es ese planteamiento crítico y trabajar, trabajar, trabajar, al que elegí hace ya diecisiete años como mi maestro (y creo que no me equivoqué), el profesor Fernando Wulff Alonso. Gracias por todo su tiempo y su ayuda a lo largo de este trabajo. Sin usted no hubiera sido posible.

En otra línea, permítanme agradecer su apoyo al que fue hace años mi compañero de carrera, y amigo desde entonces, José Berdugo. Gracias por darme ánimos todas esas veces que

me desesperaba porque mi trabajo no me dejaba dedicar el tiempo que yo quería a la tesis o me hacía parar en medio de un tema que me tenía apasionada.

Pero el agradecimiento principal, y el más especial para mí, es para mi familia, quienes me permitieron estudiar la carrera en las condiciones tan favorables en que lo hice y me animaron siempre a continuar investigando al creer en mí más que yo misma. Gracias a mi familia elegida: mi pareja. Gracias por toda tu ayuda y por tu paciencia en momentos complicados de la investigación.

Ojalá mi padre hubiera podido conocer esta tesis porque sé cuánto valoraba el trabajo y el conocimiento. Creo que le hubiera hecho feliz ver que mi tesis llega a buen puerto. Gracias padre por los valores que me inculcaste y que me servirán toda mi vida. Gracias a mi madre que ha sido la persona que más me ha apoyado. Siempre he sabido que podía contar contigo en cualquier momento. No sé qué haría sin ti. Esto es para vosotros dos.

Gracias a todos.

CAPÍTULO I

ALGUNAS ACLARACIONES PREVIAS

1.1 Términos clave: *Mabinogion*, *Mabinogi* y *ramas*.

El paso primero antes de comenzar el análisis del texto conocido como *Mabinogi*, debe ser la diferenciación de dos términos que por su similitud pueden dar pie a confusiones: *Mabinogion* y *Mabinogi*, dejando así claro a qué nos referimos con cada uno, de manera que quede bien determinado a qué nos referimos cuando hablamos del compendio de cuentos que es objeto de nuestro análisis: el *Mabinogi*.

En primer lugar, hay que señalar que el término *Mabinogion* hace referencia a un conjunto de cuentos que en el siglo XIX Lady Charlotte Guest¹ tradujo del galés al inglés. Lady Guest realizó su traducción entre 1838 y 1849 y eligió la denominación de *Mabinogion*² para su compendio de once cuentos a resultas de considerarlo el plural de *Mabinogi*³ que ella traducía como *cuentos para niños*⁴. Esta denominación no es la más correcta, pero a medida que su traducción se publicó una y otra vez, el título quedó establecido como la forma estándar para referirse a este conjunto de cuentos. Los historiadores de la literatura la han aceptado, admitiendo que se trataba de una utilización abusiva ya que sólo aparece una vez en lo que parece ser un error de traducción y sabiendo que, desde un punto de vista estricto, tal concepto

¹ Para tener una imagen somera de la figura de Lady Guest ver: KOCH, J. T. (ed) (2006), III, pág. 853.

² Aunque B. Maier, sostiene que el término *Mabinogi* es una invención de Edward Williams (1998), pág. 180.

³ DAVIES, S. (2007), pág. IX: “*The suffix -(i)on is a common plural ending in Welsh. Guest also included the tale of Taliesin in her translation. However, since the earliest copy of this tale is not found until the sixteenth century, subsequent translators have omitted it from the corpus*”.

⁴ DAVIES, S. (1993), pág. 9: Lady Guest cometió “*a scribal error for Mabinogi, derived from the Welsh word mab meaning son, boy. As a result, some have suggested that Mabinogi was a tale for boys, or perhaps a tale told by young or apprentice storytellers; however, the general consensus is that its original meaning was youth or story of youth, confirmed by the appearance of the term as a translation of the Latin infantia, and that finally it meant no more than tale or story*”.

sólo se podía aplicar a cuatro de los cuentos que sí parecen formar un conjunto y que se conocen como *Mabinogi*⁵. De hecho, algunos autores optan, como nos dice Cirlot en la única traducción al español del *Mabinogion*, por denominar *pseudo Mabinogi* a los restantes cuentos que no corresponden al *Mabinogi*, y que son relatos relacionados con los romances de Chrétien de Troyes, por considerarlos traducciones galesas de originales franceses⁶.

Por nuestra parte hemos preferido la opción más generalizada de utilizar el término *Mabinogion* para ese compendio de once relatos, tal como lo hicieron algunos de sus primeros traductores, al considerarla errónea, pero al menos adecuada en el sentido de que la terminación en *-ion* es muy común para los plurales en galés⁷. No sólo la pionera Lady Guest⁸, sino también Rhys⁹, Loth¹⁰ y Lloyd¹¹, así como otros de los más recientes estudiosos del tema (Jones¹², Gantz¹³, Ford¹⁴, Sioned¹⁵, y Cirlot¹⁶), lo han hecho así, con independencia del hecho señalado de que algunos estudiosos las considerasen simples traducciones del francés y otros optaran por la hipótesis de hacerlos derivar de una fuente común a Chrétien de Troyes y a los autores galeses¹⁷. Por tanto consideramos los once cuentos a la manera que los agrupó por primera vez Lady Guest:

- Pwyll, príncipe de Dyfed

- Bendigeidfran, hija de Llŷr

- Manawydan, hijo de Llŷr

- Math, hijo de Mathonwy

⁵ JONES, G. y JONES, T. (1968), pág. X.

⁶ CIRLOT, M. V. (1988), pág. 8. Esta misma autora recomienda ver para este asunto: LOOMIS, R. S. (1958) (1959), THOMSON, R. L. (1968).

⁷ DAVIES, S. (2006b), pág. 1207.

⁸ GUEST, C. (1909).

⁹ RHYS, J. y EVANS, J.G. (1887).

¹⁰ LOTH, J. (1913).

¹¹ ELLIS, T.P. y LLOYD, J. (1929), págs. 232 y 253.

¹² JONES, G. y JONES T. (1993).

¹³ GANTZ, J. (1976).

¹⁴ FORD, P. K. (2008).

¹⁵ DAVIES, S. (2007).

¹⁶ CIRLOT, M. V. (1988).

¹⁷ Respecto a este problema, ver adicionalmente LOOMIS, R. S. (1958), págs. 175-178 y LOOMIS, R. S. (1959), págs. 192-206.

- El sueño de Maxen

- Lludd y Llevelys

- Kulhwch y Olwen

- El sueño de Rhonabwy

- La Dama de la Fuente

- Peredur, hijo de Evrawc

- Gereint, hijo de Erbin

Como señalábamos, dentro de ese corpus de once cuentos pueden hacerse varios subgrupos en base a diferencias, entre otras, filológicas, cronológicas o de procedencia¹⁸. Así, parece claro que, como decíamos, cuatro de ellos forman un conjunto consistente, conocido como *Mabinogi*, título que hace referencia a su título en galés *Pendair Kainc y Mabinogi*, que se traduce al inglés como *The Four Branches of the Mabinogi* y al español como *Las Cuatro Ramas del Mabinogi*, y que es el subgrupo compuesto por los cuentos *Pwyll, príncipe de Dyfed*; *Branwen, hija de Llŷr*; *Manawydan, hijo de Llŷr*; y, *Math, hijo de Mathonwy*. De este grupo es del que nos ocuparemos centralmente.

Por otra parte, si bien los manuscritos conservados no sugieren ningún tipo de agrupación concreta para los siete cuentos restantes, buena parte de los investigadores tienden a admitir en ellos otro subgrupo conocido como los *Tres Romances*, que se corresponde con: *Peredur hijo de Efrog*, *Geraint hijo de Erbin* y la *Dama de la Fuente*. Los tres romances se sitúan cronológicamente a finales del siglo XII y se suelen atribuir a una copia de unos romances del autor francés Chrétien de Troyes (aunque, como señalábamos más arriba, otros

¹⁸ Por ejemplo Ramón Sainero los ha dividido en: “los relatos de tema pagano” que sería los cuatro primeros; “los relatos de base histórica” que serían el quinto y el sexto; “los relatos pagano-cristianos” que sería el resto, y además cree que puede añadirse a estos once la *Historia de Talesin* (1994, pág. 78). Nosotros no utilizaremos esta división porque creemos que cae en la falacia de plantear la existencia de relatos que sí han tenido influencia cristiana frente a otros que permanecen en estado prístino.

optan por la hipótesis de hacerlos derivar de una fuente común a Chrétien de Troyes y a los autores galeses), el más importante de los autores franceses de romances. Chrétien fue poeta de la Corte de Champaña 1170 a 1190, y aunque se conoce muy poco acerca de su vida, sí se sabe que fue una figura clave para el desarrollo de la figura de Arturo en el continente europeo¹⁹.

Estos tres cuentos ubican la trama en la corte de Caerllion en Usk, sede de Arturo y su reina. En cada uno de ellos el héroe se embarca en un viaje con el fin de probarse a sí mismo, para lo que se desplaza más allá de los límites del reino de Arturo y pasa por una serie de vicisitudes. Pero, a pesar de que presentan algunas de las características generales del romance, como las preocupaciones con respecto a modos de conducta caballerescos y las virtudes caballerescas, no encajan exactamente dentro de ese género, por lo que el término *los tres romances* es un tanto engañoso. Pueden ser interpretados como narraciones de Chrétien que han sido adaptadas a la cultura galesa, y, por tanto, como pertenecientes estilística y estructuralmente a la tradición narrativa galesa.

Por último, de los cuatro cuentos restantes, dos son también de contenido artúrico y los otros dos se ocupan de tradiciones referidas a la historia británica. En *Culhwch y Olwen* todos los personajes responden a estereotipos, como la bellísima Olwen, el guapo Culhwch o Ysbaddaden el traicionero. En ellos Arturo tiene su corte en Cornwall, y dirige una banda de unos extraños guerreros para asegurarse de que Culhwch vence la maldición de su madrastra y se casa con Olwen, hija de Ysbaddaden, un jefe gigante. Refleja un contexto lleno de elementos mágicos en el que, por ejemplo, se da caza a un jabalí mágico o uno de los hombres de Arturo, Gwrhryr, el Intérprete de Idiomas, puede hablar con las hormigas, búhos o venados.

Por su parte, *El sueño de Rhonabwy* como afirma Davies: *probably only ever existed in a written form*²⁰, tal como el mismo colofón del cuento parece indicar cuando afirma que “this is why no one knows the dream -neither poet nor storyteller- without a book, because of the number of colours on the horses, and the many unusual colours both on the armour and their

¹⁹ Para tener un acercamiento sintético pero muy completo a la figura de Chrétien de Troyes ver: KOCH, J. T. (2006), II, pág. 408.

²⁰ DAVIES, S. (2007), pág. XII.

trappings, and on the precious mantles and the magic stones”²¹. Es una elaborada pieza satírica en la que en ocasiones incluso se parodia el mito del rey Arturo y sus valores.

En los otros dos cuentos cortos, los de *Lludd y Llefelys* y *El sueño de Maxen* las tradiciones más o menos históricas se combinan para ofrecer una interpretación apasionante de la historia británica. El primero de los dos, *Lludd y Llefelys*, cuenta la historia de Lludd, que según la tradición era el rey de Inglaterra poco antes invasión de Julio César, y su lucha con la ayuda de su hermano Llefelys, rey de Francia, contra tres plagas que amenazaban la tierra británica. Las tres plagas tienen paralelos en otros lugares de la literatura galesa y se pueden ver como variantes sobre el tema de las invasiones históricas que amenazaban la soberanía de la isla de Gran Bretaña²².

Por último, la historia del *Sueño de Maxen*, narra cómo este viaja a Gales para casarse con una joven a la que vio en un sueño y quedó perdidamente enamorado. Maxen parece corresponderse con un personaje real, el romano Magnus Maximus²³, proclamado emperador por sus tropas en Gran Bretaña en el año 383 y que se convirtió en una figura importante dentro de la historiografía galesa.

Si bien nosotros hemos seguido esta división en tres subgrupos de cuentos dentro del *Mabinogion*, hay que mencionar también a otros autores que señalan únicamente dos subgrupos, como es el caso de Nutt, que afirma que el *Mabinogion* “may be considered as forming two distinct classes, one of which generally celebrates heroes of the Arthurian cycles, while the other refers to personages and events of an earlier period”²⁴ pero que “more information is wanted, information which can be obtained only when the original text has been critically edited and exhaustively commented upon”²⁵.

Dejando a un lado la cuestión de las posibles subdivisiones dentro del conjunto de los once relatos, lo que resulta evidente es que el *Mabinogion* es un compendio muy diverso que nos da una idea de la gran riqueza de la materia narrativa que circulaba en el Gales medieval. Su importancia queda resaltada por la escasez de evidencias textuales de la literatura galesa

²¹ DAVIES, S. (2007), pág. 226.

²² DAVIES, S. (2007), pág. XII

²³ DAVIES, S. (2007), pág. XII.

²⁴ NUTT, A. (1882), 5, pág. 1.

²⁵ NUTT, A. (1882), 5, pág. 32.

temprana y más aun considerando la posibilidad de que el material que compone el *Mabinogi* nunca se hubiera puesto antes por escrito. Esta situación difiere sustancialmente de la que encontramos en Irlanda, donde toda o al menos la mayoría de la literatura en prosa secular vernácula se conserva en manuscritos del XII o posteriores, pasando por un proceso que parece mostrar unas tempranas versiones escritas de las historias, que luego se van desarrollando de forma oral²⁶ y que, finalmente, esas versiones orales adoptan una forma escrita final como ocurre por ejemplo con el *Táin Bó Cuailnge*²⁷.

En síntesis, y a efectos del análisis que vamos a realizar, definimos el *Mabinogion* como el compendio de los once cuentos y como *Mabinogi* a una parte de la colección, una serie de cuatro relatos interconectados y relacionados con figuras de la leyenda galesa²⁸, llamadas *Cuatro Ramas del Mabinogi*, que, según se cree, podrían derivar de una tradición más antigua, aunque quede la duda de cuándo se les unió en un único compendio, e incluso de su carácter exclusivamente nativo²⁹.

Pero ¿eran originalmente cuatro los cuentos que componían el *Mabinogi*? Lo cierto es que las fuentes con las que se cuenta a la hora de recomponer el conjunto de los cuentos parte del inconveniente de que “there are no alternative versions, no meaningful manuscript tradition”³⁰ Las referencias más completas y más antiguas a los textos que componen las *Cuatro Ramas del Mabinogi* las tenemos en:

- El *Libro Blanco de Rhydderch*³¹ que se conserva en dos volúmenes en la Biblioteca Nacional de Gales: Peniarth 4 y 5. Peniarth 4 contiene el texto completo de

²⁶ Hay que tener en cuenta el sustrato iletrado de estas sociedades antes de la llegada del latín en un proceso más general como señala Julia Smith: “some parts of Europe were inhabited by preliterate peoples for part or most of these centuries, while others are poorly represented in surviving documentation. Scandinavia, the Slav regions, and the Danubian plain all fall into the former category; much of Scotland and Wales into the latter” (2005, pág. 3).

²⁷ MAC CANA, P. (1958), pág. 125.

²⁸ Ver, entre los autores en los que nos basamos para esta perspectiva WILLIAMS, I. (1930), DAVIES, S. (2007) y HUWS, D. (2000) quienes poseen una amplia experiencia en el estudio de estos manuscritos.

²⁹ JONES, G. (1972), pág. 68.

³⁰ FORD, P. K. (1981/1982), pág.110.

³¹ Un estado de la cuestión sobre el *Libro Blanco* puede leerse en HUWS, D. (2000), págs. 227-68 y en BROMWICH, R. (1991), págs. 9-11. Los cuentos fueron publicados por J. Gwenogvryn Evans en 1907 bajo el título *The White Book Mabinogion* con reimpresión como *Llyfr Gwyn Rhydderch* en 1973, pero se han hecho numerosas ediciones de cuentos individualmente; se puede consultar una edición facsímil escaneada por la Biblioteca Nacional de Gales online en:

<http://www.llgc.org.uk/index.php?id=whitebookofrhydderchpeniart>. Brevemente, Green sistetiza su contenido: “The *White Book of Rhydderch* (NLW Peniarth MSS. 4 and 5) is a remarkable and unprecedented compendium of medieval Welsh prose and poetry, written in the mid-fourteenth century, which is now bound in two volumes in

los primeros cuentos del Mabinogion. Además de diez de los once cuentos que componen el *Mabinogion*, contiene varios textos religiosos, una traducción galesa de la *Crónica del Pseudo-Turpin* y las profecías galesas de la Sibila, una adaptación de las famosas profecías de la Sibila Clásica que fue probablemente traducida por primera vez al galés en el siglo XI³².

- *El Libro Rojo de Hergest*³³. El libro incluye la versión más extensa de *Trioedd Ynys Prydein*, es el único en el que aparecen los once cuentos³⁴, y es una magnífica colección que incluye todos los géneros de la literatura galesa a excepción de las leyes y las obras religiosas. Fue escrito en algún momento entre 1382 y 1400 y su patrocinador fue Hopcyn ap Tomas³⁵, un rico laico y un reconocido bibliófilo al que el rey Owain Glyndwr consultó en 1403 porque quería saber lo que los profetas predecían acerca de su revuelta, lo que se relaciona con el hecho de que el *Libro Rojo* contenga varios textos proféticos. Es el más amplio de los manuscritos medievales galeses vernáculos e incluye una copia de casi la totalidad de la literatura galesa que data con anterioridad al 1400 de la que tenemos noticias³⁶, con la excepción de los materiales del *Libro de Aneirin*, el *Libro de Taliesin*³⁷, y algunos textos religiosos y jurídicos. El escriba jefe era Hywel Fychan ap Hywel Goch de Builth y su mano se ha identificado en varios manuscritos galeses, incluidos en el *Libro Blanco* de Rhydderch. Esto podría explicar la estrecha

the National Library of Wales. Peniarth 5, which originally preceded Peniarth 4, contains religious texts, the Welsh Charlemagne cycle and other matter. Peniarth 4 contains the earliest complete text of the *Mabinogion* tales and, taken as a whole, the White Book provides the earliest texts of much of the best of Welsh medieval secular prose” (GREEN, T., 2009, pág. 52).

³² KAY, M. (2006/2007), pág. 96.

³³ Las principales ediciones del *Libro Rojo* son las de J. Rhys y J. Gwenogvryn Evans, *The Text of the Mabinogion and other Welsh tales from the Red Book of Hergest* de 1887, la de J. Rhys y J. Gwenogvryn Evans, *The Texts of the Bruts from the Red Book of Hergest* de 1890 y la de J. Gwenogvryn Evans, *The Poetry in the Red Book of Hergest* de 1911. Ver también las referencias a este texto que pueden verse en la edición de R. Bromwich, *The Arthur of the Welsh* de 1991, pág. 12. Además un escaneado completo del manuscrito se puede consultar en la página web de la Biblioteca Nacional de Gales:

<http://image.ox.ac.uk/show?collection=jesus&manuscript=ms111>.

³⁴ KAY, M., (2006/2007), pág. 90.

³⁵ “Hopcyn, judging by his manuscript collection, was an ardent reader of Welsh lore, and given the increasingly troubling loss of Welsh independence around the turn of the fifteenth century, he probably sought to preserve what he could of Wales literary tradition” (KAY, M., 2006/2007, págs. 97-98).

³⁶ GREEN, T. (2009), págs. 52-53.

³⁷ El *Libro de Taliesin* es un texto del primer cuarto del siglo XIII escrito por un solo autor y del que se conservan folios en Peniarth MS 2. La mayoría de los textos del manuscrito se han datado entre el siglo VIII y el XI pero parece que hay una parte que pueden remontarse al VI y se han atribuido a la figura legendaria de Taliesin. El texto puede consultarse en una edición de J. Gwenogvryn Evans llamada *The Book of Taliesin: Facsimile and Text* y en una nueva edición y traducción crítica de Haycock, *Legendary Poems from the Book of Taliesin* del 2007, además hay una edición en facsimil en lengua original disponible online en: <http://www.llgc.org.uk/index.php?id=bookoftaliesinpeniarthms>.

correspondencia entre algunos de los textos del *Libro Rojo* y del *Libro Blanco*³⁸, por ejemplo, sus versiones del *Mabinogion* y de las *Tríadas*, lo que se ha interpretado como una derivación independientemente de un arquetipo común perdido.

- Y, posiblemente, en *Peniarth MS 6*, donde algunos estudiosos ven parte de la *Segunda y Tercera Ramas*.

En los manuscritos del *Libro Rojo* y el *Libro Blanco* no aparece ningún título concreto para las ramas del *Mabinogi*, y, además, no está del todo claro que fueran sólo cuatro, ya que fue Ifor Williams en su edición de *Pedeir Keinc y Mabinogi*³⁹ el que lo popularizó a partir de 1930 la denominación de *Las Cuatro Ramas del Mabinogi* (*The Four Branches of the Mabinogi*). Y, si bien es cierto que en el *Libro Rojo de Hergest* la *Primera Rama* comienza con la frase “este es el comienzo de un *Mabinogi*” y esta frase se repite al comienzo de las otras tres ramas, también lo es que no aparece ninguna frase que haga la función de cierre del texto, de colofón. Además también se ha planteado la posibilidad de que la *Segunda y Tercera Ramas* puedan ser una sola en el original porque, por ejemplo, no aparece ningún nombre propio en forma de título en las primeras líneas, como ocurre en las otras.

Sioned Davies, autora de una de las más recientes traducciones del *Mabinogi*, también señala la posibilidad de que el *Mabinogi* no tuviera originalmente *Cuatro Ramas* aludiendo a que ciertas referencias “at the end of the third tale suggest that it was an independent *Mabinogi*”⁴⁰ y a la importancia de las agrupaciones por tríadas en la sociedad galesa temprana. Otros autores como I. Hughes también han hecho hincapié en esa importancia de la división tripartita en el mundo celta⁴¹ frente a la opción de cuatro cuentos.

³⁸ Nikolao Tosltói hace referencia a que Sir Williams Ifor sostiene que “the *Red Book* text was no more than a copy of the *White Book*” TOLSTOY, N. (2009), pág. 119.

³⁹ WILLIAMS, I. (1930).

⁴⁰ DAVIES, S. (1993), pág. 17.

⁴¹ Hughes sintetiza la evolución historiográfica del análisis de la utilización de repeticiones tripartitas en el *Mabinogi* y explica que la existencia de una de la estructura tripartita en las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, como en muchos de los otros relatos galeses medievales, ha sido analizada por numerosos estudiosos durante las últimas décadas. R.M. Jones en su conferencia inaugural como profesor de Lengua Galesa y Literatura en la Universidad de Gales en Aberystwyth trató específicamente este tema para la literatura galesa, tanto en la poesía como en prosa. Sostuvo que las formas triádicas no necesariamente son meros recursos estilísticos, sino más bien la base del orden en la literatura, y enumeró ejemplos de esta forma en las *Cuatro Ramas* (1981/82). Antes, Jeffrey Gantz ya se había ocupado de la estructura tripartita de la *Primera y Cuarta Ramas*, donde reconoció tres partes distintas a la acción de ambas ramas (1978). Ceridwen Lloyd-Morgan (1988) analiza la estructura narrativa, las

Aunque, como señala Gantz, “while in fact we possess only one version of each tale, it is quite possible that other, substantially different, version also existed at one time”⁴². Actualmente la comunidad científica tiene a aceptar “the integrity of the narrative”⁴³ y que el *Mabinogi* se compone de cuatro ramas y que estas se corresponden con:

1. Pwyll, príncipe de Dyfed
2. Branwen, hija de Llŷr
3. Manawydan, hijo de Llŷr
4. Math, hijo de Mathonwy

Esta división se ve también matizada con la posibilidad de la correspondencia real o no de los títulos dados a cada rama. Por ejemplo, la *Segunda Rama*, que desde la traducción de Lady Charlotte Guest se denomina *Branwen, hija de Llŷr*, comienza en los manuscritos con las palabras *Bendigeidfran hijo de Llŷr* y hasta mediados del siglo XIX se titulaba en las publicaciones como *Mabinogi Bendigeidfran* o *Bendigeidfran*. En nuestro estudio seguimos la denominación que le da Sioned Davies a cada cuento: *First, Second, Third* y *Four Branches* en su traducción al español, igual que traducimos el conjunto del *Mabinogi*, las *Four Branches of Mabinogi* como las *Cuatro Ramas del Mabinogi*.

Una vez establecida la diferencia entre *Mabinogion* y *Mabinogi*, que se sintetiza en la *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia* de Oxford en que el primero se refiere al corpus de once cuentos, no concebidos inicialmente como un compendio, de diversa autoría, temática, tradición y cronología, y, el segundo, considerado como un bloque más compacto de cuatro cuentos que se han unido modernamente a los otros siete⁴⁴, y antes de iniciar cualquier análisis sobre las *Cuatro Ramas del Mabinogi* vamos a tratar de aclarar, brevemente, otros dos

agrupaciones de personajes, técnicas narrativas y las notables repeticiones. Al hacerlo, ilustra algunos de los ejemplos menos obvios de estructuras triádicas en los textos. Sioned Davies admite que hay algunos problemas con esta estructura para la *Segunda* y *Tercera* ya que entiende que Branwen tiene dos secciones obvias, y Manawydan, también, tiene dos secciones (1993, pág. 23), a pesar de que se refiere a la tercera sección de Branwen tres páginas más adelante (Davies, 1993, pág. 26). De hecho, más adelante, Davies parece llegar a la idea de la existencia de tres secciones en cada uno de los cuatro textos (1995, págs. 53-58). Hughes mismo argumenta que la estructura tripartita es evidente en el *Mabinogi* (2007), pág. 99.

⁴² GANTZ, J. (1981), pág. 10.

⁴³ FORD, P. K. (1996), pág. 214.

⁴⁴ KOCH, J. T. (2006), IV, págs. 1207-1208.

conceptos que consideramos clave: a qué hace referencia la palabra *mabinogi* y qué son las *ramas*.

Por un lado, y tal como hemos apuntado brevemente antes, en cuanto a la palabra *mabinogi*, hay que decir que dentro de la comunidad científica existen diversas interpretaciones acerca del significado preciso de este término galés. Así, Lady Guest entendió que podía ser traducido por “cuentos juveniles” y G. Evans perfiló esta interpretación haciéndolo derivar del término *mabol* y *aeth*, que sería sinónimo del concepto latino *infantia* o del francés *enfances*⁴⁵, y esta teoría parece corroborada por el hecho de que la palabra se utiliza como sinónimo del latín *infantia* en el manuscrito de *Peniarth MS. 14*, donde *mabinogi Jesu Grist* se da como una traducción de *Infantia Jesu Christi*. Así, el nombre *mabinogi* se puede tomar como una referencia a cualquier relato sobre la juventud. Los Jones ampliaron esta teoría proporcionando otra dimensión de significado, pues asociaron la idea de cuento de juventud a cuento de héroe⁴⁶.

Por su parte, J. Rhys y J. Loth consideraron que el concepto hacía referencia al material propio de un *mabinogi*, en el sentido de un aprendiz de bardo⁴⁷. En corroboración de este punto y de la importancia de los bardos en el texto, Lloyd señala que “is mentioned the occurrence of the name in such a connection in one of the triads in the Myvyrian Archaeology. That the bards combined the functions of story-tellers with their pure bardic functions is evident from certain allusions in the *Mabinogi*, where we are told of Gwydion’s and Gilfaethwys’ skill in story-telling, when they went as bards to the court of Dyfed”⁴⁸.

Pero si bien generalmente la palabra *mabinogi* se ha relacionado con la palabra galesa *mab* (hijo o chico) otros autores como el profesor Eric P. Hamp sugieren que *mabinogi* deriva del nombre del dios celta Maponos (el “Hijo Divino”), y que originariamente hacía alusión a materiales relativos a esta deidad. Además, contribuye a justificar con otras argumentaciones su teoría estableciendo dos formas hipotéticas de las que podría derivar el concepto: *maponakiji*, de la que resultaría *mabynogi*, y *maponjakiji*. Esta última forma sería la única documentada y, según el autor, no tendría nada que ver con juventud, jóvenes o héroes, sino que se relaciona

⁴⁵ EVANS, J. G. (1907), pág. 16.

⁴⁶ JONES, T. y JONES, G. (1968), pág. X.

⁴⁷ LOTH, J. (1913), pág. 7.

⁴⁸ LLOYD E. J. (1911), pág. 165.

con Maponos de forma que *mabinogi* sería “aquello que tiene que ver con Maponos” de forma que la formación de este término galés y su significado sería muy similar a la formación de términos latinos y griegos, como *Saturnalia* e *Iliada*, que quieren indicar aquello que tiene que ver con Saturno o Ilias. En céltico, como en su equivalente griego, la forma antigua -axo- o -axi- habría servido para indicar aquel material referente a un personaje específico. Así, Hamp concluye que el término *Mabinogi* debe ser entendido como aquello que pertenece (a la familia) del divino Maponos⁴⁹.

En resumen, las teorías acerca del concepto de *Mabinogi* se dividen en dos opiniones: aquellos que lo interpretan como cuentos juveniles o de aprendiz de bardo y aquellos que lo asimilan a Maponos, identificando este personaje con el dios. En sentido parecido, W. J. Gruffyd⁵⁰ ofreció una teoría interesante pero muy controvertida que ha sido muy debatida. El autor señaló cómo las *Cuatro Ramas* aluden a la historia de un personaje, concretamente a Pryderi, hijo de Pwyll, correspondiendo la *Primera Rama* a su nacimiento, la *Segunda* a su juventud, la *Tercera* a su peregrinar y cautiverio y la *Cuarta* a su muerte. Así, las *Cuatro Ramas* poseerían una estructura similar a la de los cuentos irlandeses y en este contexto Pryderi podría ser asociado con el dios irlandés Mabon, hijo de Modron, de donde procedería el concepto *Mabinogi* entendido como la historia de Mabon/Pryderi.

En el enfoque opuesto, el insigne investigador de la mitología celta, P. Mac Cana niega que el *Mabinogi* pueda ser considerado como el relato de la juventud de Pryderi, pues, para Mac Cana, este aparece de forma ocasional⁵¹. También R. S. Loomis confesó su escepticismo acerca de esta teoría por considerar injustificada la asimilación de Pryderi y Mabon, así como la de Rigantona o Rhiannon (madre de Pryderi) y Modron (madre de Mabon).

En cuanto a la segunda cuestión que mencionábamos más arriba, la de a qué nos referimos con el término *Rama (kainc)*, resulta relevante porque tres de las cuatro historias termina con una frase: “y así termina esta rama del *Mabinogi*”. La *Segunda Rama* no tiene este colofón. Hay que señalar que no sabemos quién es exactamente el responsable de estos colofones y en qué momento del proceso creativo, o después de este, se escriben.

⁴⁹ HAMP, P. (1974-1975), págs. 243-249.

⁵⁰ GRUFFYD, W. J. (1953).

⁵¹ MAC CANA, P. (1958), pág. 174.

Algunas de las explicaciones más recientes sobre el uso del término *Rama* en esta obra nos las dan Ceridwen Lloyd-Morgan⁵² y Nikolai Tolstoy⁵³. Así, Tolstoy ve el uso del término *ramas* como un arcaísmo indoeuropeo, señalando como ejemplos la estructura ramificada de la ley de contratos sánscrita, y el hecho de que el *Mahābhārata* se califica también como un árbol, a pesar de que sus divisiones narrativas no sean *ramas*. Por su parte, Lloyd-Morgan plantea la posibilidad de que las *Ramas* del *Mabinogi* pudieran conectarse con el concepto de *rama* en la literatura francesa de los siglos del XII al XIV, donde se compara el texto con un árbol, si bien concluye finalmente que el uso del término *rama*, como división textual, surgió de forma independiente en Francia y Gales. Para el autor esto es perfectamente coherente con la extensión del uso de las palabras árbol y *rama* en muchos idiomas de Europa Occidental, en los que asumen una serie de significados figurados, desde una simple parte o división de un todo a la de una línea genealógica, ya que el concepto del árbol compuesto de muchas ramas es de gran antigüedad y común a muchos idiomas, como el latín, el italiano, el español o el irlandés. Para Lloyd esta tradición sería la posible fuente común para el uso del concepto *Rama* en ambos textos, los romances franceses y el *Mabinogi*. Y, de hecho, otros autores han señalado también que la cultura literaria latina nos da el ejemplo de la *Gloria Sapientiae*, asociada con el árbol bíblico del conocimiento y el árbol de la vida, también descrito por Víctor Hugo⁵⁴.

Además, Lloyd-Morgan⁵⁵ también nos aporta una reflexión interesante y contraria a la conexión galesa-francesa, cuando explica que la aplicación del concepto de *rama* en la literatura francesa se desarrolló entre finales del siglo XII y finales del siglo XIV y que al principio se refiere simplemente a las partes o episodios dentro de una misma obra, como en el *Roman de Renart*. Aunque, más tarde, una *rama* pasaría a significar las aventuras de un solo carácter dentro de la estructura entrelazada de romances en prosa como las del ciclo Lancelot-Grial, está convencido de que “there is no «direct» connection between the branches of French romance and the branches of the *Mabinogi*”⁵⁶.

Otros autores se muestran también contrarios a la teoría de una relación directa entre el

⁵² LLOYD-MORGAN, C. (1996), págs. 36-40.

⁵³ TOLSTOY, N. (2009).

⁵⁴ También se ha estudiado las similitudes y continuidades dentro de la división de un cuento como hacen Rita Copeland e Ineke Sluiter al analizar cómo Brunetto Latini propone una división del cuento en seis partes que coinciden con las seis partes de un discurso: exordio, narración, partición, confirmación, refutación y peroración (2009), págs. 776-777.

⁵⁵ LLOYD-MORGAN, C. (1996), págs. 46-7.

⁵⁶ LLOYD-MORGAN, C. (1996), págs. 46-7.

uso del término *rama* en Francia y Gales, argumentando que lo que existe es un interés galés por la cultura francesa que tiene su reflejo en la presencia de ciertos paralelismos. Este es el caso de Tranter, quien habla de ciertas similitudes, pero no de constatación de una conexión directa⁵⁷.

Así pues, el autor del *Mabinogi* podría haber utilizado ese concepto de *Rama* como expresión de varias historias de un tronco común. De ser así, sólo podría referirse ese componente común a la figura de Pryderi, porque si bien este aparece únicamente como parte de las historias contadas, es en cierta forma su hilo conductor, por más que no sea la única historia que se describe ni sea el personaje central, como nos dice Boyd. Tampoco el creador o redactor de las *Cuatro Ramas* tiene un interés central en la glorificación de Pryderi, como vemos en el hecho de que, si bien las aventuras relatadas en las *Cuatro Ramas* pudieran tener como eje su figura, lo cierto es que no la desarrolla excepto en la medida en que esas historias inciden sobre él, como en cierta medida señala Mac Cana. Así, la historia de Pryderi es contada como parte de la historia de Pwyll y Rhiannon, de Bendigeidfran y Branwen, de Manawydan o de Math y Gwydion, que son los personajes destacados de cada una de las *Ramas*. Esto haría de las *Cuatro Ramas* un ciclo, en el sentido académico de ciclo como narración que gira en torno a un punto central, tal como ocurre, por ejemplo, en el *Ciclo del Ulster*, que gira en torno a la corte de Conchobar en Eain Macha. Quizás se trataría de un ciclo en el que la figura heroica central, la de Pryderi, se habría ido debilitando con el tiempo. Desde esta perspectiva se han llegado a denominar a las *Cuatro Ramas del Mabinogi* como a “hollow tree”⁵⁸.

Por otro lado, una imagen aislada del *Mabinogi* no hace justicia a la complejidad del mundo galés de la época. El profesor Proinsias Mac Cana en su obra *Branwen, daughter of Llŷr*, ha analizado profusamente la importancia de la utilización de fuentes irlandesas para la redacción del *Mabinogi*. Mac Cana señala cómo ha sido comúnmente aceptada entre los investigadores de la literatura celta la influencia en esta obra de las tradiciones irlandesas, en su forma y en su contenido⁵⁹. Asume que es indudable y que si cabe una discusión es sobre el alcance de esa influencia, siendo muy consciente, además, de la dificultad añadida de la absoluta laguna de materiales galeses de cierta relevancia en los siglos precedentes a la composición de las *Cuatro Ramas*, por lo que cualquier *oscura alusión* en este texto nos remite

⁵⁷ TRANTER, S. N. (1997), págs. 405-407.

⁵⁸ BOYD, M. (2010), pág. 36.

⁵⁹ MAC CANA, P. (1958), págs. 5-7.

automáticamente a un cuento perdido o a una tradición perdida. Siguiendo a este autor, podemos establecer una serie de explicaciones para las correspondencias existentes entre el texto galés y la literatura irlandesa. En primer lugar, ambos podrían derivar de una fuente común de la tradición celta. También podrían ser el resultado de préstamos a Irlanda de tradiciones galesas o britanas. También podríamos estar ante una trasmisión de tradiciones irlandesas a Gales. En este caso, resalta, en los primeros tiempos el posible papel de las gentes de origen irlandés que vivían en los cantones de Dyfed y Gwynedd después, de las rutas de Dál Riata y Strathclyde, en las que hay evidencias de un considerable tráfico de ideas, con su punto álgido en el siglo VII, y, por último, la considerable cantidad de préstamos producidos entre Gales e Irlanda en los tres o cuatro siglos anteriores a la composición del *Mabinogi*, bien ejemplificados por el rey de Northumbria, Aldfrith, a finales del siglo VII y principios del VIII, de madre irlandesa, quien recibió buena parte de su educación en Gales y al que se considera fundamental en la composición del *Beowulf*.

Pero, sobre todo, Mac Cana señala que hay que tener en cuenta que el principal medio por el que llegaron a Gales las tradiciones irlandesas fueron las fundaciones monásticas de los dos países, ya que no hay que olvidar que buena parte de la preservación y desarrollo de la literatura irlandesa se debe a escribas de los monasterios, como se puede percibir en todas las inclusiones de frases o palabras cristianas que hay en el texto⁶⁰. Aunque frente a esta interpretación de un préstamo cultura de Irlanda a Gales, Ford plantea que si se aplica un método que vaya más allá de la acumulación de “motifs”, de “motivos”, no hay que ir fuera de Gales para buscar el origen de los textos galeses como hacen Mac Cana o Gruffydd, sino que tal método “stresses the integrity of the text as we have it”⁶¹.

Esto último hace referencia a nuestro siguiente punto de reflexión: la cuestión de la autoría.

⁶⁰ MAC CANA, P. (1958), pág. 1.

⁶¹ FORD, P. (1996), págs. 101-103.

1.2 Autor

Desde época medieval el *Mabinogi* ha sido, principalmente, asunto de anticuarios hasta que en el siglo XIX fue redescubierto a raíz de la recuperación romántica de la literatura medieval. Sin embargo, en todo ese tiempo no se ha podido constatar ninguna referencia a su autoría y, por tanto, el problema del nombre del autor del *Mabinogi*, hasta el momento no ha podido resolverse. Ante esta tesitura, y sin intención de querer profundizar excesivamente en un tema tan complejo, pero sin querer tampoco conformarnos con la mera constatación de este hecho, vamos a intentar realizar una aproximación sucinta a lo que los investigadores han concluido sobre el tema y a plantear nuestra propia posición

Antes de entrar en ello conviene señalar que ante esta ausencia general de información⁶², se ha intentado localizar al menos el lugar de procedencia utilizando las citas de los diferentes lugares que se mencionan en el texto. En esa línea, una lectura detallada de los relatos parece indicar que la zona que mejor se describe es Dyfed, localización que es el foco principal de la narración. Así pues, sería razonable pensar que el autor conoce profundamente esa zona, tal como defiende, entre otros, Nikolai Tolstoy⁶³.

Volviendo al tema central, las hipótesis para precisar la cuestión de la autoría de las *Cuatro Ramas* han sido muy diversas, así, por ejemplo y de manera excepcional, Breeze señala la posibilidad de una autora femenina para el *Mabinogi*⁶⁴. Concretamente este investigador sugiere como autora a la princesa Gwennlian de Gwynedd⁶⁵ que murió durante un asalto normando a su castillo en 1136. Gwennlian fue la hija de Gruffydd ap Cyan, rey de Gwynedd, esposa de Gruffydd ap Rhys y madre de Lord Rhys (este último dominó la política del Oeste de Gales durante la última parte del siglo XII). En consecuencia, Breeze señalaría una fecha de redacción de 1120 a 1136 para el *Mabinogi*, fechación que se alejaría de la comúnmente aceptada en la actualidad, aunque esto no implica que la teoría de Breeze pueda ser rechazada sin más por esta razón, sobre todo teniendo en cuenta no sólo que se desconoce al autor, sino

⁶² Se conservan los nombres de Aneirin y Taliesin para los poetas en lengua galesa más antiguos, pero no se sabe ningún nombre de los autores galeses medievales en prosa (DAVIES, S., 1993, pág. 11).

⁶³ Tolstoy afirma que “The prime focus is on Dyfêd, her traditions, her mythical early rulers, and the paramount importance of maintaining her sovereignty” (TOLSTOY, N., 2009, pág. 468).

⁶⁴ Para el tema de la posible autoría femenina del *Mabinogi* ver BREEZE, A. (2009).

⁶⁵ BREEZE, A. (1997a), pág. 63.

que no se han podido reconstruir las vicisitudes que han sufrido estos cuentos hasta llegar a nosotros.

Con todo, sus argumentaciones distan mucho de ser sólidas. Andrew Breeze defiende su hipótesis en buena parte desde el supuesto de que en el *Mabinogi* se leen continuamente párrafos que serían poco propios de un hombre, pero sí serían “naturales” en una mujer, ya que se describen profusamente los vestidos, la belleza y la etiqueta y muy someramente, por ejemplo, algo tan masculino como las batallas. Desde nuestro punto de vista, esta teoría adolece de importantes carencias como son el no plantearse la posibilidad de una audiencia en parte femenina que podía recibir con agrado esta serie de detalles descriptivos, el hecho de la importancia que se le otorgaba en época medieval a la descripción de ese tipo de riquezas a la hora de marcar jerarquía y la importancia de los rituales cortesanos, de la etiqueta, a la hora de definir el grado de civilización de una sociedad⁶⁶. Además, el hecho de que el número de mujeres letradas que escribieron durante el medievo, no sólo en Gales sino en toda Europa, sea pequeño en comparación con el número de hombres⁶⁷, lleva a pensar que, aunque sólo nos remitamos a una cuestión de probabilidades, sea más complicado que se trate de una autora que de un autor, por más que no sea imposible.

Por otra parte, más consistentemente, una corriente importante dentro de la investigación sostiene que el autor fue un clérigo, basándose, entre otras cuestiones, en que la escritura se desarrollaba principalmente en los monasterios, en que se sabe que las sagas irlandesas se transcribieron en estos centros y que pudo ocurrir lo mismo en Gales, y en el estilo de la composición, entre otros componentes. En esta línea se han sugerido los nombres del obispo Bishop o de su hijo Rhygyfarch⁶⁸.

En nuestra opinión la autoría de un clérigo explicaría ese intento de cristianización de personajes o acciones que tienen características claramente paganas como, por ejemplo, lo referido al mundo de lo sobrenatural y la magia⁶⁹, pero pensamos que cabría preguntarse si no

⁶⁶ Ver para el tema de la importancia de la etiqueta cortesana ELIAS, N. (1982) y (1988).

⁶⁷ Lo cual obviamente no quiere decir inexistente; para algunos textos redactados por mujeres desde principio del siglo III hasta finales del XIII, ver DRONKE, P. (1995).

⁶⁸ DAVIES, S. (2006b), pág. 1208.

⁶⁹ Sobre este tema se han realizado estudios basándose en el concepto de “realismo mágico”, pero analizándolo con una metodología postmoderna que, en nuestra opinión, han supuesto finalmente un aporte bastante magro a la investigación sobre el *Mabinogi*, como ocurre con el trabajo de M. Linkletter de 2000/2001 que se basa en los diferentes artículos sobre este tema agrupados en la edición de L. Parkinson Zamora y W. B. Faris en 1995.

pueden haber sido glosas añadidas por los copistas para tratar de adaptar el texto al cristianismo o parte del proceso de transmisión del texto. Además, esta hipótesis tiene el gran inconveniente de partir de la idea de que la escritura era un conocimiento casi exclusivo de los clérigos, premisa que no se sostiene porque cabe plantearse, por ejemplo, la posibilidad de que un cortesano transcribiera el relato recitado por uno de los muchos bardos que circulaban en Gales.

Adicionalmente, esta última posibilidad no anula la anterior, de forma que, tal vez, un bardo relatara, un cortesano o cualquier otro individuo letrado, transcribiera y aportara componentes y, quizás, un clérigo posteriormente copiara el texto y glosara o retocara algunas partes. Creemos que con los datos de los que se dispone actualmente esta posibilidad resulta factible también. De hecho, la existencia habitual de bardos en las cortes galesas se atestigua en el propio *Mabinogi* cuando a comienzos de la *Cuarta Rama* se cuenta como Gwydion se presentó como bardo en dos ocasiones: ante su hermana/amante primero y, después, en la corte de Pryderi donde se relata:

“Gwydion was seated next to Pryderi that night. “Well, said Pryderi, we would like to have a story from some of the young men over there. Our costum Lord, said Gwydion, is that on the first night we come to a great man, the chief poet performs. I would be happy to tell you a story. Gwydion was the best storyteller in the world and that night he entertained the court with amusing anecdotes and stories...”⁷⁰

También se sabe que según las leyes galesas medievales había tres tipos de poetas: el *pencerdd* (el poeta jefe), el *bardd teulu* (el bardo de la familia, de la corte o de la hueste), y el *cerddor* (un término más genérico para los poetas y músicos). Todo esto, unido a que los investigadores ven claramente un ritmo dentro del texto y unas pautas memorísticas que denotan una clara intención de que fuera leído en voz alta, hace que sea obligado tener presente la importancia de los bardos o poetas que recitaban en las cortes y cualquiera de ellos pudo transcribir las historias, bien el mismo o con ayuda.

Linkletter afirma que su ensayo “will attempt to analyze the Mabinogi in the light of “magical realism,” to propose that it can be categorized as a magical realist text, and to assess the usefulness and validity of such an analysis” (pág. 51), frente a nuestra hipótesis que sostiene que precisamente en el *Mabinogi* lo mágico no se usa como parte de la realidad, sino como elemento para provocar desgracias, como elemento que rompe la jerarquía y que debe permanecer separado de la realidad, del espacio, humanos.

⁷⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 48.

Como hemos visto, con los escasos datos con los que contamos las posibilidades abiertas sobre la autoría son enormes, pero parece suficientemente demostrable la importancia de estos contadores de historias que podían acceder al amplio repertorio de tradiciones orales del Gales medieval⁷¹.

Hablamos de tradiciones orales que pudieron servir de base a transcripciones posteriores porque, como hemos dicho, aunque el *Mabinogi* haya llegado hasta nosotros en forma escrita, claramente se inspira en esa tradición oral y en las técnicas narrativas del narrador medieval⁷². Esa inspiración no implica que no se hayan ido añadiendo o modificando partes adaptándose a los diferentes intereses de los copistas, como señala Sioned Davies en su traducción del *Mabinogi* del 2007: “they are not merely written versions of oral narratives, but rather the work of authors using and shaping traditional material for their own purposes”⁷³. Cabe partir del hecho de que esa falta de referencia a la autoría se pueda enmarcar, como sugiere Davies⁷⁴, en un contexto en el que no había sentido de propiedad como tal, y en el que los textos fueran considerados como parte de la memoria colectiva, como queda reflejado, por ejemplo, en el hecho de que en los manuscritos se mencionen las fuentes en las que se recoge lo que se está narrando, sin intención de incidir en la propia originalidad, sino en la transmisión de lo previo, tal como es característico de la literatura medieval.

El problema de la autoría aparece necesariamente ligado al de los materiales que se recogen en la obra, y tampoco aquí hay un consenso claro, como en parte hemos apuntado antes. Así hay autores como Gruffydd que ven en el texto una serie de materiales procedentes de la mitología céltica antigua, frente a otros como Koch que entienden que los materiales proceden de acontecimientos de la antigua historia británica o como Jackson que propone la incidencia de una serie de cuentos populares internacionales⁷⁵, basándose en la lista de

⁷¹ Ver DAVIES, S. (1993), págs. 49-50 para una síntesis de la influencia de las técnicas de los contadores de historias en el *Mabinogi*.

⁷² Para un acercamiento a las técnicas narrativas del *Mabinogi* ver: DAVIES, S. (1993), págs. 29-50 y para las formas lingüísticas ver específicamente en la misma obra las páginas 32 a 41.

⁷³ DAVIES, S. (2007), pág. IX.

⁷⁴ DAVIES, S. (2007), págs. IX-XVII. Esta misma autora señala esta hipótesis ya en su obra de 1992 en la que nos dice: “I should like to put forward the thesis that the tales of the *Mabinogion* are the work of a number of cyfarwyddiaid and/or redactors who recognized and respected the same prime criteria when narrating a story. Thus, although our extant texts have been greatly influenced by their being committed to writing, the “authors” were still very conscious of the demands of a successful oral performance, or were so familiar with them that they could not break away from the stylistic methods used by the cyfarwyddiaid. We may also have influences from further afield. But in the main it is the narrative techniques and artistic vitality of tellers of tales per se in early and medieval Wales that determine the style of the *Mabinogion*” (pág. 235).

⁷⁵ JACKSON, K. H. (1961), págs. 81-133.

“motivos” de Stith Thompson⁷⁶. Pero ninguno de estos temas es separable del problema central de la relación de nuestro autor con los materiales previos y la obra que realiza como conjunto.

Por ejemplo, cuando Proinsias Mac Cana realiza el exhaustivo análisis de las posibles fuentes irlandesas para la redacción de las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, al que ya nos hemos referido, esto se hace evidente. En su obra de 1958, *Branwen, Daughter of Llŷr*, en la que señala algunos temas de tradición irlandesa que han contribuido en mucho a generar cierto consenso en aceptar esas influencias irlandesas para, al menos, la *Segunda Rama*, concluye que “the impression gradually emerging from our examination of his texts... is that he [el autor del *Mabinogi*] was not given to inventing; his method was to form something new by re-casting bits and pieces from early literature and tradition”⁷⁷.

Ni siquiera el relativo consenso en que el *Mabinogi* es obra de un autor (o, al menos, de un autor final)⁷⁸, permite asegurar qué pone de verdad en su obra o, como sostiene Gruffydd y Williams, “It is difficult to ascertain how much of the work of the final author is reflected in our text”⁷⁹. Es evidente que hay muchos matices entre que el “autor” haya sido considerado, de forma tal vez un tanto excesiva, como uno de los grandes narradores en prosa de la Edad Media por su capacidad de utilizar gran cantidad de fuentes y de materiales literarios y del que se señala que “his tendency was towards qualities we are accustomed to associate with civilized and scholarly mind, order, proportion, clarity and economy”⁸⁰ y que se afirme, más moderadamente, que las *Cuatro Ramas* “possess a greater degree of logic and coherence than has heretofore been acknowledged”⁸¹ frente a la perspectiva de Kenneth Jackson según la cual “the plots of the *Four Branches* are extraordinarily confused and incoherent”⁸².

Inevitablemente, el tema de la autoría ha estado unido al de la interpretación de la obra como una totalidad o como la mera unión de diferentes partes, o, si se quiere, como “a unified

⁷⁶ Para ver un análisis de los usos de los *Motif Index of Folk Literature* de Stith Thompson en las *Cuatro Ramas* son interesantes los trabajos de MAIER, B. (1998), pág. 109, para una aproximación muy sintética, y WELSH, A. (1988), págs. 51-62 para un análisis más extenso.

⁷⁷ MAC CANA, P. (1958), pág. 87; incide en particular en el papel del cuento irlandés, perteneciente al *Ciclo del Ulster*, el *Togail Bruidne Da Derga*.

⁷⁸ Para una síntesis de los problemas de la hipótesis de la existencia de un solo autor ver: DAVIES, S. (1993), pág. 50, donde resalta la afirmación de que el que haya existido una unificación mediante los colofones de las *Cuatro Ramas*, no significa que sea el trabajo de “one author”.

⁷⁹ DAVIES, S. (1993), pág. 13.

⁸⁰ MAC CANA, P. (1958), pág. 177.

⁸¹ GANTZ, J. (1996), pág. 265.

⁸² JACKSON, K. (1961), págs. 124-125.

whole of which we see but the distorted shadow on the wall of the cave” o como “a patchwork whole”⁸³. Estas interpretaciones transmiten una imagen contradictoria del autor, para unos sería un hombre versado en la prosa galesa y en las maneras cortesanas, y para otros sería alguien que no entiende las historias que está contando y que “dutifully recorded”⁸⁴, en el contexto de su limitado conocimiento de las fragmentarias tradiciones galesas.

En este contexto, frente a esa línea de investigación que veía el *Mabinogi* como una acumulación de historias donde “the structure of the narratives as a whole remains a puzzle”⁸⁵ nosotros aceptamos, tras analizar el texto, la perspectiva que entiende las *Cuatro Ramas* del *Mabinogi*, como un todo, en línea con el consenso general de que debe atribuirse a un “autor”, a una persona que ha tenido que darle al compendio de relatos su forma actual, la que le ha dado unas entradas y colofones a los textos que les han aportado cohesión⁸⁶. Cabría admitir que ese autor “builds, but what he builds is full of materials of which he knows not the history, or knows by a glimmering tradition only”⁸⁷, incluso la existencia de lagunas en la obra, por más que estas sean una excepción y no la regla⁸⁸, pero nos parece innegable que muestra un buen conocimiento de las técnicas de construcción narrativa⁸⁹, generando una obra muchos de cuyos componentes pueden ser analizados y explicados en la perspectiva de su coherencia interna y de la sociedad y el público al que se dirige.

En síntesis, pese a la problemática de una autoría desconocida y la posibilidad de que deba hablarse de “redactores finales” como un término más correcto que el de “autores”, las *Cuatro Ramas* no sólo son fundamentales porque sean el ejemplo de prosa más importante que conservamos para Gran Bretaña⁹⁰, cuatro siglos antes que los romances de Malory, por ejemplo, y, más considerando que no disponemos para la Gran Bretaña medieval, como lo hacemos para Irlanda, de un rico legado de prosa. Tampoco porque pueda ser cierto que “these

⁸³ MCKENNA, C. A. (1996), pág. 303.

⁸⁴ MCKENNA, C. A. (1996), pág. 303.

⁸⁵ HANSON-SMITH, E. (1996), Pág. 153.

⁸⁶ MAC CANA, P. (1958), pág. 116.

⁸⁷ MAC CANA, P. (1983), pág. 83.

⁸⁸ BOLLARD, J. K. (1996b), pág. 193; (1996c), pág. 284.

⁸⁹ Ver TOLKIEN, J. R.R. (2002) para este último aspecto, que hace compatible con la idea de la existencia de importantes lagunas en el texto, hipótesis que contrasta con la de Bollard citada. También insiste en el estilo magistral del galés empleado.

⁹⁰ Sioned Davies (1993), pág. 10, señala que frente a la mayoría de las historias indoeuropeas, que se conservan en verso, como la *Iliada*, la *Odisea* o la *Eneida*, parece que la literatura narrativa céltica sigue un modelo totalmente distinto. La autora señala que los textos narrativos más antiguos conservados en Gales, Escandinavia e Irlanda son en prosa.

tales preserve, albeit in garbled form, much of the primitive, fantastic, fascinating world of Celtic myth”⁹¹. Un análisis en profundidad de esta obra nos aleja de lo que Andrew Welsh define como que “the artistry of the unknown author is evident, but the meaning of his story is not”⁹², y no sólo porque una obra pueda ser consistente sin necesidad de tener un solo significado. En ella se advierte la capacidad de su autor para usar los elementos más o menos tradicionales a la hora de infundir un código moral a su audiencia⁹³, un autor que “has created a world in which all actions are relevant to the structure of society within that world”⁹⁴, con las implicaciones correspondientes referidas a valores, códigos de conducta y perspectivas ideológicas, que es capaz también de articular componentes procedentes del mundo previo a la cristianización con esta misma sin necesidad de incluir un colofón similar al del *Tain Bó Cúailgne*, justificando que quien escribe no se cree lo que cuenta, que son todo fantasías⁹⁵. Y en todo ello plantearemos la importancia y la consistencia de los valores de jerarquía y género en el conjunto de la obra, aspectos que esperamos contribuyan a reforzar la imagen de las *Cuatro Ramas* del *Mabinogi* como ese todo consistente que muchos autores proponen.

1.3 Cronología

Otro tema básico de cualquier texto es el de su datación y este factor en el *Mabinogi* es casi tan complejo como el de su autoría porque las *Cuatro Ramas* han llegado hasta nosotros a través de una serie de manuscritos fragmentarios que parecen ser muy posteriores al momento de redacción de los cuentos. Además, recordemos que la redacción de las ramas parece hacer referencia a historias orales que, a su vez, pueden ser más antiguas que los textos, así que todo intento de datación tiene que partir de la dificultad de establecer la manera y el momento en que tradiciones orales, seguramente transmitidas por bardos, pasan a tener forma escrita. A ello hay que añadir la necesidad de considerar también las circunstancias que esos textos experimentan hasta llegar a nosotros.

⁹¹ GANTZ, J. (1981), pág. 10.

⁹² WELSH, A. (1990), pág. 344.

⁹³ Como señala también KENNETH, J. (1961), pág. 300.

⁹⁴ BOLLARD, J. K. (1996), pág. 193.

⁹⁵ BOLLARD, J. K. (1996), pág. 278.

Como punto de partida podemos encontrar un sólido anclaje en el hecho de que sí conservamos dos manuscritos medievales que se han utilizado para reconstruir el *Mabinogi* a los que ya nos hemos referido antes y de los que conocemos su fechación:

-El *Libro Blanco* de Rhydderch que tiene una fechación de alrededor del 1350⁹⁶.

-Y el *Libro Rojo* de Hergest (Oxford, Bodleian Biblioteca, MS Jesus College 111). Manuscrito redactado por tres conjuntos de escribas que colaboraron en algún momento entre 1382 y 1410⁹⁷.

Como decíamos, estas dataciones *ante quem* del siglo XIV marcan con seguridad una fechación, pero a partir de ese punto los investigadores han intentado seguir alejándose en el tiempo, procurando afinar lo máximo posible la cronología previa.

En este sentido, parece que algunos fragmentos de la *Segunda* y *Tercera Ramas* pueden tener correlación con la primera sección de Peniarth MS 6, manuscrito que se ha fechado últimamente por algún autor en 1225⁹⁸ y por otros en la segunda mitad del siglo XII⁹⁹.

La hipótesis del siglo XII para la composición escrita de los textos se daba ya por aceptada dentro de la comunidad científica desde comienzos del siglo XX, basándose en que las similitudes de ciertas peculiaridades ortográficas entre el *Libro Blanco* y el *Rojo* se debían a que ambos beben de una fuente común que no puede ser posterior al siglo XII¹⁰⁰.

Sir Ifor Williams en su edición de 1930 de las *Cuatro Ramas* también señala una fecha de composición del siglo XII basándose en análisis filológicos. Pero intenta afinar aún más, señalando que hay evidencias históricas que fecharían los textos en 1060 porque Gruffydd ap Llywelyn gobernó entre 1055 y 1063 en todas las regiones que aparecen en el *Mabinogi*¹⁰¹.

⁹⁶ EVANS, J. G. (1907), pág. 16. Ver también nota 31.

⁹⁷ DAVIES, S. (2007), pág. IX. Ver también nota 33.

⁹⁸ EVANS, J.G. y WYNNE, W. R. (2010), pág. 330.

⁹⁹ HUWS, Daniel (1991), págs. 1-37.

¹⁰⁰ GRUFFYDD, W. J., (1928), pág. 44.

¹⁰¹ WILLIAMS, IFOR (1930), págs. XXXVII-XLI.

Thomas Charles Edwards, enfrentándose a las hipótesis de Williams Ifor, señala que hay que tener en cuenta que los bardos se iban desplazando y con ellos sus conocimientos, de ahí que no tenga por qué corresponder con una zona territorial concreta. También rechaza las hipótesis de Saunders Lewis, quien veía varios paralelismos entre el relato de Bendigeidfran y el reinado de Enrique II (1133-1189) y cree que las *Cuatro Ramas* reflejan costumbres del feudalismo normando-francés, afirmando que no puede negarse la posibilidad de que esas costumbres sean compatibles con una tradición céltica previa y que, por tanto, no pueden usarse para establecer una datación¹⁰².

Por su parte, Mac Cana¹⁰³, pone de relieve la posible correlación entre el relato de la mutilación de los caballos del jefe irlandés en la *Segunda Rama* con un hecho parecido que ocurre en la narración de la *Vita Cadoci*, que se compuso en 1090. Pero en los últimos tiempos el profesor Mac Cana defendía unos orígenes irlandeses para la *Segunda Rama* y señalaba, por tanto, que esta no sería un buen ejemplo para buscar una datación al *Mabinogi*. En los últimos tiempos, Tolstoy¹⁰⁴ ha propuesto una detallada cronología para la composición de las *Cuatro Ramas* basándose también en una serie de paradigmas que él califica como transhistóricos y que se pueden entender como históricos simplemente:

El autor señala que la *Segunda Rama*, la de Branwen, hija de Llŷr, debe analizarse como una reinterpretación de un viaje al Otro Mundo que se ha sustituido por un viaje a Irlanda, en el contexto de las complejas relaciones entre los reyes irlandeses y los vikingos de Dublín que se desarrollaban a principios del siglo XII. Plantea la posibilidad de que ciertos atributos de Bendigeidfran, en la *Segunda Rama*, se correspondan con los de Brian Boro, que sacrificó su vida para obtener la victoria en Clontarf en 1014.

Tolstoy considera que el momento de la *Tercera Rama* en que Manawydan le exige al hechicero Llwyd, hijo de Kilcoet (que ha maldecido al cantón de Dyfed) que le haga la promesa de que el cantón no va a volver a sufrir una ocupación extranjera, tiene que ser analizado desde una óptica histórica, y que este fragmento no puede haber sido escrito después de la toma de posesión de Dyfed por parte de los anglo-normandos en 1093.

¹⁰² CHARLES-EDWARDS, T.M. (1970), págs. 263-298.

¹⁰³ MAC CANA (1958), págs. 158-159.

¹⁰⁴ TOLSTOY, J. (2009), págs. II-III.

También señala una serie de paralelismos que sugieren que la *Tercera Rama* se compuso durante el reinado de Llywelyn Seisyll (siglo XI).

Por tanto, concluye las siguientes fechaciones para las diferentes ramas¹⁰⁵:

- Pwyll se compondría alrededor de 1018, en honor a la boda de Llywelyn y Angharad.
- Branwen se compondría probablemente sobre el 1020.
- Para Manawydan señala una fechación en torno al 1022.
- Y, por último, para Math da una cronología de cerca del 1024.

En síntesis, Tolstoy propone una fechación para el *Mabinogi* de 1018 a 1024 pese a las opinión generalizada de muchos estudiosos del mundo celta, que dudan de que se pueda establecer una cronología tan precisa, señalando que los cuentos no abordan directamente la situación política que están viviendo, sino que se centran en retratar un pasado imaginario. Esta idea la refuerza Morgan Key, quien considera que la obra habla a una audiencia postcolonial en el contexto de ocupación extranjera¹⁰⁶.

Así pues, el consenso generalizado en la comunidad científica desde hace años hace rondar la datación de las *Cuatro Ramas* en torno al siglo XI y principios del XII, pero con una base en tradiciones orales de siglos de antigüedad, a veces con propuestas más concretas como la de Sioned Davies de que “*Pendeir Keinc* [las *Cuatro Ramas*] appeared in written form for the first time between about 1050 and 1120”¹⁰⁷.

Por tanto, se situaría el texto en el contexto histórico de una Gales que vivía tiempos convulsos¹⁰⁸, con el surgimiento de un nuevo rival político hacia el Oeste, los vecinos anglosajones, que, si bien siempre habían resultado peligrosos, ahora se encontraban bajo un

¹⁰⁵ TOLSTOY, J. (2009), págs. 471-473.

¹⁰⁶ KAY, M. (2004/2005), págs. 216-218.

¹⁰⁷ DAVIES, S. (1993), pág. 9.

¹⁰⁸ Para un acercamiento a la historia del País de Gales desde el siglo XI al XV ver: DAVIES, R. R. (1987, 1990 y 2000).

poder aún más terrible, el de los normandos, que con una rapidez sorprendente habían asumido su gobierno y tenían a Gales bajo su punto de mira. Los normandos eran conquistadores escandinavos, sobre todo vikingos daneses, que habían llegado a la actual Normandía, Noroeste de Francia, en la segunda mitad del siglo IX, y obtuvieron de manos del rey de Francia el Ducado de Normandía. Precisamente esta convulsa historia ha llevado a la proliferación de estudios sobre temas postcoloniales al estilo de Morgan Key¹⁰⁹.

En un tiempo en el que los galeses, que sabían los despiadados que podían llegar a ser los normandos, se debatían sobre cuál era la mejor manera de relacionarse con este nuevo poder, se produjo la primera invasión normanda, cuando cruzaron la muralla de Offa. Es quizás en esa situación de tensión e incertidumbre cuando un desconocido “autor” puso por escrito cuatro cuentos que probablemente había escuchado oralmente toda su vida y gracias a ese cambio en el vehículo de expresión se pudieron reproducir durante el resto de la Edad Media y nos han legado una ventana fascinante a la vida y la cultura galesa medieval y anterior que es, en palabras de C. Sterckx, sin duda uno de los monumentos literarios de la humanidad¹¹⁰.

A pesar de los ataques normandos, ni siquiera tras la muerte de Llewelyn en 1282 la dominación de Gales por Inglaterra fue otra cosa que parcial, y hubo de contar con constantes rebeliones. Esto contrasta con el hecho de que el feudalismo alcanzara en Inglaterra ya su máximo apogeo con Guillermo el Conquistador quien reinó en Inglaterra de 1066 a 1087, con una dominación sistemática que implicó muertes de barones locales, destrucción de cosechas, construcción de castillos, repartos de tierras y nombramiento de obispos y abades normandos. Posteriormente se conformarían las zonas fronterizas llamadas *Marcas*, a través de las cuales la influencia inglesa fue extendiéndose firmemente. Hay dos mundos, pues, condenados a relacionarse de un manera u otra.

¹⁰⁹ Señala este autor que las Islas Británicas parecen tener una historia marcada por las invasiones extranjeras (romanos, sajones, vikingos y normandos) y que esto las convierte en un terreno fértil para la investigación desde un punto de vista “postcolonial” (2004/2005), pág. 218. Entre los estudios más sólidos en otra dirección están los de R. R. Davies en los que traza el lento proceso de las incursiones anglo-normandas en el País de Gales, Irlanda y Escocia, y que detalla cómo se produce la dominación, con y sin poderío militar, desde aproximadamente 1093 en adelante, explicando cómo los anglo-normandos ocasionalmente atacaron Gales, a menudo bastante ferozmente, pero nunca dedicando suficientes fuerzas a la zona para hacer su dominación completa. Concluye que a lo largo de todo el período, los anglo-normandos y galeses hubieron de lidiar con la definición de la historia de la isla que compartían, con la comprensión de la cultura del otro, y con la “negociación” que habría de dominar política y culturalmente (1987) (1990).

¹¹⁰ STERCKX, C. (2009), pág. 116.

Los anglo-normandos y los galeses tuvieron que competir también con la definición de la historia de la isla que compartían, de forma tal que el concepto básico de la historiografía medieval galesa fue que los galeses, descendientes de los britanos, eran los herederos legítimos de la soberanía de Gran Bretaña, simbolizada por la corona de Londres, a pesar de las invasiones de los romanos y de los pictos, y a pesar de perder esa corona frente a los sajones. Hay índices importantes de que los galeses tenían un sentido compartido del pasado, y plena conciencia de una lengua, cultura y costumbres propias.

Así pues, para poder entender estos cuentos habría que partir de la premisa de que el período de tiempo en el que serían escritos y vueltos a copiar, a partir de la invasión de los normandos, Gales era una cultura enmarcada en el lento proceso de las incursiones anglo-normandas en Gales, Irlanda y Escocia. Y que, aunque retrospectivamente se haya llamado conquista, la realidad es que el proceso por el cual Gales se convirtió en una parte del reino de Inglaterra fue muy largo y paulatino, y que los galeses veían al nuevo reino anglo-normando de Inglaterra como política y militarmente dominante y como una potencial amenaza a su soberanía.

Esta visión clara de su propio pasado, se atestiguaría en fuentes como *Trioedd Ynys Prydain* (*Las Tríadas de la isla de Gran Bretaña*) todo un catálogo de historias y personajes que figuran en grupos de tres episodios o tres temas similares. De acuerdo con las *Tríadas*, uno de los *Tres Ocultamientos Afortunados* de la isla de Gran Bretaña fue el de la cabeza de Bendigeidfran, escondida en el Cerro Blanco en Londres, con su rostro hacia Francia para proteger la Isla de las invasiones. Esta historia se cuenta en la *Segunda Rama* del *Mabinogi*, pero esa imagen se refleja ya desde el siglo VI, en la obra del monje britano Gildas y se ve de nuevo unos 300 años más tarde en la *Historia*, anónima, *de los Britanos* (a menudo adjudicada a Nennius), y alcanza su cenit en el siglo XII, con Geoffrey de Monmouth en su, en gran parte ficticia, *Historia de los Reyes de Gran Bretaña*. Todas estas obras estaban en la misma base cultural en la que surge el *Mabinogi*. Es en esos tiempos de conflicto e incertidumbre cuando las *Cuatro Ramas de los Mabinogi* circularon por primera vez en forma escrita, aunque los cuentos no aborden directamente la situación política contemporánea, sino que se centren en

retratar un mundo bien distinto al que Jeffrey Gantz define como “a misty Celtic past of has been and never was”¹¹¹.

Pero una cosa es el tiempo interno del relato, el mundo imaginario del que Robert L. Thomson afirma que “social life as depicted in these stories is essentially for the heroic or post heroic age, rather than any definable period of medieval society”¹¹², y otra es el tiempo histórico en el que se construye. Cabe defender, entonces, la cronología comúnmente aceptada que establece un margen entre el 1050 y el 1120 para la aparición en forma escrita de las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, siempre dando por sabido que todos los cuentos o parte de los mismos fueron transmitidos de forma oral y difundidos por los Cyfarwydd (contadores de historias) antes de ser salvaguardados en forma manuscrita¹¹³. Es precisamente esa cronología la que hace tan interesante el estudio de un textos en los que podemos observar el contacto entre tradiciones galesas orales, con las tradiciones irlandesas, con las vikingas y normandas, que tienen su reflejo en última instancia en las sagas nórdicas, y que se caracterizaban por una religión politeísta, y, entre otros, con un contexto cristiano en el que además, animados por la invasión, órdenes monásticas procedentes de Francia o Normandía como la cisterciense establecieron monasterios a todo lo largo de Gales. Conviene no olvidar, además, que el mundo de lo escrito lleva implícito no sólo la cultura cristiana, sino las lecturas cristianas del mundo greco-romano.

1.4 Ediciones y traducciones utilizadas

Para esta investigación hemos podido utilizar una serie de traducciones, la primera de las cuales fue, casi de manera obligada, la pionera traducción del *Mabinogion* de Lady Charlotte Guest que apareció por primera vez en 1838, que hemos podido consultar en una reedición de 1909, y que es la responsable del título que ha quedado para la posteridad para este compendio de textos y para la *Segunda Rama del Mabinogi, Branwen*. El texto de Lady Guest¹¹⁴ adolece de las características propias de la época en que fue hecho, por lo que no ha

¹¹¹ GANTZ, J. (1976), pág. 10.

¹¹² THOMSON, R. L. (1986), pag. XIV.

¹¹³ DAVIES, S. (1993), pág. 9; KOCH, J. T. (2006), IV, pág. 923.

¹¹⁴ Ver PHILLIPS, R. (1921).

sido el referente textual de nuestro estudio, pero sí ha aportado una óptica interesante en ciertos temas como, por ejemplo, todas las “suavizaciones” hechas a escenas de matanzas o violaciones, o la “cristianización” de rituales como el matrimonio que en el texto pasa por irse los cónyuges juntos a la cama antes, durante o después de un banquete y que Lady Guest no podía concebir. Podríamos decir que esta traducción supuso una recristianización del texto propia de una dama victoriana. Pero pese a todos sus inconvenientes¹¹⁵ y a las críticas recibidas ya desde finales del siglo XIX¹¹⁶, es una traducción que resulta indispensable para cualquier primer acercamiento al tema que nos ocupa. Además es un reconocimiento merecido al esfuerzo que ella misma señala en sus diarios con cierto dramatismo que, sin duda, merecería un tratamiento específico: “I feel it rather hard to have now to try and take up again the occupations which I have been led to abandon. But everything is for the best and all these little mortifications are good for one who as a woman must expect suffering and humiliation”¹¹⁷.

Con posterioridad a la traducción de Lady Guest, J. Rhys y J. G. Evans ofrecieron en el año 1887 una edición del *Mabinogi* a la que llamaron *Pedeir Keinc y Mabinogi. Breuddwyd Maxen. Ludd a Levelys* y que incluyó, por primera vez, textos de los tres manuscritos de los que disponemos para reconstruir las *Cuatro Ramas* y que citábamos más arriba: el *Libro Blanco de Rhydderch*, el *Libro Rojo de Hergest* y *Peniarth MS 6*. También es la primera edición que tiene una finalidad crítica y científica. Esta es una edición en galés que tiene su continuidad en dos traducciones de estos mismos autores: *The Text of the Mabinogion and Other Welsh Tales from the Red Book of Hergest* de 1887 y *The White Book of the Mabinogion* de 1907.

Después de lo que implicó la difusión de la traducción de Guest al inglés se realizaron traducciones a otros idiomas, como la traducción al francés de J. Loth, J., *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, realizada en 1913 y en la que Loth incluyó un apéndice con las *Tríadas* extraídas del *Libro Rojo*, que habían sido ya publicadas por J. Rhys.

Otra traducción indispensable ha sido la de Gwyn Jones y Thomas Jones, la cual desde su primera edición en 1914 se convirtió en la traducción de referencia para los estudiosos (con

¹¹⁵ Para un acercamiento sintético a estos ver WHITE, D. R. (1996-97), págs. 157-166.

¹¹⁶ NUTT, A. (1882), pág. 32: “But on this, as on all other points connected with the *Mabinogion*, more information is wanted, information which can be obtained only when the original text has been critically edited and exhaustively commented upon”.

¹¹⁷ WHITE, D. R. (1996-97), pág. 166.

ediciones en 1948, 1974 y 1989). Estos autores realizaron una cuidadosísima traducción del *Mabinogi* al inglés, basándose de modo especial en el *Libro Blanco de Rhydderch*, y, al igual que Loth, ofrecieron la traducción de los once relatos añadiendo notas críticas en las que constaban algunas variantes comprobadas en los otros dos manuscritos. Los Jones intentaron darle un estilo ágil a estos cuentos, respetando, en la medida de lo posible, el original galés, por eso ha sido una de las traducciones de referencia que hemos utilizado de manera constante a lo largo de la investigación a partir de la edición revisada de 1993.

Se ha podido consultar igualmente la traducción de T.P. Ellis y J. Lloyd de 1929. En esta traducción lo más llamativo es que se ha eliminado parte de varios cuentos, como por ejemplo de la historia de Pwyll y se ataca despiadadamente la obra de Lady Guest. También nos ha sido muy útil a la hora de realizar consultas puntuales.

Igualmente hay que mencionar la edición de Ifor Williams, *Pedeir Keinc y Mabinogi*, de 1930, que tuvimos la suerte de poder consultar en Cardiff.

En 1957 se realizó una edición de la *Primera Rama* del *Mabinogi* por Robert L. Thomson, quien además publicó una edición del cuento la *Dama de la Fuente* en 1968.

Muy interesante también es la traducción de Patrick Ford, publicada por primera vez en 1977 (hemos utilizado principalmente la reimpresión del 2008), en la que se intentó hacer un acercamiento más “ajustado a las fuentes” del título dado al compendio de cuentos. Así este autor llamó a su traducción *The Mabinogi and Other Welsh Tales*. El autor no incluye en su traducción *El sueño de Maxen Wledig* ni *El sueño de Rhonabwy*, así como tampoco los tres relatos de posible origen francés. Ford ha realizado una traducción cuidada, aunque en muchas ocasiones excesivamente literal, de modo que su inglés resulta muy enrevesado. Aunque la edición de Ford deja fuera cinco historias que otras ediciones incluyen, contiene la historia de Gwion Taliesin y un excelente comentario erudito del que carecen las demás.

Otra traducción que hemos podido utilizar es la de Jeffrey Gantz quien en su *The Mabinogion*, editado por Penguin Books en 1976, nos presenta una interesante introducción en la que nos habla de su tradición oral y artística y dedica prólogos individuales a todos los cuentos.

En español existen dos traducciones la de la profesora M^a Victoria Cirlot de 1988 se basa en las traducciones al inglés de Gwyn y Thomas Jones. También existe una traducción de la versión francesa al español hecha por Carlos Dubner en 1984 pero que es de escasa utilidad.

Por último, hay que reseñar la más reciente de las traducciones del *Mabinogion*, que es la que hizo Sioned Davies en 2007 y que ha sido la traducción guía de nuestra investigación. Esta traducción ha demostrado ser, en nuestra opinión, la más útil, porque Davies ha utilizado todas las fuentes conocidas para los *Mabinogion* y las traducciones hechas hasta el momento, beneficiándose adicionalmente de las más recientes investigaciones en lingüística. Además de su valor científico, la traducción de Davies es de muy agradable lectura, porque la traductora ha hecho especial hincapié en reflejar la sonoridad y el ritmo de un texto que considera que ha sido hecho para ser leído en voz alta.

1.5 *Transcripción de los nombres*

Para nuestro trabajo hemos utilizado la transcripción en inglés estándar de los nombres propios recogida en la traducción de Sioned Davies del 2007.

CAPÍTULO II

RESÚMENES DE LAS CUATRO RAMAS DEL MABIMOGI

Primera Rama: Pwyll, príncipe de Dyfed.

La *Primera Rama del Mabinogi* se divide claramente en tres partes:

- 1) Primero se narra la relación entre Pwyll y Arawn, y cómo Pwyll llegó a llamarse *Señor de Annwfn*.
- 2) En una segunda parte se describe cómo llegan a casarse Pwyll y Rhiannon.
- 3) Y, por último, se cuenta el nacimiento, desaparición y re-encuentro del hijo de Pwyll y Rhiannon, cómo se le llega a llamar Pryderi y cómo llega a ser un buen gobernante tras la muerte de Pwyll.

En la primera parte se nos presenta a Pwyll, príncipe de Dyfed (señor de los siete cantones de Dyfed), en Arberth, su corte principal, desde donde decide ir de caza a Glynn Cuch. Al comienzo de la cacería, tras soltar a sus perros, ve otra jauría cercana con unos perros extraordinarios, unos perros de una blancura resplandeciente y con las orejas rojas. Pwyll ve como los perros blancos alcanzan a un ciervo y lanza sus propios perros hacia el ciervo abatido, arrebatándole de esta forma la presa al dueño de los perros extraordinarios.

Este resulta ser un personaje dotado de capacidades extraordinarias, Arawn, rey de Annwfn, un espacio en el Más Allá, quien al haber sido gravemente ofendido por Pwyll al

robarle su presa legítima, se niega a darle el debido saludo¹¹⁸. Pwyll, compungido, se muestra dispuesto a hacer cualquier cosa por desagraciar al rey de Annwfn. Arawn le explica que la única forma de compensarle es que Pwyll se haga pasar por él durante un año, para lo que Arawn hará que se intercambien las formas de los dos hombres de manera que nadie pueda ver el engaño. Al final de ese año Pwyll deberá enfrentarse a Hafgan, otro rey de Annwfn, con el que todos los años Arawn se ve obligado a luchar porque se disputan unas tierras y al que nunca puede vencer porque, si lo mata, al día siguiente combate aún mejor que el día anterior. Arawn le explica que para vencer a Hafgan, como hay un componente mágico-sobrenatural de por medio, Pwyll debe darle un solo golpe y no más, aunque el adversario le suplique que le remate. Este procedimiento puede ser necesario porque quizás los personajes del Mas Allá no pueden matarse entre ellos¹¹⁹.

Pwyll acepta el intercambio de formas y de posición y tras pasar el año cada uno en la corte del otro, tiene lugar el combate en el que Pwyll sigue las directrices que le había dado Arawn y vence. Pero es interesante, en cuanto a la acumulación de culpas de Pwyll, que mate a un personaje sobrenatural, a Hafgan, quien, además, parece saber que él no es su equivalente, Arawn, porque cuando lo ve le dice: “Lord, said Hafgan, what right did you have to my death? I was claiming nothing from you. Nor do I know of any reason for you to kill me”¹²⁰. Con esta victoria Arawn se convierte en el único señor de Annwfn. En ese momento vuelven a reunirse Pwyll y Arawn, este les devuelve sus verdaderas formas a ambos y, en pago al buen comportamiento de Pwyll, quien, además de vencer no había tocado ni una sola de las noches de ese año a la mujer de Arawn, que era hermosísima, Arawn le otorga a Pwyll el derecho a llamarse Pwyll, Señor de Annwfn.

La segunda parte de la *Primera Rama del Mabinogi* gira en torno a cómo Pwyll llega a casarse con Rhiannon y tienen a su hijo Pryderi. La historia comienza con Pwyll de nuevo en su corte principal, Arberth, en el momento en que decide ir a la cima de una colina mágica llamada Gorsedd Arberth en la que todo el que iba no se marchaba sin sufrir golpes o ver un prodigio. Pwyll, que es advertido por sus vasallos de que el sitio al que quiere ir es un lugar mágico, dice que no teme ir allí en medio de sus huestes y acaba subiendo a la cima. Cuando

¹¹⁸ Para un análisis sobre las formas de presentación y cortesía en el *Mabinogi* ver DAVIES, S. (1993), págs. 32-42.

¹¹⁹ FORD, P. K. (1981/1982), pág. 115.

¹²⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 6.

llega, ve pasar a una bellísima mujer montada en un caballo blanco y vestida de resplandeciente brocado de oro. Hasta tres veces envía Pwyll a vasallos suyos para que intenten detener a la dama, pero resulta en vano, porque, aunque parece que la dama siempre lleva el mismo paso con su caballo, y sus vasallos corren cada vez más, la dama se mantiene siempre a la misma distancia. Finalmente, Pwyll decide perseguirla en persona y sólo consigue detenerla cuando le pide que se pare en nombre del hombre que más ame. En ese momento la dama se detiene y dice ser Rhiannon, hija de Hyfaidd Hen que el hombre al que ella más ama es él, Pwyll, y que había ido hasta ese sitio porque su padre quería obligarla a casarse con un hombre que ella no ama y que con quien ella quiere casarse es con él. Pwyll se muestra encantado de la idea y Rhiannon fija el festín de bodas para un año después de ese día en la corte de Hyfaidd Hen, en donde ella le preparará un banquete para los esponsales.

El año pasa y Pwyll se dirige con noventa y nueve de sus caballeros a la corte de Hyfaidd Hen para el banquete de bodas, pero mientras se está realizando el festín entra un hombre diciendo ser un solicitante, momento en el que Pwyll le dice que le concederá todo lo que le pida. Rhiannon pone en evidencia la imprudencia de Pwyll por comprometerse a darle al solicitante lo que desee sin saber quién es, porque el solicitante es Gwawl, hijo de Clud, el hombre con el que Rhiannon debía haberse casado.

Aprovechando la promesa dada por Pwyll, que le obliga a otorgarle a Gwawl lo que le pida, este le solicita que le entregue a Rhiannon como esposa. Pwyll al principio se niega, pero, para que no incumpla su palabra, Rhiannon le dice que acepte y que ella se encargará de que nunca Gwawl la consiga, para lo que utilizará una artimaña, que incluye elementos mágicos, ideada por ella. Rhiannon señala los esponsales con Gwawl para dentro de un año, fecha en la que se desarrolla el engaño ideado por Rhiannon tal y como ella planeaba. Pwyll aparece en la corte de Hyfaidd Hen disfrazado de mendigo. Durante el festín se presenta ante Gwawl como solicitante y este se compromete a cumplir con la solicitud que le pida, siempre que sea razonable. Como solicitud parece razonable, le es concedido a Pwyll que rellene un pequeño saco que lleva con comida del festín, pero, gracias a la magia de Rhiannon, el saco no se llena nunca. Gwawl, desquiciado, pregunta a Pwyll qué hay que hacer para que el saco se llene. Pwyll, siguiendo siempre las instrucciones de Rhiannon, le explica que un noble propietario tiene que meterse dentro del saco y decir que ya está lleno. Cuando Gwawl lo hace así, aconsejado por Rhiannon, Pwyll lo cierra y hace que todos sus caballeros le den un golpe al

saco después de preguntar qué hay dentro y de que le contesten que un tejón (momento que se cuenta que este es el origen del juego del tejón en el saco). Cuando Gwawl sale del saco está totalmente lleno de contusiones y se compromete, a instancia de Rhiannon, a satisfacer a todos los solicitantes y músicos del festín, que ahora se ha convertido en la boda de Rhiannon y Pwyll. Después de dar su palabra se le deja marchar, pero no sin que antes se le obligue cumplir con unas tareas propias de un esposo.

Tras la boda de Rhiannon y Pwyll comienza la tercera parte de esta rama, en la que se describen los primeros años del matrimonio, la desaparición del hijo de los esposos, la penitencia de Rhiannon y la recuperación del hijo.

Esta parte comienza contando cómo los dos primeros años del matrimonio fueron prósperos y felices. Cuando al tercer año el matrimonio aún no tiene descendencia, los vasallos de Pwyll le aconsejan que repudie a su esposa y se busque otra. Pwyll se niega a hacer caso a sus nobles y antes de que acabe el año tienen un hijo. Sin embargo, la situación se complica cuando la noche en que Rhiannon da a luz dejan a su hijo en manos de seis doncellas para que lo cuiden. Las doncellas en un momento dado se quedan dormidas y cuando despiertan el niño ha desaparecido. Para evitar que las castiguen idean la artimaña de matar a los cachorros de una perra y manchar con su sangre a Rhiannon, que estaba durmiendo agotada tras el parto.

Cuando Rhiannon despierta y pregunta por su hijo, las doncellas le dicen que mientras dormía se había vuelto loca y que ella misma lo había despedazado. Rhiannon les ruega que digan la verdad pero ellas siguen mintiendo. La noticia se extiende y todos los nobles del país vuelven a pedirle a Pwyll que busque otra mujer, pero él vuelve a negarse y Rhiannon considera que es más digno hacer penitencia que seguir discutiendo con las doncellas, por lo que se le impone la penitencia de tener que sentarse durante siete años en la piedra de montar que hay en la entrada a la corte de Arberth, contarle a todas las personas que pasasen los horribles actos que había cometido y ofrecerse a llevarlos sobre sus hombros hasta la corte.

Mientras ocurría esto en la corte, paralelamente, se narra la historia de Teyrnon Twrf Liant, que había sido vasallo de Pwyll y que es descrito como el mejor hombre del mundo. Teyrnon tenía la yegua más hermosa de todo el reino y todos los primeros de Mayo paría un potro que desaparecía. Ese año el dueño, harto de esa situación, decide hacer guardia la noche

en que pare la yegua (la misma noche que ha parido Rhiannon) para saber qué pasaba con el potro y quién se lo robaba. Mete a la yegua dentro de su casa y cuando pare entra una garra monstruosa por la ventana y coge al potrillo. Teyrnnon golpea con la espada la garra, que suelta al potro y cuando sale en persecución del monstruo encuentra en su puerta a un bebe envuelto en una capa de brocado. Se da cuenta de que es un hijo de familia noble y decide, junto a su mujer, quedárselo como si fuera suyo. La mujer se pone de acuerdo con otras mujeres para decir que estaba encinta y que había parido al niño.

Este va creciendo a una velocidad descomunal y a los cuatro años su supuesta madre consigue que su marido le dé el potrillo que había nacido el mismo día que él para que lo montarla. En esos momentos oyen hablar de la penitencia de Rhiannon y se dan cuenta de que el niño era idéntico a Pwyll, con lo que sienten una gran pena y compasión por Rhiannon y deciden devolvérselo. Se presentan en la corte y explican todo lo que había pasado. En ese momento Rhiannon dice que la han librado de una gran “inquietud” y por eso Pendaran decide llamar al niño Pryderi, que en galés significa inquietud. Pwyll se compromete a mantener al matrimonio que había cuidado a Pryderi y el niño es entregado a Pendaran Dyfed para que lo eduque.

Esta rama termina explicando cómo Pryderi llegó a ser el joven más hermoso y el que mayores proezas realizó, gobernando prósperamente Dyfed tras la muerte de su padre, conquistando siete cantones más y casándose con Cigfa, del linaje de los príncipes de la isla.

Segunda Rama: Branwen, hija de Llŷr.

Esta rama tiene como protagonistas a tres hermanos de la casa de Llŷr: Bendigeidfran (también llamado Brân), Branwen y Efnysien, y, también aparece brevemente, Manawydan, cuya historia de desarrolla en la *Tercera Rama*, y el propio Pryderi, que participa en la guerra en Irlanda y es uno de los siete supervivientes que regresan a Gales. Esta rama narra la historia del matrimonio de Branwen con Matholwch, rey de Iwerddon, Irlanda, del castigo que infringían a Branwen en su nuevo hogar en Irlanda, de la guerra que se origina por esto y de sus consecuencias.

La rama comienza presentando a algunos miembros de la familia de Brân, hijo de Llŷr: su hermana Branwen y su hermano Manawydan, y sus dos medio hermanos Nysien y Efnysien, con quienes comparte madre, Penarddun. Nysien es presentado como un hombre bueno y conciliador y Efnysien se describe como el que enfrentaba a los hermanos entre sí. La importancia de este hermano malvado en la trama de la historia se evidencia desde el comienzo de la narración cuando Matholwch arriba con trece navíos procedentes de Irlanda para solicitar a Bendigeidfran la mano de su hermana Branwen con la finalidad de estrechar lazos entre Irlanda y la Isla de los Fuertes, Gran Bretaña. Bendigeidfran decide concederle la mano de su hermana al rey de Irlanda y se realiza el festín en el que se consuma el matrimonio, pero cuando Efnysien llega tras los esponsales y descubre que se ha entregado la mano de su medio hermana sin su permiso, monta en cólera y mutila salvajemente los caballos que traía consigo el rey de Irlanda.

Esa acción hace que los nobles que acompañan al rey de Irlanda le pidan volver inmediatamente a su tierra como respuesta a tan gran afrenta, pero él reacciona mostrándose extrañado de que Bendigeidfran intentara ofenderle después de entregarle a una de las tres matriarcas de su isla, a Branwen, por lo que recibe a los enviados que manda Bendigeidfran y acepta la subsanación del agravio que se le ofrece: restituirle un caballo sano por cada uno de los que le han mutilado, una vara de plata tan gruesa y tan alta como el dedo meñique y un plato de oro tan amplio como su cara, además se le explica que el culpable es hermano por parte de madre de Bendigeidfran y que a este no le es posible deshacerse de él ni matarlo.

Posteriormente, durante otro banquete, realizado a modo de reconciliación, Bendigeidfran aumenta la compensación al agravio y le regala a su nuevo cuñado un caldero mágico que tiene el poder de la resurrección: se mete dentro a un hombre que haya muerto y surge al día siguiente mucho más fuerte, pero mudo; este caldero será utilizado más tarde por los irlandeses contra las huestes de Bendigeidfran.

Una vez que Matholwch considera que se han restaurado los lazos de amistad, él y Branwen parten juntos a Irlanda. En el primer año Branwen logró conquistar completamente el afecto de su nuevo pueblo y, además, quedó encinta y dio a luz un hijo al que dieron el nombre de Gwern, hijo de Matholwch, y al que enviaron a criar junto a los mejores hombres de Irlanda.

Todo marchaba bien hasta que el segundo año de matrimonio comenzaron a oírse en Irlanda rumores acerca del ultraje que había sufrido Matholwch en Kymry (Gales) y del vergonzoso trato a sus caballos. Sus hermanos de leche y sus gentes más próximas le hicieron abiertos reproches hasta el punto que se generó un movimiento de protesta que le obligó a tomar venganza del ultraje sufrido. La venganza acordada fue echar a Branwen de su habitación, hacerla cocinar para la corte y ordenarle al carnicero que todos los días después de cortar la carne acudiera junto a ella y le diera una bofetada en la oreja.

Para que estos hechos no llegaran a oídos de los hermanos de Branwen, el rey de Irlanda corta las conexiones con la isla. Pero ante la enorme humillación de la que estaba siendo víctima, Branwen empezó a criar un estornino y a amaestrarlo hasta que logró colocarle bajo el ala una carta explicando la situación en la que se encontraba y mandarlo volando a Gales en busca de su hermano.

El estornino y la carta llegaron a manos de Bendigeidfran, quien, cuando tuvo conocimiento de la situación de su hermana, experimentó un gran pesar e inmediatamente envió mensajeros para reunir a toda la isla. Cuando hubo reclutado las fuerzas militares de ciento cuarenta y cuatro distritos, se lamentó ante ellos de los sufrimientos que se le hacía pasar a su hermana, y convocó un consejo en el que se decidió hacer una expedición a Iwerddon. Antes de su marcha dejaron Gales al cuidado de siete hombres que actuarían como gobernantes y a Caradog, hijo de Bendigeidfran, como su jefe.

El rey de Irlanda intentó impedir el avance de Bendigeidfran y sus huestes, haciéndoles ir más allá de un río imposible de navegar, porque arrancaba los clavos de las embarcaciones con su poder magnético, pero Bendigeidfran, que tiene un tamaño enorme, se tendió encima del río, enlazaron vallas sobre él y sus tropas pasaron por encima de su cuerpo.

Tras el paso del río, los mensajeros de Matholwch acudieron a saludar a Bendigeidfran de parte de Matholwch, asegurándole que en nada le había faltado por su propia voluntad y diciéndole que Matholwch se ofrecía a cederle el reino de Iwerddon a Gwern, su sobrino, el hijo de su hermana, como reparación al daño y las vejaciones que se habían infringido a Branwen, a cambio de que él cuide de su mantenimiento. Pero Bendigeidfran rechaza la oferta

aludiendo a que piensa conquistar el reino por sus propias fuerzas y que sólo en caso de que no pudiera tomaría consejo con sus súbditos para sopesar la oferta.

Ante la negativa de Bendigeidfran, Matholwch toma consejo y sus vasallos le proponen una trampa para acabar con Bendigeidfran y sus huestes. A su rey le plantean que como Bendigeidfran jamás había podido estar dentro de una casa porque se lo impedía su tamaño descomunal, Matholwch podía construirle una casa lo suficientemente grande como para que en una mitad entraran Bendigeidfran y los hombres de la Isla de los Fuertes, y en la otra Matholwch y su ejército, y a cambio de ese regalo suponía que Bendigeidfran haría la paz.

Los mensajeros comunicaron el regalo de la casa a Brân, quien tomó consejo y decidió aceptar guiado por el consejo de Branwen, que quería evitar la ruina de un país que también le pertenecía.

Los Gwyddyl (irlandeses) siguieron con la trampa y clavaron clavos a ambos lados de cada columna de las cien que había en la casa y colocaron en cada clavo un saco de piel y en cada saco un hombre armado. En ese momento se nos presenta al hermano malvado, Efnysien entrando antes que la hueste de la Isla de los Fuertes en la casa, y escudriñando toda la zona con mirada malvada hasta fijarse en los sacos de piel a lo largo de los pilares. Efnysien preguntó entonces qué había en estos sacos, y cuando le respondieron que era harina, fue palpando los sacos y cuando encontraba la cabeza del hombre escondido dentro, la apretaba hasta que les sacaba el tuétano.

Una vez matados los doscientos hombres que estaban escondidos en los sacos, entraron las dos huestes en la casa y en cuanto estuvieron sentados, se hizo la paz entre ellos y el reino fue entregado al hijo de Matholwch y Branwen. Pero esta paz no era del agrado de Efnysien quien, con el pretexto de mostrarle su afecto a su sobrino antes de que fuera rey de Irlanda, cogió al niño por los pies y, antes de que nadie pudiera detenerle, lanzó al niño de cabeza al fuego. Cuando Branwen vio a su hijo en medio de las llamas, quiso lanzarse al fuego desde el lugar en que se encontraba entre sus dos hermanos pero Brân la cogió a ella con una mano y el escudo con la otra. En ese momento cada hombre cogió sus armas y se inició la batalla.

La batalla era favorable a los irlandeses, porque habían encendido el fuego bajo el caldero de la resurrección que les había regalado Bendigeidfran y echaban los cadáveres en él, de tal forma que al día siguiente se levantaban convertidos en guerreros más temibles que nunca, salvo que no podían hablar. Es en ese momento de desesperación para las huestes de Bendigeidfran cuando Efnysien se muestra cobrando conciencia de lo que los irlandeses hacían con los cadáveres y de que no había posibilidad de victoria. Y decide que la vergüenza caería sobre él si no encontrara un medio de salvar a sus compañeros. Entonces se colocó entre los cadáveres irlandeses quienes, tomándolo por uno de ellos, lo echaron en el caldero. Cuando estuvo dentro del caldero, se hinchó de tal modo que el caldero estalló en cuatro pedazos, su pecho también estalló, y gracias a su sacrificio pudieron vencer en la batalla los hombres de la Isla de los Fuertes.

Durante la batalla Brân resultó herido en el pie con una lanza envenenada así que ordenó a los siete únicos hombres que sobrevivieron (Pryderi, Manawyddan, Glifiau Eil Taran, Taliesin, Ynog, Gruddieu, hijo de Muriel, y Heilyn, hijo de Gwyn Hen el viejo) que le cortaran la cabeza, la llevaran consigo y la enterraran en Gwynn Vryn (la Colina Blanca), en Llundain (Londres), con el rostro vuelto hacia Francia como protección ante las invasiones.

Cuando los siete hombres, la cabeza de Bendigeidfran y Branwen, desembarcaron en Aber Alaw, en Talebolyon, se sentaron y reposaron, Branwen dirigió su mirada hacia Irlanda y hacia la Isla de los Fuertes, se lamentó de la situación, maldijo su nacimiento y que dos islas tan bellas hubieran sido devastadas por su causa, exhaló un gran suspiro y su corazón se quebró. Le hicieron una tumba cuadrada y la enterraron en aquel lugar a la orilla del Alaw.

Tras enterrar a Branwen, los siete guerreros continuaron camino y se encontraron con una tropa de hombres y mujeres que venían de Gales y les preguntaron cómo estaba su país y cómo estaba Caradog, hijo de Bendigeidfran, y los seis hombres a los que Bendigeidfran habían dejado a cargo la isla antes de su partida a Irlanda. Estos contestaron que Caswallon, hijo de Beli, había tomado posesión de la Isla de los Fuertes y se había coronado rey en Llundain, que antes había matado a seis de los siete hombres de Bendigeidfran usando una capa mágica de invisibilidad y que a causa de la tristeza por la muerte de sus compañeros, el corazón de Caradog, el único de los siete que quedaba vivo, se había roto de pena al ver cómo la espada mataba a sus hombres sin saber quién los mataba y sin poder hacer nada.

La peregrinación de los siete supervivientes de Irlanda para enterrar la cabeza de Bendigeidfran se dividió en varias etapas que duraron un total de ochenta y siete años:

- En Harddlech, les dieron un banquete que duró siete años mientras los pájaros de Rhiannon cantaban para ellos.

- En Gwales de Penvro pasaron otros ochenta años en un banquete, sin envejecer, con la cabeza de su señor como si él estuviese vivo, hasta el momento en que les abrieron la puerta que da sobre Abet Henvelen, hacia Kernyw (Cornualles); una vez abierta, fueron a Llundein a enterrar la cabeza. La cabeza oculta, defendió la isla de las invasiones, pero después fue descubierta, dándoles lugar.

Mientras, nos cuentan que en Iwerddon, Irlanda, no quedaron con vida más que cinco mujeres encinta escondidas en una gruta. Y de esas cinco mujeres se nos dice que nacieron cinco hijos varones, a los que criaron hasta que fueron jóvenes y pensaron en mujeres y desearon poseerlas. Entonces cada uno de ellos se acostó con la madre del otro y así gobernaron el país, lo poblaron y lo dividieron entre ellos cinco.

Tercera Rama: Manawydan, hijo de Llŷr.

La *Tercera Rama del Mabinogi* comienza después de que los siete hombres que logran sobrevivir a la batalla provocada por la humillación de Branwen han cumplido su misión y Manawydan se lamenta de su suerte al encontrarse sin un hogar al que volver, porque su primo hermano le ha arrebatado el trono a su hermano Brân y nunca podrá compartir la misma casa que él.

Ante el desconsuelo de su amigo, Pryderi, el hijo de Pwyll y Rhiannon, le ofrece a Manawydan su madre, Rhiannon, como esposa y el dominio de los siete cantones de Dyfed. Manawydan acepta a Rhiannon como esposa pero no los cantones. Tras llegar al acuerdo parten a la corte principal de Dyfed, Arberth, donde Rhiannon y Cigfa, la esposa de Pryderi, les habían

preparado un banquete. Antes de que este terminara Manawydan y Rhiannon ya se habían acostado juntos.

Pasó el tiempo y los cuatro se dirigieron con su séquito a Gorsedd Arberth. Cuando estaban sentados, se oyó un gran trueno, seguido de una nube tan espesa que no se podían ver unos a otros. Cuando la nube se disipó habían desaparecido casas, ganado y hombres, no quedaban más que las casas de la corte, vacías, sin ningún humano y sin un animal. Incluso sus compañeros habían desaparecido sin dejar rastro, sólo quedaban ellos cuatro.

Los cuatro continuaron el festín, cazaron y se distrajeron durante un tiempo. Cada uno de ellos recorrió el país y los dominios para ver si encontraban casas y lugares habitados, pero no vieron nada más que animales salvajes. Cuando se les agotaron las provisiones, comenzaron a alimentarse de caza, pescado y miel salvaje. Pasaron de este modo los dos primeros años pero después Manawydan decidió que debían irse a otra parte.

Hasta en tres ocasiones Manawydan, Pryderi, Rhiannon y Cigfa fueron a tres ciudades distintas para intentar sobrevivir. Los hombres buscaron trabajo como guarnicioneros, haciendo escudos y como zapateros, pero debido a las capacidades extraordinarias de Manawydan como artesano, todos los productos que fabricaba acababan siendo los únicos de su tipo que se vendían en la ciudad donde estuviesen, por los que sus competidores siempre intentaban matarlos. En las tres ciudades en las que intentaron matarlos Pryderi insistió en que se enfrentaran con los que intentaban asesinarlos, haciendo hincapié en que ellos solos superaban en fuerzas a todos sus enemigos juntos, pero en las tres ocasiones Manawydan se negó a un enfrentamiento y huyeron. La tercera vez que huían decidieron volver a Dyfed, donde reunieron a sus perros y vivieron de la caza durante un año.

Una mañana Manawydan y Pryderi salieron de la corte para cazar, empezaron a seguir a un jabalí de un blanco resplandeciente y llegaron a un castillo que había surgido de la nada. Pese a las advertencias y negativas de Manawydan, Pryderi decide entrar en el castillo siguiendo a los perros. En el centro del castillo vio una fuente rodeada de mármol y en el borde de la fuente un recipiente de oro, sobre una losa de mármol. Él recipiente estaba sujeto por cuatro cadenas que ascendían hasta el cielo y cuyos extremos no se alcanzaban a ver. Se sintió completamente transportado por el resplandor del oro y la excelencia del trabajo de orfebrería

del recipiente y se acercó para tocarlo, momento en que sus dos manos se pegaron a él y sus dos pies a la losa de mármol y perdió la voz.

Manawydan le esperó hasta que terminó el día y al anochecer, cuando se convenció de que Pryderi no iba a volver con sus perros, regresó a la corte. En cuanto entró en la corte Rhiannon le preguntó dónde estaba su hijo y los perros, y cuando supo qué había ocurrido recriminó a su marido por ser un mal compañero y fue ella misma a buscar a Pryderi. Cuando llegó a la fuente le ocurrió lo mismo que a su hijo y después de un gran trueno el castillo desapareció con ellos dentro.

Cuando su mujer y su amigo desaparecieron, Manawydan se ofreció a cuidar y respetar a la mujer de Pryderi, para ello decidió que se trasladaran a Lloegyr. Manawydan empezó a trabajar, esta vez como zapatero, pero al cabo del año se repitió la situación de envidia entre sus competidores y Manawydan volvió a enterarse de que intentaban matarlos. En esta ocasión es Cigfa la que insiste en que no tienen por qué soportar esa actitud de los villanos, pero nuevamente Manawydan decide marcharse y vuelven a Dyfed sólo con un haz de trigo.

Una vez de regreso a la corte en Arberth, Manawydan caza y pesca y decide sembrar tres cercados con el trigo que tenía. Como siempre que Manawydan realizaba una tarea, el resultado fue excepcional y el trigo creció siendo el más bello. Cuando llega la época de la recolección y Manawydan decide recolectar el primer cercado, se encuentra con que esa misma noche todo el trigo del cercado había desaparecido. Le ocurrió lo mismo la siguiente noche con el segundo cercado, así que decide hacer guardia la tercera noche con sus armas esa noche para proteger el último.

Hacia medianoche oyó un gran estruendo y vio aparecer una tropa de ratones, cada uno de los cuales trepaba a lo largo de un tallo y lo dejaba desnudo. Arrastrado por el furor y el despecho, se precipitó en medio de los ratones, pero no conseguía alcanzar a ninguno, hasta que vio uno de aspecto más gordo, lo persiguió, lo cogió, lo metió en su guante, lo ató con una cuerda y se dirigió con el guante a la corte.

Cuando Cigfa vio lo que ocurría, le pidió que soltara al ratón porque no era propio de un hombre de su rango tal comportamiento, pero él se negó y se mostró firme en su decisión de colgarlo como a un ladrón.

Así pues, Manawydan se dirigió a Gorsedd Arberth con el ratón y clavó dos horcas en el lugar más elevado del monte para colgarlo. Cuando lo estaba haciendo, llegó hasta él un clérigo, la primera persona que veía desde hacía siete años en Dyfed, que le ofreció tres libras que le habían dado como limosna a cambio de que le diera al ratón, alegando que lo hacía sólo para evitar que cometiera un acto indigno, pero Manawydan se negó a vendérselo. Luego apareció un sacerdote montado sobre un caballo enjaezado y se repitió la escena. Por último, vio llegar la comitiva del obispo con sus bagajes y su séquito y el propio obispo se le acercó y le ofreció varios acuerdos consecutivos que fueron rechazados hasta que llegó a ofrecerle los siete caballos que llevaba con sus siete cargas. Como Manawydan seguía insistiendo en colgar al ratón y se negaba a un intercambio, el obispo se presentó y dijo que era Llwyd, hijo de Kilcoet, y admitió que había sido él quien había lanzado el encantamiento sobre los siete cantones de Dyfed y cuenta que lo había hecho por amistad a Gwawl, hijo de Clud (el marido elegido por el padre de Rhiannon para ella y que ella rechazó para casarse con Pwyll), para castigar en Pryderi la afrenta por el juego del tejón en el saco que Pwyll, señor de Annwfn, su padre, había hecho sufrir a Gwawl en la corte de Hyfaidd Hen descrito en la *Primera Rama* del *Mabinogi*. El hechicero le explica que cuando se enteró de que habían venido a vivir al país, las gentes de su casa acudieron a él y le pidieron que los transformara en ratones para destruir el trigo. La primera y segunda noches sólo habían ido ellos a destruir los dos primeros cercados, pero la tercera noche la mujer del hechicero y las damas de la corte le rogaron que también las transformara, de forma tal que el ratón más gordo que Manawydan pretendía colgar era la mujer del hechicero, que estaba embarazada.

Tras una inteligente negociación por parte de Manawydan, este consigue que el hechicero se comprometa a devolver a Pryderi y Rhiannon, a librar a Dyfed del hechizo, a que jamás haría otro encantamiento a los siete cantones de Dyfed y a que nadie pudiera volver a hechizarlos. Con esas condiciones Manawydan acepta el trato y le devuelve a su mujer.

Una vez que vuelven a estar todos juntos, Manawydan le pregunta al hechicero qué servicio realizaban Pryderi y Rhiannon durante su cautiverio y el hechicero le contesta que

Pryderi llevaba alrededor del cuello los *gordd* (martillos, hierros) de la puerta de su casa y Rhiannon llevaba alrededor del cuello las colleras de los asnos después de que habían cargado el heno.

Cuarta Rama: Math, hijo de Mathonwy

Esta rama desarrolla la historia de Math, hijo de Mathonwy, señor de Gwynedd, de cómo sus sobrinos intrigan para alejarlo de la corte para poder abusar de la doncella en la que reposaba sus pies, del castigo que Math les impone a sus sobrinos y por el cual engendran a tres hijos el uno del otro estando bajo forma animal, de cómo su sobrina y su sobrino tienen dos hijos incestuosos, a uno de los cuales lo maldice su madre, y de cómo son su padre y su tío quienes le defienden y le ayudan hasta que llega a ser un buen gobernante. Además en esta rama se produce la muerte de Pryderi.

En el comienzo del cuento, Math se presenta como un poderoso hechicero que en tiempos de paz tenía que descansar sus pies sobre el regazo de una doncella. La doncella elegida era Goewin, hija de Pebin, la joven más bella del país. Pero un sobrino por parte de hermana de Math, Gilfaethwy, hijo de Dôn, se enamora perdidamente de la doncella y quiere poseerla. Viendo a su hermano sufriendo por amor, Gwydion, también hijo de Dôn, se ofrece a idear la manera de que Math se separe de la doncella y de que su hermano pueda poseerla. Como Math siempre reposaba sus pies en Goewin en tiempos de paz, la única manera de que se separasen era provocando una guerra, y así planea hacer que esto ocurra. Gwydion le explica a su hermano el plan que se le ha ocurrido, pero con mucho cuidado, porque Math tiene el don de que si el viento se la lleva, se entera de cualquier conversación entre dos personas, aunque se hable lo más bajo posible: irán disfrazados de bardos a la corte de Pryderi, el hijo de Rhiannon, para arrebatarse unos cerdos (de hecho, los primeros cerdos) que Arawn, rey de Annwfn, le había regalado.

Con el beneplácito de Math, al que engañan, siguen el plan los hermanos traidores. Llegan a la corte de Pryderi donde les recibieron bien. Aquella noche, Gwydion se sentó a un lado de Pryderi y como Gwydion era el mejor narrador de cuentos del mundo, distrajo a la corte

con agradables cuentos y relatos, tras lo cual le dijo a Pryderi que venía a pedirle los animales que le habían enviado de Annwfn. Pryderi se niega a dárselos porque había llegado a un acuerdo con su pueblo de no venderlos ni darlos hasta que su número se hubiera duplicado.

Los falsos bardos idean una estratagema esa noche y Gwydion desplegó su magia e hizo aparecer doce lebreles negros y de pecho blanco, con sus doce collares y sus doce correas, que todo el mundo habría creído de oro, doce caballos con doce sillas y doce escudos, y las bridas también de oro. Se dirigió junto a Pryderi y le convenció de que si no podía ni vender ni regalar los cerdos, se los cambiara por los caballos, los perros y los escudos. Pryderi tomó consejo y decidieron aceptarlos. Así, ellos se despidieron y se pusieron en camino con los puercos, pero como el encantamiento sólo duraba un día, Pryderi se dio cuenta del engaño y reclutó a las gentes de sus cantones para perseguir a los estafadores.

Math tuvo noticia del levantamiento, y como desconocía el engaño de sus sobrinos, se armó y fue a luchar contra Pryderi, dejando sola a su doncella. Aprovechando la situación, aquella noche Gwydion y Gilfaethwy volvieron a Caer Dathyl y Gilfaethwy violó a Goewin en el lecho de Math, mientras todas las doncellas eran echadas violentamente de allí.

Al día siguiente los hermanos se dirigieron junto a Math y cuando las huestes se encontraron, Pryderi envió mensajeros para pedir a Math que detuviera a sus huestes y que permitieran que el asunto se arreglara entre él y Gwydion, hijo de Dôn, que era el causante de todo aquello. Math y su sobrino estuvieron de acuerdo en aceptar la propuesta de Pryderi y se enfrentaron en combate singular. Y por su valor, fortaleza, magia y encantamientos, Gwydion venció y Pryderi murió.

Tras la victoria, Math regresa a su corte y cuando va a reposar sus pies sobre Goewin, esta le dice que ya no es doncella porque la han forzado Gwydion y Gilfaethwy y que sobre él han derramado vergüenza. Math decide buscar compensación al agravio, se casa con ella y la convierte en su reina y a sus sobrinos los acusa de haber perdido por su culpa hombres y caballos y de no poder reparar su vergüenza después de la muerte de Pryderi. Así que coge su vara mágica y con ella toca a Gilfaethwy, transformándolo en una cierva, el otro quiso huir, pero le alcanzó y le tocó con la misma vara y lo transformó en un ciervo, hizo que marcharan juntos, que se aparearan del mismo modo que los animales, que procrearan en la época

acostumbrada para ello, y que un año después regresaran a la corte. Así lo hicieron durante tres años consecutivos en los que fueron convertidos en animales (hembra y macho respectivamente y de forma alterna), primero en ciervos, luego en jabalíes y, por último, en lobos. Y bajo la forma de cada animal tuvieron un hijo el uno del otro.

Tras tres años de castigo y tres hijos a los que Math da forma humana y bautiza, Math les perdona y les pide un consejo: que le recomienden otra doncella en la que reposar los pies. Los sobrinos le contestan que es fácil dar tal consejo, que utilice a Aranrhod, hija de Dôn, su sobrina, hija de su hermana y hermana de ellos. Aranrhod es llevada ante Math quien le pregunta si es doncella, ella contesta que cree que sí, pero él la hace pasar sobre una vara encantada y en aquel momento pare a un niño rubio y robusto. Después de parir, ella se dirige a la puerta y en ese mismo momento pare otra “cosa pequeña”; pero antes de que nadie pudiera darse cuenta de aquel segundo alumbramiento, Gwydion cogió lo alumbrado, lo envolvió en una capa de brocado y lo escondió en el fondo de un cofre, al pie de su lecho. El primer niño fue bautizado por Math y recibió del mar su naturaleza y fue llamado Dylan, “Hijo de la ola”.

Se cuenta después que un día Gwydion escuchó llorar al niño que él había escondido en el cofre y que había sobrevivido ahí dentro. Gwydion se ocupó del niño y lo amó más que a nadie y fue educado en la corte hasta la edad de cuatro años, momento en que lo vio su madre y preguntó a Gwydion quién era ese niño. Cuando Gwydion le contestó que era hijo de ella, Aranrhod montó en cólera, preguntándole a su hermano por qué la avergonzaba aludiendo a la existencia del hijo de los dos (momento en que se revela que probablemente hablamos de un hijo incestuoso entre Gwydion y Aranrhod) y decide que el niño no tendrá nombre hasta que ella se lo dé, lo que muestra su nula intención de dárselo, pero el padre usa la magia para engañar a la madre y consigue un nombre para el niño: Llew Llaw Gyffes. Tras esto, la madre le maldice con no tener armas hasta que ella se las de, pero el padre vuelve a engañarla y las consigue. Por último, maldice al hijo a no tener mujer de esta tierra, momento en el que Gwydion acude a Math y le habla de la inmensa maldad de Aranrhod. Math se apiada del niño y junto a Gwydion reúne las flores del roble, las flores de la retama y las flores de la reina de los prados y con sus encantos formaron la doncella más bella y más perfecta del mundo. La bautizaron según los ritos de entonces, la llamaron Blodeuedd y la casaron con Llew Llaw Gyffes. Además, a instancias de Gwydion, Math le regaló al muchacho el mejor cantón que podía tener un joven, el de Dinoding.

Viviendo ya los esposos en el cantón de Dinoding, un día en que Lleu había ido a visitar a Math a la corte, Blodeuedd estaba paseando y se encontró con Gronw Pebr, señor de Penllynn, que estaba cazando con su tropa y les invitó a su corte. Gronw aceptó y aquella misma noche se acostaron juntos. Blodeuedd y Gronw pasaron otras dos noches en su compañía, pensando en cómo podrían vivir para siempre de aquella manera. Gronw llegó a la conclusión de que sólo había una forma y era que Blodeuedd averiguara cómo se le puede dar muerte a Lleu, argumentando que ella podría conseguir que su marido se lo revelase, aparentando inquietud y amor por él. Ella así lo hizo y logró que Lleu le contara que la única forma de matarlo era la siguiente: quien quisiera matarle tendría que fabricar una jabalina sin hacer ninguna otra cosa, menos cuando la gente estuviera en misa de domingo. Como no se le podía matar en una casa, ni tampoco fuera, ni se le puede matar montado a caballo, ni tampoco a pie, se le tendría que preparar un baño en la orilla de un río, colocar encima de la tina un entramado arqueado y después cubrirlo bien con paja, traer un macho cabrío y sentarlo junto a la tina; Lleu tendría que poner un pie sobre la espalda del macho cabrío y el otro en el borde de la tina y le daría muerte quien le alcanzara en estas condiciones tan poco probables.

Sabiendo ya como poder matar a su esposo, Blodeuedd le hizo llegar la información a Gronw Pebr, quien se ocupó en la fabricación de la lanza, y después de un año, cuando estuvo preparada, se lo hizo saber a Blodeuedd. Ella convenció a su marido de hacer un simulacro de la situación en la que se le podía matar, y cuando Lleu colocó un pie en el borde de la tina y el otro en la espalda del macho cabrío, Gronw salió de un escondite y le arrojó la lanza envenenada, alcanzándole tan violentamente en el costado que el asta saltó y la punta quedó en el cuerpo. Lleu echó a volar bajo la forma de un águila y lanzó un espantoso grito. Después de esto no le volvieron a ver. Los amantes se dirigieron a la corte y aquella misma noche se acostaron juntos. Al día siguiente, Gronw se levantó y tomó posesión del dominio de Lleu.

La terrible historia de lo ocurrido a Lleu llegó a oídos de Math, quien experimentó una gran pena y Gwydion una mucho mayor. El padre de Lleu decide en ese momento ir a buscar a su hijo y llegó a la casa de un villano que habitaba en Pennardd, donde se hospedó, pasó la noche y donde le contaron que tenían una cerda que cuando se le abría la cuadra por las mañanas se iba y desaparecía todo el día. Gwydion intrigado por la historia de la cerda, decidió seguirla a la mañana siguiente y vio que se paraba bajo un árbol. Miró lo que comía la cerda y vio que era carne podrida y gusanos. Levantó los ojos a la copa del árbol y vio en la copa a un

águila. Cada vez que el águila se sacudía, dejaba caer gusanos y carne podrida que la cerda comía. Gwydion pensó que el águila no era otro que Lleu y le cantó tres canciones-ensalmos hasta que el águila se posó en sus rodillas. Entonces Gwydion le tocó con su vara encantada y Lleu recuperó su aspecto y, como sólo era piel y huesos, lo llevó a la corte de Math donde, gracias a los mejores cuidados, antes del año se había recuperado.

Con ayuda de su padre y de Math, Lleu reclutó una tropa para recuperar sus dominios. Cuando Blodeuedd vio acercarse a las tropas, cogió a sus doncellas y huyó, pero su terror era tal, que sólo podían marchar andando hacia atrás y así cayeron en el agua sin darse cuenta y se ahogaron todas, a excepción de Blodeuedd a la que Gwydion alcanzó y transformó en búho.

Por su parte, Gronw Pebr envió una embajada a Lleu Llaw Gyffes para preguntarle si quería tierra, dominios, oro o plata como precio al ultraje sufrido, pero él sólo aceptó arrojarle la lanza en el mismo lugar en que le hirieron a él. Gronw Pebr preguntó a sus nobles fieles, a las gentes de su casa y a sus hermanos de leche si alguien quería recibir el golpe en su lugar pero nadie quiso y así murió a manos de Lleu, quien volvió a tomar posesión de su país, gobernó felizmente y después se convirtió en señor de Gwynedd.

CAPÍTULO III

CONTEXTO HISTÓRICO

Como ya hemos apuntado, el contexto histórico que se propone para el *Mabinogi* está en gran medida marcado por la violencia y el contraste de culturas y poderes. La realidad previa no nos habla tampoco de un mundo pacífico y sin cambios. En el siglo I a.C. la cultura céltica que tiende a definirse bajo la rúbrica de *La Tène* parece estar bien documentada en la zona de Britania y no es hasta el 43 d.C. que la “céltica Inglaterra y Gales se transforma en la Britania romana”¹²¹ cuando los indígenas ceden ante los romanos en tiempos del emperador Claudio, quedando tan solo excluidas las zonas de Irlanda y Escocia. La pertenencia al imperio estuvo llena de consecuencias, por más que pueda asegurarse que la influencia romana fuera menor que en otras partes y que el cambio producido en el Imperio a principios del siglo V también tuviera una menor repercusión. En todo caso, el final del imperio y la presencia de grupos bárbaros en la Isla es una realidad a situar al lado de la pervivencia en la zona de las culturas locales. En el siglo VI y hasta el IX aparecieron diferentes reinos incluido el de Dyfed, que tomó su nombre de una antigua unidad tribal los Dametae¹²²; al noroeste estaba el de Gwynedd, con una dinastía real que quizás logró el reconocimiento de otros monarcas con hegemonía; y el reino nuevo de Glywysing, al sudeste, que absorbió a otros reinos de menor tamaño durante el siglo VII. Con todo, el ámbito cultural y social que se produce dista mucho de poderse definir como una mera recuperación de componentes célticos, y no sólo por la presencia durante buena parte de este tiempo de la lengua romance y de los grupos anglosajones, la cristianización o las influencias irlandesas.

¹²¹ LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1994), págs. 421-450.

¹²² LOYDN, H. R. (1998), pág. 197.

Las incursiones anglosajonas tuvieron mayor impacto en la zona noreste, donde cayó bajo su dominio el reino de Powys. En un proceso de ocupación que comenzó con la toma de una fortaleza en la costa septentrional y que se completó con la construcción de un muro por parte del rey Offa de Mercia a finales del siglo VIII, un muro que establecía una frontera entre Gales e Inglaterra. En el siglo IX, concretamente en el 855 Gwynned se anexionó Powys. A esto se añade el que a lo largo de la segunda mitad del siglo IX Gales sufriera continuos y violentos ataques de los vikingos, por lo que el rey Alfredo, anglosajón, envió tropas de apoyo a Gwynned solicitando a cambio la sumisión de los monarcas galeses. A la vez, no se puede olvidar el conjunto de conexiones que ligan Gales con Irlanda¹²³, incluyendo la presencia vikinga y su impacto sobre la Isla de Bretaña.

Todo este mundo nos habla también de la impresionante multiplicidad de los procesos culturales en juego en estos siglos de la Alta Edad Media. Un ejemplo plástico de ello es el proceso que afecta a las escrituras rúnicas por el cual aunque “they gradually lost out to the more prestigious Latin alphabet and authoritative texts introduced by Christian priests, runes were never condemned for their pre-Christian origins. Quite the opposite: the ways in which runes were co-opted to Christian uses, especially in Northumbria, reveal a spectrum of literate practices and a readiness to adapt”¹²⁴. De esta misma complejidad tenemos constancia en una zona que nos ocupa en nuestro análisis, en Dyfed, cantón del que es señor quien es quizás el principal protagonista del *Mabinogi*, Pryderi, en donde el “ogam is testimony to the impulse to appropriate—on local terms—the evident association between writing and power. In the kingdom of Dyfed in south-west Wales, as elsewhere in western Britain, it was used until the seventh century for the Irish part of bilingual Old Irish-Latin epitaphs, in public assertions of the direct equivalence and high status of these two minority languages”¹²⁵. La lengua romance de la isla, por poner otro ejemplo, sólo desaparecerá cuando la conquista anglosajona entre el 550 y el 700 haga que se abandone en los espacios periféricos de esas zonas de habla latina¹²⁶. Y, así, en la futura Inglaterra los anglosajones convivirán primero con latino hablantes y celtas, a lo que sigue la desaparición de latino hablantes, y, más adelante, el triunfo del inglés antiguo en el contexto de la presencia normanda de habla francesa¹²⁷. La sociedad en el sureste de Gales parece haber cambiado considerablemente en el transcurso de los siglos VIII a IX, y la nueva

¹²³ Para un acercamiento a la historia de Irlanda ver Ó CRÓNÍN, D. (2008).

¹²⁴ SMITH, J. M. H. (2005), pág. 33.

¹²⁵ SMITH, J. M. H. (2005), pág. 33.

¹²⁶ WOOLF, A. (2003), págs. 373 y siguientes.

¹²⁷ GOETZ, H.-W., JARNUT, J., POHL, W. (eds.) (2003), págs. 614 y ss.

formación social se asemeja a la que se pone de manifiesto en los códigos medievales posteriores, a lo que se suman nuevos cambios a lo largo del siglo X que tienden a asimilar el mundo de Gales a las evoluciones generales que están teniendo lugar en el conjunto del mundo europeo.

Durante los siglos X y XI continuó la expansión vikinga, incluso es probable que Gwynedd acabase bajo el control de Dublín. A la vez, los anglosajones seguían intentado dominar Gales y hay testimonios de que desde mediados del X los monarcas galeses aparecen como reyes subordinados a cortes anglosajonas¹²⁸. A esto se añaden los sucesivos cambios en la hegemonía y dimensiones de los diversos reinos galeses. Puede merecer la pena dedicarles unas líneas para entender su complejidad. Así parece que en el siglo IX Gwynedd ostentaba la hegemonía mientras, que en el X, comienzan los conflictos entre este reino y el de Dyfed, quienes compartían una dinastía común en el siglo XI. A su vez, el antiguo reino de Glywysing, entonces reino de Morgannwg, al sudeste de Gales, comenzó a consolidar una nueva dinastía que competía con el poder de la que conformaba el tronco principal. Además los monarcas de esa dinastía principal, los de Dyfed y Gwynedd, empezarán a intervenir en esta parte de Gales.

A mediados del siglo XI nos encontramos con las figuras de Griffith ap Llevelyn y Griffith ap Rhydderch, que emplearon mercenarios anglosajones y vikingos para intentar conseguir el dominio de todo Gales, momento que aprovecharon los anglosajones para redoblar sus esfuerzos por la conquista de Gales y atacar a Griffith ap Llevelyn. La muerte de este en 1063 marcó el inicio del proceso por el que los anglosajones nombraban a los reyes del norte de Gales.

¹²⁸ LOYDN, H. R. (1998), pág. 197.



"El Gales del *Mabinogion*" Por Sioned Davies (2007)

Esta influencia anglosajona fue sustituida por la normanda y ya en 1070 estos comenzaron la conquista de Gales, aprovechándose de la desorganización fruto de los continuos conflictos del siglo XI y del escaso desarrollo estatal, factores ambos que, tras varias victorias en campañas militares, llevaron a que dominaran el sur ya en 1093.

En el siglo XII el conflicto sucesorio y las guerras civiles que caracterizaron el reinado del rey inglés Esteban de Blois llevaron a un debilitamiento del poder anglonormando y a un auge de los antiguos reinos de Gwynedd, Powys y Deheubarth. Con el rey de este último pactó Enrique II en 1171, aumentando considerablemente su influencia. Pero la influencia del reino de Deheubarth y su hegemonía sobre el resto de los principados de Gales se acabó cuando otro Llevelyn, en este caso Llevelyn ab Iworweth, consiguió esta hegemonía para sus dominios, los de Gwynedd. El nieto de Llevelyn, Llevelyn ap Griffith consiguió de Enrique III su reconocimiento en 1267 como príncipe de Gales y señor de todos los demás monarcas galeses¹²⁹.

Sin embargo, esta hegemonía de un príncipe galés sobre Gales fue breve debido a una serie de disputas que llevaron, por ejemplo, a que en 1284 Gwydden quedara sometido al dominio de la corona inglesa y a un levantamiento fallido por el que Llevelyn y el resto de Gales terminaron sometidos, con lo que en 1301 Eduardo II adoptó el título de príncipe de Gales, tal como ha sido desde entonces para todos los herederos varones de la monarquía inglesa¹³⁰.

En síntesis, podemos decir que las poblaciones galesas son un ejemplo perfecto de los procesos sucesivos de cambio y etnogénesis que pueden afectar a una sociedad. Aquí, como en muchas otras partes, el sentimiento de pertenencia es difícil de rastrear¹³¹, y más en los sucesivos momentos, y la multiplicidad y variabilidad de las pertenencias es la regla y no la excepción.

Hablamos, conviene repetirlo, de un territorio cuyas realidades históricas, políticas y culturales no son en absoluto el fruto del mantenimiento de las prístinas raíces celtas y en el que las interacciones con el conjunto del mundo de las islas y con el continente europeo son la

¹²⁹ LOYDN, H. R. (1998), pág. 198.

¹³⁰ Para mayor detalle ver LOYDN, H. R. (1998), págs. 197-198.

¹³¹ POHL, W. (1998b), pág. 17-69.

regla y no la excepción. La presencia o no de componentes “celtas” en el *Mabinogi* es una cuestión directamente ligada al análisis del texto, pero también a la percepción misma de lo “céltico” en el doble contexto de esos procesos históricos y de la definición de lo que entendemos con este término nada inocente. Puede merecer la pena reflexionar brevemente sobre ello antes de entrar en el análisis del *Mabinogi*.

CAPÍTULO IV

CELTAS: ENTRE LA HISTORIOGRAFÍA, LAS HISTORIAS Y LAS MITOLOGÍAS

El término celta en la actualidad trasciende su propio origen clásico y adquiere muy diversos significados, de ahí la necesidad de comenzar cualquier estudio asociado a ese “mundo celta” con una breve explicación histórica e historiográfica.

En líneas generales el término celta hace referencia básicamente a: a) Las poblaciones que recibe este nombre por parte de los autores clásicos, grecolatinos. b) Una lengua del tronco indoeuropeo que hoy en día subsiste en la Bretaña francesa, Gales, Escocia, Irlanda y, hasta hace poco, en la Isla de Man. c) Las culturas arqueológicas centroeuropeas de Hallstat y La Tène, así como aquellas que se consideran sus continuadoras, y determinados componentes arqueológicos, en particular de época romana que con más o menos razón se han considerado que formaban parte del mundo céltico. d) Una serie de evidencias antropológicas y culturales que se han dado en llamar “legado celta”¹³².

El último punto, el “legado celta” hace referencia , en particular, a la existencia de lo que el profesor Eduardo Ferrer Albelda ha llamado “celtomanía”¹³³, o José Manuel Orgaz “merchandising celta”¹³⁴, que parece tener su origen en la historiografía francesa, alemana y británica del XVIII y XIX, y que han tenido su reflejo, por ejemplo, en ciertas tendencias historiográficas que dejan a un lado la herencia clásica para buscar el origen de la cultura europea en ese pueblo, el celta, como “uno de los elementos más importantes para la

¹³² Para esta síntesis se considera especialmente clarificador el trabajo de FERRER ALBELDA, E. (2014).

¹³³ FERRER ALBELDA, E. (2014), pág. 270.

¹³⁴ ORGAZ, J. M. (2010), pág. 187.

composición de la Europa Occidental”¹³⁵ o que siguen explorando los componentes “célticos” como conformadores de identidades nacional. Esta tendencia de raíz nacionalista ha tenido considerables reflejos en trabajos carentes de las suficientes evidencias históricas como para poder plantear hipótesis contrastadas, ni tan siquiera plausibles, por esto entendemos como necesaria una pequeña introducción que deje clara nuestra posición a en este asunto.

Las complejidades de definición se presentan ya en las mismas referencias de los autores clásicos. En lo referente a la herencia clásica es primordial comenzar haciendo hincapié en la cuestión de la posibilidad o no de dilucidar a través de ellas si las poblaciones celtas se consideraban a sí mismas como partes de una identidad común o incluso “si era relevante para ellos”¹³⁶, este es un tema muy complejo y que deriva en buena medida de la imagen transmitida por los autores griegos, quienes hablan de *Keltiké* para referirse a unos territorios, a partir de cuya denominación sus habitantes pasaban a denominarse celtas.

Pero este término tiene connotaciones geográficas, espaciales, y es dudoso hasta qué punto remiten a un sustrato cultural común, no digamos ya a una identidad compartida. No podemos olvidar que los autores clásicos, tanto griegos como romanos, tienden a agrupar, a denominar de forma “cómoda” y fácilmente manejable bajo términos generales realidades que quizás tuvieran en mayor o menor medida unos rasgos comunes, pero que muy bien pudieran pertenecer a muy diferentes ámbitos culturales y lingüísticos.

Este mismo proceso generalizador y homogeneizador, que conlleva unos posibles márgenes de error, es el que fue utilizado con excesiva literalidad por los investigadores del siglo XIX, quienes, a su vez, tendían a funcionar con modelos parecidos, pero cargados de valores de, por poner el ejemplo del modelo característico, identificación de territorio con identidad, frontera, lengua y cultura que nacen de las nuevas experiencias identitarias de los nacionalismos europeos. Este peligroso conjunto de asociaciones iba ligado a la idea de las identidades colectivas como esencias con un origen preciso que ya las marcaría para siempre. Esos modelos nacionalistas y esencialistas del XIX ofrecían las genealogías necesarias para construcciones identitarias nacionalistas e incluso para formular perspectivas sobre el pasado y

¹³⁵ HUBERT, H. (1941), pág. 14. Una obra en la que encontramos tres capítulos dedicados a la lengua celta, incluyendo epígrafes como “el lenguaje como indicio de las sociedades” o “el nombre y la raza”.

¹³⁶ DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2014), pág. 154.

el presente europeos, o de partes de Europa frente, por ejemplo, a otras concebidas como claramente latinas o germanas.

Tenemos que partir, por tanto, de la base de que los celtas de los que nos hablan las fuentes grecorromanas no constituyeron nunca una unidad étnica, ni cultural, ni política, y que este término abarcaba en la Antigüedad a unas poblaciones muy heterogéneas que habitaron territorios muy vastos¹³⁷ definidos principalmente con esas connotaciones geográficas.

Cabría decir algo parecido de los componentes arqueológicos en los que demasiadas veces se ha buscado definir esa cultura celta que no se encuentra en los textos. La aplicación de los mismos modelos en la arqueología se ha enfrentado a no menores dificultades. Los orígenes del mundo celta se han asociado tradicionalmente desde el punto de vista arqueológico a la Edad del Hierro en Centroeuropa, en dos fases, Hallstatt y La Tène, que fueron vinculados a la cultura material “celta” por Franks en 1863¹³⁸. Él estableció el conjunto de características materiales que a modo de fósil guía han servido hasta la actualidad para identificar y demostrar los movimientos, la continuidad y la evolución de los pueblos celtas.

Pero el propio concepto de época Hallstártica, la que gozaría del privilegio de atesorar ese componente unificado y primigenio, a la que se le ha dado convencionalmente una cronología del 800 al 480 a.C., no suscita menores dudas. Por ejemplo, algunos datos parecen indicar que se hablaba una lengua del grupo céltico durante los momentos iniciales del periodo Hallstártico, pero nos encontramos con “datos directos escasos o nulos”¹³⁹ para defender esta hipótesis. La asociación lengua-cultura-cultura material no se puede asegurar ni siquiera en esos momentos delicados de los “orígenes” porque es fácil imaginar, por ejemplo, una dispersión de elementos culturales (y esto puede incluir objetos, prácticas bélicas, valores heroicos...) sin necesidad de expansiones de pueblos.

Se añade a esto que buena parte de los componentes arqueológicos en juego en épocas posteriores toman cuerpo a partir del impacto de los mundos griego y romano que, en particular en el caso de este último, implican de nuevo todo tipo de interacciones, adaptaciones y reinterpretaciones. En este sentido, el caso de la iconografía, por ejemplo, es más que

¹³⁷ FERRER ALBELDA, E. (2014), pág. 272.

¹³⁸ FERRER ALBELDA, E. (2014), pág. 278.

¹³⁹ DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2014), pág. 154.

paradigmático porque no es sólo que la cultura material cambie en época romana, sino que cambia la misma necesidad de plasmación plástica y de elaboración iconográfica en un sentido parecido al que se puede plantear para la escritura y los epígrafes. Y ya hemos apuntado que sobre esos cambios hay que plantear lo que significan los complejos procesos históricos de la Tardo Antigüedad y Alta Edad Media, cuyas implicaciones en términos de cultura material y expresión artística no necesitan comentario, como no lo necesita el impacto de un cristianismo que lleva consigo la pretensión de la exclusividad y cuyos especialistas mantenían, durante mucho tiempo, incluso casi en monopolio, el control de la escritura. En este mismo sentido, el asunto del origen, evolución extensión y permanencia de las lenguas celtas tampoco puede ser planteado sin insistir también en la premisa del peligro que han supuesto los mismos modelos aplicados a las lenguas. Un buen reflejo de esto son las afirmaciones de Hubert según las cuales: “el hablar céltico es el primer indicio de la celticidad.... Todos los que han hablado céltico han sido celtas”¹⁴⁰, que “la menor huella de habla céltica, en los nombres de personas o lugares, las inscripciones, en las nuevas lenguas, atestiguan la presencia de los celtas en un determinado lugar. Puede afirmarse que, de manera general, el límite de las lenguas celtas corresponde al de las sociedades y civilizaciones celtas”¹⁴¹ o que “los celtas fueron una raza más que un pueblo”¹⁴². En este caso era evidente la relación entre estos modelos y las formulaciones nacionalistas¹⁴³, no sólo porque se aplicaban criterios nacionalistas, sino por la profunda implicación de Hubert en los problemas ligados a la identidad francesa y lo celta¹⁴⁴.

Estos planteamientos por su propia naturaleza no dejan lugar en el análisis a entender la multiplicidad de los procesos de expansiones o de cambios lingüísticos, por no hablar de los

¹⁴⁰ HUBERT, H. (1941), pág. 26.

¹⁴¹ HUBERT, H. (1941), pág. 26.

¹⁴² ROTH, G., DUVAL, P. M. (1967), pág. 3.

¹⁴³ En este sentido LE GOFF, J. (2003), explica: “en los siglos XVIII y XIX, el esfuerzo empleado en conocer los comienzos medievales de las literaturas europeas se inscribía en un marco de pensamiento específico. Se trataba de definir la identidad nacional de los pueblos por medio de las primeras manifestaciones de su cultura y de su arte, consideradas como expresiones de la colectividad y con un carácter espontáneo”, pág. 255.

¹⁴⁴ Su obra de 1988, editada por primera vez en francés en 1932, de manera póstuma y gracias al trabajo de sus discípulos, que la terminaron a través de sus notas, se enmarca en la línea de reafirmar lo Galo frente a lo Franco propia de autores como Foustel de Coulanges, y que es consecuencia del impacto de la derrota francesa de 1870 (para tener un acercamiento al funcionamiento de estos mecanismos, ver WULLF ALONSO, F. (2010a), págs. 139-152). Hubert sintetiza buena parte de las características de un análisis histórico esencialista cuando describe “lo celta” como “esta raíz original y vigorosa, si bien fracasó en sus creaciones políticas, por faltarle sobre todo la noción del Estado y el sentido suficiente de la disciplina, suministro a la civilización, a la tecnología, al arte y principalmente a las letras aportes de una significación considerable... los primeros recitadores de las epopeyas célticas revelan un sentido de la poesía heroica, el de lo maravilloso mezclado de humor, en fin, una concepción dramática de la fatalidad que no pertenecen como cosa propia más que a los celtas y de Francia que ¿no es acaso la historia de una nación cuya sangre y esqueleto fueron constituidos esencialmente por la aportación celta?” (pág. 498).

problemas de etnogénesis, con lo que condenan a las diferentes sociedades con un mayor o menor componente lingüísticamente celta no sólo a definiciones sumarias, sino a su posterior desaparición como esencias en formulaciones como la que afirma que “como consecuencia de su dispersión geográfica, los pueblos celtas desaparecieron en épocas diferentes, según los lugares y las circunstancias, por conquista, absorción o extinción”¹⁴⁵.

Dejar de lado la asociación entre raza, lengua y cultura, y las concepciones esencialistas que hay detrás de ellos, obliga a un ejercicio de análisis más sofisticado. Ya hemos apuntado, por ejemplo, que en zonas de la Isla Británica desapareció la lengua romance y se expandieron lenguas célticas en la Tarda Antigüedad y la Baja Edad Media, en cierta forma tal como ocurrió, por ejemplo, en la Bretaña francesa a la llegada de emigrantes britanos, que se superpusieron sobre habitantes anteriores hablantes de lenguas romances y de mayor tradición, digamos, tardo-romana, que acabarían adoptando su lengua. ¿Cómo cuadraría esto con esa asociación lengua-cultura que se predica?

Lo que se plantea sobre las lenguas puede aplicarse a todo lo referente a la cultura, y más partiendo de la base, como se ha visto antes, de que no cabe asegurar para ningún momento del pasado de los grupos de lengua céltica la existencia de una unidad cultural y religiosa. De hecho podría postularse para la época romana la expansión de determinados cultos y quizás hasta cierta reivindicación de formas de celticidad.

No hay escritos en estas lenguas de cierta complejidad en toda la Antigüedad que nos muestren ese mundo, no digamos ya ese mundo en funcionamiento. Lo paradójico es que haya que llegar a la Edad Media, y sustancialmente al mundo irlandés, sobre todo, al galés y al bretón para encontrar manifestaciones literarias de cierta entidad y, en todos los casos, en relación con la reintroducción de la escritura, para la plasmación de textos literarios en contextos muy cristianizados.

En este sentido, se entiende la dificultad de aplicación de los modelos tradicionales, que han partido de la base ya señalada de la existencia de realidades muy unitarias en el pasado, y de que cabría reconstruirlas con los más o menos fragmentarios restos llegados de una manera o de otra hasta el presente. Y también se entiende que la combinación de una pretensión tan

¹⁴⁵ ROTH, G., DUVAL, P. M. (1967), pág. 4.

totalizante con unos materiales tan magros en aspectos tan delicados y nucleares como la religión, la mitología y la cultura haya dado lugar a exageraciones de todo tipo, sobre todo combinados con modelos adicionalmente rígidos de entender, por ejemplo, los panteones en las sociedades politeístas o en las sociedades indoeuropeas.

De hecho, podría decirse que la seguridad con la que se han planteado las reconstrucciones del mundo céltico en estos campos ha dependido en gran medida de la rigidez con la que se han aplicado determinados modelos interpretativos¹⁴⁶. Para nosotros no se trata de negar la existencia de componentes comunes a las sociedades de lengua céltica, ni, por centrarnos en nuestro tema, de negar que en los textos galeses puedan haber componentes mitológico-religiosos heredados, el problema es que tampoco hay que dar por supuesta su existencia, que toda hipótesis debe ser adecuadamente contrastada, y que siempre hay que considerar la posibilidad de otras explicaciones, por ejemplo para el caso galés, procesos de interacción cultural como la propia influencia irlandesa que, además, había sido durante siglos inmediata dada la existencia de poblaciones irlandesas asentadas allí.

Todo esto resulta particularmente relevante a nuestros efectos para la manera de enfocar la posible presencia de componentes mitológicos y religiosos celtas en el *Mabinogion*. La academia, de acuerdo con las líneas anteriores, ha dado en aceptar que la religión de los celtas se desarrolla en un amplio espacio geográfico y temporal desde su origen centro europeo: “desde el siglo X-IX a.C. hasta el año 52 a.C. como punto final de su existencia independiente”¹⁴⁷, si bien se acepta que continúa después bajo la influencia romana y, más tarde, cristiana viéndose afectada de forma continuada por los procesos de cambio y hasta de etnogénesis que afectan a todas las sociedades históricas en sus continuos contactos e interrelaciones.

No es una excepción en el estudio de la religión celta el enorme problema de partida que condiciona toda investigación sobre el mundo céltico. El hecho es que estamos hablando de sociedades iletradas hasta que entran en contacto con los romanos y empezamos a tener referencias escritas que, además, son ajenas. Así que la principal fuente de información que tenemos proviene también de los autores clásicos, de la cultura material y los epígrafes

¹⁴⁶ Ver DUVAL, P. M. (1998) para una visión general de los modelos aplicados, útil a pesar de la formulación fuertemente dumeziliana del autor.

¹⁴⁷ LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1994), pág. 421.

realizados bajo influencia romana, en la que esta no es algo tangencial precisamente y de la arqueología y de las literaturas vernáculas de época medieval, en la que, entre otros, hay que volver a contar con el impacto del cristianismo. En este campo volvemos a contar sobre todo con los textos galeses e irlandeses de la Edad Media que nos cuentan historias muy diversas y no siempre de fácil clasificación¹⁴⁸, transmitidos principalmente por los monjes cristianos, y en cierta forma los relatos franceses del ciclo artúrico enmarcados en una sociedad feudal de los siglos XII y XIII.

Los datos menos anacrónicos son los de los autores clásicos, pero adolecen de ser escritos desde una externa. Hay que tener en cuenta que si bien las fuentes grecolatinas tiene una enorme relevancia con respecto a la localización geográfica y a los componentes que parecen esenciales a su religiosidad, hay que estudiarlos con las premisas de cautela y prudencia que hemos apuntado antes en claves más generales. Y es que son “escritos que hay que leer con ojos críticos, porque nos dan una visión parcial en virtud de la polaridad entre la civilización propia del que escribe y la barbarie del otro indígena que caracteriza a la antropología grecorromana”¹⁴⁹. Los autores clásicos adolecen, por tanto, de los perjuicios propios de tratar de describir una religiosidad que consideran inferior a la propia, menos sofisticada, bárbara y primitiva¹⁵⁰. No pueden evitar interpretarlos a través de su marco de pensamiento¹⁵¹, por lo que cualquier información pasa por el tamiz del panteón grecolatino, por lo que se confunden unos dioses con otros, o donde lo parecido de alguna manera sufre un proceso de identificación, de asimilación, y lo diferente se barbariza, se lleva al extremo de lo incívico. Por tanto, difícilmente estos autores clásicos pueden transmitir una imagen nítida del panteón celta, ni de sus mitos, en caso de que existieran como nosotros los entendemos, ni tan siquiera de los elementos más evidentes y plásticos que suponen los rituales, de los que se limitan a señalar la existencia de los druidas, aunque no en todas partes, de la adivinación, de los sacrificios humanos o la caza de cráneos, y de la creencia en la vida en el Más Allá en un contexto similar a la vida real.

¹⁴⁸ Es interesante a este respecto el análisis que sobre las diferentes maneras en que se han investigado las diferencias entre cuentos populares y mitos realiza G. S. Kirk (1974), págs. 47-57.

¹⁴⁹ MARCO SIMON, F. (1994), pág. 314.

¹⁵⁰ GREEN, M. J. (2001), pág. 8.

¹⁵¹ Como señala Bermejo Barrera a tenor del supuesto ateísmo de los pueblos galaicos, que para él correspondería con “la actitud mental atestiguada desde Hesíodo según la cual la religión por antonomasia es la del propio pueblo al que pertenece el sujeto parlante, o bien aquellas otras que le son asimilables... esto manifiesta la importancia de conocer la mentalidad de los autores clásicos a la hora de analizar la afirmación que nos aportan” (1994), págs. 14-15.

Por supuesto, la información transmitida por estas fuentes no puede llevarnos a concluir afirmaciones como las de Guadalupe López Monteagudo quien, tras realizar un pormenorizado análisis de los textos grecorromanos sobre los celtas, sintetiza sus perspectivas: “puede afirmarse que la religión céltica es básicamente monoteísta, principio heredado de la época precéltica, y al mismo tiempo asimila el concepto tripartita típico de los indoeuropeos. El resultado de estas dos concepciones religiosas es la creencia en un dios único y plurifuncional o bien en una gran tríada divina con numerosas y amplias atribuciones”¹⁵².

Por otra parte, otra gran limitación de las fuentes grecolatinas sea algo que remite también a las prácticas cotidianas en sociedades politeístas: la idea de relacionar divinidades de diferentes culturas, de identificarlos mediante la *interpretatio*¹⁵³, bien testimoniada, por ejemplo, en las propias referencias de César.

Los epígrafes presentan ese problema de manera evidente. Al estudiarlos se ha tratado de mirar más allá del cambio en las mentalidades que supuso la adopción de la escritura y las especificidades del nuevo tipo de soporte. Como señala Francisco Marco nos encontramos en esto con el uso de “un medio aláctono para la expresión de las propias creencias, lo que nos impide hablar de religiones prerromanas: es inadecuado hacerlo al menos desde una perspectiva cronológica... aunque es evidente que gran parte de los datos pertenezcan al acervo tradicional de los tiempos anteriores a la presencia de Roma”¹⁵⁴.

En este contexto de escasez, se entiende que se haya centrado la investigación en los nombres y representaciones de divinidades que no parecen corresponder al panteón clásico y que, por lo tanto, pueden responder a divinidades indígenas anteriores. Pero no puede perderse de vista, en primer lugar, que la inmediatez y transparencia, por decirlo así, de estos en el mundo grecorromano no se corresponden con los usos que constatamos en, al menos, una parte de las sociedades de lengua céltica, para las que se ha propuesto incluso un “tabú del nombre” que llevaría a denominar a determinadas divinidades con términos que aluden a sus aspectos o características, se generan ambigüedades, por ejemplo, que diversos términos podrían referir a la misma divinidad. Quizás esto se aplicaría igualmente a divinidades que representan a un

¹⁵² LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1994), pág. 485.

¹⁵³ MARCO SIMON, F. (1994), pág. 325.

¹⁵⁴ MARCO SIMON, F. (1994), pág. 314.

grupo poblacional o a los ríos locales, que pueden aparecer con el mismo nombre pero resultar diferentes, tengan o no un nombre propio y específico.

Por otra parte, la *interpretatio* funcionaba y en todas direcciones. Los romanos adoptaban divinidades de los pueblos que conquistaban, y los conquistados reinterpretaban las suyas en la perspectiva de las romanas. De esto se deduce que tampoco se puede caer en planteamientos esencialistas, en este sentido un nombre de una divinidad en el periodo romano no tiene por qué corresponder en sus funciones y papel (no digamos ya en su papel en el sistema que supone un panteón) a una divinidad anterior con el mismo nombre ni, por supuesto, se puede concluir que necesariamente compartan un mito ni un rito previos.

Si se atestigua epigráficamente el nombre de una divinidad, esto implica siempre la existencia de un culto. Es decir, la localización de un nombre de una divinidad, sí nos permite partir de la existencia de una concreción de lo sobrenatural con papeles culturales que podemos intentar definir, pero siempre sobre la premisa de que no tenemos por qué encontrarnos necesariamente con una religiosidad en la que la divinidad tenga asociado un relato mitológico y un componente cultural heredado y reproducido de manera idéntica al previo, sino que bien podía, por ejemplo, aportar el sustrato indígena el nombre de la divinidad y los romanos, o el contacto con los romanos, dotarlo de un aparato mitológico o de unos componentes culturales nuevos acordes con los nuevos espacios y delimitaciones de los cultos que se difunden con la romanidad. El caso de las divinidades de las aguas en la Hispania de lenguas indoeuropeas puede ser un buen ejemplo de esto, pero también podrían proponerse buenos ejemplos en este sentido referidos al núcleo fundamental de inscripciones, las galo romanas.

Los testimonios de las fuentes literarias mencionan, entonces, un tipo de religión, o quizás mejor religiones, muy difícilmente rastreable, con una creencia en el Más Allá, a los que hay que añadir estas referencias epigráficas a analizar con exquisito cuidado. Todo ello, lamentablemente, se corresponde con unas representaciones muy pobres y una práctica religiosa realizada predominantemente al aire libre que dificulta con frecuencia el hallazgo de materiales arqueológicos de envergadura incluso en época romana. Y cuando estos se encuentran, los problemas de interpretación se suceden, por ejemplo, en la misma Britania parecen bien atestiguados los templos de planta circular o poligonal hasta el siglo I a.C., pero la ausencia de inscripciones lleva a que el intento de identificación de deidades propiamente

celtas tenga que realizarse a través de representaciones en relieves o de ofrendas votivas. Además, la arqueología aporta, sobre todo, evidencias acerca del ceremonial religioso, y este no es siempre fácilmente interpretable, además de los peligros que conlleva realizar afirmaciones sobre un tema mitológico o religioso a partir de elementos iconográficos¹⁵⁵.

Finalmente, podemos añadir que incluso si pudiéramos reconstruir aspectos significativos de las formas religiosas de determinados espacios del mundo habitado por gentes de lengua céltica en la Antigüedad, no puede resolverse el problema de su extensión por todo el mundo de lenguas célticas sencillamente aplicando con los viejos presupuestos que daban por hecho continuidades en el tiempo y en el espacio a partir de la idea del origen común y del mantenimiento multiseccular de las esencias producidas en esos orígenes. El mundo galo-romano, por lo que supone en términos de abundancia relativa de fuentes tan claves como César y de restos epigráficos, iconográficos y arqueológicos (en gran medida, insistimos, derivados de la fuerte presencia de Roma y de la homogeneidad que supone) ha representado este peligro de forma muy especial.

Tal como apuntábamos antes, se entiende que cuando aparecen, por fin y por primera vez, textos literarios de cierta entidad en lenguas célticas, los críticos se hayan lanzado sobre ellos con expectativas de poder reconstruir ese mundo evanescente. Y, desde otra perspectiva, se puede entender también que la aplicación de los modelos esencialistas, con toda su antihistoricidad, haya resultado peligrosa a la hora de reconstruir los mundos religiosos y mitológicos que puedan transmitir.

Y es que la Edad Media es la época en que las literaturas vernáculas aparecen y se imponen a las letras latinas, al tiempo que compiten con ellas y se benefician de ellas. Estos textos se separan en centurias de los momentos de desarrollo de las religiones célticas antes del impacto romano y también de la época galo-romana, que es, como hemos visto, la que aporta más datos sobre una de las sociedades de lengua céltica de la Antigüedad. Ya hemos apuntado los complejos procesos históricos que afectan a las sociedades de Britania y al mundo galés.

¹⁵⁵ Para un análisis de la problemática de este tipo de interpretaciones basadas en elementos iconográficos aunque aplicada a una temática distinta ver de J. C. Bermejo Barrera (1994), págs.. 31-42.

El caso de Irlanda es particularmente importante al tratarse de la sociedad en la que se desarrolla la literatura en lengua céltica más antigua, más abundante y con más continuidad, aunque esta continuidad resulte engañosa. Una imagen estática y atemporal del mundo irlandés tampoco cuadra con lo que conocemos. Se dista mucho hoy en día, para empezar por el principio, de suponer que la expansión de una lengua céltica sobre las sociedades anteriores (y hay que suponer sociedades anteriores a menos que se afirme la llegada de componentes célticos ya con los primeros habitantes constatados a partir de la retirada de la glaciación por el 10.000 a.C.) sea el fruto de procesos de invasión masivos de grupos célticos, que no se constatan, llegadas de influencias, su absorción de maneras específicas, además de posibles llegadas no masivas de poblaciones. La escasez de componentes asociables al mundo de *La Tène* marca, por ejemplo, un contraste importante con el mundo de Britania.

Y tampoco faltan interacciones con el mundo romano desde allí. De hecho, se ha puesto en relación el que a partir del siglo IV tengamos sorprendentes cambios tras siglos de estancamiento poblacional y de una discreta continuidad en la cultura material con las relaciones con la Britania romana, que trae consigo incluso que se acepte comúnmente que es ahora cuando se produce el tránsito de la Prehistoria a la Historia. El debilitamiento del imperio y lo que significa cuenta mucho también en esta dirección: la amenaza vendrá ahora de Irlanda y no al revés. La expansión de la inhumación puede ser un buen ejemplo de esos cambios, pero lo es más la del cristianismo en el siglo V, y, sobre todo, el hecho de que esos contactos vayan acompañados de la constitución de más o menos pequeñas estructuras estatales en la propia Irlanda. La presencia ahora de escritura Ogámica en Irlanda, y en Gales, habla de la capacidad de creación cultural en este nuevo período que ve también cambios en la lengua de la isla. Todos estos contactos se multiplican a partir de relaciones comerciales, poblacionales, bélicas (piraterías, instalaciones de población...) y religiosas que se van abriendo, basta recordar el papel predominante del cristianismo irlandés en su proyección al interior y al exterior y que supone por naturaleza la interacción con el conjunto del mundo cristiano. Como en otros lugares, la cristianización de los reyes, probablemente generalizada en el siglo VI, implicó la interacción de monarcas y elites con los eclesiásticos y, en particular, con sus elites, que acumulaban los beneficios y poderes ligados a obispados y monasterios.

Incluso si se dejara de lado las influencias externas, de vikingos, anglosajones o normandos, una parte de los cuales conquistan y se instalan allí, y los contactos permanentes

con Europa que implica la cristianización, a los cambios internos que implican el cristianismo y la escritura hay que añadir, por encima de todo, lo que significa el nuevo ámbito de sociabilidad y de desarrollos culturales que implican las cortes reales. Hablamos de un mundo caracterizado por la participación en componentes comunes y la rivalidad en claves de prestigio y que implica hasta la profesionalización e institucionalización de un ámbito cultural específico, el de los bardos, que antes necesariamente se desarrollaba en claves bien distintas.

Desde esta perspectiva, resulta bien visible la ingenuidad que implica suponer que lo que se produzca en esos contextos sea una mera continuidad de los arcanos célticos, sin entrar tampoco en otros aspectos como la propia intermediación eclesial, la participación de gentes distintas y en fases y momentos distintos, en el proceso de plasmación escrita de las producciones literarias, o como las mismas exigencias del proceso de escritura. Todo esto no quita, no hay ni que decirlo, ni un ápice del carácter único del mundo irlandés y de sus producciones literarias, en antigüedad, cantidad y calidad, ni el hecho de que todo eso se vincula a procesos mucho más aislados que los que experimenta el galés, lo que pone en duda es esa imagen de prístina continuidad que permitiría reconstruir a partir de aquí ese modelo céltico unitario que se predica.

Se entiende desde todo esto la llamada de atención de eminentes investigadores sobre los peligros de combinar, en particular, usos indiscriminados de las inscripciones galorromanas y de los textos irlandeses y galeses, a la hora de identificar un corpus mitológico céltico preciso, inalterado y generalizado, y que hayan señalado cómo con cierta frecuencia se han alterado los textos para poder dar por hechas una serie de divinidades con sus correspondientes ámbitos de actuación.

No podemos dejar de hacer referencia aquí a un ejemplo que puede servir de modelo a este tipo de procedimientos, el de la entrada “Ana” en el *Pequeño diccionario de mitología céltica* de Markale: “Ana (o Anna, Anu, Dana o Dôn): Diosa madre de los antiguos celtas. En Irlanda es la madre de los dioses... en la tradición galesa, con el nombre de Dôn, es también la madre de algunos dioses... se la puede reconocer también en la irlandesa Morrigan, la galesa Rhiannon o Modron y aún en el hada Morgana de las novelas de la Tabla Redonda. Se trata en realidad de una diosa indoeuropea arcaica, conocida en la India con el nombre de Anna Purna... y en Roma con el de Anna Perenna... es más que probable que este personaje divino

fuese cristianizado bajo la figura de Santa Ana, la madre de la Virgen María, de la que la leyenda bretona hace una especie de divinidad tutelar, con una tonalidad céltica perfectamente reconocible”¹⁵⁶. Este es un ejemplo, quizás llevando al extremo pero nada extraño a la literatura científica de la religiosidad céltica, en el que abundan más de lo deseable este tipo de enrevesadas asociaciones prácticamente a cualquier personaje que podamos encontrar mencionado en el *Mabinogi*.

No deja de ser curioso que este mismo autor que sostiene la continuidad, esencialista, de las divinidades a lo largo del tiempo y el espacio geográfico, unos años antes afirma que “el druidismo se diluyó en el cristianismo de los primeros tiempos por el parentesco que debía existir entre el druidismo y el mensaje evangélico”¹⁵⁷, una afirmación sobre el druidismo que dice mucho sobre la peligrosidad de las construcciones alrededor de este tema, tanto como la idea de las supuestas “tonalidades célticas” de Santa Ana dice mucho sobre una manera más que discutible de abordar las continuidades paganas en los santos cristianos¹⁵⁸.

Otro caso, quizás más sencillo, pero infinitamente más generalizado, es la asociación entre Epona, Macha, Rhiannon, en base a interpretarlas todas ellas como diferentes demostraciones de “diosas de la soberanía” y sus asociaciones con los équidos. Estas afirmaciones pasan de un trabajo de investigación a otro, hasta el punto de que acaban consolidándola como evidente y consabida, en un procedimiento que dista mucho de conllevar la precaución necesaria debida a la ausencia de datos sobre los ritos y los mitos asociados a cada divinidad y a los procesos que los cultos atraviesan en el tiempo acompañando a los que experimentan las sociedades en su conjunto. Veremos el caso de Rhiannon, un personaje al que sólo se encuentra referencias en el *Mabinogi*, lo que no ha impedido usos como el que representa Markale. Por otra parte, el concepto de “diosa de la soberanía” no es sólo que se aplique a personajes sobrenaturales distintos, es que presupone un concepto de divinidad femenina con una función tan precisa y definida como esta, con frecuencia además concebida como única, con una aplicación generalizada, cuando no universal, que no se corresponde con los textos. El encuentro sexual ceremonial, por ejemplo, entre el rey y una divinidad femenina que se da en sociedades tan distintas como la japonesa o diversas sociedades mesopotámicas,

¹⁵⁶ MARKALE, J. (1993), págs. 5-6.

¹⁵⁷ MARKALE, J. (1989), pág. 255.

¹⁵⁸ Para un acercamiento serio a los mecanismos de transmisión de determinados elementos de los cultos paganos, en este caso los cultos místicos, al cristianismo ver el artículo de Clelia Martínez Maza (1995), págs 515-546.

no requiere en absoluto el uso de una categoría como esta que cae en un error bien preciso y datable en el campo de la historiografía de las interpretaciones del mito y la religión, ubicable en los momentos en los que se pensaba no sólo que se podía otorgar “provincias” o ámbitos de actuación específicos y precisos a las diversas divinidades, sino que estos eran universales.

En lo referente a Gales, y por sintetizar en un párrafo lo señalado, parece claro que debemos de huir de afirmaciones generalistas muy conectadas con lo que acabamos de ver, como las que llevan al propio Markale a sentenciar que “tras la caída del Imperio Romano, la isla de Bretaña volvió a ser totalmente céltica antes de convertirse en objetivo de las invasiones sajonas”¹⁵⁹. La sociedad británica que había pasado por siglos de presencia de romana, simplemente no estaba en posición de retornar al punto cero, de eliminar todos los cambios que el propio devenir histórico llevaba implícitos, y menos a un celticismo cuya unidad supone Markale con tanto desenfado.

Esto mismo ocurre con los relatos que conforman el *Mabinogi*, no digamos ya con los del *Mabinogion*, con el añadido de los siglos y de un contexto de cristianización¹⁶⁰ que dista mucho del contexto de religión druídica que algunos pretenden simplemente transponer, en uno más de los muchos errores metodológicos y de conocimiento de las fuentes que llevan también a Ramón Sainero a afirmar que en el *Mabinogi* “los relatos de tema pagano ofrecen una sociedad anterior a la influencia cristiana y sin relaciones externas”¹⁶¹. Este autor, que realiza el *Diccionario de Mitología Celta* de Akal, no menciona, sin embargo, a Rhiannon, a Blodeuedd o Aranrhod, de Branwen dice que es su padre el que da su consentimiento para que se case¹⁶² y de Brân quien es el que mutila a los caballos del rey irlandés¹⁶³. Con lo que se ejemplifica el escaso, o nulo, conocimiento del *Mabinogi* a la hora realizar afirmaciones sobre el mismo, incluso en lugares de amplia difusión.

En este sentido, conviene insistir en las dificultades de llegar a lo “pagano” contrastando el *Mabinogion* con los textos mitológicos irlandeses. Y es que, aunque en estos términos se

¹⁵⁹ MARKALE, J. (1993), pág. VII.

¹⁶⁰ Hay que señalar también que aunque no puede establecerse una frontera clara entre paganismo y cristianismo por esos mismos procesos de etnogénesis que venimos planteando, sí hay que tener presente que el Imperio romano no adoptó el cristianismo de manera oficial hasta el siglo IV d.C. y que en Britania se estableció de igual manera poco después en el siglo V d.C. (GREEN, M. J., 2001, pág. 8).

¹⁶¹ SAINERO, R. (1999), pág. 79.

¹⁶² SAINERO, R. (1999), pág. 90.

¹⁶³ SAINERO, R. (1999), pág. 90.

hayan identificado personajes que poseen capacidades extraordinarias o sobrenaturales y que pueden responder en una medida u otra a antiguas divinidades, no encontramos, en las fuentes de que disponemos, ninguna alusión clara a sistemas de creencias¹⁶⁴, una importante observación que nos muestra también los límites de la posible reconstrucción. Hablamos de Ciclos enteros que, además, son restos de materiales mucho más abundantes de los que tenemos constatación y que han desaparecido. Así, contamos en particular con el ciclo mitológico del *Libro de las Invasiones* y la *Historia de los Lugares*, ambos provenientes de manuscritos del XII d.C., con el *Ciclo de Ulster*, dentro del que destaca el *Táin Bó Cuailnge*, texto que se ha interpretado de manera muy similar al *Mabinogi*, pues procede de un manuscrito del XII, pero en el que los estudiosos ven un mundo muy anterior, y con el *Ciclo de Finn*, también una recopilación del XII que cuenta las peripecias de Finn, un héroe, y de los Fianna, su grupo de guerreros, dotados de características sobrenaturales.

En cambio, las fuentes galesas en general, y las susceptibles de interpretación mitológica en particular, son más tardías y muy someras en comparación con ellas¹⁶⁵ y la cantidad de nombres de divinidades reales o potenciales que aparecen también. Por poner un ejemplo, tan solo en el *Libro de las Invasiones* hay una cantidad sin equivalente en ningún documento galés, y quizás en todos juntos.

Todo esto es importante a nuestros efectos, porque este contraste ha llevado también a que las fuentes irlandesas hayan servido en buena medida, y casi de manera necesaria, como espejo en el que buscar referencias a las escasas posibles divinidades que encontramos en las fuentes galesas. Conviene insistir en que el mejor exponente de estas es sin lugar a dudas el *Mabinogi*, aunque se hayan supuesto también, en menor medida, para dos cuentos del *Mabinogion*, *Culhwch y Olwen* y el *El sueño de Rhonawy*, y para algunos fragmentos dispersos del poeta Taliesin, como *Los trofeos de Annawn*.

El recurso a la comparación con los textos irlandeses resulta, como decimos, casi inevitable dada la escasez de fuentes y su tardía cronología, pero esta comparación debería

¹⁶⁴ GREEN, M. J. (2001), pág. 9.

¹⁶⁵ No es aceptable la afirmación de que “le matériel gallois se révèle presque aussi abondant et aussi riche que celui de l’Irlande mais, issu de la celtité britannique plus évoluée et passée par une certaine romanisation, il présente un visage moins archaïque” STERCKX, C. (2009), pág. 115.

realizarse “no sobre elementos aislados sino estructuralmente significativos”¹⁶⁶, con todas las precauciones que venimos señalando y sin olvidar el uso del obligado expediente de la “navaja de Occam” que, en este caso, podría primar los componentes de interacción e intercambio cultural.

El punto de partida debería ser, en todo caso, la dudosa homogeneidad de las divinidades célticas en los diferentes espacios y el desconocimiento del proceso de adaptación que siguieron esas divinidades celtas, sus mitos y sus ritos, en los diferentes contextos históricos y de cristianización. La idea de que mitos anteriores han podido adaptarse no es criticable en sí, el problema es, como venimos apuntando, el del método para asegurarlo. Es cierto que la propia información irlandesa ayuda a entender que se hubieron de producir historizaciones (se ubicaría una narración mítica en un momento histórico del pasado) y evemerizaciones (se convertirían las divinidades en humanos, maravillosos quizás, pero humanos¹⁶⁷), pero el problema es cómo llegar a ellas con cierta seguridad.

En el caso del *Mabinogi* puede haber una dificultad adicional para hacerlo: si es que es cierto que el autor utiliza relatos míticos previos, el problema de su definición se agrava al considerar que no es una obra lineal, sino que presenta diversas historias, quizás incluso en una misma rama¹⁶⁸. Si esto es así, habría que dilucidar en cuales de ellas y hasta qué punto hay historias previas, y hasta en qué medida estas tienen un valor realmente “mitológico”. Y esto se agrava si aceptamos que dentro de los materiales que se reelaboran tenemos componentes procedentes del mundo irlandés que, si bien pueden haber conservado hasta ese momento en Irlanda valores religiosos o mitológicos, no tienen por qué mantenerse cuando se usan en Gales.

En última instancia el problema central, volveremos luego a ello, es el del papel del autor en la obra, incluso si supusiéramos, y este no es nuestro caso, que se limita a coser con mayor o menor fortuna retazos de historias previas, y este problema sólo se puede dilucidar en el texto mismo, en particular cuando no contamos con esas otras más o menos supuestas historias previas.

¹⁶⁶ MARCO SIMON, F. (1994), pág. 314.

¹⁶⁷ Ver TYMOCZKO, M. (1985), pág. 34.

¹⁶⁸ Ver P. MAC CANA (1958), págs. 8-19 para la posible existencia de rupturas en la narración de la *Segunda Rama* y de varias historias que indicarían esa unión de diferentes materiales. Por ejemplo, para este autor, tras la primera noche juntos de Branwen y Matholwch parece haber un corte abrupto para meter la historia de la mutilación de los caballos, la historia de la casa de hierro en Irlanda, la descripción de Brán atravesando el mar, la lucha entre irlandeses y galeses, o la pelea final.

La búsqueda de las evidencias de las divinidades paganas en el texto no ha perdonado tampoco al propio nombre de “*Mabinogi*” y su etimología. Así, hay una línea de investigación que dota a esta palabra de connotaciones directamente divinas, como Eric P. Hamp, quien sugiere que *Mabinogi* deriva del nombre del dios celta Maonos (el Hijo Divino), y que originariamente habría hecho alusión a materiales textuales relativos a esta deidad, que se ha atestiguado en la Galia y entre militares romanos del norte de Britania.. Un personaje llamado Mabon, hijo de Modron, aparece en el *Mabinogion* en una historia artúrica, *Kulhwch y Olwen*, y Hamp, basándose en componentes como que es robado siendo niño al igual que Pryderi, asocia a ambos personajes. Dado que W. J. Gruffydd¹⁶⁹ había señalado que las *Cuatro Ramas* aluden a la historia de Pryderi, hijo de Pwyll, correspondiendo la *Primera Rama* a su nacimiento, la *Segunda* a su juventud, la *Tercera* a su peregrinar y cautiverio y la *Cuarta* a su muerte, Hamp entiende que la obra se habría referido a Maonos, previa identificación con Mabon, a su vez identificado con Pryderi. Eric Hamp establece dos formas de las que podría derivar el término: *maponakiji*, de la que resultaría *mabynogi* y *maponjakiji*, siendo esta última forma la única documentada. La formación de este término galés y su significado sería muy similar a la formación de términos latinos y griegos, como *Saturnalia* e *Iliada*, que quieren indicar aquello que tiene que ver con Saturno o Iliada partir de la forma antigua *axo* o *axi*, que habría servido para indicar el material referente a un personaje específico. Así, Hamp concluye que el término *mabinogi* debe ser entendido como aquello que pertenece o toca al divino Maonos¹⁷⁰.

Planteamos este caso no porque sea fehaciente, sino como modelo de un tipo de uso de lo céltico aderezado con componentes filológicos un tanto *ad hoc*. Mac Cana niega que el *Mabinogi* pueda ser considerado como el relato de la juventud de Pryderi, pues, para él este aparece de forma ocasional¹⁷¹. Más sólida es la crítica de R. S. Loomis, quien confesó su escepticismo acerca de esta teoría por considerar injustificada la asimilación de Pryderi y Mabon, así como la de Rigantona o Rhiannon (madre de Pryderi) y Modron (madre de Mabon). El problema es ese, sin duda, pero también que el mero encuentro de una posible correspondencia de un nombre de un personaje del texto con una divinidad céltica no asegura en absoluto su identificación, de la misma manera que ocurre, por ejemplo, con los nombres de santos cristianos utilizados como patronímicos.

¹⁶⁹ GRUFFYD, W. J. (1953)

¹⁷⁰ HAMP, P. (1974-1975), págs. 243-249.

¹⁷¹ MAC CANA, P. (1958), pág. 174.

Todo esto muestra, de nuevo, los peligros del juego. Esa búsqueda de una asimilación de personajes del *Mabinogi* con dioses de la mitología céltica con frecuencia ha sido aún más peregrina¹⁷² y no se ha reducido a la figura de Pryderi, sino que se ha aplicado a muchos otros de los personajes, afirmándose que el origen de las *Cuatro Ramas del Mabinogi* hunde sus raíces en la mitología celta, sin establecer matices.

Un buen ejemplo, al que volveremos, es el de Rhiannon, a la que se asocia con Rigantona, lo que se interpreta como “Reina Divina”. Lo cierto es que la forma *Rīgantōna* debería ser escrita como *Rīgantōna*, ya que es una pura reconstrucción filológica sin concreción en ningún documento antiguo. Dicho de otra manera: ni existe ese nombre, ni de existir tendríamos que suponer que es una diosa. Es mucho más seguro afirmar, en cambio, que Rhiannon, que sólo aparece vinculada al *Mabinogi*, es un personaje con características sobrehumanas y que vive en un mundo del Más Allá, que asegurar su identificación con una divinidad específica previa, no digamos ya inventada.

Se han propuesto identificaciones de Teyrnon, por lo demás un personaje secundario, con Tigernonos, “Rey Divino” o, más sencillamente, “Gran Señor”. Lleu ha sido asociado con el irlandés Lugh y el galo Lugus, los hijos y parientes de la mujer Dôn con el pueblo o las gentes de Danu, los *Tuatha Dé Danann* irlandeses, y Manawydan quien, por lo demás, carece de vinculaciones con el mar, con el irlandés rey del mar Manannán Mac Lir¹⁷³.

Este tipo de perspectivas llegan adquirir proporciones inquietantes. Así, J. M. de la Prada en su obra *Mitos y leyendas celtas* afirma: “Rhiannon.... Por la importancia de su culto, sería más lógico asimilarla a una diosa madre, o a una diosa relacionada con el mundo subterráneo de la muerte, si tomamos en cuenta su simbolismo y el del caballo, montura utilizada por los muertos en sus viajes al inframundo¹⁷⁴.... destacamos el grabado de algunas monedas armoricanas, que la representan con la figura de caballo y cabeza de mujer.... Y todos aquellos que se veía obligada a llevar sobre sus lomos.... simbolizaban las almas de los muertos. Una representación del submundo¹⁷⁵.... Apolo-Maponos.... Equivale a “hijo”. Es por

¹⁷² Es un tipo de planteamiento alimentado por las olas de celtomanía y aprovechado por editores con escaso interés por pagar derechos de autor reeditando textos desfasados. Así, por ejemplo en la obra de Charles Squire del 2003, *Los Celtas. Mitos y leyendas*, una edición de Abraxas que recoge un texto inglés de principios del XX.

¹⁷³ DAVIES, S. (1993), pág. 51.

¹⁷⁴ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 24.

¹⁷⁵ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 26.

tanto un dios protector de los jóvenes guerreros¹⁷⁶.... Dios-héroe del mundo inferior, perteneciente a la estirpe de los Dis Pater, Beli y Pwyll.... Bran era, pues, un antiguo dios-cuervo, equiparable a Saturno, Cronos y Esculapio¹⁷⁷.... Mannanann Mac Lir y Manawydan.... se definen a sí mismos como “rey de reyes”, “jefe de ejércitos”, “conductor de batallones” y “príncipe de los guerreros”.... poseedores de una piara de cerdos hechizados, que renacían incesantemente¹⁷⁸.... Gwydion y Lleu establecen la superioridad de la magia masculina sobre la femenina.... Arianrhod, es la diosa del nacimiento al dar a luz a Lleu sin advertirlo y de la iniciación al armarlo caballero.... Blodeuwedd.... Es la diosa del amor y, una vez convertida en lechuza, es la diosa de la sabiduría.... Se trata de una vuelta al régimen de patriarcado, prescindiendo de la antigua tradición matriarcal, en la que sólo las diosas poseían un poder mágico efectivo, transfiriéndolo a los hombres de manera delegada y circunstancial”¹⁷⁹.

Naturalmente, nada de esto excluye contactos, préstamos y todo tipo de usos. Se pueden referir, por ejemplo, determinados nombres a materiales irlandeses. Por ejemplo, el nombre de Math aparece conectado con dos nombres que aparecen en materiales irlandeses antiguos como el mismo *Libro de las Invasiones*, en el que Math Mac Úmóir es mencionado como druida de los *Tuatha Dé Danann*, y en *la Segunda Batalla de Mag Tuired*, donde un personaje llamado Mathgen o Matgen aparece también como druida de los *Tuatha Dé Danann*. El vínculo con los componentes mágico-sobrenaturales de Math parece claro. Pudiera ser que el viejo nombre irlandés Mathgen derive del dios galo Matugenos el “auspiciously born”¹⁸⁰, pero incluso si su significado puede vincularse también a “oso”, nada de eso lo convierte en un dios, ya que está tan constatado en su uso como nombre propio como en el caso de Math. Una derivación, más compleja, de Math a partir del nombre del dios britano Matunos, vinculado al oso, tampoco aseguraría nada, desde esta misma perspectiva.

De la posible procedencia, o coincidencia, de determinados nombres de personajes mitológicos cabe decir lo mismo que apunta Gantz de los personajes históricos: así Caswallon no es el Cassivellaunos que luchó contra Cesar, como Caradog no es el Caratacus que luchó

¹⁷⁶ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 58.

¹⁷⁷ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 66.

¹⁷⁸ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 68.

¹⁷⁹ DE LA PRADA, J. M. (1996), pág. 70.

¹⁸⁰ HUGHES, I. (2006), pág. 1278.

contra los ejércitos de Claudio, sino que “in the context of The Mabinogi they are just names”¹⁸¹.

Otra manera de intentar detectar divinidades e historias mitológicas previas es suponer que funcionan procesos de evemerización. En esta línea, J. Gantz vincula componentes sobrenaturales con el hecho de que Pryderi y Lleu crezcan al doble de la velocidad normal o que el nacimiento de Pryderi, como el de Cúchulain, se asocie con potros, quizás un animal “totémico”, a su condición de dioses evemerizados¹⁸². De la misma manera, interpreta que Arawn, Hafgan y Llwyd sean gobernantes del Otro Mundo, o que Caswallon, Math y Gwydion tengan poderes especiales, así, por ejemplo, el primero posee una capa de invisibilidad, el segundo, entre otros, un oído agudo y Gwydion poderes mágicos¹⁸³. Sin necesidad de negar esta posibilidad, es evidente también el riesgo de estas perspectivas que, independientemente del problema de su difícil corroboración en ausencia de fuentes externas, entre otras cosas, pueden dificultar el entendimiento de cómo el autor hace funcionar en la obra los componentes sobrenaturales o extraordinarios.

Es evidente que lo sobrenatural, lo extraordinario, como veremos, cumple un papel clave en la obra. Si entendemos el mito como lo plantea Mircea Eliade como “historia verdadera, no como ficción o ilusión, sino en el sentido en el que proporciona modelos a la conducta humana y confiere por eso mismo su significación y valor a la existencia”¹⁸⁴ y cuya definición sería que “el mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial”¹⁸⁵, quizás debiéramos concluir que un conocimiento real y en profundidad de los usos de los mitos preexistentes en el *Mabinogion* no será posible hasta no disponer de más y mejores fuentes, pero si lo entendemos en su acepción de “los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o lo sobrenatural) en el mundo”¹⁸⁶ no podemos más que concluir que el *Mabinogi* conforma un magnífico ejemplo de esta última interpretación. Otra cosa distinta es el papel específico que se haga cumplir a lo sobrenatural y más en contextos en los que hay ya un telón de fondo sobrenatural tan articulado, y tan excluyente, como el cristiano.

¹⁸¹ GANTZ, J. (1981), pág. 19.

¹⁸² GANTZ, J. (1981), pág. 18.

¹⁸³ GANTZ, J. (1981), pág. 18.

¹⁸⁴ ELIADE, M. (1991), pág. 12.

¹⁸⁵ ELIADE, M. (1991), pág. 12.

¹⁸⁶ ELIADE, M. (1991), pág. 12.

Como plantea Eliade “en el universo mitológico y religioso, toda creación recrea sus propias estructuras, pero un historiador de las religiones se interesa en última instancia en averiguar qué es lo que una cultura concreta ha hecho con esos datos inmediatos”¹⁸⁷. Además si como algunos investigadores defienden “all this geographical, genealogical and onomastic lore suggests an educated audience”¹⁸⁸ y las “ideas de la clase dominante son las ideas de cada época”¹⁸⁹, más justificado queda aún, si cabe, nuestro análisis consistente en demostrar cómo el autor del *Mabinogi* utiliza esas posibles reminiscencias de la mitología celta, incluyendo estos elementos sobrenaturales, para los objetivos artísticos e ideológicos que le son propios.

En este sentido, conviene adelantar que uno de estos usos es evidenciar el peligro que suponen. De esta manera, el mito, lo sobrenatural, cumpliría una función social, “safeguards and enforces morality”¹⁹⁰. Es importante, entonces, identificar su uso “en base a las nuevas realidades sociales”¹⁹¹, pues estas son “las mismas relaciones materiales concebidas como ideas”¹⁹². Estas creencias no se utilizan de manera inocente sino que sirven de mecanismo para, a la vez que, entretener a una audiencia y demostrarle a esa misma audiencia el peligro que suponen los elementos sobrenaturales, un componente que quizás recoge viejas prevenciones y tabús frente a lo sagrado y sobrenatural, darle nuevas dimensiones de extrañeza y alerta en el contexto del dios cristiano y de su estructura de intermediación, la Iglesia.

Esta investigación sólo puede realizarse con cierto rigor por el procedimiento histórico, partiendo de la premisa de que nos encontramos ante un texto que ha sido redactado en momentos tardíos, bajo un contexto muy cristianizado y que debe ser entendido y analizado desde esta perspectiva puesto que cada formación social posee su propio sistema religioso, que forma parte de su superestructura ideológica, como una de las expresiones de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia¹⁹³. Por ello el sistema religioso en el que se encuentra inmerso el redactor del *Mabinogi*, como parte de su contexto histórico, desarrolla necesariamente una serie de modificaciones que se adecúan a las necesidades de los grupos dominantes de la época, entre las que, de haber todavía conciencia de la existencia de viejas formulaciones religiosas como tales, habría que entender el papel de su

¹⁸⁷ ELIADE, M. (1999), pág. 228.

¹⁸⁸ MCKENNA, C. A. (1996), pág. 310.

¹⁸⁹ MARX y ENGELS (1970), pág. 50.

¹⁹⁰ MALINOWSKI, B. (1971), pág. 19.

¹⁹¹ MARX y ENGELS (1970), págs. 50.

¹⁹² MARX y ENGELS (1970), págs. 50-51.

¹⁹³ ALTHUSSER, L. (2005), págs. 132-138.

conversión en relato fantástico, en cuento, por más que puedan apuntar a creencias más o menos populares.

En síntesis, en sentido estricto no podemos hablar de existencia de mitos, pues estamos ya en un contexto de cristianización, ni pretender reconocer con exactitud una mitología céltica de la época previa, muy previa, tras el paso de Roma y de los siglos. Se puede tratar de rastrear algunas evidencias de personajes mitológicos, de sus mitos y, más difícilmente, de sus ritos, pero con enorme cautela, espíritu crítico y huyendo de convencionalismos establecidos por decenios de repeticiones erróneas en trabajos de investigación (incluidas identificaciones de dioses, supuestas derivaciones lingüísticas y asociaciones de diferentes dioses en base a similares potencialidades).

Y, por último, nada es separable del análisis el texto y del papel que su autor les haría cumplir en la obra, incluyendo, muy en particular, su asociación con el peligro que implican. Hay un uso intencional de lo sobrenatural, que también nos puede quizás permitir, pero de forma secundaria y tentativa, vislumbrar fragmentos de historias y de personajes que aún permanecen en el imaginario colectivo de la sociedad galesa medieval, retazos que quizás resultaban para la audiencia elementos cargados de atractivo, y que, precisamente por ese interés, se utilizan para transmitir una historia específica que va ligada a un modelo de sociedad muy diferente al de aquel que pudo haberlos visto nacer.

Nos alejamos así, una vez más, de las investigaciones que pretenden ver en estos textos tardíos “numerosos esquemas mitológicos heredados de la noche de los tiempos”¹⁹⁴ y, muy al contrario, pretendemos tratar de desechar la oscuridad de la noche y poner un poco de luz en el texto. El *Mabinogi* puede ser entendido como una realidad coherente en la que esos componentes sobrenaturales se integran en valores como los de jerarquía, poder y género que contribuyen en mucho a darle la coherencia de que goza.

¹⁹⁴ MARKALE, J. (1993), págs. VII-VIII.

CAPÍTULO V

RELACIONES DE PODER: RUPTURAS Y CONSECUENCIAS

5.1 Relaciones de poder.

Pese a la problemática de una autoría desconocida y la posibilidad de que deba hablarse de “redactores finales” como un término más correcto que el de “autores”, así como del problema de si el *Mabinogi* debe ser aceptado como un todo compacto o como la unión de diferentes materiales, o de la dificultad de no conocer su cronología exacta, las *Cuatro Ramas* son el ejemplo de prosa más importante de la época que conservamos para Gales y un texto en sí mismo de una importancia e interés excepcionales. Esta importancia se acrecienta si tenemos en cuenta que no disponemos para la Gran Bretaña medieval, como lo hacemos para Irlanda, de un rico legado en prosa.

A nuestros efectos, en lo que a este trabajo respecta y como hemos ido señalando, nosotros pretendemos defender un modelo metodológico de análisis de la obra desde la perspectiva del estudio de las relaciones de poder, que entendemos permite entender la obra como un todo.

Creemos que este planteamiento metodológico puede ser útil también para comprender, entre otras cosas, cómo el autor utiliza historia y personajes mitológicos previos, a los que en particular estructura dentro de una categoría específica de elementos sobrenaturales en un contexto de cristianización. Intentaremos mostrar cómo utiliza esos componentes de jerarquía y de relaciones de poder para transmitir el modelo de sociedad que considera correcto.

El mundo de los textos, y más de los textos imaginarios, no es el mundo de la realidad, pero el autor y su propia relación con el público a quien se dirige establecen necesariamente lazos con el mundo normativo del que participan.

Planteamos la utilización del modelo de relaciones de poder básicamente por tres motivos: primero porque consideramos que los modelos relacionales (término que preferimos al de “estructurales”) son mucho más interesantes y fructíferos que los modelos aislacionistas, aquellos que recogen un solo personaje o una acción y tratan de analizarlo. Creemos que todo acto todo personaje cobra su verdadero significado con todos sus matices si se realiza un acercamiento a través de lo relacional, su relación con otros personajes o con otros hechos en el mismo texto, la misma sociedad y con otros textos y otras sociedades.

Segundo, porque creemos que el poder es un término lo suficientemente amplio y cargado de significado como para poder describir una sociedad, al estar estructurado necesariamente en claves de orden normativo, jerarquía, roles, y comportamientos

Por último, porque entendemos que al igual que en el caso de las relaciones de clase o las relaciones de género, a las que integra, las relaciones de poder son un instrumento más que puede resultar útil ni no se plantea de manera excluyente para conseguir un conocimiento profundo de las sociedades que nos precedieron y de las aún están vivas, a partir de sus construcciones imaginarias.

Las relaciones de poder que funcionan en este texto están, como todas, compuestas de múltiples elementos, son poliédricas, pero nuestro análisis ha incidido en dos de los elementos que conforman esas relaciones de poder y que nos parecen más relevantes. Estos elementos son la jerarquía y el rol, y los entendemos como:

- 1) La jerarquía, entendida como las relaciones verticales¹⁹⁵ que se establecen de forma tal que un individuo ocupa un lugar dentro de la jerarquía por sí mismo y en relación con otro individuo que es su superior, su equiparable o su inferior. Son

¹⁹⁵ Una utilización metodológica comparable con la identificación de estructuras verticales y horizontales funcionando a la vez, la ha aplicado R. M. Jones para analizar las estructuras narrativas que funcionan en los cuentos medievales en prosa galeses (JONES, R. M., 1996, Págs. 217-263).

relaciones estratigráficamente establecidas hacia arriba y hacia abajo dentro de la escala social.

- 2) Y el rol, que se plasma en un comportamiento que podríamos denominar como horizontal, ya que el rol se ejerce en relación a uno mismo y en un contexto de equivalentes. Es decir, lo entendemos como la correcta manera de los personajes de desarrollar el papel que les corresponde por sí mismos y en relación a los que tienen el mismo rol. Por ejemplo, el rey de Irlanda tiene que comportarse como rey por sí mismo y en relación a su equivalente, Bendigeidfran. Así, el guerrero tiene que comportarse como tal dentro del modelo del guerrero, el que es señor ha de hacer lo que le corresponde.

Así, planteamos que las relaciones de poder se definen a partir de la confluencia entre las jerarquías y los roles, como un esqueleto de relaciones verticales y horizontales que conforman una estructura social.

Entendemos, en este sentido, que todos los personajes que se dibujan en el *Mabinogi* se pueden interpretar bajo el prisma de análisis de las relaciones de poder en esta doble dimensión para comprender un texto que, *mutatis mutandis*, pretende proyectar modelos para las correctas relaciones de poder establecidas socialmente. Por todo esto, planteamos lo que consideramos una herramienta de análisis factible para un acercamiento al estudio de las mentalidades y los valores sociales. De esta manera, como hemos señalado, nos distanciamos de otras interpretaciones que se han hecho de algunos de los procesos que funcionan en el *Mabinogi* y que se han basado en intentar evidenciar pervivencias de la religión céltica o en buscar la esencia de lo céltico. Lo que pueda existir en este sentido, o en el uso de componentes irlandeses, por ejemplo, sólo tiene sentido pleno en el contexto de lo que el autor hace con ello.

No ignoramos en absoluto otro tipo de interpretaciones, como la de la última traductora del *Mabinogi*, una insigne investigadora de este texto, Siones Davies, quien ha insistido en el papel que “the author’s emphasis on a moral code of conduct en el *Mabinogi*”¹⁹⁶. Pero nosotros hemos querido tratar de dar un marco de funcionamiento a esas conductas de los personajes, ir más allá del concepto de código moral. Tratamos de demostrar que las acciones de “insult and

¹⁹⁶ DAVIES, S. (1993), pág. 65.

compensation, friendship, dishonour and vengeance”¹⁹⁷ que identifica Davies, no cobran todo su sentido si no se analizan en el seno del complejo mecanismo de las relaciones de poder. Si somos más escépticos respecto a afirmaciones como que nuestro autor “projects the more Chistian and more practical virtudes of patience and compromiso”¹⁹⁸, virtudes que junto a la castidad, lealtad y sabiduría serían las que “ultimately win the day”¹⁹⁹. Nuestro enfoque no incide tanto en el sistema ético del autor²⁰⁰ ni en la interpretación de las desgracias como mecanismos de control de los excesos sino en el complejo sistema de relaciones de poder que están funcionando en el texto y los mecanismos para transmitirlos, en el que cobran otro significado esos excesos. En este sentido, no alejamos de interpretaciones como la de M. Goldwasser quien plantea que es el juego exceso-control el que marca la obra²⁰¹ y lo ejemplifica al afirmar que Blodeuedd se crea como la mujer más bella lo que provocó que otro hombre se enamorara de ella y su belleza excesiva se “contiene” al metamorfosearla en una lechuza, y así vivir en el reino liminal de la noche. En el otro mundo de la noche en el que ya no tendría esa belleza excesiva, Blodeuedd se convierte en un marginado odiado. También lo aplica a que Efnysien, actuando en exceso, no mutila un caballo sino todos los caballos de Matholwch provocando la sanción a su hermana Branwen. Sólo su muerte, en el caldero mágico que recrea la vida, contiene su exceso. Un amor sin control, y por lo tanto excesivo, provocaría que Goewin fuera violada, una amenaza que se “contiene” cuando Gilfaethwy desaparece de la acción narrativa. Una venganza excesiva, la incapacidad para frenar los soldados de a pie en la *Cuarta Rama*, impide la tregua alcanzada entre Pryderi y Gwydion, con resultado en la muerte de Pryderi a manos de Gwydion. El texto dice únicamente que Gwydion ganó su batalla con Pryderi por el uso de la magia. En cada caso dentro del reino de los mortales, es el uso de la magia el que, o bien crea o “contiene” el exceso. En los otros mundos mágicos, es la intervención de los mortales la que “contiene” el exceso incontrolado. Cada reino complementa al otro “two sides of the same coin, neither one whole without the other. Integral to the creation of this wholeness are the donor sequences, distinguishable by the device of disappearance, a device which necessitates the interaction between realms and the creation of story”²⁰². Con independencia de nuestras dudas sobre las aplicaciones concretas de esta perspectiva creemos

¹⁹⁷ DAVIES, S. (1993), pág. 65.

¹⁹⁸ MAC CANA, P. (1977), pág. 60.

¹⁹⁹ DAVIES, S. (1993), pág. 80.

²⁰⁰ Para un acercamiento a este análisis desde una perspectiva ética podemos ver las *Conclusiones* de Sioned Davies a su obra de 1993 en las que nos dice que “we are dealing with an author to whom a moral code or conduct was important, a man who placed great emphasis on friendship and on peace. He used tales and tradition from the past as a médium for his ideas, and commended a certain ethical system” (pág. 81).

²⁰¹ GOLDWASSER, M. (1994), pág. 54.

²⁰² GOLDWASSER, M. (1994), pág. 56.

que este autor no cierta en la interpretación que hace de los mecanismos en funcionamiento en la obra aunque sí observa que hay ciclos que se cierran y que desde nuestra perspectiva corresponden con rupturas y recomposiciones de las correctas relaciones de poder.

No es, por tanto, un problema sólo de valores, sino de modelos jerárquicos y de su proyección en estructuras narrativas. En este último sentido, planteamos como hipótesis de trabajo que el autor ha considerado que el mejor sistema para transmitir en el *Mabinogi* el modelo correcto de relaciones de poder es plantear que esas relaciones se rompan porque así se pueden plasmar, por ejemplo, a) qué cosas o acciones provocan que las relaciones de poder se rompan, b) qué ocurre cuando esto pasa, c) cuáles son los mecanismos para recomponer las relaciones de poder rotas y d) qué ocurre cuando se recomponen. Como puede verse, el autor sabe muy bien que el texto es más rico y atrayente si las situaciones a describir en el mismo plasman rupturas de las relaciones que si simplemente describen las correctas relaciones de poder, y seguir estos procesos aporta una información esencial. Todo esto se liga a un componente narrativo:

En este sentido, puede resultar útil apuntar cómo para plasmar las rupturas jerárquicas se utilizan diferentes recursos, entre ellos:

- El personaje sube o baja fuera del lugar jerárquico que le corresponde, ocupando de manera ocasional o continuada otro lugar jerárquico que no es el suyo. Un ejemplo de este tipo de ruptura es cuando Aranrhod se comporta como la sirvienta de su hermano Gwydion y de su hijo Lleu, o como le ocurre a Rhiannon cuando es castigada a llevar una yunta como si fuera un animal: ambas han bajado del lugar jerárquico que les corresponde.
- Por otro lado, un individuo puede romper la relación jerárquica al tener un comportamiento impropio con un superior o un inferior. La jerarquía se puede romper de muchas formas pero algunos modelos que se repiten son:

- a. Romper las relaciones de vasallaje que conllevan una serie de obligaciones del vasallo (personaje inferior) hacia su señor (personaje superior). Un

ejemplo de ruptura del vasallaje es el que cometen los sobrinos de Math al traicionarle, porque él era su señor, además de su tío.

- b. Romper los pactos de hospitalidad. Un pacto de hospitalidad es la acogida de alguien ajeno a un lugar bajo la protección del señor de ese lugar, como ocurre cuando Gwydion rompe el pacto de hospitalidad en la corte de Pryderi, ya que este le había acogido y aquel le traiciona.
- c. Agraviar a un superior: por ejemplo cuando Pwyll ofende al rey Arawn.

Pero hay dos elementos que funcionan a través de la jerarquía y el rol, y que resaltan a la hora de ser utilizados como factores de acumulación de rupturas de las relaciones de poder: las relaciones de género y el contacto con elementos sobrenaturales (personas, lugares u objetos).

Por su especial peso dentro de la obra desarrollaremos individualmente en dos epígrafes estos dos elementos. Pero es conveniente apuntar, someramente, sobre el segundo que el contacto con elementos mágico-sobrenaturales supone un trastoque en profundidad de la estructura jerárquica, porque entendemos que los personajes, los lugares o los objetos mágicos, suponen un nivel superior de poder que ha de permanecer ajeno al mundo de los mortales. Por tanto, su sola presencia supone un componente potenciador de cualquier ruptura.

Así, ocurren constantes contactos con elementos mágicos-sobrenaturales que preludian peligros lo largo del *Mabinogi* como, por ejemplo, una montaña mágica o un caldero mágico, todo lo contrario a la visión de normalidad de lo sobrenatural que señala E. J. Lloyd al afirmar que “the tales embodied in the Mabinogion will be found to be eminently spiritual in their nature, dealing as they do with the spiritual world of magic, and describing as they do characters which are superhuman, and where the super-natural is treated as the most natural thing in the world”²⁰³.

²⁰³ LLOYD, E. J. (1911), pág. 164.

Sobre el segundo, las relaciones de género, cabría decir lo mismo: al pertenecer los personajes masculinos y femeninos a categorías definidas por el sometimiento y la dominación, se articulan fácilmente en lo jerárquico, tanto en los aspectos “normativos” como en sus rupturas. En el caso del género nos sirve, además, para poner en evidencia que si bien uno de los componentes esenciales del texto es plantear la necesidad de un retorno al correcto desarrollo de las relaciones de poder, la plasmación de ese retorno difiere entre los personajes masculinos y los femeninos. La diferencia sustancial es que el personaje masculino suele realizar una evolución positiva tras la ruptura, mientras que, para los personajes femeninos, el retorno a las correctas relaciones de poder supone, generalmente, retornar a una relación de sometimiento asociado a castigo físico, metamorfosis o muerte. El personaje femenino únicamente cumple la función que le corresponde en relación a los personajes masculinos que le rodean y después desaparece de la obra o sufre una humillación o ambas cosas. Y esto ocurre incluso cuando los personajes femeninos y por decirlo así, no protagonizan esas rupturas.

Concretando un poco más, el componente esencial de nuestra hipótesis según el cual el procedimiento básico que utiliza el autor para plasmar las correctas relaciones de poder es el de evidenciar que toda ruptura de las mismas conlleva desgracias como paso previo necesario para la recomposición de las relaciones de poder rotas, se corporeiza en los personajes y sus historias. Con un análisis pormenorizado de las historias de los principales personajes de la obra esperamos que quede corroborada nuestra hipótesis: el modelo articula un ciclo que los muestra en un primer momento como enmarcado en unas correctas relaciones de poder, jerarquía y rol, ruptura de esas relaciones de poder, con las consiguientes desgracias y calamidades, todo ello como paso previo, como “penitencia” necesaria, para esa reconstrucción de rol y jerarquía.

De esta forma que en el conjunto del proceso podemos identificar qué relaciones de poder son las que se nos quiere transmitir como correctas. Entendemos que el estudio de las relaciones de poder funciona como un apreciable instrumento metodológico para acercarnos a las mentalidades de una época histórica concreta, y el uso por el autor de determinados elementos como los valores de género o de historias míticas, en este caso diluidas en un ámbito específico de elementos sobrenaturales, para evidenciar la existencia de un buen orden. Hablamos, claro está, de componentes mucho más fundamentales que los que plantea, por ejemplo, Catherine McKenna al afirmar que el autor del *Mabinogi* quería describir las virtudes

tradicionales de la “Celtic sovereignty”²⁰⁴. No es casual, en este sentido, que en las rupturas tenga una especial relevancia el género y los elementos sobrenaturales. Todo ello está centrado en un texto dirigido a unos lectores que comparten en cierta medida una mentalidad, y un conjunto de formas culturales, un Gales marcado por la forma de ver el mundo de un pueblo de bagaje cultural asociado a una vieja religión de raigambre celta, pero ya en pleno cristianismo. Como hemos apuntado varias veces, ese nuevo mundo de lo sobrenatural permitirá dar cabida a viejas tradiciones, pero también a componentes exógenos, como los dos precedentes de fuentes irlandés, en un contexto creativo nada estático.

5.2 *Contacto con elementos mágico-sobrenaturales (personajes, objetos y lugares). Peligros y consecuencias*

En nuestro análisis no vamos a hacer especial hincapié en esas asimilaciones de derivaciones filológicas o de similitud de mitos con evidencias arqueológicas o referencias textuales ya que como señala Mac Cana, el autor del Mabinogi, “is not a mythographer conscientiously recording the traditions of the gods”²⁰⁵ sino que utiliza esa tradición con sus propios fines, incluyendo en ese uso la generación de una categoría de lo sobrenatural, lo mágico, lo sobrehumano que ya no es la vieja formulación (o una de las viejas formulaciones) de los tiempos pre-cristianos.

Como plantea Martínez Maza analizando la procesión de Berecintia: “creo que todas aquellas formas rituales de la antigua religión [pagana] que continúan en uso en un territorio plenamente cristianizado, no tienen por qué ser definidas como «supervivencia pagana». Esta idea implica que el cristianismo se impone a la antigua religión pero que subsisten todavía ciertos rasgos que escapan a su alcance, instalados y perpetuados de manera inalterable y que continúan vigentes por distintas causas. A mi juicio, la expresión «supervivencia pagana» es errónea porque al aceptarla se ignora, en primer lugar, una circunstancia: que los elementos de la antigua religión no podían desaparecer repentinamente, y que no podían permanecer sin cambios bajo el nuevo credo. En segundo lugar, se acepta que el cristianismo es un bloque

²⁰⁴ MCKENNA, C. A. (1996), pág. 315.

²⁰⁵ MAC CANA, P. (1997), pág. 54.

compacto que sustituye a lo antiguo de manera mecánica... Creo que el empleo de la expresión «persistencias paganas» encierra cierto peligro porque implica la superposición de dos sistemas religiosos cuando, a mi juicio, resulta más apropiado hablar de una nueva articulación de símbolos y discursos. Por este motivo, la continuidad en el rito creo que no debe ser entendida como supervivencia pagana enquistada en un modelo cristiano ortodoxo sino como un uso inevitable de imágenes tradicionales para articular una nueva ideología religiosa. Nuestra percepción de que esas imágenes tradicionales son elementos del sistema pagano perpetuados en un modelo religioso nuevo responde en gran parte al paradigma cristiano generado por el movimiento protestante que se nutre de y potencia la propia imagen transmitida por la literatura cristiana tardoantigua”²⁰⁶. Creemos que estas apreciaciones con respecto a los rituales bien pueden aplicarse con las necesarias adaptaciones a cualquier estudio sobre pervivencias paganas.

Y es que, si bien la búsqueda de una identidad céltica mediante la identificación de divinidades celtas en el texto adolece seriamente de la falta de información sobre la evolución de las divinidades celtas tras el periodo de cristianización, e incluso antes de este, sí creemos que resulta evidente una identificación en el texto de un espacio sobrenatural diferente del espacio humano. Se trata de mundos que se entrelazan a través de personajes sobrenaturales que viene al mundo humano, de humanos que van al mundo del Más Allá, de personajes con características extraordinarias que aparecen en el mundo no sobrenatural o de lugares y objetos mágicos que imbrican los dos mundos a través de contactos puntuales.

Cualquier análisis de estos aspectos referidos al mundo de lo sobrenatural en la obra, y esto incluye el nuestro, se ve condicionado por una sensación generalizada de que el autor hace referencia a posibles mitos que no se desarrollan o que señala a personajes y objetos con características mágico-sobrenaturales sin sentir la necesidad de pormenorizar la historia de dichos objetos y personajes, con lo que deja cierta sensación al lector actual de estar frente a una obra en la que el autor estuviera bebiendo de conocimientos de una mitología pagana que se han ido perdiendo y que se apuntan casi como un esbozo.

Ayuda a entender este hecho, esta cierta vaguedad, el considerar dos factores que están en juego. En primer lugar, hay que tener como premisa básica que en las sociedades politeístas

²⁰⁶ MARTINEZ MAZA, C. (2012), pág. 88.

se contacta con los dioses de tres maneras: mediante el rito, la doctrina (lo normativo) y las historias o mitos. Y, en este sentido, las sociedades politeístas tienden a tener menos doctrina, o incluso a no tenerla, pasando a ser lo esencial las historias, con lo que lo divino remite a un mundo en el Más Allá dibujado con esas historias y vinculado a los ritos y las creencias.

Por tanto, creemos que la progresiva pérdida del significado del sentido de lo pagano en un mundo que ya no lo es, lleva a que se transmita esa sensación de que lo que se está contando no se conoce del todo, pero no sólo por ignorancia o desconocimiento, sino porque hay una pérdida de todas las connotaciones que esas historia tenían en el contexto de un mundo pagano. Estamos, en síntesis, ante una sociedad que ya no puede acceder a todo ese conocimiento, a esas sensaciones asociadas a lo que podríamos llamar las viejas experimentaciones de lo divino.

Y, en segundo lugar, pero básico también, es comprender que ese viejo bagaje ya no es indispensable para el autor a la hora de plasmar lo sobrenatural, una vez ubicado en un ámbito que se define como ajeno y como peligroso. No se requieren mayores abundamientos, por un lado, y no hay barreras para su “humanización” por otro.

En este sentido nos parece perfectamente ajustable a nuestro caso la afirmación de Kirk de que “no hay ninguna definición de mito, ninguna forma platónica del mito que se ajuste a todos los casos reales”²⁰⁷, lo realmente importante en el mito es su función social, “the ideals and the very straightforward code of conduct which underlie these actions become relevant in the somewhat less controlable world of the author and his audience”²⁰⁸. En este caso, optemos o no por hablar de mito, ese mundo del Más Allá no por perder viejas connotaciones, carece de importancia. De hecho, la presencia de lo sobrenatural en el *Mabinogi* es tan importante que consideramos que es la que da coherencia interna a las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, la que estructura el texto, y, una vez más, podríamos decir que “the structure is the theme”²⁰⁹.

Esto se evidencia cuando al inicio de la *Primera Rama* entra en escena en el mundo humano lo sobrenatural y en la *Cuarta Rama* se plasma la muerte del hijo fruto de la unión del humano que ha estado en el Más Allá y la mujer sobrenatural. Así pues, aunque estamos ante un texto que conserva elementos paganos con una presencia constante de lo sobrenatural, lo

²⁰⁷ KIRK, G. S. (1973), pág. 21.

²⁰⁸ BOLLARD, J. K. (1974-1975), pág. 276.

²⁰⁹ GANTZ, J. (1996), pág. 275.

primordial a la hora de realizar un acercamiento al estudio de la presencia de lo sobrenatural/mágico/divino en el *Mabinogi*, es, en nuestra opinión, no intentar vislumbrar elusivas divinidades célticas, sino la premisa de que estamos ante un texto en el que se utilizan los contactos con elementos sobrenaturales, bien sean estos personajes, animales, objetos, espacios, para incidir en que todo contacto con lo sobrenatural es peligroso en potencia y que ambos mundos han de estar separados. No compartimos, por tanto, tampoco la opinión de otros autores de que “sometimes the otherworld characters are help to the hero, sometimes they hinder him”²¹⁰ y que esa dualidad sea clara a lo largo de todo el *Mabinogi*²¹¹, sino que todos los contactos son dañinos de forma inmediata o a lo largo del desarrollo de las historias.

Creemos que este no deja de ser un planteamiento coherente con un momento histórico en el que se conservan en la memoria colectiva toda una serie de historias de origen pagano, pero en el que no puede señalarse abiertamente la denominación de un personaje dado como divino, al imperar el monoteísmo propio del cristianismo.

Se trataría por tanto, de un texto redactado, reelaborado o recopilado con la intencionalidad de insistir en la necesidad de una separación con lo sobrenatural, señalando los peligros que conlleva en un marco en el que todo contacto con lo divino, la mediación con lo sobrenatural entendido como divinidad, está controlado por una casta sacerdotal específica, con estructura jerarquizada, la Iglesia. Podríamos decir, que no se puede transmitir la imagen de un mundo en el que no sea necesaria la existencia de esta casta de mediadores sacerdotales y en el que se pueda hablar directamente con una diosa o que, en el sùmmum de lo impensable, un humano pueda ocupar el lugar de un dios.

Es desde esa premisa fundamental desde la que nos acercamos al estudio de esa presencia de lo sobrenatural, presencia que encontramos referida, como decíamos más arriba, a personajes, lugares, contextos, objetos, animales o, incluso, números dentro de las *Cuatro Ramas del Mabinogi*. Llama la atención su masividad. Así, los personajes sobrenaturales, con carácter mágico o con características extraordinarias, que aparecen en el *Mabinogi* son: Rhiannon, hija de Hyfaidd Hen, Hyfaidd el “Viejo”²¹², (tiene poderes mágicos o, al menos, animales, un caballo y tres pájaros, y objetos, un saco, mágicos), Arawn (mago y rey del Más

²¹⁰ DAVIES, S. (1997), pág. 51.

²¹¹ MAC CANA, P. (1983), págs. 122-131.

²¹² DAVIES, S. (2007), pág. 286.

Allá), Hafgan (tiene el poder de resucitar, es otro rey de Annwfn), Bendigeidfran/Brân (rey de toda Gran Bretaña y gigante), Branwen (hermana de Brân y reina de Irlanda, habla con los animales, con un pájaro), Efnysien (hijo de Penarddun y de Euroswydd, hermano de Nysien y hermano por parte de madre de Branwen y de Bendigeidfran, tiene una fuerza extraordinaria, se puede hinchar hasta reventar el caldero mágico), Cymidei Cymeinfoll y Llasar Llaes Gyfnawid (pareja de gigantes que vienen de Irlanda con el caldero mágico), Math (un poderoso mago), Aranrhod (mujer que puede maldecir), Llwyd, hijo de Kilcoet (hechicero que lanza el encantamiento sobre los siete cantones de Dyfed por amistad a Gwawl), Gwydion (hijo de Dôn la hermana de Math, mago), los tres hijos de Gilfaethwy y Gwydion: Bleiddwn, Hychddwn Hir y Hyddwn (nacidos bajo forma animal y transmutados por Math en humanos), Dylan²¹³ (posible hijo incestuoso de Aranrhod y Gwydion que tiene la naturaleza del mar²¹⁴ en un pasaje que se ha interpretado como una tradición “unintegrated”²¹⁵, dado que se convierte en pez, probablemente un “merman”²¹⁶, como parte de una historia perdida²¹⁷ o como el equivalente a unas historias del folclore de las costas irlandesas y escocesas en las que aparecen unas criaturas sobrenaturales con forma de foca en el agua y de humano en tierra²¹⁸), Blodeuedd (la mujer creada por Math y Gwydion a partir de las flores del roble, de la retama y de la reina de los prados para desposarse con Lleu) y Lleu Uaw Gyffes (hijo de Aranrhod y Gwydion, que se transmuta en águila). También hay personajes que sin llegar a tener poderes mágicos o características sobrenaturales, sí presentan unas capacidades extraordinarias como es el caso de Manawydan, que es un artesano al que nadie puede compararse, o Pwyll y Pryderi; el primero pasa un año en el Otro Mundo, el segundo es hijo de una mujer sobrenatural, y ambos mantienen contactos directos y continuados con el Más Allá por el intercambio de regalos y una relación de amistad con Arawn²¹⁹.

Algunos de estos personajes sobrenaturales presentan una serie de rasgos comunes como son un crecimiento más rápido de lo normal o muertes extrañas. Así de Pryderi se nos

²¹³ Para ver un análisis sobre las posibles fuentes para el cuento de Dylan ver KEFFER, S. L. (1996), págs. 79-97.

²¹⁴ Es interesante hacer referencia con este nacimiento y entrada en el mar a que Frazer atestigua una antigua tradición de la costa galesa por la que se asocian los nacimientos a las mareas altas (FRAZER, J. G., 1981, pág. 60).

²¹⁵ GANTZ, J. (1981), pág. 97.

²¹⁶ GRUFFYDD, W. J. (1953), págs. 135-136 y 215.

²¹⁷ MATTHEWS, C. (1988), pág. 131.

²¹⁸ MAXWELL, G. (1967), pág. 85.

²¹⁹ Como señala Ford, el comienzo de una comunicación entre el mundo humano y el sobrenatural se produce con el encuentro de Pwyll y Arawn, que hace posible la obtención de regalos de diferente tipo por parte de los humanos, como, por ejemplo, los cerdos que envía Arawn y que son de especial relevancia teniendo en cuenta la importancia de los cerdos en la economía doméstica celta, importancia que podría explicar que se les hayan atribuido un origen divino (1981/82, pág. 117).

dice que con un año aparentaba tres y que era más grande y fuerte de lo normal, además aparece como guerrero en la *Segunda Rama*, mientras que su padre adoptivo es aún un joven caballero que se queda en Gales, y de Lleu se dice que con cuatro años aparentaba ocho. Por otro lado, vemos también como los personajes con características sobrenaturales tienden a morir de una forma muy específica. El caso paradigmático es el de Lleu, que a la manera del Sigfrido del *Cantar de los Nibelungos*, tiene una única forma de poder ser matado y es tan específica que es imposible que ocurra de forma casual, de ahí que tenga que morir por la traición de quien conoce su secreto, y en ambos casos el secreto lo desvela su mujer. Sin llegar a ese nivel de complejidad en los detalles que posibilitan su muerte, hay otros personajes sobrenaturales que presentan formas de morir fuera de lo común, como Bendigeidfran, que es un gigante de fuerza extraordinaria y que muere por intermediación del veneno, de una lanza envenenada clavada en su pie, o el enemigo de Arawn en el Más Allá, Hafgan, al que tiene que dar muerte un personaje humano como es Pwyll y de un único golpe, porque si se le remata vuelve a la vida al día siguiente y más fuerte que nunca. El tema de personajes que mueren y resucitan con más fuerza que antes lo encontramos también en los que pasan por el caldero mágico, caldero en el que sí se mete a un muerto, este resucita más terrible que nunca al día siguiente, pero mudo. En este caso personajes sin capacidades sobrenaturales pasan a través de un elemento sobrenatural, el caldero mágico y vuelven con ciertas características que pueden ser propias del contacto con un elemento sobrenatural puesto que pierden el habla como la pierden Rhiannon y Pryderi al tocar una parte del castillo mágico que aparece en la *Tercera Rama*. Pero Nagy ha interpretado este pasaje de manera diferente y sostiene que “the assertion that such communication is possible runs counter to a notion to be found elsewhere in Celtic tradition that dead men cannot talk. Even the extraordinary *peir dadeni* «cauldron of rebirth» of the *Second Branch* of the Welsh *Mabinogi* does not return the gift of speech to the corpses who come alive after being immersed in it. This muteness, we can infer, remains with them as a sign that they are still basically dead. Saints, however, as the representatives of the new culture that comes to Ireland with Christianity and especially of the medium of writing that underpins this culture, can coax the dead to speak. With the establishment of this convention of saintly power, possibly a recycling of archaic beliefs having to do with the necromantic powers of druids and poets, it becomes possible, permissible, and even urgent for literati to explore, reconstruct, and conserve the pre-Christian, pre-literate past, which under special circumstances performs for and engages in dialogue with the bearers of the written tradition”²²⁰.

²²⁰ NAGY, J. F. (2006/2007), pág. 3.

En lo que respecta a los lugares sobrenaturales, hay que señalar que aparecen como tales varios a lo largo del *Mabinogi* pero que esta localización de lo sobrenatural en diferentes espacios no ha de interpretarse como que “this suggests that there was no specific localitation to the Otherworld”²²¹. Hay que tener en cuenta que en esa localización del Otro Mundo en diferentes lugares “there is nothing unusual” así por ejemplo, “Irish tales of the “echtra” (adventure) and particularly of the “immram” (voyage) type frequently make the travellers journey from one place of wonder to another”²²² o como señala Sims-Williams “in the *Mabinogi*, the Otherworld appears to be one land, divided into different kingdoms and accessible from different places, both natural, like the clearing in Pwyll and Gorsedd Arberth, and artificial, such as the magic castle in Manawydan. Welsh folktale does not necessarily contradict this: the lands of Plant Rhys Ddwfn and the Lady of the Lake could be considered as further realms of one Otherworld, rather than different, discrete worlds. The Irish sagas and adventures do seem to represent many different Otherworlds, however. Each of the sidh mounds appears to contain a different realm; they are not entrances to a single underground kingdom”²²³.

Desde nuestro punto de vista sí existe una coherencia entre esas diferentes localizaciones de los mundos del Más allá que podrían explicarse si diferenciamos entre espacios que forman parte del mundo de lo sobrenatural, espacios donde lo sobrenatural sería la “norma” y los lugares que actúan como portales hacia ese otro mundo y por los que entran en escena unos elementos sobrenaturales que serían exógenos a aquel en el que nos encontramos.

Desde esta hipótesis, en las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, podemos identificar varios lugares identificables como espacios sobrenaturales: Annwfn en la *Primera y Cuarta Ramas*, la corte de Hen en la *Primera Rama*, Harlech y Penfro en la *Segunda Rama*, la corte del brujo en la *Tercera Rama* y el reino de Math en la *Cuarta Rama*. Annwfn²²⁴ es un término que se utiliza

²²¹ DAVIES, S. (1993), pág. 52.

²²² MAC CANA, P. (1958), pág. 108.

²²³ SIMS-WILLIAMS, P. (2010), pág. 59.

²²⁴ Para un acercamiento al significado de Annwfn ver DAVIES, S. (2007), pág. 228. También REES, R. (2012), pág. 17, quien nos explica que “this name, variously spelled Annwn, Annwfn, Annwfn, has been considered to derive from the intensifying prefix *an*, meaning very or extremely, and *dwfn* meaning deep. The word would thus mean the very deep-down land. Sims-Williams considers this could be the correct etymology. For Williams suggested that there was an identical, but rare, word *dwfn* (cf Gaulish *dubno-*, *dumno-*) which meant world, and that *an* represents the negative not (or, perhaps, inside); the whole meaning not-world, a place which is literally out of this world, though he eventually favoured *an* as meaning in, or under, thus giving Under-World. Whichever explanation is preferred, the meaning denotes somewhere other than the everyday world of the storyteller (or writer) and the audience he entertained”;

para referirse al Otro Mundo en la mitología céltica²²⁵. Este espacio es al que se desplaza Pwyll en la *Primera Rama*²²⁶ y corresponde a un espacio sobrenatural, un lugar que se encuentra separado del mundo de los humanos y al que el humano se desplaza. Si bien Sioned Davies dice de Annwfn que en la *Primera Rama* “it seems to be a land within Pwyll’s realm of Dyfed”²²⁷, nosotros entendemos que no es así, que Arawn aparece en el momento en que se llega a la montaña de Gorsedd Arberth, montaña que actúa como una especie de umbral, de portal, entre los dos espacios, es decir, que llega de “fuera” y que acompaña a Pwyll, a la manera de un personaje con potencialidades sicopompas, a ese mundo sobrenatural. No podemos olvidar que Gorsedd ²²⁸ tiene una amplia variedad de acepciones, desde túmulo hasta trono, pero que siempre tiene implícitas connotaciones sobrenaturales. Se entiende también en el contexto de esos desplazamientos el de Pwyll con sus noventa y nueve caballeros a la corte de Hen, corte que se corresponde con un espacio sobrenatural en el que Rhiannon despliega su magia y se producen encantamientos.

Hay que distinguir los espacios propiamente sobrenaturales de los espacios que actúan como umbrales hacia lo sobrenatural, y que marcan la distancia, el límite, entre el espacio de ambos mundos. En esa línea de diferenciar espacios sobrenaturales de umbrales de contacto, hay que señalar otro viaje que se ha interpretado en ocasiones como un viaje al Más Allá: la expedición a Irlanda de la *Segunda Rama*, en el que, además, tienen una enorme importancia el caldero que permite resucitar y que llega al mundo humano traído por dos personajes sobrenaturales, por dos gigantes, a través de un umbral a lo sobrenatural, ya que a esta pareja los ven salir de un lago, llamado el *Lago del Caldero*, que actuaría como ese umbral.

El retorno de la expedición, que sólo realizan los siete guerreros que sobreviven a la matanza en Irlanda, dura ochenta y siete años y se caracteriza por una serie de temas comunes en la descripción del Otro Mundo como, por ejemplo, que tengan una percepción distinta del tiempo, como ocurre en la Isla de las Mujeres que aparece en el *Viaje de Bran*²²⁹, pues para ellos han pasado ochenta y siete años, pero no han envejecido y cuando regresan a sus casas

²²⁵ Para saber más de este tema ver MAC CANA, P. (1983).

²²⁶ REES, B. (2012), pág. 39: “Humans who go there usually find that a short time in the Otherworld equates to many years or centuries on earth, though this did not apply to Pwylls stay in Annwn. In his story, Annwn time equates to Dyfed time. In Branwen, however, the Otherworldly time-slips are present, when the companions enjoy two feasts lasting a total of eighty-seven years and emerge looking no older”.

²²⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 228.

²²⁸ “Over-seat”, túmulo ceremonial o reunión ritual FORD, K. P. (2000) (ed.), pág. 21; KOCH, J. (2006), pág. 834.

²²⁹ MAC CANA, P. (1958), pág. 103.

tampoco ha pasado el tiempo. También se caracteriza porque no hay tristeza, sólo alegría y, además, se sugiere que la cabeza de Bendigeidfran está viva, en lo que algunos autores ven claros paralelismos con la mitología irlandesa²³⁰. Pero creemos que, de acuerdo con nuestra interpretación, habría que diferenciar entre las dos fases que componen el retorno de Irlanda, ya que en un caso no estaríamos ante un espacio sobrenatural, sino ante un umbral a lo sobrenatural, y en otro sí.

La primera etapa es la estancia en Harlech (en la costa Noroeste de Gales)²³¹, en un lugar perfectamente reconocible²³² donde el autor decide localizar el palacio donde los siete guerreros que vuelven de Irlanda pasan siete años en un banquete, escuchando a los pájaros de Rhiannon²³³, y donde autores como Sioned Davies sitúan uno de los “two Otherworld feasts that occur in the Second Branch”²³⁴, pero que nosotros no interpretamos como un lugar, un espacio, en el Otro Mundo, sino como un portal en el que el Otro Mundo y este pueden entrar en contacto (igual que la montaña de Gorsedd Arberth) ya que leemos que los tres pájaros de Rhiannon²³⁵ “came and began to sing them a song. They had to gaze far out over the sea to catch sight of the birds, yet their song was as clear as if the birds were there with them”²³⁶. Es decir, hay una llegada del elemento sobrenatural, el canto de los pájaros, al mundo donde están los guerreros, que no es mágico, sino que se produce un desplazamiento del canto de esos pájaros sobrenaturales hacia el espacio humano, lo que se vincula a que se genere una situación en la que no pasa el tiempo.

Es interesante señalar que existen otras referencias a pájaros ligados el mundo de lo sobrenatural y que la figura de los pájaros asociados a las horas aparece en el *Viaje de Bran*. Además, también encontramos referencias a pájaros en número de tres en relatos irlandeses como el *Fís Adamnáin* o el *Echtra Taidg meic Chéin*, en los que aparecen los tres pájaros

²³⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 237.

²³¹ Ver LOOMIS, R.S. (1956), págs. 137-145 para un análisis de la supervivencia durante siglos, desde la Edad Media hasta el siglo XX, de la creencia en que Gales y sus islas vecinas son lugares propios de la magia y los encantamientos.

²³² MAC CANA, P. (1958), pág. 102.

²³³ Pájaros que aparecen también en otra historia del *Mabinogion*, en *Culhwch y Olwen*, donde se nos dice de ellos que “wake the dead and lull the living to sleep” (DAVIES, S., 2007, pág. 196).

²³⁴ Ver nota 19.

²³⁵ En la página 339 del *Pagan Celtic Britain* de Anne Ross vemos que “the concept of the wonderful birds whose song brings joy and frequently sleep is ever-recurrent also in Celtic tradition, and it is to be found very frequently in both the pagan and the later Christian textual material”.

²³⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 33.

mágicos de Clíodna, la reina del Otro Mundo, quien los manda para que acompañen en un viaje a Tadhg y hacer que un año parezca una hora²³⁷.

Diferente es el caso de la segunda parada en el viaje de regreso, parada que se produce en Gwales en Penfro (la isla de Grassholm en Pembroke en la costa Suroeste de Gales según Sioned Davies²³⁸) donde pasan ochenta años, la cabeza no se deteriora y son felices hasta que abren la puerta hacia Aber Henfelen (que Sioned Davies identifica con el canal de Bristol²³⁹). Más allá de las posibles localizaciones geográficas de ese espacio en un lugar de la geografía real, o de la transposición que se haya podido realizar, este sí parece ser un espacio sobrenatural entendido como un lugar en el que lo sobrenatural impera, no un lugar al que llega lo sobrenatural. Presenta características que podemos observar en otras mitologías, como es el caso de las Islas de los Afortunados de la mitología grecorromana o el tema del olvido en el Hades, así como la existencia de tabús que se rompen como, por ejemplo, el descenso al Hades de Proserpina (que ingiere comida del Inframundo) o el descenso de Orfeo en busca de Eurídice (que no puede evitar mirar hacia atrás para verla). Pero ¿estamos realmente ante un espacio sobrenatural? Ya que quizás la parada en Gwales pueda responder al mismo modelo que el siguiente lugar, por orden de aparición, que encontramos en el *Mabinogi*, el castillo²⁴⁰ que en la *Tercera Rama*, hace aparecer un brujo y que transporta a Pryderi y Rhiannon al mundo sobrenatural en el que el brujo tiene sus dominios y en los que actúan como sirvientes. En caso de que interpretáramos la estancia en Gwales como una intrusión de otro espacio sobrenatural en el mundo humano, se correspondería muy bien con nuestra hipótesis de que las intrusiones de lo mágico generan desgracias, pues esa pérdida de tiempo permite al sobrino de Brân usurpar el trono y provoca la muerte del verdadero sucesor.

Si entendemos, por tanto, los espacios señalados en el viaje a Irlanda como umbrales a lo sobrenatural o como intrusiones de lo sobrenatural en el mundo humano, el último espacio claramente sobrenatural que aparece en el *Mabinogi* sería el único que en esta última parte del texto realmente se corresponde con un espacio intrínsecamente mágico y es el que caracteriza a la *Cuarta Rama* en su totalidad, el del reino de Math. Así vemos como en toda la *Cuarta Rama*

²³⁷ MAC CANA, P. (1958), págs. 105-106.

²³⁸ Pasa ver mas sobre la asociación en los siglos XIX y XX de esta isla con lo sobrenatural ver RHYS, J. (1901).

²³⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 236.

²⁴⁰ Ford sostiene que la descripción que se hace del Castillo “calls to mind British sanctuaries, when the most sacred space was the center, and the sacred springs and wells of the land” (2000, pág. 25).

prima lo sobrenatural²⁴¹, es un elemento autóctono, hay una preminencia de personajes con poderes mágicos como Math, Gwydion, Aranrhod, Lleu y es donde se crea a una mujer a partir de las flores. En ese mundo sobrenatural, que se localiza en un espacio perfectamente conocido del mundo humano, se desarrolla la historia de Math y su familia de manera autónoma, sin contactar con personajes humanos, no mágicos, salvo por el viaje de Gwydion para buscar y utilizar a Pryderi. No sorprende que ese único contacto entre lo sobrenatural y lo no-sobrenatural termine con la muerte del personaje humano y sin poderes extraordinarios, ni que actúe de nexo de unión entre ambos mundos la piara de cerdos del Más Allá que posee Pryderi y que Gwydion le roba, como si estuviera recolectando los elementos mágicos existentes en el mundo humano, tal como hace la garra que roba a Pryderi y al potrillo en la *Primera Rama*.

Nuevamente nuestro autor utiliza el desplazamiento que marca la separación entre ambos mundos, en este caso hace salir a su personaje del espacio sobrenatural, ese lugar donde se desarrolla la *Cuarta Rama*, para realizar una expedición que pondrá nuevamente en contacto a un personaje sobrenatural con un humano, de la misma manera que el que ocurre al inicio del *Mabinogi*, cuando Arawn parte de caza y contacta con el padre de Pryderi. El elemento de contacto, la unión de ambos mundos, en este caso no será un umbral geográfico, ni un objeto sobrenatural, ni animales de caza, sino que son unos animales domésticos venidos del mundo sobrenatural, Gwydion se desplaza para buscar unos cerdos que le han sido enviados a Pryderi por Arawn desde el Más Allá, y de los que se hacen una serie de comentarios que parecen indicar que son los primeros cerdos que se conocen en aquel espacio, y que son tan valiosos que Pryderi le ha prometido a sus súbditos no desprenderse de ellos hasta que no se hayan doblado en número. Aquí Gwydion se desplaza para arrebatarse, para “recuperar” en cierta forma, unos cerdos venidos del mundo sobrenatural y que él se lleva a la corte de Math.

La primera vez que intenta un monstruo, un personaje sobrenatural, llevarse, en la *Primera Rama*, a ese hijo de la mujer sobrenatural, a Pryderi, fracasa porque le protege un guerrero, y, de nuevo, es en la *Cuarta Rama* cuando otro personaje sobrenatural, el mago Gwydion, sale del mundo sobrenatural para buscarle, para arrebatarse los cerdos y lo mata, lo elimina del mundo humano, gracias al uso de la magia. Gwydion mata a Pryderi por conseguir unos cerdos pero es una cerda la que le lleva hasta donde está su hijo cuando este este

²⁴¹ Sioned Davies ha señalado también que “the supernatural is most evident in the Four Branch” en un contexto en el que “the otherworld and the continuous fighting against supernatural powers is central to *Pedeir Keinc y Mabinogi*” (1993, pág. 55).

transformado en águila y mal herido. El peligro de cerdos domésticos o salvajes asociados a Pryderi parece claro: por perseguir a un jabalí hasta dentro del castigo mágico del mago que había echado la maldición sobre Dyvet y por quitarle unos cerdos lo mata Gwydion. Además, esos cerdos que suponen peligros cuando están dentro del espacio humano pasan a ser benéficos cuando se encuentran dentro de un espacio sobrenatural como el reino de Math, en el que una cerda ayudará a Gwydion a encontrar a su hijo.

Por otro lado, una vez señalados los espacios que consideramos como pertenecientes a ese mundo sobrenatural, debemos analizar los lugares que hemos venido denominando “umbrales” y que han sido concebidos por otros autores como espacios de culto y santuarios de los celtas paganos²⁴².

En este sentido, el portal, el umbral, principal a lo sobrenatural en la obra del *Mabinogi* es la colina de Gorsedd Arberth. Este espacio ha tenido otras interpretaciones como las de H. R. Ellis en su trabajo *The Road to Hel* de 1968 donde plantea que “there is a Norse tradition of kings sitting, to dispense justice or watch a hunt, on a natural or artificial hillock or tumulus (especially the burial howe of their father)”²⁴³ y que “sometimes they thereby encounter supernatural beings, both from within the howe, and without. King Rerir, in the *Volsunga Saga*, was sitting on a howe when the goddess Frigg gave him an apple, which enabled his wife to conceive after eating it”²⁴⁴. La autora cita varios ejemplos irlandeses tomados de T. P. Cross y C. H. Slover, *Ancient Irish Tales*, como Muircertach, Cormac, Art y Connla, quienes estaban sentados en montañas o montículos cuando algún elemento relacionado con el Otro Mundo se les apareció. Para esta autora las historias de Pwyll and Manawydan en Gorsedd Arberth se enmarcarían dentro de esta tradición y llega a concluir que las alusiones galeses e irlandesas “point to a Celtic variant of the Norse traditions”²⁴⁵. Otra interpretación ha sido la de ver en estas colinas, tumbas, como defiende Baudis: “ancestor-worship has not been taken enough into account in the study of Celtic mythology, and yet we must take into consideration the fact that some of the fairy hills (sid) are really old burying places”²⁴⁶.

²⁴² CAREY, J. (1987), págs. 5-6.

²⁴³ ELLIS, H. R. (1968), pág. 105.

²⁴⁴ ELLIS, H. R. (1968), pág. 107.

²⁴⁵ ELLIS, H. R. (1968), pág. 109.

²⁴⁶ BAUDIS, J. (1916), pág. 36.

Gorsedd Arberth, *la colina de Arberth*, es el lugar del que en la *Primera Rama* se dice literalmente que “strange thing about the mound is that whatever nobleman sits on it will not leave there without one of two things happening: either he will be wounded or injured, or else he will see something wonderful”²⁴⁷. En Gorsedd Arberth es donde en la *Primera Rama* verá llegar Pwyll a un personaje sobrenatural, a Rhiannon, su futura esposa, y donde en la *Tercera Rama*, está Rhiannon con su nuevo marido Manawydan, su hijo Pryderi y la esposa de este, Cigfa, cuando llega una maldición: oyen un estruendo y del cantón en el que viven, Dyfed, desaparecerán todos los seres humanos, todos los animales domésticos y todas las casas menos las de la corte. Y, por último, también en Gorsedd Arberth es donde Manawydan, tras siete años de maldición sobre Dyfed, prepara el cadalso para ahorcar a la ratona-esposa del brujo que ha lanzado la maldición y donde lo ve llegar.

No podemos olvidar tampoco que en el *Libro de las Invasiones* irlandés cada dios del Mundo Inferior posee un túmulo desde el que controla el Mundo Superior y que ese túmulo es mágico y forma parte del Otro Mundo²⁴⁸. Ford, por su parte, sostiene que “Arbeth” significa “before or over against the “Perth” (bosquecillo)” por lo que podríamos encontrarnos ante “a cluster of sides: the principal court...., a nomious mound and, possibly, a sacred grove”²⁴⁹.

En el *Mabinogi* encontramos otro portal/umbral a lo sobrenatural: el castillo que el brujo hace aparecer en la *Tercera Rama* para atrapar a Pryderi y a Rhiannon y que después desaparece llevándoselos con él a otro lugar, presumiblemente a un espacio sobrenatural pleno, aquél en el que se encuentra el palacio del brujo. Esto supone una nueva intromisión de Pryderi en un espacio sobrenatural y un retorno de Rhiannon a un espacio que le era el propio, donde se encuentran los personajes con poderes mágicos, como ocurría en la corte de su padre, pero que luego deja de tener cuando se va a la corte de Pwyll.

También resulta interesante la hipótesis de Ford por la que Manawydan y Pryderi llegan al castillo atravesando con sus perros por un bosquecillo, un “Perth uechan”²⁵⁰ en galés, que para Ford hace quizás referencia al “perk” indoeuropeo que significaría “oak”, roble, un árbol sagrado en el mundo celta y “then that would heighten considerably the religious context of the

²⁴⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 8.

²⁴⁸ GREEN, M. J. (2001), pág. 19.

²⁴⁹ FORD, K. P. (2000), pág. 22.

²⁵⁰ Sioned Davies traduce “Perth uechan” como pequeño “thicket” (zona de arbustos, soto...)(2007, pág. 39).

passage”²⁵¹. Si bien nosotros no estamos en posición de poder afirmar la derivación de “Perth” del “perk” indoeuropeo como exacta, no deja de ser interesante que los elementos sobrenaturales vengan de un túmulo por un lado y de un bosquecillo por otro, bosquecillo del que sale otro animal característico de la mitología celta, el jabalí, quizás “the most sacred”²⁵², y con elementos propios de los animales que acompañan a personajes sobrenaturales como es el color blanco.



Estatuilla de jabalí de Hungría
(DUVAL, P. M., 1977, pág. 163.

Otro elemento que va a caballo entre los umbrales a lo sobrenatural y los objetos mágico-sobrenaturales es el caldero que resucita. Este es un objeto al que se le han buscado múltiples orígenes, por ejemplo, Nutt señalaba que: “this cauldron may be taken as a symbol of the reproductive power of the earth, and it is in fact invariably spoken of as the cauldron of Ceridwen. But little is known about Ceridwen, but that little warrants her being looked upon as a Celtic earth goddess, a counter-part of the German Holda. Her cauldron, as a symbol of revivification, may be compared to similar conceptions in other mythologies, the most famous perhaps being the Hindoo lingam. Now, this cauldron, the symbol then of a cosmic-orgiastic cult, establishes itself in Ireland, coming out of the waters, just as in the Irish legend as found in the mythic annals, it is brought by the Tuatha De Danaan, over-sea strangers. The ministers of

²⁵¹ FORD, K. P. (2000), págs. 22-23.

²⁵² FORD, K. P. (2000), pág. 23.

the cauldron are driven from Ireland, retire to Wales, and return to Ireland with Branwen”²⁵³. Lo seguro es que, en todo caso, lo traen una pareja de gigantes desde Irlanda, que, como ya hemos señalado, tiene la característica de que cualquier hombre muerto que se meta en él, resucita al día siguiente más fuerte que nunca, pero mudo y que Matholwch lo vio por primera vez en Irlanda cuando vio salir del *Lago del Caldero* a un gigante llevándolo sobre su espalda²⁵⁴. En un pasaje muy similar se describe en el *Togail Bruine Da Derga* irlandés, donde aparece una pareja de gigantes en el que el hombre lleva a su espalda un cerdo, en el que se da una descripción muy parecida de la pareja de gigantes y en el que el gigante se identifica con un señor del Otro Mundo²⁵⁵. Sabemos, además, que en la tradición irlandesa el Otro Mundo suele situarse bajo colinas y lagos que actúan como “entrantes to and exits from the Otherworld”²⁵⁶.

Pero creemos que este caldero, además de como un objeto sobrenatural, puede interpretarse también como un umbral al Otro Mundo, no sólo por las posibles referencias a tradiciones irlandesas, sino porque en nuestro texto se señala que los humanos muertos que entran en el caldero vuelven con una serie de características propias de los personajes que han estado en el Más Allá. Así, la pérdida del habla aparece en el texto como algo característico de los que han contactado o atravesado un proceso mágico-sobrenatural (como les ocurre a Pryderi y Rhiannon cuando quedan atrapados en el castillo que hace aparecer el brujo en la *Tercera Rama*). Además, los guerreros al pasar muertos al mundo de lo sobrenatural a través del caldero que resucita, reviven al día siguiente a la manera en la que Hafgan revive en el Más Allá, más fuertes que nunca. Así, este caldero no sería sólo una ayuda para los irlandeses, como señala S. Davies al decir “Ironically, the cauldron give to Matholwch as compensation for Efnysien’s original insult is of immeasurable help to the Irishmen”²⁵⁷, sino que debe entenderse como parte de esos contactos con lo sobrenatural que generan peligros. En primer lugar, quien lo recibe del gigante es el rey gales, quien sufre la desgracia de que se use contra él, tras regalarlo a su vez. En segundo lugar contribuye a las consecuencias catastróficas para ambos bandos en contienda, ya que iguala unas fuerzas en principio muy desiguales y posibilita una masacre

²⁵³ NUTT, A., (1882), pág. 29.

²⁵⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 26.

²⁵⁵ MAC CANA, P. (1958), pág. 40. además Mac Cana señala que en este caso lleva un cerdo para que se le identifique con el “lord of the Otherword, feast of plenty” y que tanto los calderos como los cerdos aparecen frecuentemente en la literatura antigua irlandesa como elementos del Otro Mundo (pág 43).

²⁵⁶ MAC CANA, P. (1958), pág. 43.

²⁵⁷ DAVIES, S. (1993), pág. 59.

general que incluye la muerte de todos los irlandeses, menos cinco mujeres embarazadas, y de toda la expedición galesa, menos siete hombres.

Es interesante señalar que se ha encontrado un caldero de plata en Himmerland, Dinamarca, en 1891, que se ha llamado *Caldero de Gundestrup* y conserva unas interesantísimas representaciones, una de las cuales se corresponde con una figura que, parece, mete guerreros de infantería en un caldero, los cuales salen como guerreros de caballería.



Caldero de Gundestrup



Caldero de Gundestrup. Detalle.

Aparece en el *Mabinogi* un objeto sobrenatural más: una capa que vuelve invisible y que utiliza Caswallon en la *Segunda Rama* para matar a traición a los hombres que Bendigeidfran había dejado al cuidado de sus dominios cuando parte a Irlanda. Este objeto, al igual que el Caldero de la Resurrección, genera desgracias: la capa posibilita una matanza a traición de los hombres que Brân había dejado al mando en la Isla de los Fuertes y la muerte por pena de su hijo y heredero. Tres son los personajes caracterizados como “hijos” que mueren en el *Mabinogi*: Pryderi, el hijo de Branwen, el hijo de Brân y el hijo de Gwydion, Lleu, que también es herido de muerte, pero sobrevive gracias a que puede met fosearse en águila al poseer una naturaleza mágica.

Otro factor relacionado con lo sobrenatural es el de los contextos en los que se producen las apariciones de elementos sobrenaturales. En este sentido, un contexto repetido es el tema de la caza, de la cacería. Se ha estudiado ya por otros autores y en otros lugares que la caza se utiliza como recurso en los cuentos y romances franceses y galeses medievales en general, para dar pie a un encuentro con lo sobrenatural²⁵⁸, y esto se puede extender a los mundos heleno o indio, pero, además, creemos que este uso de la caza cobra especial significado en el *Mabinogi* ya que enmarca el contacto con lo sobrenatural en dos momentos básicos de la historia. Así

²⁵⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 228.

vemos como Pwyll va a cazar cuando contacta con Arawn, rey de Annwfn, momento en el que comienza todo el contacto con el espacio del Más Allá y, por otro lado, Pryderi está cazando con Manawydan cuando es capturado por el brujo Llwyd, a raíz de lo cual él y su madre Rhiannon terminan siendo maltratados y humillados. Su importancia se recalca con el hecho de que Manawydan conseguirá obtener del brujo Llwyd no sólo la liberación de su cautiverio, sino la promesa del fin de la interferencia de lo sobrenatural sobre los cantones de Dyfed. Creemos, por tanto, que el recurso a la caza, marca para el autor del *Mabinogi* el inicio y el comienzo del fin de los inquietantes contactos con el mundo de lo sobrenatural, a falta de la incursión de Gwydion en la *Cuarta Rama* para matar a Pryderi, el heredero de la relación de *amicitia* y del intercambio de bienes con el Más Allá.

Sin salir del tema de la caza, vemos como nuestro autor utiliza ampliamente en el *Mabinogi* animales vinculados a la caza (para cazar o para ser cazados) en un contexto impregnado de lo mágico-sobrenatural. Algunos ejemplos de este uso los tenemos en los perros de un blanco resplandeciente y orejas rojas (los colores blanco y rojo como colores asociados a lo sobrenatural en la tradición galesa e irlandesa ya ha sido puesto de relieve) propiedad de Arawn a los que Pwyll arrebató la presa en la *Primera Rama*, en los caballos, perros de caza y halcones que se intercambiaron después Pwyll y Arawn, en el jabalí blanco salvaje al que siguen Manawydan y Pryderi en la *Tercera Rama* que era enviado por el brujo Llwyd para llevarlos al castillo sobrenatural y atraparlos, en la conversión en cierva/ciervo, jabalí/jabalina y lobo/loba de los hermanos Gwydion y Gilfaethwy por su tío Math en la *Cuarta Rama* y en el águila en la que se convierte Lleu también en la *Cuarta Rama*.

Esa asociación de los animales relacionados con la caza y lo mágico-sobrenatural se circunscribe a los personajes masculinos, ya que en los femeninos hay una asociación también entre lo sobrenatural y los animales²⁵⁹, pero en este caso se utilizan sobre todo los pájaros. Así Rhiannon se asocia a tres pájaros que cantarán para los supervivientes de la matanza en Irlanda en la *Tercera Rama*, en esta misma rama Branwen habla a un pájaro que le entiende y al que manda en busca de su hermano a Gales, y en la *Cuarta Rama* Blodeuedd será convertida en

²⁵⁹ En este sentido Gwyn Jones señala cómo en las religiones germánica y celta tempranas parece existir una relación entre dioses y animales, el toro, el oso, el caballo, el jabalí, etc. In los textos aparecen animales asociados a diferentes dioses. En la leyenda y el folcklore abundan las historias de cambios de forma y transformaciones, desde la India hasta Irlanda, desde el Cabo Norte hasta las Columnas de Hércules, “many a heroe of the Celtic World is born simultaneously with an animal: Pryderi with a colt, Cúchulainn with two, Finn with a dog, Lug with twelve half-brothers who become seals, and Lleu with Dylan eil ton, Sea son of Wave, who makes instantly for his native element, receives its nature, then swims there as well as the best fish in the sea” (1972), págs. 86-87.

pájaro por Gwydion como castigo y pasará a llamarse Blodeuwedd (lechuza en galés)²⁶⁰. También contamos con el caballo que cabalga Rhiannon y que Pwyll no puede alcanzar, a entender en el conjunto de asociaciones equinas del personaje.

Por último, cabe decir también que algunos números se asocian a los elementos mágico-sobrenaturales como el siete: siete años de penitencia debería penar Rhiannon por la falsa acusación de matar a su hijo, siete hombres deja en Gales Bendigeidfran con sus siete escuderos cuando parte a Irlanda bajo el mando de Caradog, y los siete morirán a manos de un enemigo que usa una capa mágica de invisibilidad, siete hombres vuelven vivos de Irlanda con Bendigeidfran, siete años pasan esos siete hombres escuchando los pájaros de Rhiannon, siete años de maldición sufren los siete cantones de Dyfed y siete caballos con sus siete cargas le ofrece Llwyd el mago a Manawydan a cambio de sus esposa embarazada y transmutada en ratona.

Esta presencia de los números en el *Mabinogi*, ha sido brevemente analizada por Ganz, pero exclusivamente para señalar la posibilidad de que exista un patrón estacional en el relato de las historias. Ganz observa que a lo largo de la *Primera Rama* los acontecimientos importantes ocurren con una separación que ronda el año: Pwyll gobierna un año en Annwfn, pasa un año hasta el combate con Hafgan, pierde a Rhiannon frente a Gwawl un año después de su primer encuentro cuando se había concertado la boda, la recupera un año después²⁶¹.

Una vez analizados los diferentes tipos de elementos sobrenaturales que se presentan en el *Mabinogi* (personajes, lugares, objetos, contextos y números) queremos desarrollar la hipótesis que venimos defendiendo de que ese contacto con lo sobrenatural, que le da entidad y unidad a la obra, marca, inevitablemente, que se generen desgracias, siendo la desgracia máxima la muerte de Pryderi, una muerte que supone significativamente también el fin de los contactos.

²⁶⁰ Otras referencias a pájaros, pero en fuentes irlandesas, la encontramos en de Cross y Slover: “In The Destruction of Da Dergas Hostel, Mess Buachalla, the beautiful daughter of a king, is visited the night before her wedding to king Eterscel, by a man who comes to her in the form of a bird. Leaving his bird-skin on the floor, he makes her pregnant, saying his son should be called Conaire, and should never kill birds” (pág. 96) “Dechtire, mother of the hero Cú Chuláinn, transformed herself and her maidens into birds who destroyed the vegetation on the plain about Emain Macha” (pág. 134) y “The fearsome goddess of battle, the Morrigan, frequently changed shape and often took the form of a raven, perching thus on Cú Chuláinn’s shoulder when he was dying” (1946), pág. 338.

²⁶¹ GANTZ, J. (1981), págs. 15-16.

Este mecanismo para poner fin a los contactos entre lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo no-sobrenatural, en las *Cuatro Ramas del Mabinogi* recuerda a otra obra: la *Iliada*, en la que el único hijo de una diosa y un mortal, Tetis y Peleo, muere en una guerra por conseguir a un personaje semi-divino Helena, hija de Zeus y reina de Esparta (recordemos que Menelao era sólo rey consorte). Esta muerte de Aquiles por recuperar a Helena en la guerra de Troya, se enmarca en el contexto de eliminación de la generación de los héroes, es decir, la eliminación del fruto del contacto directo entre dioses y humanos. Por su parte, en el *Mabinogi* vemos cómo un hombre sin potencialidades sobrenaturales, Pwyll, entra en contacto con un mundo cargado de elementos sobrenaturales, mundo en el que pasa un año, realiza una acción que le ordena un personaje sobrenatural que era incapaz de realizarla y vuelve al mundo humano con un nuevo nombre, llamándose señor de Annwfn, señor del Más Allá, y manteniendo una relación de *amicitia*, de amistad e intercambio de regalos, con un personaje que gracias a él es el rey indiscutible de ese Más Allá. Ese humano que se ha revestido de una serie de características que no le corresponden entra después en contacto con una mujer sobrenatural Rhiannon, mujer a la que ve venir por situarse en un lugar mágico, una colina sobrenatural que actuará a lo largo de la obra como una especie de umbral entre los dos mundos. El único hijo fruto de la unión entre la mujer sobrenatural, Rhiannon, y el humano, Pwyll, Pryderi, morirá a manos de un personaje sobrenatural que quiere arrebatárle un elemento mágico, unos cerdos que el rey del Más Allá le había regalado.

Esta visión global permite apreciar ciertos paralelismos con un texto mitológico griego, un análisis pormenorizado de los contactos que se producen entre ambos mundos y las consecuencias que generan ofrece más componentes y una nueva conexión. Así, el inicio del contacto con lo sobrenatural que marca el comienzo de la *Primera Rama* se produce cuando Pwyll está en su corte principal en Arberth y decide ir a cazar. La decisión se toma a la manera en que los dioses griegos imbuían ideas en la cabeza de los mortales para influenciar en el mundo humano, y es que esto le ocurre a Pwyll porque “came into his head and his heart to go hunting. The part of his realm he wanted to hunt was Glyn Cuch”. Irá, por tanto, a Glyn Cuch (valle que corre a lo largo del borde entre Pembrokeshire y Carmarthenshire) donde comienza a cazar, se separa de sus compañeros y ve a los perros extraordinarios, sobrenaturales, de un blanco brillante y orejas rojas, y decide ofender al dueño de esos animales arrebatándoles la presa con sus propios perros, contactando así con lo sobrenatural. Por la ofensa realizada al personaje dueño de los perros que resulta ser un poderoso mago y rey del Más Allá, Arawn, rey

de Annwfn, será amenazado con: “I will bring shame upon you to the value of a hundred stags”²⁶². A la falta general a las normas de la caza se añade el error de ofender a un ser tan poderoso y superior. Ante su amenaza Pwyll se muestra dispuesto a hacer lo que sea por obtener la mistad de Arawn, quien le marca la tarea a seguir tras sellar una firme alianza entre ambos: ocupará su lugar durante un año. Arawn será quien escolte a Pwyll hasta el Más Allá, así que él no entra solo, sino que es llevado por un individuo que pertenece a lo sobrenatural, Arawn le garantiza que su viaje será suave y sin peligros y que “I will escort you”²⁶³. Asimismo, habrá de aprender las normas de la corte de Arawn en el Más Allá: “you will come to know the custom of the court”²⁶⁴, normas de cortesía que se asocian a mejores formas de gobierno que las que tenía Pwyll, como se hace señalar cuando vuelve a su propia corte y sus súbditos le piden que siga comportándose como ese año en el que ha sido sustituido por Arawn, porque nunca había sido mejor señor. Pwyll literalmente ocupará el puesto de Señor del Más Allá, tendrá su cara y su cuerpo y dormirá todas las noches con la esposa de Arawn, la mujer más hermosa que jamás haya visto, sin que nadie se dé cuenta del cambio. De esta manera, Pwyll pasará tres pruebas. La primera será no tocar a la mujer de Arawn ni una sola de esas noches, a pesar de ser la mujer más bella del mundo, la segunda será vencer en combate a un enemigo de Arawn que intenta arrebatarse el reino y la tercera devolverle el reino a Arawn una vez pasado el año y vencido el enemigo.

Pwyll conseguirá, por tanto, que Arawn sea el único rey del Más Allá, venciendo a un enemigo que no podía ser vencido por él, sino que tiene que ser un personaje ajeno a lo sobrenatural el que le venza. Arawn le deberá, por tanto, el fin de las hostilidades en sus dominios a un mortal²⁶⁵. Conviene señalar que tanto Heracles en la mitología griega como Arjuna en el *Mahābhārata* derrotan a enemigos de sus padres, los reyes de los dioses Zeus e Indra, que no pueden vencerlos sin su ayuda.

Recordemos que este primer contacto con un espacio sobrenatural, el de Annwfn, el gran contacto por parte de un humano que ha vuelto más poderoso, que ha aprendido la forma correcta de gobernar gracias a su estancia en la Corte de Annwfn, que ha adquirido el derecho a llamarse señor de Annwfn, y que ha recibido la recompensa de mantener un intercambio de

²⁶² DAVIES, S. (2007), pág. 4.

²⁶³ DAVIES, S. (2007), pág. 5.

²⁶⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 5.

²⁶⁵ El tema de obtener una amistad y acabar con una potencial hostilidad al luchar por el otro lo podemos ver también en la lucha de Sigfrido en lugar de Gunther en *Cantar de los Nibelungos*.

regalos con el Más Allá, tendrá la consecuencia nefasta de que su único hijo y heredero acabará muriendo tras la intrusión en sentido contrario de otro personaje de ese Más Allá y en relación con esos mismos regalos.

Pero el contacto con elementos sobrenaturales continua y el siguiente se produce cuando Pwyll, ya como señor de Annwfn, decide ir a un lugar mágico, a una montaña de la que le previenen sus súbditos pues es bien sabido que todo el que va allí no vuelve sin sufrir un castigo o ver un prodigio. El personaje de Pwyll, que ya ha pasado un año viviendo en un espacio sobrenatural del que ha vuelto vencedor, no teme a lo sobrenatural, se muestra envalentonado y decide ir a la colina de Gorsedd Arberth, pese a las advertencias de sus súbditos. Allí será donde ve llegar a Rhiannon, una mujer que monta un caballo al que no se puede alcanzar²⁶⁶. Rhiannon decide detenerse cuando Pwyll se lo pide y casarse. Nótese que es la segunda mujer del mundo sobrenatural con la que se encuentra, y que con esta no tiene sólo un matrimonio ficticio y casto. Un espacio sobrenatural y una mujer de ese mundo significan una combinación particularmente intensa de peligros.

En esa boda, al igual que en las bodas de Tetis y Peleo en las que irrumpe la Discordia con su manzana y se origina el juicio entre las tres diosas en el que Paris es el juez, en la corte de Hen también irrumpe un personaje que sembrará la discordia, Gwawl. Recordemos que las bodas se celebran en la corte del padre de Rhiannon y que Pwyll se desplaza con noventa y nueve guerreros a ese otro espacio en el que Rhiannon realiza acciones cargadas de magia y que quizás se corresponda con un mundo propiamente sobrenatural. A la manera de la Brunilda de los Nibelungos después de ser derrotada y de dejar su reino de Isenstein, su marcha irá unida a una pérdida irreparable y a humillaciones: no vuelve a aparecer ninguna mención a que Rhiannon haga nada excepcional después de que se case y abandone la corte de su padre. Y en ese espacio sobrenatural Pwyll, que ya ha atado a un ser del Más Allá, humillará a un personaje que pertenece a ese espacio, al prometido de Rhiannon, a Gwawl, al que había ofendido ya arrebatándosela. Esa nueva incursión en un espacio sobrenatural y una acción realizada en el mismo tendrán también terribles consecuencias, pues en venganza a la afrenta cometida contra el primer prometido de Rhiannon, un poderoso brujo amigo de este, cuyas acciones en el mundo humano se vinculan precisamente al umbral de Gorsedd Arberth, generará las

²⁶⁶ Gruffydd hace notar en su *Rhiannon* que “the horse is always shown as walking or trotting, never galloping” (1953, pág. 104).

desgracias para Pryderi y Rhiannon en la *Tercera Rama*. De nuevo vemos como una entrada en el espacio sobrenatural ocasiona desgracias en el futuro.

Tras las bodas de Pwyll y Rhiannon nace un niño, Pryderi, mitad humano y mitad hijo de una mujer con poderes sobrenaturales. Ese hijo tendrá también características sobrenaturales que ya conocemos, pues crece a una velocidad desproporcionada. Tanto ese hijo como el potrillo de una yegua extraordinaria, uno más de los nacimientos paralelos que ya hemos comentado y con una vinculación clara en lo referente a esa excepcionalidad con Rhiannon, serán secuestrados por un monstruo que también viene de fuera y que hace incursiones en el mundo humano, como decíamos, haciendo una auténtica cosecha de esos seres excepcionales, e incluso intermedios en el caso de Pryderi, que aparecen en el mundo de los humanos. Es curioso, además, que en el caso de la yegua su actuación fuera constante. A su vez, el monstruo es atacado por un humano que libera al niño y lo cría hasta que se le devuelve a su madre. La intromisión de ese monstruo tiene la consecuencia directa de que se acusa a Rhiannon de matar a su hijo y que se le condene a pasar siete años cumpliendo penitencia.

Ya en la *Segunda Rama*, un Pryderi adulto acompaña a Bendigeidfran a Irlanda²⁶⁷ y, como sabemos, será uno de los siete hombres que vuelven de la expedición. Durante el retorno a Gales Pryderi pasará siete años escuchando con los otros compañeros a los pájaros de su madre Rhiannon en Harlech y ochenta años en Gwales en Penfro, donde estará feliz y sin preocupaciones. Recordemos también que en esta expedición a Irlanda el elemento mágico más relevante es el caldero que resucita, elemento que es el que permite que se alargue la lucha entre galeses e irlandeses (ya que sin él, se nos dice, las fuerzas galesas eran muy superiores) y que se produzca la masacre.

Cuando Pryderi, uno de esos siete, consigue llegar a Gales, casa a su compañero y amigo Manawydan con su madre, atando a este último al destino de madre e hijo. Tras la nueva boda de Rhiannon todos parecen felices hasta que, de nuevo, deciden ir a Gorsedd Arberth, y en el umbral cae la maldición sobre Dyfed. Vemos otra vez como la visita a un lugar que actúa como umbral o zona de contacto con lo sobrenatural tiene la consecuencia inmediata de que ocurra una desgracia, en este caso marca el inicio de una maldición que les hace perder su

²⁶⁷ Para un análisis de las similitudes entre el viaje a Irlanda de la *Segunda Rama* y el cuento *Culhwch y Olwen* y en lo referente a la asociación de Irlanda con el Otro Mundo ver SIMS-WILLIAMS, P. (1991), págs. 33-72.

estatus real, al quedarse sin súbditos y tener que subsistir cazando y recolectando o trabajando como artesanos. Nótese, además, que este lugar es precisamente en el que Pwyll había visto y seguido a Rhiannon, y en el que la esposa e hijo de quien vuelve a su reino con el título de señor del Más Allá, pierden ahora súbditos y casas, a resultas de una incursión desde aquel mundo en venganza por sus ofensas allí, vinculadas directamente a su casamiento.

Pero aún deberán soportar Pryderi y Rhiannon una humillación mayor, tras la aparición del jabalí blanco, Dyfed y el castillo salido de la nada en el que queda atrapado primero Pryderi y luego Rhiannon, pero no Manawydan. Ambos personajes desaparecen en el interior de un espacio que actúa como umbral sobrenatural y que les transporta a los dominios del brujo en donde servirán a sus órdenes y del que no serán devueltos hasta que haya un nuevo enlace entre ambos mundos. Ese momento de contacto final se produce cuando el brujo que ha lanzado la maldición envía a sus súbditos convertidos en ratones a los campos de Manawydan para asolar su cosecha de trigo. Vemos de nuevo una entrada, una llegada, de personajes sobrenaturales al espacio de los humanos, de lo sobrenatural siguiendo con su venganza sobre el espacio humano. Dos componentes de género destacan aquí: la castidad de Manawydan ante la mujer de Pryderi, que rememora la del padre de este en el mundo sobrenatural, y la mujer embarazada del brujo, que será atrapada por Manawydan, quien decide ir a colgarla, sin saber que era una mujer, precisamente, a Gorssed Arberth. Será allí donde Manawydan esté en posición de conseguir la promesa del brujo de que no se lanzará ninguna otra maldición, que Pryderi y Rhiannon sean liberados y que se rebele la conexión de todo esto con las ofensas al primer prometido de Rhiannon durante las bodas de esta con Pwyll en aquel mundo sobrenatural. Se cierra por tanto el círculo que marcó el inicio de los contactos entre ambos mundos con la boda, no sin antes tener que pasar la mujer de Pwyll y su descendiente por la humillación de tener que cargar uno con los martillos de la puerta del brujo (lo que quizás signifique ser el que se encarga de llamar a la puerta y anunciar la entrada de los visitantes, una forma de servidumbre que recuerda el comportamiento jerárquicamente inapropiado de su padre), y Rhiannon con las colleras de los asnos después de haber llevado el heno, lo que vuelve a remitir a un castigo jerárquico en general, el tránsito a animal, y su período previo de castigo en particular.

El señor y mago del Más allá, culmina la tarea del monstruo que había raptado a Pryderi, llevándose, y la desgracia de la propia Rhiannon.

Este último castigo supone el culmen de la humillación de este personaje asociado a los caballos a lo largo de todo el *Mabinogi*: si ya había sido condenada a cumplir la penitencia de tener que llevar sobre sus hombros a todo el que quisiera por la falsa acusación de matar a su hijo, a actuar como un caballo de monta, la consecuencia final de la otra gran intromisión de lo sobrenatural en un espacio ajeno al suyo que supone su boda con Pwyll, es que ella sufre la desgracia de tener que actuar como un caballo de tiro, como un asno, el nivel más bajo de un equino.

Pero aún queda un cabo suelto de ese contacto entre el mundo de lo sobrenatural y el humano, el hijo fruto de la unión de ambos, Pryderi. Como ya sabemos, la eliminación de ese elemento común a ambos mundos será consecuencia directa de un contacto con lo sobrenatural, el asesino será un mago, que viene de un espacio sobrenatural donde se despliegan todo tipo de magias y portentos, y que llega, al menos teóricamente, para conseguir un elemento, los cerdos, enviado desde el mundo sobrenatural y ligados directamente al vínculo establecido entonces.

Se produce, por tanto, una triple conexión con lo mágico-sobrenatural que supone el fin del descendiente de Pwyll y Rhiannon. Así, la *Cuarta Rama* comienza describiendo un espacio, la corte de Math, que, a diferencia del descrito en las tres primeras ramas, está repleto de personajes sobrenaturales y donde lo sobrenatural es la norma, ya que si las tres ramas anteriores reflejan el mundo de los humanos con incursiones de personajes que vienen del espacio de lo sobrenatural, la *Cuarta Rama* es el espacio de lo sobrenatural, un espacio en el que reina Math, un rey brujo, donde están su sobrino Gwydion que también es brujo, su sobrina que puede maldecir, y donde puede crearse una mujer a partir de las flores²⁶⁸.

De ese espacio saldrá en busca de Pryderi un brujo, Gwydion, que iniciará una guerra con la excusa de arrebatarle los cerdos que había recibido como regalo de Arawn, unos elementos, los cerdos, que aparecen por primera vez en Gales en esa ocasión, pues se dice que son unos animales muy extraños y que los hombres no conocen muy bien su nombre, frente a la

²⁶⁸ Sarah Sheehan ha analizado la importancia del cuerpo en la *Cuarta Rama* señalando “the centrality of bodies and sexuality to the story... Characters both female and male lack control over their bodies, which become subject to compulsion or violation: a virgin is raped; a woman is forced to give birth in public; two brothers must engage in incestuous, procreative sex. Phallic symbols do not function quite as we might expect, and the texts depictions of female anatomy and childbirth are hard to decipher” (2009), pág. 319. Esta misma autora llega a conclusiones un tanto osadas como “I examine a further peculiarity of the Fourth Branch, its matronymics and matrilineal kinship structure, to argue that the texts divergence from conventional patriarchal discourse informs its radical otherness” (2009, pág. 320).

existencia de esos animales en el espacio en el que reina Math, ya que se nos dice que en él hay un porquero que tiene cerdos, entre ellos una cerda que será la que ayude a Gwydion a encontrar a su hijo más adelante. Esto quizás indique que esos cerdos no sólo son un regalo del rey del Más Allá sino que son animales propios de esos espacios del Más Allá. Tal cómo el monstruo de la *Primera Rama* recogía seres sobrenaturales, o al menos mixtos, en el mundo de los humanos, ahora, un personaje de este mundo sobrenatural, Gwydion, pretende llevarse los cerdos procedentes de ese mundo del Más Allá, y, en la misma jugada, mata a Pryderi, en cierta forma culminando la tarea inconclusa del monstruo. Como decíamos, se produce, por tanto, una nueva intromisión que provocará la muerte de Pryderi, no sin antes volver a incidir nuestro autor en que morirá porque Gwydion usa su magia para vencerle.

La muerte de Pryderi en la *Cuarta Rama*, junto al compromiso por parte del brujo de la *Tercera Rama* de no volver a intervenir en el mundo humano, suponen el fin de los contactos con lo mágico-sobrenatural vinculados a la historia que articula el *Mabinogi*. No es casual que sea en el umbral de Gorsedd Arberth donde se selle una tregua y se acuerde que no haya más maldiciones, y que las relaciones con el Más Allá fruto del contacto de Arawn y Pwyll, terminan con la muerte del único heredero de Pwyll, Pryderi, el hijo de Rhiannon. Los encuentros de seres femeninos del Más Allá y hombres no suelen ser particularmente fecundos, tal como prueba el caso del mismo Aquiles.

A partir de ese momento, el *Mabinogi* continua describiendo un espacio y unos personajes sobrenaturales que se mueven en el entorno de los dominios que les son propios, los de Math, un espacio sobrenatural que se nos muestra gobernado por un buen rey-brujo, que también, en cierta, forma experimentará un aprendizaje: el correcto uso de la magia, como sin duda le ocurre a Gwydion.

Lo sobrenatural personificado en esos mundos ajenos a lo humano actúa en la obra como un elemento que hace referencia al peligro y, por consiguiente, a una necesaria separación entre ambos mundos. Pero, hay que distinguir entre objetos y lugares sobrenaturales y personajes sobrenaturales. Los primeros suponen un peligro en sí mismos mientras que las acciones relacionadas con personajes sobrenaturales funcionan como amplificador, como potenciador, de las rupturas. No hay ninguna ruptura procedente de relación con un personaje sobrenatural que no sea también una ruptura en el mundo humano, no hay rupturas propiamente

provocadas por ser un sobrenatural en tanto que tal sino que lo sobrenatural amplifica rupturas que también son tales entre los humanos normales.

5.3 Género: una primera aproximación a la construcción de conflictos.

Resulta casi necesario comenzar cualquier explicación sobre un tema referente a los estudios de género señalando que, tradicionalmente, la posición de la mujer ha sido la de sometimiento al hombre y, en este sentido, el *Mabinogi* no es un elemento aislado de su tiempo sino que se enmarca perfectamente en esta afirmación, ya que sólo en tiempos muy recientes y en lugares muy concretos se ha podido hacer realidad la afirmación de Fernando Wulff de que “es, sin duda, una suerte vivir en un tiempo en el que por primera vez en la historia de la humanidad, buena parte de las sociedades se plantean en la práctica el cambio de un elemento que ha sido clave en toda su historia conocida: la dominación de la mujer por el varón”²⁶⁹, dominación que se establece y a la que se le da continuidad en el seno de las sociedades a través de los más variopintos recursos, incluidos los literarios, como es el caso del *Mabinogi*.

Una vez señalada esta premisa básica, podemos decir que una buena definición de género para nuestro trabajo sería la de “término que denota los atributos culturales atribuidos a mujeres y hombres”²⁷⁰ y apuntar, además, que los abundantes desacuerdos teóricos y metodológicos han llevado a la ralentización de muchas investigaciones en torno a las relaciones entre cultura, poder y género, y que en un intento de historizar los análisis de género se ha recurrido a diferentes aproximaciones. Cabe señalar aquí de manera muy somera al marxismo, el estructuralismo, postestructuralismo y las teorías psicoanalíticas. Al marxismo económico clásico se le ha achacado el no tener las herramientas de análisis más adecuadas para realizar estudios de género; el estructuralismo ha tendido a centrarse en aplicar leyes y convencionalismos universales al género; el postestructuralismo cambió el concepto de leyes universales por el de procesos permanentes de producción lingüística y cultural; y, finalmente,

²⁶⁹ WULFF ALONSO, F. (2001), pág. 253.

²⁷⁰ PAYNE, M. (2002) (ed.), pág. 352. La distinción género/sexo es esencial, para evitar confusiones como las que podría generar la frase de Evans-Pritchard según la cual “es evidente que es el condicionamiento cultural el que genera las diferencias sexuales” (1975), pág. 53. No podemos entrar aquí en analizar la opinión que sobre este asunto tienen otros autores como Malinowski, Levi Strauss, Lévy Bhrul, Frazer, Margaret Mead, etc. Basta a nuestro juicio con señalar el aspecto biológico del “sexo” y el cultural del “género”

el psicoanálisis entiende el género como el resultado de los desarrollos de la primera infancia²⁷¹, obviando con frecuencia los contextos culturales y sus variaciones. Naturalmente, a ellas habría que añadirle las diversas teorías feministas, que son las que han incidido desde los años sesenta en particular en la teoría y en la práctica ligadas a estos conceptos y problemáticas.

Todas estas corrientes hacen en uno y otro sentido referencia a las relaciones de género, en las que tiene una amplia trayectoria lo que podríamos llamar el “buen orden de género” como una parte sustancial del buen orden social que viene presidido por ese postulado de la dominación masculina²⁷².

Entendemos que en el texto que nos ocupa, el *Mabinogi*, el papel de la mujer no ha sido analizado en suficiente profundidad. Una parte de ellas en nuestra opinión, adolecen de ciertas tendencias características del llamado Feminismo de la Emulación por el cual el análisis se centra excesivamente en determinados personajes femeninos que puedan en un momento dado parecer más o menos poderosos, hasta el extremo de llegar incluso a buscar toda posible evidencia de restos de matriarcado²⁷³.

Por otro lado, otro lastre que ha sufrido esta obra es la tendencia a que se analicen los personajes femeninos con el objetivo de buscar su posible identificación con alguna divinidad pagana en esa línea de rastreo de lo celta que, como hemos comentado, se aleja sustancialmente del interés de nuestro análisis.

Como decíamos, la principal asociación que se ha realizado en este sentido es la de Rhiannon-Epona-Macha, hasta derivar en la afirmación de que en estas figuras míticas que se entiende unificada se encontraría el prototipo de la “Diosa de la Soberanía”. Estas derivaciones continuarían en muchos casos intentando encontrar en estas diosas realidades más antiguas aún, indoeuropeas²⁷⁴. Para nosotros carece de atractivo y de utilidad para nuestro análisis esta

²⁷¹ PAYNE, M. (2002), págs. 352-353.

²⁷² WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 317.

²⁷³ Compartimos la opinión de que “la utilización de un supuesto sociológico tan discutible como el de la existencia del matriarcado es arriegada, especialmente después de los cambios que implicó el desciframiento de la escritura micénica, el lineal B, y no ayuda a aumentar su solidez el uso del temible concepto de “supervivencia” (WULFF, F., 1997, pág. 149).

²⁷⁴ Estas interpretaciones se han criticando desde comienzos del siglo XX, cuando encontramos ya afirmaciones como: “There is, however, another difficulty in Sir Laurence Gomme's deductions. He thinks the Indo-European creed was a clearly developed system; but there are so many difficulties in the reconstruction of this old creed,

tendencia a intentar buscar una “raíz”, cuanto más antigua mejor, esta búsqueda de unos “orígenes” mediante asociaciones basadas en mayor o menor medida en enteleguías, incluyendo clasificaciones tan dudosas de las divinidades como el concepto de “Diosa de la Soberanía”, que finalmente aportan escasos datos para el análisis, máxime teniendo en cuenta que los textos conservados para Gales distan, como hemos señalado antes, sustancialmente en cantidad y calidad con los textos conservados para la vecina Irlanda.

Alguna interpretación con pretensiones historicistas de los personajes femeninos de las *Cuatro Ramas* nos ha resultado especialmente llamativa por lo distante de nuestro análisis. Este es el caso de M. Kay quien en su artículo “Gendered Postcolonial Discourse in the “Mabinogi” afirma que el género en el *Mabinogi* sirve como reflejo de la opresión Anglo-Normanda, de manera que “even if the stories do not narrate Anglo-Norman oppression, or describe the loss of Welsh independence, they are a product of a culture that found itself subjugated, and speak to a postcolonial audience”²⁷⁵. Más arriba ya hemos señalado la existencia de estudios que se centran en esta visión postcolonial de la obra y su interés a la hora de analizar los diferentes centros de poder que aparecen o las zonas de Gran Bretaña en las que se elige desarrollar cada historia o en otros aspectos, pero, desde luego, no creemos que en este tipo de análisis resulte de interés para el estudio del uso del género en la obra, frente a la opinión de Kay de que “postcolonial theory can shed light on why a medieval male author might choose to place so much emphasis on female characters”²⁷⁶. Discrepamos absolutamente de su interpretación de que los “readers of the *Mabinogi* are often struck by the prominence of female characters. Although it is the men who generally drive the action of the stories, the women are far more memorable, and usually more likeable, than the men... We can understand why a male author might be so interested in his female characters, and portray them so vividly and sympathetically. For the redactor and the audiences who read the story in the following generations, this focus on women is part of a mourning process, part of their way of understanding and dealing with the hopelessly subjugated position in which they found themselves. Associating the loss in the stories with the uncontrollable forces inherent in women is a way of understanding the uncontrollable forces at work in the subjugation of Wales. While using women as an outlet for sadness, the tales also sympathize with women in their subjugated

seeing that we know nearly as little about Indo-European beliefs as we know about the creed of the pre-Celtic inhabitants, that we come to the conclusion that there is little definitely proved about either” (BAUDIS, J., 1916, pág. 42).

²⁷⁵ KAY, M. (2004/2005), pág. 219.

²⁷⁶ KAY, M. (2004/2005), pag. 217.

position in society”²⁷⁷. Como vemos, Kay defiende así que el autor masculino del texto está tan interesado en sus personajes femeninos, y los retrata tan vívidamente y con tanta simpatía porque para ella misma y para el público que lee la historia en las siguientes generaciones, este enfoque en las mujeres sufrientes sería parte de un proceso social general de duelo. Concluye, en síntesis, que el uso de la mujer (nosotros diríamos en todo caso: “de las figuras femeninas” o “personajes femeninos”) actúa como una salida para la sensación de opresión del pueblo gales y que los cuentos casi se solidarizarían con las mujeres en su posición subyugada en la sociedad.

Esta interpretación apunta a una evidencia interesante y es la importancia que tienen en el texto los personajes femeninos, pero frente a esta discutible visión de solidaridad entre oprimidos, donde se busca encontrar en el personaje oprimido una identificación, un reflejo del ser sufriente, nosotros planteamos la existencia en la obra de un modelo de relaciones de poder en que el papel del género es el de actuar como mecanismo para plasmar la relación del binomio mujer fuera de rol y de rupturas de jerarquía con desgracias, de forma que se transmita que el correcto desarrollo del género es el de una mujer dominada por el varón, dentro del puesto jerárquico que le corresponde como inferior a un varón de su misma condición social y desarrollando el rol que le es propio. Cuando Rhiannon en la *Tercera Rama* intenta liberar a su hijo con sus propias manos, enfrentándose incluso a su esposo, que es el auténtico guerrero, y termina cautiva y maltratada hasta que este la libera, lo que prima no es exactamente la identificación. Entre otras cosas, le falta a la autora la percepción de que este fenómeno es no sólo general, sino el más general, de manera que esa relevancia de las mujeres, y de las mujeres poderosas, se corresponde con culturas y situaciones muy diversas, no sólo con las supuestas condiciones postcoloniales del Gales medieval que llevarían a esa identificación que propone.

Funciona, por tanto, el género, desde esta percepción de la mujer como centro gravitacional de las catástrofes, como un recurso narrativo fácilmente comprensible para su audiencia y para muchas otras. En este sentido, seguimos las hipótesis planteadas por los trabajos de Fernando Wulff, en particular en su libro de 1997, *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas*, trabajo centrado en la mitología griega, donde plantea la existencia de un modelo por el cual cualquier asociación entre una mujer poderosa y un hombre inferior a ella acaba generando catástrofes (“lo que se sostiene aquí, recogiendo trabajos de

²⁷⁷ KAY, M. (2004/2005), pag. 225.

otros muchos autores, es que los problemas fabulados alrededor del papel de los personajes femeninos en estos contextos tiende a tener como componente común el peligro generado por la inecuación del encuentro entre la mujer y el poder²⁷⁸), y en su trabajo del 2015 *El peligro infinito*, que da continuidad al anterior pero que desarrolla este mismo supuesto en cinco épicas (el *Poema de Gilgamesh*, la *Iliada*, la *Odisea*, el *Mahābhārata* y el *Cantar de los Nibelungos*, con un breve excursus sobre el *Táin Bó Cúailnge* irlandés). Tras el análisis realizado por el Prof. Wulff entendemos que queda demostrada la existencia en otros lugares y en otros tiempos de la asociación mujeres poderosas/desgracias, siendo este por tanto un recurso narrativo común y una plasmación de mentalidades de sociedades muy diferentes y muy distantes cronológica y espacialmente. Una de las bases de la cuestión es que, como señala Fernando Wulff, “no hay sociedad en la que la definición de lo masculino y lo femenino no haya sido elaborada globalmente como un conjunto de repartos desiguales de papeles, funciones y poderes, ni hay sociedad en que esta no tenga múltiples manifestaciones, no sólo en el campo más inmediatamente evidente, el de la vida concreta, sino también en el de las representaciones de todo tipo. Es sorprendente, sin embargo, la continuidad, más allá de diferencias culturales, temporales o espaciales, de conceptos sobre la mujer y lo femenino en estas claves en el contexto de la legitimación y explicación del papel subordinado de la mujer²⁷⁹”.

Pero nuestro análisis de las *Cuatro Ramas del Mabinogi* enmarca el estudio del género dentro de ese concepto más amplio de las relaciones de poder, dentro de las cuales tiene un peso muy significativo el análisis del recurso a las relaciones de género, al igual que lo tiene el contacto con elementos mágicos/sobrenaturales y todas las demás rupturas de la estructura jerárquica o las desviaciones del correcto desarrollo de los roles. El género funciona, por tanto, como uno de los mecanismos utilizados para transmitir una ruptura de las correctas relaciones de poder que deben existir en la sociedad galesa medieval, relaciones que, por supuesto, implican un correcto desarrollo de los roles masculino y femenino y que se mantenga la jerarquía entre ellos. Las relaciones de género actúan de este modo como una faceta específica de las relaciones de poder y tienen lugar específico en nuestro análisis y más considerando el hecho de que las figuras femeninas tienen un papel relevante dentro de la obra²⁸⁰.

²⁷⁸ WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 145.

²⁷⁹ WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 13.

²⁸⁰ Así Sioned Davies afirma que “one could argue that the male characters in *Pedeir Keinc y Mabinogi* makes less of an impression on the reader than the women” (DAVIES, S., 1993, pág. 66).

Además, creemos que el conflicto asociado con mujeres en el *Mabinogi* no implica necesariamente que estas sean más o menos poderosas que los personajes masculinos con los que se relacionan, sino que en algunos casos su simple presencia actúa como catalizador de las catástrofes, aunque no haya una diferencia jerárquica, como es el caso de la galesa Branwen que se desposa con un rey, un superior, irlandés, si bien ella es una importante mujer de la isla, o de Goewin que, no siendo superior a Math, es el reflejo de una debilidad de él, su necesidad de tener una doncella en la que reposar los pies.

Como veremos ampliamente a lo largo del análisis que haremos de forma pormenorizada de cada personaje, las relaciones de género establecidas se rompen constantemente a lo largo del texto. En este sentido, es útil señalar la tendencia a que los hombres se separen de su rol y se salgan de la jerarquía para volver después a él, mientras que los personajes femeninos se muestran incapaces de recomponer las relaciones de poder rotas y simplemente son castigadas, maltratadas, transmutadas o mueren (Como Rhiannon, Branwen, Aranrhod y Blodeuedd). También llama la atención cómo en otros casos, una vez cumplida la función de generar una catástrofe, desaparecen del texto (como Goewin) o ni siquiera necesitan ser nominadas como “la mujer de Arawn” o “la mujer de Teyron”.

Aunque, como decimos, esto se analizará detalladamente más adelante, si queremos señalar brevemente las desgracias más significativas que se asocian a los diferentes personajes femeninos que aparecen en la obra, a fin de poderlas entender mejor en su conjunto y en los casos individuales correspondientes:

- Rhiannon: es continuamente humillada para intentar domar una naturaleza que se dibuja en términos que no se corresponden con el rol femenino y que se sale continuamente del lugar jerárquico que le corresponde. Toma la iniciativa en el casamiento que acaba provocando la paliza que le propinan a Gwawl y por la que tiene que sufrir una maldición durante toda la *Tercera Rama*, recordemos que se le acusa de infanticidio, es mencionada tras la masacre en Irlanda y su hijo, también víctima de la maldición de la *Tercera Rama*, muere en la *Cuarta Rama* en relación

con un hecho ocurrido durante su casamiento con Pwyll. Su aparición en el *Mabinogi* termina cuando ha sido literalmente domada en dos ocasiones²⁸¹.

- Branwen: el intento de su liberación provoca una masacre en Irlanda entre las tropas de su hermano Bendigeidfran, la muerte de este, la de su marido y de su hijo, y prácticamente el despoblamiento de Irlanda. Su aparición en el *Mabinogi* termina cuando se le quiebra el corazón por el sentimiento de culpa.
- Goewin: su personaje se asocia con la traición al rey, la muerte de Pryderi, la matanza entre las huestes de este y las de Math, el castigo de los sobrinos del rey y da el pie en el texto a la aparición de Aranrhod.
- Aranrhod: personaje esencialmente malvado que sólo aparece para maldecir en tres ocasiones a su hijo, provocar el sufrimiento de Gwydion y provocar la creación de Blodeuedd.
- Blodeuedd: personaje femenino creado con magia a partir de las flores que provoca el intento de asesinato de su esposo, el sufrimiento de este y de Gwydion y el reclutamiento de tropas que acaba con la muerte de su amante.

Tal es la importancia de la relación entre mujer y desgracias que algunos de los personajes femeninos que no aparecen asociados a calamidades no tienen nombre, sólo son “la mujer de”, como es el caso de la mujer de Arawn y la mujer de Teyrnnon en la *Primera Rama*. Esta ausencia de nombre propio la ha interpretado Patrick Ford de otra manera, señalando que este hecho puede producirse porque estas mujeres se asocian a personajes y situaciones “anómalas”. En el primer caso es la mujer durante un año de un mortal quien ocuparía el puesto de un inmortal y en el segundo caso él afirma que sería la mujer de un inmortal que se presenta

²⁸¹ Sullivan III, entiende este proceso de degradación de Rhiannon como un triunfo de la patrilinealidad ya que esa degradación “is compatible with what we know of the cultural change from matrilineality to patrilineality which took place as the post-Celtic-Indo-europeans moved westward across Europe” (1996, pág. 361). El mito del tránsito de la matrilinealidad a la patrilinealidad sitúa, una vez más, las cuestiones en el campo de la supuesta definición de un momento histórico y de sus “supervivencias”. Tenemos manuscritos medievales legales que hablan de la verdadera posición de la mujer y que nos cuentan cómo “women in the Irish and Welsh legal text occupy, not unexpectedly, a position of considerable inferiority” (MCALL, C., 1996, pág. 7); además, la inferioridad era mayor para el caso gales que en el irlandés muy probablemente (MCALL, C., 1996, pág. 7).

ante todos como un mortal²⁸², y que sería la “sombra” de Rhiannon quien habría tenido un parto simultáneo bajo su forma humana de Pryderi y bajo forma animal, como la yegua de Teyrnon²⁸³. Nosotros discrepamos de esta opinión, no sólo por lo que supone de arriesgado acumular tantas hipótesis sin suficiente evidencia, sino porque resulta más simple, en el buen sentido de la palabra, relacionar esta ausencia de nombres propios con el hecho de que son mujeres que no están jugando el papel esencial de los personajes femeninos de la obra, el de ocasionar desgracias, plasmar un conflicto, y así demostrar el peligro que suponen.

Cabe hacer notar también otro hecho interesante: el que en algunas de las situaciones asociadas a temas de género se repita la cantidad de tres. Así tres veces intentan atrapar a Rhiannon a caballo, al tercer año de matrimonio entre Pwyll y Rhiannon nace Pryderi, tres años pasa Branwen sufriendo el castigo de la bofetada hasta que manda un pájaro pidiendo socorro a su hermano, tres pájaros de Rhiannon cantan para los supervivientes de la expedición a Irlanda, al tercer año de maldición sobre Dyfed en la *Tercera Rama* se marchan los protagonistas a buscarse el sustento a la ciudad, tres veces se niega a defenderse Manawydan y tres veces se niega a entregar a la ratona, tres años pasan Gwydion y Gilfaethwy bajo forma animal y tienen tres hijos, y, por último, la tercera noche que duermen juntos Blodeuedd y Gronw deciden matar a Lleu.

La importancia de las asociaciones en tríadas dentro de la mitología céltica es un elemento comúnmente aceptado dentro de la comunidad científica y, en la línea de señalar la importancia de este tipo de agrupación, Gantz apunta otro hecho que resulta interesante para el análisis del género que proponemos, y es la repetición de la aparición de agrupaciones de dos hombre y una mujer en las principales historias del texto: “Arawn, Arawn’s wife, Pwyll; Pwyll, Rhiannon, Gwawl; Bran, Branwen, Matholwch; Manawydan, Rhiannon, Llwyd; Math, Goewin, Gilfaethwy; and, Lleu, Blodeuedd, Gronw”²⁸⁴.

Por otro lado, creemos que es interesante también, y no ha sido objeto de un análisis suficiente hasta el momento, el hecho de la repetición de determinados patrones a la hora de que el personaje femenino sea plasmado como peligroso. Uno de ellos es hacer hincapié en la

²⁸² FORD, P. K. (1981/1982), pág. 115.

²⁸³ FORD, P. K. (1981/1982), pág. 121. Esta es una de tantas interpretaciones que da por sentado la asociación de Rhiannon con una diosa pero que va más allá al afirmar que la mujer de Teyrnon es la “sombra” de esta diosa y diosa ella también en consecuencia.

²⁸⁴ GANTZ, J. (1981), pág. 15.

extraordinaria belleza de la dama y otro en su riqueza, así Rhiannon es tan hermosa que Pwyll se empeña en perseguirla aunque no consiga alcanzarla, Branwen es una matriarca de la isla y de una gran belleza, ambas despliegan una gran riqueza y generosidad en las cortes de sus respectivos maridos; la belleza de Goewin será la que haga que se enamore de ella un sobrino de Math; de Aranrhod también se alaba su belleza; y, por último, Blodeuedd es la mujer más hermosa del mundo creada *ex novo* de esta manera.

A esta característica común, la de la belleza del personaje femenino, se une el recurso a la sexualidad que “puede condensar en sí mismo la expresión de todo lo irracional e incontrolable y todos sus peligros”²⁸⁵. Así el deseo de Rhiannon de casarse, y, por tanto, acostarse, con Pwyll (teniendo en cuenta que en el texto la ceremonia del matrimonio es que la pareja se van juntos a la cama) marca el origen de todas las desgracias asociadas a Rhiannon, nótese que en este caso el deseo femenino está cargado de peligro. Algo parecido, pero desde el deseo masculino, ocurre con el matrimonio de Branwen con el rey irlandés. Recordemos que con Rhiannon se vuelve a plantear nuevamente este tipo de problemas en su segundo matrimonio, tras el que se produce la maldición sobre Dyfed, y del que además se hace hincapié en el texto en que los esposos no esperan a que finalice el banquete y se van juntos a la cama antes y luego vuelven. El interés de Gilfaethwy por poseer sexualmente a Goewin termina con una batalla y la muerte de Pryderi, personaje cuya historia se enmarca por encuentros sexuales, dado que nace gracias al interés sexual de Rhiannon por Pwyll y muere por ese deseo de poseer sexualmente a Goewin. De aceptarse, también sería la relación sexual incestuosa entre Aranrhod y Gwydion la que marcaría el inicio de las desgracias de Lleu y el sufrimiento de Gwydion. Y, por último, el comportamiento sexual descontrolado de Blodeuedd sería el que casi cause la muerte de su marido: de nuevo el deseo de un ser femenino baliza las desgracias.

Referirnos al deseo de Blodeuedd y Rhiannon requiere necesariamente aludir a su condición sobrenatural, algo cuyos efectos quizás se vean más diluidos en el primer caso en un contexto que nosotros entendemos como directamente sobrenatural. En el caso de Rhiannon, de nuevo, lo importante no es tanto lo que pueda haber en ella de viejas divinidades, sino que esos potenciales componentes divinos se proyectarían en claves generales ligadas al peligro de ese mundo inmortal: el peligroso deseo de un ser femenino y superior que vive en el mundo del

²⁸⁵ WULFF ALONSO, F. (1997), págs. 316-317.

Más Allá y espera al hombre que desea y que es el único al que permite que la alcance. Volveremos luego a ello.

En síntesis, planteamos que los personajes femeninos no sirven, por ejemplo, para empatizar de “sufridor” a “sufridor” ni de “subyugado” a “subyugado”, ni marcan el cambio de una sociedad céltica matrilineal a una sociedad patrilineal²⁸⁶, sino que se utilizan como elementos necesarios para generar catástrofes, actuando como los ejes alrededor de los que gravitan las desgracias en una visión claramente misógina en el sentido que plantea Fernando Wulff de entender la misoginia como “la otra cara de la moneda del dominio masculino... La muestra ideológica más evidente, y más persistente, de una dominación cuya expresión literaria el propio orden social tiende a negar a las mujeres”²⁸⁷.

Esa y no otra es la principal función de los personajes femeninos frente a unos personajes masculinos que sufren las desgracias provocadas por ellas, pero que, tras sufrirlas, vuelven a un correcto desarrollo del rol que les corresponde y a ocupar el puesto jerárquico que se espera de ellos.

De esta manera, se entiende que los personajes femeninos en cierta forma sólo tengan que ser desarrollados en la medida en que sirvan para provocar la salida y posterior reincorporación de los personajes masculinos a las relaciones de poder que el autor quiere reflejar como “modélicas”. Nuestra siguiente tarea será incidir en estos a fin de marcar las diferencias y similitudes en los tratamientos de ambos, argumentando que esencialmente que los personajes femeninos actúan como una “función” respecto a los personajes masculinos: la de generar situaciones anómalas y potencialmente catastróficas. Cumplida su función el personaje femenino deja de tener utilidad para el autor y pasa a sufrir una serie de desgracias y humillaciones como Rhiannon o Aranrhod, muere como Branwen o es maldecida como Blodeuedd, pero siempre desaparecen del texto, de forma que se evidencia el hecho de que el personaje femenino es su función.

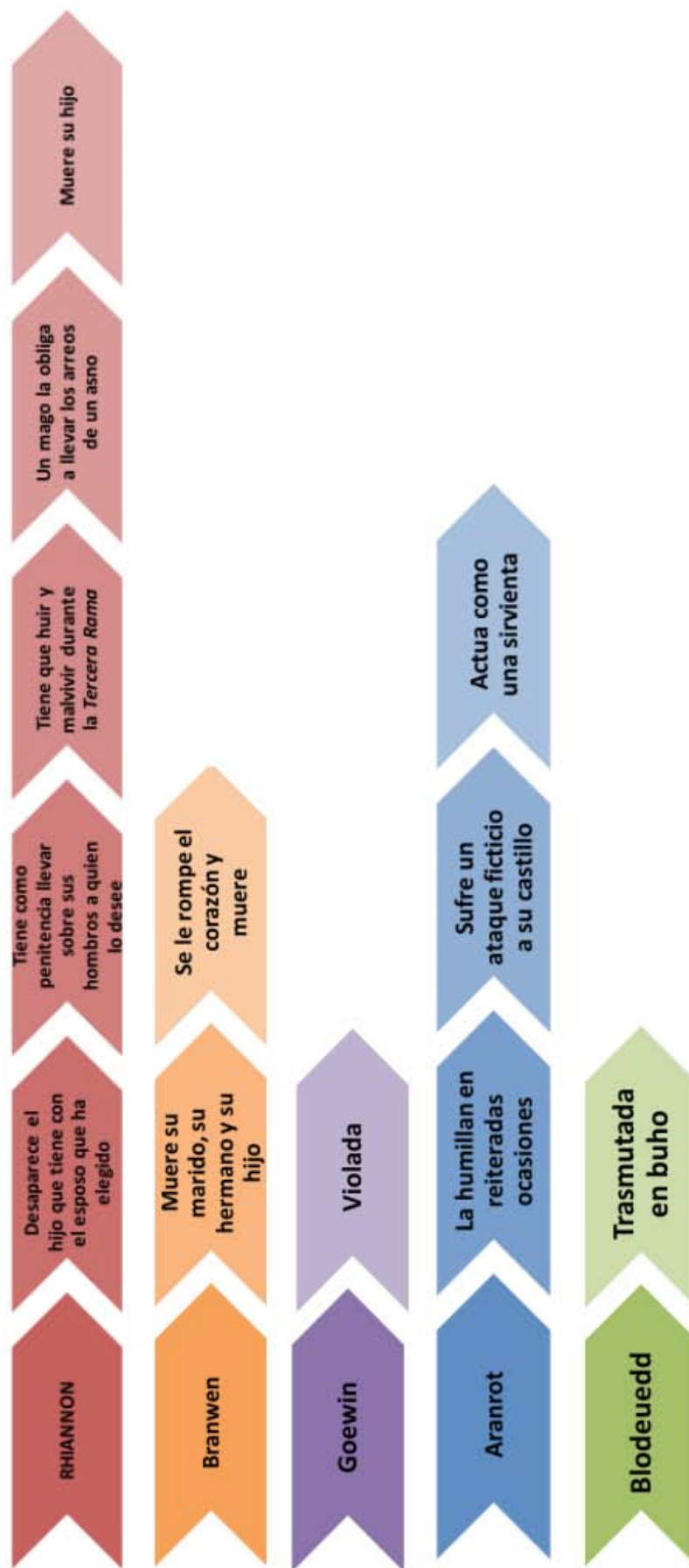
²⁸⁶ Nótese la variante en este sentido de Sullivan, quien, partiendo de una premisa discutible como es “there is no doubt about the matrilineal aspect of the Celtic cultural matrix” (1996, pág. 361), afirma que el *Mabinogi* “as a whole take de reader from an initially dominant Rhiannon in *Pwyll* to a raped Goewin, a displaced Aranrhod, and a transformed Blodeuedd in *Math*” (1996, ág. 362).

²⁸⁷ WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 317.

Personajes femeninos y desgracias



Personajes femeninos y sus desgracias





UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

CAPÍTULO VI

PERSONAJES MASCULINOS. IDENTIDADES EN EVOLUCIÓN

Conviene repetir aquí que a la hora de realizar un análisis del papel de los personajes masculinos en la obra que nos ocupa es necesario partir de la diametral distinción en su evolución frente a la de los personajes femeninos. En gran medida los personajes femeninos no sufren una evolución hacia la corrección, es decir, un retorno a su correcto puesto dentro de la jerarquía y a su correcto desarrollo del rol que les corresponde, ya que su función es esencialmente la de actuar como figuras sobre las que pivotan las desgracias, mientras que los personajes masculinos sí sufren un proceso de evolución y así, partiendo, generalmente, de la corrección, irán acumulando una serie de acciones que les lleven a romper las relaciones de poder establecidas. A diferencia de los personajes femeninos, el autor o autores de las *Cuatro Ramas* hace/n que esos personajes en buena medida evolucionen solventando esas “culpas acumuladas”²⁸⁸ y alcanzando su lugar correcto o, al menos, una redención, de forma que se recompongan las relaciones poder puestas en cuestión. Este proceso de recomposición suele conllevar que el personaje sufra desgracias que actúan como una especie de mecanismo de expiación de esas culpas que ha ido acumulando. Esta recomposición no es simplemente un sufrimiento infructuoso, como es el caso de los caracteres femeninos como Rhiannon que sufre dos procesos de penitencia que se entienden en la clave de recomponer el rol masculino de sus esposos, no en su propia construcción como personajes.

²⁸⁸ Término usado frecuentemente por Fernando Wulff en su trabajo *La fortaleza asediada...* con este título juega con la fortaleza asediada que es la ciudad de Troya y la fortaleza asediada que es la identidad masculina ya que como señala “el rol masculino exige su prueba permanente, al contrario que la feminidad, dada socialmente por hecha” (WULFF, F. (1997), pág. 61).

Veamos, entonces, cómo ocurren estos procesos de ruptura de las relaciones de poder, de la jerarquía y el rol, de los problemas asociados al género, en la línea de lo que señala F. Wulff de que “la esencia y definición de lo masculino es precisamente la dominación de lo femenino, con lo que la puesta en duda de la dominación masculina implica la puesta en duda de la propia condición masculina”²⁸⁹, lo que se asocia “a la amenaza de la pérdida del propio rol social del hombre, de la pertenencia al grupo de los varones, una amenaza terrible en lo colectivo y lo individual, en la medida también en que es un elemento esencial de la propia identidad”²⁹⁰.La

6.1 *Pwyll*.

Pwyll²⁹¹, que según Ganz significa literalmente “juicioso”, “sensato”²⁹² o según Davies, “sabiduría”²⁹³, es el primer personaje que se desarrolla de las cuatro ramas que componen el texto y entendemos que sirve de modelo paradigmático para plasmar la hipótesis que intentamos demostrar: Pwyll es un señor considerablemente poderoso que tiene que aprender el correcto comportamiento como tal. Para transmitir este proceso de conformación del “buen señor” se elige como mecanismo un procedimiento que debe ser bien comprendido y sentido profundamente por el público de la obra, y este mecanismo es el de plasmar el correcto esquema de las relaciones de poder socialmente establecidas. Para conseguir esta finalidad el autor sigue la siguiente metodología:

1. Rompe las relaciones de poder: no desarrolla su correcto rol, ni como cazador, ni como señor defensor de sus tropas de posibles peligros, ni como personaje masculino, rompe con su posición jerárquica, ya que agravia a un superior y ocupa el lugar de señor del Más Allá, se desposa con una mujer más poderosa que él e interactúa constantemente con el mundo sobrenatural del más allá tanto que, de

²⁸⁹ WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 60.

²⁹⁰ WULFF ALONSO, F. (1997), pág. 317.

²⁹¹ Al que aún no hemos logrado entender en base a qué datos se ha afirmado que “está muy probablemente emarentado con el dios celta Sucellus” y que es “el dispensador de riqueza y prosperidad” (REES, B., 1998, pág. 139).

²⁹² GANTZ, J. (1981), pág. 46.

²⁹³ DAVIES, S. (2007), pág. 288.

2. hecho, él mismo pasa a ser llamado señor de Annwfn, del Más Allá, del Otro Mundo.
3. Pasa por una penitencia, la pérdida de su heredero, y se le obliga a humillar al ser femenino poderoso.
4. Recompone las relaciones de poder.

Queremos demostrar que en este personaje se cumplen las dos premisas que venimos defendiendo y que seguiremos defendiendo a lo largo de nuestro análisis: una general, toda ruptura de las relaciones de poder ocasiona desgracias, y la otra específica de los personajes masculinos, tras las desgracias, o penitencia, aquellas se recomponen. Separandonos aquí nuevamente de otras interpretaciones como las que entienden que “Pwylls deficiencies of character - personal, social, and political - are repaired through contact, at times through close union, with stronger figures such as Arawn, Rhiannon, and Teyrnnon Twryf Liant”²⁹⁴.

La figura de Pwyll al inicio del texto de las *Cuatro Ramas del Mabinogi* se nos presenta como el príncipe de Dyfed²⁹⁵, una región que a inicios de la Edad Media era un reino independiente, con unos gobernantes que se atribuían un origen irlandés. Pero a la muerte de su último rey a principios del siglo X, el reino se incorporó al nuevo reino de Deheubarth.²⁹⁶

Pwyll es señor de siete cantones, por tanto, es señor de 700 unidades de explotación²⁹⁷ y ha de regirse por las normas propias de un señor. Pero el autor inmediatamente lo presenta como un personaje que pese a tener un considerable poder es desconocedor de normas básicas del buen comportamiento, del desarrollo de unas correctas relaciones de poder, no actúa de manera apropiada para su rol y su posición jerárquica y que tendrá que aprender a conocerlas. Ese proceso se desarrolla íntegramente en la *Primera Rama* pero en dos partes bien diferenciadas, las dos vinculadas a sus contactos con, e intromisiones en, el mundo

²⁹⁴ WELSH, A. (1990), pág. 352.

²⁹⁵ El nombre de Dyfed procede al parecer del pueblo britano de los *demetae* que ocupó el sur del País de Gales en la época de las invasiones romanas. Comprendería los actuales condados de Carmarthen, Pembroke y Cardigan.

²⁹⁶ MAIER, B. (1998), pág. 102; el término actualmente agrupa las regiones de Pembrokeshire, Carmarthenshire y Cardiganshire, con lo que se ha extendido bastante más al Este y al Norte que el antiguo Dyfed

²⁹⁷ El concepto galés *cantree*, cantón, supone una delimitación territorial y un tipo de organización similar al *pagus* de la Galia o al *tuath* irlandés. Literalmente significa cien comunidades (*trefís*) o cien unidades de explotación y cultivo (Ver HUBERT, H., 1941, pág. 191; GANTZ, J., 1981, pág. 46).

sobrenatural, una que se relaciona con su intercambio con Arawn²⁹⁸ y otra con su relación y casamiento con Rhiannon, una que implica su aprendizaje como correcto gobernante y otro su aprendizaje del correcto desarrollo de su papel de género. Pero pese a la restauración del *buen orden*, ambas rupturas tendrán consecuencias en sus descendientes, en el caso del primero llevará a la muerte de Pryderi y, en el segundo, a sufrir una maldición.

La historia tiene dos partes diferenciadas, el viaje al Más Allá y el matrimonio, paternidad y vida posterior de Pwyll. Esta diferenciación se ha interpretado tradicionalmente como prueba de la fragmentación del *Mabinogi* que sería el resultado de un conglomerado de diferentes fuentes. Pero en nuestro análisis planteamos su coherencia interna a la luz del desarrollo de los mecanismos que entran en funcionamiento desde la perspectiva de las relaciones de poder.

En este sentido, la primera parte de la historia de Pwyll aparece ya cargada de la presencia de elementos sobrenaturales, empezando por el propio nombre de Pwyll que quizás pueda asociarse con las divinidades del Otro Mundo (“His name means literally «wisdom», an apt title for the all-knowing god of the otherworld. It may be recalled that one of the Daghdha’s titles describes him as The Mighty One of Great Knowledge”²⁹⁹), y la conforma el viaje a Annwfn, el guiado por Arawn, un rey del Más Allá quien “has sometimes been labelled as a Celtic god of the dead, but there is no clear-cut evidences to support this conclusión”³⁰⁰, en un viaje que “belongs to the category of Other-World voyages. These voyages are often of a friendly character, but sometimes they take the form of a conquest of the Other World”³⁰¹.

La relación entre Pwyll y Arawn ha sido interpretada como una especie de “duplicidad” de “dualidad” de un mismo personaje. J. Welsh en un artículo sobre duplicidad e incesto en el *Mabinogi* entiende que: “The double has always been a fundamental technique of narrative, a way of representing the inward world of a fictional character..... “Doubling” and “incest” together are a familiar pair of closely linked psychological themes, discussion of which is usually framed according to Freudian analyses of narcissism and the Oedipal triangle,

²⁹⁸ El personaje figura en la batalla mitológica de Cad Goddeu, donde aparece también, entre otros, Gwydion (ver LOTH, J., 1913, pág. 31).

²⁹⁹ MAC CANA, P. (1983), págs. 80-83.

³⁰⁰ KOCH, J. T. (ed.) (2006), pág. 79.

³⁰¹ BAUDIS, J., (1916), pág. 35.

ambivalence and repression”³⁰² y concretamente sobre el caso de Arawn y Pwyll plantea que : “The first pair consists of Pwyll, prince of Dyfed, and Arawn, a king of the Otherworld..... two packs of dogs are coming toward each other, the cry of one echoing the cry of the other: they meet at the fallen stag in the middle of a clearing. Following the packs are two hunters, also approaching each other from opposite directions. In the middle of the clearing Pwyll meets his counterpart, changes places with him, and keeps going - through the looking glass. As this mirror imaging shows, Arawn is Pwylls double even before they exchange their physical forms. But why is he there - what does that doubling mean to the story”

Esta parte funciona como una especie de viaje iniciático por el que Pwyll pierde parte de su identidad, como parece indicar también el que en ningún momento se le llame por su nombre hasta que regresa. De él vuelve convertido en un mejor señor pues ha sido leal y valiente, ha aprendido el funcionamiento de la corte de Arawn³⁰³, ha cumplido con el pacto hecho con el señor de Annwfn y ha respetado a la mujer de este³⁰⁴. Además Pwyll a la vuelta a su corte descubre que Arawn, el rey de Annwfn que le había sustituido durante un año, ha tenido un comportamiento ejemplar como señor y hasta tal punto ha sido correcto que sus súbditos a su vuelta le piden que sea igual que Arawn, porque nunca habían tenido tan buen señor.

En este punto Pwyll ha conseguido alcanzar un modelo de buen comportamiento que seguir para ser un buen gobernante. Ha realizado el viaje iniciático por excelencia ya que como señala Carlos García Gual, hablando de la mitología griega pero en una referencia perfectamente aplicable en este contexto, “el viaje al Más Allá es la empresa definitiva del héroe mítico, la que aguarda al Elegido, la que sólo él puede cumplir. Ese Más Allá es el mundo negado a los mortales de condición efímera, es el ámbito vedado que queda en la otra orilla... es la Aventura con mayúsculas, saltar por encima de las barreras... El héroe va al Más Allá en pos de algo que anhela, acaso por realizar un voto o por ejecutar un mandato, y vuelve triunfador de su trascendente apuesta, aunque a veces su botín se le escape de las manos”³⁰⁵.

³⁰² WELSH, A. (1990), pág. 347.

³⁰³ WELSH, A. (1990), pág. 351.

³⁰⁴ Sobre este asunto hemos visto algunos errores en otros trabajos como el de afirmar que “tanto Pwyll como Arawn practican la castidad con la familia del otro: ninguno de los dos gobernantes hace el amor con la esposa del otro” (GREEN, M. J., 2001, pág. 32) cuando sólo aparece la esposa de Arawn.

³⁰⁵ GARCÍA GUAL, C. (1983), pág. 26.

Pero no olvidemos tampoco que Pwyll accede a un “ámbito vedado” rompiendo las correctas relaciones de poder por cumplir un mandato al que se ve obligado por actuar imprudentemente y que finalmente esos intercambios acabarán costándole la vida a su único heredero, el único personaje que aparece mencionado en la obra como continuador de su linaje, Pryderi. Es razonable pensar que para esto se haya utilizado una escenificación muy propia de los mitos celtas, la del cazador que persigue una presa hasta una zona del bosque donde nunca ha estado antes y que suelen asociarse con la transformación del animal y la llegada a un territorio distinto al convencional de partida³⁰⁶.

Esta primera parte presentar ciertas correspondencias con un rito de paso, que puede conllevar un viaje al Más Allá, por el que Pwyll desarrolla las características propias de un buen gobernante y obtiene un modelo de buen comportamiento. Vuelve como ocurre “desde la epopeya arcadia de Gilgamesh a la Divina Comedia”³⁰⁷ tras el viaje del héroe al Más Allá “más sabio, más magnánimo”³⁰⁸. De hecho se remarca que ha habido un cambio en la identidad del personaje al señalarse que a partir de ese viaje queda asociado a ese otro lugar en el que ha pasado un año, concediéndosele a Pwyll el honor de denominarse Pwyll Pen Annwfn³⁰⁹, Pwyll Cabeza del Otro Mundo³¹⁰. En este pasaje se han buscado evidencias de que Pwyll era una divinidad del Inframundo, como afirma Mac Cana al decir que: “however, Annwfn is a traditional name for the otherworld. It has been assumed that Pwyll was originally a deity”³¹¹.

En la línea de los planteamientos que hemos venido desarrollando, no parece necesario sostenerlo. Lo claro es que, a la manera de Gilgamesh también, todo ello le coloca en condiciones de llegar a aquello que define por excelencia al adulto, el matrimonio, pero en este caso fatalmente ligado a los componentes sobrenaturales que marcan su previa aventura. El mero mortal que recibe el epíteto del Señor del Más Allá es quien ahora contacta con Rhiannon y de todo ello vendrá el nacimiento del personaje principal de la obra, Pryderi, cuya muerte cerraría, desde nuestro planteamiento, el ciclo de ruptura y recomposición de las correctas

³⁰⁶ CAMPBELL, J. (1991), Pág. 186.

³⁰⁷ GARCÍA GUAL, C. (1983), pág. 26.

³⁰⁸ GARCÍA GUAL, C. (1983), pág. 26.

³⁰⁹ And because he had stayed that year in Annwfn, and had ruled there so successfully, and united the two realms through his courage and prowess, the name Pwyll, prince of Dyfed, fell into disuse, and he was called Pwyll Pen Annwfn from then on” (DAVIES, S., 2007, pág. 8).

³¹⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 288.

³¹¹ MAC CANA, P., (1983), págs. 80-83.

relaciones de poder. En este sentido nada más lejano a nuestra perspectiva que las hipótesis que plantean que el episodio del viaje al Más Allá tenga poca conexión con el resto de la obra³¹².

Podría parecer paradójico que en la segunda parte de la *Primera Rama* Pwyll termine de desarrollar las facetas que le quedan para ser un buen señor: la de casarse y tener descendencia, pero que esto se nos presente ligado a componentes no menos ominosos. Porque aquí Pwyll cae también en una serie de rupturas de las relaciones de poder, en sus facetas de jerarquía, rol, género y contacto con elementos sobrenaturales, todas ellas centradas en su relación con Rhiannon.

Una vez planteada la coherencia de las dos partes de la rama en base al desarrollo de las relaciones de poder, y antes de entrar en la segunda parte merece la pena plantear cómo se producen a lo largo de la historia de Pwyll esas rupturas y cómo son recompuestas.

Desde el punto de vista jerárquico Pwyll aparece desde el comienzo de la *Primera Rama* rompiendo la estructura jerárquica, de hecho, es esa ruptura el pie para toda la trama que se desarrolla. Recordemos que el inicio de todo ello es su ruptura con las reglas de la caza, muy normativizada en todas las culturas con componentes cazadores, y en particular las ligadas a valores heroicos. Pwyll agravia a un superior al arrebatarle su presa a Arawn. Este personaje es un mago y un rey del Más Allá, cuya entrada en escena viene precedida por unos perros extraordinarios cuyo aspecto denota su naturaleza, blanco resplandeciente y con la nariz y las orejas rojas.³¹³ Pwyll ve esos animales y aun así decide agraviar al dueño de esos animales y lanzar a los suyos propios para robarle la presa. El autor/es de la obra no sólo apunta que este comportamiento supone una grave afrenta, sino que lo pone en boca de Arawn³¹⁴, a lo que se añade que, además, Pwyll no saluda primero³¹⁵ a Arawn como correspondería al ser este un

³¹² GRUFFYDD, W. J. (1953), pág. 71. Hay que decir que muchos autores han defendido la hipótesis de la unidad de la *Primera Rama*, frente a la idea de Gruffydd, por ejemplo, Seán Ó Coileáin, 1996, pág. 145, quien señala correlaciones entre las dos partes de la rama en las páginas 146 a 147,

³¹³ De estos perros nos dice Sir John Rhys en su obra *Celtic Folklore Welsh and Manx* (pág. 143) que “Arawn’s dogs, with their striking colouration, were the original Cwn Annwfn, dogs of Annwfn, but they have other quarry than game according to Welsh folklore: the souls of those who had died unrepentant, or unbaptized”, en un claro ejemplo de interpretación cristianizante.

³¹⁴ “I have seen no greater discourtesy in a man, he said, than to drive away the pack that had killed the stag, and feed your own pack on it; that, he said, was discourtesy: and although I will not take revenge upon you, between me and God, he said, I will bring shame upon you to the value of a hundred stags” (DAVIES, S., 2007, pág. 4).

³¹⁵ Para un análisis sobre la cuestión de quién habla primero en la *Primera Rama*, ver el trabajo de T. M. Charles Edwards, *Honour and status in some Irish and Welsh prose tales*, de 1978, donde también analiza los usos de los

superior³¹⁶. Las faltas de cortesía son mucho más que cuestiones de forma: implican rupturas de la jerarquía y agravios. Toda esta serie de faltas quedan enmarcadas y reforzadas por el error de ofender a un ser tan poderoso y superior: no por casualidad el contacto con lo sobrenatural permite dar cuerpo a una pura proyección de jerarquías puestas en cuestión para perjuicio de aquel que representa en el mundo humano la máxima jerarquía en tanto que rey.

El uso de los perros remite, como en parte hemos apuntado, a la utilización del viejo patrimonio céltico. Este animal se encuentra en numerosos contextos iconográficos y “certain Celtic deities are regularly portrayed with the dog as companion”³¹⁷. Además, la enorme cantidad de nombres compuestos con la palabra perro que existen en Irlanda (como por ejemplo *Cú Chulainn*) se ha interpretado como un reflejo de la enorme importancia que debió tener este animal. Aunque no se haya identificado hasta la fecha la existencia de ninguna divinidad canina, sí que existen numerosas representaciones de este animal, como ocurre en el templo de *Nodons*, por lo que algunos investigadores plantean la existencia de una divinidad que se manifiesta en esta forma³¹⁸. También en el caldero de *Gundestrup* aparece junto a la figura de mayor tamaño que mete a los guerreros en el caldero, un perro acompañándolo. Pero más interesante nos parece aquello que nuestro texto presenta de forma indudable: el autor tiene aún en su imaginario la figura del perro como acompañante de un personaje divino y se utiliza la presencia de estos animales, dotados de una forma consecuentemente maravillosa, como anticipo de la aparición de un personaje sobrenatural, ligado a una afrenta que da comienzo al contacto con el Otro Mundo y con el inicio del viaje de *Pwyll*. La imprudencia de *Pwyll* frente a los animales sobrenaturales es la misma que demostrará frente a los lugares sobrenaturales como *Gorsedd Arberth* y la misma que mostrará su hijo frente al castillo del mago.

títulos en los diálogos. Y para una visión más general es también interesante: SCHEGLOFF, E. A. (1968), págs. 1075-1095.

³¹⁶ Este detalle es señalado por S. Davies en un artículo de 1992 centrado en las narraciones medievales galesas: “Note how the author plays on this formula when describing *Pwyll* and *Arawns* first encounter: “Ah lord, he [*Arawn*] said, I know who you are, and I will not greet you”. Usually it is the character of lower status who greets first, and the other responds by wishing him *graessaw Duw* (“Gods welcome”). *Pwyll* believes *Arawn* is refusing to greet him because of his status: “Yes, he [*Pwyll*] said, and perhaps your status is such that it should not do so”. When *Pwyll* realizes that *Arawn* is a king, and therefore of higher rank than he, he responds immediately: “Lord, he said, good day to you”. This is an interesting example, therefore, of manipulating a formula for a specific purpose. Turning our attention to the *Mabinogion* tales as a whole, we find that although formal greetings are not extensively used, the narrators nevertheless adhere to the same formulaic phrases when the occasion does arise” (pág. 244).

³¹⁷ ROSS, A. (1996), pág. 423.

³¹⁸ ROSS, A. (1996), págs. 426-427.

Ya sabemos que su solicitud de perdón por el agravio cometido va ligada a que acuerde con Arawn que la única forma de solventarlo sea que se intercambien durante un año su lugar, e incluso sus formas, lo que no deja de suponer también una clara ruptura jerárquica, ya que Pwyll está ocupando un puesto superior al que le corresponde, al hacerse pasar por un ser mucho más poderoso que él.



Caldero de Gundestrup. Detalle.

Todo parece asumir, en todo caso, dos dimensiones. En la primera la jerarquía tiene que ser recompuesta pero ¿cuál es el proceso para que esto se produzca? El mismo Arawn da la solución: Pwyll le sustituirá durante un año y tendrá que luchar por él, siguiendo las directrices que este le da³¹⁹. Pwyll acepta lo que Arawn le propone, lucha³²⁰ y le obedece en todo. Esa

³¹⁹ “A year from tonight, Arawn said, there is a meeting between him and me at the ford. Be there in my shape, he said, and you must give him only one blow, he will not survive it. And although he may ask you to give him another, you must not, however much he begs you. Because no matter how many more blows I gave him, the next day he was fighting against me as well as before” (DAVIES, S., 2007, pág. 4).

³²⁰ Es interesante señalar que durante la pelea contra Hafgan, Pwyll nunca es mencionado por su nombre como nos hace notar S. Sheehan: “during the combat with Hafgan, where a masculine pronoun would not serve to distinguish him from his adversary, Pwyll still is not named; instead, he is twice called “the man who was in Arawns place”. . . . In both the First and Fourth Branches, the text refuses to name by his own name a man who is “in” a different rith, a different form or body” (2009, pág. 331).

obediencia a un superior es lo que volverá a situar a Pwyll en una posición jerárquica inferior a Arawn, en el lugar que le corresponde. La jerarquía, por tanto, se recompone.

Paralelamente a su recolocación correcta dentro de la jerarquía, Pwyll que previamente se describía como un personaje que ni siquiera sabía cumplir las normas básicas de la cacería, desarrolla su rol correcto durante ese intercambio de un año en el que aprenderá las formas de la etiqueta de la corte de Annwfn (como dice claramente Arawn: “you will come to know the custom of the court”³²¹), además en una corte inmensamente rica³²² y sobrenatural, lo hará además por un procedimiento directo, observando cómo hacen los demás las cosas³²³, no tocará y ni siquiera hablará con las mujer de Arawn durante las noches de ese año³²⁴. Se muestra por tanto, cumpliendo con el rol de buen señor al aprender cómo comportarse, a respetar a su superior y a luchar por él, aprendiendo las normas de la cortesía en la que puede ser entendida como la protocorte, una corte del Inframundo. Y no vuelve a romper las relaciones de poder, como hace el principio de la rama, ya que una vez vencido el enemigo de Arawn, Pwyll no le arrebató su reino a Arawn sino que se lo devuelve, no actúa como, por ejemplo, Atlas con Hércules, sino que se intercambian de nuevo sus sitios, sus formas y se establece una relación de amistad y de intercambio de bienes entre ambos³²⁵. En ese momento Pwyll vuelve de Annwfn convertido en un mejor señor³²⁶, porque tras ese año de intercambio ha aprendido a ser

³²¹ DAVIES, S., 2007, pág. 5.

³²² “He made his way to the court. He saw sleeping quarters there and halls and rooms and the most beautifully adorned buildings that anyone had seen. And he went to the hall to take off his boots. Chamberlains and young lads came to remove his boots, and every-one greeted him as they arrived. Two knights came to remove his hunting clothes, and to dress him in a golden garment of brocaded silk. The hall was got ready. With that he could see a war-band and retinues coming in, and the fairest and best-equipped men that anyone had ever seen, and the queen with them, the most beautiful woman that anyone had seen, wearing a golden garment of shining brocaded silk” (DAVIES, S., 2007, pág. 5).

³²³ “And as you observe the service there, you will come to know the custom of the court” (DAVIES, S., 2007, pág. 5).

³²⁴ “Time came for them to go to sleep, and they went to sleep, he and the queen. As soon as they got into bed, he turned his face to the edge of the bed, and his back to her. From then to the next day, he did not say a word to her. The next day there was tenderness and friendly conversation between them. Whatever affection existed between them during the day, not a single night until the end of the year was different from the first night” (DAVIES, S., 2007, pág. 5).

³²⁵ “Indeed, said Arawn, may God repay you for your friendship; I have heard about it. Well, said the other, when you yourself return to your country you will see what I have done for you” (DAVIES, S., 2007, pág. 6). “From that time on Pwyll and Arawn began to build up their friendship, and sent each other horses and hunting-dogs and hawks, and whatever treasure they thought would please the other. And because he had stayed that year in Annwfn, and had ruled there so successfully, and united the two realms through his courage and prowess, the name Pwyll, prince of Dyfed, fell into disuse, and he was called Pwyll Pen Annwfn from then on” (DAVIES, S., 2007, pág. 8).

³²⁶ “Then Pwyll, prince of Dyfed, came to his realm and his land. And he began to question the noblemen of the land as to how he had ruled over them during the past year compared with how he had ruled before that. Lord, they said, never have you been so perceptive; never have you been such a kind young man; never have you been so ready to distribute your wealth; never have you ruled better than during this year. Between me and God, he said, it

un buen rey. La recomposición de sus relaciones con el Más Allá (en cierta manera también como le ocurre a Gilgamesh) tras ese rito de paso, implica la reconstrucción de su papel como rey. Pero, por otro lado, al aceptar este acuerdo el personaje superior este le está colocando fuera de su posición jerárquica, no sólo le manda al Más Allá, un lugar que no le corresponde, sino que le hace pasar, sobre todo, por dos pruebas que implican un contacto peligrosa con esos habitantes de ese Otro Mundo: la primera es que dormir, sin tener relaciones sexuales, con la mujer del superior y la segunda vencer a un enemigo que el superior no puede vencer. Del triunfo en ambas pruebas dependerán las buenas relaciones con el Más Allá, pero la propia existencia de esas relaciones directas están rompiendo la jerarquía y la separación debida entre ambos mundos. Recordemos que el enemigo derrotado le reconoce y le reprocha esa muerte sin razón, presentada además con toda su carga de ambigüedad, a quien el texto denomina todo el tiempo como “el hombre que estaba en lugar de Arawn”.

El hecho de que pase a ser llamado Pwyll, señor de Annwfn puede ser un reflejo del correcto desarrollo del rol de soberano de aquel lugar, un premio por su buen cumplimiento de las tareas encomendadas, pero también una inquietante señal de lo que se avecina, un título del todo excesivo para un mortal más allá de las interpretaciones que ven en este hecho de la doble nomenclatura del personaje como un posible resquicio de la existencia de Pwyll como una divinidad asociada al Inframundo. En esta línea se enmarca J. Baudis cuando nos dice que “Pwyll is probably an ancestor of some Dyfed (Demetae) tribe, but he is at the same time in a very close connection with the Under World, so we find in old Welsh poems (Skene, ii. 81 ; Book of Taliesin,and (Skene, ii. 155):.... which makes it probable that Pwyll is a supernatural being, Penn Annzsyn, chief of the Under World, and the tale is told to account for this title and to explain how Pwyll penndevic Dyvet was at the same time penn Annwvn”³²⁷. Desde nuestro punto de vistas, y como decíamos más arriba, entendemos que esa nuevo epíteto responde a la plasmación de que todo contacto directo con elementos mágicos-sobrenaturales provoca en esencia una ruptura en una jerarquía teórica en la que los humanos han de permanecer en un plano distinto al de la magia y lo sobrenatural y se ligan a desgracias futuras. Hemos ejemplificado el tema en el caso de los cerdos como regalos que acaban costando la vida a Pryderi, un tema que no por casualidad parece apuntarse al desaparecer Arawn de la

is right for you to thank the man who was with you. This is the story, how it happened. Pwyll told them everything. Well, lord, they said, thank God you had that friendship. And the rule we have had this year, surely you will not take it from us? I will not, between me and God, said Pwyll” (DAVIES, S., 2007, pág. 8).

³²⁷ BAUDIS, J. (1916), pág. 43.

historia con la observación de los muchos regalos que se intercambiaron en adelante. Creemos que el nexo es evidente, además, con un lugar común en muchas mitologías: los hijos del matrimonio entre diosas y humanos son pocos y con vidas difíciles, como le ocurre, por ejemplo, a Aquiles.

Es en este marco en el que hay que entender, como hemos venido señalando, que sea en el contacto con esos espacios y mundo divinos donde se juegue con todo tipo de rupturas jerárquicas. Si en lo que hemos visto estas adquieren una perspectiva global con algún componente específico de género (los castos encuentros del héroe con la mujer del superior) en la segunda parte del juego este aspecto adquiere una dimensión del todo protagonista. Será también de la mano de una situación cargada de elementos sobrenaturales con la que se dé inicio a la segunda parte de la *Primera Rama*, en el momento en que Pwyll decide ir a una colina³²⁸, pese a que sus vasallos le avisan del peligro que esto conlleva³²⁹. Nuevamente, como en el caso de los perros de Arawn, Pwyll muestra cierta *hybris*, un comportamiento osado en exceso frente a los elementos sobrenaturales, y será en ese lugar, en ese umbral al Otro Mundo, desde el que vea llegar a una mujer cargada de componentes sobrenaturales que le ocasionará problemas en el futuro: Rhiannon. En el texto se hace hincapié ya desde su primera aparición en la riqueza de Rhiannon³³⁰ y en la relevancia del inalcanzable caballo sobrenatural³³¹. Será cuando ella decida dejarse alcanzar cuando se recalque otro rasgo cuya trascendencia también conocemos: su belleza sin igual.

Hasta en tres días distintos Pwyll manda a sus vasallos a perseguir a Rhiannon y no consiguen alcanzarla, con lo que se transmite una imagen de Pwyll vencido por una mujer en

³²⁸ Ocurre aquí como en la *Tercera Rama*, que tras un banquete se decide ir a un túmulo, en este caso al túmulo sobrenatural junto a la corte, y este hecho se ha interpretado como un posible ritual porque “as no motivation is offered for their visit, we may assume that it was a natural or expected concomitant of the feast, which, arguably, has taken lace on an auspicious occasion” (FORD, K. P., 2000, pág. 22). No parece una hipótesis necesaria para entender el texto y parece desmentirlo el desacuerdo de sus súbditos.

³²⁹ “Once upon a time Pwyll was at Arberth, one of his chief courts, where a feast had been prepared for him, and there was a large retinue of men with him. After the first sitting Pwyll got up to take a walk, and he made for the top of a mound that was above the court, called Gorsedd Arberth. Lord, said one of the court, the strange thing about the mound is that whatever nobleman sits on it will not leave there without one of two things happening: either he will be wounded or injured, or else he will see something wonderful. I am not afraid to be wounded or injured among such a large company as this. As for something wonderful, I would be glad to see that. I will go and sit on the mound, he said” (DAVIES, S., 2007, pág. 8).

³³⁰ “He sat on the mound. And as they were sitting, they could see a woman wearing a shining golden garment of brocaded silk on a big, tall, pale-white horse coming along the highway that ran past the mound” (DAVIES, S., 2007, pág. 8).

³³¹ “Lord, he said, it is useless for anyone to pursue that rider over there. I know of no faster horse in the realm than this one, yet it was useless for me to pursue her. Yes, replied Pwyll, there is some magical explanation here” (DAVIES, S., 2007, pág. 9).

algo tan propiamente masculino como es el montar a caballo, puesto que sólo al tercer día, ella decide detenerse por propia voluntad. No deja de ser llamativo el hecho de que la ruptura del rol de Pwyll sea doble: va a un lugar sobrenatural, aunque sea en presencia de terceros, persigue a una mujer sobrenatural, montada en un caballo sobrenatural, y esto sucede en tres ocasiones, como ocurre con Manawydan cuando se niega a enfrentarse a los aldeanos que intentan asesinarle a él y a sus compañeros.

Siguen las rupturas: después de esos tres intentos de situarse por encima de Rhiannon en la relación de poder que se establece entre los futuros cónyuges y de las tres derrotas, Rhiannon le explica que ella le ha elegido a él por marido, con lo que ella adopta el papel masculino de elegir cónyuge. ¿Cabe separar esto de su anterior estancia en el mundo sobrenatural? En todo caso y ya desde ese momento, Pwyll entra en contacto con Rhiannon y acepta como esposa a una mujer poderosa³³², a Rhiannon, una mujer con poderes sobrenaturales que se sitúa doblemente, por tanto, en una posición jerárquica superior, una mujer que está totalmente fuera de rol (como analizaremos en más profundidad más adelante, y como muestra que se oponga al elegirle a los deseos de su padre) y que, en consecuencia, le saca a él de su rol.

Se ven en el texto múltiples hechos que evidencian esta ruptura de las correctas relaciones de género entre los esposos y que siguen a que Pwyll no puede alcanzar a Rhiannon en algo tan varonil y propio de un señor como es montar a caballo, a que sea ella quien se declare y a otros componentes que conocemos. Así, por ejemplo,

- Pwyll no puede decidir la fecha de la boda pese a estar deseoso de que sea pronto. Es ella quien fija el banquete, alargando el plazo a un año, y quien la prepara, no él ni su padre³³³.

³³² “I am Rhiannon, daughter of Hyfaidd Hen, and I am to be given to a husband against my will. But I have never wanted any man, because of my love for you. And I still do not want him, unless you reject me. And it is to find out your answer on the matter that I have come. Between me and God, replied Pwyll, this is my answer to you: if I could choose from all the women and maidens in the world, it is you that I would choose” (DAVIES, S., 2007, pág. 11).

³³³ “The sooner the better, as far as I’m concerned, said Pwyll. Arrange the meeting wherever you want. I will, lord, she said, a year from tonight, in the court of Hyfaidd, I will have a feast prepared, ready for when you come” (DAVIES, S., 2007, pág. 11).

- Pwyll queda en ridículo durante el banquete de bodas y su futura esposa le humillará con sus palabras ante toda la corte de Hen y ante los noventa y nueve caballeros que le acompañan³³⁴.
- Esto se produce en el contexto obvio marcado por una posición inferior a su esposa en los dos banquetes de bodas que se realizan y en los que Rhiannon muestra una inteligencia superior a la suya y una superioridad también en términos de saber y de poder, ya que es ella quien utiliza sus potencialidades mágicas para arreglar el problema ocasionado por él al comprometerse a satisfacer la demanda del peticionario que aparece en el banquete antes de saber qué pide y quién lo pide lo que lleva a que su futura mujer diga que nunca un hombre había sido tan estúpido como él³³⁵.
- El banquete que finalmente es el de su boda, había sido preparado por su mujer para otro varón.
- Pwyll decide no repudiar a su esposa en dos ocasiones pese a que sus vasallos se lo piden alegando dos buenos motivos: la falta de descendencia primero³³⁶ y el supuesto infanticidio aparentemente realizado por su esposa después³³⁷.

³³⁴ “Be silent for as long as you like, said Rhiannon. Never has a man been more stupid than you have been” (DAVIES, S., 2007, pág. 12).

³³⁵ “Lord, he said, my business is with you, and I have come to ask you a favour. Whatever you ask of me, as long as I can get it, it shall be yours. Oh! said Rhiannon, why did you give such an answer? He has given it, lady, in the presence of noblemen, said the lad. Friend, said Pwyll, what is your request? The woman I love most you are to sleep with tonight. And it is to ask for her, and for the preparations and provisions that are here that I have come. Pwyll was silent, for there was no answer that he could give. Be silent for as long as you like, said Rhiannon. Never has a man been more stupid than you have been” (DAVIES, S., 1997, pág. 12).

³³⁶ Este pasaje de la falta de descendencia la ha interpretado Ford como una posible infertilidad de Pwyll. Ford señala el hecho de que se nos dice que Pwyll no mantiene relaciones sexuales con la mujer de Arawn con la que duerme todo un año, que no tiene un hijo de Rhiannon durante tres años de matrimonio y que no llega a ver a su hijo hasta que no le es devuelto ya hecho un muchacho. Ford plantea ciertas dudas sobre la paternidad de Pwyll ya que concibe el hijo inmediatamente después de que sus súbditos le reclimenen mientras que había sido incapaz hasta ese momento mostrando “notoriously asexual and infertile characteristics” (FORD, P., 1981/82, pág. 121).

³³⁷ “Lord, they said, we know that you are not as old as some of the men of this land, but we are afraid that you will not get an heir from the wife that you have. And because of that, take another wife from whom you may have an heir. You will not live for ever, they said, and although you may want to stay as you are, we will not allow it. Well, said Pwyll, we have not been together for long yet, and much may happen. Delay the matter until the end of the year. A year from now we will arrange to meet, and I will abide by your decision” (DAVIES, S., 2007, pág. 16).

La negativa a separarse de Rhiannon es un tema que ha dado lugar a diversas interpretaciones, empezando por Patrick Ford que lo ubica en el contexto de su perspectiva sobre los posibles problemas de fertilidad de Pwyll tras su matrimonio con Rhiannon, que se pondrían de relieve cuando le contesta a sus vasallos “be patient with me”³³⁸. Pese a que esta hipótesis reforzaría la nuestra, por el papel castrador de las mujeres poderosas, hay otras traducciones y no parece una hipótesis imprescindible para comprender el juego de nuestro autor/es con el tema. Tampoco cabe centrar el problema en las cuestiones vinculadas al divorcio en el Gales medieval³³⁹.

Lo indudable, a nuestro juicio, es que el autor acumula todos estos componentes de ruptura ligados al género y que la propia infertilidad de Rhiannon viene a incidir en lo inapropiado de ese casamiento, por un lado, y a darle un componente de mayor intensidad dramática a lo que sigue, ese nacimiento e inmediata desaparición del hijo a manos de un ser sobrenatural que, como sabemos y veremos más adelante con detenimiento, acaba por jugar con las categorías en juego de una manera muy significativa y ligada a su descenso jerárquico al casarse con un mero mortal: con la conversión simbólica de ella en animal.

No es hasta que Pwyll ha acumulado todas esas culpas, todos esos incumplimientos del rol de señor y varón que le corresponden y que ha pasado por la “penitencia” de perder a su único hijo y recuperarlo, que no se decide dar un giro al personaje. El mecanismo más importante que se utiliza para que Pwyll vuelva a las correctas relaciones de poder con la autoridad que ha ido perdiendo es el de restaurar las relaciones de género rotas. Pwyll castiga a su esposa a colocarse en la puerta de la corte y a contar a todo el que no lo sepa su terrible -y falso- filicidio y a ofrecerse a llevar sobre sus hombros a invitados y a extraños hasta la corte durante siete años. Pwyll consigue así, literalmente, domarla. Y cuando ha hecho esto es cuando se le devuelve al hijo al que creían muerto a través de la reactivación de un antiguo pacto de vasallaje.

Creemos que nuestro planteamiento responde al texto frente a otros como la de Ford que entienden que Pwyll se mantiene en el poder gracias a los sabios consejos de Rhiannon³⁴⁰. La afirmación de Ford evidencia que no es gratuita la asociación de Rhiannon con una Diosa de la

³³⁸ FORD, K. P. (2000), pág. 16.

³³⁹ SULLIVAN III (1996), pág. 350.

³⁴⁰ FORD, P. (2000), pág. 20.

Soberanía, al concebirla como portadora de esa soberanía, como aquella que permite el gobierno de Pwyll, cuando el texto nos habla precisamente de que no es hasta que Rhiannon es humillada y degradada que Pwyll desarrolla las tareas propias de un gobernante y se establece la continuidad de su gobierno a través de su hijo. Así, no es hasta que Pwyll le impone a su esposa un castigo y consigue domarla, que no se nos muestra al personaje realizando acciones que son propias de un señor: restablece unas relaciones de vasallaje con el personaje que le devuelve a su hijo, comprometiéndose a mantenerle por los servicios prestados, y entrega a su hijo a un vasallo suyo para que lo eduque, mecanismo este que probablemente entra dentro de los socialmente establecidos como dinámicas propias entre un señor y sus vasallos ya que este procedimiento aparece también en la *Segunda Rama* para el hijo del Branwen. Nótese que en cierta forma desvincula al hijo de la madre al entregárselo a un vasallo suyo para que lo eduque y al quitarle al niño el nombre que le había puesto al nacer y haciendo que adopte el nombre que propone un vasallo. De esta manera retoma Pwyll el rol masculino frente a su esposa y mediante esto retoma rol de señor frente a sus vasallos y vuelve a ocupar el lugar jerárquico que le corresponde como señor.

Recompuestos de este modo rol y jerarquía, la *Primera Rama* termina señalando la muerte de Pwyll muchos años después sin mencionar ningún otro incidente y haciendo hincapié en que deja un heredero, Pryderi, que será un gran señor y que aumentará las posesiones de su padre, aludiendo así a un futuro mantenimiento de la masculinidad y las relaciones de poder recuperadas³⁴¹. Con todo, conviene recordar que la carga de profundidad de lo acaecido en el Más Allá sigue marcando el futuro. Si, como hemos repetido muchas veces, la primera historia determina la muerte de Pryderi, la segunda acarrea las desgracias de la *Tercera Rama*, no por casualidad vinculadas no ya sólo a la soberanía, sino a la desaparición en la práctica de los súbditos, es decir, de aquellos sobre quien se ejerce. El ser del Otro Mundo ofendido por Rhiannon, encerrado en una bolsa y golpeado por Pwyll a instancias suyas, tendrá un amigo que le vengue y que degrade a Pryderi a siervo y a Rhiannon, de nuevo, a la de caballería.

Desde nuestro punto de vista, la aplicación de la metodología de los modelos de relaciones de poder da coherencia a la rama y explica en buena medida su significado. Esperamos haber ampliado las formas de entender este texto frente a visiones que han

³⁴¹ Evolución del personaje que otros han señalado, como Sioned Davies cuando comenta (1993, pág. 68) que Pwyll “has matured by the end of the Branch and fully deserves the name Pwyll (meaning “discretion” or “good sense)”.

interpretado la obra como “a book of governance”³⁴², un texto en el que Pwyll “offers the Welsh princes who heard his story a model of effective sovereignty for an age in which shrewdness, circumspection and accommodation were essential instruments of good governance”³⁴³. No es solamente eso, es mucho más, es un libro del buen señor, el buen marido, el buen padre, el que desarrolla correctamente el género masculino y su rol, y el que ocupa el puesto jerárquico que le corresponde. En definitiva, es el aprendizaje de un correcto desarrollo de las relaciones de poder.

6.2 *Pryderi*.

Pryderi se ha asociado tradicionalmente en los estudios del *Mabinogi* que vinculan la obra con la mitología celta con Mabon o Maponos, dios irlandés, el Gran Hijo o el Joven Dios³⁴⁴, hasta el punto, como señalábamos anteriormente, de que algunos autores justifican el mismo concepto de *mabinogi* a partir de esta asociación. Ford, por su parte, lo ha interpretado como un héroe divino, como hijo del señor del Otro Mundo en la tradición celta. Ford profundiza en esa tendencia a buscar en, y forzar, el texto para encontrar más reminiscencias mitológicas, como hace cuando afirma que Pryderi sería sobre todo un dios del mar, hijo de Teyron Twyf Liant, el señor del Mar Tempestuoso y de Manawydan, hijo de Llŷr, hijo del Mar³⁴⁵.

Por lo que a nuestro análisis respecta, los testimonios que se conservan para la figura de Pryderi son dos, por un lado aparece mencionado en las *Triadas de la Isla de Bretaña*, un texto que se ha conservado a través de varios manuscritos de los que el más antiguo es Peniarth 16 que ronda los siglos XIII-XV³⁴⁶, y en el que se nos presenta como “one of the three Powerfull

³⁴² HANSON SMITH, E. (1996), pág. 162.

³⁴³ FORD, K. P. (2000), págs. 118-119.

³⁴⁴ MAC CANA, P. (1983), págs. 33-34 y 83

³⁴⁵ FORD, P. (1996), pág. 214

³⁴⁶ Para consultar las *Triadas* hemos usado el magnífico trabajo de Rachel Bromwich, en una edición póstuma realizada por sus compañeros de la Universidad de Gales en Cardiff, en 2014.

Swineherds of the Island of Britain”³⁴⁷, por lo que parece ser un personaje conocido dentro del imaginario colectivo gales asociado al mundo pagano.

Por otro lado, tenemos su aparición en el *Mabinogi*, de hecho recordemos una vez más que es el único personaje cuya vida se desarrolla a lo largo de toda la obra, naciendo en la *Primera Rama*, desarrollando su faceta de guerrero en el viaje a Irlanda en la *Segunda*, sufriendo una serie de calamidades en la *Tercera* y muriendo en la *Cuarta*. Se cree que lo que se conserva de la vida de Pryderi en esta obra son fragmentos de otras tradiciones perdidas relativas a los niños de Llŷr y los hijos de Dôn³⁴⁸. Al igual que su madre es el único personaje femenino que tiene dos maridos, Pryderi es el único personaje masculino que puede llegar a tener tres padres: Pwyll su padre biológico, Teyrnon su padre adoptivo³⁴⁹ y Manawydan el segundo marido de su madre³⁵⁰.

Este hecho también se ha interpretado como corroboración de la idea de que Pryderi sería un modelo del héroe mítico galés, cuya dudosa paternidad sería un ejemplo de cómo el autor trabajaría el material tradicional³⁵¹ en el contexto de una “mixed paternity”³⁵², que estaría relacionada con la supuesta doble naturaleza de Pwyll, como humano y como señor del Más Allá, así como un ejemplo de la naturaleza divina de Teyron y Manawyddan como dioses asociados al mar. A nosotros, de nuevo, nos interesa menos especular sobre los posibles orígenes mítico-religiosos del personaje que entender lo que, incluso de ser ciertos, hace nuestro autor con todo ello.

Al ser Pryderi el personaje masculino principal, tiene una importancia añadida saber si en él se cumple la hipótesis que estamos planteando, tanto en su vertiente más amplia de que toda ruptura de las relaciones de poder implica peligro, como en su vertiente específica referida a los personajes masculinos, según la cual estos, tras los procesos que venimos dibujando, retornarían al seno del correcto desarrollo de las relaciones de poder en la sociedad.

³⁴⁷ BROMWICH, R. (ed. y trad.) (2014), págs. 45-54.

³⁴⁸ ZEISER, S. E. (2008), pág. 205.

³⁴⁹ Para un análisis de la dudas sobre la paternidad de Pwyll ver antes y FORD, P. K. (1981/1982), págs. 121-123.

³⁵⁰ Se han apuntado otras combinaciones y paternidades, así ver BAUDIS, J. (1916), pág. 55), o Welsh, J. quien entiende que: “there is probably a second double present to reinforce the story’s point, a counter figure to Teyrnon and another foster father of the child - the demonic and maleficent ogre, a father of whom we see only the claw. Two father doubles, then, flank Pwyll: the violent and threatening ogre, a father in him which must be defeated, and the vigilant and loving Teyrnon” (WELSH, A., 1990, pág. 355).

³⁵¹ FORD, P. (2000), pág. 21.

³⁵² FORD, P. (2000), págs. 20-21,.

En la *Primera* y *Segunda Ramas*, Pryderi es un personaje que es esencialmente correcto, desarrollando el rol que le corresponde como señor y guerrero e instalándose en su oportuna posición jerárquica. Así, en estas dos ramas se nos cuenta cómo Pryderi, tras la muerte de su padre, gobernó los siete cantones de Dyfed de modo próspero, amado por sus vasallos y por todos los que le rodeaban y que, además, más tarde, habría añadido a sus tierras los tres cantones de Ystrat Tywi y cuatro cantones de Ceredigion³⁵³, estando ocupado en estas conquistas hasta que decidió tomar mujer y escogió a Cigfa, hija de Gwynn.

Todo esto se nos explica al final de la *Primera Rama*, por tanto, en ese momento se nos perfila a un personaje que ha cumplido con las obligaciones propias de su rol de rey: ha ampliado los dominios que le han sido legados y ha elegido una esposa. Además, en la *Segunda Rama* acompaña a Brân a Irlanda y es uno de los siete guerreros que sobreviven, lo que demuestra su excepcional valía como tal. Recordemos, adicionalmente, la presencia protectora de los pájaros de Rhiannon en los ambiguos territorios del camino de vuelta.

Tras ese inicio, en la *Tercera Rama* comienzan los problemas para Pryderi. El jalón que marca cómo su historia comienza a moverse en el terreno de las rupturas lo supone el hecho de que cuando vuelve de Irlanda le ofrece su madre y la autoridad sobre el reino a su amigo y compañero en la travesía, Manawydan. El personaje que al final de la *Segunda Rama* estaba perfectamente encajado en la trama de las relaciones de poder comienza la *Tercera Rama* rompiéndolas en lo que respecta al rol, ya que no desarrolla aquel que le corresponde como gobernante, al ofrecerse a renunciar a serlo en la práctica: “The seven cantrefs of Dyfed were left to me, said Pryderi, and Rhiannon, my mother, lives there. I shall give her to you, together with the authority over those seven cantrefs. Although it may be the only realm you have, there are no better seven cantrefs. My wife is Cigfa, daughter of Gwyn Gloyw, he said, and although the realm will be mine in name, yet the benefits be yours and Rhiannon’s. And if you ever wanted a realm of your own, perhaps you could take that one”³⁵⁴.

No parece fácil que sea casual la sucesión de los acontecimientos que se nos presenta: llegada de Pryderi a Dyfed, el reino que le pertenece por herencia, cesión de la soberanía y segundo casamiento de Rhiannon, producido a instancia suya, rendición de homenaje de al rey

³⁵³ Sur-Oeste de Gales, junto a Cardigan Bay.

³⁵⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 35.

inglés, Caswallon, y fiesta en Arberth. Si admitimos el valor, por decirlo así, “amplificador” de lo sobrenatural, entenderemos mejor que la falta referida a la soberanía de Pryderi se concrete en sus consecuencias actualizando viejas rupturas: en aquel espacio-umbral donde Pwyll había encontrado o, más exactamente, había sido encontrado por Rhiannon, Gorsedd Arberth, les alcanza la maldición heredada de su padre. Las consecuencias de la humillación de un personaje sobrenatural por Pwyll a instancias de Rhiannon hacen desaparecer a los habitantes de ese reino que en la práctica acaba de ceder. No sorprende que tras esto se imponga la degradación social de los cuatro protagonistas, y en particular de Pryderi, quien ha de marcharse y ya no ejerce de señor sino que vive dos años como un cazador-recolector, y luego ejerce oficios manuales, inferiores para un señor y que, por tanto no le corresponden, para volver otra vez después a ser cazador y llegar a la cumbre de su degradación social a la par que su madre.

Estas incorrecciones de Pryderi en el rol de gobernante y guerrero están presididas, entonces, por su ruptura de la jerarquía, al situarse de forma voluntaria por debajo de su amigo Manawydan, lo que le lleva, entre otras cosas, acatar las decisiones que toma Manawydan de huir cuando les atacan. Hasta en tres ocasiones Pryderi es partidario de luchar contra unos villanos que querían matarles, pero en lugar de imponerse puesto que él es el más poderoso jerárquicamente de los cuatro personajes que aparecen, acata la decisión de un inferior, de Manawydan, y huye, en un proceso que termina con una marcha de Inglaterra y un retorno a los dominios, ahora vacíos de seres humanos, de Pryderi. Esto contrasta con la interpretación de Sioned Davies de esta intención de Pryderi de enfrentarse a los que les amenazan de muerte, en la que contrasta una naturaleza impetuosa semejante a la de su padre y la discreción y sabiduría que demuestra Manawydan³⁵⁵.

Estos incumplimientos de lo que le corresponde en claves de rol y de jerarquía suponen claramente una ruptura de las relaciones de poder, y vuelven a presentarnos a su alrededor las dos claves preferidas del autor para reforzar estos aspectos: el género y los componentes sobrenaturales.

³⁵⁵ DAVIES, S. (1993), pág. 68.

El autor o autores de la obra construyen en gran medida al personaje en la clave de la acumulación de componentes ligados a estos dos campos. En el aspecto primero recordemos que:

1. Nace de una mujer con poderes mágicos-sobrenaturales, Rhiannon.
2. Si bien no se dice exactamente su fecha de nacimiento, sí sabemos que se lo roban a su madre la noche que nace y que su homólogo el potrillo nace de la yegua de Teyron la noche del 1 de Mayo, y que todo apunta a que él también nace en esa fecha o alrededor de ella, fecha que parece corresponder con la fiesta primaveral de Beltane³⁵⁶, a lo que se añade que no tenga menos de tres noches de vida cuando desaparece, igual que Mabon el dios cazador galés, como afirma Miranda Green³⁵⁷.
3. Su nacimiento e infancia aparecen vinculados y en claro paralelismos con un potro nacido de una yegua extraordinaria. La asociación con un potro en el momento de nacimiento aparece también en la historia de Cú Chulain, hijo de Deichtine y del dios Lugh, quien nace a la vez que dos potrillos que serán los caballos que lleven su carro y se llaman “Gris de Macha” y “Negro de Saingliu”. A este tipo de correlaciones se le han atribuido por sí mismas un carácter sobrenatural porque han sido interpretadas como parte de una evidencia mitológica, tal como opina Anne Ross al afirmar que la asociación “of the son of a horse-goddess with a foal is appropriate and doubtless an integral part of an earlier cult legend”³⁵⁸. Sea esta asociación así de directa o simplemente un componente general de los nacimientos maravillosos, marca otro factor importante a la hora de definirlo. Recordemos también que a ambos, niño y potro, intentan robarlos un personaje sobrenatural, el monstruo.

El tema del rapto de Pryderi ha sido ampliamente tratado por la investigación, así Jackson Kenneth utiliza este pasaje para defender su teoría de la existencia de añadidos en el texto que ocultan una historia original, y para él a ese núcleo original se la añadiría el tema de la mano monstruosa, el de la esposa calumniada y el del

³⁵⁶ FRAZER, J. G. (1981), págs. 697-698.

³⁵⁷ GREEN, M. J. (2001), pág. 35.

³⁵⁸ ROSS, A. (1996), pág. 411.

animal que nace coetáneamente a un niño excepcional, de manera que el que el *Mabinogi* sería el resultado de esa desintegración y contaminación³⁵⁹. Bollard entiende este pasaje como otro más de los ejemplos de la utilización de diferentes fuentes que se combinan y redactan de diferentes maneras según la intencionalidad del narrador³⁶⁰. En realidad ambos autores comparten la idea de que se utilizan diferentes fuentes, lo que nos parece evidente, sólo que Jackson se apoya excesivamente, desde nuestro punto de vista, en el proceso muy mecánico de acumulación de temas, utilizando una metodología comparativa de los cuentos populares que también resulta muy útil, pero no tanto como para aseverar, como él hace, que este episodio sólo pueda entenderse a través de este procedimiento³⁶¹. Como señala Bollard, “the medieval audience had no Smith Thompson Motif-Index”³⁶² y, por encima de todo, hay que tener siempre presente la importancia del “estilo” del autor³⁶³, sus intereses e intenciones a la hora de combinar, reinterpretar o inventar.

Como hemos señalado, planteamos que la figura del monstruo puede ser entendida como una especie de recolector de los elementos sobrenaturales que aparecen en un mundo que no les corresponde, pero que ve truncada su tarea porque ese primero de Mayo, ese día de contacto de lo sobrenatural y lo natural, el dueño de la yegua, Teyrnon Twrf Liant, señor de Gwent Is Coed, que siempre había aceptado pasivamente que le robaran el potrillo, decide adoptar el rol masculino guerrero que le corresponde, y ataca al monstruo arrancándole una garra, con lo que este huye dejando a Pryderi en la puerta. El niño es acogido por Teyrnon y su mujer y se le describe como un niño que crece a una velocidad extraordinaria y que a los cuatro años ya puede montar a caballo. La vinculación niño/potro es tal que no es hasta que su madre adoptiva convence a Teyrnon para que le dé el potro al niño que no entra en escena la figura de los verdaderos padres, a los que deciden devolver al niño. Cuando el niño llega montado en el potro y con su padre adoptivo a la corte, se libera a su madre de actuar como una yegua durante su penitencia, lo que aparece vinculado a que se niegan ambos a montar sobre sus hombros.

³⁵⁹ KENNETH, J. (1961), pág. 92.

³⁶⁰ BOLLARD, J. K. (1996), pág. 285.

³⁶¹ KENNETH, J. (1961), pág. 93.

³⁶² BOLLARD, J. K. (1996), pág. 286.

³⁶³ MAC CANA, P. (1977), págs. 36-37

Este es un momento muy significativo pues se nos dice que Pryderi tiene al menos cuatro años, pero al ser un ser excepcional que crece a una velocidad anormal, aparenta un mínimo de seis años antes de ser devuelto a su madre. Hay constancia de textos legales que indican que se “recognize the age of seven as significant in the development of a child’s legal responsibility”³⁶⁴ lo que puede arrojar luz sobre el impacto de esa negación de Pryderi a ofender a su madre, en un momento en que ya puede tener cierto nivel de responsabilidades legales, de madurez.

4. Hay otra relación con un animal sobrenatural equivalente a la de su padre, Pwyll, cuando había arrebatado una presa a unos perros extraordinarios y su amo. Pryderi mientras caza en la *Tercera Rama* decide perseguir a un jabalí blanco y resplandeciente, una acción que está cargada de connotaciones sobrenaturales porque el jabalí se ha considerado el animal salvaje por excelencia en el imaginario céltico, ya que, aunque no aparece en contextos que han dado en llamarse proto-celtas, es el animal del que podemos encontrar mayor cantidad de representaciones en el mundo propiamente celta³⁶⁵. También se representa a guerreros con un casco terminado en una cresta de jabalí o con un jabalí completo como ocurre en el famoso caldero de Gundestrup. La caza de un jabalí divino parece ser uno de los temas más extendidos, “the hunting of the otherworld boar must have constituted one of the most fundamental Celtic cult legends”³⁶⁶.
5. Lo seguro es, en todo caso, es que es un jabalí que el autor/es define en claves sobrenaturales al pintarlo como de un color blanco resplandeciente, lo que refuerza su vinculación con la siguiente corporeización de la vieja maldición heredada: el castillo encantado y lo que contiene. Nótese que, de nuevo, los componentes sobrenaturales aparecen ligados a la soberanía y la jerarquía: se trata de un elemento que antes no existía y en el que él penetra a pesar de la opinión de Manawydan, que se lo hace ver, pero, además, como palacio o fortaleza, es un espacio ligado a la realeza. Su falta de prudencia ante lo sobrenatural se refuerza con el hecho de que el anzuelo final de la trampa sea otro objeto manifiestamente perteneciente a ese mundo y cargado de implicaciones. Lo que se dibuja es un

³⁶⁴ MCALL, C. (1996), pág. 7.

³⁶⁵ ROSS, A. (1996), págs. 390-391.

³⁶⁶ ROSS, A. (1996), pág. 396.

cuenco de oro, un color fácilmente asociable a la realeza, pero sujeto por cuatro cadenas que se pierden en el cielo. Cuando lo agarra y queda atrapado queda, de nuevo, claro el peligro del contacto con, y del uso irreflexivo y alocado de, lo sobrenatural del que ya había sido ejemplo su padre, Pwyll. Nótese también que, como los guerreros muertos que pasaban por el caldero de la resurrección, pierde, además, el habla. No parece casual, además, el juego que presenta el autor con todo ello en términos de jerarquías y órdenes trasmutados en claves espaciales, ya que dibuja un punto de confluencia entre el cielo en el que se pierden las cadenas sin que ese hombre pueda ver su final, y el pozo que desciende en la tierra. El papel mediador de un rey queda dibujado en negativo. Pretendiendo apoderarse de lo divino, lo que no le corresponde, Pryderi es castigado con el silencio y, después, con la servidumbre. Ese cuenco con cadenas que, al lado del pozo, parece apuntar a su función para extraer el agua subterránea, y quizás también para conectar el mundo de los humanos con la fertilidad de las aguas y hasta con el mundo inferior ligado a los muertos, es finalmente una trampa. Quizás, una vez más, se aluda así de la forma más directa a que él, un mal rey, al no ser respetuoso con el mundo de lo sobrenatural, tampoco puede ni mediar entre mundos ni ordenar de los humanos ni permitir la necesaria conexión con los componentes telúricos.

6. En la *Cuarta Rama* aparecen unos cerdos enviados desde el Más Allá, caballos y perros frutos de la magia y un duelo en el que el poder sobrenatural de su oponente, que a nuestro juicio viene del mundo sobrenatural también, le causa la muerte.

El tema de la introducción de los cerdos como algo asociado a los dioses lo encontramos en la mitología irlandesa asociado a la familia de los Tuatha Dé Danann³⁶⁷. Pero en nuestro caso parece además que la asociación de Pryderi con los cerdos de origen sobrenatural debía ser ampliamente conocido porque, como decíamos, se conserva en unos textos que parecen tener una función nemotécnica, *Las Tríadas de la Isla de Bretaña*, en la que, como decíamos, aparece Pryderi como uno de los tres porqueros de la isla de Bretaña y se da explicación a la introducción de los cerdos en la isla. La *Tríada* es la número 26w y dice así:

³⁶⁷ ROSS, A. (1996), pág. 398.

“Three Powerfull Swineherds of the Island of Britain. Pryderi, son of Pwyll, Lord of Annawfn, tending the swine of Penndaran Dyfed his foster-father. These swines were the seven animals which Pwyll Lord of Annawfn brought, and gave them to Penndaran Dyfed his foster-father. And the place where he used to keep them was in Glyn Cuch in Emlyn. And this is why he was called a Powerfull Swineherd: because no one was able either to deceive or to force him; and the second was...”³⁶⁸.

7. Tiene un crecimiento fuera de lo normal, como se señala cuando durante su infancia con Teyron o cuando en la Segunda Rama se narra que Pendaran es uno de los seis hombres que Brân deja en Gales cuando parte a Irlanda bajo el mando de su hijo y que consigue escapar de la sublevación de Caswalon diciendo que era el más joven de ellos³⁶⁹. Por lo tanto cuando Pryderi ya es un adulto que acompaña a Brân a Irlanda, Pendaran es aún un joven. Esto es doblemente interesante, primero no sabemos si el entregar al hijo de Rhiannon para que lo eduque un hombre joven quien además le pone el nombre, puede suponer o no una nueva humillación al personaje femenino y, en segundo lugar, puede ser otro ejemplo de la velocidad anormalmente rápida a la que crece Pryderi, como le ocurre en su niñez con Teyron o como le ocurre a los hijos de Gwydion en la Cuarta Rama.

Además de la nueva referencia al número siete con vinculaciones a elementos sobrenaturales, recordemos que todo está presidido por el hecho de que él mismo es el fruto de un encuentro sobrenatural y que paga las consecuencias de este con la maldición y del previo de su padre con la muerte. El personaje que contacta con estos elementos ajenos al mundo de los humanos queda estigmatizado y está predispuesto a sufrir toda una serie de consecuencias negativas que conviene volver a recordar:

1. Por el maltrato de su padre a Gwawl facilitado por la bolsa mágica sufre una maldición.

³⁶⁸ BROMWICH, R. (ed. y trad.) (2014), pág. 52.

³⁶⁹ DAVIES, S., (2007), pág. 33.



Caldero de Gundestrup. Detalle.

2. Por la aparición del monstruo pasa varios años fuera de la corte mientras su madre es humillada.
3. La persecución del jabalí del mago marca el inicio de su cautiverio, tal como el encuentro con los perros del señor del Otro Mundo marca el inicio de los contactos con elementos sobrenaturales de su padre Pwyll.
4. Por la maldición del brujo, se ve obligado a pasar dos años alimentándose de caza, pescado y miel salvaje. Y después a ejercer de guarnicionero, de fabricante de

escudos y de zapateros, tras lo cual vuelve a Dyfed, para pasar otro año viviendo de la caza. Por ese contacto y su falta de prudencia en el castillo es finalmente castigado a su casi-muerte y a penar llevando los martillos de la puerta del brujo lo que significa que actúa como sirviente y que de señor ha pasado a humilde siervo, una degradación adicional a la de haberse tenido que ganar la vida como artesano.

5. Su muerte viene al arrebatársele otro elemento mágico, los cerdos que le envían del Otro Mundo en el contexto de las relaciones de intercambio de bienes que se habían establecido desde la *Primera Rama*. El que Pryderi aparezca como poseedor de esos cerdos, digamos, iniciales, tampoco está exento por sí mismo de connotaciones sobrenaturales de lo que existen varias evidencias. Así, se han encontrado restos arqueológicos de huesos de cerdo en enterramientos en lo que se ha entendido como una “association of the animal with grave gods and with the Celtic ritual of the feast, that continues right down into the later literary tradition”³⁷⁰, algo que parece reforzado en la literatura irlandesa, ya que el cerdo aparece en ella “as a prognostic animal”³⁷¹ y que quizás puedan trasponerse a toda la literatura insular en la que parece existir cierta tendencia a que aparezcan grandes cerdos sobrenaturales pertenecientes al Otro Mundo que “bring a trial of death and disaster behind them”³⁷².

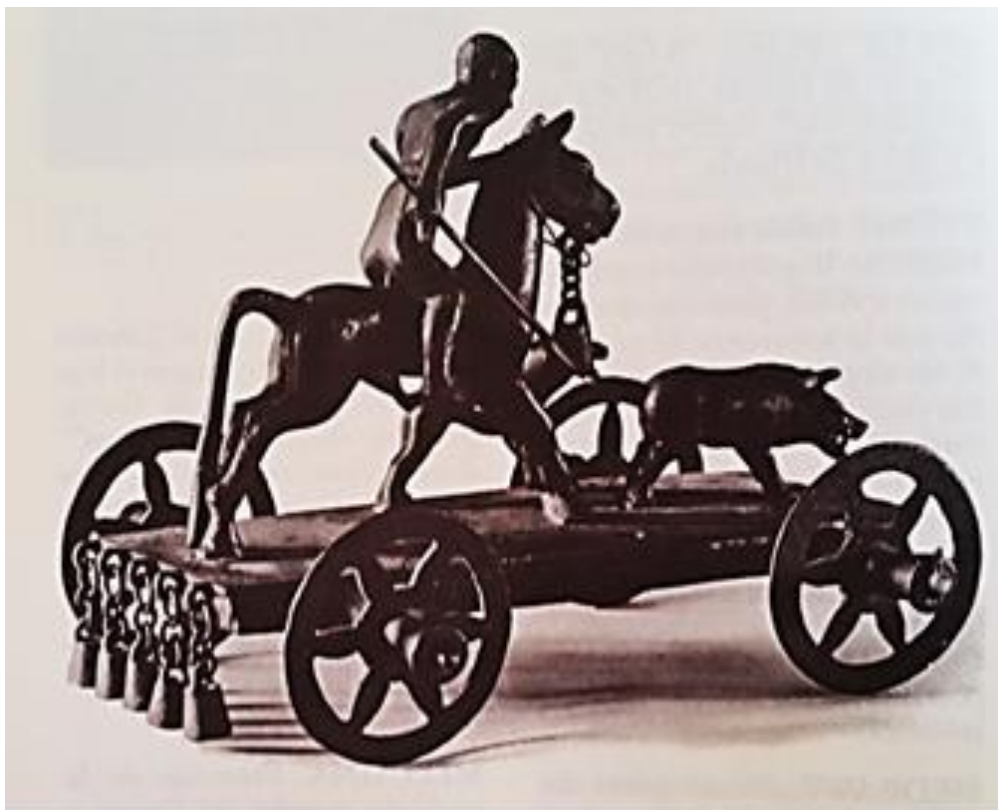
Por tanto, el simple hecho de que un humano reciba estos cerdos, lo que ya puede suponer la posesión de un elemento sobrenatural, se suma que dicha posesión en la consecuencia del establecimiento de una relación de intercambio de bienes con el Más Allá que culmina aquí³⁷³. Estos cerdos serán la excusa para que Gwydion inicie una estratagema para arrebatárselos, estratagema en la que también intervienen unos falsos caballos por los que

³⁷⁰ ROSS, A. (1996), pág. 391.

³⁷¹ ROSS, A. (1996), pág. 392.

³⁷² ROSS, A. (1996), pág. 396.

³⁷³ Para otra interpretación del robo de los cerdos ver DAVIES, S. (1993), pág. 68, en la que se nos dice que la muerte de Pryderi se debe a su avaricia y que “Pryderi is ultimately responsible for his own destiny”. Siguiendo así la autora lo que nos parece un modelo cristiano de pecado-castigo, donde el pecado es la avaricia y el castigo la muerte.



Figurita de un jinete persiguiendo a un jabali. Museo de Mérida

Gwydion consigue llevarse los cerdos. Pryderi es engañado porque quizás no consigue resistirse a obtener unos maravillosos caballos que tanto tienen que ver con su naturaleza en cierto sentido equina. Por último, será gracias al uso de la magia y de los encantamientos, como se señala explícitamente en el texto³⁷⁴, que Gwydion consigue vencer a Pryderi en combate y matarlo.

Por último por lo que respecta a las relaciones de género podemos decir que es tal la importancia de este factor en la historia de Pryderi que el autor de la obra ha considerado adecuado platear que toda la vida de la figura de Pryderi gire en todo momento entorno a diferentes figuras femeninas:

1. Rhiannon: su madre que en sí misma sobrenatural o, al menos, no sólo posee elementos sobrenaturales sino que procede de ese otro mundo.

³⁷⁴ “And they fought. And because of strength and valour, and magic and enchantment, Gwydion triumphed and Pryderi was killed” (DAVIES, S. 2007, pág. 51).

2. Branwen: una de las tres grandes mujeres de la Isla de los Fuertes cuyo matrimonio se asocia a la expedición galesa y a la matanza general.
3. Goewin: la doncella en cuyo regazo reposa Math sus pies, de la que depende la vida de este poderoso rey y mago y de la que se enamora Gilfaethwy.

Las consecuencias directas de estos contactos con personajes femeninos son claramente negativas:

1. Por ser hijo de Rhiannon hereda sus características extraordinarias y sufre un rapto en la *Primera Rama* por el monstruo. También sufre Pryderi las consecuencias de la ofensa de su padre a un ser de ese Otro Mundo incitada por Rhiannon en la corte de Hen. De nuevo aquí el contacto con lo sobrenatural y el género se entrecruzan. El mago venga en él y en Rhiannon la ofensa realizada al rival de su padre durante las frustradas bodas de Rhiannon y Gwawl, que se convierten en las bodas de Rhiannon y Pwyll. Él y su madre pagan una vieja ofensa cargada de valores de género por la que tiene que soportar la maldición sobre su cantón y llevar los martillos de la puerta del brujo que los maldice. Es importante hacer notar que en la historia hay un momento de mayor humillación previo a su recomposición como rey y señor. Recordemos que un proceso paralelo al yugo, a la albarga, que su madre ha de cargar, él ha de cargar sobre sí hierros de la casa del mago, una carga que le asimila a la situación de su madre pero con resonancias distintas. El señor de amplios dominios tiene que cargar con un peso vinculado a la puerta de un palacio ajeno después de ser engañado con un palacio mágico-sobrenatural, después de ver maldecido su propio palacio y reino por una ofensa cometida en otro palacio, el del padre de su madre, mientras que Rhiannon, que había cargado con el peso de personas a las puertas del palacio de su esposo, carga ahora con una albarda que incide en lo mismo, pero que remite a su situación presente, ahora que viven de la caza y ya no de la ciudad y de la agricultura.
2. Por Branwen tiene que ir a Irlanda para defenderla, viaje en el que se ve abocado a luchar en una batalla pírrica en la que mueren todos sus compañeros menos seis y tiene que pasar muchos años fuera de su corte desatendiendo sus asuntos allí.

3. Goewin por ser el objeto de deseo por el que Gwydion provoca una sublevación que acaba con muchas pérdidas entre las tropas de Math y Pryderi y la muerte de este último.

Aunque en el texto que conservamos del *Mabinogi* no se desarrolla pormenorizadamente la historia de Pryderi tras su cautiverio y su tortura y humillación durante el mismo, si podemos intuir que tras ese cautiverio del que tuvo que ser rescatado gracias a la bravura y el ingenio de su amigo Manawydan, Pryderi retorna a la posición que le corresponde como buen gobernante ya que la *Cuarta Rama* comienza diciendo: “Math son of Mathonwy was lord over Gwynedd, and Pryderi son of Pwyll was lord over twenty-one cantrefws in the south, namely the seven cantrefws of Dyfed, and the seven of Morgannwg, and the four of Ceredigion, and the three of Ystrad Tyw”³⁷⁵, por lo que se nos dice que tras el cautiverio, las desgracias y la penitencia que estas suponen, Pryderi sigue aumentando sus dominios. Nótese que no se hace mención a Manawydan, lo que parece apuntar al hecho de que, finalmente, retome el papel que le corresponde.

El personaje de Pryderi ha vuelto de su cautiverio convertido en un buen gobernante, ha vuelto a la “corrección”: cuando ve que en la lucha desatada por el engaño de Gwydion están muriendo muchos de sus guerreros, asume él el riesgo y se ofrece a batirse en combate singular con Gwydion: “Pryderi sent messengers requesting that both armies be called off, and that the matter be left to him and Gwydion son of Dôn, since Gwydion had caused all this”³⁷⁶. Pryderi considera que lo adecuado sería oponer su cuerpo al cuerpo del personaje que le ha causado semejante perjuicio y dejar aparte las dos huestes. Así se enfrenta valientemente al peligro, adoptando el rol que le corresponde como buen guerrero y señor. Muere, por tanto, Pryderi en el seno de unas relaciones de poder recompuestas.

³⁷⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 47.

³⁷⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 51.

6.3 *Bendigeidfran*

Bendigeidfran o Brân es un personaje interesantísimo para el análisis del mecanismo de funcionamiento de las relaciones de poder en el texto que nos ocupa ya que en el imaginario gales ha pasado a convertirse en el prototipo del buen gobernante como vemos en afirmaciones como las de Chandler al decir que “Bendigeidfran, as the paradigm of the good king, is able to use language to its full and positive potential. He attempts reconciliation through the power of speech and when that fails he takes powerful action. His strong declaration of his role as king to aid his people makes a reality of his words, as he literally and figuratively becomes the supporting structure that enables his people to overcome difficulties and go to battle”³⁷⁷. Sobre este personaje se han realizado, como para tantos otros de la obra, afirmaciones sobre su divinidad, así Patrick Ford dice: “Brân the divine whose zoomorphic manifestation is the raven or carrion crown, The divinity’s epithet, where native (gwen) or chistianized (bendigeid) clarifies its divine nature”³⁷⁸ ya que se ha entendido que *brân* literalmente significa “cuervo”³⁷⁹. También, Brân al ser herido en el pie por una lanza envenenada se ha asociado con Bron, el Rey Pescador así Ganz llega a la conclusión de que “in subsequent Grail stories Bran or Bron is the name of Fisher King” y ve cierta continuación a esto en *Parzival*, un poema épico medieval obra de Wolfram von Eschenbach que data del siglo XIII, se hace al Rey Pescador sexualmente incapacitado por culpa de una lanza envenenada³⁸⁰, y otros personajes de la leyenda artúrica para los que dicen sirve de prototipo³⁸¹.

Como dios de la muerte lo interpreta John Koch, quien entiende que “Bran/Brennos came in pre-Christian times to function as the Brittonic god of death, closely comparable to the Irish Donn and probably also the Dis Pater of the Gauls as mentioned by Caesar (De Bello Gallico, VI)”³⁸².

También se ha intentado buscar paralelismos en la literatura irlandesa y se ha dicho de él que puede ser un “señor del mar” ya que Llŷr se corresponde con el irlandés Ler, que significa mar, y que de este hecho se puede asumir que “is not merely a poetic allusion by one

³⁷⁷ CHANDLER, K. (2002), pág. 89.

³⁷⁸ FORD, P. (1996), pág. 113.

³⁷⁹ Así lo defienden entre otros: GANTZ, J., 1981, pág. 67 y DAVIES, S., 2007, pág. 281.

³⁸⁰ GANTZ, J., (1981), págs. 17-18.

³⁸¹ MAC CANA, P. (1983), pág. 76.

³⁸² KOCH, J. (1989), pág. 8.

who knew the meaning of the name Llŷr: Lir”³⁸³, y que se deben buscar sus precedentes irlandeses en *El Viaje de Bran*, en el que si bien “there is a very considerable difference between the roles placed by the hero of the Irish tale and the Welsh Brân”³⁸⁴, Brân adoptaría aproximadamente las funciones que ejerce el Manannán irlandés en un cuento en el que se narra el viaje de un mortal, Bran, para visitar al señor del Otro Mundo, Manannán. En este caso, parece claro, hasta el punto de poder ser difícilmente justificado por la casualidad, que nos encontramos ante dos historias en las que:

- Aparecen personajes con denominaciones muy similares: Bran/Brân, Manawydan fab Llŷr/Manannán Mac Lir.
- En ambas hay un viaje con un objetivo.
- En una aparece un Señor del Mar y en la otra Brân atraviesa el mar andando.
- En una se visita al Señor del Otro Mundo y en la otra pasan ochenta y siete años los supervivientes y la cabeza de Brân en diferentes situaciones asociadas al Otro Mundo.

Creemos que existen suficientes similitudes como para poder pensar que hay cierta relación, aunque sin “lightly assume that the pairing Manannán and Bran is to identified with that of Manawydan and Brân”³⁸⁵. No creemos necesario para nuestro análisis entrar en el tema de cuál texto precede a cuál o si ambos beben de una fuente común, pero sí señalar que esas historias diferentes de Brân podrían reflejarse también en la estructura de la *Segunda Rama* en la que algunos ven una historia independiente para el viaje a Irlanda, otra para el viaje de vuelta a Londres³⁸⁶ pasando por Harddlech y Gales, que reflejaría una tradición de Brân presidiendo

³⁸³ MAC CANA, P. (1958), pág. 130.

³⁸⁴ MAC CANA, P. (1958), pág. 133.

³⁸⁵ MAC CANA, P. (1983), pág. 79.

³⁸⁶ La aparición de Londres en las ramas segunda y tercera, se ha interpretado de una manera un tanto forzada, en nuestra opinión por C. Chance cuando afirma que en el *Mabinogi*, en el corazón mismo de la literatura galesa nativa, podemos encontrar una comprensión más matizada de las realidades británicas y que en la *Segunda y Tercera Ramas del Mabinogi se* explora la pérdida de la soberanía de una manera que acepta la pérdida política con ecuanimidad y conecta a los galeses genéticamente, pero no exclusivamente, con el gobernante de Inglaterra. El tránsito del gobierno en el *Mabinogi* aporta una idea de la coexistencia pacífica en un ámbito en el que los británicos han renunciado a reivindicaciones políticas a derechos dinásticos y se están adaptando a un nuevo conjunto de circunstancias, aunque mantienen su orgullo, e incluso un sentimiento de superioridad, en su propia

festines en el Otro Mundo y otra historia en el epígrafe del origen de las cinco provincias irlandesas, añadiéndose el colofón de “así termina esta rama del *Mabinogi*” para homogenizar y conectar con la siguiente rama³⁸⁷. Resulta en este sentido relevante para nuestro estudio que Brân posea unas características sobrenaturales porque es un gigante que puede atravesar el mar a pie, que no quepa en una casa o que pueda actuar como un puente sobre el que atraviesan sus hombres.

La aparición de la cabeza de Brân resulta muy interesante en relación a lo que ya hemos comentado anteriormente de los restos arqueológicos en los que aparecen cabezas humanas, reales o representadas, y a las referencias de autores clásicos a la práctica de los pueblos celtas de decapitar a los enemigos y usar las cabezas como trofeos o como ofrendas en los santuarios. En este sentido encontramos referencias a las cabezas cortadas en Diodoro de Sicilia (5, 9, 5); Estrabón (4, 4, 5); en Tito Livio para la Italia Cisalpina (10, 26, 11), para los boyos (23, 24, 6) que convierten en cáliz la cabeza recubierta de oro del cónsul romano Postumio Albino, y para los gálatas del Asia Menor (38,24); Floro (3, 4, 1) y Justino (24,5) para los Celtas de Macedonia; y Amiano Marcelino (27, 4, 4).

También encontramos referencias en otras tradiciones vernáculas, sobre todo en Irlanda donde en el *Táin Bó Cuailgne* se nos cuenta que Cú Chulainn corta doce cabezas en Murthemnes, y en la historia del cerdo de Mac Da Thó en la que se cuenta como Conall Cornach, un héroe del *Ciclo de Ulster*, duerme cada noche con la cabeza de un enemigo bajo las rodillas.

cultura. Para Chance, si bien estas concepciones eliminan la noción romántica del remanente de Gales oprimido irremediablemente, soñando con recuperar la gloria que alguna vez fue suya, también elimina la carga de la angustia y el resentimiento de los hombres de verdad que preservaron su orgullo en su esencia galesa, incluso mientras servía los reyes ingleses como mayordomos, ajusticiadores y soldados. La mención de Londres al inicio de la *Segunda Rama del Mabinogi*, y la referencia a la realeza de Gran Bretaña, pone el foco de esta rama en el conjunto de Gran Bretaña, en lugar de en los cantones de Dyfed de la *Primera Rama*. Londres tiene una importancia central el tema de pensamiento medieval galés medieval sobre Ynys Prydain, una denominación que es principalmente geográficas, más que étnica (CHANCE, C., 2009, pág. 46).

³⁸⁷ Para un análisis de esta posibilidad ver MAC CANA, P. (1958), pág. 150.



Pórtico con alvéolos cefalóforos en Bocas del Ródano,
Francia (DUVAL, P. M., 1977, pág. 11)

Parece ampliamente aceptada la existencia de un “culto a las cabezas” entre los celtas³⁸⁸ que actuaría como símbolo de la divinidad³⁸⁹ y que se evidencia en áreas geográficas muy amplias y en contextos temporales muy dilatados, desde representaciones muy antiguas hasta épocas más tardías. También como ejemplo de este tipo de representaciones nos sirve el muy conocido caldero de Gundestrung en el que aparecen unas cabezas que se han interpretado como pertenecientes a un dios. Catherine McKenna apunta que “while the head is said to have

³⁸⁸ ROSS, A. (1996), pág. 94.

³⁸⁹ ROSS, A. (1996), pág. 94.

apotropaic value, its burial in London expresses for the Welsh author and audience of the Second Branch a deferment of the profoundly problematic question: who owns Britain?³⁹⁰.



Caldero de Gundestrup. Detalle.
(DUVAL, P. M., 1977, pág. 185).

Así, si bien los celtas “carried this veneration incorporating the head in their art and in their religious practices as a symbol and as an object of superstitious regard”³⁹¹, no cabe asegurar con certeza que lo que nos encontremos aquí sea precisamente con la mejor representación de este culto a las cabezas en textos literarios, y no digamos ya en la historia de su decapitación una racionalización de leyendas de este tipo ligadas a contextos culturales como afirma Anne Ross³⁹². Insistimos, no se trata sólo de que buena parte de esas formulaciones sean mucho más que especulativas³⁹³, sino que el texto no plantea ya la existencia de figuras mitológicas, sino que como tal formula en nuevas claves la presencia de elementos sobrenaturales y las articula en el ámbito de sus intereses específicos. Nada más lejos de

³⁹⁰ MCKENNA, C. (2007), págs. 17-19.

³⁹¹ ROSS, A. (1996), pág. 102.

³⁹² ROSS, A. (1996), pág. 156.

³⁹³ Ver, por ejemplo, ROSS, A. (1996), pág. 155.

nuestro planteamiento, entonces, que utilizar estas referencias para dar por hecha la existencia de personajes divinos e historias previas y multiplicar con el texto las especulaciones sobre ellas, llegando, por ejemplo, a afirmaciones como que el culto a las cabezas entre los celtas “is apotropaic in that it keeps all potential invaders away, it is divine. It presides over the Otherworld feast and reveals the future”. Lo que en realidad ha funcionado es un círculo vicioso que lleva a que una evidencia aislada genere una teoría, a que la teoría se universalice y retorne para aplicarse como un hecho probado y multiplicarse en todas direcciones. Con esto no queremos decir que no exista un cierto culto a las cabezas que de alguna manera haya podido dejar su reflejo en los documentos escritos y en la arqueología pero que sí de afirmaciones como la de que “the description of the divine head of the god Brân is one of the most convincing pieces of corroborative evidence we possess”³⁹⁴, pues las evidencias son bastante endebles y deben ser tratadas con cautela precisamente porque hay autores que apoyándose exclusivamente en esta aparición de la cabeza de Brân en la *Segunda Rama del Mabinogi*, concluyen que esta práctica es “the most typical and universal of their (los celtas) religious attitudes”³⁹⁵.

Esto comportamientos excesivos tienen un magnífico ejemplo en *Les celtes et la civilisation celtique* de Markale, quien reconstruye la historia y el mito de este personaje identificándolo con Brennus o Brennius hermano de Belinus y en este término reconoce el nombre celta antiguo Brannos que en irlandés, galés y bretón dio Bran (cuervo) y, para él, la cristianización del héroe celta daría lugar a San Brandan³⁹⁶.

Por otro lado, el cambio del gobierno de Brân a su sobrino Caswallon se ha interpretado como el reflejo de un cambio que reflejaría el tránsito entre el momento atemporal, por decirlo así, de los reyes galeses y períodos históricos precisos. Así se ha afirmado que “Bendigeidfran, however, belonged to the timeless, mythical past, and Caswallawns accession to the throne thrusts the text into real time, pointing to the imminent invasion of Rome” ya que “Caswallawns rule extends through the Third Branch, but the land that he rules is not called Prydain or Ynys y Kedeirn as it was under Bendigeidfran, but is, for the first time called Lloegyr (England). From the mythic emerges a representation of Britain that more closely reflects political and geographical realities in the fourteenth century. These two branches taken

³⁹⁴ ROSS, A. (1996), pág. 163.

³⁹⁵ ROSS, A. (1996), pág. 163.

³⁹⁶ MARKALE, J. (1969), págs. 104-105.

together portray the passing of the imagined Roman-style Welsh rule of the unified Island of Britain to the rule of the English that served to divide the island into separate countries or territories, one of which is clearly the superior in status. Before the naming of Lloegyr in the Third Branch, the island of Britain is clearly considered to be unified under a single ruler who exercises direct control over the whole island-Bendigeidfran has the crown of London, but he also has courts in several places in Wales and is styled as brenhin Ynys y Kedeirn (king of the Island of the Mighty). Upon Caswallawn's usurpation of the throne of London, the kingdoms of Wales and England become separate and their relationship becomes formalized and unequal"³⁹⁷. Se ha visto un reflejo de este cambio en que en la *Tercera Rama* "Pryderi, prince of Dyfed, is required to formalize his status as the vassal of the English king"³⁹⁸ tras los esponsales de su madre. Por todo esto se ha concluido que "between the Second and Third Branches of the *Mabinogi* a transition between a mythical kingship of Britain to a political situation more closely mirroring historical reality"³⁹⁹ en la que se vería a un reino importante como sería Dyfed teniendo que ir a prestar vasallaje, confirmar su sumisión ("hebrwngy wrogaeth idaw", "to convey/confirm his submission to him")⁴⁰⁰. Además la figura de Caswallon se ha interpretado a lo largo de la Edad Media desde una perspectiva reivindicativa frente al invasor como el Casivellaunus del que César nos dice que unió a varias tribus contra los romanos⁴⁰¹ y que aparece en el *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth⁴⁰².

Pero, de nuevo, todo esto permite enriquecer las perspectivas, pero no está claro que permitan profundizar en el texto mismo y, a nuestro efectos, en cómo personajes y escenas vehiculizan relaciones de poder. En este sentido es en el que decíamos que Brân es un personaje crucial. Aparece al comienzo de la *Segunda Rama* como rey de la Isla de los Fuertes, Britania, un componente Real que el futuro mantiene, como muestra el que sea mencionado en el siglo XV como uno de los *Thirteen Treasures of the Isle of Britain* con el nombre de *Bran Galed*, lo que se ha interpretado por algunos, con razón o sin ella, como la posible existencia de una tradición en torno a este personaje que no habría quedado reflejada en el *Mabinogi* y que se habría centrado especialmente en el Noreste de Gales⁴⁰³. En esta línea apunta también Loth la aparición de Brân en las *Tríadas de la Myvyrian Archeology of Wales* como uno de los tres

³⁹⁷ CHANCE, C. (2009), pág. 48.

³⁹⁸ CHANCE, C. (2009), pág. 48.

³⁹⁹ CHANCE, C. (2009), pág. 48.

⁴⁰⁰ CHANCE, C. (2009), pág. 48.

⁴⁰¹ CESAR, *Guerra de las Galias*, 5,11 y 18-22.

⁴⁰² MAIER, B. (1998), pág. 58.

⁴⁰³ MAC CANA, P. (1958), pág. 137

reyes y consolidadores de la realeza en Prydein⁴⁰⁴. Ambos hacen referencia a la misma fuente, *Las Tríadas*, pero Loth utiliza todavía una colección impresa de literatura galesa medieval publicada en tres volúmenes por la Sociedad Gwyneddigion entre 1801 y 1807 que era la fuente principal de la que se disponía para el estudio de estos documentos hasta que Evans publicó sus ediciones diplomáticas de los principales manuscritos galeses medievales.

La *Tercera Rama*, comienza definiendo la condición de Brân como rey, “was crowned king over this island and invested with the crown of London”⁴⁰⁵ y se dice que es miembro de la familia de Llŷr⁴⁰⁶, una de las más importantes y conocidas, y que ha sido coronado rey sobre toda la isla e investido con la corona de Londres⁴⁰⁷.

Es, por tanto, el hombre más importante de la isla de Bretaña, de ahí el interés en analizar cómo actúa el autor de la obra con este personaje. Creemos que exactamente igual que el resto de personajes masculinos, lo presenta al inicio de su intervención como un personaje que cumple con las correctas relaciones de poder, ejerce su rol, recibiendo como corresponde a los visitantes que llegan de Irlanda bajo el mando de su rey. Pero el personaje se enfrenta a los dos elementos desestabilizadores por excelencia del correcto desarrollo de la estructura jerárquica y el rol: el género y los elementos sobrenaturales. La historia de Brân está marcada por el matrimonio de su hermana Branwen, una de las mujeres más importantes de la isla, con el rey de Irlanda, por la ira descontrolada de su medio hermano por parte de madre, y por la posesión de un caldero mágico, la aparición de una capa de invisibilidad y por su propia naturaleza sobrenatural, al ser un gigante.

Como sabemos, tras los esponsales de Branwen con el rey de Irlanda, Efnysien monta en cólera por no haber sido informado y mutila salvajemente los caballos de la comitiva irlandesa. Este hecho supone una doble ruptura de la jerarquía asociada al rey que es Brân, por una parte, es él quien entrega a Branwen como le corresponde como cabeza de la jerarquía de la isla y no tiene por qué verse condicionada su actuación por un inferior como es Efnysien. Por otra, la mutilación de los caballos supone una ruptura del pacto de hospitalidad que unía a

⁴⁰⁴ LOTH, J. (1913), págs. 284-285.

⁴⁰⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

⁴⁰⁶ A la casa de Llŷr pertenecen Bran, Branwen y Manawyddan, aquí también citado, pero cuya historia se relatará en la *Tercera Rama* del *Mabinogi*. Llŷr Lledyeith aparece mencionado en las *Triadas del Libro Rojo* como uno de los tres prisioneros eminentes de la isla de Prydein, junto con Mabon, hijo de Modron y Gweir, hijo de Gweíryoedd (LOTH, J., 1913, pág. 244).

⁴⁰⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

ambos reyes. Incluso podría añadirse a esto la injustificada mutilación de los animales, objeto de cuidado al ser parte de la dotación y de la condición del guerrero, y sólo de violencia en los contextos bien delimitados de la guerra y del enfrentamiento, toda una ruptura no ya en la jerarquía, sino en el propio rol de un guerrero devenido poco menos que en carnicero.

Como consecuencia de esa ruptura de la jerarquía Brân debería castigar a su medio hermano, pero él mismo le dice al rey de Irlanda que no puede castigarle, porque es hijo de su misma madre, Penarddun, hija de Beli, y tiene de este modo las manos atadas al respecto. Es esa relación materna la que le impide ejercer el rol de soberano que le corresponde y castigar. Sus relaciones de parentesco por vía materna le impiden una plena compensación, lo que compensa de la manera más generosa pero, en todo caso, insuficiente:

“Arise Manawydan son of Llŷr, and Hyfaidd Hir and Unig Glew Ysgwydd, and go after him”, he said, “and tell him that he shall have a sound horse for each one that was maimed; and also he shall have as his honour-price a rod of silver as thick as his little finger and as tall as himself, and a plate of gold as broad as his face”⁴⁰⁸

Resultan relevantes en el pasaje dos elementos, el primero augura la catástrofe y son los enviados que elige y el segundo es el concepto de precio del honor. Los enviados son su hermano Manawydan, el que sufrirá durante toda la *Tercera Rama* una maldición y otros dos hombres que dejará atrás cuando parta a Irlanda y que morirán a manos del usurpador. Por otro lado, en la literatura medieval galesa de tema legal que se ha conservado consta un concepto que es el *sarhaed*, es a la vez la ofensa, la afrenta, y la compensación a pagar a la víctima de esa ofensa⁴⁰⁹. El precio del honor a pagar por una ofensa no es el mismo para todas las personas, por ejemplo para una mujer desde los doce años es la mitad que el de su equivalente varón. En este caso, en el Mabinogi “the king’s *sarhaed* is a symbolic one, a golden plate as broad as his face, the symbol of his face value or honor, the silver rod of kingship and a cup of plenty”⁴¹⁰, además de recibir un caballo sano por cada uno mutilado.

⁴⁰⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 25.

⁴⁰⁹ JENKINS, D. y OWEN, M. E. (1980), pág. 216.

⁴¹⁰ OWEN, M. E. (1980), pág. 43; ver también pág. 59 para un marco más general. Para un análisis del significado del uso de los platos de oro en la literatura irlandesa y galesa ver LOTH, J., 1931, págs., 332-351

Pero lo más interesante, es que en realidad no se le entrega una “cup of plenty”, sino un objeto sobrenatural, el caldero mágico que conocemos. Quizás la ofensa de Efnysien obligaba un tipo de pago de un “precio del honor” que colocaba a Brân en la situación de desprenderse de un objeto que le otorgaba un gran poder. Lo significativo del caso es que ese caldero podría haberlo tenido el rey de Irlanda, pero como había ofendido a los gigantes que eran sus primeros dueños, este había pasado a manos de Brân. No sorprende que el rey irlandés cuente que su encuentro con los gigantes se había producido cuando estaba cazando en otro túmulo, otro punto de contacto con el mundo sobrenatural desde el que ve salir al gigante de un lago vecino, lago y túmulo que actuarían como lo que venimos llamando “umbrales sobrenaturales”. No por casualidad el caldero contribuirá a la matanza general que se avecina.

Como sabemos, después de que Branwen parta con su esposo a Irlanda y al poco tiempo, se le impone un humillante castigo que le lleva a pedir socorro a Brân, quien ante la petición de su hermana no duda en reunir una gran hueste, dejar su reino bajo el gobierno de su hijo y partir hacia Irlanda.

Si Brân acude a Irlanda siguiendo la llamada de un personaje femenino que actúa como “causa” o “catalizador” de la masacre, esta queda asociada directamente al caldero porque permite que la batalla que se ocasiona porque el hermano celoso, Efnysien, mata al hijo de su hermana, se alargue. La superioridad galesa se compensa cuando los irlandeses van metiendo en el caldero a sus hombres y resucitándolos. Si el caldero no hubiera existido la misma fuerza de Brân, que aparece como un gigante por cuyo costado pueden pasar todas sus tropas y atravesar un río con características sobrenaturales, hubiera decantado la victoria hacia el bando insular. Nótese, además, que el conflicto entre el rey de Irlanda y los gigantes había estallado finalmente cuando este manda hacer una gran casa en la que intenta matarlos a ellos y sus hijos, consiguiéndolo sólo con estos últimos, y que el intento de matar al gigantesco Brân va ligado a la construcción de una casa que lo albergue, y que la paz se rompe cuando Efnysien mata al hijo de su hermana precisamente quemándolo. Finalmente, como sabemos, Brân muere junto con toda su comitiva de guerreros menos siete e Irlanda queda despoblada salvo cinco mujeres embarazadas. El rey irlandés que construye una casa en la que mueren quemados los hijos de la pareja de gigantes, muere en otra casa que también él construye como una trampa y en la que muere su propio hijo quemado. Así el agravio hacia unos personajes sobrenaturales se venga, de manera casi idéntica, suponiendo una nueva muerte de un heredero fruto del contacto con lo

sobrenatural como ocurre con el caso de Pwyll y Pryderi y ocurre aquí con el hijo de Branwen. Además el mantenimiento de unas relaciones de intercambio de bienes con un personaje sobrenatural es lo que permite obtener por parte del humano el objeto que supondrá la muerte, así Pryderi y los cerdos y Brân y el caldero.

Pero las desgracias asociadas a elementos sobrenaturales y al personaje de Brân no acaban aquí, sino que el autor nos cuenta cómo a la vuelta a casa de los siete supervivientes se enteran de que el heredero de Brân ha muerto porque su corazón había estallado al ver impotente como Caswallon, sobrino del rey, que usaba una capa de invisibilidad, mataba a sus hombres de confianza. La figura femenina y su rescate, ha ocasionado desgracias tanto en Irlanda como en Gales.

En conclusión, creemos que la figura de Brân ejemplifica las desgracias vinculadas a un ser femenino, en este caso inocente. Es curioso que el componente clave de la tragedia sea también un vínculo por lado materno: ese hermano de madre que el rey no puede castigar. Pero, a la vez, Brân, tras sufrir esas desgracias, refuerza su correcto rol como guerrero y señor, y muere luchando valientemente, e incluso después de muerto sigue acompañando a sus hombres en un banquete, en una imagen que parece hacer referencia a un tema bastante común en la mitología celta, y defendiendo a toda la isla de las invasiones extranjeras al ordenar a los supervivientes que entierren su cabeza en la colina Blanca mirando a Francia⁴¹¹, hasta que, según la leyenda artúrica, Arturo desentierre su cabeza⁴¹². Una vez muerto pasa a ser el protector de toda la isla, muere por tanto ejerciendo el culmen del rol del buen gobernante protegiendo a todo su pueblo incluso después de su muerte.

⁴¹¹ La acción de llevarse la cabeza del muerto puede hacer referencia a un procedimiento por el que se impedía que los enemigos utilizaran esa cabeza como trofeo, como señala Marco Simon (1994, pág. 382).

⁴¹² En un proceso que puede ser gravemente deshonoroso, y peligroso en sí mismo, pues Marco Simón afirma que si se entierra la cabeza y se levanta un túmulo sobre ella, ese túmulo se considera un santuario y no se puede violar sin deshonor (1994, pág. 382).

6.4 *Efnysien*

El personaje de Efnysien se desarrolla en su totalidad en la *Segunda Rama* y frente al personaje de su hermano Nysien⁴¹³ del que sí parecen poder encontrarse referencias en tradiciones anteriores, del nombre Efnysien no parece existir evidencias en Gales antes de su aparición en las *Cuatro Ramas*⁴¹⁴ aunque sí se han señalado ciertos paralelismos entre la historia de este personaje con otros de sagas escandinavas, en concreto para el tema de los caballos⁴¹⁵, para el de la trampa de los sacos en la casa⁴¹⁶ y, para el de tirar el niño al fuego⁴¹⁷. Resultan especialmente interesantes la comparación que hace Hall entre Efnysien y Hrólfs en la literatura escandinava. Hrólfs es un personaje que mantiene relaciones incestuosas con su hermana con lo que el niño que mata es también hijo suyo⁴¹⁸. Además, también puede ser interesante realizar en otro lugar un análisis de las conexiones con el personaje de Hagen en los *Nibelungos*.

Toda la historia de Efnysien es la historia de un personaje fuera de rol. Su personaje es hermano y vasallo de Brân pero ninguno de esos roles los desarrolla de manera correcta, incumpliendo de esta manera también con el buen orden jerárquico. Desde el inicio de la Rama el personaje es presentado como aquel que enfrentaba a los hermanos cuando más se amaban y como aquel que siente como propia a su hermana por parte de madre, Branwen, sobre la que entiende que tiene ciertos derechos. Es un personaje creado para sembrar la discordia a causa de Branwen y propiciar la ruptura de las relaciones de poder. Efnysien no es exclusivamente, como interpreta Sioned Davies, un personaje en el que: “evil is an inherent part of his nature”⁴¹⁹, sino que tiene un papel narrativo esencial como un instrumento básico en la *Segunda Rama* para explicar la marcha de Brân, el rey, a Irlanda y la toma del poder en la isla británica de Caswallon, precisamente por su papel en las rupturas de los buenos comportamientos.

⁴¹³ Ver WELSH, E. (1990), para los temas de dobles e incesto en la obra en claves Freudianas (por ejemplo, págs. 347 y 350).

⁴¹⁴ MAC CANA, P. (1958), pág. 83.

⁴¹⁵ HALL, A. (2001), págs. 31-32.

⁴¹⁶ HALL, A. (2001), pág. 32.

⁴¹⁷ HALL, A. (2001), págs. 33-34.

⁴¹⁸ HALL, A. (2001).

⁴¹⁹ DAVIES, S. (1993), pág. 72.

Su aparición en escena es para violar la hospitalidad ofrecida por Brân al rey de Irlanda, cuya entrada en el texto hace hincapié en su riqueza y en que viene en son de paz (“they saw a shield being raised above the ships deck, with the point of the shield upwards as a sign of peace”⁴²⁰), como corresponde con su oferta de alianza a través de la mano de Branwen (“He wishes to unite your two families, lord, they said. He has come to ask for Branwen daughter of Llŷr, and if you agree, he wishes to join together the Island of the Mighty and Ireland so that they might be stronger.”⁴²¹). Atenta con ello Efnysien ni más ni menos que contra una alianza entre reyes, traiciona a su rey, a Brân, contraviniendo una decisión tomada por él sobre su hermana. Además de ser su superior por ser rey, Branwen era hermana completa de Brân, mientras que de Efnysien era sólo hermana por parte de madre. Además, fue mediante consejo que decidieron dar a Branwen a Matholwch, así que rompe también con el consejo de la Isla⁴²², y no digamos ya con otro superior, e, mismo rey de Irlanda, del que se hace hincapié en su riqueza: “they had never seen ships in a more perfect condition than these with their fair, beautiful, exquisite banners of brocaded silk”⁴²³.

La traición de Efnysien se produce cuando mutila salvajemente a los caballos del rey de Irlanda⁴²⁴. Como apuntábamos, es una ruptura no ya en la jerarquía, sino en el propio rol de un guerrero devenido en carnicero. Sabemos ya la asociación de esto con la imposibilidad de venganza, la compensación que implica el caldero mágico, la ofensa a su hermana, la masacre general de los dos bandos tras iniciar él el conflicto matando al hijo de esta a pesar del acuerdo alcanzado, e incluso con el cambio dinástico.

Por supuesto que es cierto lo que plantea Sioned Davies sobre como la mutilación de los caballos implica un comportamiento cruel reflejo de la perversa naturaleza del personaje⁴²⁵ o la observación de Andrew Breeze de que es el comportamiento de un personaje sicópata⁴²⁶, pero lo importante es el papel narrativo, esa finalidad básica que es plasmar de un modo evidente para el público la ruptura del buen comportamiento cuyas consecuencias ni siquiera hace buenas la abrumadora compensación que reciben los irlandeses incluyendo el caldero mágico,

⁴²⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

⁴²¹ DAVIES, S. (2007), pág. 23.

⁴²² A. Hall sostiene que quizás Efnysien si tuviera que ser consultado antes de casar a su hermana para esta afirmación se basa en las Grágás, las leyes islandesas (HALL, A., 2001, págs. 41-42).

⁴²³ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

⁴²⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 24. Un pasaje muy parecido se encuentra en la *Vita S. Cadoci*, que compuso Lifris de Llancarfan en el siglo XI MAC CANA, P. (1958), págs. 158-159. Ver EVANS, A. W. (1994), págs. 58-59.

⁴²⁵ DAVIES, S. (1993), pág. 71

⁴²⁶ BREEZE, A., (1997b), pág. 73.

ese contaminante elemento sobrenatural que acarrea la ruina de los galeses y, en el fondo, de todos⁴²⁷.

Una vez que se han señalado la existencia de los elementos perturbadores del buen orden social, comienza el proceso de reincorporación de Efnysien al correcto rol de guerrero en Irlanda, marcando otra vez paralelos con otros personajes como el Hagen de los *Nibelungos*. Así, el mutilador de caballos Efnysien demuestra valor e inteligencia al evitar el engaño de los irlandeses de fijar clavos a ambos lados de cada columna de las cien que había en la casa que construyeron para matarlos, y colocar en cada clavo un saco de piel y en cada saco un hombre armado. Efnysien evita esa trampa porque entra en la casa antes que la hueste de Brân y escudriña toda la casa con miradas furiosas y malvadas, ve los sacos de piel a lo largo de los pilares, los palpa hasta que encuentra las cabezas y las aprieta hasta que siente que sus dedos se encuentran el tuétano a través de los huesos.

Pero nótese también que pronto, precisamente cuanto entra en escena Branwen, ese fogonazo de corrección queda en nada en el momento en que se va a firmar la paz entre irlandeses y galeses y Efnysien no puede soportar ver al hijo de Branwen y lo mata arrojándolo al fuego y haciendo alusión expresa a la barbarie que esto supone:⁴²⁸. De esta manera Efnysien rompe por una parte las relaciones de parentesco al matar a su sobrino, un niño, pero, por otra, al matar al que era ahora el heredero al trono de Irlanda, hace inviable la paz.

Es en ese momento en el que Efnysien ha alcanzado el culmen de la ruptura de las jerarquías, al traicionar a un superior (a su hermano y rey), al traicionar la hospitalidad dada por su hermano al rey de Irlanda y la dada por este último durante el banquete, al agraviar a un superior (a ambos reyes), al matar al que ya ha sido declarado nuevo rey, al traicionar a su familia al matar a su sobrino, al cometer infanticidio..., y pese a todas esas rupturas acumuladas, el personaje de Efnysien puede recomponer las relaciones de poder rotas, puede volver a recuperar la jerarquía y el rol que le corresponden, asumiendo su identidad como guerrero perteneciente al ejército de Brân: se sacrifica para salvar a sus compañeros. Se redime metiéndose en el caldero y haciéndolo explotar, muriendo el mismo en el proceso, para evitar la

⁴²⁷ Para un acercamiento al tema del significado mágico del caldero en el mundo celta ver MARKALE, J. (1985), pág. 44.

⁴²⁸ DAVIES, S. (2007), págs. 31-32.

matanza de sus compatriotas. Efnysien se sacrifica para romper el caldero que devolvía la vida a los irlandeses tras asumir sus culpas e impide así el exterminio de los galeses⁴²⁹.

Efnysien no sólo “redeems himself, making up for his destructive behavior earlier in the story”⁴³⁰ sino que muere en un claro paralelismo con su hermana⁴³¹, con el corazón literalmente roto, pero no “redimido” sino reincorporado al seno de unas relaciones de poder recompuestas, como buen guerrero que sirve a su señor mientras que la muerte de pena de ella no tiene compensación heroica detrás.

6.5 Matholwch

Matholwch es un personaje que aparece en la *Segunda Rama* del *Mabinogi* y es mencionado en las *Triadas* como Matholwch el Irlandés, quien dio una de las tres dañinas bofetadas a Branwen, en una versión distinta a la aquí tratada⁴³².

Este personaje ha sido presentado por algunos investigadores como el contrapunto a la figura del *buen gobernante* que representa Brân. Así del rey de Irlanda, que entra en escena al llegar a Gales para conseguir la mano de Branwen, una de las tres doncellas de la isla y hermana del rey, se ha escrito que “by comparison, Matholwch is presented as a weak and unjust king totally lacking any authority over his kingdom. Time and time again the actions of the two rulers are contrasted, illustrating and emphasising Matholwchs inability to control his people who then dictate his action”⁴³³. Pero creemos que esta interpretación puede ampliarse mediante nuestra hipótesis de trabajo, pues entendemos que el personaje de Matholwch sufre una serie de cambios a lo largo de toda su intervención en el texto, no es un personaje lineal porque los personajes lineales no le sirven al autor para transmitir el modelo de sociedad que

⁴²⁹ “He stretches himself out in the cauldron so that the cauldron breaks into four pieces, and his own heart breaks too. And because of that, such victory as there was went to de men of the Island of the Mighty” (DAVIES, S., 2007, pág. 32).

⁴³⁰ NAGY, J. F. (2006/2007), pág. 26.

⁴³¹ No alejamos nuevamente de otras interpretaciones de este pasaje como es la de A. Hall, quien señala que la diferencia entre Efnysien y Branwen en este aspecto es que Branwen muere de pena porque es un personaje “pacifista” mientras que Efnysien es un “nacionalista” aunque el propio autor reconoce lo anacrónico del término (HALL, A., 2001, pág. 49).

⁴³² LOTH, J. (trad.) (1913), pág. 223.

⁴³³ CHANDLER, K. (2002), pág. 88.

quiere reflejar con su juego con rupturas y recomposiciones, frente a una tendencia a la linealidad de los personajes femeninos, ya que tienen una funcionalidad en la medida que sirven al desarrollo de los personajes masculinos, y una vez planteado lo que se quiere transmitir de estos, ellas caen en el vacío de los “no necesarios” y desaparecen del texto.

En este sentido, dentro de esta metodología de ruptura y recomposición de los componentes estructurales de la sociedad que son las relaciones de poder, el personaje de Matholwch aparece en un primer momento como un “correcto gobernante”, como un rey sin tacha, que busca ampliar sus dominios y su poder pero que desde su llegada a la Isla de los Fuertes y yacer con Branwen, esa situación cambia afectando a la relación jerárquica en pleno, a las relaciones de parentesco y a su rol como rey. Se ha señalado ya que la imagen de Matholwch como un incompetente queda reflejada en el texto con anterioridad a la llegada a Gales, cuando el autor hace que el propio Matholwch “relates the tale of the strange couple and the cauldron of rebirth. In this story Matholwch confesses his own inability to communicate with others, accept advice or take appropriate action, and he repeats each of these problems later in the narrative with devastating results”⁴³⁴. Pero si bien es cierto que el rey de Irlanda muestra claramente una incapacidad para controlar a los gigantes que llegan a sus dominios, este hecho se entiende perfectamente como parte de las incorrecciones que van acumulándose por el personaje para romper rol y jerarquía, puesto que como ya hemos explicado en reiteradas ocasiones, todo contacto con elementos sobrenaturales acaba provocando desgracias, así el autor prepara al lector con esta intromisión de lo sobrenatural para una futura catástrofe.

Como decíamos, Matholwch se presenta tras su matrimonio como un rey que incumple las relaciones jerárquicas que se corresponden con su rol al mostrarse dominado por sus súbditos, poniendo en cuestión su superioridad como tal, trasmitiendo una imagen como señala Sioned Davies de un personaje “easily influenced hasta el punto de que one feel that Matholwch is ruled by his men rather than they by him”⁴³⁵. Nosotros entendemos que esa dominación marca una ruptura de la relación de poder con sus súbditos y así vemos como en diferentes momentos accede a las exigencias de sus súbditos con resultados negativos:

⁴³⁴ CHANDLER, K. (2002), pág. 88.

⁴³⁵ DAVIES, S. (1993), pág. 70.

- a) Por consejo acepta la reparación a la afrenta por la mutilación de los caballos en lugar de volver a Irlanda.
- b) Accede a las exigencias de sus súbditos en lo referente a los dos gigantes y su hijo, a los que intenta matar de forma traicionera dentro de una casa de hierro que pone al rojo vivo, con lo que pierde, aunque sea momentáneamente, el caldero mágico. Este tratamiento de los gigantes implica un contacto con el mundo de lo mágico-sobrenatural, potencialmente cargado de peligros pero, además, castiga a los dueños del caldero mágico a los que había dado hospitalidad y esta ruptura del pacto de hospitalidad se debe a que le amenazan sus vasallos.
- c) Castiga a Branwen a trabajar en las cocinas, dejar su alcoba y recibir una bofetada al día por parte del carnicero después de que cortara la carne. Este castigo se lo impone por los abiertos reproches de sus hermanos de leche y sus parientes más próximos y por un levantamiento de su pueblo.
- d) Interrumpe las relaciones con Gales.
- e) Toma consejo para no rendirse ante Bendigeidfran y para traicionarlo
- f) Acepta el consejo de aumentar el engaño a Brân tendiéndole otra trampa.

Todas estas decisiones suponen una ruptura del rol de rey y le llevan a colocarse en una posición jerárquica inferior, por debajo de las decisiones de sus súbditos, suponen una ruptura del buen orden que queda aún más evidenciada cuando se compara la figura de Manawydan con la del otro rey que aparece en la *Segunda Rama*, Brân. A este último el autor lo describe como un rey que gobierna, como un rey que toma las decisiones, respetando a sus súbditos, tomando consejo pero siendo él quien decide reunirlos⁴³⁶ no al revés. Esta entendemos que

⁴³⁶ Sioned Davies señala que con esta comparación “the author is trying to say something about the nature of kingship” (1993, pág. 71).

sería la principal función que cumplen los consejos en la rama aunque haya otras interpretaciones no necesariamente contradictorias⁴³⁷.

Toda esta acumulación de ruptura se ve acrecentada por los continuos contactos con elementos mágicos-sobrenaturales. Así aparecen, vinculados a la figura del rey irlandés el túmulo en el que caza y desde el que ve a los dos gigantes, el lago desde el que ve salir a los gigantes, la traición a estos y la muerte de sus hijos, el caldero mágico, el río magnético con el que intenta defender el reino, o su maniobra para traicionar al también gigante y prodigioso Brân. Tan importante es este contacto con lo sobrenatural, que aquel que provoca la muerte de los hijos de los gigantes quemados en una casa que él construye como trampa, perderá a su heredero quemado por la traición de su tío que lo tira al fuego de cabeza dentro de otra casa que él vuelve a construir a modo de trampa para otro personaje, también gigante, y al que también ha ofrecido hospitalidad. Se produce la ruptura de un elemento básico de una corte como es la hospitalidad, ruptura que lleva a la muerte de varios personajes sobrenaturales, los hijos de los gigantes, y que tiene finalmente como castigo la muerte del heredero que ya es rey, ambas rupturas se producen en casas extraordinarias pues una es de hierro y otra es de un tamaño descomunal.

Aquí se plasma muy específicamente lo que venimos defendiendo como el papel potenciador de las rupturas que suponen los elementos sobrenaturales. Así lo más parecido a la muerte de un personaje sobrenatural, es la muerte de un rey, el hijo del asesino de los hijos de los gigantes, aunque mueren, también, otro antiguo rey, Matholwch, el rey de Gales, Bràn, y la reina de Irlanda, Branwen. Pero, además, el contacto con lo sobrenatural potencia igualmente las catástrofes, de forma que la muerte del nuevo rey inicia una batalla, que con la presencia del caldero mágico, se alarga hasta el casi total exterminio de todos los presentes, sólo se salvan siete galeses y en Irlanda mueren todos menos cinco mujeres embarazadas, en una nueva referencia a hijos, en este caso aún no nacidos.

Junto a toda esta acumulación de peligros, con todo, más peligrosa es su entrada en el campo de las relaciones de género. Elige como esposa a una mujer poderosa de enorme belleza y gran riqueza. Esto queda de manifiesto cuando deciden dar a Branwen a Matholwch y se dice

⁴³⁷ Así Bollard sostiene que la importancia principal de los consejos es dar unidad a la Rama, frente a la interpretaciones de Gruffyd y Mac Cana que, según él, ven la Rama como un collage de materiales dispares en base a muchas inconsistencias (BOLLARD, J. K., 1974-1975, págs. 263-266)

de ella que era una de las tres matriarcas de la isla y la joven más bella del mundo, cuando Matholwch se muestra extrañado ante sus vasallos porque le ultrajen después de haberle entregado una doncella de tan alto rango y tan amada en sus tierras, y también cuando este mismo responde a los emisarios de Brân mostrando su sorpresa porque no le hubieran ofendido antes de darle a una doncella a la que califica de extraordinaria, momento en el que hace referencia al rango de Branwen (es hija de Llŷr, una de las tres matriarcas de esta isla y la hija del rey de la Isla de los Fuertes) y a, que ya se había acostado con ella⁴³⁸. Así mismo, cuando llegan a la corte en Irlanda se remarca la riqueza de Branwen y se narra que ni un solo hombre de rango ni una sola mujer noble de Irlanda iba a visitar a Branwen sin que esta no le diera un collar, un anillo o una joya preciosa dignas de un príncipe. Y, se dice, tal era la riqueza de Branwen que paso así un año hasta que logró conquistar completamente gloria y amistad de su nuevo pueblo⁴³⁹. Por último, es Branwen la única que puede interpretar la llegada de Bendigeidfran, y es capaz, igualmente, de amaestrar al ave que lleva las noticias a su hermano.

Es este personaje quien ejerce desde un primer momento una fuerte influencia en Matholwch, de forma tal que este rechaza el único consejo sensato de sus acompañantes, el de marcharse a Irlanda tras la afrenta de los caballos, cuando aún se podía evitar toda relación entre Gales e Irlanda, lo que hubiera evitado a su vez la matanza, La única ocasión en que disiente de ellos es para no abandonar a su nueva esposa.

De hecho, toda la *Segunda Rama*, y por tanto, toda la historia de Matholwch, gira entorno a la figura de Branwen, y el papel de las relación de Matholwch con una mujer poderosa es, así, el punto más importante para entender la ruptura de las relaciones de poder de esta figura masculina. Incluso el castigo de Branwen es en realidad un sustituto ante la incapacidad de los irlandeses de enfrentarse a los galeses, como antes a los gigantes.

Siguiendo el método que planteamos, debería penar Matholwch como paso previo a exculparse y restituirse en el buen orden, y así ocurre. Todo culmina cuando se ve obligado a abdicar en su hijo. El que era rey deja de serlo pero, además, ve como matan a su hijo y heredero. Nos encontramos, entonces con un personaje desposeído de todo, momento en que el autor decide reincorporarlo al rol de guerrero que tenía al principio de la rama cuando se le

⁴³⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 24.

⁴³⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 27.

representa atravesando el mar con su poderosa flota para ampliar sus dominios. Ahora, muerto su hijo, sin ser ya rey, se levanta valientemente e inicia una contienda sin tomar consejo previo y sin importar que sus enemigos sean superiores. Muere Matholwch defendiendo a los suyos, como Efnysien o como Pryderi, en el seno de unas relaciones de poder recompuestas. Con todo, la rehabilitación de este personaje no implica que el autor no desee hacer hincapié en lo catastrófico que resulta la figura de un rey fuera de rol y de la jerarquía que la *Segunda Rama* termina aludiendo al casi total exterminio de su pueblo.

6.6 Manawydan.

Manawydan es un personaje que se plantea en la *Segunda Rama* y que se desarrolla en la totalidad de la *Tercera*. Para este personaje se han buscado referentes en el legado irlandés y se ha planteado que es un mago como su afín el Mannannan mac Lir irlandés⁴⁴⁰, del que se dice que era el dios del mar tanto para los irlandeses como para los galeses⁴⁴¹. De Manannan Mac Lir tenemos constancia en la prosa irlandesa antigua en los cuentos *Compert Mogáin (El nacimiento de Morgán)*, en *Immram Brain Mac Febril (El viaje de Bran Mac Febril)* y en *Sergigle Con Culainn* (literalmente, la enfermedad de debilidad de Cú Chulain que se ha traducido al español como *La Devastadora Enfermedad de Cuchulain*). Es una figura que aparece como gobernante de un misterioso reino marino o submarino llamado en ocasiones Emain Ablach (identificado con la isla de Man), Tír Tairgiri (la Tierra Prometida) o Mag Mell (la Llanura de los Juegos), nombres todos que responden al Otro⁴⁴².

De nuevo, estas afirmaciones de que es un dios del mar galés carecen de evidencias más allá de que algunos autores den por segura la asociación de nombres, pero no hay razones para aceptar la correspondencia con un dios del mar⁴⁴³. Jan de Vries plantea también la posible

⁴⁴⁰ REES, B. (1998), pág. 139 y MAC CANA, P. (1958), pág. 129.

⁴⁴¹ REES, B. (1998), págs. 139-140 y WELSH, A. (1996), pág. 121.

⁴⁴² PEB, J.T.K. (2006), pág. 1244.

⁴⁴³ GRUFFYDD, W. J. (1953), pág. 80 y MAC CANA, P. (1983), pág. 69.

identificación con este, pero él mismo señala que no resulta posible atribuirle un carácter divino al Manawydan del *Mabinogi*⁴⁴⁴.

Por otro lado, Miranda Green ha hecho hincapié en la faceta de mago de Manawydan al afirmar que: “compartía con el dios irlandés Manannan, su habilidad para hacer magia”⁴⁴⁵, “reconoce en el obispo a un mago como él”⁴⁴⁶ y que “la magia de Manawydan demuestra ser la más poderosa”⁴⁴⁷. Pero en el *Mabinogi* no se habla en ningún momento de que Manawydan sea un mago, ni siquiera de que haga magia, sino a que posee ciertas características extraordinarias, como que cualquier trabajo que emprende la realiza mejor que ningún otro.

También se ha interpretado este personaje como una reminiscencia de un personaje histórico, Mandrubacios un jefe británico del 54 a.C. que defiende los intereses de su tribu frente a los romanos y que consigue la protección de los trinovantes contra César⁴⁴⁸. Además se ha planteado que todas las peripecias vividas por Manawydan y sus compañeros pueden haber servido de base a historias posteriores que forman parte de leyendas de santos⁴⁴⁹ partiendo de una imagen como personaje humilde y no ambicioso que queda reflejada en la octava *Triada de la isla de Bretaña*⁴⁵⁰

En el caso que nos ocupa, Manawydan es un personaje que aparece en la *Segunda y la Tercera Ramas del Mabinogi* como hijo de Llŷr, que es mencionado dentro del *Mabinogion* en el cuento *Culhwch y Olwen* como uno de los hombres de Arturo⁴⁵¹ y que, además, aparece unido también a la figura de Pryderi en el *Libro de Taliesin*⁴⁵².

Podemos dejar a un lado las posibles asimilaciones a una divinidad en concreto, intento que adolece de los inconvenientes que señalábamos con anterioridad y que se reflejan claramente en este personaje: falta de fuentes galesas que nos den más información sobre esta

⁴⁴⁴ VRIES, J. (1963), pág. 94.

⁴⁴⁵ GREEN, M. J. (2001), pág. 35.

⁴⁴⁶ GREEN, M. J. (2001), pág. 37.

⁴⁴⁷ GREEN, M. J. (2001), pág. 37.

⁴⁴⁸ KOCK, J. J. (1987), págs. 18-20.

⁴⁴⁹ Así los Jones sostienen que “the sojour of Manawyddan and Pryderi and their wives and afterwards of Manawyddan and Cigfa, and their botaking them to crafts, may be a versión of the later and widespread Eustace legend” (JONES, G. y JONES, T., 1993, pág. XV).

⁴⁵⁰ BROMWICH, R. (2014), pág. 41.

⁴⁵¹ DAVIES, S. (2007), pág. 285.

⁴⁵² DAVIES, S. (2006c), pág. 1245.

divinidad, su mito y su rito, la dificultad de la tendencia a buscar paralelismos irlandeses y transponerlos al ámbito galés, o la propia y discutible necesidad de reconstruir dioses celtas comunes a partir de este material tan frágil.

Lo que nos resulta interesante para nuestro análisis de las relaciones de poder en el *Mabinogi* es que este personaje actúa como el prototipo de un personaje masculino fuera de rol, que aparece también asociado a ciertas capacidades extraordinarias y que, finalmente, acaba cumpliendo con la regla de la recomposición de su rol y jerarquía. Es cierto que este hermano e hijo de rey, tiene en la *Segunda Rama* un papel bélico, siendo uno de los siete guerreros que acompañan a Brân a Irlanda para vengar el castigo de Branwen, pero no posee ningún dominio y su historia posterior parece alejarle del prototipo guerrero más característico.

Es aquí donde se entiende una interpretación tradicional que ve en él la transposición de los valores propios de la filosofía del autor del *Mabinogi* como son la sabiduría o la prudencia⁴⁵³, un personaje que prefiere “to use words rather than the sword”⁴⁵⁴ y que “guides Pryderi and teaches various crafts”⁴⁵⁵, o, como afirma Catherine McKenna, “in this branch Manawydan learns how to become an ideal king, and that “from ignoble beginnings” he becomes “a model of effective sovereignty”, by learning or himself what actions are and are not appropriate to a king”⁴⁵⁶ o, como sintetiza K. Chandler,: “in the Third Branch the gung-ho actions of Pryderi are contrasted with the wise and moderate Manawydan: the old hero-king model is replaced by a new type of ruler; a new type of hero...”⁴⁵⁷ y que “Manawydan is notable for his lack of appropriate action: he does not claim titles and land that rightfully belong to him and is happy to accept handouts from Pryderi. Manawydan does not act when Pryderi enters the enchanted fort and avoids taking action against the angry craftsmen in England. However, Manawydan does assume control of situations through hunting, and taking-up various crafts. In general, though Manawydan’s actions are spineless and evasive, and it is not until the end of the narrative that his apparent impotency and frustratingly placid approach is justified by the return of Pryderi and Rhiannon”⁴⁵⁸. Para otros Manawydan representa “The

⁴⁵³ Para esta interpretación ver: MAC CANA, P. (1977), págs. 56-60.

⁴⁵⁴ DAVIES, S. (2006c), pág. 1245.

⁴⁵⁵ DAVIES, S. (1993), pág. 72.

⁴⁵⁶ MCKENNA, C. (1999), pág. 119.

⁴⁵⁷ CHANDLER, K. (2002), pág. 89.

⁴⁵⁸ CHANDLER, K. (2002), págs. 89-90.

ideal Christian gentleman: patient, tolerant, pacific and, above all, chaste”⁴⁵⁹, de tal manera que “while all four branches deal in magic and supernatural events of one sort and another, the focus in Manawydan seems rather to be on decorum and the proper bound of behavior in society”⁴⁶⁰.

Frente a este discurso tradicional pensamos, sin embargo, que toda su historia parece ajustarse correctamente al esquema que venimos desarrollando para el análisis de las rupturas y recomposiciones de las relaciones de poder: rupturas del rol y de la jerarquía que implican peligros y desgracias, y recuperación del rol masculino, como buen guerrero, esposo y amigo, sin que falte una mujer humillada, la suya, aunque no sea por su propia mano. Con esta finalidad es quizás con la que podría entenderse el intercambio en las características de dos personajes como son Manawydan y Caswallon, de aceptarse, y que Mac Cana define diciendo que “in his role of “evil magician” Caswallon has taken the place of the more famous magia Manawydan, and Manawydan becomes the victime”⁴⁶¹

Tiene, al igual que el propio Pryderi, un punto de partida que se asienta sobre la corrección de su comportamiento. Aparece en la *Segunda Rama* como aquel que lucha valientemente en Irlanda, que ha sobrevivido y que cumple la orden de su hermano el rey de enterrar su cabeza en su tierra, es decir, aquel que está cumpliendo con su rol de guerrero y con la jerarquía que le corresponde al obedecer a su señor.

Pero la presentación de Manawydan en la *Tercera Rama*, donde se despliega su papel protagonista, dista mucho de las entradas de las otras tres Ramas, en las que se hace hincapié en los dominios del personaje central, así la *Primera Rama* comienza señalando que Pwyll era príncipe de Dyfed y señor de sus siete cantones, la *Segunda Rama* se inicia con la afirmación de que Bendigeidfran fue coronado rey de esa isla y investido con la corona de Londres y la *Cuarta Rama* comienza señalando que Math era señor de Gwynedd y Pryderi señor de veintiún cantones y otras posesiones. El inicio de la *Segunda Rama*, en cambio, no hace hincapié en las posesiones de Pryderi, sino en algo bien distinto: Manawydan se encuentra triste y desolado porque ni tiene lugar a donde ir ni puede recurrir al nuevo rey: “I am extremely sad to see anyone take the place of Bendigeidfran my brother, and I could not be happy under the same

⁴⁵⁹ GRUFFYDD, W. J. (1953), pág. 72.

⁴⁶⁰ FORD, K. P. (2000), pág. 13.

⁴⁶¹ MAC CANA, P. (1958), pág. 114.

roof as him”⁴⁶². Esta diferencia en la entrada del texto se ha interpretado como que “it seems quite obvious that the authors intention is to concentrate on Manawydan rather than on Pryderi”⁴⁶³, lo que puede ser cierto, pero, a la vez, con esta entrada el autor está marcando el punto de partida de las incorrecciones de Manawydan, y empiezan las rupturas del rol porque aquel que es hermano del rey muerto, aparece lamentándose⁴⁶⁴ tal como se lamenta Branwen al final de la *Segunda Rama*, y muestra un comportamiento poco acorde con el puesto jerárquico que le corresponde ya que él tendría derecho a volver a las tierras de su hermano y quizás a ocupar el puesto de rey, o, al menos, la obligación de vengar la traición de su sobrino⁴⁶⁵, pero en lugar de eso opta por ocupar un puesto jerárquico inferior viéndose abocado a ser mero receptor de las dádivas de su amigo. Siendo miembro de la casa de Llŷr, vuelve de Irlanda sin tener dónde refugiarse. Se le llama uno de los Tres Príncipes Sin Codicia y se incide en que no reclama sus posesiones⁴⁶⁶. Lo que tiene lo recibe regalado de su amigo Pryderi.

Además, no sólo se casa con la inquietante Rhiannon, sino que al casarse con la madre de aquel, es sólo consorte, se le concede el reino junto con la mano de ella, esto es, tiene autoridad sobre siete cantones en la medida en que está casado con Rhiannon”⁴⁶⁷,

A esta imagen de un personaje nada activo, se une tanto su falta de iniciativa bélica frente al usurpador del trono de su hermano, como también a su negativa a rendirle homenaje, lo que le sitúa en un limbo jerárquico, no sirve a nadie ni es servido por nadie. De la misma forma, a sus carencias respecto al rol como guerrero y señor, se añan su degradación social durante la maldición y sus huidas ante los artesanos que lo amenazan de muerte hasta en cuatro ocasiones frente a las opiniones de Pryderi, Rhiannon o Cigfa⁴⁶⁸, quienes son partidarios de luchar, y en el contexto de la continua degradación jerárquica a la que se ve sometido por la maldición sobre Dyfed y por la que pasa de actuar como señor y guerrero a ejercer de cazador, artesano (guarnicionero, hacer escudos y zapatero), cazador otra vez, zapatero otra vez y campesino. Durante todos esos momentos en los que ocupa un puesto jerárquico inferior al que

⁴⁶² DAVIES, S. (2007), pág. 35.

⁴⁶³ HUGHES, I. (2007), pág. 100.

⁴⁶⁴ “Lamenting has always traditionally been regarded as the domain of the female” (DAVIES, S. (1993), pág. 72.

⁴⁶⁵ Caswallawn hijo de Beli... Por el inicio de la *Segunda Rama*, se deduce que al ser Caswallawn hijo de Beli y Manawydan hijo de Penarddun, hija de Beli, el primero es tío del segundo pero después se dice que Caswallawn es sobrino de Brân y en la *Tercera Rama* Pryderi dice que es sobrino de Manawydan.

⁴⁶⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 35.

⁴⁶⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 35.

⁴⁶⁸ Manawydan is continually being told by other characters that his honour is at stake because of the actions he decides upon. The questioning of his actions, or lack of them, by Rhiannon, Cigfa and Llwyd makes it clear that there is an accepted code of action that Manawydan is breaking (CHANDLER, K., 2002, pág. 90).

le corresponde se hace hincapié en ello en el texto cuando Cigfa le pide que no haga trabajos que no son “limpios” ni propios de un hombre de sus habilidades ni estatus⁴⁶⁹ e incluso se señala que las huidas son por miedo a que “Caswallon would get to hear of it, and his men, and we would be ruined”⁴⁷⁰. Explicación que acrecienta aún más la imagen de falta de valor que se está transmitiendo no como otras hipótesis que plantean que esta especie de emigración a la búsqueda de ocupación se entiende como un reflejo del espíritu aventurero galés como vemos con afirmaciones como: “the economic opportunities available in England are in fact shown to be superior in these episodes, and yet the Welshmen prove more adept at exploiting them than are their competitors”⁴⁷¹.

J. Hughes ha realizado un magnífico análisis sobre el uso de los grupos de tres en la *Tercera Rama*, que sintéticamente se resumen en las tres ocasiones en el texto que Manawydan regresa de Inglaterra a Dyfed: la primera, al principio del texto, regresa en compañía de Pryderi, que pronto será su hijastro; en la segunda ocasión, vuelve a Dyfed desde poco más allá de la frontera pero ya en Inglaterra, cerca de Hereford; y, en una tercera ocasión, vuelve Manawydan de Inglaterra a Dyfed acompañado solamente por Cigfa. Las tres desapariciones: la desaparición de Cyfannedd en Dyfed, la desaparición de Pryderi y Rhiannon y la tercera es la desaparición del cultivo del trigo plantado por Manawydan. Y las tres visitas a Gorsedd Arberth. También señala el autor que hay más ejemplos de estructura tripartita y la repetición triple que aparece en los detalles de oraciones simples o de incidentes individuales como la reacción triple de los cuatro amigos sentados en Gorsedd Arberth cuando se levanta la niebla; la búsqueda triple para la vida en los Llys; las tres actividades en el campo llevadas a cabo por Manawydan y Pryderi;; la triple promesa de Manawydan a Cigfa, cada uno de los cuales está precedida por un juramento a Dios; la actividad triple en el cultivo de trigo; la oferta triple de dinero y riqueza por el obispo; las tres partes en las condiciones dadas por Manawydan a Llwyd antes de soltar el ratón, las tres medidas adoptadas para buscar vida en Dyfed después del descenso de la niebla; los tres oficios emprendidas por Manawydan y Pryderi en Inglaterra y sus amenazas acompañantes; la destrucción de los tres campos de trigo; los tres pasos en colgar el ratón; los tres representantes de la jerarquía de la Iglesia. El autor concluye que en conjunto, todos estos ejemplos de estructura tripartita se prestan a dar a todo el texto una construcción cuidadosa. Según su hipótesis frente a la interpretación de que el texto no presenta un gran

⁴⁶⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 41.

⁴⁷⁰ DAVIES S., (2007), pág. 38.

⁴⁷¹ CHANCE, C., (2009), pág. 51.

cohesión, él sugiere que son precisamente estas repeticiones conscientes en el texto las que podrían sugerir “that it was indeed an intended and conscious composition by an author who adapted traditional elements and themes, who gave a new dimension to certain well established”⁴⁷². Esta es una hipótesis interesante y complementaría a la nuestra ya que nosotros entendemos que son las rupturas y recomposiciones de poder mediante el uso de elementos sobrenaturales, relaciones de género, y juego con los roles y las jerarquías lo que dota de entidad al texto y en este sentido puede interpretarse, por ejemplo, que huya tres veces de los aldeanos, que le roben tres veces los cercados y que se niegue tres veces a no cumplir con su obligación como señor de impartir justicia.

A todos estos elementos desestructurantes en torno a la figura de Manawydan, se une el hecho de que toda su historia está plagada de contactos con elementos mágicos-sobrenaturales que rompen el buen orden: sentarse en Gorsedd Arberth y la desaparición de los súbditos, el jabalí maravilloso, el castillo mágico, los personajes del Más Allá transfigurados en ratones y un brujo que es el que causa sus desgracias en venganza al juego del *tejón en el saco* durante la primera boda de su mujer.

El cúmulo de rupturas de las correctas relaciones de poder y de las humillaciones consecuentes en torno al personaje de Manawydan llega a su punto máximo con la entrada en escena del castillo que el brujo ha creado de la nada, cuando Manawydan ya ha sido degradado suficientemente por la maldición y por su falta de valor y el autor ha demostrado con nitidez los peligros de ser un señor fuera de jerarquía, así como los de desposarse con una mujer con connotaciones sobrenaturales, y es el momento de un cambio de tendencia. La enorme importancia del género en el desarrollo del personaje de Manawydan queda clara cuando se advierte que sólo puede retomar al rol que le corresponde cuando el brujo que ha echado la maldición sobre el cantón atrapa a Pryderi y a Rhiannon, es decir, en el momento en el culmina su venganza por el comportamiento de Rhiannon durante sus primeros esponsales. A esto sucede hacerse cargo, con toda castidad, de la mujer de su amigo, la repetición del incidente ligado a sus habilidades, ahora como zapatero, y de su huida, y una nueva elección de forma de ganarse la vida, ahora como campesino.

⁴⁷² J. Hughes (2007), pág. 108 y para todo el argumento aquí plantecado ver págs. 101-109.

De la mano del género viene también la posibilidad de Manawydan de redimirse de los actos de cobardía que ha demostrado con anterioridad y de obtener una gran victoria sobre un poderoso enemigo, el mago. Manawydan consigue atrapar a una madre embarazada de ese otro mundo mágico para hacer un trato.

La posibilidad de atrapar a un personaje que pertenece al mundo mágico se produce porque es un personaje femenino sin dominio de sus impulsos que, pese a su estar embarazada, convence a su marido para que la transforme en ratón y poder robar el trigo de Manawydan. El deseo de un hombre de Rhiannon y el deseo de trigo y diversión de la mujer del mago parecen asimilados en este punto: las dos vienen al mundo humano y las dos lo pagan. El mago sufre una derrota a causa de su mujer embarazada y devuelve al ser cargado de elementos sobrenaturales que es Rhiannon y que ha estado ejerciendo funciones de caballería, ridiculizada otra vez, quizás, en claves que remiten a la vieja caracterización de ella o de su homónima como yegua divina

La prudencia ante lo sobrenatural está también presente y en cierta manera recupera los temas que están en el origen de la historia: vemos en el texto como en el momento en que entra en escena la figura del mago a través del castillo mágico, Manawydan se muestra más inteligente que su compañero y su mujer y se niega a entrar. Nótese, además, que su negativa a entrar allí le deja en una posición superior al primer marido de Rhiannon, Pwyll, que sí persiguió y robó una presa a unos perros sobrenaturales de un blanco resplandeciente. Ya no está presente este, pero Pryderi y Rhiannon sí, y ambos entran en el castillo y quedan prisioneros y humillados. Manawydan no cae en la trampa, no persigue al jabalí blanco⁴⁷³.

Además, al contrario de Pwyll, que decide subir a una montaña mágica pese a las advertencias de sus caballeros, y que acaba encontrando y siguiendo a Rhiannon, Manawydan no entrará en el espacio de lo mágico persiguiéndola. Cabe señalar también la existencia de un texto francés del siglo XII, el *Lai de Guingamor*, en el que el héroe tiene que perseguir a un

⁴⁷³ El tema de la caza de un jabalí salvaje sobrenatural parece ser habitual, así lo encontramos también cuando Arturo persigue a uno en el cuento *Culhwch y Olwen*, pero a diferencia de Arturo que lo persigue a caballo, Pryderi lo persigue a pie con sus perros como suele ocurrir en los cuentos del *Fionn Cycle* irlandés. (MAC CANA, P., 1983, pág. 113.).

jabalí blanco, por mandato de una reina, tras rechazar las proposiciones sexuales de esta, y la búsqueda del jabalí le lleva al Otro Mundo⁴⁷⁴.

Conviene señalar también que en la colina donde se produce el encuentro de Pwyll con Rhiannon es también donde se cierra la maldición y se establece que no habrá nuevos contactos mágicos en el futuro. La colina tiene nombre, es, de nuevo, Gorsedd Arberth donde está la comitiva cuando cae la maldición del brujo y la colina donde se encontró a Rhiannon. Como la colina y la maldición de un amigo del humillado pretendiente de Rhiannon son la clave mágico-sobrenatural de la aventura, todo remite también a Rhiannon y a la boda en la que se unió por primera vez con un mortal. Las relaciones de género se imponen como explicación de los conflictos, perfectamente mezcladas en este caso con todos los componentes mágico-sobrenaturales.

En síntesis, el personaje de Manawydan se desarrolla acorde a la manera prototípica de los personajes masculinos de la obra y sufre un proceso de ruptura de las relaciones de poder que pivota en torno a ese matrimonio con una mujer poderosa que va ligado al estatus prestado de que disfruta. El proceso de ruptura termina después que su mujer es castigada y humillada por el brujo y, paralelamente, Manawydan va recuperando su valentía, su ardor guerrero. La humillación de dos mujeres, la suya y la del mago, acompaña a la recuperación del rol de varón una vez más.

En este contexto de retorno a la corrección, Manawydan realiza otra serie de acciones que le llevan a reincorporarse a la estructura social apropiada. Para empezar se reincorpora a la jerarquía adoptando el papel de defensor de los intereses de su nuevo señor, Pryderi, como vemos cuando guarda fidelidad a su amigo protegiendo a su mujer. Esto implica una clara referencia a otro proceso similar el de Pwyll guardando fidelidad a la mujer de rey del Más Allá, Arawn. Además, este momento puede hacer referencia también a su correcto desarrollo del rol de señor, como el punto siguiente, pues parece que existe una referencia legal por la que una mujer que se queda sin padre ni marido tiene que ser protegida por su señor⁴⁷⁵. Regresa al rol que le corresponde, al de guerrero señor, el que desarrollaba bajo el mando de Brân. Este proceso se pone de manifiesto en el texto en una serie de decisiones que toma el personaje:

⁴⁷⁴ Para un análisis desde esta perspectiva ver el libro de WESTON, J. L. (1900).

⁴⁷⁵ VALENTE, R. L. (1996), pág. 334.

Para defender el cultivo y la tierra que ha hecho suyos, y tras ver destruida la cosecha de dos campos, se arma y hace guardia en la noche. Las referencias a Pwyll y Rhiannon son evidentes aquí: se arma y espera por la noche igual que el padre adoptivo de Pryderi para esperar al que se llevaba los potrillos de su yegua, si bien este se enfrenta a un monstruo tan enorme que sólo cabe una garra por la puerta de la casa, mientras que Manawydan se enfrenta a enemigos tan pequeños que sólo puede atrapar al que está más gordo y corre menos. En los dos casos la vigilancia se asocia a un animal maravilloso embarazado: defensa de una yegua maravillosa, captura de una ratona que es la trasmutada mujer de un mago. Es cierto que todo tiene un tono vodevilesco, pero conviene hacer notar cómo esta preparación está ligada también a un ataque, aunque fuera a un ejército de ratones. Atrapa la ratona y la encierra en un guante como Gwawl quedó encerrado en un saco por culpa de Rhiannon. Por tanto, Manawydan está adoptando el papel que Rhiannon tuvo en sus primeros esponsales mientras que ella ahora es un elemento pasivo como le corresponde., decide matarla, y se niega a entregarla en tantas ocasiones como se negó antes a luchar. En un pasaje que ha sido interpretado como reflejo del sentido de la justicia de Manawydan y de su coherencia al no dejarse sobornar⁴⁷⁶, como una demostración de que el personaje “is a man of law, as we see in the careful details of his charging the mouse with theft and settling its ransom”⁴⁷⁷. Dentro de nuestro esquema obedecería a una recomposición del rol roto ya que se anula la cobardía con un mismo número de ocasiones en las que se muestra decidido a matar, y, sobre todo, porque implica la adopción del rol del señor, en su perspectiva de impartir justicia frente a los ladrones, montando incluso una horca. Con todo ello y gracias a su ingenio y su valentía consigue una triple victoria: como guerrero y señor obtiene la inmunidad para futuros hechizos sobre los dominios de su amigo, pone fin a la cadena de venganzas ocasionadas por la afrenta a Gwawl, y consigue la libertad de su señor y de su esposa. Se produce, así, un cierre también en este campo del género cuando le devuelven a su mujer “domada”, ya que el castigo del brujo ha consistido, como ya hemos señalado antes, en otra referencia equina, en que lleve el yugo del animal de tiro. La que montaba un caballo que nadie podía alcanzar, ha sido tratado como una caballería. Conviene recordar, además, que ella había reprochado a este esposo su cobardía al no ir a rescatar a su hijo, tal como había reprochado al primero en la boda su torpeza al tratar con Gwawl. Nótese, además, que Manawydan mete a un ratón en un guante como Pwyll metió a Gwawl en un saco, y que el

⁴⁷⁶ DAVIES, S. (1993), pág. 73.

⁴⁷⁷ Para ver una defensa de la interpretación de un uso cuidadoso de la ley galesa por parte de Manawydda ver ELLIS, T. P. (1928a), págs. 111-113.

autor/es señala en ambos casos que se cose la abertura para impedirle salir, con lo que se cierra el círculo también en este aspecto con el momento de la ofensa que genera la maldición.

Se entiende desde todo esto que el autor no pudiera encontrar mejor sitio para cerrar el tema que Gorsedd Arberth, el lugar en el que instalará la horca y verá llegar al mago. Donde el juego fue un día entre una mujer divina asociada a un caballo y un hombre, Pwyll, al que conquista, contrariando al padre de ella y a su prometido, ahora un humano que ha capturado a un ser femenino embarazado, trasmutado en animal, procedente del Más Allá, negocia el final de todo contacto entre ambos mundos con el marido de esta. El umbral parece sellarse.

De acuerdo con la hipótesis planteada en este estudio, la *Tercera Rama* terminaría con el personaje de Manawydan que ha recuperado el rol de guerrero que interviene en la *Segunda Rama* para ir en la expedición a Irlanda y que le había permitido ser uno de los escasos supervivientes de la misma.

La interpretación que planteamos aquí difiere de otras que se han realizado hasta el momento sobre el episodio de los ratones que, por ejemplo, para unos sirve para explicar qué ocurre con Pryderi y Rhiannon⁴⁷⁸ y, para otros, simplemente demostraría un uso de historias aisladas en el *Mabinogi* al evidenciar una supuesta incoherencia de esta historia con el resto del texto⁴⁷⁹. Otros autores, sin embargo, han hecho hincapié en el cambio que supone en el personaje el retorno a Dyfed, así McKenna apunta que Manawyddan realiza acciones inútiles mientras se relaciona con artesanos o viaja a Inglaterra, y que sólo vuelve a ser “efectivo” cuando vuelve a Dyfed y trata de restaurar su fertilidad cultivándola, frente al Manawyddan de antes que sólo reclamaba sus privilegios como la caza, la pesca o los banquetes pero sin asumir sus responsabilidades y que por ellos se había perdido la fertilidad de la tierra⁴⁸⁰, este autor ha identificado también un incumplimiento de un rol, el del papel asociado a la fecundidad de la tierra de Manawyddan, que tiene como consecuencia la infertilidad de la misma, un rol que se recompone al asumir sus responsabilidades y que lleva a la restauración del buen orden. Así pues aunque McKenna no lo haga explícitamente está aplicando el mismo modelo que plantamos nosotros, para él están funcionando los mismos mecanismos de rupturas y recomposiciones frente a otras interpretaciones que sólo asociaban el tema de la fertilidad con

⁴⁷⁸ BOLLARD, J. K. (1996), pág. 229.

⁴⁷⁹ GRUFFYDD, W. J. (1953), pág. 71.

⁴⁸⁰ MCKENNA, C. A. (1999), págs.. 118-119.

posibles reminiscencias a un mito similar al de Perséfone⁴⁸¹. La asociación entre fertilidad y condición real en las sociedades preindustriales no necesita mayores comentarios: el buen rey que defiende el territorio, el que establece las relaciones correctas entre el Más Allá y el mundo humano, el que implanta la justicia, es también el que consigue la fertilidad de la tierra y el bienestar de los súbditos.

6.7 Math

El personaje de Math aparece en la *Cuarta Rama del Mabinogi*, la Rama de quizás mayor complejidad⁴⁸² de todo el *Mabinogi*, pero dista mucho de ser, como muy bien señala Dumezil una acumulación pintoresca y fantasiosa⁴⁸³ ya que aunque bien es cierto que su “confusion and complexity ... are extreme”⁴⁸⁴, por lo que “perhaps, in consequence, received comparatively little scholarly attention”⁴⁸⁵, también es cierto que, pese a esa escasez, la *Cuarta Rama* ha sido objeto de diferentes hipótesis y se han establecido algunas comparaciones interesantes, como las que señala J. Carey con el cuento irlandés *Compert Con Culain*⁴⁸⁶ y con las obras de Hesíodo *Teogonía* y *Los trabajos y los días*⁴⁸⁷.

También se han planteado postulados que al igual que entendían la *Primera Rama* como un manual para educar al príncipe⁴⁸⁸, entienden la *Cuarta Rama* como básicamente centrada en

⁴⁸¹ “The fall of mist, the desolation, the infertility which oppress the land of Dyfed on two occasions, and the destruction of Manawyddan crop suggest that we here have to deal with a myth like that of Persephone” JONES, G. y JONES, T (1993), pág. XV.

⁴⁸² Para un análisis de las posibles fuentes de la *Cuarta Rama* ver el trabajo de W. J. Gruffydd (1953a).

⁴⁸³ DUMEZIL, G. (2003), pág. 625. En la compilación de la obra de Dumezil titulada *Esquisses de mythologie* podemos encontrar un capítulo completo centrado en analizar el funcionamiento de las tres funciones en la *Cuarta Rama del Mabinogi* (págs. 609-627).

⁴⁸⁴ JONES, G. y JONES, T. (1978), pág. 2.

⁴⁸⁵ CAREY, J. (1991), pág. 24.

⁴⁸⁶ CAREY, J. (1991), págs. 26-27.

⁴⁸⁷ CAREY, J. (1991), págs. 29-30.

⁴⁸⁸ MACKENNA, C. (1980), págs. 35-52.

**Algunas comparaciones establecidas por J. Carey
entre *Mabinogi* y *Compert Con Culain***

Compert Con Culainn

Math

- | | |
|--|---|
| 1. The king Conchobar leaves his court to pursue a flock of otherworldly birds. | a) The king Math has a virgin foot-holder Goewin. |
| 2. His unmarried daughter Deichtine is his charioteer. | b) He leaves his court to fight for a herd of swine from the Otherworld. |
| 3. The Ulaid spend the night in an Otherworld house, where Deichtine assists their hostess in giving birth to a son. | c) Goewin is raped by Math's nephew Gilfaethwy, abetted by Gilfaethwy's brother Gwydion. |
| 4. Two foals are born at the same time as the child, to whom they are given. Deichtine fosters him. | d) Gilfaethwy and Gwydion are turned into animals, and produce a fawn, a piglet, and a wolf-cub. |
| 5. The child dies. Thirsty after keening him, Deichtine inadvertently drinks a "small creature" (<i>mil mbecc</i>). | e) Gwydion suggests that his sister Aranrhod become Math's new foot-holder. Although she declares herself to be a virgin, she gives birth to a son. |
| 6. Lug appears to her in a dream, tells her that the child she fostered was his, that she is now pregnant by him, and that the foals are to be given to their son. | f) She also drops a "certain small thing" (<i>ryw hethan</i>), which Gwydion rears to be a boy. |
| 7. Puzzled by her pregnancy, the Ulaid conjecture that Conchobar is responsible. | g) The dialogue between Gwydion and Aranrhod implies that the boy is their incestuously begotten son. |
| 8. Betrothed to Sualtair, Deichtine induces a miscarriage on her wedding night. | h) Aranrhod does all she can to prevent the boy from obtaining an adult identity. |

Algunas comparaciones establecidas por J. Carey
entre *Mabinogi* y *Teogonía* y *Los trabajos y los días*

Prometheus

Math

- | | |
|---|--|
| <p>1. Prometheus deceitfully divides the carcass at a sacrifice, so that Zeus selects bones and fat disguised to look like cuts of meat.²⁰</p> | <p>a) Gwydion tricks Pryderi into accepting illusory horses, hounds, and ornaments.</p> |
| <p>2. Prometheus steals fire from Olympus.²¹</p> | <p>b) Gwydion steals the swine brought from the Otherworld.²²</p> |
| <p>3. Zeus and the other gods create the beautiful but deceitful Pandora.²³</p> | <p>c) Math and Gwydion create the beautiful but unfaithful Blodeu-
edd.</p> |
| <p>4. Prometheus is chained to a pillar, his liver torn by an eagle.²⁴</p> | <p>d) Lleu is transformed into an eagle after being wounded with a spear, and roosts in the top of a tree.</p> |
| <p>5. Prometheus is released when Chiron agrees to die in his stead.²⁵</p> | <p>e) After Lleu is released, Goronwy submits to the same death.</p> |

temas relacionados con cuestiones de herencia⁴⁸⁹ o perspectivas más generales que llevan a Ganz a concluir que esta rama “exposes a dark and frightening aspect of human nature”⁴⁹⁰.

En este sentido, también se han realizado las consabidas búsquedas de la supuesta naturaleza original de los míticos personajes que pueblan el *Mabinogi*, que han hecho especial hincapié en la *Cuarta Rama*, de la que se ha llegado a asimilar a un mito de la “Creación y Caída propia de los celtas”⁴⁹¹, en un nuevo ejemplo de hasta qué punto se ha podido plantear supuestos para los que realmente no hay una base documental y en formatos que han tenido una amplísima difusión (en este caso es un volumen publicado por el British Museum).

En esta línea de búsqueda de “lo céltico” y sus divinidades, esta rama se ha interpretado desde el punto de vista mitológico como si “we have the remnant, much changed but in many respects remarkably intact, of a myth describing the end of a paradisaical state of being, and the emergence of the conditions of morality. The first rape sets in motion the cycle of generation, leading to the birth of a hero whose life blazes the path followed by subsequent humanity. The hero is nurtured and protected by the wizard-trickster who presided over the passing of the primordia”⁴⁹², atreviéndose incluso a ir más allá y afirmar que “Math reflects Indo-European doctrines of cosmogony.... If Math does reflect a myth of origins, how is it that it exists at all? It is essentially unique in the Celtic literatures. A native account of the beginning of things would inevitably have challenged the tenets of Christianity: how would such an account, even in significantly altered form, have survived the conversion and found its way into writing?”⁴⁹³ Otro insigne investigador del mundo celta, John Koch, plantea que “we may thus view Math as the principal being of a virginal, pre-agricultural, pre-cultural golden age. Gwydion is the satanic figure who upsets this order, and Lleu? Patron of all crafts and commerce, like Caesars Gaulish Mercury? Is the genius of ensuing human civilization. In the new order found at the end of the extant tale, Lieu has supplanted Math as sovereign, but the deposed king apparently lives on, now the husband of his former virgin consort Goewin... One could readily supply a Dumézilian reading in which the first function supplants the third at the commencement of human affairs”⁴⁹⁴, buscando como soporte a su explicación elementos como que “Math is still

⁴⁸⁹ SULLIVAN III, C. W. (1990), págs. 45–63.

⁴⁹⁰ GANZ, J. (1996), pág. 271.

⁴⁹¹ GREEN, M. J. (2001), pág. 37.

⁴⁹² CAREY, J. (1991), pág. 35.

⁴⁹³ CAREY, J. (1991), pág. 38.

⁴⁹⁴ KOCH, J. T. (1989), pág. 4

alive as late as Lleu's majority, and that the footholder is never replaced. Math, Amaethon. Provisionally adopting my colleague John Carey's proposal that the myth of children of Dôn is a Celtic creation story and theogony, we may well reexamine in this light the origins of the dramatis personae and their names. Lieu is of course the pan-Celtic Lugus, corresponding to the preeminent Gaulish Mercury of Caesars commentaries"⁴⁹⁵

Desde nuestro punto de vista estos planteamientos, tan en la línea de lo que ha tenido que soportar el texto del *Mabinogi*, de la búsqueda de fuentes célticas, incluso indo-europeas, y de un único mito original, de la aplicación de modelos trifuncionalistas dumezilianos, etc., tienden a caer en una serie de falsos silogismos por los que un nombre remite a otro nombre y, van agrupando mitos y, suposiciones que desbordan la evidencia y lo que puede razonablemente articularse a partir de ella.

Pero también se han realizado otras aproximaciones, con más potencialidades, sobre la naturaleza y la identidad de sus personajes principales, los familiares de Dôn⁴⁹⁶. Se ha escrito mucho sobre ellos y sus roles, no sólo dentro del *Mabinogi*, sino también en la poesía galesa, como es el caso del texto *Bonedd yr Arwyr* que se ha conservado en varios manuscritos medievales tardíos como una genealogía de héroes, y que contiene la lista, entre otros, de los hijos de Dôn. La copia más antigua que se conserva tiene una cronología en torno a 1415⁴⁹⁷ y en él se da una genealogía distinta a la que plantea el *Mabinogi* para los hijos de Aranrhod, que aparecen como hijos de Math Además, Zeiser plantea que en la *Triadas 35* Aranrhod aparece como hija de Beli quien en el *Mabinogion* es el padre de Lludd, Llefelys, Caswallon, Nyniaw y Peibaw, e hija de Penarddun, madre de Bendigeidfran, hijo de Llr⁴⁹⁸. Para este investigador "has been somewhat neglected, however, contains clues important for the analysis of King Math uab Mathonwys role in the Fourth Branch"⁴⁹⁹ por lo que se propone "to analyze and elucidate these genealogies within the context of a re-examination of the characters in the Fourth Branch especialmente focusing on what I will argue is Maths important and unrecognized role as father"⁵⁰⁰. La aparición de Dylan, Lleu, and Blodeuwedd como hijos de Math ha llevado a defender que este "often-overlooked text reveals much of the lost tradition of

⁴⁹⁵ KOCH, J. T., (1989), pág. 2.

⁴⁹⁶ Ver, por ejemplo, ALBERRO, M. (2003, pág. 89)

⁴⁹⁷ ZEISER, S. E., 2008, pág. 203.

⁴⁹⁸ ZEISER, S. E., (2008), pág. 202.

⁴⁹⁹ ZEISER, S. E., (2008), pág. 200.

⁵⁰⁰ ZEISER, S. E., (2008), pág. 200.

the Children of Dôn, and sheds light upon the more obscure elements within the Fourth Branch, emphasizing Maths rightful position as king and father”⁵⁰¹, lo que parece reforzarse en textos de hasta el siglo XVI y en genealogías del XV y XVI⁵⁰². Estos cambios genealógicos quizás cobren sentido en la medida en que resultan útiles al autor del *Mabinogi* para plantear todas las rupturas y recomposiciones de las relaciones de poder que están en funcionamiento en el texto, de manera que esos cambios relacionales permiten dar entidad a lo que se pretende plantear en la obra.

Pero, con todo, esta genealogía no parece tener cabida en el texto que estamos analizando. Es cierto que al personaje de Math se le dibuja con ciertas prerrogativas de padre, puesto que es el que provoca con su varita los nacimientos de Dylan y Lleu, es el que bautiza y da nombres a Dylan, quien se encarga de fabricar una esposa para Lleu, quien le da a Lleu su patrimonio, un cantón adecuado para el hijo de un rey, y es Lleu quien le sucede como señor de Gwynedd. Pero esta hipótesis tendría que ser tenida en cuenta, desde nuestro punto de vista, exclusivamente como una posible reminiscencia de tradiciones anteriores que habrían quedado incorporadas al texto actual de manera muy deformada. Nótese, por ejemplo, que no tiene sentido que sea el propio Math quien solicite realizar a Aranrhod una prueba sobre su virginidad si él mismo fuera el padre de sus hijos.

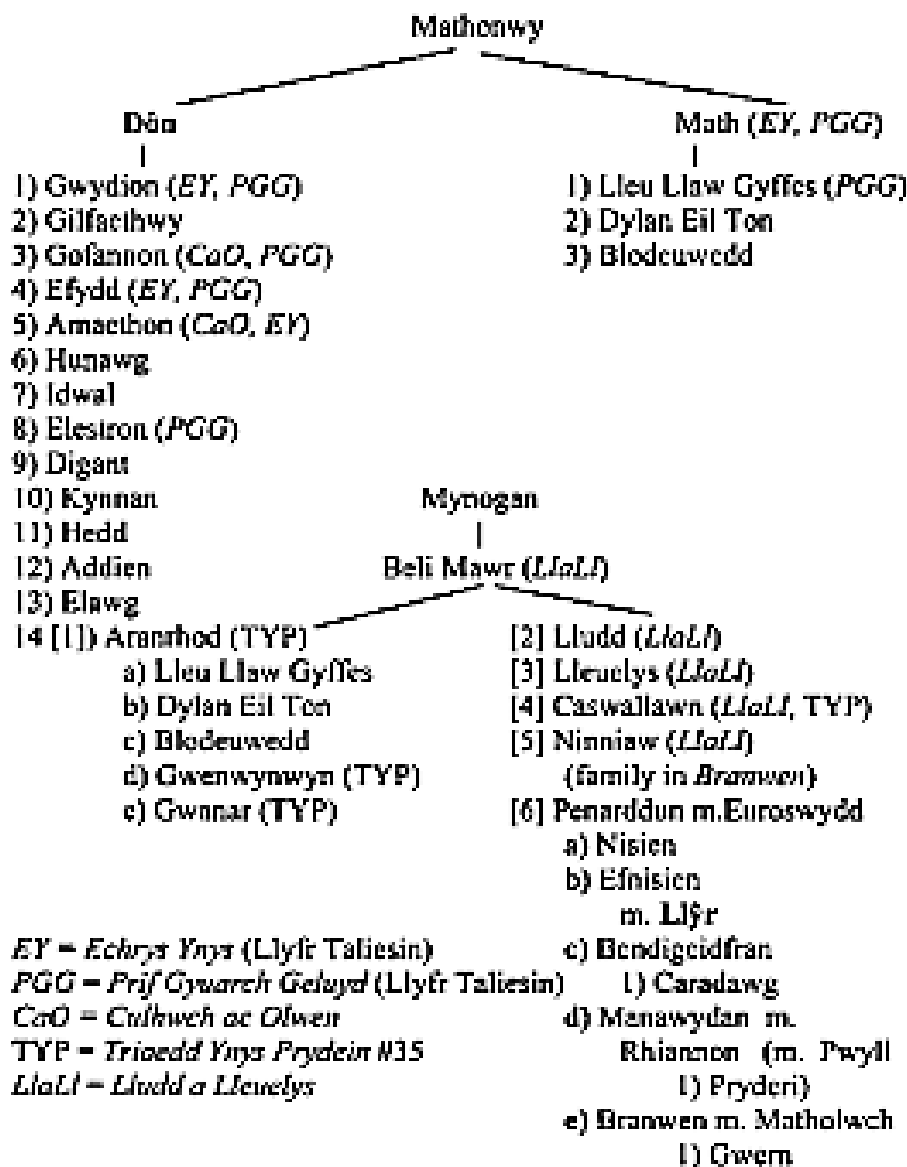
Sí tenemos una referencia en las *Triadas de la Isla de Bretaña*, en la número 28, en la que Math se presenta directamente asociado a elementos mágicos: “Three Great Enchantments of the Island of Britain: The Enchantment of Math son of Mathonwy (which he taught to Gwydion son of Dôn). And the Enchantment of Uthyr Pendragon (which he taught to Menw son of Teirgwaedd). And the enchantment of Gwythelyn the Dwarf (which he taught to Coll son of Collfrewy his nephew”⁵⁰³

⁵⁰¹ ZEISER, S. E. (2008), pág. 215.

⁵⁰² HUGHES, I. (2006), pág. 1277.

⁵⁰³ BROMWICH, R. (2014), pág. 61.

Arbol genealógico de la familia de Dôn y Llŷr. Realizado por S. E. ZEISER



También disponemos de los datos que da el texto del *Mabinogi* y en él se describe a Math como hijo de Dôn, señor de Gwynedd, “ideal king, fair and just ruler”⁵⁰⁴. Es señor de

⁵⁰⁴ DAVIES, S. (1993), págs. 73-74.

Gwynedd un poderoso principado medieval situado en el Norte de Gales⁵⁰⁵ pero también es un poderoso mago⁵⁰⁶, Mac Cana sostiene en su *Celtic Mythology* que “this association with magic wich seems to hold for the “children” of Dôn as a confraternity, is reminiscent of the traditional notion of the Tuatha De Danann, and it has in fact been suggested that Welsh Dôn is the equivalent of Irish “Donu” (the original form of the name Danenn) “the mother of the gods”.... it seems not unlikely that the family of Dôn derive from the same sistem of Celtic gods as is represented by the Tuatha Dé Dannann”. En el texto que nos ocupa, de él se dice que posee una barita mágica que metamorfosea a humanos en animales, que permite formar a una mujer a partir de flores y hace parir a una mujer, además tiene el don de poder oír las conversaciones aunque sean en un susurro⁵⁰⁷. Esta faceta de mago de Math aparece atestiguada en otros textos medievales como las cuatro menciones que se hacen en el *Libro de Taliesin* como explica Gruffydd en su *Math vab Mathonwy*, “that Dafydd ap Gwilym also refers to Math as a magician. Furthermore, in the Book of Taliesin, Math is linked with Gwydion and described as “skilful in enchantment of trees” and in another poem, Taliesin says he was made by Math’s magical power and “by magicians, like Math” Math taught magic to Gwydion, and it would seem that magic was a family affair, as Math must have learned from his own parent, since the Book of Taliesin mentions Mathonwys hutlath, or magic wand, growing in the woods”⁵⁰⁸.

Nuestro análisis a este respecto parte exclusivamente del hecho de que la *Cuarta Rama* es la única en la que los personajes cuyas historias se desarrollan se mueven en un contexto, un espacio, en el que la magia es intrínseca, frente a interpretaciones que ven Gwynedd, al Noreste de Gales, como el espacio de “los grandes proyectos y los nacimientos de alcurnia”⁵⁰⁹ y a Dyfed como el “lugar del misterio y la paradoja”⁵¹⁰. También se ha dicho que Gwynedd es un pueblo que tiene un modelo matrilineal frente a Dyfed que viviría en un sistema patrilineal⁵¹¹. Ambas interpretaciones nos parecen delicadas porque no llegamos en entender que tengan una suficiente base documental que, además, hacen referencia a cierta imagen, como sostiene Mac

⁵⁰⁵ HUGHES, I. (2006), pág. 1277.

⁵⁰⁶ MAC CANA, P. (1983), pág. 76.

⁵⁰⁷ Como los Coraniaid que aparecen en el cuento *Llud y Llefelys* del *Mabinogion*.

⁵⁰⁸ GRUFFYDD, W. J. (1953a), págs. 165-166.

⁵⁰⁹ REES, B. (1998a), pág. 118.

⁵¹⁰ REES, B. (1998a), pág. 118. Además, este mismo autor señala sobre esta diferenciación entre Dyfed y Gwynedd que “se ha demostrado que esta disposición cualitativa de las provincias tiene su paralelo en una de las fortalezas reales de la antigua tradición india, con los sacerdotes al Norte, los nobles-guerreros al Este, los campesinos al Sur y los siervos al oeste, y los dioses y el rey en el Centro” (REES, B., 1998a, pág. 118); desconocemos dónde y cómo ha podido demostrarse esta afirmación, pero dado su marcado matiz dumeziliano y su consecuente tendencia a las generalizaciones permitásenos poner el dato en cuarentena.

⁵¹¹ SULLIVAN III, C. W. (1996), pág. 355.

Cana, por la que el Sureste de Gales se vería como diferente al resto con unas diferencias culturales que se habrían mantenido desde la Prehistoria hasta la Edad Media⁵¹².

Partiendo de que nosotros planteamos que esas pervivencias durante periodos de tiempo tan largos son difícilmente demostrables, además nuestra hipótesis es bien diferente: nosotros entendemos que en esta rama, en Gwynedd, al Norte, son los personajes los que tienen poderes mágicos o sobrenaturales, no sólo es que posean objetos o animales sobrenaturales, sino que ellos mismos son parte de esa realidad mágico-sobrenatural. Son historias que se ubican en un espacio que les es propio y que nos muestran cómo sus habitantes en el único momento en que se inmiscuyen en un mundo distinto es para luchar contra Pryderi, esto es, para enfrentarse a un espacio y un personaje humanos, al que se arrebató un elemento sobrenatural, en línea con las recogidas de elementos sobrenaturales que planteábamos que realizaba el monstruo que raptaba al potro y a Pryderi en la *Primera Rama*. Es también la Rama en la que más metamorfosis aparecen, quizás como consecuencia de encontrarse en un espacio diferente donde hasta las formas se diluyen. Frente al Sur, Dyfed, en el que los elementos sobrenaturales entran y salen a partir de lo que hemos denominado “umbrales” este es un espacio en el que reina lo sobrenatural.

Esta rama parece presentar elementos de una mayor antigüedad, personajes que aún conservan sus potencialidades sobrenaturales pese a desarrollarse en un contexto cristiano, pero este hecho no condiciona que se siga transmitiendo una imagen de profunda peligrosidad del uso o posesión de magia. Así, entendemos que en esta rama funcionan las mismas dinámicas que venimos planteando a lo largo de las páginas anteriores, con el uso de la jerarquía, el rol, el género y de componentes mágico-sobrenaturales para plasmar contradicciones, rupturas, que generan situaciones peligrosas y sufrimientos que llevan a una nueva recomposición de las relaciones de poder en el caso de los personajes masculinos y al castigo o el penar de los femeninos.

Para la *Cuarta Rama* se han planteado interpretaciones globales en escasísimas ocasiones, como sí ocurren para las otras ramas que se han entendido, por ejemplo, como un manual para la educación de un señor, en el caso de Pwyll, o la historia de la vida de Pryderi entendida, en ocasiones, como un reflejo del dios Mabon. Así, afirma Carey “the tale (*Cuarta*

⁵¹² MAC CANA, P. ()págs. 15-17.

Rama) as a whole has, perhaps in consequence, received comparatively little scholarly attention: Celticists have preferred to concentrate upon whatever individual episodes and characters seemed most amenable to explication”⁵¹³.

Una excepción a esta tendencia a la escasez de investigaciones que plantea Carey es el trabajo de Gruffydds, *Math vab Mathonwy: An Inquiry into the Origins and Development of the Fourth Branch of the Mabinogi*⁵¹⁴. Gruffydd enfocó su trabajo a desentrañar las diversas tradiciones que, de diferentes maneras y en distintos grados, han actuado entre sí para generar el *Mabinogi* tal y como lo poseemos hoy en día. Con su enorme conocimiento, trazó una prehistoria hipotética de la historia que involucra la fusión y la contaminación mutua de al menos ocho tipos de cuentos, realizadas en el curso de una evolución de siete etapas a partir de la época pre-cristiana en Irlanda y concluyendo en el Gales medieval. Este trabajo, desde nuestro punto de vista, se ha visto encajonado desde su planteamiento por unos planteamientos muy interesantes y que requieren de una enorme erudición pero que, quizás, sufren las consecuencias de tratar de trazar una línea, casi orgánica, de la evolución de texto, con orígenes/nacimiento, añadidos/maduración y versión final/muerte, así, por tanto, el texto no se está analizando por sí mismo, no se realiza un análisis en profundidad de qué quiere transmitirse con él ni que mentalidades nos permite vislumbrar.

Estudios posteriores, han diferido en diversos grados en las conclusiones de Gruffydds y se han acercado al texto con otros objetivos y metodologías (incluida nuestra humilde aportación). En esta línea, en uno de sus últimos ensayos, el fallecido Georges Dumézil, como ya hemos señalado, trató de demostrar que las historias de los personajes principales constituyen un panteón con una estructura trifuncional. Nuevamente, se produce aquí un análisis que precisa de un vasto conocimiento de mitología, eográfica y cronológicamente, pero centrado en localizar en cuál de las tres funciones que plantea Dumezil se puede encajar un personaje, y una vez encajado en la categoría que él estime correcta, automáticamente ese personaje pasa a asociarse a otros tantos que se haya considerado equivalentes⁵¹⁵. A partir de esa clasificación, no se procede a realizar un análisis glaval de la obra, ni de las dinámicas que están en funcionamiento en ella. También hay que señalar que en el análisis de cada uno de los

⁵¹³ CAREY, J. (1991), pág. 24.

⁵¹⁴ GRUFFYDD, W. J. (1953a).

⁵¹⁵ DUMEZIL, G. (2003).

personajes que tratamos en nuestro trabajo, hemos estado en varias ocasiones en desacuerdo con las aplicaciones de los principios dumezilianos que se han hecho.

Más recientemente, Roberta Valente⁵¹⁶ ha propuesto una lectura sincrónica de un tipo diferente, basándose en la compleja dinámica de los roles de los papeles sexuales pero, si bien en ocasiones apunta a las problemáticas que provoca el género, ha realizado sus deducciones desde un punto de vista feminista, que presenta características propias de la tendencia historiográfica del feminismo de la diferencia y que le lleva a conclusiones que distan de las que llegamos nosotros para unos mismas situaciones.

Otras interpretaciones de la historia han sido condicionados por las teorías de la unidad global de las ramas en su conjunto: John Bolard aboga por una apreciación literaria del *Mabinogi* como un examen entrelazado de la ética de las relaciones; mientras Brinley Rees⁵¹⁷ ha presentado un análisis estructural global basada en las teorías de Dumézil. Por último, el propio Carey⁵¹⁸ plantea que en la *Cuarta Rama* sobreviven, en gran parte, reflejos verídicos de una sola narrativa temprana y como una prueba importante para las creencias de los pre-cristianos británicos.

Nosotros planteamos que esta rama cobra coherencia desde el análisis de las relaciones de poder que están en funcionamiento en las historias que narra la rama, y que esta se diferencia de las anteriores en que en esta los elementos mágico-sobrenaturales predominan de una manera muy específica. Así, por ejemplo, vemos como de los tres magos que aparecen en el *Mabinogi*, Llwyd (el mago que maldice Dyfed), Gwydion y Math, sólo del primero, en la *Tercera Rama*, se señala que a su corte llegaron Rhiannon y Pryderi a través del castillo mágico que desaparece y que el mismo brujo llega a través de Gorsedd Arberth para castigar una falta cometida. Es alguien exógeno, que llega, hace algo y se marcha.

Por el contrario, en la *Rama Cuarta* toda la historia se desarrolla entre magos que pertenecen al mundo en el que se desenvuelve la historia y que salen sólo de ese mundo para traer componentes sobrenaturales que no pertenecen a ese otro lado.

⁵¹⁶ VALENTE, R. (1996).

⁵¹⁷ REES, B. (1999).

⁵¹⁸ CAREY, J. (1991).

Esa magia intrínseca de la *Cuarta Rama* puede ser usada para el bien por Math o para el mal por su sobrino, Gwydion, pero es siempre una fuerza más, constantemente presente. Se puede llegar a decir incluso que la propia evolución de Gwydion es la del aprendizaje del correcto uso de la magia. La historia de la *Cuarta Rama* puede sintetizarse, entonces, como una lucha entre personajes que usan su magia. Gwydion la usará contra un ser sin magia como es Pryderi, Math la usa contra Gwydion, Gwydion contra Aranrhod, Aranrhod la usa para maldecir a su hijo, y Math y Gwydion para crear a una mujer de forma sobrenatural a partir de diferentes componentes a la manera de Pandora, que termina metamorfoseada en animal gracias al uso de la magia. Pero la presencia de la magia sigue siendo peligrosa como señala Kirstie Chandler: “rather than resolving issues, the use of magic by the male characters has tended to confuse and complicate matters, and, even when used by the good king Math, magic is clearly a dangerous form of action”⁵¹⁹. La magia mata a Pryderi, la magia maldice a Lleu y la magia crea a Blodeuedd. Hay un juego continuo entre magos, magos que son de ese mundo que se está describiendo, un rey y sus sobrinos, que son los personajes centrales de la historia.

Hasta el tema de las relaciones de género, que también inevitablemente se utiliza como elemento desestructurador, se presenta del todo imbricado de elementos mágicos. Las tres mujeres que aparecen, una de la que se abusa, otra que abusa y otra que abusa absolutamente, desarrollan historias cargadas de elementos mágicos-sobrenaturales y se sitúan en el contexto de actos sobrenaturales, como es el caso de Goewin.

El autor del Mabinogi define al personaje de Math incumpliendo con la jerarquía y el rol por ser un personaje absolutamente dependiente de las mujeres, “all of the women discussed in the Fourth Branch owe some relationship to Math, and in all of these cases, Math holds some form of responsibility”⁵²⁰, más exactamente de una, de Goewin, en cuyo regazo tiene que reposar sus pies salvo que el tumulto de la guerra se lo impida. Pero, para el tema de la necesidad de Goewin, ya se ha señalado en otro lugar que si esta se toma como la lectura correcta, la narración se contradice cuando termina la guerra y Goewin no se reemplaza⁵²¹. Sin embargo, John Koch y más recientemente Catalina McKenna han propuesto una lectura diferente de *ny bydei uyw*. Ambos estudiosos sostienen que, aunque la frase es ambigua, connota tanto la dependencia (que no podía seguir con vida) como la preferencia (se negó a

⁵¹⁹ CHANDLER, K. (2002), pág. 92.

⁵²⁰ ZEISER, S. E. (2008), pág. 213.

⁵²¹ SHEEHAN, S. (2009), pág. 322.

vivir), pero que su contexto sugiere que la interpretación más adecuada es la de preferencia⁵²². Existe, por tanto, cierta ambigüedad irresoluble en el texto relativo a qué, exactamente, está haciendo Math hacia Goewin y también acerca de sus razones para hacerlo.

En el texto se nos describe como un rey dependiente absolutamente de un ser doblemente inferior: vasallo y mujer porque “at that time Math son of Marhonwy could not live unless his feet were in the lap of a virgin, except when the turmoil of war prevented him”⁵²³. Siguiendo la edición de Williams, la tercera frase de Math es: “Ac yn yr oes honno Math uab Mathonwy ny bySei uyw, namyn tra uei y Seudroet ymlyc croth morwyn, onyt kynwryfryuel a y llesteireu”⁵²⁴ y que, generalmente, se ha traducido como que Math no podría vivir al menos que sus pies estén en el regazo de una virgen⁵²⁵, para dar a entender que iba a morir de si estaba de otra manera. Así, por ejemplo, Gwyn Thomas entiende que se dice “allai Math fab Mathonwy ddim cadwnfyw...”⁵²⁶ que Ford traduce por: “Math, hijo de Mathonwy, sólo podía vivir...”⁵²⁷; Gantz traduce como: “Math, hijo de Mathonwy, no podría a menos...”⁵²⁸; en Jones y Jones se lee: “Math el hijo de Mathonwy, no podría mantenerse con vida salvo que...”⁵²⁹; Lady Charlotte Guest traduce: “Math, el hijo de Mathonwy, no podría existir salvo que...”⁵³⁰; W. J. Gruffydd entendió el pasaje en este sentido y convirtió esta afirmación en la piedra angular de su argumentación sobre los orígenes de la historia⁵³¹. Y en la única traducción al español, Cirlot traduce como “sólo podría vivir mientras...”⁵³².

Esa dependencia que se en el texto hace que no parezca coherente que durante los tres años que dura el castigo a sus sobrinos no se mencione que se busque una sustituta a Goewin, como apunta Sheehan, ni que tras el rechazo a Aranrhod no se vuelva a tocar el tema. Pero esto quizás puede entenderse si se tiene en cuenta que la lectura generalmente aceptada de este fragmento, no es la única lectura posible del texto ya que, por ejemplo, J. T. Koch plantea que ny bySei uyw es ambiguo en la misma manera que en el inglés moderno es *he would not live*

⁵²² KOCH, J. (1989), págs.1- 2; MCKENNA, C. (2003), pág. 102.

⁵²³ DAVIES, S. (2007), pág. 47.

⁵²⁴ WILLIAMS, I. (1930), pág. 67.

⁵²⁵ KOCH, J. (1989), pág.1.

⁵²⁶ THOMAS, G. (1984), pág. 64.

⁵²⁷ FORD, P. (1977), pág. 91.

⁵²⁸ GANTZ, J. (1981), pág. 98.

⁵²⁹ JONES, G., JONES, T. (1993), pág. 47.

⁵³⁰ GUEST, C. (1906), pag. 61

⁵³¹ GRUFFYDD, W. J. (1953a).

⁵³² CIRLOT, M^a V. (1986), pág. 139.

que, por un lado, puede significar que no podía vivir y moriría de otra manera, o, por otro lado, podría indicar una fuerte preferencia, pero ni que necesariamente morirá de otra manera, ni siquiera de que él preferiría estar muerto que hacerlo a otra manera.

Su dependencia, invalidez, le hace delegar tareas propias de un señor en los hijos de su hermana: “He was unable to circuit the land, but Gilfaethwy son of Dôn and Gwydion son of Dôn, his nephews, sons of his sister, together with the retinue would circuit the Land on his behalf”⁵³³. Nótese que Arawn, el viejo amigo de Pwyll, con el que había intercambiado sus vidas durante un año, al igual que Math, es un hombre muy poderoso con poderes mágicos que sufre una “incapacidad”, en aquel caso, no poder matar a su enemigo.

Todo ello se vincula con la serie de rupturas de las relaciones jerárquicas que suceden y que se relacionan con su sobrino:

- Consiente en que su sobrino vaya a buscar los cerdos de Pryderi mediante engaños que incluyen hacerse pasar por bardo⁵³⁴.
- Cubre la retirada de su sobrino, que había “robado” los cerdos.
- Es incapaz de controlar a sus propias tropas, lo que acaba provocando la muerte de Pryderi a pesar de la tregua previa.
- Sobre todo, se da cuenta de que ha sido manipulado por su sobrino Gwydion, que quería permitir a su hermano poseer a Goewin a cualquier precio. Y, tal como se le hace decir antes de castigar a ambos, la vergüenza de tantas muertes de los suyos y la de Pryderi no se puede compensar⁵³⁵.

El rey ha sido engañado y ofendido en su condición real, ha dejado que mueran súbditos y gentes inocentes, y todo ello está directamente relacionado con la ofensa

⁵³³ DAVIES, S. (2007), pág. 47.

⁵³⁴ Para el uso del término bardo ver MARX, J., 1964, pág. 22, pero como apunte podemos señalar que hay constancia de que en el siglo XII se crearon en Irlanda las escuelas de bardos que impusieron reglas métricas y convenciones de forma y dicción (DILLON, M. y CHADWICK, N., 1967, pág. 273).

⁵³⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 52.

cometida a una mujer bajo su protección y con la que tiene una relación no directamente sexual, pero sí íntima. Nótese, además, que en el texto el autor hace a Goewin incidir en la violencia empleada, y en que se hizo en la habitación y cama de él para su vergüenza⁵³⁶. Es todo ello lo que lleva a que la compensación a pagar abarque incluso el casamiento de ambos.

La muerte de Pryderi es, por tanto, un elemento básico a la hora de marcar la ruptura del correcto rol de señor de Math. No se trata de algo “little more than incidental to the tale of Lleu”⁵³⁷, como el texto deja claro, sino de la consecuencia más directa de su limitación como rey. En ese contexto lo sobrenatural tiene también un lugar importante, marcado por el mal uso de la magia por su sobrino, que crea falsos animales y que vence con magia a Pryderi.

Pero, insistamos otra vez, el personaje de Math, al igual que el resto de los personajes masculinos del *Mabinogi*, pivota el inicio de todas sus rupturas de relaciones de poder, alrededor de esa figura femenina, de esa doncella sobre la que apoya sus pies, esa mujer, como Rhiannon o Branwen, cuya belleza se resalta. McKenna incide en lo extraño de la cuestión: “Math is immobile, stuck in his mysterious ritual position, with his feet in a girls lap. Is this an attribute of Math’s sacral kingship? Is it funny? Is it sad? Surely it is something more than an unmarked fact that can be used to set aspects of the plot in motion. Surely it is strange, even in the context of the Four Branches”⁵³⁸. Esa importancia y extrañeza de la obligada posición de Math ha podido también interpretarse o como una debilidad o como reflejo de un rey perezoso que no sabe gobernar, como apunta Sheehan: “Math’s mysterious ritual position is crucial to our perception of how the brother’s rape of Goewin affects Math and hence of the appropriateness of the peculiar punishment that Math imposes upon them; it also affects our view of the rulers body. If we knew that Math simply prefers to rest his feet on a virgin’s lap, we could follow McKenna’s interpretation and conclude that Math is just a slothful ruler, a *roi faineant* who needs to learn to take charge of his territory. On the other hand, if we could say for certain that Math’s feet must be in the virgin’s womb or he will die, this requirement would have important implications for the texts representation of masculinity and authority”⁵³⁹. Por supuesto, el tema no requiere especular con posibles posturas rituales, y menos con un

⁵³⁶ DAVIES, D. (2007), pág. 52.

⁵³⁷ JONES, G. y JONES, T. (1993), pág. XVI.

⁵³⁸ MCKENNA (2003), págs. 101-102.

⁵³⁹ SHEEHAN, S. (2009), pág. 323.

precedente bíblico como el de David y Abisag. En orden bien distinto de cosas el pasaje de la violación de Goewin también se ha visto afectado por ese tipo de planteamientos generalistas tan osados y faltos de base como los que señalan la posibilidad de que nos encontremos ante una versión del mito de la “Perdida de la Gracia por Adán y Eva”⁵⁴⁰.

Lo indudable es que es su responsabilidad como rey la salvaguarda de la virginidad de las doncellas que están bajo su cargo, y lo que esto implica. Como nos explica N. Paterson “a woman who is raped, unless she knows who raped her, does not pay *amobr*. Since the king did not keep her from rape he will lose his *amobr*. The Welsh laws on rape regarded the protection of female virginity as a practical matter of the first importance, and indeed represent virginity as a material asset, like a man’s heirship rights to his land. The economic value of virginity in medieval Wales is very obvious in the texts, which depict women literally bargaining in the marriage *bectfof* their *owyll*, morning-gift... The king’s duty to protect the women of his community received further expression in the provision that the *amobr* of a fatherless (illegitimate) girl should be paid by the king himself, for a virgin is a king’s waste..... The amount of the *amobr* was, like a man’s *ebediw* equal to the donor’s honor-price”⁵⁴¹. Este *amobr*, que idealmente se pagaba a la mujer en el matrimonio, se ha entendido como un elemento clave en la transición de las mujeres hacia la condición social de adulta. Sin embargo, el *amobr* no se realizaba sólo con el matrimonio, sino cuando una mujer de cualquier rango social (desde reina hasta sierva) tenía relaciones sexuales por primera vez.

Pero pese a todas esas rupturas Math, como venimos defendiendo y como el resto de los personajes masculinos, retorna al correcto desarrollo del rol y a su correcta posición jerárquica, de forma que se recomponen las relaciones de poder rotas. ¿Cómo ocurre este proceso de recomposición?

La jerarquía rota se recompone desde el momento en que responde a la trasgresión sexual y jerárquica de sus sobrinos, castigándolos, en cierta forma tal como Manawydan recupera su condición de señor montando un cadalso e iniciando un proceso judicial y punitivo. Math los degrada jerárquicamente al castigarlos a tener que vivir durante tres años bajo formas animales y cambiar de sexo alternativamente. Además ese descenso jerárquico será común en

⁵⁴⁰ GREEN, M. J. (2001), pág. 37.

⁵⁴¹ PATTERSON, N. (1988), págs. 38-39.

cuanto la condición animal (los dos son animales tres años), pero doble en el caso de uno de ellos también en la otra parte del castigo, su condición femenina (de los tres años uno es dos años animal hembra y parirá dos veces).

Es muy importante hacer notar que estamos ante un ejemplo típico de procesos que se dan en todo un conjunto de sistemas mitológicos: es la venganza por poseer, o intentar poseer, a un ser femenino hecho superior por ser la propiedad del rey, y consiste, como en tantas ocasiones, en la feminización del varón. Los cambios de sexo recuerdan también paralelos evidentes como el de Tiresias, que es macho y hembra y que tiene hijos. En síntesis, son castigos relacionados directamente con la feminización.

Nótese que, como en otros casos en la obra, el castigo remite a la falta. No sólo es que el que se ha portado como si fuera un igual, o superior, al superior desciende jerárquicamente a la condición animal, es que esos animales remiten a los falsos animales fruto de la magia con los que se había engañado a Pryderi. Una falta sexual se castiga con el descenso a la categoría femenina del ofensor. La ruptura con el parentesco, la violación de la doncella protegida por su tío el rey, se paga con una moneda parecida, el incesto entre los dos hermanos, un tema que vuelve a aparecer después, pero entre hermano y hermana. Incluso quizás el que los tres años como animales sean fértiles remita, al revés, a lo que destaca en la relación de Math con Goewin: una relación sin sexo ni fertilidad, quizás incompatible también con el papel del rey. En este sentido, nótese que cuando Math la desposa la incorpora dentro de las relaciones de poder en un puesto que sí está socialmente establecido, el de esposa, lo que apunta también quizás a que el rey asume una condición activa como varón.

Es coherente con que en adelante adopte su correcto papel jerárquico cuando se nos presenta ejerciendo su autoridad al mostrarse repartiendo dominios y dando dádivas a sus súbditos, como cuando le otorga el cantón de Dinoding a Lleu. Además, actuará como jefe de sus tropas cuando, esta vez con total conociendo de la causa real del problema, permita que se recluten ejércitos en dos ocasiones distintas, y ambas para vengarse de dos mujeres, primero de la hija de su hermana, de Aranrhod, y después de Blodeuwedd.

Conviene insistir en que las rupturas vienen dadas por un contexto en el que la magia es un elemento intrínseco, donde hay incluso enfrentamientos entre personajes con poderes

mágicos, como los de Math y Gwydion, o frente a alguien que no tienen magia y que viene de un territorio exógeno al de los personajes principales, que es Pryderi. Se entiende que Math emplee la magia contra Gwydion y su hermano, tal como, después, la emplea contra su hermana. Y volverá a ser también un elemento de recomposición de las relaciones de poder rotas, cuando tío y sobrino usen su magia para vengarse de Aranrhod creando a la Mujer de las Flores o cuando Gwydion la use para vengarse de ella. Nótese que esa magia deja de ser peligrosa cuando pasa a utilizarse para vengarse de una mujer.

Con todas esas muestras de su poder como rey, el personaje va adoptando paulatinamente el rol correcto al aparecer como señor y guerrero, como decíamos, pero también se utiliza para describir el proceso de cambio el recurso de hacerle variar su comportamiento dentro de las relaciones de género, como vemos cuando se describe en diferentes acciones que adopta respecto a los personajes femeninos, una vez resuelto el problema de Goewin.

- Con su sobrina Aranrhod vemos cómo no se deja engañar de nuevo por sus sobrinos cuando le proponen que la adopte como nueva doncella. También cuando usa la magia para vengarse de ella porque maldice en tres ocasiones a Lleu.
- En cuanto a Blodeuedd vemos cómo, si bien había sido gracias a sus poderes mágicos que había creado a partir de las flores a esta esposa para Lleu (esposa que hará pasar al muchacho por una serie de calamidades que casi acabarán en la muerte de este), en ese proceso de reincorporación a su rol, decide aprobar el reclutamiento de tropas para vengarlo, en la batalla en que la Mujer de las Flores será castigada y Lleu resurgirá convertido en un valiente guerrero y en un buen señor.

Es tan importante el hecho de que se castigue a esta mujer que, tras ese castigo, en la última parte del texto que conservamos de esta *Cuarta Rama*, se hará posible la continuidad del linaje de gobernantes de Dôn, como se especifica en el colofón de la rama al hacer hincapié en que Math tendrá como heredero de su reino a su sobrino nieto, a Lleu, al que él ha encumbrado y, que gracias a Math, y la mujer que creó, parece haber sido adiestrado en el peligro que suponen las mujeres.

Por tanto, la *Cuarta Rama* desde el análisis del funcionamiento de las relaciones de poder adquiere una coherencia y unicidad que difiere de las tendencias historiográficas centradas en esta rama en las que “celticists have preferred to concentrate upon whatever individual episodes and characters seemed most amenable to explication”⁵⁴².

6.8 *Gwydion*

Gwydion aparece en la *Cuarta Rama* y es otro de los tantos personajes del *Mabinogi* que han sufrido asociaciones con escasa fundamentación e interpretaciones de corte dumeziliano, como, por ejemplo la de Markale quien dice que Gwydion “puede ser considerado la representación de una divinidad céltica arcaica de la primera función, análogo al Odin-Wotán germánico”⁵⁴³. Ya hemos planteado repetidamente nuestra posición ante este tipo de afirmaciones pero sí consideramos relevante la aparición de un personaje con el mismo nombre en el texto *Cad Godeu* atribuido al poeta Talesin del XI-XII que también parece recoger tradiciones anteriores. En este texto Gwydión es también un mago y Blodeuedd aparece como una guerrera.

Gwydion es uno de los hijos de Dôn, junto con su hermano Gilfaethwy y Aranrhod, y, como sabemos muy bien, es sobrino de Math quien, además, es su señor y del que algunos investigadores entienden que aprende el uso de la magia⁵⁴⁴. Ambos sobrinos vivían en la corte de Math y realizaban tareas para él, como la de inspeccionar sus tierras. Gwydion se presenta al inicio del cuento como aquel que ejercía el rol de vasallo y guerrero de su tío y consecuentemente se situaba jerárquicamente por debajo de él, es un vasallo diligente que se encarga de mantener el orden en los dominios de su tío, de hecho, la entrada en escena del personaje es, precisamente, volviendo de una de esas expediciones por los dominios de Math.

Tras ese punto de partida desde el correcto desarrollo del rol y la jerarquía, el personaje de Gwydion en un momento dado decide ayudar a su hermano que está sufriendo por el amor

⁵⁴² CAREY, J. (1991), pág. 24.

⁵⁴³ MARKALE, J. (1993), pág. 82.

⁵⁴⁴ LOTH, J., (1913), pág. 229.

que siente hacia la doncella de Math. En ese instante Gwydion, que se presentaba como fiel servidor de su tío, guardián del orden en sus cantones y protector de sus dominios, pasa a ser el que provoca una guerra mediante engaños.

El factor desencadenante del cambio en el personaje es su preferencia por satisfacer los deseos de su hermano frente a sus deberes como vasallo y el *casus belli* es Goewin. Desde ese momento el personaje acumula acciones desestabilizadoras del buen orden, por un lado traiciona a dos superiores jerárquicos:

- A Pryderi, pues Gwydion rompe la hospitalidad que le ha ofrecido Pryderi engañándole para arrebatarse sus cerdos.
- A su tío, Math, el soberano, al ofrecer a su hermano la posibilidad de hacer que los cantones de Gwynedd, Powys y Deheubarth⁵⁴⁵ se subleven, de modo que su hermano pueda tener a la doncella de Math. Además, engaña a Math al decirle que va a conseguir que Pryderi les de sus cerdos cuando en realidad lo que pretende es que su tío se aleje de la doncella Goewin, engaño por el que tiene que pasar tres años bajo forma animal⁵⁴⁶. Y vuelve a traicionar a Math, después de haber sido castigado por lo de Goewin, cuando este le pide que le aconseje otra doncella y él le recomienda a Aranrhod, no sin hacer hincapié en que es su sobrina por parte de madre, en un nuevo ejemplo de peligro que llega por la línea femenina como ocurra en la *Segunda Rama* con Efnysien, sabiendo que había mantenido relaciones sexuales incestuosas con ella. Estos comportamientos suponen una ruptura del vasallaje, ya que esas traiciones se dan en el seno de una relación siervo/señor, y llegan a afectar a una institución tan importante como es el consejo, pues Gwydion toma parte en el consejo de Math después de haberle traicionado consiguiendo que su hermano viole a Goewin. La ruptura es doble pues Math es su señor y su tío como apunta Sheehan al hablar sobre el castigo de los hermanos: “brothers are

⁵⁴⁵ Powys era una de las tres grandes divisiones del País de Gales; limitaba al oeste y noroeste con Gwynedd, al sur con Cardiganshire y al este con las marcas de Inglaterra. Deheubarth, al sur, comprendía el resto del País de Gales, es decir, el antiguo país de los demetae y los silures

⁵⁴⁶ John Carey ha sugerido que la “sequence of metamorphoses may function in Celtic narrative as a device to connect the present with its origins, whether the beginnings of history or the transtemporal eternity of the Otherworld”(1987, pág. 33).

being punished not only for their role in a violent sexual crime but also for that crimes breach of homosocial, male kin relations”⁵⁴⁷.

Por otro lado, Gwydion, al igual que Math, tiene una naturaleza que le hace romper en su propia esencia la estructura jerárquica, es un mago y en consecuencia es un personaje potencialmente peligroso⁵⁴⁸. Posee poderes mágicos lo que le hacen ser mucho más poderoso que cualquier humano y contacta en diferentes momentos de su historia con elementos mágicos o extraordinarios:

- Roba los cerdos de Pryderi, hijo de Pwyll, al que se los ha enviado desde Annwfn Arawn, cerdos que vienen de ese lugar mágico que se asocia con el Más Allá.
- Usa la magia para engañar a Pryderi.
- Vence a Pryderi usando la magia.
- Crea, con ayuda de Math, a una mujer a partir de las flores.
- Es capaz de reconocer a simple vista hechos extraordinarios, por ejemplo, cuando ve a la cerda que se “alimenta” de su hijo.
- Una vara mágica, la de Math, les transforma en animales en cuatro ocasiones, hace que nazcan sus hijos gemelos, y otra vara mágica, la suya, le vuelve a devolver la vida a su hijo Lleu cuando le da forma humana tras el intento de asesinato de su esposa.

A diferencia de los personajes del resto de las ramas, en la *Cuarta* los elementos sobrenaturales son potencialmente peligrosos principalmente cuando se relacionan con personajes humanos. Así la magia resulta especialmente dañina en relación con Pryderi porque la magia de Gwydion sirve para matar al personaje no sobrenatural y con ello Gwydion acumula culpas frente a su tío. Pero en lo tocante al desarrollo de las historias en el seno de la corte de Math, donde la magia aparece como algo intrínseco, esta magia puede servir también para hacer frente a las maldiciones de Aranrhod o para salvar a Lleu, por más que la magia mantenga sus potencialidades peligrosas, pues se utiliza para engañar a Math, para lanzar

⁵⁴⁷ SHEEHAN, S. (2009), pág. 329.

⁵⁴⁸ Sioned Davies en su obra de 1993 detecta también ese peligro pero sin darle mayor importancia ni encajarlo en todo un mecanismo de rupturas y recomposiciones de las relaciones de poder. Davies señala que: “his supernatural power has reacted against him, bringing shame to the man he loved most”(pág. 75).

maldiciones y para crear una mujer inquietante. Esos tres momentos en los que la magia resulta dañina, se asocian con tres personajes femeninos.

En este sentido, resulta evidente la importancia que tiene en el personaje de Gwydion la ruptura de las relaciones de poder a través del incorrecto desarrollo de las relaciones de género. Así se hace que a lo largo de la *Cuarta Rama*, Gwydion contacte con tres figuras femeninas. Dos de ellas son mujeres poderosas y la tercera es un personaje de origen mágico. Lo menos que se puede decir de su relación con Aranrhod es que “in challenging each other, evade de gender roles which convention demands of them”⁵⁴⁹.

Las relaciones de género que establece con las mujeres son de diferente índole, Así las dos primeras funcionan como elementos que permiten que se rompa la correcta relación de género, pero el final de la relación con la segunda y la totalidad de la relación con la tercera sirven para hacerle volver a su correcta posición jerárquica y a su rol, en un contexto donde la magia es esencial. Veamos cómo ocurre este proceso:

- La relación con Goewin y sus rupturas no necesita mayores explicaciones.
- La relación con Aranrhod consiste, primero, en que engaña a Math para conseguir que ella sea su nueva doncella. Aranrhod es una mujer poderosa que posee un castillo y que tiene poderes mágicos que se evidencian cuando maldice en tres ocasiones a su hijo. Al final de su relación Gwydion la vence en capacidades mágicas y en ingenio, en su retorno a las relaciones de poder correctas al defender a su sobrino. La mayor parte de los investigadores de la *Cuarta Rama* han afirmado que el padre de Lleu y Dylan es Gwydion, tras una relación incestuosa con su hermana Aranrhod. Este supuesto ha extendido a lo largo de décadas en la investigación, desde Sir John Rhys, a W.J. Gruffydd o Rachel Bromwich, aunque hay algún autor que sugiere que esta proposición debe ser puesta en duda⁵⁵⁰. Incluso se ha llegado a asegurar que esta relación Gwydion-Aranrhod no es un asunto de género sino que plasma “an inheritance struggle where in matrilineal

⁵⁴⁹ VELENTE, R. L. (1996), pág. 331.

⁵⁵⁰ Para un análisis en contra de la paternidad de Gwydion ver ZEISER, S. E. (2008).

inheritance traditions conflict with patrilineal inheritance traditions”⁵⁵¹, lo que no parece tener mucho fundamento.

- Con Blodeuedd utiliza sus poderes mágicos, junto con los de Math, para crearla a partir de las flores, pero esa naturaleza no humana parece situarla fuera de cualquier jerarquía y rol, ya que no ha pasado por un proceso de socialización, no ha sido educada para seguir ningún modelo al haber nacido ya adulta al modo de Pandora. Otras mujeres nacidas de formas maravillosas y sin padres, y en particular sin madre, como Draupadi en el *Mahabharata*, dan cuenta de los peligros de esta cuestión. El mismo uso de la magia permitirá que al final de la rama Gwydion la castigue transmutándola en búho y que bajo esa forma viva eternamente.

Por otro lado, cabe señalar que Gwydion sufre como castigo la ruptura básica, primordial, dentro del género: la feminización, literalmente, de este personaje durante uno de los tres años que está bajo forma animal, años en los que ejercerá la tarea básica del sexo y del género femenino: la procreación. Esta feminización quizás refleje una realidad jurídica del Gales medieval por la que se establecía que si una mujer era violada, su violador tenía que realizar un pago compensatorio, pero que si la mujer que se violaba estaba sola y sin protección y el violador no podía ofrecer una compensación material, debía ser castrado⁵⁵². Quizás aquí el autor mezcle de alguna manera el hecho de que violen a Goewin cuando esta sin la protección de su señor con lo que Gwydion no puede ofrecer compensación correspondiente al nivel de la mujer que literalmente sostiene el reino en su regazo y que cuando, en cierta forma, después lo intente proponiendo a Aranrhod como sustituta fallará estrepitosamente.

Como decíamos, ese paso del personaje por el papel femenino hace que quede marcado por una cierta feminización desde ese momento y hasta el final de la rama. Así Gwydion ejerce básicamente de “madre” protectora de su hijo y el resto de su historia, tras su feminización, consiste en penar por su hijo Lleu y en procurar su bienestar, como ha señalado también algún

⁵⁵¹ SULLIVAN III, C. W. (1996), pág. 347.

⁵⁵² VALENTE R. L. (1996), pág. 143.

investigador⁵⁵³. Al otro lado, la madre real se convierte en su antagonista, el personaje que persigue a su hijo.

Sorprende, a la vez, que ni Gwydion ni su hermano serán candidatos a la realeza. Nótese que si la debilidad de Math se asocia a la necesidad de una mujer virgen, lo que pone en cuestión su papel como rey, estos años de castigo, animalidad, feminización y maternidad de los dos personajes parecen situarlos fuera de la condición real.

Sus hijos entran en el mundo humano tras ser bautizados por Math⁵⁵⁴ al igual que, una vez pasado el castigo, Math vuelve a incluir a Gwydion y a su hermano en el ámbito de lo social y los saca del ámbito animal en el que habían estado viviendo al mandar que sean lavados y vestidos, socializados por tanto, y les devuelve su puesto en la corte al pedirles consejo.

Les pide ahora que le recomienden una nueva virgen que sustituya a Goewin y Gwydion le propone a Aranrhod, pese a, tal como cree la mayor parte de la investigación, haber mantenido relaciones sexuales con ella y saber que no es virgen. Nuevamente Gwydion comete el mismo error: preferir un pariente, una hermana ahora, que a su señor, así que por encumbrar a Aranrhod miente a Math, pero su engaño es descubierto y Aranrhod pare dos niños, Dylan que desaparecerá en el mar, y otro que supondrá grandes padecimientos para Gwydion. Podríamos considerar que esa nueva doblez y traición del personaje le hace tener que penar para librar a su hijo de las maldiciones y de su intento de asesinato.

Esta serie de castigos y de desgracias le llevan a que se recompongan las relaciones de poder rotas. Como siempre ocurre con los personajes masculinos, hay esperanzas para él. Así se describen una serie de circunstancias que le harán retornar a la correcta posición jerárquica.

⁵⁵³ HIGLEY, S. L. (1994), pág 144: “Gwydion has gained feminine knowledge from his temporary sex change, enabling him to play the feminine role of “midwife or surrogate mother” by har boring the fetus “in a makeshift womb”.

⁵⁵⁴ La institución del bautismo es interesante como nos hace ver Julia Smith: “particularly important in early medieval Wales, Ireland, and Scandinavia, created another form of artificial kinship, where the emotional bond between a boy and the adults who raised him did not coincide with his tie to the parents from whom he in due course inherited property, legal rights, and obligations. Christianity came to place great emphasis on the spiritual kinship created at baptism between godparents and godchild and between a child’s natural and spiritual parents. It deemed the former bond as strong as that between a child and its natal parents; the latter—between co-parents—it regarded as equivalent to that between full siblings. Nature, then, made a relatively modest contribution to early medieval kinship, which was in reality a far more complex and flexible notion than it may seem at first sight” (2005, pág. 84).

Se recompone la jerarquía rota cuando queda nuevamente en el puesto que le corresponde por debajo del que es su superior, de Math, que le castiga y perdona al considerar que ya ha pagado bastante con su vergüenza lo que hizo⁵⁵⁵. Así, “in the world of the text, the shame their punishment repays is Maths”⁵⁵⁶ y Math actúa como aquel que conserva la memoria de la afrenta, el que ejecuta, hace cumplir y levanta el castigo en un procedimiento similar al que ha contrastado para la sociedad india Wendy Doniger quien señala que “the transformed person usually forgets the former gender and identity, but there is often another man present, untransformed, who remembers, and who therefore has power over the transformed person”⁵⁵⁷. Por supuesto, vuelve a lo que era, a lo que debía ser, tras sus descensos a animal y ser femenino. Nótese, además, que vive no sólo bajo forma animal durante tres años, sino que primero será ciervo, luego jabalina y finalmente lobo⁵⁵⁸. El que era un guerrero y cazador pasa a convertirse en animales que suelen ser cazados. Además, como decíamos, esa degradación es doble en el segundo año porque, además de verse degradado a tener forma animal, es un animal hembra⁵⁵⁹. A este pasaje se le han buscado referencias supuestamente de origen indo-europeo en textos indios que no son fehacientes⁵⁶⁰. Otros autores como M. Goldwasser inciden en

⁵⁵⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 54.

⁵⁵⁶ SHEEHAN, S. (2009), pág. 329.

⁵⁵⁷ DONIGER, W. (1999), pág. 295.

⁵⁵⁸ Este castigo ha sido interpretado de diferentes maneras por los investigadores: “Gilfaethwy’s and Gwydion’s punishment poses an intense interpretive difficulty for the modern reader. Critical discussions of the punishment sequence emphasize its bewilderment and confusion of natural categories or binaries and sometimes invoke the concept of bestiality as well as incest. The text clearly regards the punishment as appropriate and satisfactory since its completion allows the brothers to resume their former role(s) at Math’s court” (SHEEHAN, S., 2009, pág. 329).

⁵⁵⁹ Sheehan dice que como los hermanos “lose their names, it becomes hard to keep track of which brother is which, which brother is the male animal and which the female” (2009, pág. 330). Esto no parece ser así puesto que el orden en que se transforman y en lo que se transforma cada uno queda claro en el texto. Igual de impreciso es lo que M. Goldwasser sostiene: “in the Fourth Branch, Gwydion’s brother, Gilfaethwy, disappears from the story after he, and he alone, is identified as the father of the three boys born to the two brothers” (1994, pág. 51).

⁵⁶⁰ Así Carey defiende dice que el tema de los tres incestos cuando los hermanos tienen forma animal es similar a lo que cuenta en un Purana indio: “The theme of incest is also of interest here. A myth in which a metamorphosis sequence is explicitly associated with the creation of gender occurs in another ancient source, the *Bṛhadaranyaka Upanisad*. The “he” of the account is the First Being, brooding in primordial solitude” (CAREY, J. 1991, pág. 35), lo cual es absolutamente falso porque como podemos leer en MARTIN, C. (ed.) (2002), *Gran Upanisad del Bosque*, págs. 76-78: “No era feliz. Las personas no suelen ser felices cuando están solas. Deseó una compañera. Y se hizo del tamaño de un esposo y una esposa abrazándose uno al otro. Partió ese mismo cuerpo en dos. De ahí salieron marido y mujer.... De ahí nacieron los hombres... Ella se fue transformando en diferentes animales, el se apareaba con ella y nacieron las diferentes especies y de esta manera él proyectó todo lo que existe en pares”. Por tanto, el Purana habla de la creación de los dos sexos en humanos y animales como cosmogonía mientras que en la *Cuarta Rama* es un castigo. En lo referente a las metamorfosis para poder mantener relaciones sexuales, sabemos que es bastante habitual y, además, tampoco es el caso del *Mabinogi*. Todo el análisis de esta Rama de Carey es un tanto arriesgado ya que pese a que señala que “This analysis of course leaves many questions unanswered: further study of the tale is clearly needed, and many of its mysteries will doubtless continue to frustrate our curiosity. I am for instance uncertain of the significance of the comparanda which I have adduced from Greece and India: are they cognate survivals or merely typological parallels? I should emphasize that my interpretation of the Fourth Branch does not depend on any particular answer to this question: the primary purpose of the comparisons is simply to demonstrate that story patterns like those in Math can be found elsewhere as features of coherent narratives”, lo que termina con una afirmación no menos arriesgada: “The correspondences are so numerous, however, and the

perspectivas más ajustadas apuntando como “furthermore, this transformation of Gilfaethwy and Gwydion punishes mortal lack of obedience, lack of control performed within a cultural domain, with the maximum form of lack of control available performed outside culture, in the otherworld of nature”⁵⁶¹.

Nótese, además, que esa situación de inferioridad quedará reforzada después cuando: tenga que pedirle ayuda a Math para terminar con las maldiciones que Aranrhod estaba lanzando contra su hijo Llew.

Gwydion, además, recupera su rol masculino, de guerrero y de vasallo de Math triunfando sobre las mujeres. De nuevo, parte de la recomposición del personaje viene paralelo a la humillación de los personajes femeninos en los siguientes casos:

- Usa su ingenio y su magia para engañar a Aranrhod y ayudar a su hijo en tres ocasiones (de nuevo vemos la importancia del número tres para recuperar el rol como ocurre con Manawydan) hasta el punto que Aranrhod acaba actuando como una sirvienta al ser ella misma quien les ponga las armaduras.
- Adopta el papel de guerrero al frente de las huestes de Math, al vengar a su hijo castigando la deslealtad de la mujer que él había creado. De forma que el que había sido juzgado por Math pasa a ser el juez de la mujer de su hijo. Todas las doncellas de Blodeuedd mueren y ella es transmutada en búho para vivir eternamente odiada por las otras aves y viviendo en la oscuridad por el miedo a ser atacada por ellas.

De nuevo, es primordial que las relaciones de poder se recompongan de mano de un castigo o un sufrimiento infringido al personaje femenino. Tan evidente es este hecho que la *Cuarta Rama* termina contando el castigo que Gwydion infringió a Blodeuedd, castigo que le permite culminar su retorno a las relaciones de poder establecidas y que permite que se diga que a partir ese momento su hijo se convierte en un buen señor y que será el heredero de Math.

underlying symbolologies so similar, that I think it likely that Math reflects Indo-European doctrines of cosmogony” (CAREY, J., 1991, pág. 36) en la línea de asociaciones tan peregrinas como la de Dumézil que asocia el nacimiento de Bhishma en el *Mahabharata* Ganges con los elementos acuáticos en el nacimiento de Llew (DUMEZIL, G., 1959, pág. 283).

⁵⁶¹ GOLDWASSER, M. (1994), pág. 50.

Todo vuelve a encajar en las correctas relaciones de poder como se plasma al señalar el brillante futuro de su hijo como heredero del reino.

6.9 *Lleu Llaw Gyffes*

Lleu Llaw Gyffes (literalmente “the Fair-haired One with the Skilful Hand”⁵⁶²) es un personaje que aparece en la *Cuarta Rama* y su figura ha tenido también su lugar en los estudios sobre la mitología del mundo celta. Se ha interpretado como una reminiscencia de un dios celta siguiendo, sobre todo, dos líneas de argumentos. Primero, por su transmutación en águila, en la que se ha visto al dios Taranis, “el Tronador”, quien sería el equivalente céltico a Zeus, Júpiter⁵⁶³, cuyos atributos son el águila y la rueda. Además, el hecho de que el águila se posa en un árbol (que se ha interpretado como un roble), presenta dos vertientes: por un lado una más general, en tanto que se entiende que el roble es “a common site for trees of cult importance”⁵⁶⁴ y, por otro, en tanto que reforzaría la asociación de Lleu con Zeus-Taranis basándose en que “Maximus of Tyre states that the Celts represented Zeus by means of a high oak tree”⁵⁶⁵ y en las evidencias arqueológicas de monumentos galorromanos en los que Taranis aparece en asociación con un roble⁵⁶⁶. Todas estas afirmaciones se han hecho admitiendo que “there are few references to the Eagle as a sacred bird in the vernacular traditions of the British Isles”⁵⁶⁷. Segundo, se ha planteado que su transmutación unida a que “is killed by a spear, may be indicative of Lleu’s original status in Britain as a god of the Mercury type”⁵⁶⁸. De nuevo, nosotros planteamos que lo que sí puede suponerse es el uso de diversos elementos que aun flotan en el imaginario colectivo, en el folklore, pero otra cosa muy distinta es que se haga un uso sólido, consciente o no, de esos componentes que realmente tenga implicaciones para la estructuración del relato. Por lo que a nuestro análisis respecta, Lleu es un personaje que corporeiza desde su propio nacimiento rupturas, en cierta manera como Pryderi. Nace, en primer lugar, de una falsa virgen que aparece, además, en el texto avergonzada por ello⁵⁶⁹

⁵⁶² DAVIES, S. (2007), pág. 286,

⁵⁶³ ROSS, A. (1996), pág. 347.

⁵⁶⁴ ROSS, A. (1996), pág. 60.

⁵⁶⁵ ROSS, A. (1996), pág. 347.

⁵⁶⁶ ROSS, A. (1996), pág. 349.

⁵⁶⁷ ROSS, A. (1996), pág. 348.

⁵⁶⁸ ROSS, A. (1996), pág. 350.

⁵⁶⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 54: “it is because of him you are angry, since you are no longer called a virgin”.

después de su parto público. Además, es un parto provocado por la desconfianza de Math tras la traición de sus sobrinos y no es fruto de un alumbramiento natural sino que lo hace por intermediación de la magia, ya que es Math el que, al hacer pasar a Aranrhod sobre una varita mágica para comprobar su virginidad, lo provoca. El suyo es, además, un nacimiento incompleto. Del otro niño se dice: “Then she stepped over the magic wand, and as she stepped she dropped a large, sturdy, yellow haired boy. The boy gave a loud cry”⁵⁷⁰, así que era un niño llegado a término del que se cuenta con toda normalidad, por decirlo así, que es bautizado, a partir de lo cual marcha al mar.

En cambio, de Lleu se dice que después “she dropped a small something”⁵⁷¹, sin que nadie lo viera sino Gwydion, quien lo envuelve en un paño de seda y lo guarda. Nótese que es uno de los momentos en la historia en los que aparecen personajes envueltos en telas, y todos en contextos ligados a lo maravilloso: el saco sobrenatural en el que se hace meter al pretendiente sobrenatural de Rhiannon, Gwawl, en la *Primera Rama*, los sacos en los que se esconden los guerreros irlandeses en la sala de banquetes y que aplasta con sus manos y su fuerza sobrenatural Efnysien en la *Segunda*, el guante en el que Manawydan esconde a la falsa ratona en la *Tercera*, y que paraleliza el primer caso, y este último ejemplo que se asocia a un nuevo engaño pero también a protección e, incluso, a nacimiento, en cierta forma remitiendo a esa falsa ratona embarazada.

El texto cuenta que Gwydion lo mete inmediatamente en un baúl a los pies de su cama y que parece olvidarse de él, dado que es el llanto del niño el que un día llama su atención. Nótese que acaba de desarrollarse en un baúl y sin intervención de nadie. El nacimiento de Lleu ha sido interpretado por algún autor como una especie de nacimiento doble: uno vaginal en el momento del test de la virginidad al que Math somete a Aranrhod y otro en ese momento en el que rompe a llorar dentro del baúl y Gwydion lo saca y empieza a cuidarse de él buscando una nodriza en la ciudad⁵⁷². Ese nacimiento doble empieza a dirigir al lector hacia lo que sigue, por una parte, el crecimiento extraordinario del niño, parecido al Pryderi, y, más importante, al contraste entre la madre que lo pare sobre el suelo de una sala en el palacio y que lo ignora, y el personaje masculino que lo protege escondiéndolo al lado de su cama y que acaba

⁵⁷⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 54.

⁵⁷¹ DAVIES, S. (2007), pág. 54.

⁵⁷² Una interpretación de estos pasajes de la obra en este sentido es la que hace Leslie Ellen Jones en su artículo del 2005.

respondiendo a sus llantos, cogiéndolo en brazos y rescatándolo, preludiando así los papeles de ambos.

Además, el texto parecería indicar para una parte de los investigadores que el niño es fruto del incesto entre los hermanos, pues la madre le preguntaría a Gwydion por el nombre de “su hijo”⁵⁷³. Otros, en cambio, interpretan este pasaje de manera distinta, como Zeiser quien afirma que “adoption is the best way to describe Gwydion’s relationship with Llew. He takes the boy and fosters him out for two years, at which time Llew comes to court on his own. Gwydion then takes responsibility for the boy, bringing him before his mother Aranrhod, seeking her recognition”⁵⁷⁴ basándose en que “the critical phrase to which scholars frequently return is *Pwy enw dy uabdi?* “What is the name of your boy?” Of course, *mab* in Welsh means both a boy and son, causing the confusion. If we follow the more conservative interpretation of *mab* as boy, then we could argue that Aranrhod’s use of the second-person possessive pronoun here is merely reaffirming her own disavowal of Llew and further distancing her from the shame of a bastard child and false virginity”⁵⁷⁵ y en el hecho de que en la Ley de Hywel encontramos especificado que “If there is no father, the chief of kindred can accept him, as one of seven, those men being from among the best men of the kindred”⁵⁷⁶. Pero nosotros entendemos que la paternidad de Gwydion, natural o legal por adopción, sirven al mismo propósito: hacer que Llew no tenga una madre que lo reconozca legalmente jugando con el contraste con él.

Ya hemos analizado con anterioridad el papel de Llew como parte de la posible penitencia de Gwydion que precede a su retorno a las correctas relaciones de poder. Como decíamos, nace sin estar aún completo, pero este hecho no implica que no tenga una personalidad social, jurídica si se quiere, puesto que en el Gales medieval el ciclo de vida tenía como principio el segundo trimestre en el vientre materno, a partir de entonces hasta el nacimiento el feto tenía valor social, y el que causara su muerte debía pagar una compensación; además a este respecto no se hacía distinción entre el valor de un feto masculino y uno femenino⁵⁷⁷. Por tanto, Llew nace, completo o no, presumiblemente con todos los atributos

⁵⁷³ DAVIES, S. (2007), pág. 55.

⁵⁷⁴ ZEISER, S. E. (2008), pág. 209.

⁵⁷⁵ ZEISER, S. E. (2008), pág. 210.

⁵⁷⁶ JECKINS, D. (trad. y ed.) (1986), págs. 136-137.

⁵⁷⁷ PATTERSON, N. (1988) Pág. 35.

propios de un ser humano socializado, tiene derechos y entidad, aunque estos no se le reconozcan.

Lo que viene a continuación en el ámbito de lo mágico-sobrenatural no es, entonces, más que una continuidad de lo que se va acumulando, quizás con la ayuda de viejas asociaciones mitológicas. Hijo de dos personajes que poseen poderes mágicos, aceptemos la paternidad física o por adopción de Gwydion, nace por la acción de su tío Math y una su varita, tiene un desarrollo excepcional en el baúl y fuera de él, y luego mostrará tener el poder de transmutarse, además de ser prácticamente imposible de matar. Pero, aunque, como señalamos para todos los personajes de la *Cuarta Rama*, esta magia sea intrínseca al personaje, no deja de presentarse después como un elemento desestructurador. Así, por culpa del uso de la magia Lleu sufrirá tres maldiciones y por un ser creado por la magia, su mujer, casi muere y sufre terriblemente. Se cumple, por tanto, el principio que venimos defendiendo: los contactos con poderes mágicos alteran las relaciones de poder y ocasionan al personaje una serie de desgracias.

Como también corresponde, las relaciones de género cumplen un papel parecido. La figura de Lleu es la de un personaje masculino que sufre desde su nacimiento la maldad de las mujeres y experimenta el peligro que estas suponen. Su principal papel en el relato, o uno de los más prominentes, es transmitir a los lectores del *Mabinogi* el peligro que supone el sexo femenino, al ser un personaje que tiene que aprender su rol a través de las desgracias que le ocasionan las mujeres, empezando por su madre y acabando por su esposa, y ese aprendizaje será tan productivo que el colofón de toda la obra sirve para remarcar el hecho de que el personaje, que ha aprendido la lección, será el que se convertirá en un buen señor, digno sucesor en el reino de su tío abuelo, Math.

Este peligro asociado a las mujeres viene marcado desde el que podríamos llamar su “primer alumbramiento”, cuando nace del vientre de su madre, puesto que es muy probablemente por intentar proteger la honra que le queda a Aranrhod tras haber alumbrado en público a Dylan y demostrar que no es doncella, por lo que nuestro autor nos presenta a Gwydion escondiendo a Lleu. A diferencia de los otros cuatro nacimientos que aparecen en la rama (los tres nacidos de los hermanos bajo forma animal y el de Dylan) que vienen seguidos por el bautizo de los bebés por orden de Math, Lleu no es bautizado, se encuentra fuera de la

estructura social, no ha sido reconocido por su señor, por Math. Así, esa preocupación de Gwydion por su hermana por encima de lo socialmente correcto podría suponer un nuevo engaño a Math y, en todo caso, hace quedar a Lleu en un limbo social del que le costará recuperarse.

Se entiende aquí que una vez que Lleu es sacado por Gwydion del cofre y empieza su crianza, nuestro autor/es haga entrar en escena a Aranrhod y la describa como aquella que priva a su hijo de reconocimiento. Esto continúa a lo largo de la Rama, al maldecirle a no tener nombre (“I will swear a destiny that he shall not get a name until he gets one from me”⁵⁷⁸), armas (“I will swear a destiny on this boy that he shall never get weapons until I arrn him myself”⁵⁷⁹), ni mujer (“I will swear a destiny on him, she said, that he will never have a wife from the race that is on this earth at present”⁵⁸⁰).

Nótese que hay tres maldiciones directamente asociadas al nuevo engaño de Gwydion a Math, y se corresponden muy bien con los tres años que había tenido que vivir Gwydion bajo forma animal por el primer engaño.

Aranrhod con sus tres maldiciones está condenando a su hijo a lo que se nos presenta como lo más próximo a su deseo: que no existiera, a no tener un puesto dentro de la jerarquía ni identidad social al no tener nombre y, además, le condena a no poder desarrollar el rol masculino, ni en su faceta de guerrero, al no poseer armas, ni en la de varón y esposo que pueda tener descendencia al no poder tener esposa. En síntesis, el camino hacia la madurez como, como en sientto sentido, también apunta Carey: “Bracketed by enigmas, Lleus life is further determined by the “destinies” (tynghedau) imposed on him by his hostile mother: she seeks to deny him a name, weapons, and a wife. The obtaining of each of the three is, of course, a crucial rite de passage in the journey to manhood”, quien además hace notar que “we may observe for instance that individual tales are devoted to each of these episodes in the career of Cu Chulainn”⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 55.

⁵⁷⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 57.

⁵⁸⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 58.

⁵⁸¹ CAREY, J. (1991), pág. 29.

Si la incorporación del personaje a la jerarquía y al rol viene condicionada a que su madre quiera otorgárselos, queda sometido de esta manera a la voluntad de un personaje femenino, una voluntad que habrá de ser forzada. El componente de superioridad sobre él de este personaje, su madre, no necesita comentario, y la presentación de ella después como señora autónoma de un castillo lo refuerza. Se entiende fácilmente que la recomposición del personaje de Gwydion coincida con la propia construcción de Lleu: la derrota y la humillación de Aranhod por la vía del engaño, el ingenio y una magia bien empleada.

En la lucha contra la primera maldición, curiosamente, vuelve a aparecer la habilidad como zapatero (además en un contexto de anonimato como en el caso de Manawydan), rodeado ahora todo de habilidades mágicas destinadas a vencer a Aranhord, tal como sucede. La coquetería femenina es el instrumento del que se vale Gwydion para hacerla bajar del castillo y llegar al barco mágico en el que se encuentran y donde la engaña.

De la misma forma, en la segunda, el disfraz de poeta remeda la historia misma de la llegada de Gwydion al castillo de Pryderi. Pero en este caso el referente de género es más claro aún: le hace ver a Aranhord una flota de barcos enemigos y esto le hace entrar en pánico y solicitar ayuda a los dos visitantes. En este engaño para obtener las armas Gwydion hará pasar tanto miedo a Aranhod que llegará a actuar, sin saberlo, como sirvienta de su hijo armándolo con sus propias manos. Nótese, y esto es absolutamente claro en el texto, que ella no puede defender su reino: sólo es una mujer. En las palabras de ella se alude al tema de Pryderi: le reprocha que su acción hubiera podido provocar muchas muertes⁵⁸², pero la realidad es que ahora no es así. La idea de una buena magia y un buen engaño parece volver a limpiar el pasado. Se entiende que la respuesta de él a la nueva maldición sea que nadie vendrá en su ayuda en el futuro: una mujer al frente de un castillo sin defensa externa está condenada.

En ese punto se ve claro que ella es el primer personaje femenino asociado a la historia de Lleu que ha sido derrotado, pero no sin antes dar pie con la tercera maldición a que la única manera de que Lleu tuviera una mujer es que se creara una para él, pues no podía tener a ninguna mujer de la raza que poblara esta tierra. De nuevo, los componentes de jerarquía, género y magia son claros: para vencer esa maldición hay que acabar con la ignorancia de Math y ganárselo, acabar con el ocultamiento y la doblez, y conseguir el reconocimiento de quien

⁵⁸² DAVIES, S. (2007), pág. 58.

tiene la potestad suprema a la hora de darlo. Paralelamente, para derrotar a quien fulmina a su hijo con una maldición tan poderosa habrán de aunarse los poderes de dos personajes masculinos y parientes. Ambos, Gwydion y Math, crearán para él una mujer a partir de las flores, Blodeuedd.

La condición de adulto, guerrero y dinasta es ahora plena: a la par que Lleu consigue una esposa, obtiene unos dominios, ya que Gwydion solicita a Math unas tierras para él y Math “give him the best cantref that a young man can have.... the cantref of Dinoding”⁵⁸³, con el castillo de Mur. Lleu ha pasado no sólo a tener entidad social sino a ser señor de un buen cantón.

Pero aun así, no retorna aún al orden normativo ya que queda un cable suelto, un personaje doblemente peligroso al ser femenino y fruto de la magia, su esposa, dibujada con la característica común a las mujeres peligrosas, su belleza sin igual. Así el autor plantea la traición de Blodeuedd de un modo muy característico, una traición precedida por una infidelidad que tiene lugar cuando él va a visitar a su tío abuelo, ella conoce a quien se convertiría en su amante, señor y cazador, y en la que los dos amantes sólo ven como salida para continuar juntos el matar a Lleu⁵⁸⁴. Nótese que ella está sola como señora del castillo, lo que remite a la situación de Goewin sola en el castillo y sin varón que la defienda.

El autor hace que Lleu sólo pueda morir de una forma tan específica que sea imposible que ocurra de forma casual, o incluso intencionada, sin conocer cómo se tiene que producir, igual que el personaje de Sigfrido en el *Cantar de los Nibelungos*, o que el propio Sansón, y que sólo la mujer, la esposa, pueda obtener esa información. El autor plantea además toda la escena como un momento de cama del matrimonio, opuesta estructuralmente al encuentro

⁵⁸³ DAVIES, S. (2007), págs. 58-59.

⁵⁸⁴ En esta línea es también interesante el análisis que hace Aguirre comparando a Lleu con las figuras literarias que dan lugar al Hamlet shakesperiano. en su análisis del *Hamlet* hace una interesante apreciación sobre el papel de las mujeres y la figura de Lleu: “The resemblance to Hamlet is noteworthy; but here the presence of myth is much more obvious. The summer king leaves, a new summer comes; usurpation of kingship is simultaneous with usurpation of the kings marital rights. Geoffrey, of course, lays part of the blame on Guinevere, like his contemporary Saxo does on Queen Hermutrude: woman is inconstant. But both authors preserve glimpses of an older tradition, and other myths allow us to uncover its pattern. King Cormac dreamt that his wife Ethne slept with Eochu Gunnat, after which she went back to her husband; when asking his druid for an interpretation, he was told: thy kingship will sleep with him, and he will be but one year in the kingship of Tara. Blodeuwedd and her lover planned to slay her husband, the Welsh hero Lleu Llaw Gyffes; but he could only be killed by a spear forged in a year of Sundays; and so Lleu was struck down exactly one year after the plan was conceived. The death of the year equates the death of the husband; either event signals (or is signalled by) the Queens or Ladys attachment to another man” (1993, pág. 172).

sexual previo con el amante y cómplice. Se sitúa así, y doblemente, en el contexto de uno de los elementos más peligrosos que puede acarrear una mujer, el de la sexualidad, y él comete el error de creer que ella quiere saber cómo matarlo para sencillamente protegerlo.

La forma de matarlo parece situar las cosas en el terreno de la imposibilidad, y remite con nitidez a la también aparente imposibilidad de conseguir una mujer para él de entre la raza que habita la tierra. Para matarlo hay que emplear una jabalina trabajada durante todo un año, pero sólo los domingos y en hora de misa (con lo que sitúa al personaje fuera de lo socialmente correcto), no estando él ni dentro ni fuera de una casa, ni a caballo ni a pie, poniendo una tina al lado de un río, rodeándola con arcos y cubriéndola con un tejado vegetal, y trayendo un macho cabrío de manera que él pusiera un pie en este y otro en la tina⁵⁸⁵.

Este pasaje es, por tanto, muy importante. Y está claro que esta escena debe entenderse, al igual que en el *Cantar de los Nibelungos*, como parte de la acumulación de culpas del personaje femenino y, sobre todo, como plasmación del peligro que supone para el personaje masculino la intervención de una mujer fuera de rol, y mucho menos componentes más debatibles como que estos “should be subordinated to the overall structure of the tale: fundamental to this structure, it seems to me, are the counterpoised mysteries of birth and death”⁵⁸⁶ como sostiene Carey.

El papel de verdugo de Blodeuedd continua cuando informa inmediatamente a su amante, Gronw Pebr⁵⁸⁷, “el Fuerte” “el Radiante”, señor de Penllyn, para que empiece a fabricar la jabalina y cuando, una vez hecha, en contubernio con su amante organiza el escenario que permita la muerte de su esposo alegando nuevamente preocupación por él⁵⁸⁸. Nótese que Penllyn linda al Este con los dominios de Lleu, por lo que nos encontramos con el segundo caso en el *Mabinogi* de un intento de arrebatarse dominios de reinos vecinos, recordemos que el primero se corresponde con la historia de Pwyll ayudando a Arawn contra un enemigo que quiere arrebatarse sus dominios.

⁵⁸⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 60.

⁵⁸⁶ CAREY, J. (1991), pág. 28.

⁵⁸⁷ El epíteto de Gronw, Pehr, se puede interpretar como *pybyr* o *pefyr*, fuerte o radiante (DAVIES, S., 2007, pág. 243).

⁵⁸⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 61.

Se entiende que su desaparición vaya unida al encuentro sexual de los amantes y a la toma de posesión de su territorio por Gronw Pebr. La traición está servida y Lleu sólo salvará su vida porque huye transmutado en águila y bajo esta forma penará durante un tiempo a la par que pena también Gwydion buscándolo y sufriendo por su desaparición.

Nos encontramos en este momento de la narración con un personaje que ha pasado por las manos de su madre y de su esposa, que ha sido maltratado y que ha aprendido lo que supone sufrir a manos de las mujeres hasta quedar colocado en una posición jerárquica de total inferioridad: el que era señor queda relegado a ser un animal, agonizante además y comido por los gusanos, lo que hay que relacionar muy probablemente con el hecho de que en su cuerpo queda la punta de la jabalina envenenada⁵⁸⁹. Veneno que no llega a matarle quizás sea interesante plantear aquí un doble aspecto: por un lado, la dificultad de morir en los espacios propiamente sobrenaturales como ejemplifica el caso de Hafgen y, por otro lado, el papel de cuasimuerte del veneno sobre los personajes sobrenaturales, pues recordemos que la cabeza de Brân sigue hablando con sus hombres tras ser sesgada y sigue cumpliendo una de las funciones principales de un gobernante: proteger a su pueblo.

Este mecanismo de plasmación de un doble descenso jerárquico a una forma animal es común en el *Mabinogi* en personajes con ciertas potencialidades sobrenaturales, como le ocurre a Gwydion y su hermano bajo forma de ciervo, jabalí y lobo tras su violación de la doncella de Math, y como le ocurre a Rhiannon de forma metafórica al ser condenada primero a llevar personas sobre sus hombros como una yegua y luego a asemejarse a una mula. Nótese que la transmutación de la esposa del mago en la *Tercera Rama* tiene un papel en principio neutro, pero acaba suponiendo la derrota de este, precisamente porque él se deja convencer a instancias de ella.

Pero siguiendo el modelo que planteamos como hipótesis para el funcionamiento de los personajes masculinos en la obra: ruptura-sufrimientos/penitencia-recomposición de las relaciones de poder, vemos como a partir del momento en que Lleu ha sufrido la penitencia de tener que vivir herido y bajo forma animal⁵⁹⁰, como consecuencia directa de rupturas de las

⁵⁸⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 61.

⁵⁹⁰ Creemos que es interesante señalar que para el proceso de curación asociado a una ave, Frazer localizó una tradición asociada a santa Tecla, en Llandegla, un pueblo gales, por el que la epilepsia se curaba transfiriendo la enfermedad a un ave. (FRAZER, J. G., 1981, pág. 615).

relaciones de poder vinculadas a las mujeres, el personaje retorna a la corrección. Esto no se produce porque se haga referencia en la obra a algo que ya hemos discutido antes, su posible vinculación al dios irlandés Lugh, a un culto solar por su transformación en águila, propia de Júpiter, asociación águila-culto solar que algunos autores ven como bien atestiguada en un gran área geográfica pese a que estos mismos autores admiten que es sorprendente lo poco que esta vinculación aparece en las tradiciones vernáculas asociadas al “Celtic world”⁵⁹¹.

Se trata de una penitencia, que es lo más cercano a una muerte, en este caso una muerte temporal. Nótese que el águila herida da un terrible grito al echarse a volar. Se puede entender este grito como un paralelo en el texto al grito o llanto que emite cuando está en el cofre y que escucha Gwydion, su segundo nacimiento por decirlo así, quizás reforzado por la imagen del niño que mueve sus brazos libre ya de la tela que le envolvía en su paralelo con las alas del águila, y a lo que sigue que Gwydion le coja en los suyos. Será volviendo a esos brazos como vuelva a recibir nombre e identidad humana.

Sea como fuere, se entiende que se de paso ahora a la toma de posesión del reino y de la esposa del rey por parte de Grown e, inmediatamente, a la preocupación de Gwydion y Math, que va ligada a una enfervorecida búsqueda por parte de este. Llama la atención que el encuentro de Gwydion con Lleu venga presidido por varios momentos que recuerdan componentes anteriores, su viejo pecado, y quizás el de su hermana.

El viaje de Gwydion no es ahora en pro de su hermano como cuando había ido a visitar a Pryderi, sino de su sobrino, y quizás hijo, y llega a la casa de un campesino donde recibe igualmente hospitalidad. No falta el tema de los cerdos, incluso excepcionales: sabe allí de una cerda que desaparece a gran velocidad en cuanto se abre la pocilga y siguiéndola encontrará a Lleu. Pero esta cerda que se alimenta de la carne y los gusanos que caen del árbol en el que se posa la sufriente águila que es ahora él, vuelve todas las noches a alimentar a sus lechones, en una imagen contraria a la de la madre de Lleu, que le ignora y maldice.

Gwydion identifica al ave en lo alto del roble, quizás remitiendo a que sólo un personaje sobrenatural es capaz de identificar lo que le es propio, como puede ocurrir también cuando en la *Segunda Rama*, se hace llamar a Branwen cuando llegan a Irlanda las tropas galesas porque

⁵⁹¹ ROSS, A. (1996), pág. 347.

expresamente se dice que es la única capaz de reconocer qué es lo que está llegando, la montaña gigante con una elevada cresta y un lago a cada lado de la cresta y que ella reconoce inmediatamente como su hermano Brân. La hermana reconoce al hermano, como aquí el padre reconoce al hijo.

Gwydion hace bajar a Lleu de la rama cantando tres canciones, tres invocaciones haciendo referencia a su condición de bardo y a una posible asociación de la canción, de la capacidad de cantarla, con una potencialidad mágica. Además es curiosa la asociación del habla con lo sobrenatural, así Math puede oír conversaciones a cualquier distancia mientras se las lleve el viento, Branwen habla a un estornino y este la entiende, se pierde el habla al pasar por el caldero que resucita y pierden el habla Rhiannon y Pryderi al tocar un elemento del castillo de un mago.

Pero siguiendo con la canción, curiosamente, el final de la primera da uno de sus nombres, Lleu, y menciona las “Lleu’s Flowers”, algo que remite a las flores de roble que habían sido uno de los tres componentes con los que se había construido a Blodeuedd. El final de la segunda repite el nombre completo que, muy a su pesar, había contribuido a darle su madre (“In its top is Lleu Llaw Gyffes”) y, finalmente, el final de la tercera llama al águila, que ha ido bajando progresivamente por las ramas del árbol, a su regazo (“Lleu will come to my lap”), lo que no sólo alude a su imagen paterna, y casi materna, sino al regazo de la doncella en el que reposaba sus pies Math, el origen de su ofensa y castigo⁵⁹². No es su regazo, sin embargo, el lugar donde lo acoge, sino sus rodillas, un espacio que curiosamente se asocia en el final del *Poema de Gilgamesh* con la paternidad gozosa de la que deberá disfrutar el héroe en el futuro.

Así pues, es Gwydion quien lo llama por su nombre⁵⁹³ ya que quizás “Lleus name is also the key to his metamorphosis reversal. When Gwydion finds the eagle perched in a treetop, he sings three englynion, each time naming Llieu, until the eagle descends from the tree and alights on Gwydions knee; Gwydion is then able to strike him with the hutlath “so that he was in his own shape [rith]”, además, “the narrator does not refer to Llieu by name until he is again in his own, human body. Llieu cannot regain his body until he regains his name: it is

⁵⁹² DAVIES, S. (2007), pág. 62-3.

⁵⁹³ WILLIAMS, I. (1930), pág. 90.

Gwydions ritualized poetic naming of his nephew together with a tap of the hutlath that restores Lleu to human form”⁵⁹⁴. Para esto tenemos otro ejemplo en la obra, cuando el autor nunca llama a Pwyll durante su estancia en el Inframundo ni por su nombre real ni por su nombre supuesto Arawn, sino que se refiere a él como *aquel que ocupa el lugar de Arawn*.

Por otro lado, Sheehan plantea una cuestión interesante: la diferencia de procedimiento según estemos ante un personaje masculino o uno femenino al apuntar que “the metamorphoses of Lleu and Blodeu(w)edd confirm the theory that, in the Fourth Branch, names function to secure both body and identity. The scene in which Lleu spontaneously transforms into an eagle and the earlier scene in which he is named are linked in such a way that his name emerges as a crucial guarantee of human embodiment; by contrast, Blodeu(w)edd is renamed so that her metamorphosis can never be undone”⁵⁹⁵.

Una vez Gwydion tiene a Lleu sobre sus rodillas, lo metamorfosea con su varita mágica de nuevo en hombre y lo lleva medio muerto a la corte de su tío para que le curen. Lleu se encuentra de nuevo bajo la protección de su superior jerárquico, de Math, ha sido nuevamente socializado al devolverse su forma y nombre humanos y al beneficiarse de un elemento civilizador como es la medicina, en un proceso similar por el que Gwydion se sociabiliza tras haber estado en forma animal cuando Math ordena que se le lave y se vista.

Queda por reconstruir su papel de guerrero, señor y esposo. El personaje, ya curado bajo esos términos, solicita ayuda a su señor, Math, quien le entrega tropas y junto a Gwydion se dirige contra sus enemigos. La venganza sobre ella es lo primero. Todas las doncellas de Blodeuedd mueren ahogadas y ella es trasmutada en búho, deberá sufrir el odio de sus congéneres los pájaros, y no podrá mostrar por ello durante el día su cara, lo que alude también a su vergüenza. El nocturno búho dista mucho de ser un águila.⁵⁹⁶

Paralelamente a la condena del personaje femenino a sufrir un odio eterno, Lleu se negará a aceptar todas las compensaciones que le ofrece el amante de su mujer por su ataque y haberle arrebatado el gobierno de sus dominios y a ella misma. Propone un acuerdo sólo si su

⁵⁹⁴ SHEEHAN, S. (2009), pág. 334.

⁵⁹⁵ SHEEHAN, S. (2009), pág. 333.

⁵⁹⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 63.

enemigo se sitúa en la misma posición que él cuando había sido atacado y él le arroja una jabalina desde donde aquel lo había hecho.

Es curioso que el final de la historia parezca presentar a Grown casi literalmente escudándose en el engaño de una mujer para evitar su muerte. Le pide que dado que “It was through the deceit of a woman that I did to you what I did”⁵⁹⁷, le permita ponerse una piedra donde debiera alcanzarle el disparo. Pero inútilmente: Llew atraviesa la piedra dejando en ella un agujero y lo mata. Parece como si así se remarcara que la muerte de este personaje, que parece una función de Blodeuedd, se asocia a su feminización en forma del agujero que se queda en una piedra horadada que el poeta afirma se puede aún ver en su tiempo.

El retorno al rol de señor de Llew se recalca, además, poco antes haciendo que Gronw actúe como contra-espejo, porque ninguno de sus vasallos acepta tomar su lugar, por lo que queda ridiculizado como señor⁵⁹⁸. En contraste, Llew recupera a la par el rol de guerrero y la jerarquía que le correspondía volviendo a ser señor de Dinoding. Vemos así como el personaje de Llew no logra re-incorporarse al rol que le corresponde hasta que no decide enfrentarse a su mujer y al amante de esta y ocupa el puesto jerárquico que le corresponde bajo Math, quien le ayuda. Llew no es un personaje que al final de la rama se presente como “one which is missing something”⁵⁹⁹, sino que es aquel de quien, finalmente, cuando ha superado las rupturas de las relaciones de poder que su mera entrada en escena en el *Mabinogi* había provocado y que en cierta manera había corporeizado, cuando ha actuado como vasallo de su tío abuelo, cuando ha matado al amante de su esposa como un auténtico guerrero, cuando su mujer ha sido degradada socialmente con su condena eterna a forma animal (recordemos como se asocia la transfiguración en animal como castigo con los tres años de condena de Gwydion y su hermano y todas las humillaciones a Rhiannon adoptando comportamientos propios de équidos) que el autor señala que: “Llew Llaw Gyffes took possession of his land for a second time, and ruled over it prosperously”⁶⁰⁰. Además, el autor señala que “according to the tale, he was lord over Gwynedd after that. And so ends this branch of the *Mabinogi*”⁶⁰¹. Esto quizás indique, por una parte, que Math no tuvo descendencia directa lo que apunta, de nuevo, a los problemas que

⁵⁹⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 64.

⁵⁹⁸ En un mecanismo similar de espejo de la corrección y la incorrección que se utiliza para reflejar en la *Segunda Rama* la imagen del buen y el mal rey con Brân y el rey de Irlanda.

⁵⁹⁹ VALENTE, R. L. (1996), pág. 342.

⁶⁰⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 64.

⁶⁰¹ DAVIES, S. (2007), pág. 64.

apuntábamos antes a la hora de definir el punto débil del personaje. No creemos aquí que se cumpla la hipótesis que defiende Sullivan III, de ver en la herencia del reino a Lleu se ha visto un paso a un sistema matrilineal a uno patrilineal. Así Sullivan III sostiene que el hecho de que el reino pase de Math a Lleu como hijo de Gwydion marca el tránsito a un sistema patrilineal porque si se viera como hijo de Aranhod sería matrilineal y que al hacerse hincapié en la vinculación con su padre “can inherit from Gwydion in the emergin patrilinear pattern”⁶⁰², lo que no parece particularmente ajustado a la realidad del texto.

Nosotros entendemos que la recomposición de Lleu y su ascenso al poder real es el último dato que aporta la obra sobre el desarrollo de los personajes masculinos, muerto ya el personaje principal de la obra, Pryderi, hijo de Rhiannon, y parece difícil encontrar una plasmación más clara de sus perspectivas que la condena eterna del personaje femenino principal de esta parte final del texto y la llegada al máximo nivel de poder de su consorte de quien se apunta que será el futuro rey.

⁶⁰² SULLIVAN III, C. W. (1996), págs. 347-348.

CAPÍTULO VII

IDENTIDAD FEMENINA. MUJERES Y DESGRACIAS

Historiográficamente, el papel de la mujer no ha sido analizado en suficiente profundidad en los estudios sobre el *Mabinogi*, como ya explicábamos anteriormente, Una parte de los estudios adolecen de ciertas tendencias características del llamado Feminismo de la Emulación por el cual el análisis se centra excesivamente en determinados personajes femeninos que puedan en un momento dado parecer más o menos poderosos, hasta el extremo de llegar a, por ejemplo, a rastrear toda posible evidencia de restos de matriarcado, que se defenderían para las representaciones de las diosas de los caballos, en la línea de asimilar Rhiannon-Epona-Macha como Diosas de la Soberanía. Choca que esto sea así cuando tanto la categoría de matriarcado como la de diosa de la soberanía son mucho más que discutibles.

El método utilizado para analizar a los personajes femeninos y su función ha tendido a mantenerse estático, por lo que muchas obras de la crítica contemporánea siguen aplicando un método desarrollado en la década de 1920, y que se centra en demostrar que cada personaje femenino fuerte en cuentos medievales galeses e irlandeses es un recuerdo de esa diosa céltica de la soberanía⁶⁰³. Mac Cana plasma esta idea con nitidez en su interpretación del *Mabinogi*:

“Rhiannon, Aranrhod and Blodeuwedd are all in their different ways strong and assertive characters that lend themselves to dramatic treatment. In some ways they recall the noble women whom the poets of amour Courtois purported to serve as their

⁶⁰³ Tomas Ó Máille fue clave en popularizar esta perspectiva. Para él, el personaje de Medb sería lo que quedaba de esa divinidad e interpretó su promiscuidad como plasmación de su función como diosa de la soberanía que así buscaría al varón candidato a la realeza de la tierra. Esto se completaría con la idea de que en la temprana mitología irlandesa esta deidad femenina sería la encarnación de la tierra física y de su dominio y que el matrimonio sagrado entre diosa y rey cónyuge sería el fundamento del gobierno de la sociedad (Ó MÁILLE, T., 1928, pág. 130).

slaves or vassals, but it is more simple to take them for what they are: literary reflexes of the Celtic goddess in some of her many aspects”⁶⁰⁴.

Frente a este enfoque se han planteado posiciones críticas mucho más fértiles:

“When Rhiannon is only allowed to function within the realm of a goddess of sovereignty, one fails to explore her character as a literary figure. To avoid being incapable of discussing the women as maturing and active characters of the story, it is necessary to regard their characters as developed throughout the text as human and personable beings; by being potentially capable of mistakes the characters attempt to resolve their problems and thus are allowed the possibility for growth and further development. When characters activities are judged on the basis of their sex, scholarship falls into traps set up by its own expectations. By viewing the characters as equal protagonists and not solely as goddess figures prevents one from limiting their potential impact within the meaning of the text. Only a reversal in our reading process will enable scholars to prevent further misinterpretations”⁶⁰⁵.

Vemos aquí un elemento que sí nos parece relevante, frente a la postura simplificadora de Mac Cana, el de que las posibles reminiscencias o no a una diosa de la soberanía pueden resultar menos interesantes para entender la imagen que quiere transmitirnos el autor de la obra, que analizar los personajes en tanto que tales como figuras literarias en un texto dado. Sin embargo, en este punto termina nuestra concordancia con este análisis puesto que entendemos que el principio básico que pone en juego el autor del *Mabinogi* es el de los peligros que suponen las rupturas de las relaciones de poder en razón de las características de que dota ciertos personajes femeninos. Es, principalmente, en este sentido en el que creemos que debe entenderse el atractivo de presentar a personajes femeninos con ciertas características sobrenaturales.

Una cosa es admitir que no se hace justicia a su análisis con una perspectiva ligada a su mera identificación como “supervivencias” o restos de viejas diosas y otra es considerar que los personajes femeninos sean presentados como iguales que los masculinos. Intentaremos

⁶⁰⁴ MAC CANA, P. (1992), pág. 55.

⁶⁰⁵ SESSLE, E. J. (1994), pág. 12.

demostrar que el “papel activo” de las mujeres es tal en la medida que activan catástrofes, y que, una vez realizada esa función, el personaje femenino deja de ser útil. No entendemos que de ninguna manera los personajes femeninos estén actuando como personajes que yerran y resuelven sus problemas. Este principio puede entenderse en todo caso para los personajes masculinos siguiendo el método que ya hemos planteado de corrección, ruptura, penitencia y recomposición de las relaciones de poder, pero los personajes femeninos no sufren un proceso que les permita crecer y desarrollarse, sino que actúan en gran medida como una función de los masculinos, una función, por decirlo así, para la desgracia. Un análisis más detallado se hace necesario.

7.1 *Rhiannon*

Rhiannon aparece en las tres primeras ramas del *Mabinogi*, las que más han sido analizadas por los investigadores, que, sobre todo, han tendido a seguir con la línea señalada, en su caso tratando de identificarla con la diosa Epona al estar ligada su historia dentro del *Mabinogi* con los équidos. Como sabemos, Rhiannon cabalga en uno de ellos, y ningún otro jinete la puede alcanzar, pare a la misma vez que una yegua y la historia de ambas crías se entrelaza desde su nacimiento, es condenada a actuar como un caballo y, por último, a llevar puesto un collar equino. Además se ha querido ver que “en otras leyendas del Mabinogion aparece con características del Otro Mundo”⁶⁰⁶ haciendo referencia a los tres pájaros de la *Segunda Rama*.

A Rhiannon se le han atribuido funciones de diosa de la soberanía y de la fertilidad basándose en los cientos de altares, inscripciones y estatuas de Epona hallados en todas las regiones del antiguo Imperio Romano, desde las Islas Británicas, la Península Ibérica y el Norte de África hasta Bulgaria. En las aproximadamente trescientas imágenes con las que contamos aparece siempre a caballo, o acompañada de caballos o potros, y se describe como una diosa madre especializada que preside sobre un animal tan importante como el caballo. Epona es

⁶⁰⁶ ALBERRO, M. (2002), págs. 31-32.

mencionada por autores clásicos⁶⁰⁷ y hay autores que piensan que durante la ocupación romana de Gran Bretaña su culto se habría unido al de Rhiannon y Macha⁶⁰⁸, y que los *epidii* o *equidii* de la antigua Escocia la habrían venerado.

El problema principal es creer que Rhiannon, un personaje de estas historias medievales, tenía que haber existido como tal muchos siglos antes en esta u otra forma. La existencia de componentes ligados a los caballos y su condición sobrenatural no permite formular hipótesis complejas sobre su realidad cultural o mítica previas. Ni siquiera es necesario entrar en la discusión sobre si Rhiannon y Macha habían sido el mismo personaje en historias o cultos compartidos entre el mundo irlandés y el galés para advertir los paralelismos que existen entre Rhiannon en el *Mabinogi* y la Macha del Táin Bó Cuailnge en el Ciclo del Ulster que da a luz a gemelos, se ve obligada a competir contra los caballos de un rey o toma como consorte a un ser mortal tras venir expresamente a este mundo en su busca⁶⁰⁹. Pero conviene recordar que ni la historia de Macha es feliz, ni su esposo rey, y que su papel en la obra es sufrir un injustificado abuso por parte del verdadero rey que tiene como consecuencia ni más ni menos que la feminización, una pérdida total del poder guerrero, de los varones del Ulster que dará pie a la necesaria intervención de Cú Chulainn.

La asociación más genérica entre Rhiannon y una diosa de la soberanía apoyándose en la supuesta conexión Rhiannon-Epona-Macha-Diosas de la Soberanía⁶¹⁰ nos parece, pues, que adolece de la misma temeridad que ciertas asociaciones que se han hecho entre diosas celtas, diosas de la soberanía y naturaleza, de cómo las realizadas en la influyente obra de Marie-Louise Sjoestedt, *Dieux et Héros des Celtes* de 1940, en la que se hace referencia continua a la idea de naturaleza frente a cultura como reflejo de la oposición de las mujeres frente a los

⁶⁰⁷ JUVENAL, *Satiras*, VIII, 155-157; MINUCIUS FÉLIX, *Octavianus*, XXVII, 7; APULEYO, *Metamorfosis*, III, 27.

⁶⁰⁸ GREEN, M. J. (1986), págs. 91-92.

⁶⁰⁹ Un análisis y resumen de los trabajos acerca de la relación entre Macha y Rhiannon es dado por Powers Coe en su tesis doctoral "Macha and Conall Cemach: A Study of Two Iconographic Patterns in Medieval Irish Narratives and Celtic Art", páginas 95-99 y 120-133.

⁶¹⁰ Para este tema ver los trabajos de James Doan, *Sovereignty Aspects in the Roles of Women in Medieval Irish and Welsh Society* y de E. J. Sessle *Exploring the Limitations of the Sovereignty Goddess through the Role of Rhiannon*. También M. Alberro nos habla de la diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas diciéndonos que existe también un alto número de diosas de "la soberanía en las antiguas sociedades célticas de Irlanda y de Las Galias, descritas en numerosas publicaciones (Stewart 1990; Clark 1991; Green 1995; Mac Cana 2000). El presente trabajo está concentrado en la descripción de las diosas de la soberanía veneradas por los antiguos pueblos celtas, con un análisis comparativo entre estas y otras diosas de este tipo presentes en los demás pueblos indo-europeos o en otras sociedades de la Antigüedad. Algunas de las diosas estudiadas son reverenciadas en forma de reinas-divinas evemerizadas. El ejemplo más conocido en Occidente es Medb, la diosa-reina de Connaught, uno de los cuatro reinos de la antigua Irlanda céltica" (2003, pág. 77).

hombres. Sjoestedt concluye que las culturas celtas presentan en sus textos literarios una característica oposición del principio masculino de la sociedad frente al principio femenino de la naturaleza, es decir, de las fuerzas sociales de carácter masculino frente a las fuerzas naturales del personaje femenino. Esta afirmación “has left a mark on Celtic scholarship, which stems perhaps from the perception of strong female characters as supposed reflexes of the sovereignty goddess, and, even more poignantly, from the association of the goddess with the land. This symbolic connection between the raw, natural beauty of the land and the feminine perseveres in the interpretations of female characters”⁶¹¹ cuando en realidad tendríamos que tener en cuenta que “although the mythical exegesis of early Irish literature is valuable and elucidating, it may perhaps be limiting to our understanding of the texts in general and the female characters in particular”⁶¹², una observación del todo aplicable a la literatura galesa.

Dentro de esa corriente se encuentra también la opinión de muy insignes investigadores como Patrick Ford, quien señala en la introducción a su traducción del *Mabinogi* que “as Rhiannon’s horse attributes are linked to two Celtic sovereignty goddesses, Rigantona (the divine queen) and Epona (the divine horse)”⁶¹³. Ya hemos apuntado antes que la forma “Rigantona” es una pura reconstrucción filológica sin concreción en ningún documento antiguo. Esta asociación de Rhiannon con la diosa Rigantona la defendía ya J. Baudis hace casi cien años cuando señalaba que: “The name of Rhiannon is identical with the name of the Old Celtic Rigantona (name of goddess)” pero con el matiz de que “I do not know whether we are right in supposing that our Rhiannon is an ancient goddess; what we know of her from *Mabinogi* allows only one conclusion; she is a lady of great magical knowledge, and in this point she does not differ from Gwydion”⁶¹⁴. Baudis planteaba así hace ya un siglo lo más evidente e indiscutible: lo magro de los datos y la complejidad de los procesos históricos anteriores, que incluyen un contexto de cristianización en el que los mitos se están perdiendo y los ritos probablemente se han perdido del todo, que hacen arriesgada tanta especulación.

Insistimos en que Rhiannon debe ser interpretada y analizada de acuerdo con su naturaleza de personaje literario, y no simplemente como el remanente de una diosa⁶¹⁵. No vale tampoco defender, como Ford, un supuesto punto intermedio por el que Rhiannon tendría una

⁶¹¹ LEHMANN, E., (2009), pág. 127.

⁶¹² LEHMANN, E., (2009), pág. 128.

⁶¹³ FORD, P. (1977), pág. 9.

⁶¹⁴ BAUDIS, J. (1916), pág. 44.

⁶¹⁵ SESSLE, E. J. (1994), pág. 11.

doble naturaleza, humana y equina, y que en el reino de Pwyll actuaría como mujer y en el de Teyrnnon (concebido por Ford como un mundo sobrenatural desdibujado) como la yegua extraordinaria, de manera que no sería hasta que hijo y potro se unen que no retornan a Rhiannon⁶¹⁶. El texto se interpreta en sí mismo.

Es claro que “Rhiannon is an inhabitant of the Otherworld who marries a mortal”⁶¹⁷ y cabría aceptar que el autor proyecta en ella una reminiscencia de una diosa equina similar a Epona, con la que el personaje ciertamente comparte ciertos rasgos como su continua relación y asimilación con caballos o el que en algunas representaciones Epona aparezca junto a pájaros⁶¹⁸ tal como Rhiannon posee tres pájaros mágicos. Pero la existencia o no de posibles pervivencias de divinidades célticas es relevante en la medida en que el autor recurre a ciertas tradiciones e imágenes que su público tienen en mente para presentar al personaje de Rhiannon que actúa en el *Mabinogi* como un personaje con componentes mágico/sobrenaturales. Esas añadirían misterio y ominosidad a la hora de remarcar una mayor ruptura de las relaciones de poder, el peligro para los personajes masculinos que se encuentran en su camino y a la hora de señalar que su principal función es ser la causa y el eje sobre el que pivotan las desgracias. Evidentemente esta hipótesis dista mucho de las que entienden que “she marries Pwyll in the First Branch and sets his kingship on proper footing through her wise counsels”, al igual que ocurriría en la *Tercera Rama* cuando se casa con Manawydan⁶¹⁹.

Veamos, en este sentido, los datos que aporta la obra y que en gran medida hemos desarrollado antes. La entrada en escena del personaje se produce en la *Primera Rama* en un contexto pletórico de elementos mágicos y en relación con un personaje masculino y humano cargado de fuerza después de su viaje al Más Allá. La aparición de Rhiannon ocurre tras la vuelta de Pwyll del Más Allá, de esa especie de “rito de paso” que le convierte en un buen rey, rito que se produce de manos de un individuo procedente de ese Más Allá y con potencialidades psicopompas, Arawn. De ese viaje Pwyll ha vuelto convertido en mejor rey y

⁶¹⁶ FORD, P. (1981/1982), págs. 121-122.

⁶¹⁷ WOOD, J. (1996), pág. 66.

⁶¹⁸ ROSS, A. (1996), pág. 288.

⁶¹⁹ FORD, P. (2000), pág. 20. P. Stafford en un artículo publicado en 2004 nos explica que las mujeres tenían algunos derechos antes de la conquista normanda, pero hacia el 1100 estos habían desaparecido. El género femenino ya perdió algunos derechos con las invasiones danesas a comienzos del siglo XI, en particular con la revisión de las leyes del rey Canuto. Por ejemplo, las mujeres pudieron perder su derecho a consentir un matrimonio y las viudas su derecho a contraer matrimonio de nuevo. La conquista normanda influyó gradualmente en la posición legal de las mujeres en Inglaterra. A las viudas se les permitía volver a casarse y, en general, las mujeres casadas tenían acceso al control de las propiedades y las solteras no. Las mujeres con acceso a controlar tierras tenían mayores derechos.

victorioso, pero también con un título excesivo a todas luces, acorde con un comportamiento cargado de *hybris*, como se muestra cuando decide ir a un lugar mágico, a ese portal hacia lo sobrenatural en “the top of a mound that was above the court, called Gorsedd Arberth”⁶²⁰, a pesar de las advertencias de sus compañeros y sus vasallos que le avisan de que ese lugar es mágico y que puede resultar peligroso. Pero él se muestra orgulloso de sus fuerzas que ha puesto a prueba al principio de la historia en su lucha por Arawn: “I am not afraid to be wounded or injured among such a large company as this. As for something wonderful, I would be glad to see that. I will go and sit on the mound”⁶²¹. Sentarse o cazar en un lugar como este se muestra como un comportamiento lleno de consecuencias, rompedor de un tabú, cercano al sacrilegio. El peligro de cazar en esos lugares es un viejo tema muy explorado, por ejemplo, en la mitología griega y es mucho más general la asociación de determinados espacios, comportamientos impropios y peligro.

En ese momento en el que se nos está describiendo el personaje de Pwyll como sólidamente asentado en su rol masculino, perfectamente ubicado en su rol de jefe y guerrero, se plasma también como tras su regreso del Más Allá se muestra excesivamente osado con los elementos sobrenaturales. Lo femenino y lo sobrenatural muestran ahora todas sus potencialidades multiplicadoras de conflictos.

Es ahora cuando entra en escena la figura de Rhiannon, que viene perfilada por la demostración de su extraordinaria y fulgurante riqueza⁶²² (“wearing a shining golden garment of brocaded silk on a big, tall, pale-white horse”⁶²³), su carácter mágico-sobrenatural (“Yes, replied Pwyll, there is some magical explanation here”⁶²⁴) y, en relación con los caballos, en este caso con un caballo blanco sobrenatural e inalcanzable, ya que parece ir siempre a la misma velocidad, pero se mantiene siempre a la misma distancia de quienes intentan alcanzarlo por más que corran⁶²⁵. Este es un claro ejemplo de lo que venimos defendiendo, que todo elemento sobrenatural apunta en sí mismo a una ruptura jerárquica, porque ni siquiera el caballo más veloz del reino montado por guerreros puede competir con el caballo de un ser

⁶²⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 8.

⁶²¹ DAVIES, S. (2007), pág. 8.

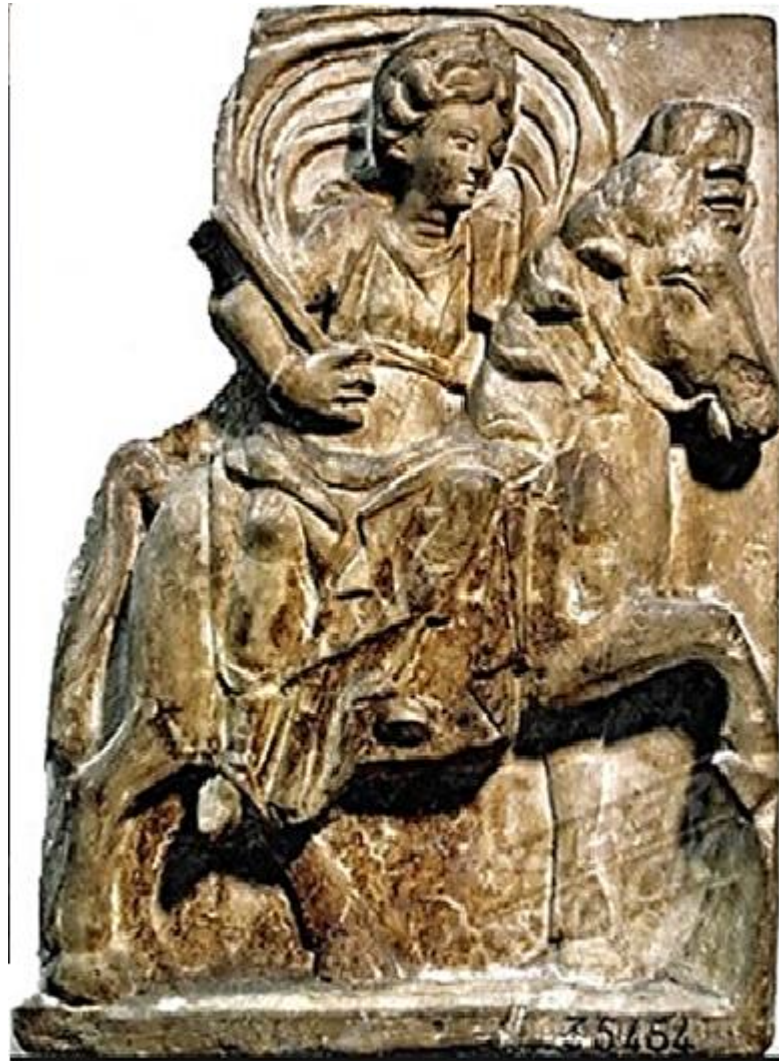
⁶²² Para realizar un acercamiento al tema del uso de las joyas, afeites y vestimenta en las mujeres ver CASAGRANDE, C. (1992), págs. 117-120.

⁶²³ DAVIES, S. (2007), pág. 8.

⁶²⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 9.

⁶²⁵ “And the more he spurred the horse, the further she drew away from him. She was going at the same pace as when she had started” (DAVIES, S., 2007, pág. 9).

femenino, alterándose el orden correcto de las cosas.



Relieve de la diosa Epona procedente de Gannat,
Francia.

Además, el caballo blanco se ha asociado tradicionalmente con un ritual que daba inicio a un reinado. En un ritual que se practicaba en el Ulster y que describe Giraldus Cambresis en el siglo XII en su *Descripción de Irlanda*. El ritual consiste en que la gente se reúne en una plaza y se lleva allí una yegua blanca. El rey electo lleva “a caballito” a diversas personas sobre sus manos y rodillas como si fuera un animal, luego se declara a sí mismo una bestia y se mata y cocina a la yegua tras una unión sexual real o simbólica con ella. El nuevo rey se baña en el

recipiente en que se ha cocinado al animal y bebe el líquido y come la sangre de la yegua y así “become a King”⁶²⁶. Si este procedimiento seguía de alguna manera presente en el imaginario colectivo de Irlanda, y quizás en Gales por la influencia que la primera ha tenido en la segunda, entonces Rhiannon misma podría haber sido concebida como una yegua inalcanzable, que no podría ser poseída por nadie hasta que ella misma no lo decidiera, en vez de la yegua sumisa del ritual, situación de ruptura que se traduciría en la consiguiente desgracia para ella y para los que la rodean.

Menos sólida es la posición de Gruffydd quien asocia que parezca representarse al caballo de Rhiannon como al trote, pero a una gran velocidad, con Epona, aduciendo que en sus estatuas esta aparece normalmente al trote. Por el contrario, Kenneth Jackson lo rechaza al señalar que simplemente el trotar de los caballos es mucho más fácil de representar que el galope y que no es planteable que una diosa de los caballos sea incapaz de galopar. Señala, además, que este es un tema popular en varios otros pasajes de la literatura celta no asociados con Rhiannon como en la historia irlandesa del *Togail Bruidne Da Derga*⁶²⁷, en la que han visto semejanzas con la historia de Pwyll, al menos, otros dos estudiosos⁶²⁸.

La historia del *Togail Bruidne Da Derga*⁶²⁹ es muy interesante porque en ella se cuenta cómo Le Fer Flaith persigue a galope a tres misteriosos jinetes rojos para evitar que entren en el albergue de Da Derga por delante de su padre Conaire. Pese a que él va tras ellos, azotando su caballo no consigue alcanzarlos; aunque la forma de montar de los jinetes rojos no se describe como trotar, la incapacidad del perseguidor para disminuir la distancia es similar a la historia de Pwyll y caballos y jinetes tienen una relación evidente con el Otro Mundo.

Desde el punto de vista del texto mismo, la aparición de componentes que asocian a Rhiannon con équidos se deja interpretar de otra manera. En el *Mabinogi* esta reminiscencia se utiliza como recurso para marcar su degradación, así la que parte como aquella que va sobre un

⁶²⁶ ROSS, A. (1996), pág. 409. Este ritual lo analizan también, entre otros, ALBERRO, M. (2003), págs. 78-79 y SJOESTEDT, M. I. (1940), pág. XVII.

⁶²⁷ JACKSON, K. H. (1961), pág. 133.

⁶²⁸ Ver HILL, T. D. (1990-91), *Jaufre, Pwyll and the Receding Lady: An Essay in Comparative Horsemanship* y MAC CANA, P. (1958-59), *Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature*.

⁶²⁹ El manuscrito más antiguo del texto está datado alrededor del 1100, lo que hace a esta compilación más o menos contemporánea con la *Primera Rama*. La historia en sí, sin embargo, parece haber sido sustancialmente más grande en su origen y podría datarse aproximadamente en la primera mitad del siglo VIII según MAC CANA, P. (1972), pág. 102.

caballo que nadie, ningún hombre, puede alcanzar, termina teniendo un hijo/potro que le arrebatan y por el que sufre penitencia, acaba asociada a una yegua que tienen que transportar personas y a una caballería y sus aperos de labranza. Así, al margen de posibles reminiscencias a un mito celta más antiguo, este pasaje sólo puede ser entendido en el contexto del conjunto de la narrativa dedicada a Rhiannon en la obra, y lo que ahora se plantea apunta a lo que será. Si ya en su mera presentación sirve para, a la vez, remarcar la riqueza, la entidad sobrenatural, de Rhiannon y su relación con los équidos, lo siguiente que se nos describe continúa en esta tónica presentando al personaje femenino como totalmente dominante frente al personaje de Pwyll, que se nos muestra como absolutamente entregado a ella desde que la ve. Así, hasta tres veces envía Pwyll a vasallos suyos para que intenten detener a la dama, pero resulta en vano. Finalmente Pwyll decide perseguirla en persona y sólo consigue detenerla cuando le pide que se pare en nombre del hombre que más ame.

En este sentido es interesante hacer referencia a que una de las características de las llamadas “Diosas de la Soberanía” celtas sería que no pueden ser obligadas a hacer nada, como apunta S. P. Macleod en sus conclusiones al sugerir esta condición para Findabair y Gwenhwyfar, cuyos nombres significan “Brillante o Bendito Ser Sobrenatural”, son figuras consideradas también manifestaciones de antiguas Diosas de la Soberanía cuya identidad y significación se habrían transmutado en representaciones mortales. Originalmente habrían funcionado como figuras divinas que podían potenciar a un rey, pero que, con el tiempo, se convertirían en mujeres y objetos a adquirir o controlar. Macleod plantea casos de estas dos figuras en los que diversos humanos rivales no se darían cuenta de que se trataría en el fondo de que ella elegiría al hombre que ella apoyaría y bendeciría con su presencia y poder. Este hecho se reflejaría precisamente en que ella no es conseguible por la fuerza, y que la única manera de ganar su favor sería haciendo actos honorables y mostrando nobleza de carácter. No sería el hombre el que escogería a la mujer, sino la diosa quien lo elige⁶³⁰. Nos hemos extendido un poco en describir este tipo de razonamientos y conexiones, no sólo para volver a apuntar a su fragilidad, sino para mostrar su debilidad adicional en el aspecto que debería ser esencial: el personaje de Rhiannon que está funcionando en el *Mabinogi* no incrementa el poder del personaje masculino que elige como consorte, de Pwyll, puesto que este ya lo tenía antes de conocerla, aquí Rhiannon no actuaría por tanto con atribuciones propias de Diosa de la Soberanía sino que, además, actuaría en sentido contrario, dinamitando el rol y la jerarquía de

⁶³⁰ MACLEOD, S. P. (2008), págs. 198-199.

los personajes masculinos que la acompañan.

Recordemos que Rhiannon decide detenerse, le hace notar a Pwyll que podría haber hecho las cosas mejor para conseguir que se detuviera (“It would have been better for the horse if you had asked that a while ago! En referencia expresa al bienestar del caballo y de la falta de lucidez de Pwyll”⁶³¹) y dice ser Rhiannon, hija de Hyfaidd Hen, que el hombre que ella más ama es él, Pwyll, que había ido hasta ese sitio porque su padre quería obligarla a casarse con un varón que ella no ama y que con quien ella quiere casarse es con él. Pwyll se muestra encantado de casarse con ella diciéndole que no habría elegido a otra doncella en todo el mundo, así que Rhiannon establece el festín de boda para dentro de un año a partir de ese día en la corte de Hyfaidd Hen, en donde ella le preparará un banquete.

Sioned Davies señala que aquí Rhiannon adopta el rol masculino al organizar el banquete⁶³², un aspecto cierto que se une al conjunto de rupturas que protagoniza. Estamos hablando de una escena presidida por la imagen que trasmite el autor del peligro que supone un personaje femenino acostumbrado a hacer su voluntad, tendencia en su carácter que será la que haga que vaya a buscar a su hijo en la *Tercera Rama* y acabe prisionera del brujo en un párrafo en el que Ganz ha visto cierto paralelismos con un mito de Perséfone, como vemos cuando afirma que “Rhiannon and Pryderi attempt to remove a Golden bowl from llwyd’s caer, but their feet stick to a marble slab, just as Theseus and Peirithoos stick their chairs in Hades when they to carry off Persephone”⁶³³. Párrafo que, en todo caso, refuerza lo impropio de la mezcla de la voluntad del personaje y la penetración indiscriminada en lo sobrenatural.

Esta escena está, como podemos ver, repleta de rupturas en las relaciones de jerarquía y en los roles, empezando porque la imposición de intervalos de tiempo, la potestad de hacer uso del tiempo, es propia de personajes jerárquicamente poderosos, es un símbolo más de su poder, aquí Rhiannon marca los espacios anuales como, por ejemplo, Yudistira marca una duración de 12 años. Esta acumulación de rupturas conllevará una serie de desgracias futuras dentro de ese matrimonio. Las rupturas más relevantes, en síntesis, son:

- 1) Se unen un umbral hacia lo sobrenatural que no respeta Pwyll y su encuentro con el

⁶³¹ DAVIES, S. (2007), pág. 10.

⁶³² DAVIES, S. (1993), pág. 67.

⁶³³ GANTZ, J. (1981), pág. 17.

personaje femenino superior.

- 2) La figura femenina está en una situación de dominio de los personajes masculinos, no es alcanzable y sólo se deja alcanzar por su propia voluntad y elección, que, además, tiene como objeto un mero humano.
- 3) Rhiannon organiza fecha y banquete por el que le invita a él a penetrar, otra vez, y con motivo de una boda, en el mundo sobrenatural un año después. Hay que tener en cuenta, además, que ella finalmente organiza dos banquetes y que el segundo, que era para Gwawl, termina siendo el de Pwyll.
- 4) Rhiannon es un personaje femenino que no sólo rompe jerarquías hacia el mundo mortal. La ruptura con el buen orden en el lado del varón humano se corresponde con su ruptura con el buen orden en el sobrenatural, al enfrentarse a los designios de su padre y ofender, así, a su pretendiente sobrenatural, un doble aspecto que se multiplica en lo que sigue.

Además, las rupturas de la jerarquía correcta y del rol femenino y masculino, se siguen acumulando a lo largo del texto. Los dos banquetes de boda los concentran de todas las maneras posibles. En cierta forma no sorprende este aspecto a quien recuerde que la primera aparición en la literatura universal de un casamiento entre un ser femenino poderoso y un mortal, en el *Poema de Gilgamesh*, es la diosa Ishtar la que toma la iniciativa de proponerle casamiento y él quien se niega aludiendo, entre otras cosas, al banquete nupcial vuelto del revés por la condición divina de ella.

Así, en el primero se presenta a un Pwyll bastante escaso de ingenio, al que el autor contrasta con su oponente sobrenatural, que le vence. Nos cuenta que Pwyll llegó en una posición aparentemente fuerte a la corte de Hen, con noventa y nueve de sus caballeros, pero que esa demostración de poder no se correspondió con una muestra de inteligencia ni de correcto manejo de la situación, al conceder a un solicitante anónimo lo que desee, solicitante que resulta ser ni más ni menos que su rival sobrenatural disfrazado. Pwyll muestra ahora la misma actitud osada e irreflexiva que le había llevado a ir a la montaña mágica pese las advertencias de su comitiva. Ante la ignorancia de Pwyll sobre quién es el solicitante, ella le

explica que es “the man to whom they wanted to give me against my will, she said, Gwawl son of Clud, a powerful man with many followers”⁶³⁴. Ella sí sabe quien es ese personaje sobrenatural, cuya condition de señor de muchos vasallos se recalca en el contexto de la aparente y vana fortaleza en esas geografías sobrenaturales de un Pwyll que trae noventa y nueve caballeros con él. El texto recalca de nuevo esa diferencia con Gwawl y con Rhiannon, haciendo ver cómo Pwyll no sabe qué hacer e incluso apunta a que en su desconcierto parece incapaz de cumplir con su palabra. Es esa situación de *impasse* la que ella rompe de dos maneras. En la primera el tema es legal y sutil: ella diferencia con finura entre lo que Pwyll puede conceder y lo que no. A ella la puede ceder, pero lo que no puede hacer es regalar lo que no es suyo, lo que constituye la segunda parte de la petición de su rival y, a la vez, el componente de intromisión en lo masculino (sea de su futuro marido o de su padre) de Rhiannon: el banquete de bodas: “He is asking for the feast and the preparations and the provisions; those are not in your power to give”⁶³⁵. Es esto lo que permite que ella pueda diferir el asunto, volver a determinar otra vez la fecha de la boda para un año después y preparar una trampa para Gwawl.

Nótese que, como hemos apuntado, nuestro autor/es no sólo dibuja con precisión la aplastante demostración de superioridad de Rhiannon, sino que esto queda claro con su recriminación pública a Pwyll, haciendo clara alusión a su escasa inteligencia, al decirle: “Be silent for as long as you like, said Rhiannon. Never has a man been more stupid than you have been”. Recordemos que nuestro autor repetirá este componente esencial (bien visible, por lo demás, en otros ejemplos de seres femeninos poderosos y sus cónyuges, como Elena y Paris en la *Iliada* y Draupadi y Yudhisthira en el *Mahabharata*) haciéndole reprochar a Manawydan su falta de componentes guerreros.

El truco que ella propone para la futura boda muestra ahora su superioridad sobre los dos varones que la pretenden, aquel que actúa según sus órdenes y aquel que sufre las consecuencias de lo que ella hace (aunque los dos las sufrirán, como sabemos). El juego es claro en este sentido y lo muestra el autor repitiendo la maniobra de Gwawl, pero para vencerle a través de Pwyll. No sorprende tampoco que la clave del juego sea un objeto mágico, un saco que no puede llenarse, y que Pwyll descienda simbólicamente un poco más al presentarse en

⁶³⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 12.

⁶³⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 12.

esas bodas como un mendigo (a la manera de Ulises en la boda de Penélope en la *Odisea* o de Arjuna en la de Draupadi en el *Mahabharata*). Recordemos que no es sólo que el saco no pueda llenarse, sino que se engañará a Gwawl (al que le toca ahora estar desconcertado y en un mal trance para su honor) haciéndole entrar en él. Lo significativo del caso es la repetición del recurso a la referencia a esa esfera de poder masculina que Rhiannon había usurpado: si la trampa para Gwawl, y la victoria sobre él, viene a partir de la boda y los gastos en el banquete, el remate alude a esos gastos directamente, a esos alimentos de los que ahora él pretende disponer, pero que nunca llenarán ese saco⁶³⁶. Es interesante el juego del autor con esto volviendo a retomar el tema y para perjuicio de Gwawl: él dispone de aquello a lo que no tiene derecho y ella usa esto para derrotarle. Rhiannon se aprovecha para el engaño de la vanidad de Gwawl, puesto que se dice que sólo un gran señor poseedor de grandes huestes puede ser el que entre en el saco y acabe de llenarlo. Ya sabemos también que cuando Gwawl esté dentro del saco, Pwyll tendrá que desenrollarlo hasta que lo tenga por encima de la cabeza y hacer un nudo. No parece tampoco casual la segunda instrucción: Pwyll deberá llevar consigo un buen cuerno de caza alrededor del cuello y en cuanto Gwawl esté en el saco, tocarlo y ésa será la señal convenida entre él y sus caballeros para cuando oigan el sonido del cuerno, caigan sobre la corte, aludiendo así a la caza, ese aspecto con el que comienza la relación de Pwyll con lo sobrenatural y que apunta también al futuro, a la trampa por la cual Rhiannon y Pryderi caen prisioneros en el castillo sobrenatural.

En este sentido es interesante hacer una breve referencia al uso de los engaños en el *Mabinogi* y sus terribles consecuencias. En la *Primera Rama* el engaño orquestado por Rhiannon con Gwawl como víctima lleva a la maldición de la *Tercera Rama*; en la *Segunda Rama* el engaño del rey de Irlanda a la pareja de gigantes lleva a la muerte de los hijos de estos y a que el caldero acabe en manos galesas y el engaño de los irlandeses de los sacos de harina termina con la muerte de doscientos guerreros irlandeses muertos a manos de Efnysien; y en la *Cuarta Rama* el engaño de Gwydion a Pryderi termina con la muerte de este último. Así el matrimonio de Rhiannon comienza con un engaño y la muerte de su hijo se relaciona con otro engaño.

⁶³⁶ Puede ser interesante en estos contextos recordar la asociación entre feminidad agresiva y espacios peligrosos en los que penetran los hombres para su mal que se muestra en la imagen de Ulises en la *Odisea* entrando con su barco en la cueva donde habita Escila, cuyo techo no podría alcanzarse con una flecha, y en la que Ulises pierde a seis miembros de su tripulación devorados por el monstruo divino.

Por otro lado, la bolsa que le da a Pwyll para llevar a la fiesta de bodas organizada un año más tarde es, sin duda, una bolsa mágica que actúa como una especie de cornucopia inversa, una bolsa que puede tragarse una cantidad ilimitada de alimentos. La bolsa de Rhiannon es un elemento que pasa a tener un especial significado cuando tenemos en cuenta que Epona, diosa celta asociada a los caballos⁶³⁷, se representan ocasionalmente sosteniendo una cornucopia como símbolo de fecundidad, la abundancia y de una cantidad ilimitada de alimentos, características todas estas de los banquetes del Otro Mundo. También es relevante que en el *Mabinogi* hay tres escenas en las que aparecen sacos, está asociada a la humillación de Rhiannon a Gwawl, a su salida de rol como anfitriona que da hospitalidad y la rompe y a su incorrección jerárquica al ofender a un varón, lo que tendrá duras consecuencias, y en otras dos escenas asociadas al retorno a la corrección de los personajes masculinos: la escena de los sacos en la casa de Efnysien por la que este comienza a actuar como un guerrero al servicio de su señor, no como una guerrero que ofende a su señor, y la de Manawydan y la ratona en la que este pasa de actuar como un guerrero que rehúye las batallas a un guerrero dispuesto a luchar⁶³⁸. Las tres escenas se asocian a momentos de violencia, en dos casos a personajes masculinos en los que esta faceta es parte de sus correctos desarrollos del rol, y en el caso de Rhiannon desarrolla unas características violentas y de humillación de varones impropias de su género, de ahí las catastróficas consecuencias que se generan. Además, la ratona en el guante cierra el problema iniciado con Gwawl en el saco y en ambas escenas se hace referencia a animales: ratona y tejón. En otro orden de cosas se sitúa, como sabemos, la tela envolvente en la que Gwydion envuelve a Lleu, pero sin perder el componente de sobrenaturalidad de los otros casos.

Se entiende fácilmente que Pwyll quede totalmente en manos de Rhiannon. El plan se desarrolla tal y como ella quería, pero no sin que antes nos muestre a Gwawl como alguien más precavido que Pwyll, al decirle que sólo concederá la petición si es razonable. Pese a su precaución, Gwawl acaba encerrado en el saco y cada uno de los vasallos de Pwyll le da una patada, tras lo que se dice que ese es el origen del juego “el tejón en el saco”. Esta asociación de Gwawl con un saco se ha interpretado, como una “complex metaphor drawn from fertility rite and sympathetic magic”⁶³⁹. Pero es mucho más simple asociarlo con lo que es: una terrible

⁶³⁷ ALBERRO, M. (2003), págs. 90-91.

⁶³⁸ Para un análisis de las similitudes entre la escena de la boda con la de Mannawydan atrapando a la ratona en la *Tercera Rama* ver FORD, P. K. (1981/1982), págs. 122-123.

⁶³⁹ WOOD, J. (1996), pág.80.

humillación de un personaje sobrenatural. No es casual que algo parecido se repita en otro contexto presidido por la humillación de un varón por un personaje femenino poderoso: en el *Cantar de los Nibelungos* el rey Gunter queda colgando inerte de un clavo por obra de Brunilda en su noche de bodas, a modo de “ejemplo de imaginaria sexual, unos genitales masculinos que cuelgan, como él mismo, sin fuerzas, impotentes”⁶⁴⁰, en una imagen que muestra una cierta castración de unos personajes masculinos que quedan impotentes a causa de las tretas de una mujer poderosa.

El plan orquestado por Rhiannon sale, por tanto, a la perfección y Gwawl acaba marchándose humillado. Esta humillación a un varón también le costará a Rhiannon grandes desgracias en el futuro y ocasionará la culminación del proceso de dominaciones que sufre a lo largo del *Mabinogi* esta figura femenina. Es interesante hacer notar que cuando el señor y brujo Llwyd de cuenta a Manawydan de sus maldiciones⁶⁴¹, no aluda a ella como causa de la ofensa, sino al mortal que ofende tan gravemente a su amigo Gwawl con su comportamiento impropio en la corte de Hyfaidd Hen, al fin y al cabo al ser sobrenatural lo trata ese humano y los suyos como si fuera un animal al que, además, se tortura. El humano es el ofensor y el mal comportamiento de un rey que no sabe su lugar en relación con lo sobrenatural lo paga el hijo de su encuentro con el ser femenino poderoso, y también el reino mismo, objeto de la maldición. Quien rompe con el orden lo hace a partir de su contacto doblemente peligroso con lo sobrenatural, en sí mismo, y en su corporeización en ese ser femenino poderoso y fuera de rol.

Llama la atención la recuperación aparente del orden tras la paliza a Gwawl y la cortesía que aparentemente reina, que se mezcla de nuevo con un proceso jurídico público que debería poner orden entre las partes, con intervención de todos, incluyendo Rhiannon, pero con Hyfaidd Hen dirigiéndolo. La sucesión es clara: petición de liberación de Gwawl, que no quiere morir, impropiamente, golpeado en un saco⁶⁴², intervención mediadora de Hen, acuerdo de Pwyll y procedimiento.

En medio de él brillan, cómo no, los consejos de Rhiannon, que, en primer lugar, ahora

⁶⁴⁰ WULFF ALONSO, F. (2015), pág. 268.

⁶⁴¹ DAVIES, S. (2007), pág. 45.

⁶⁴² Nótese que las doncellas de Blodeuedd mueren ahogadas, un componente cruel que refuerza la imagen de metamorfosis como castigo de su señora.

sí afirma que Pwyll está en posición de conceder gracias a los suplicantes y, en un giro adicional con el tema de los dones, sugiere lo que en definitiva es el precio de un rescate: que esas gracias las den los hombres de Gwawl y, es de suponer, a su costa, a lo que sigue un proceso de acuerdo. Quien había pretendido distribuir los bienes que ella había puesto para la boda y es castigado en función de ellos, ahora pagará con su propio pecunio la boda de ella y de otro que, además, es su inferior.

En segundo lugar, propone como condición que Gwawl no pueda vengarse de Pwyll ni pedir compensación, todo un castigo en sí mismo, como le hace decir a ella nuestro autor. Con esto se vuelve a dar coherencia a la narrativa que culmina en la *Tercera Rama*. En el siguiente giro en el juego se planteará la manera en que esta condición será evadida: la venganza vendrá no de mano de Gwawl, pero sí de la mano de un amigo suyo Llwyd, y cuando Pryderi y su esposa, y Rhiannon y su nuevo marido cometan la falta ritual cometida por Pwyll, acercarse al túmulo-umbral de Gorsedd Arbeth. Y el tema queda del todo aludido cuando Manawydan vuelva a derrotarla con su astucia en este mismo sitio: bajo esa amenaza en la que la ratona en el guante refleja a Gwawl-tejón en el saco, pone como condición la liberación de madre e hijo y del encantamiento sobre el reino, y el final de la cadena de venganzas sobre ellos y de los encantamientos.

El festín para Gwawl se ha convertido en el festín para Rhiannon y Pwyll, quienes pasan esa noche juntos. A la mañana siguiente ella le dice “Lord, said Rhiannon, get up and begin satisfying the musicians, and do not refuse anyone who requests a gift today. I will do that gladly, said Pwyll, today and every day while this feast lasts”⁶⁴³ en un párrafo que quizás atestigüe la tradición que se conserva junto con la del “precio del honor”, la del *cowyll* por la que la primera vez que el marido y la esposa se acuestan, el marido tiene que pagar el “precio de la virginidad” de su esposa, que se paga a la mañana siguiente y la mujer tiene que decir lo que quiere antes de levantarse de la cama o pierde el derecho⁶⁴⁴.

Este procedimiento refuerza la existencia también del “precio del honor” en el contexto del texto (recordemos que se hace mención expresa al “precio del honor” en la *Segunda Rama*)

⁶⁴³ DAVIES, S. (2007), pág. 15.

⁶⁴⁴ Para entender el funcionamiento del matrimonio y los pagos que conlleva por ambas partes ver: MCALL, C. (1996), págs. 7-22. Para el texto en traducción inglesa ver *The Cyfnerth Text*, 23 en JENKINS, D. (ed. y trad.) (1980), págs. 132-145; también se menciona casi literalmente en *The Iowerth Text*, 53 en CHARLES EDWARDS, T. M. (ed. y trad.) (1980), págs. 161-179.

y la ausencia de este tipo de pago tanto para Rhiannon como para Branwen o Bloudeudd pueden entenderse como otra ruptura más del rol y la jerarquía ya que los personajes masculinos al desposarse con mujeres quizás más poderosas que sus maridos, la primera posee elementos sobrenaturales (caballo, saco y pájaros), la segunda tiene potencialidades sobrenaturales (habla con el estornino) y la tercera es mágica en sí misma, ¿qué precio del honor pueden pagarles sus maridos? si el precio de la mujer ha de ser inferior al de su marido pero acorde con sus status, se produce una contradicción de difícil resolución y potencialmente rompedora de las relaciones de poder. No ocurriendo lo mismo para el caso de Goewin ya que ella se desposa después de que la violen y la ley establece que obligación de su señor defender su integridad, su virtud, y que si la pierde le corresponde a su señor feudal recompensarla.

Sea como fuere, en primer lugar, parece evidente que es ella la que vuelve a disponer de bienes, de los suyos y de los de Gwawl a partir de él, que recibe su permiso, en un giro en el que se vuelve a llamar la atención sobre las decisiones de sus pretendientes, cargadas de componentes negativos (uno la pierde a ella, en la otra se pierde él mismo) referidas a regalos en el banquete. A continuación marido y mujer se marchan a la corte de Pwyll en Arberth, donde había sido preparado un festín en su honor al que acudieron, de todos los países y de todas las tierras, los hombres y mujeres más nobles y Rhiannon aparece dando muestras de su enorme riqueza al no dejar de regalar ni a un solo hombre ni a una sola mujer un presente notable, ya fuera un collar, un anillo o una piedra preciosa⁶⁴⁵.

Este momento de la historia, la llegada a la corte de su marido, marca el giro narrativo en la figura del personaje femenino de Rhiannon. Esta figura femenina ha ido acumulando rupturas de jerarquía y de rol que la llevarán a sufrir desgracias y humillaciones y a terminar totalmente dominada/domada. Rhiannon pierde sus potencialidades sobrenaturales en el momento en que se casa con Pwyll y abandona la corte de su padre, Rhiannon no volverá a mostrar a lo largo de la obra un nuevo uso de la magia. Esta pérdida de la magia puede interpretarse en el contexto de lo que venimos denominando como espacios sobrenaturales, así Rhiannon puede desplegar su magia en el entorno del portal/umbral al espacio de lo sobrenatural que es la montaña de Gorsedd Arberth y en la corte de Hen, pero cuando llega a la corte de Pwyll esas potencialidades desaparecen, a excepción de sus pájaros sobrenaturales que aparecerán en Harlech durante el festín de siete años de los siete hombres que vuelven de

⁶⁴⁵ Este fragmento es casi idéntico al que se realiza para describir las muestras de generosidad y riqueza de Branwen cuando llega a Irlanda.

Irlanda en la *Segunda Rama* y quizás, paradójicamente, de la fuerza que hace falta para que culmine su humillación en el palacio de Pwyll.

Pero es también relacionable con su casamiento y sometimiento a un mortal. Es claro que “it would seem that Rhiannon losses her supernatural and independent traits after marrying Pwyll”⁶⁴⁶ Es posible que podamos ver aquí un fenómeno similar al que sigue a la doble derrota de Brunilda en su tierra y, después, ya en la corte de Hagen, derrota que va unida en este último caso a su posesión por este último y a la pérdida de su fuerza sobrenatural. El encuentro sexual con un varón, identificado con dominación masculina, puede estar incidiendo en este tema.

Sea como fuere, ahora el tema de la fertilidad se convierte en protagonista y, después, el la pérdida de su hijo, que se asocia a su desgracia. Ya hemos apuntado la tendencia a la escasa fertilidad de los encuentros diosa/hombre y a que den lugar a hijos de vida breve, como puede verse en los casos de Aquiles o de Cú Chulain. Al tercer año de matrimonio, tras una tregua de dos años felices, los hombres del país piden a Pwyll que acudiera junto a ellos y le indican que tomara a otra mujer que pudiera darle un heredero⁶⁴⁷, llegando a amenazarle con que no permitirían esta situación ⁶⁴⁸.

La rama nos cuenta que al año siguiente Rhiannon pare un niño. Ya sabemos que el niño desaparece⁶⁴⁹ y que las seis mujeres que la cuidan y que se duermen con ella, al darse cuenta de su desaparición y para evitar castigos, aseguran que ella lo ha devorado, tras matar los cachorros de una perra cazadora⁶⁵⁰ que había parido en la corte y untar con su sangre su rostro las manos y echar los huesos delante de ella, acusándola de haber devorado a su hijo a pesar de la resistencia que ellas habrían opuesto. Es más que curioso que otra mujer castigada injustamente, Branwen, también viera su cara manchada de sangre.

⁶⁴⁶ DAVIES, S. (1993), pág. 77.

⁶⁴⁷ “Lord, they said, we know that you are not as old as some of the men of this land, but we are afraid that you will not get an heir from the wife that you have. And because of that, take another wife from whom you may have an heir. You will not live for ever” (DAVIES, S., 2007, pág. 16).

⁶⁴⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 16.

⁶⁴⁹ Bromwich en la página 140 de sus *Trioedd Ynys Prydein* señala que “this part of the story recalls that of Mabon, the boy taken from his mother, Modron, when he was only three nights old and who became celebrated as one of the Three Exalted Prisoners of the Island of Britain”.

⁶⁵⁰ Nueva asociación de caza y peligro: “a stag-hound bitch” (DAVIES, S., 2007, pág. 16).

La incriminación de Rhiannon la sitúa evidentemente en una posición de inferioridad frente a las seis mujeres. Se nos presenta a Rhiannon consultando a sabios y considerando más honorable aceptar la acusación. De esta manera, la que daba órdenes a Gwawl y a Pwyll antes de estar casada aparece ahora como aquella que queda supeditada a la actuación de meras mujeres. Como también sabemos, tras el supuesto infanticidio de Rhiannon los vasallos de Pwyll vuelven a pedirle que la repudie, pero él se niega nuevamente y opta por castigarla con una penitencia que ella acepta. Rhiannon debará “to stay at that court in Arberth for seven years. And there was a mounting block outside the gate to sit by that every day, and tell the whole story to anyone whom she thought might not know it, and offer to carry guests and strangers on her back to the court if they permitted it”⁶⁵¹.

Esta penitencia ha sido interpretada como típica del motivo “CW”, “Calumniated Wife”, en concreto se ha definido como “RRSP”, “the Rape of Rhiannon’s son and Rhiannon’s Penance”⁶⁵², uno de los varios temas que se entendían como comunes a la religión céltica. Se entiende que se hayan sucedido las interpretaciones siguiendo la línea común a este tipo de estudios de buscar referentes célticos, divinos y míticos, previos. Ya Rhys a finales del siglo XIX veía en Rhiannon una especie de portera al Otro Mundo que transportaba a los mortales sobre sus hombros⁶⁵³.

Este es uno de los momentos del personaje, como decíamos, que ha apoyado la hipótesis de que nos encontremos ante un episodio en el que el argumento mitológico tiene mucho que aportar y que es razonable plantear que un recuerdo de un mito podría haber inspirado la extraña elección de la penitencia. Esta hipótesis la basa en la existencia de un cofre muy conocido, que se conserva en su mayor parte en el Museo Británico y que fue recuperado de manos privadas en el siglo XIX. Se trata de un cofre anglosajón del siglo VIII, procedente de Northumbria, conocido como el *Franks Casket*. El panel frontal representa elementos de la leyenda germánica de Völundr en la escena de la izquierda y la Adoración de los Reyes Magos a la derecha; el panel izquierdo muestra a los gemelos fundadores míticos de Roma, Rómulo y Remo, siendo amamantados por una loba acostada de espaldas; el panel trasero representa la toma de Jerusalén por Tito en el Primera Guerra Judeo-Romana; y, la tapa está incompleta

⁶⁵¹ DAVIES, S. (2007), pág. 17.

⁶⁵² Para acceder a un acercamiento a esta pormenorizada división terminológica de supuestos temas característicos y comunes de la mitología céltica ver: GRUFFYDD, W. J. (1953).

⁶⁵³ RHYS, J. (1888), pág.641.

pero muestra una escena de un arquero defendiendo en solitario una fortaleza contra una tropa de atacantes de mayor tamaño pueden ser gigantes.

El panel que más nos interesa es el derecho, que se conserva en el Museo Bargello de Florencia, la talla parece representar a una mujer con un traje de caballo en lo que se ha interpretado como una representación de Rhiannon o de la diosa Hos de Northumbria, lo que para Hemming puede apoyar la afirmación de que el “castigo del caballo” vendría de un antiguo mito⁶⁵⁴. El problema es que, al parecer, la inscripción rúnica que enmarca la escena es tan difícil de interpretar como es la propia imagen y dice así:

“Sus Hos sitip en harmberga
AGL [.] drigiþ SWA hiraE Ertæ gisgraf
Sorga Sarden y torna Sefa.
RISCI / wudu / bita”

“Here Hos sits on the sorrow-mound;
She suffers distress as Ertæ had imposed it upon her,
a wretched den (?wood) of sorrows and of torments of mind.
rushes / wood / biter”⁶⁵⁵

Heiner Eicher cree que las runas describen el castigo injusto de la diosa sufriente⁶⁵⁶, mientras Marijane Osborn los lee como una referencia a una escena diferente en la que los “hos” (guardias) colocan sobre una víctima un traje chamánico⁶⁵⁷. Por otro lado, Brynley Roberts fue el primero en darse cuenta de que el episodio en Pwyll tenía un gran parecido con castigos históricamente atestiguados en muchas zonas de Europa con influencia germánica a lo largo de la Edad Media pero, sobre todo, en Francia desde el siglos XI al XIII, en las que en ciertos delitos se castigaba al malhechor con llevar una silla de montar y presentarse humilde y públicamente ante su señor⁶⁵⁸. La práctica de castigar a una mujer por un comportamiento considerado como poco femenino, o inhumano, transformándola en una yegua o un asno existía a largo del siglo XI o XII cuando la *Primera Rama* se compuso, así que este tipo de castigos pudieron inspirar al autor del *Mabinogi* para la penitencia de Rhiannon, sobre todo si

⁶⁵⁴ HAMMING, J. (1998), pág. 23.

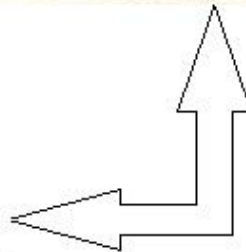
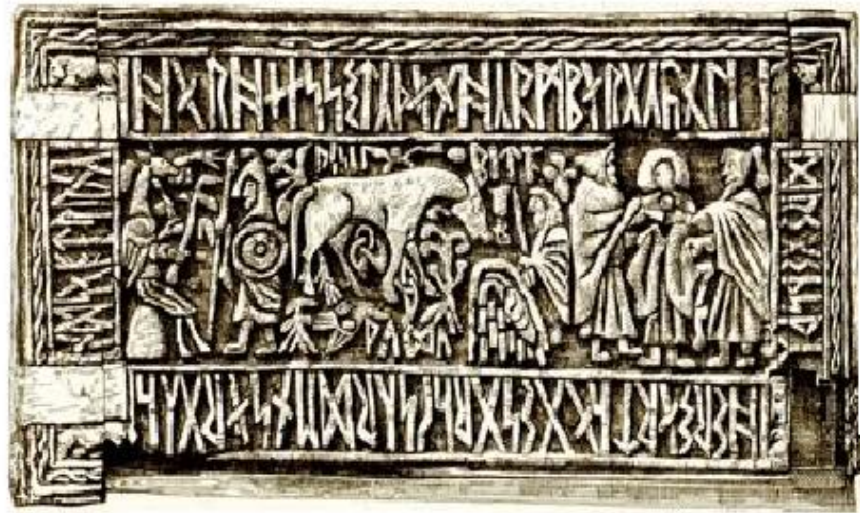
⁶⁵⁵ PAGE, R. I. (1999), págs. 178-179. Para otras posibles opciones de lectura ver: PEETERS, L. (1996), págs. 17-52.

⁶⁵⁶ EICHNER, H. (1991), págs. 605-17.

⁶⁵⁷ OSBORN, M. (1991), págs. 256-57.

⁶⁵⁸ Ver ROBERTS, B. F. (1968-70).

conscientemente se quería dar al personaje algún tipo de conexión con los caballos. También Jessica Hemming en su artículo “Reflections on Rhiannon and the Horse Episodes in Pwyll”, y propone que dado que “bestiality” es con cierta frecuencia un cargo asociado al tema de la “Esposa Calumniada”, sería coherente que la mujer acusada pudiera haber sido tratada como una bestia⁶⁵⁹. Para otros, finalmente, la oferta de Rhiannon de ser montada sería un reflejo de prostitución ritual⁶⁶⁰.



Franks Casket. Museo Británico y Museo Bargello.

⁶⁵⁹ HEMMING, J. (1998), pág. 23.

⁶⁶⁰ HAUSON-SMITH, E., (1981-1982), pág. 132.



Franks Casket. Detalle.

A nuestros efectos, el factor que resulta más interesante es que la penitencia impuesta a Rhiannon refleja el proceso de domesticación de esa yegua salvaje e indómita que representa Rhiannon. A la que se asocia en su entrada en escena en la obra con un caballo sobrenatural que ningún varón alcanza, se le impone que permanezca durante siete años sentada junto a la piedra de montar que estaba a la entrada, de manera que contara la historia de su infanticidio al primero que llegara y pareciera ignorar la aventura, y que se ofreciera a transportar sobre su espalda hasta la corte a huéspedes y extranjeros que se lo permitieran. Por tanto, Rhiannon es condenada a llevar sobre su lomo a quien quiera montarla, terminando así, literalmente, domada. Así, nuestra interpretación difiere de la de Welsh quien señala que: “the point is that while Rhiannon’s “calumniation” may be a variant of this widespread folk motif, her specific, equine, punishment still remains unexplained”⁶⁶¹. En esta línea, si aceptamos la presencia en la mente del autor del ritual irlandés ligado a la realeza, el tránsito de la yegua poseída y devorada por el futuro rey a una yegua que nadie puede capturar, ni siquiera el rey Pwyll, hasta que ella quiera, se cerraría ahora definiéndola como una yegua permanentemente al lado del palacio y a la que cualquiera puede montar. Sea como fuere, esta parte del texto sería, por tanto, el otro lado del despliegue desarticulador de feminidad agresiva y componentes sobrenaturales de la primera parte de la historia y sólo se entiende en relación con ella. De nuevo la eventual existencia de componentes previos de tipo mítico podría ser o no aceptada, pero su papel no

⁶⁶¹ WELSH, A. (1989), 1989, págs. 37-38.

sería otro que servir como recurso para la invención o como referentes para conectar con componentes que al público le sugerirían peligro, ominosidad o misterio.

El otro paralelismo del que hablábamos más arriba entre la vida de Rhiannon y los caballos, es el de su hijo y la historia de un potro que aparece en la narración. Ya sabemos que se paraleliza nacimiento y desaparición del hijo de Pwyll y Rhiannon, y el nacimiento y desaparición el primero de Mayo del potro de la excepcional yegua de Teyrnon Twrf Liant, señor de Gwent Iscoed. Teyrnon, como Manawydan, decide armarse y vigilar toda la noche, y no se duerme, al contrario que las mujeres que vigilan a Rhiannon y a su hijo. La historia ahora parece remitir a la historia del parto de Rhiannon: Teyrnon decide armarse y vigilar toda la noche. Es interesante ver que si él vigila a una yegua embarazada, Manawydan tras armarse y hacer guardia, captura una ratona embarazada. En todo caso, la yegua está dentro de su casa pariendo, igual que Rhiannon, y él espera el parto y vigila como las seis mujeres que cuidan a esta. Pero él no se duerme, al contrario que ellas, y mutila al monstruo que se quiere llevar al potrillo recién nacido, grande para su edad, lo persigue y, cuando vuelve, encuentra a un niño igualmente grande para su edad. Cuando se dirige a la habitación donde estaba su mujer, que dormía hasta ese momento como Rhiannon y las seis mujeres, es ella la que propone quedárselo y buscar a otro grupo de mujeres que mientan diciendo que estaba embarazada. Vemos aquí un nuevo acuerdo entre mujeres para un engaño pero a diferencia del acuerdo entre las sirvientas de Rhiannon, en este caso el engaño es para ayudar a su señora. Un engaño entre mujeres permite que se crea que una madre ha matado a su hijo y que no se le busque y un engaño permite que una falsa madre lo haga pasar por suyo.

El autor hace que el niño posea la característica extraordinaria de crecer a una velocidad superior a las personas normales, como ocurre con Lleu, y cuando está en una edad oportuna en ese momento la mujer de Teyrnon le pide a su marido que haga domar al caballo que nació la misma noche que encontraron al niño y que se lo dé al muchacho. Es interesante que el castigo que debía durar siete años, finalmente dure cuatro⁶⁶², lo que ofrece otro interesante paralelo con el tránsito a la adultez de un potro. Como ya sabemos este nuevo paralelismo es el prólogo para el reconocimiento por parte de Teyrnon y su mujer de la verdadera condición de su hijo adoptivo y a un viaje al palacio de Pwyll en el que se encuentran con Rhiannon y se niegan a aceptar su obligada oferta de portarlos.

⁶⁶² Ya que el texto nos dice que a la edad de cuatro años se le dio el potrillo a Pryderi y Teyrnon supo de las penurias de Rhiannon.

El encuentro de madre e hijo acaba con la degradación de ella, ciertamente, pero conviene no perder de vista que no es hasta que las relaciones de poder rotas son recompuestas, es decir, hasta que Rhiannon ha sido castigada hasta el punto de convertir a ese ser de tantos potenciales sobrenaturales en una yegua al servicio de todos, y hasta que su propio hijo la ha visto sufriendo semejante humillación, que no se le devuelve a su hijo y recupera su condición de reina. De este hecho, queda, además constancia adicional en el texto porque en él se explica que es por tener conocimiento de las desgracias de Rhiannon que Teyrnon se percata del parecido de su hijo adoptivo con Pwyll y que aquel debía ser hijo de este⁶⁶³.

Con la negativa de su hijo y de su padre adoptivo a aceptar esa dominación y humillación comienza la reincorporación de Rhiannon a la sociedad cortesana. El componente de reconstrucción se refuerza con que Teyron, que había sido vasallo de Pwyll, vuelve también a serlo, y en condiciones superiores a las anteriores como recompensa. Llama la atención de nuevo la equiparación de reconstrucción social y buenas formas: el recibimiento a Teyron y el niño se plantea dibujando su lugar preciso en una fiesta a punto de comenzar, en la que Rhiannon preside, como corresponde, junto con su marido. Nótese que la revelación tiene lugar una vez cumplida la tarea de alimentar a los huéspedes, y que incluye un reconocimiento público basado en el parecido de padre e hijo, y asignarle un nombre, Pryderi, preocupación, que nace de la frase primera de su madre ante la noticia, y en la que afirma que su inquietud desaparecería de ser cierto. Es un procedimiento de nominación que recuerda cómo Aranrhod, muy a su pesar, da nombre a Lleu, en un contraste interesante entre la madre que ignora y maldice a su hijo y la que vive en la tristeza y la humillación hasta que la encuentra y pone fin a su penitencia. Se entiende que en los dos casos siga su crianza y crecimiento, reivindicación de su carácter guerrero y casamiento.

Al restablecerse la jerarquía rota termina la rama y se nos muestra a Pryderi cumpliendo con todos los principios de un correcto gobernante, es amado por su pueblo, amplía sus dominios y se desposa.

Llegados a este punto, conviene recalcar que la historia no es nada ambigua en cuanto a los orígenes de la desgracia de Rhiannon. Si en la *Tercera Rama* esto es del todo evidente, también lo es aquí. El poderoso ser femenino del Mas Allá acumula sus desgracias a partir de la

⁶⁶³ DAVIES, S. (2007), pág. 19.

aparición de un ser del Más Allá, un monstruo, que puede que la duerme a ella y a sus damas de compañía y que rapta a su hijo como rapta a los potrillos recién nacidos de la yegua, desplegando así una función que antes hemos definido como una a la manera de recolección de elementos sobrenaturales. Entre la gran Rhiannon retadora y rompedora de roles desde sus componentes sobrenaturales y habitante del Más Allá que dirige todos los procesos que llevan a su casamiento con Pwyll y la mujer humillada, tenida por un ser caníbal y filicida, convertida en yegua, el autor sitúa a ese monstruo sobrenatural del que sólo se ve tu temible garra y que retira del mundo humano lo que no es propio que esté allí. No es sólo la boda, sino el retoño que sale de esta lo que es esencialmente conflictivo.

También es interesante señalar que las nuevas desgracias que le ocurrirán a Pryderi en la *Tercera Rama* en relación con esas mismas rupturas y que se ligan al segundo matrimonio de Rhiannon y a ese hijo, tienen un prólogo en la *Segunda Rama* ya que hay que recordar que sus pájaros están entreteniéndolo a los guerreros, incluyendo su hijo, que sobreviven a la matanza en Irlanda, durante parte de su trayecto de regreso a Gales, pájaros que actúan como portal al mundo de lo sobrenatural de forma que facilitan esa estancia de siete años de los siete supervivientes en Harlech dedicados a un festín lleno de felicidad en una situación característica del Otro Mundo con abundancia de bebida y comida. Estos pájaros aparecen en otro lugar del *Mabinogion*, el cuento *Culhwch y Olwen*, en el que una de las condiciones del padre de Olwen para entregar a su hija es que se realice un banquete durante el cual tienen que cantar los pájaros de Rhiannon y se les describe diciendo que “the Birds of Rhiannon, they that wake the dead and lull the living to sleep”⁶⁶⁴. En la tradición irlandesa encontramos un texto llamado *Echtra taidg meic Chéin (La Aventura de Taidg hijo de Cian)* en la que aparece una reina del Otro Mundo, Clíodna/Clidna que posee tres pájaros mágicos que ella envía para acompañar a unos hombres en su viaje y cuya canción tiene el poder de hacer que un año pase como una hora. Este elemento ha hecho que algunos investigadores asocien a Rhiannon con esa reina del Otro Mundo en una tradición compartida con Irlanda⁶⁶⁵. También en Irlanda encontramos en el cuento *Arded Con Roí (La muerte de Cú Roí)* a tres pájaros que acompañan a los hombres del Ulster, que, además, llevan un caldero, se sientan en las orejas de tres vacas y hacen con su canción que estas siempre tengan leche⁶⁶⁶. La asociación de los pájaros cantando en un cielo feliz parece tener continuidad en historias plenamente cristianizadas que “hardly be

⁶⁶⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 196.

⁶⁶⁵ MAC CANA, P. (1958), págs. 104-105; ROSS, A. (1996), págs. 339-340.

⁶⁶⁶ MAC CANA, P. (1958), págs. 106-107.

distinguished from their pagan prototypes”⁶⁶⁷ como, por ejemplo, en *La visión de Adamnán* en la que aparecen tres majestuosos pájaros que se posan sobre el trono de Dios, unos pájaros que también tienen potencialidades sobrenaturales y cantan su gloria. La referencia a lo sobrenatural apunta en este caso a componentes generales poco menos que folklóricos, pero en este contexto no deja de incidir en la dirección de lo que antecede y lo que sigue.

La *Tercera Rama* del *Mabinogi*, recordemos, comienza describiendo como sólo siete hombres volvieron con vida de la expedición a Irlanda, para vengar el maltrato sufrido por Branwen. Y que estos hombres habían cumplido ya su misión de enterrar en Gwynvryn (Colina Blanca), en Llundain, la cabeza de Bendigeidfran con el rostro vuelto hacia Francia, tal y como él les había ordenado antes de morir. Es el momento en el que se sitúa a Manawydan lamentándose y a Pryderi ofreciéndole a su madre y la autoridad sobre el reino, aunque no este mismo. Es un pasaje que ha sido interpretado como una muestra de la asociación entre Rhiannon y una diosa de la soberanía cuando se afirma, por ejemplo, que “the existence of the sovereignty goddess does not appear in the Welsh tradition with a specifically defined figure, fulfilling the criteria as discussed in the Irish literatures. However, there are many examples in which one may examine the euhemerized remnants of the goddess in the character of Rhiannon. In the Third Branch, the connection between the goddess and the land is obvious when Pryderi gives both Rhiannon and the rule of Dyfed to Manawydan”⁶⁶⁸. Conviene, sin embargo, hacer notar que Pryderi no le da el reino, sino la autoridad, que no es en absoluto lo mismo. También conviene recordar que las desgracias que siguen, derivadas de su comportamiento en su casamiento previo, no son precisamente la mejor garantía de que nos hallamos ante una diosa que aporta soberanía.

Sea como fuere, Rhiannon aparece así como co-beneficiaria de los dominios de Dyfed, “and although the realm will be mine in name, let the benefits be yours and Rhiannon”⁶⁶⁹, junto con su marido, en lo que supone un nuevo peligro potencial para las figuras masculinas que la rodean, entre otras cosas porque el papel de él como dirigente parece depender de su condición de consorte de la madre del rey, depende de su esposa (es una situación similar a la del rey consorte Agamenon y su esposa, Helena, quien si pierde la mujer pierde el reino). Esto no viene solo, recordemos que se perfila a este nuevo marido como quien había sido un

⁶⁶⁷ ROSS, A. (1996), págs. 340-341.

⁶⁶⁸ SESSLE, E. J. (1994), pág. 10.

⁶⁶⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 35.

guerrero lo suficientemente poderoso como para ser elegido por Bendigeidfran para ir en la expedición a Irlanda, y para volver con vida, pero que se ha convertido en el que no venga la traición a su hermano cometida por su primo hermano que le arrebató el trono mientras ellos están guerreando en Irlanda, y quien tampoco quiere relacionarse con él poniéndose bajo su mando. Así, Manawydan queda reducido a ser el mero receptor de las dádivas de Pryderi y dependiente de su relación con Rhiannon.

Por supuesto, el que no cumpla su rol masculino de guerrero y que, por tanto, sitúe al personaje de Rhiannon en un marco propenso a la dominación, no quita que ese hombre tenga unas capacidades extraordinarias a la hora de realizar cualquier tarea que se le proponga. Pero no es menos cierto que la recuperación del “ardor” propio de un guerrero, ligado a ocupar su rol masculino, será esencial y que se paraleliza con el hecho de que Rhiannon vuelva a ser humillada y dominada.

Creemos que es interesante también hacer notar que Rhiannon es el único personaje femenino del *Mabinogi* que contrae matrimonio en dos ocasiones, es la “super mujer”, que, aún muerto su primer marido, de muerte natural pues se dice gobernó tranquilo hasta que le llegó la muerte, sigue en condiciones de ser deseable y volver a desposarse. Pero también ese doble matrimonio la sitúa doblemente frente a un ritual, una institución, el matrimonio, que “se sitúa en el centro de los mecanismos de regulación social”⁶⁷⁰ en los que “el matrimonio es el código mientras que el parentesco es el sistema cultural”⁶⁷¹, “una institución que se encuentra por su propia posición y por el papel que asume, prisionera de un estricto armazón de ritos y prohibiciones... de regulación, control y codificación”⁶⁷².

Desde el comienzo de su segundo matrimonio Rhiannon empieza a sufrir humillaciones en castigo por la ofensa causada por el engaño y humillación que ella había tramado al que debió ser el hombre que la dominase, el marido que su padre había elegido para ella.

Tras el ofrecimiento por parte de Pryderi de su madre y sus dominios a su amigo y la

⁶⁷⁰ DUBY, G. (1992), págs. 13.

⁶⁷¹ DUBY, G. (1992), págs. 13-14.

⁶⁷² DUBY, G. (1992), pág. 14. Pero una regulación que no es comparable con la progresiva creación de una liturgia “mediante la cual, lo esencial del rito que era doméstico y profano, es llamado a transferirse a las puertas de la iglesia y a su interior. Al llevar a cabo, en fin, la creación de una ideología del matrimonio cristiano” (pág. 27), ideología que empieza a discernirse en la Francia del Siglo XI.

aceptación de este último de la primera parte de la oferta, ambos parten en seguida a Dyfed y encontraron un festín preparado en su honor al llegar a Arberth dispuesto por Rhiannon y Cigfa. Se sentaron todos juntos a la mesa y Manawydan y Rhiannon hablaron. Aquella conversación le inspiró tiernos sentimientos hacia ella y fue feliz al pensar que jamás había visto a mujer más bella ni más completa. Rhiannon se muestra también encantada con el amigo de su hijo y acepta, esta vez sí, la situación, como corresponde, cuando este le dice: “My lady, said Pryderi, I have given you as a wife to Manawydan son of Llŷr”⁶⁷³ y antes de que finalizara el banquete Manawydan y Rhiannon se acostaron juntos⁶⁷⁴.

Es importante señalar que no hay un banquete de bodas propiamente dicho. los nuevos esposos se acuestan juntos antes de que termine el banquete. En el primer matrimonio: “They ate and caroused, and time came to go to sleep. Pwyll and Rhiannon went to the chamber, and spent that night in pleasure and contentment”⁶⁷⁵ y en los otros esponsales que aparecen en el *Mabinogi*, los de Branwen y el rey de Irlanda,: “They began the celebration, and continued to carouse and converse. When they thought it was better to sleep than continue carousing, they went to sleep. And that night Matholwch slept with Branwen”⁶⁷⁶. Aquí se describe sencillamente un banquete de bienvenida y el acuerdo de una pareja que no espera y que mantienen relaciones sexuales inmediatamente en lo que puede ser una demostración del inquietante atractivo de Rhiannon.

Pero la aparición de lo sobrenatural y de los peligros se hace pronto evidente, primero en lo referido al reino, cuando, después de volver Pryderi de prestar homenaje a Caswallon en Rytychen (Oxford), salieron los cuatro y se dirigieron con su séquito a Gorsedd Arberth, cuyo papel en el conjunto de la historia y en el lugar en ella de Rhiannon ya hemos dejado suficientemente claro, donde les alcanza la vieja afrenta de las primeras bodas al rival de Pwyll, que afecta ahora al reino mismo, Dyfed.

Recordemos que tras la mágica desaparición de todos los elementos de civilización, Rhiannon y sus compañeros sufren un proceso de decadencia que les lleva a pasar el primer y el segundo año alimentándose de caza, pescado y miel salvaje, y luego a buscar la civilización,

⁶⁷³ DAVIES, S. (2007), pág. 36.

⁶⁷⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 36.

⁶⁷⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 15.

⁶⁷⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 23.

pero una civilización donde lo que les corresponde es ganarse la vida como artesanos, esto es, la degradación social. Los juegos jerárquicos son evidentes. Si en la *Primera Rama* el castigo se centra en ella, y, ya en segundo lugar, en su hijo, y juega con su caída a la condición de animal y de sirvienta, ahora el tema afecta a los cuatro personajes y explora por tres veces su degradación social, reforzada por la negativa de su esposo a enfrentarse a los que les amenazan de muerte. Los que se han quedado sin reino, mejor dicho, con un reino vacío (en un castigo por un saco que nunca se llenaba), se ven obligados a escaparse de tres ciudades decisivas amenazados por villanos. El marido del ser femenino poderoso puede moverse, y hacer a todos moverse, en la prudencia, pero también en las antípodas del mundo y las exigencias del guerrero. En un paso más allá, ni siquiera podrá permitirse vivir como artesano. Finalmente, la vuelta a Dyfed y la caza hace, ahora, ya entrar directamente en juego al señor y mago Llwyd, el vengador de Gwawl.

Rhiannon aún sigue sufriendo el proceso de recolocación en su rol, de forma que se prepara una nueva degradación para ella en la que de nuevo intervendrán la magia y la caza, que propiciarán la nueva entrada del viejo mundo y la degradación de madre e hijo.

Como sabemos, Manawydan se niega a entrar en el castillo-trampa y Pryderi entra, para quedarse pegado en ese punto de intermediación entre cielo y tierra formado por el pozo y las cadenas que atan el áureo recipiente al cielo, quedando mudo como los resucitados ligados al caldero.

Es la vuelta de Manawydan la que se ve acompañada de la recriminación de Rhiannon, la segunda a sus maridos “God Knows, said Rhiannon, you have been a poor companion, and you have lost a good friend”⁶⁷⁷. Y es el momento en el que el autor nos presenta a Rhiannon la que adoptando la posición guerrera, entra en el castillo y se ve también amarrada y muda al tomar el recipiente maravilloso. Nótese que el personaje por cuyos consejos se realiza la acción por la que sufren ahora la maldición, queda sin poder decir palabra. Y con esto, tan pronto como anocheció el castillo desapareció y ellos con él. Ella, como su hijo, pretendiendo apoderarse de lo divino, lo que no le corresponde, es castigada con el silencio y, después, con la degradación. Rhiannon cae de esta forma en la trampa que ha preparado alguien que la vence en ingenio y potencialidades mágicas. Proinsiac Mac Cana ha analizado este pasaje

⁶⁷⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 40.

cuestionando el comportamiento de Rhiannon por ser incompatible con el comportamiento de una diosa. Según Mac Cana, este comportamiento impetuoso revela un defecto de carácter en Rhiannon, una carencia de sabiduría y buen juicio frente un Manawydan que resalta por su cautela y prudencia⁶⁷⁸. Esto ha sido, con razón, cuestionado: “however, the behavioral inconsistency described by Mac Cana exists only if Rhiannon is defined through the realm of a goddess; it is perfectly explainable through mortal behavior. As a mother, there is neither anything odd nor impulsive about her reaction to save her son. By explaining her role as Mac Cana has done only through her divinity, we neglect a depth of character that prohibits Rhiannon’s interpretation as a multifaceted character. Yet a flaw, which is incomprehensible in a goddess, is fundamental to the development of a literary character. Without the human element, the character is static and the audience is unable to relate”⁶⁷⁹. Pero ese defecto es algo más que esto, al formar parte de la acumulación de culpas del personaje femenino que no sólo humilla a un superior, su marido, sino que ejerce un rol que no le corresponde, el de guerrera, en un contexto presidido por sus viejas faltas contra la jerarquía y el rol.

Aquí quizás sea también apuntar a una posible asociación entre contacto con un elemento sobretural y la pérdida de la capacidad de hablar, así aquí pryderi y Rhiannon quedan mudos al tocar un elemento del pozo del castillo que ha hecho aparecer el mago, los hombres que pasan por el caldero resucitan pero quedan mudos, Lleu transmutado en águila no puede hablar con su padre quien es el que le reconoce y le metamorfosea gracias a una canción.

Llegado este punto Rhiannon tiene que permanecer en cautiverio mientras que la narración continua y su marido pasa por una serie de vicisitudes que le llevan a retomar al oficio de zapatero en Inglaterra, al de cultivador en Dyfed y, finalmente, al papel guerrero que le corresponde, a enfrentarse tenazmente a sus enemigos, libre de la presencia de una esposa dominante. Nótese, además, que lo que aprovecha es la debilidad de su enemigo fruto, primero, de la aceptación de la petición de su esposa y de las damas de la corte de que las metamorfosease a ellas también en ratones, y, después, de su preocupación por su esposa embarazada y capturada, en un nuevo juego de uso del género como desencadenante de fallas en el dominio del varón, en este caso del hechicero. Es el momento en el que el autor del *Mabinogi* deja claro el origen de todo cuando Llwyd, hijo de Kilcoet cuenta como: “I did so to

⁶⁷⁸ MAC CANA, P. (1977), págs. 57-58.

⁶⁷⁹ SESSLE, E. J. (1994), pág. 11.

avenge Gwawl son of Clud, out of friendship for him; and I took revenge on Pryderi because Pwyll Pen Annwfn placed Badger in the Bag with Gwawl son of Clud, and he did that unwisely at the court of Hyfaidd Hen”⁶⁸⁰. Nosotros ya sabemos que el consejo lo dio Rhiannon y que es ella la que junto a su hijo ha sufrido el castigo.

Tan relevante es señalar que las relaciones de poder se han recompuesto y que Rhiannon ha sido domada que la rama termina con Manawydan preguntándole al hechicero qué castigo habían sufrido Pryderi y Rhiannon durante su cautiverio, a lo que el hechicero contesta que Pryderi llevaba alrededor del cuello los martillos de la puerta de su casa y Rhiannon llevaba alrededor del cuello las colleras de los asnos después de que habían llevado el heno.

Se utiliza, por tanto, el final del cuento para hacer hincapié en cómo Rhiannon vuelve a ser domesticada, como ocurría en la *Primera Rama*, al tener que transportar sobre sus hombros a personas, pero en este caso pasa a adoptar el papel de un asno de tiro, animal de aún menos categoría que un caballo de monta. Y esa domesticación se produce en un lugar mágico sobrenatural, en el mundo del Más Allá que es el reino de Gwawl. El personaje sobrenatural femenino, en una vuelta adicional de tuerca, vuelve a los espacios sobrenaturales de donde había salido para ser castigada por alguien equiparable a ella, por un hechicero, degradándola hasta su extremo con la caída a la condición de animal. Esta es una interpretación que creemos que es sólida y que trata de aportar una humilde interpretación al significado de un pasaje que llamó ya la atención de Baudis a comienzos del siglo XX pero para concluir que: “she is degraded to a mule. We find another such incident in her life: when she was imprisoned in the enchanted castle (Branch: Manawydan vab Llŷr), she had the collars of the asses, after they have been carrying hay, about her neck... These two incidents relating to the same fact are probably two different ways of explaining some aspect of Rhiannon’s character, about which we cannot say anything more”⁶⁸¹.

En base a lo que hemos expuesto, entendemos que el personaje de Rhiannon no debe ser interpretado como “a strong carácter, fighting against contemporary social order”⁶⁸² como se ha hecho en otro lugar o a la manera romántica como “a journey through womanhood. She starts as a beautiful Young Maiden who marries and has a son. Unjustly accused by her

⁶⁸⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 45.

⁶⁸¹ BAUDIS, J. (1916), págs. 47-48.

⁶⁸² DAVIES, S. (1993), pág. 76.

husband she becomes wise in the way of men. Then, with a mother's love blinding her to danger, she stumbles, forgetting her wisdom, but is rescued through the support of her second husband, who is prepared to sacrifice himself for her"⁶⁸³.

Hablamos de un personaje que sufre las consecuencias de romper las relaciones de poder transmitidas como correctas y que sólo cuando pasa por el proceso de recolocación en su lugar correcto dentro de la jerarquía, al ser reiteradamente humillada y salvada por el hombre, su marido, puede terminar esta rama, cuando su marido puede recuperar el rol masculino y guerrero que le corresponde en paralelo con su humillación.

Tan importante es ese proceso de reestablecer la jerarquía rota mediante el castigo que en el final de la Rama se hace referencia a que este da nombre a toda la historia: "because of that imprisonment, this story was called the *Mabinogi* of the Collar and the Hammer"⁶⁸⁴.

Si Pryderi aprende hasta el punto de que tras su castigo aún puede ser el héroe esforzado que se sacrifica por los suyos en la guerra en la *Cuarta Rama*, si su padre Pwyll, tras sus aventuras en el más allá y las desgracias de su casa, aparece muriendo en la cama y dejando un heredero digno, no parece que haya otro aprendizaje para Rhiannon que el de esta humillación final: el autor no siente la necesidad de darle paso, una vez dejada clara la historia final en boca de los dos varones que despiden la rama. El personaje femenino ha cumplido su función: ser el catalizador de las incorrecciones de los personajes masculinos que la rodean y sufrir una serie de humillaciones que permitirán que dichos personajes recuperen la corrección. Este personaje, además, suma el hecho de ser sobrenatural, con lo que esta circunstancia actúa como potenciadora de las incorrecciones.

⁶⁸³ ELLIS, P. B. (1998), pág. 59.

⁶⁸⁴ Como nos dice Davies en su nota 46 algunos estudiosos entienden que este pasaje hace referencia a que esta historia del cautiverio de Rhiannon y Pryderi formaban otro *Mabinogi* no sólo parte de una rama (DAVIES, S., 2007, pág. 239)..

7.2 Branwen.

Branwen⁶⁸⁵ es la única figura femenina relevante que aparece en la *Segunda Rama* del *Mabinogi*⁶⁸⁶. Esta rama se ha interpretado por algunos autores como un texto de clara influencia irlandesa⁶⁸⁷. También se ha señalado que puede tratarse de una versión de la incursión en el Otro Mundo narrada en el *Botín de Annwfn* (*The spoils of Annwfn*) incluido en el *Libro de Taliesin*⁶⁸⁸ ya que hay ciertas similitudes; así, por ejemplo, en ambas historias sobreviven siete guerreros). Cambia, sin embargo, el motivo de la expedición, que ahora será Branwen, frente al motivo anterior que parece ser la recuperación de un caldero, aunque el este siga presente a través del caldero que resucita. De hecho, Branwen no aparece siquiera y no se conserva en la literatura más antigua ninguna mención a este personaje, por lo que toda la información que poseemos nos la da esta rama⁶⁸⁹. Sí aparece más tarde en las *Triadas* mencionada como la que sufre una de las tres bofetadas dañinas y como uno de los tres corazones rotos:

“Three Harmful Blows of the Island of Britain: The first of them Matholwch the Irishman struck upon Branwen daughter of Llŷr; The second Gwenhwyfach struck upon Gwenhwyfar: and for that cause there took place afterwards the Action of the Battle of Camlan; And the third Golydan the Poet struck upon Cadwaladr the Blessed” (*Triada*, 53).

“Three People who broke their hearts from Bewilderment: Branwen daughter of Llŷr, and Caradog son of Bran, and Faraon Dandde” (*Triada*, 95)

Proinsias Mac Cana propone una invención del personaje sobre materiales previos “the story-teller created his new narrative out of materials borrowed from popular versions of the theme”⁶⁹⁰, hipótesis menos arriesgada que la de Ford que habla de la posibilidad de que “the

⁶⁸⁵ Según Gantz significa literalmente “seno/mama blanca” por ser una corrupción de “bronwen” (GANTZ, J., 1981, pág., 68) aunque, como señala Ford, otros sostienen que es simplemente la feminización de Bran mediante el añadido del adjetivo femenino *gwen*, *white*, *holy* (FORD, P., 2008, pág. 57) con lo que significaría “cuervo blanco” o “cuervo sagrado” en otra asociación con un ave junto a la del estornino.

⁶⁸⁶ Aunque se menciona a Rhiannon a través de sus pájaros.

⁶⁸⁷ MAC CANA, P. (1958).

⁶⁸⁸ DAVIES, S. (2006a), pág. 239.

⁶⁸⁹ MAC CANA, P. (1958), pág. 151.

⁶⁹⁰ MAC CANA, P. (1958), pág. 173.

war goddess Branwen would have been one of the triple “great queens”⁶⁹¹. Ya que únicamente conservamos de Branwen las referencias del *Mabinogi* y la de las *Triadas* difícilmente cabe permitirse hablar de una diosa de la guerra, y más considerando el papel de víctima y escasamente guerrero del personaje.

Dejando a un lado este tipo de interpretaciones de evidencias mitológicas nebulosas, podemos decir que la *Segunda Rama* en su conjunto es un magnífico material para el estudio de las relaciones de poder que quieren ser plasmadas como correctas por el autor de la obra, y más aún si tenemos en cuenta que el autor era “obviously a man who put the style and structure of his tale before any considerations of fidelity to native tradition. His aim was to create a piece of literature”⁶⁹². Estamos de acuerdo en que la prioridad de autor no era la explicación de las diferentes tradiciones que se estaban describiendo, aunque estas las utilice como referentes conocidos y efectivos a la hora de señalar rupturas o recomposiciones de las relaciones de poder de los personajes.

El personaje de Branwen hija de Llŷr⁶⁹³, empieza describiéndose como enmarcado entre todos los hermanos, los varones, que la rodean, dos de ellos hermanos de madre y padre, Bendigeidfran, que había sido coronado rey de toda la isla, y enaltecido con la corona de Llundein (Londres), y Manawydan, cuya figura se desarrolla en la *Cuarta Rama*; son claves también dos hermanos por parte de madre, Nysien y Efnysien. Su madre, Penarddun, hija de Beli, hijo de Mynogan, había tenido, entonces, dos esposos, el padre de Branwen, Llŷr, y el de estos dos últimos, Euroswydd.

Aquí se ubica una importante clave del texto, imposible de rastrear hasta sus últimas consecuencias, y es que no hay explicación del doble casamiento de Penarddun con Llŷr y Euroswydd, pero sí que se muestra un grave conflicto entre ambos que cabría explicarlo. La *Triada* 52 incluye a Llŷr en una Triada de Ilustres Prisioneros de la Isla de Bretaña y a Euroswydd como su captor, y cabría suponer que los dos hijos del último con Penarddun serían concebidos cuando lo toma prisionero y tras arrebatársela.

⁶⁹¹ FORD, P. (1996), pág. 113.

⁶⁹² MAC CANA, P. (1958), pág. 190.

⁶⁹³ Para un análisis de esto y de sus posibles orígenes irlandeses ver MAC CANA, P. (1958), pág. 154.

Se han señalado⁶⁹⁴ paralelismos entre la historia de Branwen y la de Lludd y Llefelys, incluida en el *Mabinogion*. Lo más resaltante de la historia, en este sentido, es la partida del rey de la isla de Bretaña, Llud, con una flota a Francia para pedir para su hermano Llefelys la mano de una princesa, que va unida al reino, lo que consigue. El paralelo en nuestro caso podría llevar a pensar que el autor podría jugar con que el casamiento con Branwen genera derechos dinásticos para el rey irlandés y su descendencia. La cuestión de Penarddun adquiere mayor relevancia si advertimos que Caswallon, el usurpador, quien causa la muerte de Caradog, es hijo de Beli, que es, a su vez padre de Penarddun⁶⁹⁵, con lo que Caswallon y Penarddun son hermanos. Tenemos, entonces, una mujer, Penarddun, que es hermana del usurpador, Caswallon, del reino de su hijo, Bendigeidfran, y madre con otro hombre, Euroswydd, de otro hijo, Efnysien, que acaba provocando su ruina a partir de su exceso de celo, o de celos, con respecto a la hija de ella y medio hermana de él, Branwen.

Sea como fuere, hay un conflicto previo evidente, doble, corporeizado en la mujer compartida, y quizás arrebatada, y que estalla ahora entre los hijos que ella tiene de ambos varones. Quizás en relación con esta situación estructuralmente conflictiva, Nysien se describe como capaz de conseguir la paz entre dos ejércitos en lucha, mientras que a Efnysien se le dibuja como muy conflictivo y como aquel que es capaz de enfrentar a los hermanos que más se amen⁶⁹⁶.

Así pues, se empieza describiendo una situación en la que Branwen es la única hermana en un grupo de dos conjuntos de hermanos, uno de los cuales se caracteriza por su capacidad de generar agresividad y conflicto. Es, además, una mujer poderosa, no sólo de enorme belleza, sino que es la única mujer del *Mabinogi* de la que se da el título de ser una de las Tres Matriarcas (*Maidens* en la versión de Sioned Davies⁶⁹⁷). El término *rieni* (antepasado, ancestro, familia, aplicable, por ejemplo, a “nuestros primeros padres”, Adán y Eva) en este contexto dista de ser claro en su significado, pero es claro que ubica a Branwen en una situación excepcional y que cabe aceptar que “it would denote an unusually exalted rank in the Celtic social order. It was probably attached to women within the royal kindred whose male offspring would be eligible for the High Kingship of

⁶⁹⁴ RANDELL, K. A. (2009), Pág. 281.

⁶⁹⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 22; 33; 35.

⁶⁹⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

⁶⁹⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 23.

the island”⁶⁹⁸. Conviene hacer notar también que se sitúa en un contexto de oposición entre Irlanda y lo que se define como “La Isla de los Fuertes” (*Ynys Y Kedeirn*), en la que los guerreros de esta demuestran su superioridad total sobre los irlandeses. La suma de la mujer poderosa, y del hermano de madre que aprovecha una aparente ruptura con su lugar jerárquico respecto a ella, llevará a la catástrofe e impedirán una alianza duradera entre los dos pueblos..

La oferta de alianza llega cuando todos los hermanos, salvo Efnysien, estaban una tarde en Harlech, una de las cortes de Bendigeidfran en Ardudwy, en el norte de Gales, sentados en la cima del peñasco de Harlech (nueva asociación entre un lugar elevado y la llegada de peligros como Gorsedd Arbeth. Además aquí hay una doble referencia a un lugar elevado pues *harlech* significa *roca alta*) mirando las olas del mar y vieron trece navíos procedentes del sur de Iwerddon (Irlanda) en los que venía Matholwch, rey de la isla, con sus hombres para pedir la mano de Branwen aludiendo a que “He wishes to unite your two families, lord, they said. He has come to ask for Branwen daughter of Llŷr, and if you agree, he wishes to join together the Island of the Mighty and Ireland so that they might be stronger”⁶⁹⁹. Esto complació a Bendigeidfran así que fueron bien recibidos y aquella noche hubo en la corte una gran concentración formada por ambas tropas.

Al día siguiente de la llegada de los irlandeses, se mantuvo consejo y decidieron dar a Branwen a Matholwch; es ahora cuando el autor la incluye entre las tres matriarcas y habla de que es la muchacha más hermosa del mundo y convinieron que Matholwch se casaría (=acostaría con ella) en Abberfraw. Aunque se nos presenta una Branwen, que frente a la indómita Rhiannon, cumple su obligación, obedece la jerarquía y se une a quien le dice su hermano Bendigeidfran, actuando como un mero instrumento para establecer una alianza⁷⁰⁰. Investigadores actuales han llegado a decir de ella que “it is her passivity rather than her personality that makes her memorable”⁷⁰¹ y que is “a shadow wilting figure of whom it might be said with some truth that she never comes to life until she comes to die”⁷⁰². Claro que una cosa es la pasividad del personaje y otra su importancia como personaje central en la trama de la *Segunda Rama*, que no es otro cosa que la historia de un conflicto centrado en ella.

⁶⁹⁸ PARKER, W. M. (trad.) (2003), nota 14, en *mabinogi.net/branwen.htm*.

⁶⁹⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 23.

⁷⁰⁰ Como “passive character at the beginning of the branch” (DAVIES, S., 1993, pág. 78).

⁷⁰¹ MAC CANA, P. (1958), pág. 78.

⁷⁰² MAC CANA, P. (1958), pág. 179.

La aparente calma y cortesía que van unidos a la boda ceden el lugar a la violencia cuando su medio hermano Efnysien, al día siguiente de que Branwen se acostará con el rey de Irlanda, se tropieza con los establos de los caballos de Matholwch y al preguntar a quién pertenecen, le responden que son los caballos de Matholwch, rey de Iwerddon y que “he has slept with Branwen, your sister”⁷⁰³. Ya sabemos que Efnysien, argumentando que se le ha ofendido dando su mano sin su permiso, mutila salvajemente a los caballos del rey irlandés. De esta manera se rompió el pacto de hospitalidad de los galeses hacia los irlandeses y los hombres de Matholwch pudieron afirmar que se había insultado a su señor y que todo había sido una trampa para humillarles. La historia podía haber acabado si en ese momento el rey de Irlanda le hubiera hecho caso a sus súbditos y hubieran vuelto a su hogar, pero aquí vuelve a entrar en escena la figura femenina para seguir permitiendo que se geste la masacre. Así el rey de Irlanda defiende a los galeses alegando que le parecía extraño que si querían ultrajarle le hubieran entregado a semejante doncella, de tan alto rango y tan amada en sus tierras: “I was given Branwen daughter of Llŷr, one of the Three Chief Maidens of this Island, and daughter to a King of the Island of the Mighty, and slept with her, but after that I was insulted. I find it strange that the insult was not done before such an excellent maiden as that was given to me”⁷⁰⁴. Es el valor de Branwen el que hace que Matholwch le dé la oportunidad a los galeses de resarcir el agravio cuando sus vasallos le insisten en que la repudie y se marche a Irlanda, y, al igual que hizo Pwyll cuando sus vasallos le insistieron en que repudiase a Rhiannon, él se niega y acaba aceptando la explicación que le dan los enviados de Bendigeidfran: “God knows, lord, that insult was not done to you with the approval of one who rules the court... And although you consider it a disgrace, this insult and deception is worse for Bendigeidfran that it is for you”⁷⁰⁵. Bendigeidfran se disculpa, ofrece compensaciones, explica que no le es posible deshacerse de Efnysien ni matarle, haciendo referencia expresa a que no le es posible porque es hijo de su madre: “how it was done against my will; and that a brother on my mother’s side did it, and it is not easy for me either to kill him or destroy him”⁷⁰⁶, nuevamente, el peligro viene por vía femenina.

Recordemos que las compensaciones adicionales a los caballos apuntan substancialmente a la vergüenza y a la realeza, y que en el banquete que sigue Bendigeidfran aumentara la reparación dándole el caldero mágico. La asociación con la ofensa en relación con

⁷⁰³ DAVIES, S. (2007), pág. 23.

⁷⁰⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 24.

⁷⁰⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 24.

⁷⁰⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 25.

Branwen es evidente, como lo es que este caldero que recuerda la vieja afrenta a los gigantes, que pierden a sus hijos en Irlanda, se vuelve contra su anterior poseedor Bendigeidfran al permitir la resurrección de los guerreros irlandeses en la matanza final y, con ello, el exterminio de sus guerreros.

De hecho, también acaba perjudicando a los propios irlandeses al posibilitar una igualdad en la batalla que lleva a una masacre sin condiciones. Recordemos, igualmente, que el rey irlandés pierde a su heredero, hijo de Branwen, tal como su acción había provocado la muerte de los hijos de los gigantes que lo poseían, y de la misma manera, quemado. En cierta forma la serie de catástrofes remiten a la vez a la peligrosidad de los objetos inmortales a la incapacidad del rey irlandés de lidiar con esos gigantes, cuya aparición viene presidida, como también sabemos, por el hecho de que este se sienta en un túmulo desde el que los ve salir de un lago. Puede ser interesante hacer notar que en estos contextos donde la jerarquía relativa de seres femeninos y seres masculinos es tan importante, se presenta a la giganta como un ser que es el doble de grande que su marido⁷⁰⁷. Lo indudable, en todo caso, es que el rey irlandés que intenta matar a los gigantes a traición porque perjudican a sus súbditos, se opone al rey galés que los integra perfectamente en su reino⁷⁰⁸.

Mujer poderosa y objeto inmortal, género y Más Allá, son las claves de una matanza que ambos varones pagarán con su muerte y con mucho más.

Sigue la partida a Irlanda, la llegada en la que se muestra, como con Rhiannon, la generosidad y riqueza de la desposada, su aceptación por todos y el nacimiento de un hijo. Pero cuando la escena se nos presenta tranquila y como un ejemplo perfecto del respeto a las jerarquías donde Branwen se describe como el modelo perfecto de señora (espléndida en dádivas) y de esposa (pare un hijo y heredero) se retoma el tema de la afrenta causada en Gales durante el viaje para conseguir a Branwen. Los súbditos fuerzan una venganza que recae sobre ella. Nótese que este aspecto vuelve a incidir en las limitaciones del esposo de la mujer poderosa: no es capaz de enfrentarse a sus súbditos que le piden venganza, ni es capaz de tomarla como un guerrero y en Gales, sino que la proyecta en ella.

⁷⁰⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 26.

⁷⁰⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 27.

Comparten Branwen con Rhiannon el sufrir desgracias en las que son esenciales las malas intenciones de los súbditos de sus esposos en unas escenas que se han interpretado bajo el prisma del tema de la “Esposa Calumniada”⁷⁰⁹ Pero quizás no se haya llegado a analizar el significado que el castigo de esas esposas supone dentro de la trama de la obra en su faceta de mecanismos de ruptura y recomposición de las relaciones de poder.

Si Rhiannon era castigada por una falta que no había cometido degradándola a la condición de animal simbólico, a colocarse fuera del palacio y a ponerse por debajo de unos súbditos que se suben en sus lomos, todo ello tras ser manchada con la sangre de los cachorros que matan las mujeres que le sirven, ahora Branwen es expulsada del dormitorio conyugal, se la degrada socialmente haciéndola cocinar para sus súbditos, actuando como sirvienta, y es tocada, golpeada en la oreja, por un cocinero con las manos llenas de sangre, una degradación que liga violencia e impureza. Es curioso que en el Poema de Gilgamesh Ishtar sufra una humillación parecida cuando tras la muerte del Toro del Cielo Enkidu le arroje la pata del animal manchándola y profanándola. La reina queda más que degradada. La mera expulsión del lecho conyugal, aparte de implicar la ausencia de otros hijos, es contemplada en la ley galesa como una de las tres vergüenzas que se le pueden aplicar a la esposa⁷¹⁰ y la sufre por un mínimo de tres años⁷¹¹. No deja de ser curioso, además, que el castigo a Rhiannon tenga que ver con caballos, y que la causa por la que se maltrata a Branwen sea, en definitiva, el maltrato de caballos por una venganza directamente relacionada con ella.

La situación se define como lo que es: una ruptura del matrimonio en su doble dimensión de relaciones entre los esposos y entre los colectivos que estaba destinado a unir. Se cuenta que los hombres de Matholwch le dijeron, y él aceptó, que había que impedir que el castigo de Branwen se conociera en su tierra por lo que se impide a los navíos y barquillas ir a Kymry y encierra en prisión a todos los que vienen de allí y no les deja marcharse para que no se sepa nada de lo ocurrido.

Pero en este momento sobre el que pivota el conjunto de la narración, para que ocurra la matanza final, tiene que volver a entrar en escena el personaje femenino. Es por eso por lo que

⁷⁰⁹ Este planteamiento lo han defendido un gran número de investigadores (Gruffydd, Mac Cana, Bromwich, Owen, Jones, Ford, etc); GRUFFYDD, W. J. (1953), pág. 58. Para un acercamiento sobre la *Primera y Segunda Ramas* es útil el artículo de Juliette Wood, recopilado por Sullivan III en 1996, págs. 61-78.

⁷¹⁰ Ver JENKINS, D. y OWEN M. E. (eds.) (1980), pág. .

⁷¹¹ DAVIES, S. (2007), pág. 28.

será Branwen quien pida auxilio a su hermano Bendigeidfran, lo que llevará la guerra a Irlanda. Se nos muestra ahora como Branwen cría a un estornino, le enseñó a hablar, le enseñó a identificar a su hermano, y le entregó una carta donde exponía sus sufrimientos y el injurioso tratamiento que estaba recibiendo⁷¹², siendo esta la única referencia a la escritura en todo el *Mabinogi*. Esta facultad de poder hablar y hacerse entender por un animal dota a Branwen de una característica sobrenatural que supone un elemento más para presentar lo peligroso del personaje. No creemos que deba interpretarse esto como que “Branwen decide sobre su propio destino amaestrando a un estornino”⁷¹³, sino como un nuevo uso por parte del autor de un elemento sobrenatural para reforzar los componentes excepcionales del personaje y así prelude el inicio de la catástrofe. Es curioso que el *Cantar de los Nibelungos*, Krimilda sueña con adiestrar un pájaro, en este caso un halcón⁷¹⁴, y lo es más considerando que todo el tema final de la historia está lleno de parecidos con esta obra, y con las versiones del tema en las Eddas, incluyendo la matanza final en un palacio y un banquete ominosos, la muerte del hijo del rey anfitrión y de la mujer casada con él, que pertenece al grupo de los invitados o el papel en este sentido de un personaje que siembra el conflicto, Hagen y Efnysien⁷¹⁵.

Cuando Bendigeidfran se entera, recluta las fuerzas de ciento cuarenta y cuatro distritos, se lamenta públicamente de los sufrimientos que hacían pasar a su hermana, y acuerda con el consejo la expedición. Se decidió hacer una expedición a Iwerddon y dejar en la isla a siete hombres como gobernantes y a Caradog, como su jefe. Es curioso que Bendigeidfran se enfrente en la Isla de Bretaña y en Irlanda a una doble catástrofe, la muerte suya y de la inmensa mayor parte de los suyos/ la muerte de los hombres que deja a cargo del reino y de su propio hijo, y que en los dos casos intervengan objetos mágicos, el caldero en el primero, y, en el segundo, una capa de invisibilidad tras la que se esconde Caswallon, hijo of Beli, para matar a esos siete hombres, a raíz de lo cual muere Caradog de pena. Es interesante hacer notar que esa capa recuerda a la capa de invisibilidad de Sigfrido, un componente sobrenatural igual de peligroso que el propio tesoro de los Nibelungos tan asociado a la historia, esto es, a las desgracias de la historia, que le da nombre al poema. La expedición, en todo caso, implica finalmente la pérdida de los tronos para el esposo y el hermano de Branwen y sus hijos, que mueren.

⁷¹² DAVIES, S. (2007), pág. 28.

⁷¹³ GREEN, M. J. (2001), pág. 35.

⁷¹⁴ LORENZO CRIADO, E., (1994), pág. 37.

⁷¹⁵ Ver MAC CANA, P. (1958), págs. 166-167 para las analogías que Alfred Nutt había apuntado en estos aspectos con las *Eddas* y los *Nibelungos*, en un planteamiento que ya había apuntado J. Rhys.

Sabemos también tres cosas importantes. La primera es que es Branwen, como Elena en la *Iliada*, la encargada de describir al enemigo que se acerca, aunque en este caso se potencien los aspectos sobrenaturales ligados a la enormidad literalmente gigantesca de Bendigeidfran. Segundo, que es este último aspecto el que permite a su ejército superar un río igualmente excepcional y, tercero, que, de nuevo, se recalca el contraste entre irlandeses y galeses, cuando en lugar del enfrentamiento se busca una paz, que incluye el trono para el hijo de Branwen y Matholwch, y la edificación de una gran casa dedicada a Bendigeidfran.

La casa, que es una trampa, será donde se concrete la tragedia pendiente, con el prólogo de la intervención de Efnysien matando a los irlandeses ocultos. Siguiendo nuestra hipótesis de que Branwen actúa como figura pasiva, al hacerla, primero, objeto de la obsesión de su hermano y, luego, objeto de la injusta venganza de su marido, generadora de la masacre del pueblo que la acoge y de quienes vienen a rescatarla, e incluso de cambios dinásticos en ambos reinos, se entiende que para desencadenarlo todo Branwen tenga que volver a entrar en escena, indirectamente.

Cuando Efnysien mata al niño en el fuego, igual que intervino en el casamiento de su hermana con la mutilación de los caballos, rompe con todo el orden aparente de las cosas. El propio Efnysien reconoce la atrocidad que iba a cometer: “I confess to god, said Efnysien to himself, the outrage I shall now commit is one the household will never expect”⁷¹⁶.

Aparece Branwen ligada al desencadenamiento de la masacre como una mujer que es puro dolor y puro objeto de protección cuando ve a su hijo en medio de las llamas y quiere lanzarse al fuego desde el lugar en que se encontraba entre sus dos hermanos, lo que provoca que Bendigeidfran la coja con una mano y coja su escudo con la otra y que se nos describa como todos se levantaron por toda la casa y “that was the greatest uproar ever by a crowd in a house”⁷¹⁷.

Pero llegado a este punto vemos otra de las funciones principales de los personajes femeninos junto al de generar conflictos, y es el de actuar como elemento que mediante su sufrimiento o humillación, permiten la reincorporación de los personajes masculinos en sus

⁷¹⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 31.

⁷¹⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

correctas relaciones de poder. En este sentido, no será hasta llegado el momento de estallido de la masacre, de que Branwen haya sido torturada y haya perdido a su marido y su hijo, cuando su malvado hermano se comporte “correctamente” y se sacrifique para acabar con el caldero mágico. El reconocimiento de su culpa lo precede: “Oh God, he said, woe is me that I am the cause of this mountain of the men of the Island of the Mighty; and shame on me, he said, unless I try to save them from this”⁷¹⁸. De esta manera, con su muerte se resarce de todos los malos comportamientos que ha cometido a causa de sus sentimientos hacia su hermana. Cabe decir lo mismo de su hermano Bendigeidfran quien, mientras todos se lanzan a sus armas, se dirige hacia su muerte como se comporta en toda la rama, protegiendo a su hermana: “Bendigeidfran held Branwen between his shield and his shoulder”⁷¹⁹.

Muere herido en el pie por una lanza envenenada. Es tentador pensar que esa muerte por una herida en el pie, que recuerda la de Aquiles, se relacione también con su hermana: mientras la tapa con el escudo sus pies están al descubierto. Es también curioso que el escudo remita a la primera señal de paz que lanzan los irlandeses cuando se acercan a la costa de Gales: poner ante Bendigeidfran un escudo con la punta hacia el cielo en señal de paz⁷²⁰.

De forma que mueren las figuras masculinas más importantes que, de una manera u otra, giran en torno a Branwen: sus hermanos, su marido y su hijo. Puede considerarse que ella es “a pawn in a political game”⁷²¹, pero en el contexto del relato es ni más ni menos que el personaje sobre el que pivotan las rupturas de las relaciones de poder de los personajes masculinos que giran en torno a ella. Es un personaje pasivo generador de catástrofes.

La desaparición de Branwen en la *Segunda Rama* se concluye haciendo alusión expresa a ella como causante de la matanza, describiendo como, tras cortar la cabeza a Bendigeidfran, cuando los siete supervivientes y Branwen partieron, y desembarcaron en Aber Alaw (el estuario del río Alaw en Anglesey), en Talebolyon. En Talebolyon precisamente el lugar donde se le entregaron al rey de Irlanda los caballos en pago por la ofensa de Efnysien⁷²², se sentaron y reposaron y Branwen dirigió su mirada hacia Irlanda y la Isla de Bretaña, su hogar de

⁷¹⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 32.

⁷¹⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 32.

⁷²⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 22.

⁷²¹ DAVIES, S. (2006a), pág. 239.

⁷²² Parece que este nombre responde a un error del autor que entiende que esta palabra viene de las galesas *tâl* (pago) y *ebolion* (potrillos) cuando parece que *talebolyon* significa “the far end of the hollows” (DAVIES, S., 2007, pág. 234).

adopción por matrimonio y su hogar de nacimiento, el lugar donde era una de las Tres Señoras de la Isla y aquel donde había sido humillada y había perdido todo lo que tenía. El autor nos la presenta muriendo con el corazón roto tras decir: “¡Oh son of God, she said, woe I was ever born. Two good islands have been laid waste because of me!”⁷²³

Es interesante también señalar que Branwen muere entre el anuncio que hace de los pájaros de Rhiannon Bendigeidfran antes de morir y los siete años durante los que cantan los pájaros de Rhiannon, es decir, muere entre dos referencias a Rhiannon.

Ninguna de las dos evoluciona como los personajes masculinos. Rhiannon muere tras experimentar humillaciones que remiten a su salida de rol. Si hay un aprendizaje, es ese. A Branwen, viuda, con su hijo quemado vivo, su hermano protector muerto, con todas sus huestes menos siete hombres caídos, con su país de adopción desolado, tras perderse dos dinastías reales, tras ver convertido en conflicto lo que debía haber sido alianza, lo único que le queda es que se le quiebre el corazón y muera. Termina ella con su misión: provocar la desgracia, muy a su pesar.

7.3 Goewin

En la *Cuarta Rama* del *Mabinogi* aparecen tres protagonistas femeninos: Goewin, Aranrhod y Blodeuedd. La primera, Goewin, es la doncella responsable de mantener con vida a Math, señor de Gwynedd, ya que este sólo podía vivir mientras sus dos pies reposaran en el regazo de una virgen, a menos que el tumulto de la guerra no se lo impidiera

Como ya hemos analizado para los casos de Rhiannon y Branwen, sabemos que la entrada en escena de un personaje femenino poderoso preludia alguna desgracia y qué mayor poder que tener la vida del personaje masculino más poderoso en sus manos, literalmente en su regazo, y en su virginidad. Tal como se corresponde con esta teoría, Goewin resulta ser la causa de la guerra que se inicia contra Pryderi, en la que este muere, porque un sobrino de Math,

⁷²³ DAVIES, S. (2007), pág. 33.

Gilfaethwy, la desea y su hermano Gwydion urde un engaño y una guerra para conseguirla.

Es interesante hacer notar que si en la *Segunda Rama* el peligro venía por la rama materna, como ocurre con Bendigeidfran y su hermano por parte de madre (Penarddun) Efnysien, y con Caswallon, el usurpador, y su sobrino por parte de madre (Penarddun), también ahora el peligro viene por línea materna, a partir de los hijos de la hermana de Math, por lo que parece cumplirse el procedimiento por el cual se hace llegar a los peligros de familiares por vía femenina, como ocurre en el caso de Brân.

La clave aparente del conflicto, la consecución de los cerdos del Más Allá, da lugar a engaños y guerra, la muerte de Pryderi, hijo de Pwyll, a quien se los había enviado Arawn, y la guerra misma. Pero, sobre todo, da lugar, en primer lugar, a la pérdida de honor de Math, que ha fallado, a la hora de proteger a la muchacha. A la traición de los sobrinos a su doblemente superior, su tío y su gobernante, se añade el hecho de que por lo que conocemos de la ley galesa medieval en el asunto tocante a los matrimonios “the lord is clearly the guardian of all those women not *sui juris*”⁷²⁴, y con ello de las mujeres que no tienen un padre o un marido que las defiendan. Quizás, como hemos señalado, la recuperación de su ambiguo papel como varón tenga su correspondencia con el casamiento con la doncella. Además, se ha dejado engañar por sus sobrinos y así ha provocado la muerte del inocente Pryderi y de multitud de guerreros de los dos bandos, que se han enfrentado inútilmente. La presencia de una mujer con tanto poder ha minado radicalmente la dignidad del personaje.

Claro que el culmen de la acumulación de incorrecciones se produce con la violación de Goewin, para aún más agravio, en el lecho de Math, tras echar violentamente a sus doncellas y en un acto del todo público y notorio⁷²⁵.

Una vez acabada la guerra, se nos presenta a Math averiguándolo directamente al intentar repetir la situación previa, al estado normal en ausencia de esta, y ordenar prepara un lugar donde pudiera reclinarsse y reposar sus pies en el regazo de la doncella. Es entonces cuando Goewin le dice: “Lord, look for another virgen to hold your feet now. I am a woman”⁷²⁶ y le cuenta como “they forced me, and shamed you, and I was taken in your chamber and in

⁷²⁴ WALTERS, D. B. (1980), pág. 125.

⁷²⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 50.

⁷²⁶ DAVIES, S. (2007), pág. 52.

your very bed”⁷²⁷.

Ante esta situación Math decide que: “Well, he said, what I can, I shall do. I will arrange recompense for you first, and then I will seek recompense for myself. And I will take you as my wife, and give you authority over my kingdom”. Compensaciones a las dos partes ofendidas, entonces, y la medida por la cual la mujer que poseía el reino a efectos prácticos, pues de ella dependía la vida de Math, pasa a tener el dominio explícito sobre él.

Nuevamente encontramos una figura femenina cuyo papel ha sido esencialmente pasivo pero generador de una matanza. Goewin es meramente la receptora del amor descontrolado de uno de los sobrinos de Math y la causa de una batalla que termina en masacre al igual que Branwen era simplemente personaje pasivo y receptor de los celos descontrolados de su medio hermano. Pero, a diferencia de Branwen, que termina la rama muriendo, Goewin se reincorpora a la estructura social, cuando ya no puede cumplir el papel que ejercía como doncella de Math. Una vez cumplida la función de generar una guerra, que culmina con la muerte de Pryderi, desaparece de la rama que continúa por otros derroteros, pero su desaparición da pie a la entrada en escena del siguiente personaje femenino, Aranrhod. Esta es una dinámica que caracteriza a los personajes femeninos de la *Cuarta Rama*: la desaparición de Goewin gracias a un engaño, hace necesaria a una nueva doncella y se propone a Aranrhod, cuya entrada en escena ya se acompaña de un engaño, y la maldición de esta última hace que se cree a Blodeuedd quien engañará a su esposo. Engaños y mujeres que se concatenan. Al funcionar los personajes como funciones para la desgracias, no hay necesidad de que un solo personaje cumpla esta función y en esta rama se utilizan tres personajes femeninos distintos para llevar la rama desde la muerte de Pryderi hasta la cuasi muerte de LLeu, los dos herederos de los dos reinos en juego.

Paralelamente, el personaje de Goewin funciona también cómo aquel cuyo sufrimiento permite la reincorporación a las relaciones de poder del personaje masculino jerárquicamente superior de la rama, Math, que asume ahora el papel de hacer justicia que corresponde con su lugar en, y con el poder sobre, el reino que mantendrá hasta el final. Con ello se vuelve a situar por encima de aquellos que al principio de la Rama se presentaban como los que tenían que realizar tareas propias de señor, como la supervisión de sus dominios, por su propia

⁷²⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 52.

incapacidad.

Más significativo todavía es el lugar que ese castigo deja evidente para los otros dos personajes importantes de la trama. Si Math es humillado de manera vergonzosa, los dos hermanos ofensores, Gilfaethwy y Gwydion, reciben un castigo típico del encuentro con una mujer poderosa: una feminización que, en su caso, se ve reforzada por tres componentes más. El primero es la condición animal, que remite a los falsos animales fruto de la magia con los que se había engañado a Pryderi. El segundo es el cambio anual de sexo y las relaciones entre ambos: la ruptura con el parentesco, la violación de la doncella protegida por su tío el rey, se paga con el incesto entre ellos, apuntando quizás al posible incesto con su hermana que viene después. El tercero es la maternidad, otro factor que apunta los problemas en la maternidad de la otra protagonista de la historia y su sustitución por Gwydion. Queda claro, en todo caso, la vergüenza ligada al cambio de sexo, a una feminización que vuelve a preparar a los personajes para lo que sigue. Goewin cumple aquí otro de los principios que rigen a los personajes femeninos: una vez cumplida su función desaparece del texto aunque no sin antes dar pie a la entrada del siguiente personaje femenino, Aranrhod, pero Gwydion tendrá aún muchas páginas para reconstruirse como personaje: al fin y al cabo, es un personaje masculino. Así diferimos, nuevamente, de otro tipo de interpretaciones como las de los Jones, quienes han planteado otra hipótesis para explicar la desaparición de Goewin del texto, ellos sostienen que Math pertenece al tipo de personajes que responden al tema de “Rey con una muerte profetizada” y que en lugar de tener que proteger la virginidad de su hija para que su nieto no lo mate, tiene que proteger la de Goewin y que una vez que “she has been raped, she is allowed to disappear from the story and her son with her”⁷²⁸ Es una hipótesis que, entendemos, fuerza el texto encontrando componentes que no están en él por lo que nuestros planteamientos nos parece que respondemos mejor a esta historia y a la dinámica de toda la obra.

7.4 Aranrhod

La figura de Aranrhod se desarrolla en la *Cuarta Rama*, a raíz de la propuesta de Gwydion para que Math elija a su sobrina Aranrhod (Miranda Green sostiene que es la propia

⁷²⁸ JONES, G. y JONES, T., (1993), pág. XVI.

Aranrhod la que postula al puesto pero no se corresponde con lo que dice el *Mabinogi*⁷²⁹). Es este el único personaje femenino de cierta importancia del *Mabinogi* a cuya belleza no se hace referencia..

Es todo, sin duda, de una fascinante rareza. El autor no cuenta cómo Math ha podido vivir tantos años sin una joven virgen y espera a la recuperación de sus sobrinos, una espera, además, que resulta infructífera. En el caso de que la necesidad de una joven virgen no fuera tal, sigue siendo relevante la pregunta.

Cuando se la hace traer, y tras una respuesta de ella de cierta ambigüedad sobre su condición de virgen⁷³⁰. El autor hace hincapié en la condición de doncella de Aranrhod hasta el punto de que no se refieren a ella por su nombre, sino por esta condición como señala Sheehat: “During the scene, the text does not refer to Aranrhod by name, only by feminine pronouns or as “virgin.” The repetition of “virgin,” which appears four times in the first part of the passage, produces a disconcerting echo-chamber effect: the narrator calls Aranrhod”⁷³¹. Llama a Aranrhod, es cierto, pero precisamente para recalcar que no lo es y seguir la historia correspondiente de una mujer que no es virgen, pero tampoco es madre. Math la hace pasar por una varita mágica doblada, otra escena sobre la que Roberta L. Valente hace notar que “the symbolism of this gesture is fairly striking”⁷³² y que Jane Cartwright analiza como un evidente simbolismo fálico⁷³³.

Con todo, si esto puede resultar extraño, que decir de ese doble parto, primero de un niño maravilloso y precoz que se lanza al mar en cuanto es bautizado y, después, de un niño sin formar, que nace en plena huida de la madre, cae al suelo y es recogido subrepticamente por Gwydion para acabar de criarse solo en un baúl. Efectivamente, “the question of why the first twin should be a full-term infant and the second an immature fetus is one that the text leaves open to interpretation”⁷³⁴ por lo que la interpretación de este pasaje ha sido muy variada; en algún caso se ha llegado al extremo de afirmar que es una prueba de que Aranrhod es “la

⁷²⁹ GREEN, M. J. (2001), pág. 38.

⁷³⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 54.

⁷³¹ DAVIES, S. (2003), pág. 324.

⁷³² ROBERTA, V. L. (1988), pág. 7.

⁷³³ Para un análisis desde esta perspectiva ver CARTWRIGHT, J. (2003).

⁷³⁴ SHEEHAN, S. (2009), pág. 325.

Grande Roue, une des formes attestées de la Terre-Mère”⁷³⁵.

Este pasaje se ha interpretado como una prueba de cómo Aranrhod “refuses to accept the limitations of the socially determined female behaviour, when she denies the proof and punishment of her fertility”⁷³⁶ pero lo cierto es que es un personaje y no un ser real, y que el autor no nos la presenta negándose al procedimiento, sino a la maternidad, y que, además, este funciona como desencadenante de un engaño a un superior, el suyo, y quizás también el de su hermano, si él era padre de alguno de sus hijos. Todo el proceso de poner a prueba la virginidad de Aranrhod pone a prueba también la autoridad de Math como ya plantea, aunque en otros términos, Sheehan al señalar como “Aranrhod’s virginity test introduces a number of ambiguities concerning not only virginity and paternity, but also masculine authority as emblemized and enacted by the *hutlath*. In order to test her virginity, Math requires Aranrhod to interact with his *hutlath* and thus instigates a strange and humiliating public birth... Verbal features of the passage help illuminate the mechanics and power dynamics of the ordeal”⁷³⁷. Pero, esta vez, el reconstruido Math no deja que lo engañen ni derroten. Lo que hace el autor es definir a un personaje femenino poderoso (luego la veremos, además, al frente de su castillo) como alguien que al negarse a lo que debería hacer, ser madre, permite desplegar a otro personaje mucho más ingenioso que consigue eludir las malas acciones del personaje femenino, dirigidas, además, a su hijo. Es el personaje masculino el que asume el rol femenino y la derrota de la madre fuera de rol.

El choque entre ambos se produce cuando Gwydion lleva al niño ya crecido al castillo de Aranrhod y esta se niega a aceptarlo, al recordarle su vergüenza, vergüenza que atañe, naturalmente, al colectivo familiar⁷³⁸.

Es en ese momento del relato cuando parece reconocerse que Aranrhod y Gwydion han mentado a su rey a sabiendas de que habían mantenido relaciones sexuales juntos. El asunto del posible incesto resulta un dato muy relevante porque, como ya se ha señalado⁷³⁹, el incesto se utiliza aquí como una imagen de algo más, una señal de problemas en el correcto desarrollo de

⁷³⁵ STERCKX, C. (2009), pág. 247.

⁷³⁶ VALENTE, R. (1996), pág. 331.

⁷³⁷ SHEEHAN, S., (2009), pág. 324.

⁷³⁸ A este hecho se hace referencia en los artículos de Charles Edwards (págs. 30-37), Owen (pág. 51) y Davies (págs. 106-108) del volumen *The Welsh law of women* de Jenkins y Owen.

⁷³⁹ WELSH, A. (1990), pág. 357.

las estructuras de las relaciones sociales no tanto como concluye Sheehan: “further, as I will argue, the texts lack of interest in paternity also links it to matrilineal societies”⁷⁴⁰ en otro ejemplo de la búsqueda del paso de un sistema matrilineal a patrilineal en la *Cuata Rama* que plantean otros autores como Sullivan III⁷⁴¹. Por otro lado, quizás haya aquí algún eco de cómo la tradición histórica de Gales había vinculado el incesto con la traición a Gran Bretaña por Vortigern, rey del siglo V, que habría contribuido a traer a los sajones a la Gran Bretaña al casarse con Rowenna, hija del líder sajón Hengist, y que luego también se habría casado con su propia hija, quien le habría dado un hijo⁷⁴². Además, hay que tener en cuenta que nos movemos en un contexto de cristianización y que el derecho canónico de la iglesia regulaba los asuntos relacionados con el incesto, sobre todo en términos de grados definatorios de consanguinidad que excluían la posibilidad del matrimonio. Y que hay documentadas quejas acerca del incumplimiento de los galeses sobre estos temas como la que encontramos a finales del siglo XII en Giraldus Cambrensis⁷⁴³.

Incesto, vergüenza o las dos cosas, lo que sigue es el despliegue por nuestro autor en forma de maldiciones de toda una negación de la personalidad social de su hijo, al que hurta nombre, condición de caballero y casamiento. Al poder de las maldiciones de ella se oponen los ardidés y la magia de Gwydion, que salvará al niño, esquivará y a la vez recolocará a su hermana, con su victoria sobre ella, en el lugar que le corresponde dentro de la jerarquía hombre-mujer.

Esa capacidad de Aranrhod para lanzar maldiciones la sitúa en una posición jerárquica superior que acompaña a su condición de señora de castillo. Nótese, además, que en ningún momento del texto se muestra que Math imponga un castigo a Aranrhod por haber tenido relaciones sexuales e hijo/s, nadie le exige responsabilidades, en lo que probablemente supone una nueva ruptura de las relaciones de poder correctas, un elemento desestructurante más. Todo esto no responde, como se ha llegado a afirmar, a que Aranrhod “functions as her own protector”⁷⁴⁴ como ejemplo de personaje femenino fuerte e independiente, sino que es un ejemplo típico de una salida de rol de personajes femeninos poderosos que conlleva consecuencias negativas, y el otro lado de su necesaria derrota.

⁷⁴⁰ SHEEHAN, S. (2003), pág. 327.

⁷⁴¹ SULLIVAN III, C.W. (1990).

⁷⁴² WELSH, A. (1990), pág. 358.

⁷⁴³ THORPE, L. (1978), págs. 262- 63.

⁷⁴⁴ VALENTE, R. (1996), pág.339.

Conviene recordar lo señalado respecto a Gwydion y apuntar algunos componentes sugeridos antes que sólo pueden ser entendidos como parte de una formulación común. En este juego entre las rupturas de Aranrhod y las actuaciones de Gwydion cabe ver no sólo cómo ella es humillada y vencida mientras su hermano va vencéndola en ingenio y en potencialidades mágicas, sino todo un ejemplo de lo señalado sobre las distintas fortunas de los personajes masculinos y femeninos. Aranrhod sólo puede recibir atención en la medida en que se anulen sus rupturas de rol y se la humille, mientras que los triunfos de Gwydion pueden ser entendidos como parte de ese procedimiento de reincorporación del personaje masculino a las correctas relaciones de poder, entre otras cosas como exigencia ligada a su período de feminización. Todo esto se entiende mejor si consideramos el papel complementario de Lleu y de la triple negativa de su madre a darle identidad (=nombre), identidad social (=caballero) e identidad de género (esposa).

No es necesario insistir en las maldiciones de ella, y los subterfugios y prácticas mágicas de Gwydion. Conviene, sin embargo, señalar algunos aspectos relevantes. La maldición del nombre, por ejemplo, supone la única aparición en el *Mabinogi* de una madre que pone nombre a su hijo, ya que Math da nombre a todos los demás niños nacido en esta rama, incluso, con Gwydion, a Blodeuedd⁷⁴⁵ y Rhiannon no es quien decide el de su hijo.

También hay que señalar que el tema de los nombres en el *Mabinogi* ha sido ampliamente estudiado, en algunos casos para argumentar la existencia de una supuesta sociedad matrilineal que quedaría reflejada en la *Cuarta Rama*⁷⁴⁶. Así, se argumenta que Gilfaethwy, Gwydion y Aranrhod, todos hijos de Dôn, serían reflejo de una base mitológica ya que Aranrhod sería como una diosa británica correspondiente a la diosa madre irlandesa Danu⁷⁴⁷ y que el hermano de Dôn, Math hijo de Mathonwy, también puede contener un matronímico⁷⁴⁸. Esta hipótesis de la asociación entre matronímicos con existencia de un sistema de parentesco en el que la herencia y la autoridad política pasan por la línea materna se ha planteado desde 1928, cuando William John Gruffydd defendió esto para la *Cuarta Rama*⁷⁴⁹ y ha continuado con estudios como los del Sullivan, que mantienen, por ejemplo, que la renuncia de Aranrhod a su maternidad conlleva un cambio de un sistema matrilineal a

⁷⁴⁵ DAVIES (), pág. 58.

⁷⁴⁶ SHEEHAN, S. (2009), pág. 333.

⁷⁴⁷ BROMWICH, R. (ed.) (2006), pág. 330.

⁷⁴⁸ BROMWICH, R. (ed.) (2006), págs.438-39.

⁷⁴⁹ GRUFFYDD, W. J. (1953a), pág. 94

patrilineal⁷⁵⁰. Pero lo cierto es que no hay evidencias de que alguna vez la matrilinealidad funcionara en Gales⁷⁵¹. Aspectos como el que los dioses irlandeses sean conocidos como los Tuatha De Dannan⁷⁵² (gente de la diosa Danu) derivan de que ella era una figura mitológica relevante, y si se admite la asimilación de Danu con Dôn, se podría llegar a una conclusión parecida, sin mayores implicaciones, y eso si se acepta que los nombres van asociados a algo más que nombres⁷⁵³.

En nuestro caso parece evidente que ella le niega el nombre y se reserva un derecho que no le corresponde, entre otras cosas porque no acepta su maternidad. Gwydion fuerza su voluntad con un engaño que juega con sacarla del castillo utilizando su coquetería, y consigue arrancarle el nombre, y un nombre propicio, Llew Llaw Gyffes⁷⁵⁴.

En el segundo acto Aranrhod se ve obligada a armar al muchacho cuando se le hace creer en la amenaza de un ataque, lo que pone en evidencia su incapacidad para defenderlo por su condición femenina. Además Aranrhod adopta el papel de una sirvienta al acatar las órdenes que le da su hermano: “Lady, he said, you arm this young man. And I will arm myself with the help of the maidens. I hear the clamour of men approaching. I will do that galdly. And she armed him gladly, and completely. Have you finished arming that man? Said Gwydion. I have, she said. I have finished too, he said. Let us now remove our weapons; we have no need of them”⁷⁵⁵. De nuevo es vencida en ingenio y su hijo ya tiene armas.

En este punto de la historia de Aranrhod vemos como se cumple el modelo de desarrollo de las figuras femeninas en el *Mabinogi*: las que rompen las relaciones de poder establecidas han de ser o humilladas o maltratadas o mueren o son transmutadas. Así Aranrhod ya ha sido sometida y humillada, y queda en una posición inferior a la de los hombres a los que pide auxilio. No se produce, cómo se ha interpretado, un incumplimiento del rol masculino de

⁷⁵⁰ SULLIVAN III, C.W. (1990).

⁷⁵¹ Para un análisis detallado de las estructuras de parentesco galeses medievales y la terminología véase CHARLES-EDWARDS, T. M. (1993), págs. 169-225.

⁷⁵² Para un acercamiento a los Tuatha De Dannan ver D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1996), págs. 52-123.

⁷⁵³ Véase la discusión en BROMWICH, R. (ed. revisada) (2006), pág. 439; DAVIES, S. (2007), pág. 240; MILLERSDAUGHTER, K. (2002), pág. 287; CHADWICK, H. M. (1949) págs. 92-93; SHEEHAN, S. (2009), págs. 335-336 y los artículos incluidos en SULLIVAN III, C. W. (Ed.) (1996).

⁷⁵⁴ DAVIES, S. (2007), pág. 86.

⁷⁵⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 58.

Gwydion al hacer padecer a Aranrhod esta serie de humillaciones⁷⁵⁶, sino todo lo contrario, estas humillaciones funcionan como parte del mecanismo de retorno tanto de Gwydion como de Aranrhod a su correcta posición dentro de las relaciones de poder. Aranrhod queda plasmada como la que sucumbe a su vanidad y como la que no es capaz de defender su propio castillo, la gran derrotada.

Pero hay otro papel que venimos viendo que ocupan las figuras femeninas en el *Mabinogi*: el de preluar desgracias y matanza. La maldición a su hijo de que no podrá tener mujer de la raza que hay en esta tierra⁷⁵⁷ deja abierto el camino a que se cree una mujer para él, lo que la derrota de nuevo, pero, en un último giro, esa mujer excepcional y maravillosa será, nuevamente, causa de grandes desgracias.

Aranrhod conforma un personaje femenino, en este caso nada pasivo, simplemente malvado, cuya principal función es mostrar su malignidad por la vía de querer hacerle mal a su hijo como reacción al agravio producido al conocerse su maternidad, y de apuntar a la continuación de esta misma línea de feminidades agresivas y amenazadoras en la *Cuarta Rama*, dando pie a Blodeuedd. Una vez cumplida su función desaparece: no hay aprendizaje, sólo derrota.

7.5 Blodeuedd

Blodeuedd, que literalmente significa “flores”⁷⁵⁸, es un personaje de la *Cuarta Rama* que, como ya hemos visto aparece como intento de esquivar la última maldición lanzada por Aranrhod. Hace falta dos varones, tío y tío abuelo (quizás uno padre) y su magia para darle vida.

Es, entonces, un personaje creado *ex novo* y, por tanto, sin familia, de ahí que sólo tenga un nombre, Blodeuedd, mientras otros personajes femeninos del *Mabinogi* son *x* hija de *y* como

⁷⁵⁶ VALENTE, R. (1996), pág. 331.

⁷⁵⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 58.

⁷⁵⁸ DAVIES, S. (2007), pág. 281.

Rhiannon o Branwen, o no se mencionan siquiera sus nombres, sino exclusivamente su relación con un varón como las mujeres de Arawn, Teyrnnon o Llwyd. Es interesante esta invención desde precisamente el punto de vista del conjunto de conflictos de la obra, y en particular los femeninos, y su frecuente vinculación a las relaciones de parentesco que se construyen para los personajes, piénsese en la misma Aranrhod con su hermano y tío, en Branwen y sus dos hermanos, o en Rhiannon, que no deja de verse vinculada en sus desgracias a su rechazo inicial a la autoridad de su padre en el delicado tema del casamiento. Ahora el personaje se mueve solo, y el autor puede desplegar un puro conflicto sin, por decirlo así, ataduras. Blodeuedd se creó, como Pandora, a modo de la “Eva del *Mabinogi*”⁷⁵⁹, como la doncella más bella y más perfecta del mundo. Pero esa doncella, no por casualidad, no será más que la causante de una gran traición y de la casi total aniquilación de su marido. Tenemos por tanto un personaje femenino, instrumento de la desgracia, en el que se aúnan varios peligros que en parte conocemos. El primero es que es excepcionalmente bella, con los consiguientes riesgos, entre otras cosas porque se añade el componente sobrenatural ligado a su creación. El segundo es que proviene de un nacimiento ya adulto, por lo que nos encontramos con una mujer dibujada como alguien que no ha pasado por los procesos de aprendizaje que podrían haberla hecho comportarse como una mujer convencional, procesos de domesticación, de aceptación del rol y de inclusión en el correcto lugar jerárquico como los que sufre, por ejemplo, Rhiannon. Desde la perspectiva del autor se entiende que pueda aparecer como una mujer no educada y que, por tanto, tenga un “antisocial behaviour” del que “no good can come out”⁷⁶⁰. Podríamos incluso decir: el autor puede jugar con su idea de una mujer sin refinar, tal cual.

El tercero es su componente sobrenatural *ab ovo*, las características sobrenaturales que marcan el comienzo y el fin del personaje. Su nacimiento sobrenatural con el uso de la magia por dos personajes masculinos para crear una mujer a partir de las flores y sin madre es suficientemente indicativo. Su transmutación en búho como castigo por un personaje sobrenatural, su final, es también importante en este sentido.

La elección del búho (en inglés y galés la palabra *tylluan/owl* significa tanto búho como lechuza, por lo que en los textos no puede diferenciarse) es interesante sin duda. Parece evidente el juego de oposiciones día/noche, pájaros/búho, incluso con la aplicación del modelo de oposición Eva/serpiente a estos dos últimos. Más complicada es la perspectiva mitológica.

⁷⁵⁹ Para un análisis de Blodeuedd como Eva ver: MARKALE, J. (1980), págs. 147-172.

⁷⁶⁰ DAVIES, S. (1993), pág. 80.

Se ha afirmado que “the owl would seem to have figured more prominently in Celtic cults at early period than in the later traditions”⁷⁶¹, lo que viene a aludir, en definitiva, a la escasez de restos fiables sobre vinculaciones míticas del búho en el mundo celta. También se ha visto una posible referencia a una diosa asociada al búho/lechuza en un torque (collar metálico masculino) celta del, aproximadamente, 400 a.C., localizado en Renheim, Alemania, que tiene terminaciones hechas en oro con la figura de una mujer de cuya cabeza sale un búho. Además, encontramos algunas representaciones de búhos asociadas a La Tène. Estos elementos, junto a la impronta de la diosa por antonomasia asociada a la lechuza, Atenea-Minerva, han llevado a plantear la existencia de una “much older goddess type”⁷⁶² y a hipotetizar que su culto probablemente se extendiera por amplias zonas de Europa⁷⁶³. Pero estos mismo autores afirman que en los contextos romano britanos sólo aparece la figura de este animal asociada a Minerva y que “the vernacular traditions is almost completely devoid of owl lore”⁷⁶⁴. Parece más prudente, entonces, plantear para la referencia que nos ocupa, la posibilidad de que quizás “we may have remnants of genuine mythological significance side by side with folklore elements of an international type”⁷⁶⁵. No deja de resultar interesante ver en la misma rama una transformación en águila y otra en búho/lechuza, animales asociados a Júpiter y Minerva respectivamente. Como decíamos, estas cuestiones se alejan de nuestro tema de estudio y para este lo que resulta interesante es evidenciar que se trata de una mujer creada para significar la casi destrucción de su marido y para funcionar como elemento desestabilizador y que, en el mismo juego, es la que permite la recolocación de Lleu en el correcto orden de las relaciones de poder. Su nacimiento maravilloso es coherente con que termine castigada para siempre metamorfoseada en un animal que se percibe como siniestro, nocturno y odiado. El contexto complejo de metamorfosis animales en la rama, que incluye el castigo temporal y las tres conversiones en animales de los dos hermanos, la conversión en humanos a partir de la magia de Math de sus hijos nacidos animales, la conversión en águila de Lleu que tiene también un carácter benéfico (evita su muerte), tiene sitio para un castigo sin límite temporal y peor que la muerte para este ser femenino extraordinario y fuera de rol.

Ya sabemos que la actuación de Blodeuedd como señora del cantón con Lleu se presenta con componentes negativos, marcados por el tránsito de una apropiada hospitalidad al

⁷⁶¹ ROSS, A. (1996), pág. 344.

⁷⁶² ROSS, A. (1996), pág. 345.

⁷⁶³ ROSS, A. (1996), pág. 345.

⁷⁶⁴ ROSS, A. (1996), pág. 345.

⁷⁶⁵ ROSS, A. (1996), págs. 345-346.

adulterio, y del adulterio al intento de asesinato. La presentación del encuentro de los dos amantes remite a algo bien conocido: la caza, y la caza de un ciervo como en el caso de Pwyll cuando se encuentra con Arawn.

La atracción, y la traición entre ambos es inmediata⁷⁶⁶: “from the moment she looked there was no part of her that was not filled with love for him”⁷⁶⁷, su invitado albergaba los mismos sentimientos y aquella misma noche se acostaron juntos. Entre esta escena de cama y la que se describe en la *Primera Rama* entre Pwyll y la mujer de Arawn se han establecido ciertas conexiones⁷⁶⁸. Lo más significativo es el contraste entre la castidad que prima en la *Primera* y la infidelidad de la *Cuarta*, pero advirtiendo que en aquella es Pwyll el casto y recibe su recompensa, y ahora ambos personajes participan de una misma pasión que se relaciona inmediatamente con el asesinato del esposo ausente.

El personaje femenino ya está condenado, pero aún se querrá ir más allá a la hora de hacer hincapié en la peligrosidad de Blodeuedd y se nos cuenta hasta qué punto le perdía su lujuria. Cuando al día siguiente él quiso partir ella le dice: “God knows, she said, you will not leave me tonight”⁷⁶⁹, en ese contexto lujurioso, en el que ella tiene un papel activo, se entiende que sea en esa misma noche cuando planeen matar a su esposo como medio de poder vivir juntos. Y la forma de matarle será semejante a la descrita en el *Cantar de los Nibelungos*: deberá aparentar inquietud y amor por su marido y averiguar la forma de matarle ya que, aparentemente, nadie lo sabe salvo él mismo, y el resultado será un lanzazo por la espalda. Claro que Krimilda lo hace engañada por Hagen, y para proteger de verdad a su marido, y no como ahora, que él y ella están del todo de acuerdo en librarse de Lleu. En este sentido se parece más al modelo de Sansón y Dalila.

⁷⁶⁶ El investigador Gruffydd está convencido de que puede verse una influencia en el tema de la traición de Blodeuwedd en la historia de la traición de Bláthanat a Cú Roí en la tradición irlandesa MAC CANA, P. (1958), pág. 153.

⁷⁶⁷ DAVIES, S. (2007), pág. 59.

⁷⁶⁸ DAVIES, S. (1993), pág. 79.

⁷⁶⁹ DAVIES, S. (2007), pág. 59.



Torque de Renheim, Alemania.

Búho sobrepuesto a una cabeza de carnero de *La Tené*

Imágenes de Anne Ross, 1996, pág. 345

Aún se nos contará como una noche más su amante quiso marcharse alegando que había peligro de que su marido regresase y ella sólo le da permiso para marcharse al día siguiente. Esta imagen nos muestra el dominio que Blodeuedd ejercía sobre su amante, dominio relacionado directamente con su belleza y atractivos sexuales. Pero también se vuelve a recalcar el peligro de las mujeres en el contexto amoroso al hacerle repetir a su amante que ella debe engañarlo fingiendo amor y “find out from him how his death might come about”⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ DAVIES, S. (2007), pág. 60.

La descripción de la siguiente escena es casi un modelo en el que todo gira alrededor de la cama (un ejemplo del peligro asociado a las discusiones de cama aparece al comienzo del *Tain Bo Cuaigne*). Se nos presenta a Llew volviendo esa misma noche de la corte de Math y todo parece discurrir a la perfección, entre música y un magnífico banquete, pero cuando la pareja se marcha a la cama, en la que la noche anterior habían estado los amantes, se perfila la traición. Llew intenta hablar con su mujer en varias ocasiones y ella se muestra esquiva, hasta que él le pregunta qué le pasa y ella, que ha preparado la trampa e hilado la tela de araña hasta llevarle a ese punto, le contesta: “I am thinking about something you would not expect of me, she said, namely, I am worried about your death, if you were to go before me”⁷⁷¹. Nótese que se han de unir una jabalina hecha en un tiempo específico que la dota de componentes mágicos o sacrales ya que a lo largo de un año, mientras todos están en misa de domingo, que coloca al personaje fuera de un ritual socialmente establecido. La jabalina se le habrá de clavar no estando él ni dentro ni fuera de una casa, ni a caballo ni a pie, esto es, estando dentro de un espacio techado con plantas, con un pie en una tina y otro en un macho cabrío⁷⁷². Inmediatamente ella le hace llegar esa información a su amante. Pero la información no basta y al año Blodeuedd le pide a Llew que reproduzca esas condiciones, a lo que él accede, su amante le dispara la jabalina, cuya punta se queda dentro de su cuerpo, a lo que sigue su conversión en águila y, finalmente su rescate y metamorfosis por Gwydion.

En este punto continua el proceso de acumulación de culpas y Blodeuedd se muestra lejos del arrepentimiento, y en cuanto hubo desaparecido su marido, se dirige a la corte con su amante y aquella misma noche se acuestan juntos como plasmación de las connotaciones sexuales que tiene toda la relación. Al día siguiente Gronw tomó posesión de Ardudwy y después de haber sometido el país, gobernó y se convirtió en señor (consorte) de Ardudwy y Pennllyn.

Este comportamiento de Blodeuedd tiene consecuencias en los dos personajes masculinos directamente asociados a Llew y se narra cómo la historia de su desgracia llega a oídos de Math, quien concibe un profundo dolor y gran pena, y Gwydion una mucho mayor. Ya sabemos cómo Gwydion emprenderá entonces su búsqueda, lo encontrará muy malherido en forma de águila, sabrá como bajarlo del árbol, lo metamorfoseará en humano otra vez y lo llevará a la corte de Math donde le sanarán. Ya sabemos también cómo ahora a esos dos

⁷⁷¹ DAVIES, S. (2007), pág. 60.

⁷⁷² DAVIES, S. (2007), pág. 60.

personajes claves que ya se han recompuesto en su papel de señores y varones se suma el propio Lleu, que, una vez recuperado en su forma humana, solicita ayuda a su señor y adopta su puesto jerárquico por debajo de aquel y su rol de defensor de sus dominios, asistirá al castigo que Gwydion propina a Blodeuedd y matará a su rival.

Gronw sufre plenamente las consecuencias de su encuentro con el ser femenino poderoso. De hecho, al contrario que Hagen en los *Nibelungos*, no redimirá su condición con heroicidades y guerra, sino que propondrá un acuerdo de compensación económica que se le niega, y que se cambia por una a la manera de ordalía, consistente en la repetición de las condiciones en las que había intentado matar a Lleu. En otra vuelta de tuerca se le presenta pidiendo a los suyos que tomaran su lugar, sin conseguirlo: es un señor que no genera fidelidades. El final es claro y vuelve a aludir a su cobardía y al papel feminizador de la mujer poderosa: quien había matado a traición y tras intrigas femeninas a un guerrero pide ahora condiciones adicionales de protección con las que su víctima, por supuesto, no había contado: una piedra en el lugar del impacto de la jabalina. La justificación de la petición es más que interesante en este contexto, al argumentar que había sido por intriga de mujer que había hecho lo que había hecho (“It was through the deceit of a woman that I did you what I did”⁷⁷³). El agujero que hace en ella el impacto de proyectil de Lleu culmina sus degradaciones y feminizaciones y el propio hecho de que el poeta cuente que en su tiempo aún se puede ver la piedra, y que el lugar de los hechos conserva su nombre, apunta a la vergüenza consiguiente y su mantenimiento en la memoria. No todos los personajes masculinos tienen redención, como se ve, y este se cuenta entre ellos y entre los peor tratados del *Mabinogi* y no por casualidad. Personajes masculinos y femeninos deben ser, como se ve, tratados juntos. En medio de todo esto brilla con luz propia el tratamiento de Blodeuedd, precedido por una muerte poco digna, ahogadas, de sus doncellas. Recuérdese que ellas participan pasivamente de la intriga: ninguna informa a su señor de la amenaza. Evoca esta muerte la venganza de Ulises y Telémaco ante las doce siervas infieles: Ulises las condena a muerte por espada, pero su hijo Telémaco lo rechaza explícitamente por demasiado digno y las mata colgándolas de una maroma. Recordemos que el tema de las formas dignas de morir se evoca en la petición de Gwawl en el saco a Pwyll. Es adicionalmente interesante que haya una referencia directa que liga a estas doncellas con

⁷⁷³ DAVIES, S. (2007), pág. 64.

pájaros, al presentarlas en el momento en el que se las cuelga como tordos o palomas ahogadas en una trampa y debatiéndose⁷⁷⁴.

Acabamos de comentar la venganza de Gwydion sobre ella, en cuya formulación la vergüenza del marido se proyecta en una referencia nada extraña a su propia cara en el futuro, que no osará mostrar a la luz del día. Los pájaros diurnos, para siempre hostiles, parecen representar las caras y las personalidades de quienes sí tiene cara que mostrar, vergüenza, el coro de los biempensantes. En el contexto de la rama más ocupada en el tema de los nombres, no podía faltar tampoco que parte del castigo sea que se asocie para siempre el nombre de ella como mujer de las flores y como búho: “You shall not lose your name, however, but shall always be called Blodeuwedd”, lo que refuerza el autor señalando cómo “Blodeuwedd is owl in today’s language. And for that reason the birds hate the owl: and the owl is still called Blodeuwedd”⁷⁷⁵, esto es, “Caradeflores”, “Caraflo”, remitiendo de nuevo a la conexión cara-aspecto en relación con la vergüenza y explicándolo a partir del nombre anterior, Blodeuedd, flores. Un nombre que quedará para siempre asociado a su pecado y que quizás impida un retroceso a su situación anterior en la línea de los que apunta Sheehan: “the metamorphoses of Lleu and Blodeu(w)edd confirm the theory that, in the Fourth Branch, names function to secure both body and identity. The scene in which Lleu spontaneously transforms into an eagle and the earlier scene in which he is named are linked in such a way that his name emerges as a crucial guarantee of human embodiment; by contrast, Blodeu(w)edd is renamed so that her metamorphosis can never be undone.... most interesting for our conception of names, identity, and metamorphosis is the fact that Gwydion concludes his sentence by forbidding the owl-Blodeu(w)edd from losing her name. Gwydion’s pronouncement forces Blodeu(w)edd to keep her name, unlike the other characters in Math who undergo metamorphosis”⁷⁷⁶.

Es todo esto un buen ejemplo, por lo demás, de cómo el texto no se deja interpretar en claves modernizantes, identificadoras, muy propias de planteamientos feministas que priman los aspectos identificativos por encima de los analíticos. Blodeuedd no es un personaje real, ni la construcción literaria de una mujer liberada de la Edad Media galesa, a la que pudiera analizarse en claves de rebelión contra su marido/dueño, como hace, por ejemplo, Sioned Davies, quien llega a decir que “one could argue, therefore, that this is no ordinary adultery but

⁷⁷⁴ *Odisea* 22.440-74

⁷⁷⁵ DAVIES, S. (2007), pág. 63.

⁷⁷⁶ SHEEHAN, S. (2009), págs. 333-334.

rather a wife who wishes to control her own personality and freedom to use her intellect and emotions as she chooses”⁷⁷⁷.

Una última síntesis puede ser útil. Blodeuedd es un personaje femenino construido por un poeta varón en un mundo de varones. Su definición adquiere incluso una pureza, por decirlo así, especial al desprenderla de vínculos de parentesco, crearla adulta y hermosa y hacerla señora de tierras y vasallos junto a un marido al que se pinta como modélico a resultas, si no de una construcción como ella, de una reconstrucción. Aparece incluso como fabricada para él explícitamente.

Dejada allí, nuestro autor hace a esa mujer sobrenatural y de belleza única amenazar no sólo el honor, sino la propia existencia de su pareja, dibujándola con rasgos de extrema sexualidad y de extrema astucia y maldad. En cierta forma podríamos decir que encarna el modelo de mujer en negativo, lo que en muchas sociedades viene a significar el modelo de mujer si las mujeres no estuvieran controladas (al modo de las Amazonas), dominadas, por los hombres y por las reglas sociales que, por decirlo así, fuerzan su naturaleza. Las catástrofes que genera a su alrededor, en los dos varones que la aman e incluso en sus doncellas, son el otro lado del juego, no una contradicción. El amante feminizado y muerto que quedará para siempre en la memoria colectiva, y ese varón Lleu, al que el poeta nos presenta como su víctima muestran sus efectos.

No es casual que sea ahora cuando podemos analizar al personaje de Lleu en nuevas dimensiones y a la vez a ella y a la otra mujer que le es nefasta, su madre Aranrhod. Recordemos que su madre le niega nombre, identidad social e identidad sexual, y que es su tío, y quizás padre, Gwydion, quien le ayuda a conseguirlos. Hay una construcción del personaje gracias a la función que ejercen los personajes femeninos y en un movimiento paralelo a su derrota. Se entiende que en ese proceso acabe la rama haciéndole sucesor de Math como rey de Gwynedd.

En la segunda parte del juego, el ser femenino que es el fruto del intento de evadir una condición casi imposible puesta por su madre, conseguirá averiguar la casi imposible forma de matarlo, aunque sin éxito total. Lleu, casi muerto, deviene animal, y animal emponzoñado, y

⁷⁷⁷ DAVIES (1993), págs.79-80; la cita en 80.

con ello pierde su condición humana primero, su memoria, su salud, y luego pierde mujer y reino, esto es, identidad, identidad social e identidad de género. Reconstruido como humano con ayuda de los dos varones que le cuidan en la historia, se reconstruye como guerrero y señor matando al enemigo y volviendo a hacerse cargo de sus tierras, y en claves de género a partir de la venganza sobre ella, que incluye una metamorfosis que es, explícitamente, peor que la muerte y que la remite al otro lado, al lado oscuro de las cosas, bien representado por la noche, la hostilidad de los buenos y la vergüenza, esto es, al paralelo del mundo moral en el que el autor la sitúa.

Nada quizás como la confrontación de estos dos, e incluso de estos tres, personajes para entender las dinámicas de los personajes femeninos y masculinos de la obra, es decir, en última instancia, para entender la historia.

CONCLUSIONES

En esta aproximación al estudio del *Mabinogi* hemos pretendido analizar el texto de la forma más exhaustiva posible, pero también de manera holística, por esto el trabajo realizado se divide, básicamente, en dos partes. Por un lado se ha tratado de plasmar la metodología de análisis que se utiliza en la obra: el estudio de las dinámicas de poder, sus relaciones, sus componentes básicos (jerarquía y rol), sus mecanismos de ruptura y los de recomposición, haciendo especial hincapié la importancia que a este respecto tienen el uso del género y lo sobrenatural. Por otro lado y a fin de probar la validez de la metodología aplicada y comprobar el uso de los elementos de poder, género y lo sobrenatural en el texto, se ha realizado un análisis pormenorizado de cada personaje.

Esta mecánica procedimental supone de por sí un cierto grado de repetición de algunas situaciones que se reflejan en el texto, repetición que se amplía aún más si entendemos que el poder se ejerce en relación a otros y que se describen, por tanto, acciones relacionales, por lo que una misma situación termina siendo analizada en conexión con diferentes personajes, ya que para cada uno cumple una función distinta. Por estos motivos, nuestro análisis puede resultar en ocasiones un tanto repetitivo para el lector, pero esta es una condición que ha resultado necesaria para un análisis que se pretende completo y en profundidad.

Además, hay que tener en cuenta que estamos defendiendo aquí la aplicación de una metodología en cierta forma novedosa y que necesita, si cabe, un mayor rigor científico y atención a cada detalle para comprobar empíricamente su validez. Por último, es igualmente necesario tener presente que nos hemos enfrentado a un texto no especialmente divulgado en España y escasamente analizado dentro de la investigación española. No estamos ante una *Iliada*, *Odisea*, *Nibelungos*, etc., por tanto, se ha creído obligado cierto nivel de reiteración.

Otro hándicap que hemos tenido que superar a la hora de realizar esta investigación es evidente: no leemos galés. Este hecho podrá resultar para algunos investigadores un factor que hiciera inviable nuestro trabajo, pero a esta opinión pueden contraponerse dos circunstancias esenciales que rodean al estudio del *Mabinogi* y que resulta necesario explicar brevemente:

primero, la fuente, así como la inmensa mayoría de la bibliografía secundaria está traducida o redactada en inglés. Se disponen de magníficas traducciones y ediciones de la obra, los estudiosos del tema suelen escribir en inglés y los trabajos, más escasos, que están en galés suelen tener traducciones o se incluyen ya traducidos en obras posteriores de esos mismos autores. También hay que tener en cuenta, en segundo lugar, que el *Mabinogi* no es un texto de una especial complejidad lingüística y que es fácilmente abarcable con consultas a diccionarios o trabajos de estudiosos y filólogos de la obra, trabajos que abundan en lengua inglesa. Hemos recurrido a ellos en las ocasiones necesarias, como cuando tratamos de entender qué le dice exactamente Aranhod a Gwydion la primera vez que ve a Lleu (quien aún no tiene nombre): “tu hijo” o “el chico” o cuando Pryderi persigue a sus perros hasta el interior del castillo del mago y se habla de “arbusto” o de una especie de “bosquecillo” del que sale el jabalí. En todas estas ocasiones la diferencia de un significado u otro tenía repercusiones en nuestro análisis y ha requerido acudir a las discusiones filológicas realizadas al respecto para saber de qué se está hablando. No es diferente el procedimiento al que llevaríamos adelante si tuviéramos conocimientos de galés. Como es preceptivo, se han analizado todas las posibilidades y nunca ha sido nuestra posición la de aceptar lo que plantease un solo autor o una sola traducción y, por supuesto, no se ha recurrido a las traducciones españolas en casos de dificultades de este tipo, puesto que no son más que traducciones hechas a su vez del inglés o del francés.

En este mismo sentido, también es necesario recordar algo que ya planteábamos en la “Introducción”: que nuestra intención es la de continuar analizando la viabilidad de este tipo de planteamientos metodológicos a la hora de realizar un acercamiento al estudio de las “mentalidades” y que al igual que se ha aplicado en el *Mabinogi* para intentar conocer un poco más el mecanismo de funcionamiento de la sociedad que lo ve nacer y lo cobija, queríamos aplicarlo para comprobar su posible validez en otros textos como, por ejemplo, el irlandés *Ciclo del Ulster*, el germano *Cantar de los Nibelungos* o las islandesas *Edda Menor* y *Edda Mayor*. Por tanto, esta tesis puede ser el principio de futuras investigaciones de fuentes de muy diversa procedencia y escritas en diferentes idiomas. De hecho, sobre estos textos ya se han realizado algunas alusiones, sobre todo comparativas, a lo largo de este trabajo y creemos que, *a priori*, pueden resultar susceptibles de planteamientos como los que hemos realizado aquí. Pretendemos también que este trabajo sirva, en consecuencia, como “caso de estudio” que nos permita afinar la metodología que hemos aplicado, ver en qué resulta útil y tratar de evitar errores presentes y futuros.

Una vez realizadas estas breves aclaraciones, llega el momento de plantear que el proceso de trabajo de esta investigación, centrado en las hipótesis que esbozamos en la

“Introducción”, tras un análisis de la fuente, nos ha permitido en particular contrastar cuatro tesis principales:

1. Validez de la aplicación de la metodología de análisis del funcionamiento de las dinámicas de poder.
 - a. Se pretende transmitir un correcto sistema de poder mediante la plasmación de rupturas y recomposiciones del rol y la jerarquía.
 - b. Elementos principales de ruptura: presencia de elementos sobrenaturales y personajes femeninos.
 - c. Elementos secundarios de rupturas: ruptura de pactos de hospitalidad, traición/desobediencia/agravio a un superior, incumplimiento de las normas de caza o de la corte.
 - d. Consecuencias de las rupturas: desgracias (maldiciones, masacres, muertes, muerte de los herederos, heridas, transmutaciones, sufrimiento).
 - e. Mecanismos de recomposición de las rupturas en los personajes masculinos: desaparición de lo sobrenatural y del personaje femenino. Estos últimos tras, generalmente, sufrir alguna desgracia (penitencia, humillación, degradación social, transmutación a forma animal, literal o en sus funciones, violación, muerte, etc.).
 - f. Uso de determinados elementos como contexto de peligros: caza, animales, objetos, números.
2. El mito en la obra:
 - a. El texto no es un corpus mitológico. Los posibles mitos se diluyen en reminiscencias que resultan en presencia de elementos sobrenaturales.
 - b. La principal función de esta presencia es evidenciar el peligro del contacto con estos elementos en el mundo humano y la necesaria separación entre ambos espacios.
 - c. Lo sobrenatural actúa como “potenciador” de las rupturas de las correctas relaciones de poder. No se produce en la obra ninguna acción incorrecta asociada al mundo sobrenatural que no lo sea también en el mundo humano,

pero la presencia de lo sobrenatural eleva exponencialmente la gravedad de la ruptura y de sus consecuencias.

- d. Todo objeto, lugar o animal sobrenatural supone por sí solo un peligro y debe desaparecer.
- e. Entre los lugares asociados a lo sobrenatural diferenciamos entre espacios propiamente sobrenaturales y umbrales de contacto entre estos y el espacio humano.

3. El uso del género:

- a. Los personajes masculinos son los relevantes para el autor, porque son los que establecen el orden social.
- b. La acción básica de los personajes femeninos es la de actuar como “catalizadores” de desgracias. En buena medida los que no cumplen esta función ni se les da un nombre propio (son “la esposa de”, por ejemplo). Cumplida su función desaparecen del texto por lo que los personajes femeninos no se desarrollan en la forma en la que lo hacen los masculinos.
- c. Los personajes femeninos tienen utilidad en la medida que ejercen una función referida a los masculinos. Esa función es doble: por un lado son las principales causantes de las desgracias y, por otro, el sufrimiento del personaje femenino se paraleliza a la recomposición de las correctas dinámicas de poder, del orden social, y, por tanto, de los dos géneros.
- d. Uso de elementos recurrentes a la hora de plantear el peligro del personaje femenino: belleza, riqueza, que aparezca como superior a su esposo en algún sentido (inteligencia, potencialidades mágicas, etc.), aprecio del personaje por parte de su esposo que lleve a este, por ejemplo, a desatender los consejos de sus súbditos, recriminaciones del personaje femenino al masculino, sexualidad exacerbada.

4. Unicidad de la obra:

- a. La obra presenta una trama argumental en la que se observan aperturas y cierres de diferentes situaciones asociadas a las dinámicas del poder. Esto se observa en

el desarrollo de cada uno de los personajes y de forma transversal a lo largo del texto como es en el caso, paradigmático, de Pryderi desde la Primera a la Cuarta Rama.

- b. Salidas de la jerarquía e incumplimientos de rol de los personajes masculinos que se recomponen necesariamente de forma paralela al sufrimiento del personaje femenino. El personaje femenino entra y sale de la obra jalonando esas rupturas y recomposiciones de las relaciones de poder.
- c. Nacimiento y muerte de los herederos: Pryderi, Gwern y, casi, Lleu. Todos en situaciones asociadas a lo sobrenatural y al género y que enmarcan el inicio y el final de la obra.
- d. Agravio a un personaje sobrenatural y el castigo por el mismo en un contexto de género (caso de Gwawl y la maldición sobre Dyved)
- e. Comienzos y cierres de contactos con elementos sobrenaturales mediante “visitas” a umbrales mágicos (Gorsedd Arberth) o presencia y desaparición de objetos mágicos (el caldero mágico o los cerdos que Arawn regala a Pryderi).
- f. Establecimiento y finalización de las relaciones entre el espacio humano y el sobrenatural. Este punto es el básico y se demuestra en el personaje femenino principal que se “escapa” Rhiannon y su relación con Pwyll y Gwawl entre la Primera y Tercera Rama y, sobre todo, en el ejemplo paradigmático: la relación de *amicitia* e intercambio de bienes establecida entre Pwyll/Pryderi y Arawn que abre y casi cierra la obra.

1. Validez de la aplicación de la metodología de análisis del funcionamiento de las dinámicas de poder

Como planteábamos en los comienzos de nuestro análisis, existe un enorme interés por parte de la comunidad científica en el tema de la búsqueda de “lo celta”, sobre todo en países que lo asocian a la imagen de un pasado legendario, en el caso galés frente a Inglaterra. Teniendo en cuenta esta dinámica junto a la escasez de datos, es como se entiende que cuando aparecen, por fin y por primera vez, textos literarios de cierta entidad en lenguas célticas, los

críticos se hayan lanzado sobre ellos con expectativas de poder reconstruir lo hemos denominado como ese “mundo evanescente”.

En este sentido, nosotros entendemos que las reconstrucciones del mundo céltico en estos campos ha dependido en gran medida de la rigidez con la que se han aplicado determinados modelos interpretativos y, si bien no se trata de negar la existencia de componentes comunes a las sociedades de lengua céltica, ni, por centrarnos en nuestro tema, de negar que en los textos galeses pueda haber componentes mitológico-religiosos heredados, el problema es que tampoco hay que dar por supuesta su existencia y que siempre hay que considerar la posibilidad de otro tipo de interpretaciones, ligadas a la aplicación de otras metodologías para realizar un acercamiento a este tipo de fuentes.

A nuestros efectos, en lo que a este trabajo respecta, y como hemos ido señalando, nosotros pretendemos defender un modelo metodológico de análisis de la obra desde la perspectiva del estudio de las relaciones de poder, que entendemos permite abarcar la obra como un todo y que resulta útil para comprender, entre otras cosas, cómo el autor utiliza la historia y los personajes mitológicos previos, a los que, en particular, estructura dentro de una categoría específica de elementos sobrenaturales en un contexto de cristianización.

Tal y como apuntábamos al comienzo de este trabajo, no nos encontramos ante un problema sólo de valores, sino de modelos jerárquicos y de su proyección en estructuras narrativas. En este último sentido, planteábamos como hipótesis de trabajo que el autor utiliza como el recurso más fácilmente comprensible por la audiencia para transmitir en el *Mabinogi* el modelo correcto de relaciones de poder el de plantear que esas relaciones se rompan, porque así se pueden plasmar, por ejemplo, a) qué cosas o acciones provocan que las relaciones de poder se rompan, b) qué ocurre cuando esto pasa, c) cuáles son los mecanismos para recomponer las relaciones de poder rotas y d) qué ocurre cuando se recomponen. Como puede verse, el autor sabe muy bien que el texto es más rico y atrayente si las situaciones a describir en el mismo plasman rupturas que si simplemente describen las correctas relaciones de poder, y seguir estos procesos aporta una información esencial.

Con este tipo de planteamientos tratamos de alejarnos de aquéllos que han aplicado modelos esencialistas de corte celtista, pues estos resultan excluyentes por su propia naturaleza

y la única conexión que plantean es la de una cultura con su pasado incólume, incontaminado. Para este tipo de análisis una cultura en un momento histórico determinado es lo que es porque hunde sus raíces en un pasado que simplemente continúa, por más que ese pasado sea imposible de probar e incluso probablemente inexistente, y, por consiguiente, amplía sus ramas hasta el infinito en el futuro. No son planteamientos ni dinámicos ni relacionales, sino excluyentes, limitados y peligrosos. Contrariamente, aquí se ha utilizado un modelo que permite analizar la obra desde modelos relacionales que entendemos son mucho más enriquecedores para el conocimiento que los modelos aislacionistas, celtistas o no, que analizan un solo personaje (Rhiannon, Pwyll, Math, etc.) o una acción (¿Cuál es el significado de que el caballo de Rhiannon vaya al paso y no galope?). Creemos que este tipo de análisis, si bien aporta información, no resultan los más interesantes a la hora de tratar de entender el imaginario colectivo que está en funcionamiento, ni qué trata de transmitirnos el texto, ni cómo funciona en sí mismo. Insistimos por última vez: todo acto de un personaje cobra su verdadero significado con todos sus matices si se realiza un acercamiento a través de lo relacional, su relación con otros personajes o con otros hechos en el mismo texto y su dinámica en el conjunto de la obra.

Con esta intención, y al igual que en el caso de las relaciones de clase o las relaciones de género, a las que integra, hemos aplicado el principio de “relaciones o dinámicas de poder” como un instrumento más que puede resultar útil y no excluyente para conseguir un conocimiento profundo de las sociedades que nos precedieron y de las que aún están vivas, a partir de sus construcciones imaginarias. Además, creemos que el poder es un término lo suficientemente amplio y cargado de significado como para poder describir una sociedad, al estar estructurado necesariamente en claves de orden normativo, jerarquía, roles y comportamientos

Tras un análisis en profundidad de la fuente, entendemos que ha quedado suficientemente constatado que el autor utiliza las rupturas y recomposiciones de las dinámicas de poder como mecanismo para transmitir el modelo de sociedad que considera correcto y que estas relaciones de poder están compuestas de múltiples elementos y que si bien los elementos desestructurantes básicos son la presencia de lo sobrenatural y la aparición de un personaje femenino, también se ha utilizado otro tipo de elementos que permiten las rupturas y las recomposiciones como son que el personaje suba o baje del lugar jerárquico que le

corresponda, ocupando de manera ocasional o continuada otro lugar jerárquico que no es el suyo; o un personaje puede romper la relación jerárquica al tener un comportamiento impropio con un superior o un inferior, por ejemplo puede romper las relaciones de vasallaje, los pactos de hospitalidad o agraviar a un superior.

También hemos visto cómo hay contextos en los que se producen con mayor frecuencia la aparición de elementos sobrenaturales. En este sentido, un contexto repetido es el tema de la caza, de la cacería. Así vemos como Pwyll va a cazar cuando contacta con Arawn, rey de Annwfn, momento en el que comienza todo el contacto con el espacio del Más Allá y, por otro lado, Pryderi está cazando con Manawydan cuando es capturado por el brujo Llwyd, a raíz de lo cual él y su madre Rhiannon terminan siendo maltratados y humillados. Su importancia se recalca con el hecho de que Manawydan conseguirá obtener del brujo Llwyd no sólo la liberación de su cautiverio, sino la promesa del fin de la interferencia de lo sobrenatural sobre los cantones de Dyfed. También está cazando Grown cuando Blodeudd lo conoce y deciden ponerse de acuerdo para matar a Lleu.

El autor utiliza igualmente animales vinculados a la caza para apuntar a la presencia de lo sobrenatural y al peligro, como los perros de Arawn a los que Pwyll arrebató la presa y el ciervo al que matan en la *Primera Rama*; los caballos, perros de caza y halcones que se intercambiaron después Pwyll y Arawn; el jabalí blanco salvaje al que siguen Manawydan y Pryderi en la *Tercera Rama* que era enviado por el brujo Llwyd para llevarlos al castillo sobrenatural y atraparlos; la conversión en cierva/ciervo, jabalí/jabalina y lobo/loba de los hermanos Gwydion y Gilfaethwy por su tío Math en la *Cuarta Rama*; y, en el águila en la que se convierte Lleu también en la *Cuarta Rama*. Nótese que los perros jalonan parte de la historia de Pryderi: a unos perros sobrenaturales arrebató la caza Pwyll, una perra y sus cachorros mueren tras su nacimiento, a unos perros persigue al interior del castillo del mago y Gwydion transforma unos perros en caballos para engañarle y llevarse los cerdos.

Hemos comprobado que esta asociación de los animales relacionados con la caza, lo sobrenatural y el peligro, se aplica exclusivamente a los personajes masculinos, mientras que en los femeninos se utilizan las relaciones con los pájaros. Así Rhiannon se asocia a tres pájaros que cantarán para los supervivientes de la matanza en Irlanda en la *Segunda Rama*; Branwen habla a un estornino que le entiende y al que manda en busca de su hermano a Gales; y,

Blodeuedd es convertida en pájaro por Gwydion. Aquí también Rhiannon está fuera de rol, pues en un momento dado ella también se relaciona con un animal propio de la caza, la perra y sus cachorros que sus sirvientas matan para hacer creer que ella ha matado a su hijo, y el caballo que cabalga Rhiannon y que nadie puede alcanzar.

Por otro lado, también hemos encontrado la utilización de algunos números como asociados al peligro, en concreto el número siete: siete años de penitencia debería penar Rhiannon por la falsa acusación de matar a su hijo, siete hombres deja en Gales Bendigeidfran con sus siete escuderos cuando parte a Irlanda bajo el mando de Caradog, y los siete morirán a manos de un enemigo que usa una capa mágica de invisibilidad, siete hombres vuelven vivos de Irlanda con Bendigeidfran, siete años pasan esos siete hombres escuchando los pájaros de Rhiannon, siete años de maldición sufren los siete cantones de Dyfed y siete caballos con sus siete cargas le ofrece Llwyd el mago a Manawydan a cambio de sus esposa embarazada y transmutada en ratona.

Se produzcan como se produzcan las rupturas de la corrección, inevitablemente los incumplimientos del correcto orden jerárquico y del rol de un personajes tienen como consecuencia, inmediata o a lo largo de la historia, las desgracias, bien sean estas la muerte de los herederos (Pryderi, heredero de Pwyll; Gwern, heredero de Mathowch; Caradog, heredero de Brân; y, casi, Lleu, heredero de Math), maldiciones (la del Llwyd sobre Dyved, las tres de Aranrhod a Lleu y la de Gwydion a Blodeuedd), masacres (los doscientos soldados de la casa en Irlanda, la matanza en la cena en Irlanda, la de los hombres al mando de Cardog y él mismo en Gales a manos de Caswallon), muertes (Hafgan, Brân, Branwen, Efnysien, los dos gigantes y sus hijos, Grown), heridas (Lleu), transmutaciones (las tres de Gwydion y las tres de Gilfaethwy, la de Blodeuedd y la de Lleu), sufrimientos (los de Rhiannon y Gwydion por sus hijos desaparecidos, la del brujo por su esposa embarazada y su hijo no nato, los de Branwen por la destrucción de los galeses y de Irlanda, las humillaciones de Pryderi y Rhiannon durante la maldición sobre Dyved y en el castillo del brujo por la humillación de Gwawl, la humillación de Math por la violación de Goewin y por la muerte de Pryderi y de los soldados y el sufrimiento de Lleu por la lanzada de Grown).

Pero, tras las incorrecciones en la relaciones sociales, los personajes masculinos retoman su papel de gestores del orden social y recomponen las rupturas de las relaciones de

poder a través de dos mecanismos básicos: la desaparición de lo sobrenatural (caldero que se rompe, mago que retorna a su señorío comprometiéndose a no volver a Dyved, cerdos que se roban, Pryderi que muere, por lo que se acaba las relaciones con el Más allá a través de Arawn, fin del contacto con el mundo mágico a través del umbral de Gorsedd Arbeth, por el que entró Rhiannon, en el que se dio inicio a la maldición sobre Dyved y en el que Manawydan consigue chantajear al brujo y obtiene a cambio de devolverle a su esposa embarazada, que no hayan más venganzas) y del personaje femenino tras sufrir alguna desgracia como una penitencia (Rhiannon), un castigo físico, una bofetada, y la expulsión del lecho marital (Branwen), humillación y degradación social (Rhiannon, Branwen y Aranrhod), trasmutación a forma animal, literal (Blodeuedd) o en sus funciones (Rhiannon), muerte (Branwen) o una violación (Goewin).

En síntesis, como plantábamos en la “Introducción”, podemos decir que el Mabinogi se entiende mejor si se acepta que lo que dota de entidad al texto es el funcionamiento de las dinámicas del poder que pretenden transmitirse como correctas y que es dentro de estas dinámicas en las que debe analizarse el uso de lo mítico y sobrenatural como elemento potenciador de las rupturas y el género como catalizador de las mismas. El texto evidencia que sólo puede haber un orden en funcionamiento para que la sociedad se desarrolle correctamente. Ese orden es el masculino e implica la dominación de lo femenino y la separación de lo sobrenatural.

2. El mito en la obra

Ya desde el comienzo del trabajo que hemos realizado planteábamos la necesidad que para emprender cualquier análisis del mito hay que partir del hecho de que en las sociedades politeístas se contacta con los dioses de tres maneras: mediante el rito, la doctrina y los mitos. Y, en este sentido, las sociedades politeístas tienden a tener menos doctrina siendo lo esencial los mitos y los ritos, en un contexto en el que lo divino remite a un mundo en el Más Allá dibujado con esas historias y vinculado a esos ritos y a las creencias. Desaparecido el viejo contexto, los elementos míticos aparecen desvaídos. Se entiende en este sentido que cualquier análisis referido a la pervivencia de lo mítico en el Mabinogi se vea condicionado por la impresión de que el autor hace referencia a posibles mitos que no se desarrollan o que señala a

personajes y objetos con características sobrenaturales sin sentir la necesidad de pormenorizar la historia de dichos objetos y personajes, de su posible contexto mitológico. Se percibe la sensación de que se está frente a una obra en la que el autor estuviera bebiendo de conocimientos de una mitología pagana que se han ido perdiendo y que se apuntan casi como un esbozo.

Así pues, la progresiva pérdida del significado de lo pagano en un mundo que ya no lo es y que provoca esa pérdida de todas las connotaciones que los relatos míticos tenían en aquel ámbito se vinculan al contexto histórico en el que nos encontramos, el de una sociedad que ya no puede acceder a todo ese conocimiento, a esas sensaciones, a lo que hemos denominado como esas “viejas experimentaciones de lo divino”.

Esto que acabamos de explicar es algo que hemos ido entendiendo a la par que analizábamos la fuente que es objeto de nuestro estudio, pero la realidad es que cuando empezamos este análisis todavía desconocíamos las fuentes y creíamos que las afirmaciones que se realizaban sobre la presencia de la religión celta en el Mabinogi, se sustentaban en evidencias sólidas. Pero, al menos para el caso del Mabinogi, tales evidencias son muy escasas. Sirvan como ejemplos el caso de Rhiannon, sobre la que han corrido ríos de tinta cuando es un personaje que solamente se menciona en el Mabinogi y ya hemos visto en qué términos o el de las asociaciones Pryderi con el dios Maponos, que también hemos pormenorizado.

Consecuentemente, hemos concluido la tesis de que el Mabinogi no se trataría de ese cuasi catálogo del corpus mitológico céltico galés tantas veces sostenido, sino de un texto redactado, reelaborado o recopilado con la intencionalidad de buscar una separación con lo sobrenatural, señalando los peligros que conlleva en un marco en el que todo contacto con lo divino, la mediación con lo sobrenatural entendido como divinidad, está controlado por una casta sacerdotal específica, con estructura jerarquizada, la Iglesia. En un contexto así no se puede transmitir la imagen de un mundo en el que no sea necesaria la existencia de una casta de mediadores sacerdotales y en el que se pueda hablar directamente con una diosa o en el que, en el *súmmum* de lo impensable, un humano pueda ocupar el lugar de un dios.

Así pues, nuestro análisis ha concluido que no podemos compartir las ideas de los que comentábamos que ven este texto como la plasmación de numerosos esquemas mitológicos

heredados de la noche de los tiempos, sino que las posibles reminiscencias míticas han quedado diluidas en el ámbito de lo sobrenatural, de lo mágico si se quiere, y que su presencia en el Mabinogi se entiende mejor en la perspectiva de de componentes sobrenaturales integrados en valores como los de jerarquía, poder y género que contribuyen en mucho a darle la coherencia que tiene y en claves de peligro y de necesaria separación,.

Pero, en esta línea hay que distinguir entre objetos y lugares sobrenaturales y personajes sobrenaturales. Los primeros suponen un peligro en sí mismos mientras que las acciones relacionadas con personajes sobrenaturales funcionan como amplificador, como potenciador, de las rupturas. No hay ninguna ruptura procedente de una relación con un personaje sobrenatural que no sea también una ruptura en el mundo humano, no hay rupturas propiamente provocadas por un ser sobrenatural, sino que lo sobrenatural amplifica rupturas que también son tales en entre los humanos normales. Sirva de ejemplo el agravio de Pwyll a Arawn: cualquiera que incumpla las normas básicas de la caza está cometiendo una incorrección, pero si, además, al que se ofende es a un rey del Más Allá, la ofensa se multiplica, así como las consecuencias, de forma que sólo puede resarcirse, como el propio Arawn establece, actuando Pwyll como rey del Más Allá durante un año, lo que lleva a que se establezca un nexo entre ambos mundos que culmina con la muerte del heredero de Pwyll. El agravio, nuevamente, de Pwyll a un personaje del mundo sobrenatural, a Gwawl, el prometido de Rhiannon, es otro ejemplo claro. Pwyll incumple el pacto de hospitalidad al apalea a un suplicante, pero esta falta de las normas básicas de la hospitalidad genera como consecuencia la venganza de un brujo amigo de Gwawl (ya que un personaje sobrenatural se relaciona con sus equivalentes y, por tanto, tiene un amigo mago), que destruye en buena parte sus dominios y podría haber condenado a la esclavitud a su mujer y su heredero, si no les hubiera salvado un personaje que sí tiene claro que es mejor mantenerse alejado de cualquier elemento mágico: Manawydan (que se niega a entrar al castillo del mago a diferencia de Pryderi que entra allí y que antes había ido a Gorsedd Arberth, o de Pwyll que también va allí y que se enfrenta a los perros de Arawn).

En lo que respecta a los lugares sobrenaturales, hay que señalar que aparecen como tales varios a lo largo del *Mabinogi*, pero que esta localización de lo sobrenatural en diferentes espacios no ha de interpretarse, como ha sido planteado por otros investigadores, como una prueba de que ese espacio sobrenatural no tiene una ubicación concreta, sino que puede cobrar sentido si diferenciamos en la obra entre espacios que forman parte del mundo de lo

sobrenatural, espacios donde lo sobrenatural sería la “norma”, y los diversos lugares que actúan como portales hacia ese otro mundo y por los que entran en escena unos elementos sobrenaturales que serían exógenos a aquél en el que nos encontramos.

Creo que esta diferenciación de categorías ha quedado suficientemente constatada a lo largo de nuestro trabajo y, desde esta hipótesis, en las *Cuatro Ramas del Mabinogi*, se pueden identificar varios lugares como espacios propiamente sobrenaturales: Annwfn en la *Primera y Cuarta Ramas*; la corte de Hen en la *Primera Rama*; Penfro en la *Segunda Rama*; la corte del brujo en la *Tercera Rama*; y, el reino de Math en la *Cuarta Rama*. Este último espacio es el más ampliamente desarrollado, toda una Rama, ya que los dominios de Math son intrínsecamente mágicos, ya que, como hemos visto, la mágica es “natural” allí, no viene de fuera, es donde hay metamorfosis (tres de cada uno de los dos sobrinos de Math, una de Lleu y una de Blodeuedd); más encuentros sexuales (se viola a Goewin, nacen cinco niños y Blodeuedd pasa varias noches junto a su amante, mientras que en la *Primera Rama* sólo se acuestan Rhiannon y Pwyll, que se especifique, en dos veces, la noche de bodas y la que consecuencia en el nacimiento de su hijo, igual que en la *Segunda*, Branwen y el rey de Irlanda); más personajes femeninos susceptibles de generar conflictos (Goewin, Aranrhod y Blodeuedd, mientras que en la *Primera y Tercera* está Rhiannon y en la *Segunda*, Branwen), más maldiciones (en la *Tercera Rama* hay una mientras que aquí hay tres) y más transformaciones (en tres ocasiones las realiza Gwydion para engañar a su hermana).

Por otro lado, hemos interpretado como “umbrales” al espacio sobrenatural la colina de la corte de Arberth, de Dyfed, Gorsedd Arberth, el umbral más importante de la historia y que marca el inicio y el fin de los contactos entre mundos, salvo por la llegada de Gwydion para recuperar los cerdos de Annwfn y matar a Pryderi. Esta colina aparece en la *Primera y Tercera Ramas*. Está también el *Lago del Caldero*, del que salen los gigantes en la *Segunda Rama*. la estancia en Harlech, el lugar al que llega el canto de los pájaros que actuaría de nexo en la *Segunda Rama* y el castillo que en la *Tercera Rama* hace aparecer un brujo y que transporta a Pryderi y Rhiannon al mundo sobrenatural.

Nótese, por tanto, que, como remarcamos, hay un espacio sobrenatural fundamental a la hora de plasmar el peligro que supone todo contacto con un lugar de este tipo: la colina de Gorsedd Arberth. De ella se dice que no se va allí sin ver un prodigio o sin ser herido. Pwyll

decide ir, igual que decide enfrentarse a los perros extraordinarios y allí verá llegar a Rhiannon; en ella su hijo verá llegar la maldición sobre su cantón. Este cantón se plantea que seguirá en peligro porque el mago amigo de Gwawl pretende culminar la venganza fallida por rescatar a su mujer embarazada pero es Manawydan quien consigue su promesa de no volverá a buscar venganza precisamente en ese lugar, cerrándose así el ciclo de venganzas abierto en los primeros esponsales de Rhiannon.

También hay un elemento que se sitúa entre los umbrales y los siguientes elementos relacionados con lo sobrenatural, los objetos mágicos, en particular al caldero que permite resucitar. Este objeto, que traen los gigantes a través del umbral que es el *Lago del Caldero*, hemos planteado que puede interpretarse como un umbral al otro mundo, porque el que pasa por él muerto, revive, más fuerte y mudo. Revive más fuerte, como le ocurría al rey del Más Allá enemigo de Arawn, y mudo, como quedan Rhiannon y Pryderi tras tocar parte del castillo del brujo. Asociados directamente a la presencia del caldero están la matanza de la casa en Irlanda (en la que muere el hijo de Branwen y Matholwch, quién en otra casa había matado a los hijos de los dueños del caldero), la muerte del rey de la Isla de Bretaña, Brân, la muerte del rey de Irlanda y de la reina. La matanza no termina hasta que se destruye el caldero o la vez que se redime el personaje que lo hace explotar.

Otro objeto mágico es la capa de invisibilidad, que provoca que un usurpador ocupe el trono de Brân y la muerte de su heredero. También de tela es el saco que entrega Rhiannon a Pwyll en sus primeros esponsales y que permite su matrimonio y la humillación de Gwawl ,que trae como consecuencia la maldición sobre Dyfed y el cautiverio de Pryderi y Rhiannon del que ya hemos hablado más arriba.

Todos estos ejemplo y los que hemos desgranado en el análisis de cada personajes, nos han permitido reforzar la tesis de que lo sobrenatural personificado en esos mundos ajenos a lo humano. Un buen ejemplo es el de las relaciones que se establecen entre ambos de manera prolongada como el caso de Pwyll y su heredero con Arawn, la venganza de Gwawl o todas las consecuencias derivadas de los dos matrimonios con Rhiannon; o, las relaciones puntuales por la intrusión de personajes, animales y objetos que provienen de aqu.ellos, así como el fruto nacido de la unión con personajes sobrenaturales, Pryderi.

3. El uso del género

Como hemos señalado en la “Introducción”, planteado en el epígrafe “Género: una primera aproximación a la construcción de conflictos” y en otros momentos, los análisis realizados hasta la fecha sobre el recurso al uso del género en la seno del *Mabinogi* se han centrado, principalmente, en una serie de planteamientos que consisten en: a) Identificar antiguas diosas paganas célticas en los personajes femeninos. b) Unido al punto anterior, se ha tendido a ver en los personajes femeninos un reflejo de las Diosas de la Soberanía. c) Clasificarlas como una plasmación del motivo de la Esposa Calumniada de Thompson. d) Analizarlas desde la perspectiva de mujeres maltratadas, vilipendiadas, como reflejo de la situación de la propia cultura galesa bajo el poder extranjero. e) Plantearlas como mujeres que se enfrentan a las dinámicas patriarcales de su época.

Nuestra respuesta a estos planteamientos ha sido diversa y podemos sintetizarla como sigue:

a) Creemos que probablemente uno de los principales lastres que ha sufrido esta obra en cuanto al análisis de los usos del género es la tendencia a que se analicen los personajes femeninos con el objetivo de buscar su posible identificación con alguna divinidad pagana en esa línea de rastreo de lo celta. Como decíamos, en esta línea, la principal asociación que se ha realizado es la de Rhiannon con Epona. Pero esta es una dinámica que ha abarcado a todos los personajes de la obra, no sólo a los femeninos.

Esta tendencia a intentar buscar una “raíz”, cuanto más antigua mejor, esta búsqueda de unos “orígenes” mediante asociaciones basadas en mayor o menor medida en entelequias, incluyendo clasificaciones tan dudosas de las divinidades que terminan aportando unos datos muy poco útiles para el análisis, se deben, principalmente, a dos tipos de planteamientos muy distintos sobre los cuales tenemos también posiciones muy dispares. Por un lado, las asociaciones con divinidades de unos personajes que en la mayoría de los casos aparecen exclusivamente en el *Mabinogi*, se han realizado desde planteamientos que afirman la unidad de figuras míticas que, además, responderían a ciertos prototipos. Ya hemos planteado la

necesidad de analizar historiográficamente el origen y la evolución de los conceptos que dieron lugar a esos “prototipos” y las posibles causas de su continuación en el tiempo (si es por su utilidad, por su fundamentación en evidencias empíricas o por cierta “comodidad” académica). . El contraste entre la base empírica tan reducida y debatible se agrava al observar que estas formulaciones han continuado en muchos casos intentando encontrar en estas posibles diosas realidades más antiguas, incluso indoeuropeas, como si lo “indoeuropeo” fuera el equivalente cultural a la Pangea geológica. Esta tendencia tiene su origen en unos planteamientos esencialistas que no sólo son inexactos y con escasa fundamentación en las fuentes sino que, además son con frecuencia peligrosos.

Por otro lado, entendemos que en esta búsqueda de restos, de evidencias, de divinidades paganas, célticas, en el *Mabinogi* tienen otra vertiente, si se quiere más inocua, que responde a los escasos datos para el análisis de esta temática que tienen los investigadores del mundo celta en Gales, teniendo en cuenta que los textos conservados para Gales distan, como hemos señalado antes, sustancialmente en cantidad y calidad de los textos conservados, por ejemplo, en la vecina Irlanda. Esto lleva a que se vuelva una y otra vez a las fuentes de las que se dispone para tratar de obtener la mayor información posible de ellas. Este es un principio perfectamente válido para una investigación y es una actividad necesaria para el avance del conocimiento, pero, únicamente, con la salvedad de la precaución necesaria que marca esa misma escasez y fragilidad.

b) En cuanto a la perspectiva de la pervivencia de unas figuras míticas unificadas bajo el prototipo de *Diosa de la Soberanía*, cuyo ejemplo más paradigmático es la asociación Rhiannon-Epona-Macha, no podemos entrar aquí en el tema de en base a qué evidencias se plasmó este tipo de clasificación por primera vez y cómo, y por qué ha sido tan difundido y aceptado, puesto que supondría un amplísimo trabajo que excede los límites de este trabajo. . Lo que sí podemos defender, en cambio, es que en esta fuente el papel de los personajes femeninos que puedan ser considerados “poderosos” en algún sentido, no es el de transmitir ningún tipo de soberanía. Muy al contrario, son personajes que hacen peligrar la soberanía de los hombres que las rodean, recordemos que por Rhiannon sufre Pryderi y casi se queda el reino sin heredero o cómo en directa relación con Branwen muere el heredero de Irlanda, ya rey, su anterior rey y el soberano de la Isla de los Fuertes.

c) Entendemos que la clasificación de Thompson es ciertamente de una gran utilidad pero que no debe ser un fin en sí misma sino un matiz más dentro de un análisis más amplio. La búsqueda de los motivos, los temas, no puede alejarnos del estudio de los motivos, las razones y claves que llevan a un autor a manejar esos componentes y darles sentido en su obra.

d) Las hipótesis que plantean cierta asociación "emocional" entre las mujeres que son vilipendiadas en la obra con la de una Gales sometida al yugo normando, llevan a planteamientos que pueden extender esa sensación de sometimiento hasta el dominio posterior por parte de Inglaterra y forma parte de planteamientos nacionalistas y esencialistas que hemos tratado de demostrar que no tienen ningún tipo de sustento en un análisis serio de la fuente.

e) Por lo que respecta al tipo de planteamientos que buscan detectar la existencia de unos "personajes femeninos poderosos" para buscar identificaciones con las mujeres actuales y sus luchas, conviene empezar por decir es inapropiado hablar de "mujeres poderosas": estamos hablando de personajes y no de personas, y elaborados por un varón. Ante este tipo de discursos, creemos, que en este trabajo hemos defendido con cierta solidez que el papel principal de los personajes femeninos no se entiende sin un análisis de su relación directa con los personajes masculinos, que en ningún modo puede entenderse el funcionamiento de los unos sin los otros y que los personajes femeninos actúan, principalmente, como una función de los masculinos. Frente a planteamientos que recuerdan al llamado *Feminismo de la Emulación*, nosotros entendemos que el análisis pormenorizado de cada personaje femenino, su relación con los masculinos y su papel en cada una de las tramas que se desarrollan en el texto, evidencian nítidamente que la obra trasmite muy al contrario una imagen del papel de la mujer que es la de sometimiento al varón. Nuestro planteamiento puede resultar en cierta forma novedoso, pero desde nuestro punto de vista resulta una obviedad: el autor que crea la fuente está interesado en reflejar un modelo de sociedad donde el género dominante es el masculino y los hombres son sus personajes centrales, por lo que cualquier tipo de análisis que obvie esta cuestión puede estar sesgado desde sus inicio y, así, no permitir realizar un análisis profundo y crítico ni de un personaje ni de su desarrollo a lo largo de la obra. Por tanto, si una de las finalidades del conocimiento histórico es acercarnos en la mayor medida posible a la realidad que estamos estudiando, un análisis de género aislacionista no permite el cumplimiento de este principio y, desde luego, hace un flaco favor a todos los que intentamos conocer cuál ha sido la realidad del papel de las mujeres a lo largo de la Historia y en las diferentes culturas, y que

intentamos dejar al descubierto la sofisticación de las dinámicas misóginas. Si se enfrenta un investigador al análisis de un personaje femenino desde la perspectiva de lo poderosa que se plasma y “cómo se revela a los modelos patriarcales” no estamos entendiendo las dinámicas que están en funcionamiento y, por consiguiente, no entenderemos nada tampoco de las dinámicas que pueden estar funcionando en nuestros días.

Por añadidura, creemos que el conflicto asociado con mujeres en el *Mabinogi* no implica necesariamente que estas sean más o menos poderosas que los personajes masculinos con los que se relacionan, sino que en algunos casos su simple presencia actúa como catalizador de las catástrofes, aunque no haya una diferencia jerárquica, como es el caso de la galesa Branwen que se desposa con un rey, un superior, irlandés, si bien ella es una importante mujer de la isla, o de Goewin que, no siendo superior a Math, es el reflejo de una debilidad de él, su necesidad de tener una doncella en la que reposar los pies.

En síntesis, entendemos que el análisis de cada personaje y su papel en las dinámicas que están en funcionamiento de manera transversal en el texto, ha permitido poner de relieve, de manera contrastada por la calidad y la cantidad de los casos esa función de los personajes femeninos en el *Mabinogi* es la de actuar como eje gravitacional de las desgracias, como centro gravitacional de las catástrofes, como un recurso narrativo fácilmente comprensible para su audiencia y para muchas otras.

Por todo lo planteado, nuestro análisis de las *Cuatro Ramas del Mabinogi* enmarca el estudio y el uso del género dentro de ese concepto más amplio de las relaciones de poder, dentro de las cuales tiene un peso muy significativo. En el contexto de las otras rupturas, las que se producen en este campo funciona como uno de los mecanismos utilizados para transmitir en negativo las correctas relaciones de poder que deben existir en la sociedad galesa medieval, relaciones que, por supuesto, implican un correcto desarrollo de los roles masculino y femenino y que se mantenga la jerarquía entre ellos.

Las relaciones de género actúan de este modo como una faceta específica de las relaciones de poder y de su análisis. Los personajes femeninos se utilizan para catalizar las rupturas de las correctas relaciones sociales y para, mediante su sufrimiento, permitir la recomposición de estas en los personajes masculinos; con ello, se evidencia el diferente desarrollo de los personajes femeninos y los masculinos. Entendemos aquí que el autor considera que no es necesario plasmar en el caso de las mujeres, lo que sí plasma para el caso de los personajes masculinos: el retorno a las correctas relaciones de poder.

Por lo que respecta a la función de las figuras femeninas, hemos visto, sintéticamente, como:

- Rhiannon: es humillada en dos ocasiones y en las dos esto ayuda a la recuperación de un personaje masculino. Este es el único personaje a la que le ocurre esto en dos momentos distintos de la obra, pues es la única que tiene dos maridos, consecuencia, quizás, de que es el personaje sobrenatural y femenino que en más ocasiones rompe las normas. Rhiannon se casa con el hombre que quiere, con lo que humilla a su pretendiente en aquel su mundo de origen Gwawl y pare un hijo medio sobrenatural en el mundo humano. Esto lleva a que un monstruo trate de “recuperar” a ese niño y se la acuse de infanticidio y como consecuencia a que se la humille condenándola a cumplir penitencia, a quedar por debajo de sus sirvientas y a perder, temporalmente, a su hijo. Esta humillación permite que su primer esposo, Pwyll, recupere el rol de señor que había perdido al negarse a repudiar a Rhiannon pese a las súplicas de sus consejeros, y una vez “domada” Rhiannon, recupera a su heredero y vuelve a ejercer el rol de señor al retomar antiguas relaciones de vasallaje y repartir dádivas. El segundo proceso de humillación tiene lugar a consecuencia de la paliza que le propinan a Gwawl, su pretendiente, que se produce gracias a que ella da la idea y pone los medios para hacerlo posible, entrega un saco mágico. Por esta falta a un varón, por la que Pwyll rompe un pacto de hospitalidad, sufre una maldición durante toda la Tercera Rama y es “esclavizada”. Esta segunda humillación permite que su segundo esposo Manawydan recupere el rol de señor y guerrero que había perdido al no vengar a su señor, su hermano Brân.

- Branwen: el intento de su liberación tras su humillación provoca una masacre en Irlanda entre las tropas de su hermano Bendigeidfran, la muerte de este, la de su marido y de su hijo, y prácticamente el despoblamiento de Irlanda. Su aparición en el *Mabinogi* termina cuando se le quiebra el corazón por el sentimiento de culpa, pero todo ese sufrimiento había permitido que su marido muriera actuando como el guerrero y señor que no había sido desde que estuvo en Gales, que su hermano Brân muera peleando y defendiendo a los suyos, e, incluso, que el malvado Efnisien se redima rompiendo el caldero que permite resucitar y salve así a los galeses que quedaban.

- Goewin: su personaje se asocia con la traición al rey, la muerte de Pryderi, la matanza entre las huestes de este y las de Math, el castigo de los sobrinos del rey, e incluso da el pie en el texto a la aparición de Aranrhod. Su violación supone un agravio

a Math, pero también el inicio de la recomposición de las relaciones entre este y sus ofensores, sus sobrinos, pues adopta la prerrogativa propia de un señor de impartir justicia, ejecutando y levantando el castigo.

- Aranrhod: personaje esencialmente malvado que sólo aparece para maldecir en tres ocasiones a su hijo, provocar el sufrimiento de Gwydion y provocar la creación de Blodeuedd. Las tres maldiciones suyas conllevan tres humillaciones hacia ella hasta el punto de que la que es señora de su propio castillo acaba actuando como una sirvienta y admitiendo que necesita un varón que la defienda. Esas tres humillaciones permiten que Lleu se desarrolle plenamente como varón al obtener nombre, armas y esposa, así como unos dominios propios.

- Blodeuedd: personaje femenino creado con magia a partir de las flores que provoca el intento de asesinato de su esposo, el sufrimiento de este y de Gwydion y el reclutamiento de tropas que acaba con la muerte de su amante. Termina transmutada en búho/lechuza y condenada a vivir eternamente en la noche y perseguida por el resto de las aves. Este castigo completa la corrección de las relaciones de Gwydion con Math, pues aquel se ve obligado a solicitar ayuda a este, por lo que lo reconoce como su señor. Y, tras el castigo, el autor señala que Lleu se convertirá en un gran señor y será el heredero de Math. Este hecho da fin al *Mabinogi* y muestra cómo el heredero de un reino mágico aprende las correctas dinámicas del poder, de la relación con su señor y con las mujeres, a través de un personaje femenino traicionero.

Por tanto, esta y no otra es la principal función de los personajes femeninos: generar desgracias. Pero, también, esto va unido a permitir que los personajes masculinos que sufren las desgracias provocadas alrededor de ellas, tras sufrirlas, vuelvan a un correcto desarrollo del rol que les corresponde y a ocupar el puesto jerárquico que se espera de ellos. Y esta dinámica por la que los hombres se separan de su rol y se salen de la jerarquía para volver después a la corrección que marca la norma, difiere del hecho de que se muestre a los personajes femeninos como incapaces de recomponer las relaciones de poder rotas y simplemente sean castigadas, maltratadas, transmutadas o mueran (Como Rhiannon, Branwen, Aranrhod y Blodeuedd). También llama la atención cómo en otros casos, una vez cumplida la función de generar una catástrofe, desaparecen del texto (como Goewin) o ni siquiera necesitan ser nominadas como “la mujer de Arawn” o “la mujer de Teyron”.

Por otro lado, también hemos planteado algo que creemos resulta novedoso en el análisis del *Mabinogi*, el hecho de la repetición de determinados patrones a la hora de que el personaje femenino sea plasmado como peligroso: la extraordinaria belleza de la dama o su riqueza. Así Rhiannon es tan hermosa que Pwyll se empeña en perseguirla, aunque no consiga alcanzarla, mientras que Branwen es una matriarca de la isla y de una gran belleza; ambas despliegan una gran riqueza y generosidad en las cortes de sus respectivos maridos. La belleza de Goewin será la que haga que se enamore de ella un sobrino de Math; de Aranrhod también se alaba su belleza; y, por último, Blodeuedd es la mujer más hermosa del mundo creada *ex novo* de esta manera al modo de Pandora.

A esta característica común, la de la belleza del personaje femenino, hemos defendido que se une el recurso a la sexualidad. Así, el deseo de Rhiannon de casarse, y, por tanto, acostarse, con Pwyll, marca el origen de todas las desgracias asociadas a Rhiannon. Algo parecido, pero desde el deseo masculino, ocurre con el matrimonio de Branwen con el rey irlandés. Recordemos que con Rhiannon se vuelve a plantear nuevamente este tipo de problemas en su segundo matrimonio, tras el que se produce la maldición sobre Dyfed, cuando se hace hincapié en el texto en que los esposos no esperan a que finalice el banquete y se van juntos a la cama antes y luego vuelven. El interés de Gilfaethwy por poseer sexualmente a Goewin termina con una batalla y la muerte de Pryderi, personaje cuya historia se enmarca por encuentros sexuales, dado que nace gracias al interés sexual de Rhiannon por Pwyll y muere por ese deseo de poseer sexualmente a Goewin. De aceptarse, también sería la relación sexual incestuosa entre Aranrhod y Gwydion la que marcaría el inicio de las desgracias de Lleu y el sufrimiento de Gwydion. Y, por último, el comportamiento sexual descontrolado de Blodeuedd sería el que casi cause la muerte de su marido: de nuevo el deseo de un ser femenino baliza las desgracias. Nótese una nueva asociación del género y lo sobrenatural como plasmación del *súmmum* de lo peligroso: en la *Cuarta Rama* es en la que se plasman más encuentros sexuales, incluyendo a esa “depredadora sexual” que es la única mujer creada a partir de la magia, Blodeuedd, quien no deja fácilmente a su amante abandonar la cama.

Referimos al deseo de Blodeuedd y Rhiannon requiere necesariamente aludir a su condición sobrenatural, algo cuyos efectos quizás se vean más diluidos en el primer ejemplo en un contexto que nosotros entendemos como directamente sobrenatural. En el caso de Rhiannon, de nuevo, lo importante no es tanto lo que pueda haber en ella de viejas divinidades, sino que esos potenciales componentes divinos se proyectarían en claves generales ligadas al peligro de ese mundo inmortal: el peligroso deseo de un ser femenino y superior que vive en el mundo del

Más Allá y espera al hombre que desea en un umbral entre los mundos y que es el único al que permite que la alcance.

Otro ejemplo de imbricación de género y elementos sobrenaturales es el de Aranrhod, una mujer que tiene la capacidad de maldecir y la utiliza hasta en tres ocasiones para negarle a su hijo su desarrollo como varón, puesto que no podrá tener nombre, ni armas, ni mujer. En las tres ocasiones será humillada por un varón que se muestra superior en ingenio y en el uso de la magia y que mediante esas humillaciones recupera el buen uso de la magia y su puesto jerárquico. Por último, el personaje más mágico y más peligroso es la mujer creada a partir de las flores por dos personajes masculinos y que orquesta el asesinato de su marido y le entrega sus dominios a su amante. Esta, Blodeuedd terminará trasmutada en búho/lechuza y vivirá eternamente amedrentada por el resto de las aves y su nombre hará siempre referencia a su falta. Este castigo supondrá el culmen de la recuperación del correcto rol y jerarquía de Gwydion y de Lleu quien tras la condena, eterna, de la que fue su esposa, podrá gobernar felizmente.

Volviendo a lo planteado, todo esto lleva a que se transmita una imagen de que sólo existe un orden correcto y que este es masculino y humano. Y, así, se entiende que los personajes femeninos en cierta forma sólo tengan que ser desarrollados en la medida en que sirvan para provocar la salida y posterior reincorporación de los personajes masculinos a las relaciones de poder que el autor quiere reflejar como “modélicas”.

Nuestra siguiente tarea será incidir en este contraste a fin de marcar las diferencias y similitudes en los tratamientos de ambos. Cumplida su función, el personaje femenino deja de tener utilidad para el autor y pasa a sufrir una serie de desgracias y humillaciones, como Rhiannon o Aranrhod, muere como Branwen o es maldecida como Blodeuedd, pero siempre desaparecen del texto mientras el varón no.

En ese orden las figuras mujeres actúan como un mecanismo que permite la ruptura y la recomposición de la corrección mientras que la aparición de un elemento sobrenatural sólo permite la ruptura. La unión de los peligros que conllevan los personajes femeninos y los elementos sobrenaturales, llevan a la mayor de las desestabilizaciones de la sociedad: la muerte de los herederos. Piénsese en que por el intercambio de bienes con el Más Allá y por el intento de otro personaje de conseguir a Goewin, muere el heredero por antonomasia de la historia, Pryderi; por la traición de un rey, mueren los hijos de los gigantes y los galeses consiguen el caldero que provocará una matanza; por rescatar a Branwen de Irlanda y los celos descontrolados de su medio hermano, muere el hijo de Branwen y rey de Irlanda; por la traición de una mujer mágica casi muere el heredero del reino de Math, Lleu, el único que no muere del

todo, quizás porque es el único que pertenece plenamente al mundo de lo sobrenatural, de forma que se evidencia la diferencia entre el uso de la magia en el mundo humano y en el mundo sobrenatural; el humano asociado a unos animales, Pryderi y cerdos, muere por el uso de la magia, mientras que el personaje del mundo sobrenatural que se transmuta en animal, sobrevive gracias al uso de la magia. Así, de nuevo, el colofón de la obra sirve para plasmar el lugar correcto de desarrollo de los elementos sobrenaturales.

En síntesis, sólo puede haber un orden en funcionamiento y ese es el masculino. Si es un personaje femenino el que establece el orden como ocurre cuando Rhiannon es la que decide cuándo parar su caballo, o cuándo realizar los banquetes de bodas, consecuentemente se produce el “des-orden” de las dinámicas de poder que conforman la sociedad, el orden imperante que debe ser restablecido por los personajes masculinos para evitar nuevas desgracias. Y, sólo puede reinstalarse nuevamente el orden, el único y masculino, a través de la desaparición del personaje femenino “culpable”, y tras verse sometida al dictamen que sobre ella ejerzan los personajes masculinos, bien sea estos obligarles a realizar una penitencia, a cocinar y recibir una bofetada, a actuar como sirvientas o a arrebatárles su forma. Ese sometimiento femenino, junto a la separación de lo sobrenatural, son el reflejo, la consecuencia y la causa, del dominio masculino y del buen orden, el único orden factible.

4. Unicidad de la obra

Ya sabemos que la interpretación del *Mabinogi* como un todo compuesto de cuatro Ramas ha sido puesta en entredicho por diferentes autores. Así algunos hacen notar la ausencia de colofón en la *Segunda Rama* que especifique que la Rama termina, otros plantean que la historia del viaje a Irlanda o la de la corte de Math puedan conformar historias independientes, etc. En este sentido, lo único que sí se da por seguro es la diferenciación entre los cuentos que componen las cuatro Ramas del *Mabinogi* y los otros siete que junto a estos formarían lo que ha dado en llamarse *Mabinogion*.

Nosotros hemos planteado aquí, y creemos haber apuntado argumentos no desdeñables para defenderlo, que las *Cuatro Ramas* forman una unidad. Esto de por sí no es ninguna novedad dentro de la investigación, muchos otros autores ya lo han planteado, pero lo que sí puede suponer un planteamiento original es que lo que dota de unidad a la obra sean precisamente las rupturas y recomposiciones de las dinámicas de poder en funcionamiento en el texto. Para que estas dinámicas puedan plasmar un orden social concreto, los ciclos de ruptura

y recomposición tienen que completarse y esto ocurre dentro del desarrollo de cada uno de los personajes, de forma individual, y desde el comienzo al fin de la historia de forma colectiva.

La trama que evidencia más claramente la hipótesis de la unicidad de la obra es la que se asocia a los dos personajes principales: el femenino, Rhiannon y el masculino, Pryderi. Así, Rhiannon hace su entrada en la obra eligiendo como esposo a Pwyll frente al candidato que su padre Hen le imponía, Gwawl en la *Primera Rama*. Esto lleva a que se ofenda gravemente a Gwawl y a que sea la propia Rhiannon la que obligue a este a comprometerse a que no se vengará en Pwyll. Esta situación lleva a que Pwyll se libere de la venganza directa de la ofensa, pero a que esta se produzca en la *Tercera Rama* y de manos de otro personaje sobrenatural, un brujo amigo de Gwawl, en otro espacio mágico equivalente a la corte de Hen, el palacio del brujo. Enlaza con la figura del marido/esposo Pwyll porque parte de la venganza es una maldición sobre los dominios de Pryderi por la cual el hijo de aquél que había ocupado un reino que no le correspondía durante un año, la corte de Arawn, ve desaparecer sus propios dominios, súbditos y casas, y hasta finalmente la posibilidad de practicar la caza y la agricultura, pues la primera le lleva a ser atrapado por el brujo y la segunda queda dificultada cuando el brujo se encarga de que unos ratones-seres del otro mundo roben los frutos de la cosecha. La desaparición del personaje de Rhiannon del texto se produce tras la culminación de la venganza por la ofensa a Gwawl y su liberación, y se hace hincapié en lo importante que ha sido que Rhiannon y Pryderi sufran este castigo cuando el colofón de la *Tercera Rama* señala que ese castigo le da su nombre. Este “ciclo” de la venganza de Gwawl enmarcaría por tanto la *Primera y Tercera Ramas*.

Si este ciclo es claro, más claro aún es el que implica a Pryderi. Él nace de una mujer sobrenatural, que su padre conoció en lo que hemos llamado un “umbral” a lo sobrenatural, Gorsedd Arbeth, un espacio mágico en el que ocurren portentos o se sufren injurias, y tras pasar Pwyll un año rigiendo una corte del Más Allá y haber adoptado el título de señor del Más Allá. Pryderi nace rodeado de condicionantes sobrenaturales y con algún aspecto fuera de lo normal él mismo, como es que crece a una velocidad desproporcionada. Este personaje es secuestrado nada más nacer por un monstruo que parece tener la tarea de “recolectar” elementos sobrenaturales que se encuentran en el mundo humano. Este secuestro por parte del monstruo fracasa porque le libera Teyron, un antiguo vasallo de su padre, y termina la *Primera Rama*. No termina sin que antes su padre muera y él herede el título de señor de Annwfn. En la *Tercera* continúan los intentos de sacar a Pryderi del mundo humano y el brujo lo secuestra en un castillo mágico que se “tele-transporta” a sus dominios, a un espacio mágico en el que hubiera permanecido ejerciendo, quizás, tareas propias de un ser sobrenatural de un nivel muy básico:

ser el que lleva los martillos de la puerta, es decir, seguramente el que anuncia la llegada de visitantes al catillo del brujo, igual que su madre recibía a los visitantes a la corte de Pwyll durante su penitencia acompañándoles dentro, si querían, sobre sus propios hombros. Rhiannon, por su parte, paga su marcha al mundo humano ejerciendo de mula de carga como antes ejerció de yegua de monta en ese mundo sobrenatural. Pero, nuevamente Pryderi es rescatado, en este caso por su amigo y nuevo marido de su madre, Manawydan, por lo que regresa al mundo humano y con la promesa obtenida por Manawydan del brujo de que Dyfed se verá libre de más intervenciones mágicas. Esta nueva promesa, como la de Gwawl, da pie a la necesidad de, por decirlo así, volver a delegar la venganza en otro personaje sobrenatural y a la siguiente trama en la que se aúnan varios factores importantes: Pryderi, como personaje con connotaciones sobrenaturales, tiene que ser eliminado del mundo humano, tienen que hacerlo un personaje sobrenatural equivalente al monstruo y al mago, pero tiene que ser más poderoso que estos para no fracasar nuevamente y no puede ser en Dyfed por la promesa del brujo. Para todo esto ciadra muy bien la invención de un nuevo espacio, un lugar donde la magia es intrínseca, donde se plantea la existencia de magos poderosos y donde se producen más situaciones potencialmente peligrosas: el reino de Math, el de la *Cuarta Rama*. De este lugar mágico viene un poderoso mago, Gwydion quien en un mismo movimiento recupera los elementos mágicos que quedan en el mundo humano, los cerdos que manda Arawn, y mata a Pryderi, haciendo hincapié el autor en que puede matarlo porque usa magia. Se termina así en la *Cuarta Rama*, las relaciones con lo sobrenatural de dos maneras: por un lado se elimina la relación establecida entre Arawn y Pwyll y sus descendientes, pues muere el heredero, y, por otro, recuperados los elementos sobrenaturales que estaban fuera de su lugar, termina la necesidad de nuevas incursiones de personajes sobrenaturales en el mundo humano. Este ciclo había supuesto la relación de *amiticia* e intercambio de bienes con el Más Allá y la adopción del título de Señor de Annwfn, del Más Allá, por los señores de Dyfed. El papel de esos cerdos en la muerte de Pryderi vuelve a dejar claro el juego y la peligrosidad de este tipo de componentes, mientras que su desaparición y la del castillo, así como el cierre del umbral al mundo sobrenatural y la muerte del hijo de una mujer sobrenatural y un hombre que había trasgredido tantos límites, enmarca la obra desde la *Primera* a la *Cuarta Ramas*.

Creemos que este análisis apoya suficientemente nuestra hipótesis de la unicidad de la obra. Pero aún queda el final de la *Cuarta Rama*, la historia de Gwydion y Lleu. En este sentido, creemos que hemos argumentado suficientemente que ambas historias se cierran cuando se recomponen las dinámicas de poder que se habían alterado a causa de los personajes femeninos, pero también que hay varios factores más en juego a destacar en estas conclusiones.

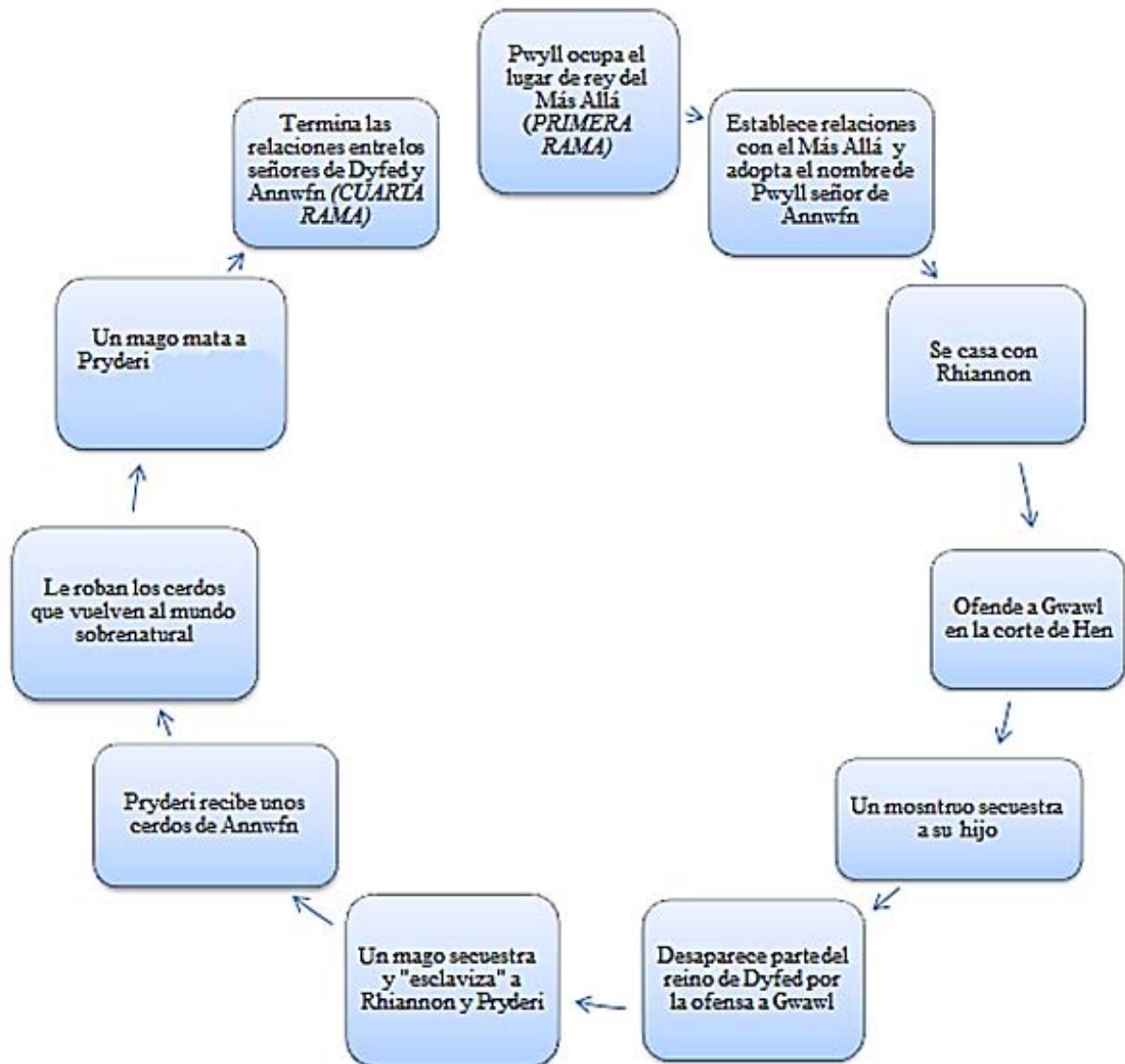
Primero, al haberse recurrido al personaje de un mago como un personaje necesario para eliminar a Pryderi, el autor suscita en él, como en el otro mago que lo secuestra, componentes que se vinculan al sufrimiento de un varón por su descendencia. Recordemos que Pryderi significa literalmente “preocupación” y que esta palabra sale de boca de Rhiannon por su sufrimiento ante el secuestro de su hijo por el monstruo. El mago de la *Tercera Rama* sufre porque Manawydan apresa a su mujer embarazada, situación de la que es culpable la mujer pues se empeña en ir como ratona a robar trigo y provoca la preocupación del brujo por su hijo no nato –y su mujer-, lo que lleva a la liberación de Pryderi. En el caso de Gwydion, nuevamente el autor plantea la preocupación de un varón –padre real o putativo- por su hijo, que finalmente también será, al igual que Pryderi, un heredero, pues hereda el reino de Math, a causa de dos mujeres, la madre que le maldice y que provoca la necesidad de crear a Bloudeudd, y de esta, que intenta matar a Lleu.

Creemos que la *Cuarta Rama* no es un “añadido”, sino que se entiende en el contexto de la necesidad de la entrada en escena de un nuevo mago poderoso, pero que a la vez provenga y desarrolle su historia en un espacio propiamente sobrenatural, que no suponga un cabo suelto más de presencia de este tipo de componentes en el mundo humano.

Además, la historia del reino de Math hemos visto que también se utiliza para plasmar las dinámicas de ruptura y recolocación/recomposición de las relaciones de poder en varios aspectos: Gwydion aprende el correcto uso de la magia; el futuro gobernante del reino de Math, Lleu aprende el peligro que suponen las mujeres; y, sobre todo, es indispensable para el planteamiento de la necesaria separación de lo humano y lo sobrenatural al plantear que el heredero y luego señor por antonomasia que es Pryderi muere por el uso de la magia porque otros tratan de conseguir una mujer, Goewin, al igual que el heredero de Irlanda e hijo de Branwen muere en la *Segunda Rama* a manos de un personaje con potencialidades sobrehumanas como es Efnysien por los celos que tiene de su hermana y que se provoca una masacre gracias a la presencia del caldero mágico de la resurrección. Así pues, de los tres herederos que aparecen en la obra, el único que no muere es el que viene del mundo mágico y que vive y casi muere dentro de él, Lleu, quien sobrevive al intento de asesinato de un tercero vinculado al deseo de por conseguir a una mujer, su mujer, y lo hace gracias al uso de la magia, primero al transmutarse en águila y poder huir del lugar en el que intentan matarle, y, después, cuando su padre putativo, a través de un posible canto mágico que le devuelve la forma humana, le cura. Acaba, por tanto, la *Cuarta Rama del Mabinogi* con la figura de un heredero que en este caso sí, gobernara felizmente, en el lugar que le corresponde, el mundo sobrenatural.

En síntesis, entendemos que tras el análisis que hemos realizado se puede concluir varios hechos: primero, que el método de análisis del uso de las relaciones de poder, sus rupturas, consecuencias y recomposiciones permite un acercamiento al texto que es útil hasta el punto de que son esas mismas relaciones las que dotan de entidad y unicidad a la obra. Segundo, que estas relaciones de poder funcionan bajo el principio de que toda ruptura de las mismas genera algún conflicto y que es en esa dinámica en la que se engloban los elementos de rol y jerarquía, y en la que tiene especial relevancia el uso del género y de lo sobrenatural, el primero como catalizador de las desgracias y las rupturas y el segundo como potenciador de las mismas. Esta fuente establece de principio a fin la necesidad de que existan un único orden social y que este ha de ser masculino y humano; las mujeres y los elementos sobrenaturales no pueden conformar el orden social y han de permanecer en los espacios que les son propios, sometidas las unas y alejados los otros.

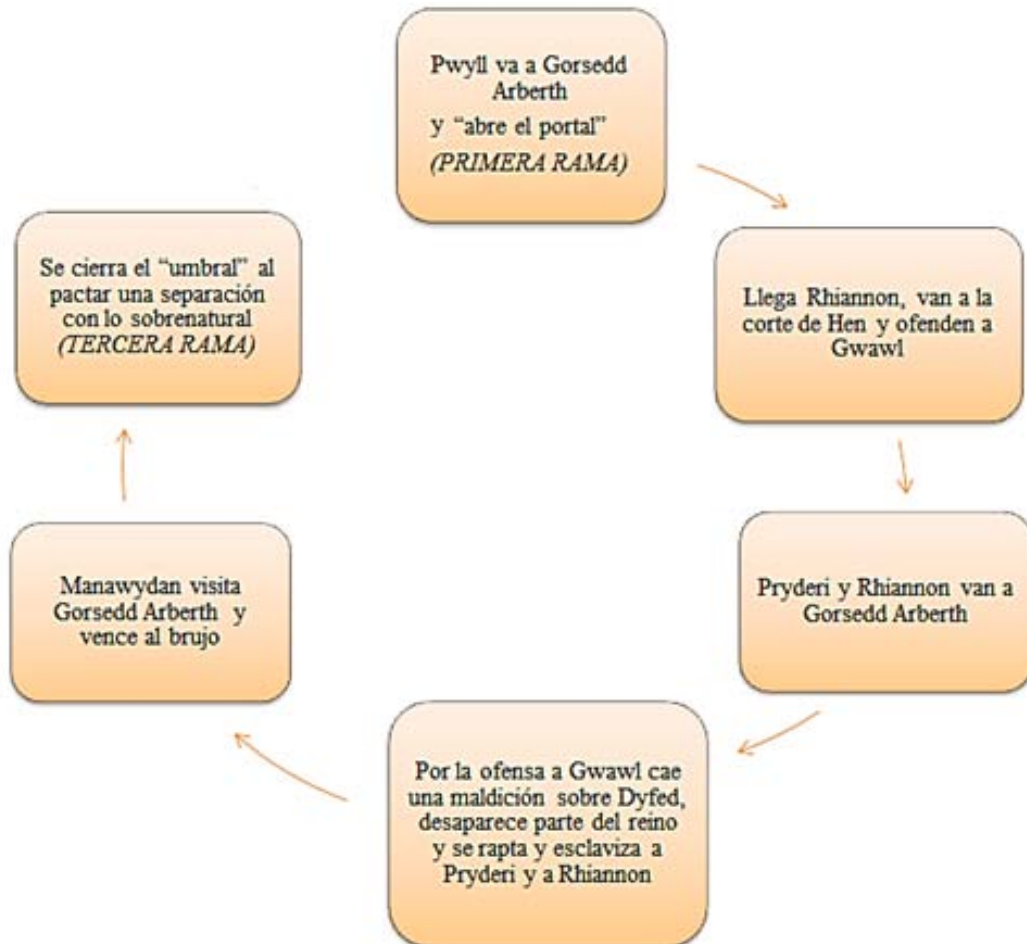
**RELACIONES ENTRE LOS SEÑORES DE DYFED Y LOS DE ANNWFN
O DE CUÁNDO LOS SEÑORES DE DYFED PASARON A SER SEÑORES DE ANNWFN**



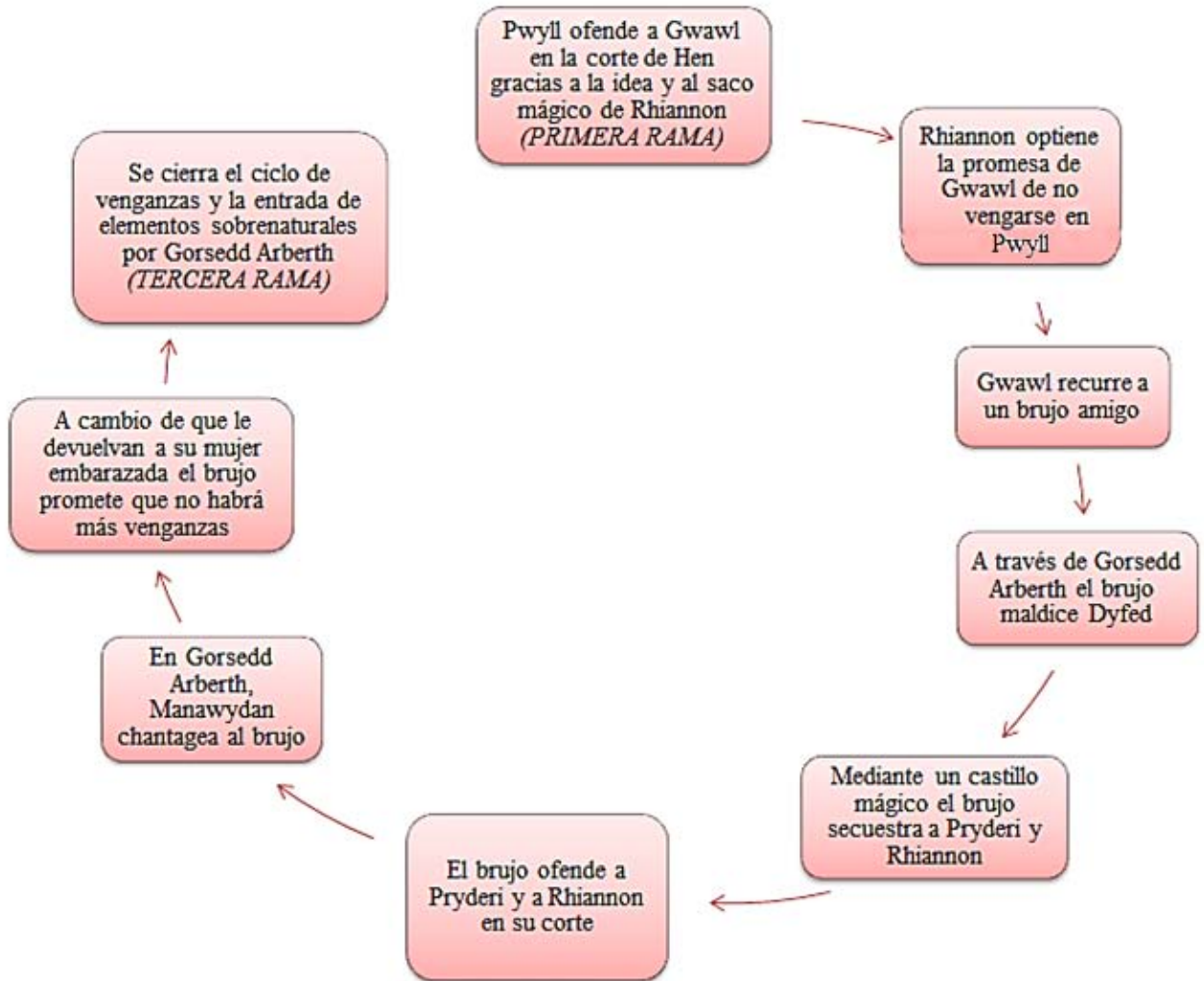
RELACIÓN DE PRYDERI CON LO SOBRENATURAL



CICLO DE GORSEDD ARBERTH



CICLO DE LA OFENSA A GWAWL





UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

GLOSARIO DE PERSONAJES

- Aranrhod. *Cuarta Rama*. Hija de Dôn. Sus hermanos la ofrecen como doncella a Math y resulta estar embarazada. Pone dos hijos, quizás fruto del incesto con su hermano Gwydion. Al primero, Dylan, lo acoge su tío Math y lo mata su tío Gofannon y al segundo, Lleu Llaw Gyffes, lo cría Gwydion, y Aranrhod le hace pasar por muchas penurias. Personaje con el poder sobrenatural de maldecir.
- Arawn. *Primera y Cuarta Ramas*. Es rey del reino de Annwfn, un espacio del Más Allá. Tras una afrenta de Pwyll, hace que intercambien durante un año sus apariencias y responsabilidades para que Pwyll mate a un enemigo suyo, Hafgan, como medio de subsanar la afrenta. Es un rey con poderes mágicos asociado al Inframundo, ya que *Annwfn* o *Annwn* significa *abismo* o *mundo inferior*, por lo que tradicionalmente se ha considerado como el *Otro Mundo* o *Región de los Infiernos*. Aparece en la *Primera Rama* y es mencionado en la *Cuarta* por los cerdos que regala a Pryderi, por los que este muere.
- Bendigeidfran/Brân. *Segunda Rama*. Es un gigante, hijo de Llŷr y de Penarddun, había sido coronado rey de toda la isla de Bretaña, y enaltecido con la corona de Llundain (Londres). Hermano de Branwen y de Manawydan y hermano por parte de madre de Nysien y Efnysien. Organiza una expedición para rescatar a su hermana Branwen en Irlanda y muere allí. Pide a sus hombres que le corten la cabeza y que la lleven a Gwynn Vryn (la Colina Blanca) para enterrarla en ese lugar con el rostro vuelto hacia Francia como forma de protección de la Isla. Tiene características sobrenaturales, es un gigante.
- Bleiddwn: *Cuarta Rama*. Hijo nacido de cuando Gilfaethwy era una loba y su hermano Gwydion un lobo por castigo de Math. Era un lobezno hasta que Math le dio forma humana. Su nombre significa Lobo Rojo-Oscuro en alusión a su origen sobrenatural.

- Blodeuedd. *Cuarta Rama*. Su nombre significa *flores*. Es la mujer creada por Math y Gwydion a partir de las flores del roble, de la retama y de la reina de los prados para desposarla con Lleu Llaw Gyffes. Traiciona a su marido e intenta matarlo para que gobierne su amante. Como castigo Gwydion la convierte en búho y hace que desde ese momento se llame Blodeuwedd, Rostro de Flores”.

- Brân. Ver *Bendigeidfran*.

- Branwen. *Segunda Rama*. Hija de Llŷr, hermana de padre y madre de Bendigeidfran y de Manawydan y hermana por parte de madre de Nysien y Efnysien. Su hermano Bendigeidfran la casa con el rey de Irlanda, Matholwch. Ella se va a vivir con él y tienen que ir a rescatarla sus hermanos ante el maltrato que sufre por la ofensa previa al rey irlandés de su hermano Efnysien. Durante el rescate muere Bendigeidfran, su propio hijo y muchos guerreros. Su corazón estalla de pena al recordar la masacre.

- Caradog. *Segunda Rama*. Hijo de Bendigeidfran. Su padre lo deja como gobernante de Gales cuando parte a Irlanda para ayudar a su hermana Branwen. Su corazón se quiebra de pena cuando Caswallon, hijo de Beli, mata, oculto por una capa de invisibilidad, a sus hombres para tomar el poder. Sólo se salva Pendaran Dyfed (el que dio el nombre a Pryderi y le educó).

- Caswallon. *Segunda y Tercer Ramas*. Hijo de Beli. Toma el poder en la Isla de los Fuertes (Isla de Bretaña) mientras Bendigeidfran acude al rescate de su hermana en Irlanda. Mata a cinco de los hombres que Bendigeidfran había dejado para gobernar la Isla, usando una capa mágica que le hacía invisible. Pero no quiso matar a Caradog, el hijo de Bendigeidfran, que había quedado como jefe, porque era su sobrino, el hijo de su primo hermano, aunque este muere. Es uno de los Tres Zapateros Orfebres que aparecen en las *Triadas*. Es poseedor de un objeto sobrenatural.

- Cigfa. *Primera y Tercera Ramas*. Hija de Gohoyw y esposa de Pryderi. Sufrirá la maldición sobre el cantón de su marido y pasará un tiempo bajo la protección de Manawydan.

- Cymidei Cymeinfoll. *Segunda Rama*. Mujer de estatura descomunal a la que Matholwch, rey de Iwerddon (Irlanda), marido de Branwen, encierra en una casa que calienta hasta que las paredes de hierro se ponen blancas, con su esposo Llasar Llaes Gyfnewidy sus hijos porque ocasionaban problemas en Irlanda. Los hijos mueren y los gigantes huyen a Gales, donde son acogidos por Bendigeidfran y en agradecimiento le regalan un caldero mágico que resucita a los muertos. Tiene características sobrenaturales, es una gigantea.

- Dylan. *Cuarta Rama*. Hijo de Aranrhod y, quizás, de Gwydion. Nace de forma maravillosa, lo bautiza Math y, apenas bautizado, se dirige al mar. En cuanto se mete en él, recibe la naturaleza del mar y nada tan bien como el más rápido de los peces. Lo mata su tío Govannon. Tiene características sobrenaturales al adoptar la naturaleza del mar.

- Efnysien. *Segunda Rama*. Hijo de Penarddun y de Euroswydd, hermano de Nysien y hermano por parte de madre de Branwen y de Bendigeidfran. Es un hombre malvado que enfrenta a los demás. Mutila los caballos de Matholwch, rey de Iwerddon (Irlanda) lo que provocará el castigo al que someterán a Branwen en Irlanda y por el que Bendigeidfran hará una expedición de castigo. En la expedición mata a cien irlandeses emboscados. Durante el banquete final mata al hijo de su hermana Branwen, Gweru, tirándolo al fuego, provocando una gran matanza en la que destruye el caldero mágico que revivía a los irlandeses metiéndose dentro y ensanchándose, lo que permite la victoria sobre los irlandeses y le lleva a su muerte. Tiene características sobrenaturales al poseer una fuerza extraordinaria.

- Gilfaethwy. *Cuarta Rama*. Hijo de Dôn, hermano de Gwydion y, por tanto, sobrino por parte de hermana de Math, se enamora de la doncella de Math, Goewin, y la viola con ayuda de Gwydion. Su tío Math los castiga a él y a su hermano convirtiéndolos en ciervos, jabalíes y lobos; viven un año como cada animal,

cambiando alternativamente de sexo y de cada animal tienen un hijo Hyddwn (literalmente *ciervo rojo oscuro*), Hychddwn Hir (*cerdo rojo oscuro, el alto*) y Bleiddwn (*lobo rojo oscuro*).

- Goewin. *Cuarta Rama*. Hija de Dol Pebin. Doncella sobre la que Math reposaba los pies. Los sobrinos de Math, Gilfaethwy y Gwydion, ambos hijos de Dôn, inician una guerra en la que muere Pryderi para poder forzarla. Después de que la violen Math la convierte en su esposa. Aparece en la *Segunda Rama* del *Mabinogi*.
- Gronw Pebr. *Cuarta Rama*. Señor de Penllyn, amante de Blodeuedd, mujer creada por Math y Gwydion, esposa de Lleu Llaw Gyffes. Convince a su amante para que averigüe la manera de matar a su esposo, pero finalmente fracasa y acaba muerto a manos de este.
- Gwawl. *Primera y Tercera Ramas*. Hijo de Clud. Es el marido que el padre de Rhiannon, Hyfaidd Hen, había elegido para ella y que Rhiannon rechaza. Se presenta en los esponsales de Rhiannon y Pwyll y engaña a este para quitársela. Pero, gracias a una artimaña de Rhiannon, un año después Pwyll lo atrapa dentro de un saco y cada uno de los miembros de su hueste le da un golpe al saco. Tras recibir este tratamiento indigno, regresa a sus tierras. Aparece en la *Primera Rama* del *Mabinogi* y es mencionado en la *Tercera* como el personaje por cuya venganza cae una maldición sobre el cantón de Dyfed, y sobre Rhiannon y Pryderi. Es, probablemente, un personaje del Más Allá.
- Gwern. *Segunda Rama*. hijo de Matholwch, el rey de Iwerddon (Irlanda), y de Branwen. Lo mata su tío por parte de madre, Efnysien, tirándolo al fuego en Irlanda durante el rescate de Branwen.
- Gwri Wallt Eurin. *Primera Rama*. Es el nombre que recibe Pryderi de sus padres adoptivos.
- Gwydion. *Cuarta Rama*. Hijo de Dôn, hermano de Math. Puede realizar encantamientos. Inicia una guerra con Pryderi para que su hermano Gilfaethwy

pueda violar a Goewin. La excusa es arrebatarle los cerdos que le había regalado Arawn, rey de Annwfn a Pryderi. Consigue matarlo en combate singular gracias a su fuerza y sus poderes mágicos. Su tío Math lo castiga convirtiéndolo en ciervo, en jabalina y en lobo, vive un año como cada animal, cambiando alternativamente de sexo y como cada animal tiene un hijo con su hermano (Hyddwn, Hychtwn y Bleiddwn). Quizás es el padre, del hijo de su hermana Aranrhod, Llew Llaw Gyffes. A este último lo cría él, le hace superar las insidias de su madre, y le fabrica una esposa junto con Math, Blodeuedd. Cuando esta le traiciona e intenta matarlo vuelve a rescatarlo. Es un poderoso mago.

- Hafgan. *Primera Rama*. Es otro rey de Annwfn, cuyos dominios se encuentran frente a los de Arawn. Lo mata Pwyll tras su año de intercambio con Arawn, ya que este no podía porque lo vencía siempre en combate singular al revivir al otro día. Pwyll consigue matarlo porque no le remata. Rey del Más Allá que tiene el poder de resucitar.
- Hychddwn Hir. *Cuarta Rama*. Hijo nacido cuando Gilfaethwy era un jabalí y su hermano Gwydion una jabalina por castigo de Math. Era un jabato hasta que Math le da forma humana. Su nombre significa *Cerdo Rojo-Oscuro*, el Alto, aludiendo a su origen sobrenatural.
- Hyddwn. *Cuarta Rama*. Hijo nacido cuando Gilfaethwy era una cierva y su hermano Gwydion un ciervo por castigo de Math. Era un cervatillo hasta que Math le da forma humana. Su nombre significa *Ciervo Rojo-Oscuro* aludiendo a su origen sobrenatural.
- Hyfaidd Hen. *Primera Rama*. Padre de Rhiannon. La promete a Gwawl pero ella prefiere a Pwyll. Es, probablemente, un rey del Más Allá.
- Llasar Llaes Gyfnewid. *Segunda Rama*. Hombre de una estatura descomunal al que Matholwch, rey de Iwerddon (Irlanda), marido de Branwen, encierra en una casa que calienta hasta que las paredes de hierro se ponen blancas, con su esposa Cymidei Cymeinfol y sus hijos, porque ocasionaban conflictos en Irlanda. Los

niños mueren y los gigantes huyen a Gales, donde son acogidos por Brân y en agradecimiento le regalan un caldero mágico que resucita a los muertos. Tiene características sobrenaturales, es un gigante.

- Llew Uaw Gyffes. *Cuarta Rama*. Es hijo de Aranrhod y quizás de Gwydion. Su madre le maldice a no tener nombre, armas ni mujer de esta tierra. Gwydion le consigue los dos primeros mediante hechizos y él y su tío Math le crean una esposa a partir de las flores, Blodeuedd. Su mujer intenta matarlo para colocar a su amante como señor, pero él se transforma en águila y escapa. Math le otorga el cantón Dinoding más adelante se acaba convirtiendo en señor de Gwynedd el gran reino de Math. Tiene el poder mágico de la transformación (se convierte en águila al ser herido)
- Llwyd. *Tercera Rama*. Hijo de Kilcoet. Hechicero que lanza el encantamiento sobre los siete cantones de Dyfed por amistad a Gwawl, hijo de Clud, a fin de castigar a Pryderi y Rhiannon por la humillación que Pwyll, padre de él y esposo de ella, había hecho sufrir a Gwawl en la corte de Hyfaidd Hen durante los esponsales de Rhiannon. Mantiene cautivos a Pryderi y a Rhiannon. Castiga a Pryderi a llevar alrededor del cuello los *gordd* (martillos, hierros) de la puerta de su casa y a Rhiannon a llevar alrededor del cuello las colleras de los asnos después de que habían llevado el heno, pero los libera y hace desaparecer el encantamiento para que Manawydan libere a su mujer embarazada. Es un hechicero del Más Allá.
- Manawydan. *Segunda y Tercera Ramas*. Es uno de los *Tres Príncipes Sin Codicia*, hermano de Branwen y de Bendigeidfran, es uno de los siete hombres que escapan de la matanza de Irlanda por salvar a Branwen en la *Segunda Rama* y vuelve a Gales con la cabeza de su hermano. Protagonista principal de la *Tercera Rama* del *Mabinogi*, en la que se casa con Rhiannon a instancias de Pryderi y, sufre una maldición en los territorios en los que vive por lo que tiene que exiliarse. Cuando vuelve consigue acabar con la maldición y liberar a Pryderi y a Rhiannon al vencer al hechicero Llwyd. Tiene grandes habilidades como artesano.

- Math. *Cuarta Rama*. Hijo de Mathonwy. Es un rey y un poderoso hechicero que, sin embargo, sólo puede vivir mientras sus dos pies reposen en el regazo de una virgen, Goewin, a menos que el tumulto de la guerra se lo impidiera; puede escuchar todas las conversaciones que le lleve el viento. Es engañado por sus sobrinos Gwydion y Gilfaethwy para guerrear con Pryderi (que resulta muerto) a fin de violar a Goewin y él los castiga a tener forma animal y concebir entre ellos tres hijos. Ayuda junto con Gwydion a Lleu a tener una esposa creando a Blodeuedd de las flores y lo protege en adelante. Es un poderoso mago.

- Matholwch. *Segunda Rama*. Rey de Iwerddon (Irlanda), marido de Branwen, a la que consigue tras un viaje a Gales. Ofendido por Efnysien, ya en Irlanda ordena que todos los días se humille a Branwen rebajándola a sierva y haciendo que un carnicero le de todos los días una bofetada, lo que provoca que Bendigeidfran dirija una expedición de rescate que acaba en tragedia.

- Nysien. *Segunda Rama*. Hijo de Penarddun y de Euroswydd: hermano de Efnysien y hermano por parte de madre de Bendigeidfran. Era un hombre bondadoso y capaz de sembrar la paz, lo opuesto a su hermano Efnysien.

- Penarddun. *Segunda Rama*. Hija de Beli: madre de Nysien y Efnysien, hermana de Caswallon.

- Pendaran Dyfed. *Primera y Segunda Ramas*. Es el guerrero que da el nombre a Pryderi, al que se lo entregan para que lo eduque en la *Primera Rama*. En la *Segunda Rama* aparece como uno de los siete hombres que Bendigeidfran deja en la isla bajo el mando de su hijo Caradog cuando se dirige de expedición a Irlanda para ayudar a su hermana Bendigeidfran y es el único de estos que sobrevive.

- Pryderi. *Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Ramas*. Hijo de Pwyll y Rhiannon: señor de Annwfn y de veintiún cantones. En la *Primera* nace y se cría; escapa de la matanza en Irlanda en la *Segunda*; en la *Tercera* pasa por una serie de peripecias junto a su amigo Manawydan, su madre Rhiannon y su esposa, Cigfa; y, por último, en la *Cuarta Rama* lo mata Gwydion, en una guerra iniciada para que su hermano

pudiera violar a la doncella en la que Math reposaba sus pies y para robarle los cerdos que le había regalado Arawn, el amigo de su padre.

- Pwyll. *Primera Rama*. Señor de los siete cantones de Dyfed. Tras ofender primero y prestarle un servicio después a Arawn, rey de Annwfn, pasó a llamarse Pwyll, señor de Annwfn. Es el marido de Rhiannon y el padre de Pryderi.
- Rhiannon. *Primera, Segunda y Tercera Ramas*. Hija de Hyfaidd Hen. Rechaza casarse con el hombre que le impone su padre, Gwawl, hijo de Clud, y elige a Pwyll con el que tiene un hijo, Pryderi, futuro señor de Annwfn, que la casara en segundas nupcias con su amigo Manawydan, juntos vivirá diversas aventuras que culminan en su humillación. Es un ser femenino con poderes mágicos.
- Teyrnon Twrf Liant. *Primera Rama*. Señor de Gwent Is Coed. Un monstruo le robaba todas las noches del primero de Mayo el potrillo que paría una yegua suya excepcional. Una de esas noches hiere al monstruo y encuentra en su puerta al hijo de Rhiannon y Pwyll, Pryderi, al que el monstruo había robado y lo cría hasta que se lo devuelve a sus padres auténticos, por lo que Pwyll lo nombra padre putativo del niño.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, M. (1993), “Life, Crown, and Queen: Gertrude and the Theme of Sovereignty”, *The Review of English Studies*, New Series, 47, págs. 163-174.

ALBERRO, M. (2002), “Componentes ideológicos, mitológicos y religiosos en los sacrificios rituales equinos de investidura y confirmación real de los antiguos pueblos indo-europeos”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 14, págs. 7-49.

ALBERRO, M. (2003), “La diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas y otros pueblos de la Antigüedad”, *Anuario Brigantino*, 26, págs.77-111.

ALBERRO, M. (2004), *Diccionario mitológico y folklórico céltico: Desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*, Betanzos.

ALBERRO, M. (2006), *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón.

ALTHUSSER, L. (2005), “Los aparatos ideológicos del estado”, en ALTHUSSER, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Madrid págs. 102-141.

ALVAR, J. (1993) “Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso”, en ALVAR, J., BLÁZQUEZ, C., WAGNER, C. G. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Cáceres, págs. 1-34.

ALVAR, J. *et al.* (1995), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid.

ANWYL, E. (1896), “The Four Branches of the *Mabinogŷ*”, *Zeitschrift fur Celtische Philologie*, 1, págs. 277-293.

ANWYL, E. (1898), “The Four Branches of the *Mabinogŷ*”, *Zeitschrift fur Celtische Philologie*, 2, págs. 124-133.

ANWYL, E. (1900), “The Four Branches of the *Mabinogŷ*”, *Zeitschrift fur Celtische Philologie*, 3, págs. 123-134.

ANWYL, E. (1906-07), “Ancient Celtic Goddesses”, *Celtic Review*, 3, págs. 26-51.

ANWYL, E. (1908), “The Value of the *Mabinogion* for the Study of Celtic”, en ALLEN, P. S. (ed.) *Religion. Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, 2, Oxford, págs. 234-44.

ARNOLD, M. (1910), *On the Study of Celtic Literature and Other Essays*, New York.

ARONSTEIN, S. (2005), “Becoming Welsh: Counter-Colonialism and the Negotiation of Native Identity in *Peredur vab Efrafc*”, *Exemplaria: A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies*, 17,1, págs. 135-68.

ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. (eds) (1995), *Post-Colonial Studies Reader*, New York.

AYCOCK, M. (ed) (2007), *Legendary Poems from the Book of Taliesin*, Aberystwyth.

BAMMESBERGER, A. (ed.) (1991), *Old English Runes and their Continental Background*, Heidelberg.

BARBAR, R. W. (1999), *Myths and Legends of the British Isles*, Woodbridge.

BARTLETT, R., MCKAY, A. (eds.) (1989), *Medieval Frontier Societies*, Oxford.

BAUDIŠ, J. (1916), “Mabinogion”, *Folklore*, 27,1, págs. 31-68.

BBC (2008), “The Mabinogion”, *Wales History*, (www.bbc.co.uk) (documental).

BEAUVOIR, S. (1997), *El Segundo Sexo*, Madrid.

BECQUER, A. L, NOONE. K. (eds.) (2011), *Welsh Mythology and Folklore in Popular Culture: Essays on Adaptations in Literature, Film, Television and Digital Media*, Jefferson.

BENTLEY, G. C. (1987), “Ethnicity and practice”, *Comparative Studies in Society and History*, 29, págs. 24-55.

BENVENISTE, E., (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid.

BERGER, P., LUCKMAN, Th. (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York.

BERMEJO BARRERA, J. C. (1994), *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, vol. 1, Madrid.

BHABHA, H. K. (1990), *Nation and Narration*, New York.

BHABHA, H. K. (1994), *The Location of Culture*, New York.

BLÁZQUEZ, J. M^a. et al.(1994), *Historia de las religiones de la Europa antigua*. Madrid.

BOLLARD, J. K. (1974-1975), “The Structure of the Four Branches of the *Mabinogi*”, *Transactions of the Honourable Society of the Cymmrodorion*, págs. 250-276.

BOLLARD, J. K. (1996), "The role of Myth and Tradition in the Four Branches of the *Mabinogi*", en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, 1996, págs. 165-196.

BOLLARD, J. K., GRIFFITHS, A. (2007). *Companion Tales to The Mabinogi: Legend and Landscape of Wales*, Llandysul.

BOLLARD, J.K. (1983), "The Role of Myth and Tradition in the *Four Branches of the Mabinogi*", *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 6, págs. 67-86.

BONNEFOY, Y. (ed.) (1998), *Diccionario de las mitologías. Las mitologías de Europa*, vol. IV, Barcelona.

BOYD, M. (2010), "Why the *Mabinogi* has Branches?", *Harvard Celtic Colloquium* 30, págs. 22-38.

BREEZE, A. (1997a), "Did a woman write the Four Branches of the *Mabinogi*?", *Studi Medievali* 38, 2, págs. 679-705.

BREEZE, A. (1997b), *Medieval Welsh Literature*, Dublin.

BREEZE, A. (2007), "Some Critics of the Four Branches of the *Mabinogi*", en WAWN, A., JOHNSON, G., WALTER, J., *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honor of T. A. Shippey*, Turnhout, págs. 155-166.

BREEZE, A. (2009), *The Origins of the Four Branches of the Mabinogi*, Leominster.

BRIGGS, K. (1976), *A Dictionary of Fairies*, Harmondsworth.

BROMWICH, R. (ed. y trad.) (2014), *Trioedd Tnys Prydein: The Triads of the Island of Britain*, Cardiff.

BROMWICH, R., BRYNLEY, R. (eds.) (1991), *The Arthur of the Welsh: The Arthurian Legend in Medieval Welsh Literature*, Cardiff.

BROMWICH, R., EVANS, S. (1988), *Culhwch and Olwen: An Edition and Study of the Oldest Arthurian Tale*, Cardiff.

BRYNLEY, M., ROBERTS, F. (1975), *Cyfranc Lludd a Llefelys*, Dublin.

BRYNLEY, M., ROBERTS, F. (2005), *Breudwyt Maxen Wledic*, Dublin.

BRYNLEY, R. (1992), "Tales and Romances", en JARMAN, A. O. H., HUGHES, G. R. (eds.), *A Guide to Welsh Literature*, vol. 1, Chicago, págs. 203-243.

BURGER, G., KRUGER, S. F. (eds.) (2001), *Queering the Middle Ages*, Minneapolis.

BYNUM, C. W. (2001), *Metamorphosis and Identity*, Nueva York.

CAMPBELL, J. (1959) *El héroe de las mil caras*, México.

CAMPBELL, J. (1991), *El poder del mito*, Barcelona.

CAREY, J. (1987), "Time, Space, and the Otherworld", *Harvard Celtic Colloquium*, 7, págs. 1-27.

CAREY, J. (1991), "A British Myth of Origins?", *History of Religions*, 31, págs. 24-38.

CARR, A. D. (2000/2001), "The Wealth of the Medieval Welsh Gentry: The Case of Gwilym ap Gruffydd of Penrhyn", *Harvard Celtic Colloquium*, 20/21, págs. 222-231.

CARRUTH, W. H. (1889), "Chevalier au Lion and the *Mabinogi*", *Modern Language Notes*, 4, 6, págs. 163-166.

- CARTWRIGHT, J. (2003). “Virginity and Chastity Tests in Medieval Welsh Prose”, en BERNAU, A., EVANS, R., SALIH, S. (eds), *Medieval Virginites*, Cardiff, págs. 56-79.
- CASAGRANDE, C. (1992), “La mujer custodiada”, en DUBY, G., PERROT, M. (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo 2, págs. 93-132.
- CHADBOURNE, K. (1994), “Giant Women and Flying Machines”, *Harvard Celtic Colloquium*, 14, págs. 106-114.
- CHADWICK, H. M. (1949), *Early Scotland: The Picts, the Scots and the Welsh of Southern Scotland*, Cambridge.
- CHANCE, C. (2009), “Ethnicity, Geography, and the Passage of Dominion in the *Mabinogi* and *Brut y Brenhinedd*”, *Harvard Celtic Colloquium*, 29, págs. 45-56.
- CHANDLER, K. (2002), “Patriarchy and Power in Medieval Welsh Literature”, *Harvard Celtic Colloquium*, 22, págs. 80-95.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (1970), “The Date of the Four Branches of the *Mabinogi*”, *Honourable Society of Cymmrodorion*, págs. 263-298.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (1978), “Honour and Status in some Irish and Welsh Prose Tales”, *Ériu*, 29, págs. 23-141.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (1980) (ed. y trad.), “Nau Kynwed Teithiauc”, en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 23-39.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (1980) (ed. y trad.), “The Iowerth text”, en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 161-179.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (1993), *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford.

CHENOLL ALFARO, R. (2002), “Sexo y violencia antifemenina en textos del Antiguo Testamento”, en LÓPEZ BELTRÁN, M^a. T., JIMÉNEZ TOMÉ, M^a., GIL BENÍTEZ, E. M^a. (eds.), *Violencia y género*, tomo 1, págs. 101-106.

CHIC GARCÍA, G. (ed.) (2014), *Historia de Europa siglos X a.C.-V d.C.*, Sevilla.

CIRLOT, J. (1969), *Diccionario de símbolos*, Barcelona.

CIRLOT, M^a V. (trad.) (1988), *Mabinogion*, Barcelona.

COHEN, J. J. (ed.) (2000), *The Postcolonial Middle Ages*, Nueva York.

COILEÁN, S. O. (1996), “A thematic study of the tale Pwyll Pendiuc Dyvet”, en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 145-151.

COPELAND, R., SLUITER, I. (2009), *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475*, Oxford.

CROSS, T. P. (1969), *Motif-Index of Early Irish Literature*, Bloomington.

CROSS, T. P., SLOVER, C. H. (1996), *Ancient Irish Tales*, Nueva York.

CROSS, T. P., SLOVER, C. H. (eds.) (1936), *Ancient Irish Tales*, Londres.

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1996), *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*, Barcelona.

DAVIES, J. C. (1992), *Folk-Lore of West and Mid-Wales*, Lampeter.

DAVIES, K. (1998), “National Writing in the Ninth Century: A Reminder for Postcolonial Thinking About the Nation”, *Journal of Medieval and Early Modern*

Studies, 28, págs. 611- 37.

DAVIES, R. R. (1987), *Conquest, Coexistence and Change: Wales 1063-1415*, Oxford.

DAVIES, R. R. (1990), *Domination and Conquest: The Experience of Ireland, Scotland, and Wales, 1100-1300*, Cambridge.

DAVIES, R. R. (2000), *The Age of Conquest: Wales 1063-1415*, Oxford.

DAVIES, S. (1988), “*Pedeir Keinc y Mabinogi*. The Case for Multiple Authorship” en MACLENNAN, G. W., *First North American Congress of Celtic Studies*, Ottawa, págs. 443-459.

DAVIES, S. (1992), “Storytelling in Medieval Wales”, *Oral Tradition*, 7, 2, págs. 231-57.

DAVIES, S. (1993), *The Four Branches of the Mabinogi. Pedeir Keinc y Mabinogi*, Cardiff.

DAVIES, S. (2006a), “Branwen ferch Llŷr” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, I, Santa Barbara y Oxford, pág. 239.

DAVIES, S. (2006b), “*Mabinogi/Mabinogion*” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, IV, Santa Barbara y Oxford, págs. 1207-1208.

DAVIES, S. (2006c), “Manawydan fab Llŷr” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, IV, Santa Barbara y Oxford, pág. 1245.

DAVIES, S. (2006d), “Matholwch” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, IV, Santa Barbara y Oxford, pág. 1278.

DAVIES, S. (2006e), “Pwyll Pendefig Dyfed” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, IV, Santa Barbara y Oxford, págs. 1471-1472.

- DAVIES, S. (trad.) (2007), *The Mabinogion*, Oxford.
- DAVIES, S., JONES, N. A., (eds.) (1997), *The Horse in Celtic Culture: Medieval Welsh Perspectives*, Cardiff.
- DAVIES, W. (1982), *Wales in the Early Middle Ages*, Leicester.
- DAVIES, W. (1990), *Patterns of Power in Early Wales*, Oxford.
- DE LA PRADA, J. M. (1996), *Mitos y leyendas celtas*, Barcelona.
- DILLON, M., CHADWIC, K., (1967), *The Celtic Realms*, Londres.
- DINSHAW, C. (1999), *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre and Postmodern*, Durham.
- DOAN, J. (1985), "Sovereignty Aspects in the Roles of Women in Medieval Irish and Welsh Society," *Harvard Celtic Colloquium*, 5, págs. 87-102.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2014), "Los siglos X a V a.C." en CHIC GARCÍA, G. (ed.), *Historia de Europa siglos X a.C.-V d.C.*, págs. 70-182.
- DONIGER, W. (1999), *Splitting the difference. Gender and Myth in Ancien Greece and India*, Chicago, Londres.
- DONLEY, B. (1987), *Arianrhod: a Welsh Myth Retold*, Oakland.
- DRONKE, P. (1995), *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona.
- DUBNER, C. (1984) (trad.), *Los Mabinogion: romances galeses del Medioevo*, Barcelona.

DUBY, G. (1992), *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid.

DUBY, G., PERROT, M. (1992), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid.

DUMEZIL, G. (1959), “Remarques sur le dieu scandinave Heimdallr”, *Études celtiques*, 8, págs. 263-283.

DUMEZIL, G. (1971), *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona.

DUMEZIL, G. (1995), *Mythe et Epopée I, II, III*, Paris, reed.

DUMEZIL, G. (2003), *Esquisses de mythologie*, París, reed.

DUVAL, P. M. (1998), “Epona”, en BONNEFOY, Y. (dir.), *Diccionario de las mitologías. Las mitologías de Europa*, vol. IV, Barcelona, págs. 114-121.

DUVAL, P. M., (1977), *Los celtas*, Madrid.

EICHNER, H. (1991), “Zu Franks Casket/Rune Auzon” en BMMESBERGER, A. (ed.), *Old English Runes and their Continental Background*, Heidelberg, págs. 604-28.

ELIADE, M. (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York.

ELIADE, M. (1979), *The Two and the One*, Chicago.

ELIADE, M. (1991), *Mito y realidad*, Barcelona.

ELIADE, M. (1999), *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona.

ELIAS, N. (1982), *La sociedad cortesana*, México.

ELIAS, N. (1988), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México.

ELLIS, H. R. (1968), *The Road to Hel*, New York.

ELLIS, P. B. (1998), *Celtic Women*, Londres.

ELLIS, T. P. (1928a), “Legal References, Terms and Conceptions in The *Mabinogion*”, *Y Cymmrodor*, 39, págs. 88-148.

ELLIS, T. P. (1928b), *Welsh Tribal Law and Custom*, Oxford.

ELLIS, T.P., LLOYD, J. (1929), *The Mabinogion. A New Translation*, Oxford.

EVANS PRITCHARD, E. E. (1975), *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, Barcelona.

EVANS, J. G., (1907), *The White Book Mabinogion. Welsh Tales and Romances Produced from the Peniarth Manuscript*, Pwllheli.

EVANS, J. G., (1911), *The Poetry in the Red Book of Hergest*, Llanbedrog.

EVANS, J. G., RHYS, J. (1893), *The Text of the Book of Llan Dâv*, Oxford.

EVANS, J.G., WYNNE, W. R. (1898-1910), *Report on Manuscripts in the Welsh Language*, Londres.

FERRER ALBELDA, E. (2014), “Siglos V y IV a.C.”, en CHIC GARCÍA, G. (ed.), *Historia de Europa siglos X a.C.-V d.C.*, Sevilla, págs. 183-330.

FEUCHTWANG, S. (1984), “Investigating religion”, en BLOCH, M. (ed.), *Marxist analyses and social anthropology*, págs. 61-84.

FORD, P. K. (1981-1982), “Prolegomena to a Reading of the *Mabinogi*: Pwyll and Manawydan”, *Studia Celtica*, 16-17, págs. 110-125 = FORD, P. K. (1996), “Prolegomena to a Reading of the *Mabinogi*: Pwyll and Manawydan” en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 197-216.

FORD, P. K. (1987/1988), “Branwen: A Study of the Celtic Affinities”, *Studia Celtica*, 22/23, págs. 29-35 = FORD, P. K. (1996), “Branwen: A Study of the Celtic Affinities” en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 99-119.

FORD, P. K. (2000), *Manawydan uab Llŷr: text from the diplomatic edition of the White Book of Rhydderch*, by J. Gwenogvryn Evans, Belmont.

FORD, P. K. (2008), *The Mabinogi and Other Medieval Welsh Tales*, Berkeley, Los Ángeles, Londres.

FORD, P. K. (2011), “Later prose prefaces to medieval Welsh poetry” en ESKA, J. F. (ed.), *Narrative in Celtic tradition: essays in honor of Edgar M. Slotkin*, Nueva York, págs. 68-83.

FORD, P. K. (2013), “Gwydion in the court of Pryderi” en SHEEHAN, S., FINDON, J. y FOLLETT, W. (eds.), *Gablánach in scélaigeacht: Celtic studies in honour of Ann Dooley*, Dublin, págs. 238-252.

FORD, P. K. (trad.) (1999), *The Celtic poets: songs and tales from early Ireland and Wales*, Belmont, Massachusetts.

FRAZER, J. G. (1981), *La Rama Dorada*, Madrid.

FRIEDMAN, J. (1992), “The past in the future: history and the politics of identity”, *American Anthropologist*, 94, págs. 837-859

FULTON, H. (2005b), “The Mabinogi and the education of princes in Medieval Wales”,

en FULTON, H. (ed.), *Medieval Celtic Literature and Society*, Dublin, págs. 230-247.

FULTON, H. (ed.) (2005a), *Medieval Celtic Literature and Society*, Dublin.

GANTZ, J. (1978), “Thematic Structure of the Four Branches of the Mabinogi”, *Medium Aevum*, 47, págs. 247-254 = GANTZ, J. (1996), “Thematic Structure in the Four Branches of the Mabinogi” en SULLIVAN III, C. W. *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 265-302.

GANTZ, J. (1981), *The Mabinogion*, Baskerville.

GARCÍA GUAL, C. (1983), *Mitos, viajes, héroes*, Madrid.

GARLICK, F.S. (2011), *Horses, Swine and Magical Birds: The Role Of Animals In the Mabinogion*, Lampeter (tesis inédita).

GILLIAM, A., BONG, G. C. (eds.) (1997), *Social Construction of the Past: Representation as Power*, Londres.

GOETINCK, G. W. (1976), *Historia Peredur vab Efracw*, Cardiff.

GOETINCK, G., P. (1975), *A Study of Welsh Tradition in the Grail Legends*, Cardiff.

GOLDWASSER, M. (1994), “What drives the “Mabinogi?””, *Harvard Celtic Colloquium*, 14, págs. 49-57.

GOPINATH, G. (2005), *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Durham.

GREEN, M. J. (2001), *Mitos celtas*, Madrid.

GREEN, M. J. (1986), *The Gods of the Celts*, Gloucester.

GREEN, M. J. (1991), *The Sun Gods of Ancient Europe*, Nueva York.

GREEN, M. J. (1992), *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Nueva York.

GREEN, M. J. (1993), “La religión celta” en ALMAGRO GORBEA, M., RUIZ ZAPATERO, G., *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, págs. 451-475.

GREEN, M. J. (1997), “The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe: An Archaeological Perspective”, en DAVIES, S., JONES N. A. (eds.), *The Horse in Celtic Culture: Medieval Welsh Perspectives*, Cardiff, págs. 1-22.

GREEN, M. J. (1998), “Vessels of Death: Sacred Cauldrons in Archaeology and Myth”, *The Antiquaries Journal*, 78, págs. 63-84.

GREEN, M. J. (2007), *Arte celta: leyendo su mensaje*, Madrid.

GREEN, T. (2009), *Arthuriana. Early Arthurian Tradition and the Origins of the Legend*, Lincolnshire.

GRICOURT, J. (1954), “Epona-Rhiannon-Macha”, *Ogam*, 6, págs. 25-40.

GRUFFYDD, W. J. (1912-1913), “The Mabinogion”, *Transactions of the Honourable Society of the Cymmrodorion*, págs. 14-80.

GRUFFYDD, W. J. (1953a), *Math fab Mathonwy: An Enquiry into the Origins of the Fourth Branch of the Mabinogi*, Cardiff.

GRUFFYDD, W. J. (1953b), *Rhiannon. An Inquiry into the Origins of the First and Third Branches of the Mabinogi*, Cardiff.

GRUFFYDD, W. J. (1958), *Folklore and Myth in the Mabinogion*, Cardiff.

GRUFFYDD, W. J. (1989), "From Gododdin to Gwynedd: reflections on the story of Cunedda", *Studia Celtica*, 24/25, págs. 1-14

GUEST, C. (1906), *The Mabinogion*, Suffolk.

HALL, A. (2001), "Gwyr y Gogledd? Some Icelandic Analogues to Branwen Ferch Lyr", *Cambrian Medieval Celtic Studie*, 42, págs. 27-50.

HAMP, E. P. (1974-1975), "Mabinogi", *Transactions of the Honourable Society of the Cymmrodorion*, págs. 243-249.

HANSON-SMITH, E. (1981-1982), "Pwyll Prince of Dyfed: Narrative Structure", *Studia Celtica*, 16/17, págs. 126-134 = HANSON-SMITH, E. (1996), "Pwyll Prince of Dyfed: Narrative Structure" en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 152-164.

HARAWAY, D. J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid.

HEMMING, J. (1997), "Sellam Gestare: Saddle-Bearing Punishments and the Case of Rhiannon", *Viator*, 28, págs. 45-64.

HEMMING, J. (1998), "Reflections on Rhiannon and the Horse Episodes in Pwyll", *Western Folklore*, 57, 1, págs. 19-40.

HIGLEY, S. L. (1994), "Dirty Magic: Seiðr, Science, and the Parturating Man in Medieval Norse and Welsh Literature", *Essays in Medieval Studies*, 11, págs. 137-49.

HILL, T. D. (1990-91), "Jaufre, Pwyll and the Receding Lady: An Essay in Comparative Horsemanship", *French Studies Bulletin*, 37, pág. 1-3.

HOOKER, J. (1995), *A Textual Analysis of the First Branch of the Mabinogi*, Cambridge.

HUBERT, H. (1925), “Le mythe d’Epona”, en BALLY, C. *et al.* (eds.), *Melanges linguistiques offerts a M. J. Vendryes*, París, págs.187-98.

HUBERT, H. (1941), *Los celtas y la expansión céltica hasta la época de la Tène*, Barcelona.

HUBERT, H. (1988), *Los celtas y la civilización céltica*, Madrid.

HUGHES, I. (2006), “Math fab Mathonwy” en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, IV, Santa Barbara, Oxford, págs. 1277-1278.

HUGHES, I. (2007), “Tripartite Structure in Manawydan Uab Llŷr”, en FLAITHEARTA, M. O. (ed.), *Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica*, Uppsala, págs. 99-110.

HUGHES, I. (ed.) (2000), *Math uab Mathonwy: Pedwaredd Gainc y Mabinogi (Math son of Mathonwy: The Fourth Branch of the Mabinogi)*, Aberystwyth.

HUNTER, J. (1991), “Dead Pigs, Place Names, and Sir John Rhys: Reconsidering the Onomastic Elements of Kulhwch Ac Olwen”, *Harvard Celtic Colloquium*, 11, págs. 27-36.

HUWS, D. (1991), “Llyfr Gwyn Rhydderch”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 21, págs. 1-37.

HUWS, D. (2000), *Medieval Welsh Manuscripts*, Cardiff.

IFOR, W. (1930), *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Cardiff.

INGHAM, P. (2000), “Marking Time: Branwen, Daughter of Llŷr and the Colonial Refrain”, en COHEN, J. (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, New York, págs. 173-92.

INGHAM, P. (2001), "In Contrayez Straunge: Colonial Relations, British Identity, and Sir Gawain and the Green Knight", *New Medieval Literatures*, 4, págs. 61-93.

INGHAM, P. (2001), *Sovereign Fantasies: Arthurian Romance and the Making of Britain*, Philadelphia.

ITO MORINO, S. (1997), "The Sense of Ending in the Four Branches of the *Mabinogi*", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 49, págs. 341-348.

JACKSON, K. H. (1961), *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*, Cardiff.

JACKSON, K. H., (1964-65), "Some Popular Motifs in Early Welsh Tradition", *Etudes Celtiques*, 11, págs. 83-99.

JACOBS, L. (2009), "Trouble in the Island of the Mighty: Kinship and Violence in Branwen Ferch Lyr", *Viator*, 40, págs. 113-133.

JARMAN, A. O. H., HUGHES, G. R. (eds.), *A Guide to Welsh Literature*, Cardiff.

JEFFREY, J. (2000), "Hybrids, Monsters, Borderlands: The Bodies of Gerald of Wales" en COHEN, J. J. (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, Nueva York, págs. 85-104.

JENKINS, D. (ed. y trad.) (1980), "The Cyfnerth Text" en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 132-135.

JENKINS, D. (ed. y trad.) (1986), *The Law of Hywel Dda*, Llandysul.

JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.) (1980), *The Welsh Law of Women*, Cardiff.

JONES, B. L. (1966), "Bedd-Branwen. The literary evidence", *Transactions of the Anglesey Antiquarian Society*, págs. 32-37.

JONES, G. (1946), *Mabinogi and Edda*, Londres.

JONES, G. (1972), *Kings, Beasts, and Heroes*, Londres.

JONES, G., JONES T. (trads.) (1993), *The Mabinogion*, Londres.

JONES, L. E. (2005), “Boys in Boxes: The Recipe for a Welsh Hero” en NAGY, J. F., JONES, L. E. (eds.), *Heroic Poets and Poetic Heroes in Celtic Tradition: A Festschrift for Patrick K. Ford*, Dublin, págs. 207-225.

JONES, M. (1987), “The Failure of Romanization in Celtic Britain”, *Harvard Celtic Colloquium*, 7, págs. 126-145.

JONES, R. M. (1996), “Narrative structure in medieval Welsh prose tales” en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 217-263.

JONES, T. (1949), “Gerald the Welshman’s “Itinerary through Wales” and “Description of Wales: An Appreciation and Analysis”: an appreciation and analysis”, *National Library of Wales Journal*, 6, 2, págs. 117-148.

KAY, M. (2004/2005), “Gendered Postcolonial Discourse in the *Mabinogi*”, *Harvard Celtic Colloquium*, 24/25, págs. 216-228.

KAY, M. (2006/2007), “Prophecy in Welsh Manuscripts”, *Harvard Celtic Colloquium*, 26/27, págs. 73-108.

KEEFER, S. L. (1996), “The Lost Tale of Dylan in the Fourth Branch of The *Mabinogī*”, en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 79-97.

KENNETH, J. (1961), *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*,

Cardiff.

KIRK, G. S. (1973), *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona.

KNOTT, E., MURPHY, G (1996), *Early Irish Literature*, Londres.

KOCH, J. (1990), “Bran: An Instance of Early Gallo-Brittonic History and Mythology”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 20, págs.1-20.

KOCH, J. T. (1987), “A Welsh Window on the Iron Age: Manawydan, Mandubracios”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 14, págs. 17-52.

KOCH, J. T. (1989), “Some Suggestions and Etymologies Reflecting upon the Mythology of the Four Branches”, *Harvard Celtic Colloquium*, 9, págs. 1-10.

KOCH, J. T. (2005), “Why was Welsh literature first written down?” en FULTON, H. (ed.) (2005), *Medieval Celtic literature and society*, Dublin, págs. 15-31.

KOCH, J. T. (ed.) (2006), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, Santa Barbara, Oxford.

KOCH, J. T., CAREY, J. (eds.) (2001), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland & Wales*, Oakville, Aberystwyth.

LAMBRECHTS, P. (1950), “Épone et les matres”, *L'Antiquité Classique*, 19, págs. 103-12.

LAVEZZO, K. (1999), “Another Country: Aelfric and the Production of English Identity”, *New Medieval Literatures*, 3, págs. 67-94.

LAWRENCE, L. (1996/1997), “Pagan Imagery in the Early Lives of Brigit: A

Transformation from Goddess to Saint?”, *Harvard Celtic Colloquium*, 16/17, págs. 39-54.

LE GOFF, J. (2003), “Literatura (s)” en LE GOFF, J., SCHMITT, T. (eds.) (2003), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, págs. 447-456.

LE GOFF, J., SCHMIDT, T. (eds.) (2003), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid.

LEA, A. E. (1997), “Lleu Wylt. The Fourth Branch of the *Mabinogi* and Welsh stories of Myrddin Wilyt: an Early British prototype of the legend of the wild man?”, *Journal of Indo-European Studies*, 25, págs. 35-47.

LEHMANN, E. (2009), “A Walk on the Wild Side: Women, Men, and Madness”, *Harvard Celtic Colloquium*, 29, págs.127-137.

LEWIS JONES, B., (1986), “The Welsh bardic tradition”, *Seventh International Congress of Celtic Studies*, Oxford, pp. 133-40.

LINDUFF, K. M. (1979), “Epona: A Celt among the Romans”, *Latomus*, 38, págs. 817-37.

LINKLETTER, M (2000/2001), “Magical Realism and the *Mabinogi*: an Exercise in Methodology”, *Harvard Celtic Colloquium*, 20/21, págs. 51-63.

LLOYD, E. J. (1911), “The *Mabinogion* as Literature”, *The Celtic Review*, 7, 26, págs. 164-174.

LLOYD, J., ELLIS, T. P. (trad.) (1929), *The Mabinogion: A New Translation*, Oxford

LLOYD-MORGAN, C. (1996), “The Branching Tree of Medieval Narrative: Welsh *caine* and French *branche*”, en FELLOWS, J. *et al.* (eds.), *Romance Reading on the Book: Essays on Medieval Narrative*, Cardiff, págs. 36-50.

LLOYD-MORGAN, C. (2001), "Gender and Violence in the Four Branches of the *Mabinogi*", en MAIER, B., ZIMMER, S. (eds.), *150 Jahre "Mabinogion" Deutsch-walisische Kulturbeziehungen*, Tubinga, págs. 67-77.

LLOYD-MORGAN, C. (2004), "Medieval Welsh Tales or Romances? Problems of Genre and Terminology", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 47, págs. 41-58.

LOOMIS, R.S. (1956), *Wales and the Arthurian Legend*, Cardiff.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1994) "La religion céltica, gala y galo romana" en BLÁZQUEZ, J. M^a. et al., *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, págs. 421-488.

LÓPEZ PÉREZ, J. A. (2006), "Los celtas en la literatura griega de los siglos VI-I a.C.", *Estudios griegos e indoeuropeos*, 16, págs. 45-84.

LORENZO CRIADO, E. (trad.) (1994), *Cantar de los Nibelungos*, Madrid.

LOTH, J. (1931), "Un genre particulier de compensation pour crimes et offences chez les Celtes insulaires", *Revue Celtique*, 48, págs. 332-351.

LOTH, J. (trad.) (1913), *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, Paris.

LOYN, H. R. (ed.) (1998), *Diccionario Akal de Historia Medieval*, Madrid.

MAC CANA, P. (1955-56), "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature", *Etudes Celtiques*, 7, págs. 76-114.

MAC CANA, P. (1958), *Branwen, Daughter of Llŷr: a Study of the Irish Affinities and of the Composition of the Second Branch of the Mabinogi*, Cardiff.

MAC CANA, P. (1958-59), "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature", *Etudes Celtiques*, 8, págs. 59-65.

MAC CANA, P. (1972), "Mongán Mac Fiachna and *Immram Brain*", *Ériu*, 23, págs. 102-142.

MAC CANA, P. (1977), *The Mabinogi*, Cardiff.

MAC CANA, P. (1979), "Regnum and Sacerdotum: Notes on Irish Tradition", *British Academy*, 65, págs. 443-79.

MAC CANA, P. (1980), "Women in Irish Mythology", *The Crane Bag*, 4,1, págs. 7-11.

MAC CANA, P. (1983), *Celtic Mythology*, Londres.

MACLELLAN, A., LORNE, J. (1961), *Stories from South Uist*, Londres.

MACLEO S. P., (2008), "Abduction, Swordplay, Monsters, and Mistrust: Findabair, Gwenhwyfar and the Restoration of Honour", *Harvard Celtic Colloquium*, 28, págs. 185-199.

MACLEOD, S. P. (2000/2001), "The Descent of the Gods: Creation, Cosmogony, and Divine Order in Lebor Gabála", *Harvard Celtic Colloquium*, 20/21, págs. 311-365.

MACLEOD, S. P. (2006/2007), "A Confluence of Wisdom: The Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources", *Harvard Celtic Colloquium*, 26/27, págs. 337-355.

MAIER, B. (1998), *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbrige.

MALINOWSKI, B (1971), *Myth in Primitive Psychology*, Westport.

MARCO SIMÓN, F. (1994), “La religión indígena en la Hispania indoeuropea” en BLÁZQUEZ, J. M^a. *et al.* (1994), *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, págs. 313-400.

MARCO SIMÓN, F. (1999) *Los celtas*. Madrid.

MARKALE, J. (1969), *Les Celtes et la civilisation celtique*, Paris.

MARKALE, J. (1975), *Women of the Celts*, Salisbury.

MARKALE, J. (1985), *L'épopée celtique en Bretagne*, Paris.

MARKALE, J. (1989), *Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*, Madrid.

MARKALE, J. (1993), *Pequeño diccionario de mitología céltica*, Barcelona.

MARTIN, C. (ed.), (2002), *Gran Upanisad del Bosque*, Madrid.

MARTÍNEZ MAZA, C. (2012), “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Ömuos. Ricerche di Storia Antica*, 4, págs. 85-95.

MARTÍNEZ MAZA, C., ALVAR, J. (1995), “Cultos místicos y cristianismo”, en ALVAR, J. *et al.* (1995), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, págs. 515-546.

MARX, C., ENGELS, F. (1970), *La ideología alemana*, Barcelona.

MARX, J. (1964), *Las literaturas célticas*, Argentina.

MATTHEWS, C. (1988), *Mabon and the Mysteries of Britain: an Exploration of the Mabinogion*, Nueva York.

MAXWELL, G. (1967), *Seals of the wolrd*, Nueva York.

MCALL, C. (1980), “The Normal Paradigms of a Woman’s Life in the Irish and Welsh Texts”, en JENKINS, D., OWEN, M. (eds.), *The Welsh Law of Women*, págs. 7-22.

MCKENNA, C. (1980-81), “The Theme of Sovereignty in Pwyll“, *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 29, págs. 35-52 = MCKENNA, C. (1996), “The Theme of Sovereignty in Pwyll” en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, págs. 303-330.

MCKENNA, C. (1999), “Learning lordship: the education of Manawydan”, en CAREY, J., KOCH, J. T., LAMBERT, P.Y. (eds.), *Ildánach Ildírech: A Festschrift for Proinsias Mac Cana. Celtic Studies Publications*, 4, Andover, Aberystwyth, págs.101-120.

MCKENNA, C. (2003), “Revising Math: Kingship in the Fourth Branch of the *Mabinogi*”, *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 46, pág. 95-118.

MCKENNA, C. (2007). “The Colonization of Myth in Branwen Ferch Lŷr” en NAGY, J. F. (ed.), *Myth in Celtic Literatures*, Dublin, págs. 105-119.

McKILLOP, J. (2010), *Dictionary of Celtic Mythology. Oxford Reference Online*, recuperado de: <http://www.oxfordreference.com>

MILLERSDAUGHTER, K. (2002), “The Geopolitics of Incest: Sex, Gender and Violence in the Fourth Branch of the *Mabinogi*”, *Exemplaria*, 14, págs. 271-272.

MOUTON J. Y. (2010), “In Quest of an Ancient Breton Literature”, *Harvard Celtic Colloquium*, 30, págs. 148-156.

NAGY, J. F. (2006/2007), “Heroic Recycling in Celtic Tradition”, *Harvard Celtic Colloquium*, 26/27, págs.1-36.

NIKOLAI, T. (2010), *The Oldest British Prose Literature: the Compilation of the Four Branches of the Mabinogi*, Lewiston, N.Y.

NORTON-TAYLOR, D. (1990), *Los celtas*, México.

NUTT, A. (1882), “Branwen, the daughter of Llŷr”, *Mabinogion Studies*, 5, págs. 1-32.

NUTT, A. (1882), “Mabinogion Studies”, *The Folk-Lore Record*, 5, págs. 1-32.

Ó COILEÁIN, S. (1996), “A thematic study of the tale Pwyll Pendivc Dyvet”, en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 145-151.

Ó CRÓNÍN, D. (2008), *A new History of Ireland*, Oxford.

Ó MÁILLE, T. (1928), “Medb Chruachna”, *Celtische Philologie*, 17, págs. 129-163.

OAKS, L. S. (1986), “The Goddess Epona: Concepts of Sovereignty in a Changing Landscape”, en HEING, M., KING, A. (eds.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford, págs. 77-83.

OCOILEAIN, S. (1977-1978), “A Thematic Study of the Tale of Pwyll Pendevic Dyfed”, *Studia Celtica*, 12-13, págs. 78-82.

OLMSTED, G. S. (1994), *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest.

ORGAZ, J. M. (2010), “El final de los celtas. La esencia céltica: un mito literario más”, *LVCENTVM*, XXIX, págs. 187-198.

OSBORN, M. (1991), “The Lid as Conclusion of the Syncretic Theme of the Franks Casket”, en BAMMESBERGER, A., *Old English Runes and their Continental Background*, Heidelberg, págs. 249-68

OWEN M. E. (1980), "Shame and reparation: women's place in the kin", en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.) (1980), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 40-68.

OWEN, T., (2011), "Welsh studies: early and medieval literature", *The Years Work in Modern Language Studies*, 71, págs. 549-553.

PAGE, R.I. (1999), *An Introduction to English Runes*, Woodbridge.

PARKER, W. M. (trad.) (2003), *The Mabinogi of Branden*, n. 14, recuperado en: www.mabinogi.net/branwen.htm.

PARKINSON, L., FARIS, W. B. (eds.) (1995), *Magical Realism: Theory, History, and Community*, Durham.

PATTERSON, N. (1988), "Woman as Vassal: Gender Symmetry in Medieval Wales", *Harvard Celtic Colloquium*, 8, págs. 31-45.

PAYNE, M. (ed.) (2002), *Diccionarios de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires.

PEB, J. T. K. (2006), "Manannán mac Lir", en KOCH, J. T. (ed), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, 4, Santa Barbara y Oxford, págs. 1244-1245.

PEETERS, L. (1996), "The Franks Casket: A Judeo-Christian Interpretation", *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 46, págs. 17-52.

PHILLIPS, R. (1921), *Lady Charlotte Guest and the Mabinogion; some notes on the work and its translator; with extracts from her journals*, Carmarthen.

POWERS COE, P. (1995), "Macha and Conall Cemach: A Study of Two Iconographic Patterns in Medieval Irish Narratives and Celtic Art", tesis doctoral, Universidad de California, Los Ángeles.

PRYCE, H. (ed.) (1998), *Literacy in Medieval Celtic Societies*, Cambridge.

PUGHE, W. O. (1795), “The *Mabinogion*, or Juvenile Amusements, being Ancient Welsh Romances”, *Cambrian Register*, págs. 177-187.

PUGHE, W. O. (1829), “The *Mabinogi*: the Romance of Math ab Mathonwy”, *The Cambrian Quarterly Magazine and Celtic Repository*, I, págs. 170-179.

PUHVEL, J. (1970), “Aspects of Equine Functionality”, en PUHVEL, J. (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley, Londres, págs. 159-72.

RANDELL, K. A. (2009), “And there was a fourth son: Narrative variation in Cyfranc Lludd a Llefelys”, *Harvard Celtic Colloquium*, 29, págs. 268-281.

REES, B. (1998a), “Celtas insulares”, en BONNEFOY, Y. (ed.), *Diccionario de las mitologías. Las mitologías de Europa*, vol. IV, Barcelona, págs. 114-121.

REES, B. (1998b), “Los *Mabinogion*”, en BONNEFOY, Y. (ed.), *Diccionario de las mitologías. Las mitologías de Europa*, vol. IV, Barcelona, págs. 139-141.

REES, B. (1999), *Ceinciau'r Mabinogi*, Gomer.

REES, R. (2012), *Perceptions Of Annwn: The Otherworld In The Four Branches Of The Mabinogi*, Lampeter (Tesis inédita).

REES, W. (1972), *A Historical Atlas of Wales*, Cardiff.

RHYS, J. (1888), *The Hibbert Lectures, 1886: Lectures on the Origin and Growth of Religions as Illustrated by Celtic Heathendom*, Londres.

RHYS, J. (1901), *Celtic Folklore: Welsh and Manx*, Oxford.

RHYS, J., EVANS, J.G. (eds.) (1887), *The text of the Mabinogion and other Welsh tales from the Red Book of Hergest*, Oxford.

RHYS, J., EVANS, J.G. (eds.) (1890), *The Texts of the Bruts from the Red Book of Hergest*, Oxford.

ROBERTS, B. F. (1968-70), “Penyd Rhiannon“, *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 23, pág. 325-27.

ROBERTS, B. F. (1991), “The Dream of Rhonabwy”, en LACY, N. J., *The New Arthurian Encyclopedia*, New York, págs. 120-121.

ROBERTS, B. F. (1992), *Studies on Middle Welsh Literature*, Lewiston.

ROBERTS, B.F. (2001), “Where were the Four Branches of the *Mabinogi* Written?” en FALAKY NAGY, J., *The Individual in Celtic Literature*, Dublín, págs. 61-73.

ROSS, A. (1996), *Pagan Celtic Britain*, Chicago-Illinois.

ROTH, G., DUVAL, P. M. (1967), “Mitología celta”, en GRIMAL. P. (ed.), *Mitologías de las estepas, de los bosques y de las islas*”, Barcelona, págs. 3-34.

RUIZ ZAPATERO, G. (1993), “El concepto de celta en la historiografía europea y española”, en ALMAGRO GORBEA, M, RUIZ ZAPATERO, G. (eds.) *Los celtas. Hispania y Europa*, Madrid, págs. 23-62.

SAINERO, R. (1999) *Diccionario Akal de mitología celta: compendio de manuscritos primitivos*, Madrid.

SALISBURY, J. E. (1991), “Bestiality in the Middle Ages”, en SALISBURY, J. E. (ed.), *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, Londres, Nueva York, págs. 173-186.

SCHEGLOFF, E. A. (1968), "Sequencing in conversational opening", *American Anthropologist*, vol. 70, págs. 1075-1095.

SCHUTZ, A. K. (1995), *Theriomorphic Shape-Shifting: An Experimental Reading of Identity and Metamorphosis in Selected Medieval British Texts*, Toronto.

SEGAL, C. (1998), "Ovid's Metamorphic Bodies: Art, Gender, and Violence in the *Metamorphoses*", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 5, 3, págs. 9-41.

SESSLE, E. J. (1994), "Exploring the Limitations of the Sovereignty Goddess through the Role of Rhiannon", *Harvard Celtic Colloquium*, 14, págs. 9-13.

SHEEHAN, S. (2009), "Matrilineal Subjects: Ambiguity, Bodies, and Metamorphosis in the Fourth Branch of the *Mabinogi*", *Signs*, 34,2, págs. 319-342.

SIMS-WILLIAMS, P. (1978-1979), "The Riddling Treatment of the Watchman device, Branwen and Togail Bruidne Da Derga", *Studia Celtica*, 12/13, págs. 78-111

SIMS-WILLIAMS, P. (1982), "The Evidence for Vernacular Irish Literary Influence on Early Medieval Welsh Literature", en WHITELOCK, D., MCKITTERICK, R., DUMVILLE, D. (eds.), *Ireland and Early Medieval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes*, Cambridge, págs. 235-257.

SIMS-WILLIAMS, P. (1985), "Some Functions of Origin Stories in Early Medieval Wales", en NYBERG, T., PIO, I., SORENSEN, P. M., TROMMER, A. (eds.), *History and Heroic Tale: A Symposium*, Odense, págs. 97-131.

SIMS-WILLIAMS, P. (1991), "The Early Welsh Arthurian Poems", en BROMWICH *et al* (eds.), *The Arthur of the Welsh*, Cardiff, págs. 33-72.

SIMS-WILLIAMS, P. (1991), "The Submission of Irish Kings in Fact and Fiction: Henry II, Bendigeidfran, and the Dating of the Four Branches", *Cambridge Medieval Celtic*

Studies, 22, págs. 31-61.

SIMS-WILLIAMS, P. (2001), “Clas Beuno and the Four Branches of the *Mabinogi*”, en MAIER, B., ZIMMER, S. (eds.) (2001), *150 Jahre “Mabinogion” Deutsch-walisische Kulturbeziehungen*, Tubinga. , págs. 111-127.

SIMS-WILLIAMS, P. (2010), *Irish Influence on Medieval Welsh Literature*, Oxford.

SJOESTEDT-JONVAL, M. L. (1940), *Dieux et Héros des Celtes*, París.

SMITH, J. M. H. (2005), *Europe after Rome. New Cultural History 500-1000*, Oxford.

SQUIRE, C. (2003), *Los celtas: mitos y leyendas*, Barcelona.

STAFFORD, P. (2004), “Women and the Norman Conquest”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 4, págs. 221-249.

STERCKX, C. (1986), *Elements de cosmogonie celtique*, Bruselas.

STERCKX, C. (2009), *La mythologie du monde celte*, Marabout.

STOKES, W. (1901), “The Destruction of Dai Dergas Hostel”, *Revue Celtique*, 22, págs. 9- 61.

SULLIVAN III, C. W. (1989), *Welsh Celtic Myth in Modern Fantasy*, Nueva York.

SULLIVAN III, C. W. (ed.) (1996), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, Londres.

SULLIVAN III, C.W. (1990), “Inheritance and Lordship in the Math”, en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 347-366

SWARTZ, D. D. (1993), “The Legal Status of Women in Early and Medieval Ireland and Wales in Comparison with Western European and Mediterranean Societies: Environmental and Social Correlations”, *Harvard Celtic Colloquium*, 13, págs. 107-118.

THEVENOT, E. (1949), “Les monuments et le culte d’Epona chez les eduens”, *L’antiquité Classique*, 18, págs. 385-400.

THOMPSON, R. L. (1957) (ed.), *Pwyll Pendeuic Dyuet: the first of the Four Branches of the Mabinogi, edited from the White Book of Rhydderch, with variants from the Red Book of Hergest*, Dublin.

THOMPSON, R. L. (1968) (ed.), *Owein, or Chwedyl Iarllles y Ffynnawn*, Dublin.

THOMPSON, S. (1934), *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki.

THORNTON, D. (1998) “Orality, Literacy and Genealogy in Early Medieval Wales and Ireland”, en PRYCE, H. (ed.), *Literacy in Medieval Celtic Societies*, Cambridge, págs. 83-98.

THORPE, L. (1978), *The Journey through Wales and The Description of Wales*, Harmondsworth.

THORPE, L. (trad.) (1966), *Geoffrey of Monmouth: The History of the Kings of Britain*, Harmondsworth.

TOLKIEN, J. R. R. (2002), *Beowulf and the Critics*, Tempe.

TOLSTOY, N. (2010), *The Oldest British Prose Literature: the Compilation of the Four Branches of the Mabinogi*, Lewiston, N.Y.

TYMOCZKO, M. (1985), “Unity and Duality: A Theoretical Perspective on the Ambivalence of Celtic Goddesses”, *Harvard Celtic Colloquium*, págs. 22-37.

VAILLANT, R. (1951), “Epona”, *Ogam*, 3, págs. 191-92.

VAILLANT, R. (1952), “Epona-Rigantona”, *Ogam*, 4, págs. 200-205.

VALENTE, R. L. (1986), *Merched y Mabinogi: Women and the Thematic Structure of the Four Branches*, Cornell.

VALENTE, R. L. (1988), “Gwydion and Aranrhod: Crossing the borders of Gender in Math”, *Celtic Studies*, 35, págs. 1-9 = VALENTE, R. L. (1996), “Gwydion and Aranrhod: Crossing the borders of Gender in Math”, en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 331-345.

VELASCO, M. (2009), *Breve historia de los celtas*, Madrid.

VERNAM, G. R. (1964), *Man on Horseback*, Nueva York, Londres.

VRIES, J. (1963), *La religion des Celtes*, Paris.

WADE EVANS, A. W. (1944), *Vita Sanctorum Britanniae et genealogiae*, Cardiff.

WALTERS, D. B. (1980), “The European legal context of the Welsh law of matrimonial property”, en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 115-131.

WALTERS, D. B. (ed. y trad.) (1980), “The Cyfnerth text”, en JENKINS, D., OWEN M. E. (eds.), *The Welsh Law of Women*, Cardiff, págs. 132-145.

WARMIND, M. (1992), “Sacred Kingship among the Celts”, *Harvard Celtic Colloquium*, 12, págs. 196-206.

WELSH, A. (1988), “The Traditional Narrative Motifs in *The Four Branches of the Mabinogi*”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 15, págs. 51-62.

WELSH, A. (1989), “Traditional Tales and the Harmonizing of Story in Pwyll Penddeic Dyuet”, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 17, págs. 15-41.

WELSH, A. (1990), “Doubling and Incest in the *Mabinogi*”, *Speculum*, 65, 2, págs. 344-362.

WELSH, A. (1991), “Branwen, Beowulf, and the Tragic Peaceweaver Tale”, *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 22, págs. 1-13.

WELSH, A. (1992), “Manawydan fab Llŷr: Wales, England and the “New Man”, en BYRNE, C. J. *et al.* (eds.), *Celtic Languages and Celtic Peoples: Proceedings of the Second North American Congress of Celtic Studies*, Halifax, págs. 369-382.

WESTON, J. L. (1900), *Guingamor, Lanval, Tyolet, Bisclaveret. Four lais rendered into English prose from the French of Marie de France and others*, Londres.

WHITE, D. R. (1996/1997), “The Further Crimes of Lady Charlotte Guest”, *Harvard Celtic Colloquium*, 16/17, págs. 157-166.

WILLIAMS, I. (1930), *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Cardiff.

WILLIAMS, I. (ed.) (1964), *Pedeir Keinc y Mabinogi from the White Book of Rhydderch*, Cardiff.

WILLIAMS, I., BROMWICH, R. (1982), *Armes Prydein*, Dublin.

WILLIAMS, P., CHRISTMAN, L. (Eds.) (1994), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Nueva York.

WILLIAMS, M. (1983), “Ancient Mythology and Revolutionary Ideology in Ireland, 1878-1916”, *The Historical Journal*, 26,2, págs. 307-328.

WINDISCH, E. (1880), *Irische texte I*, Leipzig.

WINTERBURN, J. (2008), "The Chiseldon Cauldrons", *Current Archaeology*, 18, págs. 25-32.

WINWARD, F. (1997), "Some Aspects of the Women in The Four Branches", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 34, págs. 76-106.

WOOD, J. (1985), "The Calumniated Wife in Medieval Welsh literature", *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 10, págs. 25-38 = WOOD, J. (1996), "The Calumniated Wife in Medieval Welsh literature" en SULLIVAN III, C. W. (ed.), *The Mabinogi: A Book of Essays*, Nueva York, págs. 61-78.

WOOD, J. (1993), "Celtic Goddesses: Myths and Mythology" en LARRINGTON, C. (ed.), *The Feminist Companion to Mythology*, Londres, págs. 118-36.

WOOD, J. (1997), "The Horse in Welsh Folklore", en DAVIES, S., JONES, N. A. (eds.), *The Horse in Celtic Culture*, Cardiff, págs. 162-182.

WOOD, J. (1998), *Los celtas: vida, mitología y arte*, Madrid.

WOOLF, A. (2003a), "The Britons: from Romans to Barbarians", en GOETZ, H.-W., *Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, págs. 345-380.

WULFF ALONSO, F. (1985), "Circe y Odiseo, diosas y hombres", *Baetica*, 8, págs. 269-279.

WULFF ALONSO, F. (1988), "Diosas y hombres, algunas notas" en PEREIRA MENAUT, G. (dir.), *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, págs. 219-230.

WULFF ALONSO, F. (1995), “Mujeres, héroes y dioses entre los mitos griegos y orientales. A propósito de Odiseo, Gilgamesh y Sansón” en PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.), *Hijas de Afrodita*, Málaga, págs. 1-34.

WULFF ALONSO, F. (1996), “L’histoire d’Omphale et Heraklès”, en JOURDAIN-ANNEQUIN, C. y BONNET, C. (eds), *Héraclès. Les femmes et le féminin*, Bruselas, págs. 103-120.

WULFF ALONSO, F. (1997), *La fortaleza asediada. Dioses, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca.

WULFF ALONSO, F. (1999), “Mito, épica, género, misoginia: de Gilgamesh a los Nibelungos”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, págs. 105-171.

WULFF ALONSO, F. (2000), “Mito y rito: la construcción de las divinas dependencias en el mito griego”, *ARYS*, págs. 3-10.

WULFF ALONSO, F. (2001), “Mitología griega, género y misoginia”, en SAURET GUERRERO, M^a T., QUILES FAZ, A. (eds.), *Luchas de Género en la Historia a través de la imagen*, 1, Málaga, págs. 253-282.

WULFF ALONSO, F. (2010b), “Miradas a la masculinidad, miradas al género”, *Uciencia*, págs. 44-46

WULFF ALONSO, F. (2010a), “Unidad de Italia, unidad de la Galia, unidad de Hispania: notas historiográficas”, *Athenaeum*, 98, págs. 139-152

YORKE, B. (2003), “Anglo-Saxon gentes and regna”, en GOETZ, H.W., JARNUT, J., POHL, W. (eds.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden, Boston y Colonia, págs. 381-408.

ZEISER, S. E. (2008), “Performing a Literary Paternity Test: Bonedd yr Arwyr and the Fourth Branch of the *Mabinogi*”, *Harvard Celtic Colloquium*, 28, págs. 200-215.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aranrhod, 52, 74, 87, 94, 100, 122, 124, 125, 192, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 217, 218, 228, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 309, 310, 321, 323, 325, 326, 360
- Arawn, 37, 38, 50, 80, 88, 93, 94, 95, 97, 100, 107, 109, 110, 114, 115, 122, 123, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 141, 154, 185, 201, 208, 221, 234, 272, 281, 283, 297, 321, 325, 328
- Bendigeidfran, 8, 9, 15, 19, 29, 32, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 85, 94, 95, 98, 106, 108, 112, 122, 158, 163, 170, 171, 174, 176, 179, 180, 185, 192, 254, 255, 262, 264, 265, 268, 269, 270, 298, 308, 321, 322, 323, 326, 327, 357
- Bleiddwn, 94, 322, 324, 325
- Blodeuedd, 52, 53, 54, 74, 94, 107, 122, 123, 124, 193, 199, 205, 206, 210, 213, 220, 280, 281, 283, 284, 285, 298, 309, 310, 322, 324, 325, 326, 327
- Blodeuwedd. *See* Blodeuedd
- Brân, 41, 42, 44, 45, 46, 74, 76, 94, 99, 106, 146, 158, 159, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 181, 226, 323, 326. *See* Bendigeidfran
- Branwen, 15, 19, 25, 29, 30, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 74, 76, 94, 97, 104, 105, 106, 107, 121, 122, 123, 124, 156, 157, 165, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 181, 244, 245, 254, 256, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 281, 297, 307, 308, 310, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 336, 340, 343, 344, 345, 349, 352, 353, 357, 361
- Caradog, 43, 45, 79, 108, 268, 298, 322, 327
- Caswallon, 45, 80, 106, 163, 168, 169, 180, 182, 192, 256, 322
- Cigfa, 41, 46, 47, 48, 49, 102, 146, 178, 181, 256, 323
- Cymidei, 94, 323, 326
- Dylan, 52, 94, 107, 192, 209, 217, 321, 323, 325, 346
- Efnysien, 41, 42, 44, 45, 94, 104, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 207, 242, 262, 264, 321, 322, 323, 324, 327
- Gilfaethwy, 50, 51, 94, 107, 123, 156, 206, 212, 213, 272, 274, 278, 297, 322, 324, 325, 327
- Goewin, 50, 51, 121, 122, 123, 124, 125, 156, 157, 191, 199, 200, 207, 209, 210, 245, 271, 272, 273, 307, 308, 310, 324, 325
- Gronw, 53, 54, 123, 221, 222, 285, 324
- Gwawl, 39, 49, 94, 108, 111, 121, 123, 152, 156, 186, 240, 242, 243, 244, 247, 259, 308, 324, 326, 328
- Gwern, 42, 43, 324
- Gwri Wallt Eurin, 325. *See* Pryderi
- Gwydion, 16, 19, 23, 50, 51, 52, 53, 54, 79, 80, 87, 88, 94, 100, 106, 107, 114, 115, 123, 124, 154, 155, 157, 191, 195, 198, 199, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 227, 232, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 285, 287, 297, 310, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 360
- Hafgan, 38, 80, 94, 95, 104, 136, 321, 325
- Hychddwn Hir, 94, 324, 325
- Hyddwn, 94, 324, 325
- Hyfaidd Hen, 39, 49, 93, 140, 238, 259, 325, 326, 328
- Llasar Llaes Gyfnewid, 94, 323, 326
- Lleu, 52, 53, 54, 78, 80, 87, 94, 95, 100, 106, 107, 123, 124, 191, 192, 199, 202, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225,

- 226, 227, 279, 282, 285, 297, 310, 321, 322, 324, 325, 326, 348
- Lleu Uaw Gyffes. *See* Lleu
- Llwyd, 29, 49, 80, 94, 107, 108, 123, 181, 198, 257, 259, 281, 297, 298, 326, 327
- Manawyddan, 8, 9, 15, 19, 29, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 79, 123, 145, 146, 147, 165, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 255, 256, 259, 262, 321, 322, 326, 328
- Math, 8, 9, 15, 19, 30, 50, 51, 52, 53, 54, 79, 80, 88, 94, 96, 99, 107, 114, 115, 121, 122, 123, 124, 125, 156, 157, 180, 188, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 217, 218, 220, 225, 226, 227, 271, 272, 273, 276, 278, 285, 287, 297, 302, 307, 308, 310, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 342, 344, 352, 355, 358, 360
- Matholwch, 41, 42, 43, 44, 76, 104, 170, 172, 173, 175, 176, 256, 264, 265, 267, 323, 324, 326, 327, 336
- Nysien, 42, 94, 169, 262, 321, 322, 323, 327
- Penarddun, 42, 94, 166, 181, 192, 321, 323, 327
- Pendaran Dyfed, 41, 322, 327
- Pryderi, 17, 19, 23, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 77, 78, 80, 88, 94, 99, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 122, 123, 124, 133, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 157, 164, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 196, 198, 199, 201, 202, 205, 207, 208, 227, 251, 252, 253, 256, 259, 260, 271, 272, 297, 302, 308, 310, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328
- Pwyll, 8, 9, 15, 17, 19, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 49, 77, 79, 88, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 151, 156, 180, 184, 185, 186, 201, 208, 221, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 256, 259, 265, 272, 283, 297, 310, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 336, 340, 343, 352, 353, 361
- Rhiannon, 17, 19, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 72, 74, 77, 78, 87, 93, 97, 98, 99, 102, 104, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 131, 133, 134, 139, 140, 141, 156, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 198, 222, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 267, 271, 278, 281, 297, 298, 302, 308, 310, 324, 325, 326, 327, 328, 342, 343, 356, 357
- Teyrnon, 40, 78, 122, 123, 130, 145, 149, 233, 251, 281, 328
- Teyrnon Twrf Liant. *See* Teyrnon