

MITO, ORALIDAD Y ESTRUCTURA
**(ANÁLISIS DEL MATRIMONIO REGIO EN LA *TÁIN BÓ CÚAILNGE* Y EL QUINTO
CANTO DEL *MAHĀBHĀRATA*)**

Raúl Garrobo Robles *

RESUMEN

El trabajo que presentamos a continuación es un estudio de las manifestaciones inconscientes que configuran el binomio naturaleza-sociedad tal y como éste aparece representado a nivel estructural en el matrimonio regio entre los consortes míticos de la Irlanda altomedieval y de la India brahmánica. El trabajo consta de tres apartados. En el primero de ellos, de connotaciones epistemológicas, se expone el método de naturaleza estructural que posteriormente es aplicado en los apartados siguientes sobre la base documental de dos antiguos relatos indoeuropeos de tradición oral: la *Táin Bó Cúailnge* y el *Mahābhārata*.

Descriptorios: Mito- oralidad- estructura- *Táin Bó Cúailnge*-
Mahābhārata

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Diplomado en Estudios Avanzados por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor interino de Enseñanzas Medias en la Xunta de Galicia (España). E-Mail: raul.peredur@hotmail.com

1. ASPECTOS METODOLÓGICOS PREVIOS

Uno de los mayores retos a los que actualmente se enfrentan las ciencias históricas, y especialmente la historia de las mentalidades, es el de adaptar su método de estudio al objeto por él estudiado. Es sabido que sin método no puede haber ciencia, pues éste y no otro es el que determina los criterios bajo los cuales una proposición debe ser considerada sistemáticamente como verdadera o como falsa. Sin embargo, cuando se enfrentan al estudio de las manifestaciones inconscientes de los distintos grupos y sociedades humanas, no siempre puede observarse entre los historiadores el empleo metodológico de modelos teóricos que puedan dar cuenta satisfactoriamente de la naturaleza formal, estructurada, de esas mismas manifestaciones culturales inconscientes.

Superada desde hace tiempo la tradicional separación gnoseológica entre historia y antropología —la misma que según Lévi-Strauss limitaba las perspectivas de estudio de éstas a las manifestaciones conscientes e inconscientes, respectivamente, de la vida social—¹, los historiadores no pueden continuar adentrándose en el plano inconsciente sin establecer variación alguna sobre su instrumental metodológico. En caso contrario, a pesar de que tanto la historia como la antropología, tal y como lo enunciara Lévi-Strauss, comparten objeto de estudio —la vida social humana²—, se estaría olvidando que esta última se despliega en una doble perspectiva, consciente e inconsciente, y, por lo tanto, se estaría ignorando la naturaleza diferencial de las adaptaciones que deben ser establecidas para cada uno de estos dos planos entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. En consecuencia, si los historiadores desean acceder a los niveles inconscientes de la vida social humana, terreno éste en el que, en ausencia de ortodoxias, los antropólogos en ningún momento les prohíben adentrarse, deberán adoptar para sí las adaptaciones entre sujeto y objeto que la antropología social y cultural introdujo hace tiempo en su metodología.

Envuelta en la necesidad de precisar conceptualmente el mencionado trasvase metodológico desde los tradicionales estudios históricos sobre las expresiones conscientes de la vida social a los estudios de fundamentación etnológica sobre las manifestaciones inconscientes, la historiografía adoptaba durante la segunda mitad del siglo XX el término “mentalidades”, esto es, “historia de las mentalidades”, como el más apropiado para nombrar su intervención personal en dicho campo de estudio. Entre los historiadores de habla hispana el término también parece haberse normalizado. Tal es el caso, entre otros,

¹ «El debate se reduce, pues, al problema de las relaciones entre la historia y la etnología en sentido estricto. Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor inteligencia del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes». Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, pp. 24-25 [trad. esp.: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 19].

² Cf. nota 1.

del profesor Francisco Javier Fernández Conde³, el cual manifiesta continuar en este respecto la senda iniciada en Francia por historiadores como Michel Vovelle.⁴

Qué duda cabe, las aportaciones de este sector de la historiografía contemporánea en el terreno de las manifestaciones inconscientes de la vida social deben ser valoradas positivamente. Sin embargo, a pesar de este intento de giro epistemológico, consideramos que las adaptaciones metodológicas continúan siendo insuficientes. En efecto, creemos que la principal limitación ante la que se enfrentan los historiadores de las mentalidades es la omnipresencia en su metodología del enfoque diacrónico. Ciertamente, este tipo de enfoque puede ser perfectamente válido para el estudio de las expresiones conscientes de la vida social, mas no lo es siempre para el de las manifestaciones de naturaleza inconsciente, pues éstas, «de contornos mucho menos definidos e intencionales»⁵ e integrando «lo que no está formulado, lo que [...] permanece muy enterrado»⁶, suelen escapar a los análisis historiográficos tradicionales. Al igual que las manifestaciones culturales que las distintas sociedades y grupos humanos despliegan de manera consciente, las manifestaciones inconscientes también se formulan, como aquéllas, a través de un lenguaje de signos. Ahora bien, aunque en las manifestaciones culturales conscientes el camino que conecta el significante con el significado es generalmente unívoco, en las expresiones inconscientes la relación entre significante y significado es, en cambio, posicional y dialéctica. Según esto, la presencia a nivel inconsciente de un mismo elemento significativo —un hacha, una modalidad de residencia, etc.— en diversas secciones de uno o varios documentos susceptibles de ser asumidos como fuentes históricas para el estudio de las mentalidades, ni tiene por qué remitir necesariamente a un mismo y único significado, ni el sentido de este último habrá de corresponder necesariamente con la realidad histórica aparente expresada en esos mismos documentos a nivel superficial.⁷

³ «[...] las ideologías en sentido propio persiguen como finalidad formal el convertir en realidad refleja y consciente el referente de las mentalidades, de contornos mucho menos definidos e intencionales». Fernández Conde, F. J., “Cultura y mentalidades en la Alta Edad Media. La percepción del espacio y del tiempo como categorías básicas”, en AA.VV., *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, Bilbao, 2001, p. 20.

⁴ «[...] el concepto de mentalidad [...] integra lo que no está formulado, lo que sigue siendo aparentemente “insignificante”, como aquello que permanece muy enterrado en el nivel de las motivaciones inconscientes». Vovelle, M., *Idéologies et mentalités*, Maspéro, París, 1982, p. 21 [trad. esp.: *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 15].

⁵ Fernández Conde, F. J., op. cit. p. 20.

⁶ Vovelle, M., op. cit., p. 21 [trad. esp.: p. 15].

⁷ Para ilustrar cada una de estas dos limitaciones, no siempre percibidas por los historiadores, creemos conveniente introducir dos textos de Lévi-Strauss, extractados respectivamente de sus obras *Anthropologie structurale* y *Anthropologie structurale deux*: «[...] la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma considerablemente el objeto. Técnicas tomadas aisladamente pueden aparecer como un dato bruto, herencia histórica o resultado de un compromiso entre las necesidades del hombre y las exigencias del medio. Pero cuando se las ubica en el contexto de ese inventario general de las sociedades que la antropología intenta constituir, se manifiestan bajo un nuevo aspecto [...]. En este sentido, es concebible que un cierto tipo de hacha pueda ser un signo: en un determinado contexto y para el observador capaz de

Ante semejantes limitaciones, el estudio de las manifestaciones inconscientes de la vida social precisa de un método que permita al investigador, ya sea éste antropólogo o historiador, ir más allá del plano superficial, para así alcanzar, una vez trascendido éste, un segundo nivel de significación, más profundo que aquél, del que poder extraer las categorías y estructuras inconscientes que configuran la mentalidad de un determinado grupo social. En esencia, consideramos que este método debe estar constituido por dos herramientas imprescindibles, a saber, estructuración formal de las expresiones inconscientes de la vida social en base a la situación posicional de los significantes y estudio comparativo de las estructuras resultantes en función de sus semejanzas y diferencias, lo que le convierte inevitablemente en un análisis sincrónico. Ahora bien, a pesar de lo que sucediera en Francia durante la segunda mitad del siglo XX, donde buena parte de las semillas del estructuralismo germinaron en terreno fértil, la recepción e incorporación de los análisis sincrónicos al ámbito de la historia no ha sido tan fecunda como hubiera cabido esperar. Según nuestra opinión, la indiferencia que la historiografía actual muestra en determinadas ocasiones por los enfoques de herencia estructuralista tiene su origen en prejuicios metodológicos que fuerzan a los historiadores a desechar, por desconocimiento, las ventajas de los análisis sincrónicos en el terreno de las mentalidades. Efectivamente, aún hoy se continúan oponiendo los enfoques diacrónicos a los de naturaleza sincrónica, asumiendo que los únicos verdaderamente válidos para los historiadores son los primeros. Un sistema de mentalidades, se aduce, debe poder ser situado dentro de su respectivo devenir histórico bajo coordenadas espacio-temporales bien definidas. Por ello, al identificar erróneamente sincronía con estática, no se tiene más remedio que rechazar los enfoques sincrónicos en favor de los diacrónicos. Paradójicamente, sin embargo, ninguna de estas conclusiones figura en los trabajos que la lingüística y la antropología estructurales desarrollaron conjuntamente en este respecto durante la segunda mitad del siglo XX.⁸

comprender su uso, ocupa el lugar del útil diferente que otra sociedad emplearía para los mismos fines». Lévi-Strauss, Cl., op. cit., 1968, p. xxviii.

«[...] siempre es arriesgado emprender, como quiso hacer Boas en su monumental *Tsimshian Mythology*, “una descripción de la vida, de la organización social, de las creencias y de las prácticas religiosas de un pueblo, tales como aparecen en sus mitos”.

La relación del mito con lo dado es segura, pero no en forma de *re-presentación*. Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales. Incluso tal será siempre el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa. Como se ha señalado ya, la gesta de Asdiwal turbó un tanto al gran etnólogo estadounidense, porque de Waux se dice que heredó los terrenos de caza de su padre, en tanto que otros textos y la observación directa atestiguan que las posesiones de un hombre —incluyendo sus terrenos de caza— iban al hijo de su hermana, es decir de hombre a hombre, en línea maternal». Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, p. 208 [trad. esp.: *Antropología estructural dos*, Siglo XXI, México D.F., 2004, pp. 169-170].

⁸ Sirvan como ejemplo los siguientes textos de Roman Jakobson y Claude Lévi-Strauss:

«Estábamos acostumbrados a los manuales que propugnan una escisión total entre lingüística sincrónica y diacrónica. Se presentaban como dos metodologías por entero diversas, como dos problemas básicamente diferentes. Pero esto está ya, en mi opinión, anticuado [...]. Me parece que el gran error y confusión existente en la tajante separación entre sincronía y diacronía se debió en gran parte a la confusión entre dos dicotomías.

2. TÁIN BÓ CÚAILNGE: MEDB Y AILILL

2.1. Oralidad y escritura

Táin Bó Cúailnge —*El robo del ganado de Cúailnge*— constituye una de las piezas centrales de la mitología irlandesa altomedieval.⁹ El relato se ha conservado en tres versiones diferentes conocidas respectivamente como Recensiones I, II y III. La Recensión I, versión que recoge el texto más antiguo de entre todos los que han llegado hasta nosotros, ha sido reconstruida por los especialistas a partir de cuatro manuscritos: *Lebor na hUidre* —Libro de la Vaca Parda— (ca. 1100), *Lebor Buide Lecáin* —Libro Amarillo de Lecan— (2ª mitad del s. XIV), Egerton 1782 (1ª mitad del s. XVI) y O'Curry I (2ª mitad del s. XVI). La Recensión II, a excepción de una pequeña laguna, corresponde íntegramente con el texto que figura en el manuscrito *Lebor Láigenn* —Libro de Leinster— (ca. 1150). Esta versión también se localiza en el manuscrito de la Royal Irish Academy C vi 3 (s. XV). Finalmente, la Recensión III agrupa de manera fragmentaria los textos más recientes de los manuscritos Egerton 93 y H 2. 17.¹⁰

Aunque el texto más antiguo, como hemos apuntado, fue redactado en torno al año 1100, comúnmente se admite que con anterioridad a esta fecha la *Táin* disfrutó de una larga

Una es la dicotomía de sincronía y diacronía; la otra, lo estático y lo dinámico. Sincrónico no es igual que estático». Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1981, pp. 24-26.

«[...] sobre todo sabemos, después del artículo de Jakobson, que la oposición entre diacronía y sincronía es en gran medida ilusoria, buena tan sólo en las etapas preliminares de la investigación. Bastará citarlo: “Sería un grave error considerar la estática y la sincronía como sinónimos. [...] Podemos considerar la percepción de una película no sólo diacrónicamente, sino también sincrónicamente: sea como fuere, el aspecto sincrónico de una película no es idéntico a una imagen aislada extraída del film. La percepción del movimiento está también presente en el aspecto sincrónico”». Lévi-Strauss, Cl., op. cit., 1958, p. 102 [1968, pp. 81-82].

⁹ Ubicada en el Ciclo del Ulaid, la *Táin* narra la incursión en tierras ulates de los ejércitos aliados de cuatro de las cinco antiguas provincias de Irlanda con objeto de apoderarse del gran toro Donn Cúailnge, un magnífico semental ulate. Este toro era el único en toda Irlanda capaz de rivalizar con el que Ailill, rey de Connacht, poseía en sus tierras. Con objeto de igualar a su marido en posesiones y riquezas, Medb, la consorte real de Ailill, decide introducirse en el Ulaid con la intención de apoderarse de Donn Cúailnge. Tras reunir un poderoso ejército, Medb y Ailill se adentran en la provincia rival. Ésta se encuentra prácticamente desprotegida, pues, por causa de una antigua maldición, los guerreros del Ulaid sufrían los dolores del parto cuando la provincia se veía seriamente amenazada. La defensa queda en manos del joven Cú Chulainn, el más fiero, hábil y enérgico de los guerreros ulates y uno de los pocos que no se ve afectado por los dolores. Incapaz de vencerles por sí solo, Cú Chulainn decide retener a los incursores hasta que los efectos de la maldición que mantiene postrados a sus compañeros lleguen a su fin. Día tras día cientos de hombres del ejército aliado caen en las emboscadas del muchacho. Temiendo por la destrucción de su armada, Medb consigue que Cú Chulainn deje de atacar a su ejército a cambio de que él y uno de sus guerreros se enfrenten cada día en combate singular. Uno tras otro, y a pesar de las constantes violaciones del pacto por parte de Medb y Ailill, Cú Chulainn vence a sus contrincantes. Finalmente, aunque sus proezas no impiden que la orgullosa reina aprese el toro Donn Cúailnge, sí consiguen sin embargo prolongar lo suficiente la incursión enemiga como para que las huestes del Ulaid, concluidos los dolores de la maldición, terminen derrotando en batalla a los ejércitos de Irlanda.

¹⁰ O'Rahilly, C., *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster*, Irish Texts Society, Londres, 1967, pp. xiv-xvi. O'Rahilly, C., *Táin Bó Cúailnge. Recension I*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublín, 2002, p. vii. Ó hUiginn, R., “The background and development of *Táin Bó Cúailnge*”, en Mallory, J. P. (ed.), *Aspects of the Táin*, December, Belfast, 1992, pp. 29-32.

tradición oral. Tal es la opinión de numerosos especialistas, entre ellos la doctora Cecile O’Rahilly, editora de las ediciones que aquí adoptamos como referencia¹¹. Otros, en cambio, se limitan a señalar esta ascendencia tan sólo como probable.¹² Como entenderá el lector, no se trata ésta de una discusión gratuita. Si insistimos en el problema del origen oral de la *Táin*, ello se debe a la importante función epistemológica que la oralidad desempeña en el estudio de las manifestaciones inconscientes de la vida social. Ciertamente, las vías que conducen a las categorías y estructuras inconscientes de los distintos grupos humanos son más numerosas y eficaces cuando la autoría de las manifestaciones que son objeto de estudio es colectiva. En efecto, las probabilidades de que un único autor refleje en su obra su propia y singular conciencia en perjuicio de la mentalidad social colectiva son muy elevadas. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias que pueden ser establecidas entre la *Eneida* de Virgilio, epopeya nacional compuesta por escrito con acusada intencionalidad ideológica, y la *Iliada*, composición de origen oral que representa la mentalidad aristocrática de la Grecia arcaica.¹³ Es fundamentalmente en la oralidad, por lo tanto, donde debemos buscar las manifestaciones más sólidas del inconsciente social, y ello gracias a los rasgos privilegiados que conforman esta misma oralidad. Éstos, si seguimos a Marcel Detienne, pueden ser enumerados como sigue: repetición, variabilidad y reinterpretación.¹⁴ De hecho, son precisamente estos rasgos los que en un sistema de transmisión oral proporcionan la existencia de diferentes versiones de un mismo relato o historia. Y esta multiplicidad de versiones es la más óptima de las vías de acceso que permiten a los especialistas adentrarse en el difuso escenario donde permanecen profundamente arraigadas las manifestaciones inconscientes de la vida social. Efectivamente, tal y como apuntara Lévi-Strauss al final de sus *Mythologiques*, mientras que los “niveles probabilistas” de una tradición oral manifiestan grandes dosis de variabilidad en función de la dialéctica que, en términos de aprobación y censura, se genera entre cada narrador y su auditorio, los “niveles estructurados”, mucho más profundos, permanecen más estables, pues descansan en estructuras y categorías mentales firmemente arraigadas.¹⁵

¹¹ «The story of the Táin, told countless times in oral recitation, must have varied continuously with the additions and improvisations of each teller elaborating and developing a traditional theme». O’Rahilly, C., op. cit., 1967, p. xvi.

¹² «These written versions would have derived from oral versions of the basic tale». Ó hUiginn, R., op. cit., p. 31.

¹³ Para las diferencias entre los conceptos de “ideología” y “mentalidad” remitimos al lector a la ya citada obra de Vovelle, M., “Idéologies et mentalités. Une clarification nécessaire”, ed. cit., pp. 13-25 [trad. esp.: “Ideologías y mentalidades. Una clarificación necesaria”, en ed. cit., pp. 7-19].

¹⁴ Detienne, M., *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985, pp. 50-57.

¹⁵ «[...] todo mito debe, en última instancia, tener su origen en una creación individual. Esto es verdad sin duda, pero, para pasar al estado de mito, es preciso justamente que una creación no se quede en individual y pierda, en el curso de esta promoción, lo esencial de los factores debidos a la probabilidad que la compenetraban al comienzo y atribuibles al temperamento, al talento, a la imaginación y a las experiencias personales de su autor. La transmisión de los mitos es oral y su tradición colectiva, así que los niveles probabilistas que incluían no dejarán de erosionarse, en razón de su resistencia al desgaste social menor que la de los niveles organizados de manera más rígida [...].

En relación a la *Táin*, varias son las evidencias que denotan el origen oral de esta historia. Para empezar, tal y como ya hemos apuntado, existen tres versiones diferentes del relato, conocidas como Recensiones I, II y III. Descartando la tercera de estas recensiones, demasiado fragmentaria y sensiblemente posterior en el tiempo, sería posible admitir que la Recensión II, entregada a las letras en torno al año 1150, fue compuesta enteramente por escrito como una reactualización literaria de los acontecimientos y situaciones recogidos en la Recensión I, cuyo texto más antiguo, el que aparece en el manuscrito conocido como *Lebor na hUidre*, fue puesto por escrito aproximadamente 50 años antes. Ciertamente, la unidad narrativa de la Recensión II ha sido cuidadosamente reconstruida eliminando a nivel probabilista buena parte de las inconsistencias que aparecen en la versión más antigua. Este tipo de intervención cuyo objeto consciente consiste en fijar un modelo de racionalidad literaria sólo es posible en una sociedad donde la escritura alfabética se encuentra firmemente afianzada o en vías de instauración. Ahora bien, aunque la intención de la versión contenida en el *Lebor Láigenn* —Recensión II— pudiera haber sido la de unificar y fijar de manera definitiva la diversidad preexistente, el mero hecho de querer dar una forma racional a lo inconsistente denota de por sí la presencia en la Irlanda de mediados del siglo XII de todo un conjunto de materiales de procedencia oral que comenzaban ya a escandalizar al todavía reciente pensamiento alfabetizado.¹⁶

Si la Recensión II fue proyectada desde la perspectiva de un pensamiento alfabetizado que consideraba inadmisibles las repeticiones, inconsistencias y contradicciones de sus fuentes, la intención de los escribas que pusieron por escrito los distintos textos que hoy conforman la Resensión I no fue, sin embargo, la de remedar esta supuesta irracionalidad. Como ya apuntamos, la Recensión I se ha preservado en cuatro manuscritos, ninguno de los cuales reproduce el texto completo. Asimismo, tras compararlos cuidadosamente, los especialistas han podido comprobar que ninguno de ellos fue copiado de los otros.¹⁷ Con la Recensión I, por lo tanto, nos encontramos, no ya ante una única y unitaria pieza literaria —como ocurre con la Recensión II—, sino ante cuatro textos independientes que remiten en última instancia a una o varias versiones manuscritas anteriores, hoy perdidas. Pero

Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto a la tradición oral, como acontece entre los pueblos sin escritura, sólo los niveles estructurados que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto que los niveles probabilistas manifestarán extrema variabilidad, función por su lado de la personalidad de los narradores sucesivos. No obstante, durante el curso del proceso de transmisión oral estos niveles probabilistas tropezarán unos con otros. Se desgastarán también unos contra otros, liberando progresivamente de la masa del discurso lo que podrían denominarse sus partes cristalinas. Las obras individuales son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su “mitismo”. Lévi-Strauss, Cl., *Mithologiques. IV. L’homme nu*, Plon, París, 1971, p. 560 [trad. esp.: *Mitológicas. IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México D.F., 1991, p. 566].

¹⁶ En este respecto, sobre la relación entre oralidad y escritura, cf.: Goody, J., *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 2008; Havelock, E. A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones obre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996; Detienne, M., “Por la boca y por el oído”, en ed. cit., pp. 35-57.

¹⁷ O’Rahilly, C., op. cit., 1967, p. xiv. O’Rahilly, C., op. cit., 2002, pp. vii-xxii.

también la versión contenida en el *Lebor Láigenn* —Recensión II—, a pesar de su artificiosa coherencia interna, procede en último término de diversas fuentes manuscritas anteriores en el tiempo.¹⁸ La única diferencia que puede ser establecida entre las Recensiones I y II no reside, pues, en la naturaleza de las fuentes de que éstas se sirvieron —en ambos casos fueron fuentes manuscritas—, sino en el distinto grado de presencia en ellas de la influencia del pensamiento alfabetizado, sensiblemente mayor en la recensión más tardía. En consecuencia, cuanto más nos remontamos en el tiempo en dirección al pasado, mayor será también en el escenario irlandés la presencia de los componentes característicos de una tradición oral, a saber, repetición, variabilidad y reinterpretación, rasgos éstos que, ante las categorías intelectuales de una sociedad en vías de alfabetización, siempre aparecerán como elementos generadores de inconsistencia.

Esta misma contradicción interna, consistente en la convivencia de componentes de ambas tradiciones, oral y alfabetizada, puede ser constatada al final de la versión preservada en la Recensión II, pero no en cambio en la que depende del *Lebor na hUidre* —Recensión I—, cincuenta años anterior. En efecto, una vez concluido el relato de los acontecimientos que ponen fin a la *Táin*, en el texto incluido en el *Lebor Láigenn* —Recensión II— encontramos dos glosas que, después de lo aquí expuesto, se manifiestan incompatibles:

«Una bendición para todos aquellos que memoricen [*mebraigfes*] fielmente la *Táin*, tal y como está escrita aquí, y no le añadan otros contenidos.

Pero yo, el que ha puesto por escrito esta historia [*qui scripsi hanc historiam*], o mejor dicho, esta fábula [*fabulam*], no doy crédito a los varios incidentes relatados en ella. Pues algunos son engaños de demonios; otros, concesiones poéticas; algunos son probables; otros, improbables; mientras que otros están destinados al deleite de los tontos».¹⁹

Para la primera de estas glosas, cuya autoría, sin duda, no corresponde con la del escriba que redacta, incrédulo, la glosa final, la *Táin* pertenece por herencia a la tradición oral. Su puesta por escrito no responde al deseo de que otros disfruten de ella a través de la lectura. Antes bien, ignorante de las consecuencias que acarrea la difusión de las letras, para el autor de la primera glosa la escritura sólo es el medio para que la *Táin* pueda ser memorizada más fácilmente. Muy distinta, sin embargo, es la opinión del segundo de estos escribas, en cuyo pensamiento alfabetizado se puede ya apreciar el distanciamiento de su mundo respecto de la oralidad. Ciertamente, ante lo que está fijado por escrito y que puede

¹⁸ «I assume then that LL-version was based on a version like Recension I shorn of its variants and of its H-excrecences and other interpolations, and that the LL-compiler also knew and made use of a variant version x». O'Rahilly, C., op. cit., 1967, p. xlv.

¹⁹ «Bendacht ar cech óen mebraigfes go hindraic Táin amlaib seo 7 ná tuillfe cruth aile furri.

Sed ego qui scripsi hanc historiam aut uerius fabulam quibusdam fidem in hac historia aut fabula non accommodo. Quaedam enim ibi sunt praestrigia demonum, quaedam autem figmenta poetica, quaedam similia uero, quaedam non, quaedam ad delectationem stultorum» [vv. 4919-4925]. O'Rahilly, C., op. cit., 1967, p. 136.

ser constatado a través de la vista, la efímera palabra que discurre desde la boca hasta el oído, inmersa en incontables repeticiones y constantes variaciones, sólo puede aparecer como algo irreal, fábula a la que no se debe dar crédito alguno. Así, pues, encontramos aquí el comienzo de la separación entre pensamiento mítico y racionalidad alfabética, tan recurrente en la historia de la humanidad. Pues, en efecto, no es la *Táin* un caso excepcional de la coexistencia en un mismo documento de dos tradiciones irreconciliables, sino otra más de las muchas manifestaciones culturales humanas en las que se puede apreciar el tránsito de la oralidad a la escritura. En tal caso, aceptemos el relato cuyo examen aquí nos ocupa como una historia que hunde sus raíces en lo más profundo de la tradición oral.

2.2. Análisis estructural

El antiguo concepto irlandés de soberanía, entendida ésta como el vértice sobre el cual lo sagrado y lo profano se integran mutuamente adquiriendo ambos una significación simbólica en el nivel de las manifestaciones inconscientes, fue estudiado por nosotros en un trabajo anterior.²⁰ Empleando un análisis comparativo que encontraba su paradigma funcional en los tradicionales maestros de Verdad que Marcel Detienne descubriera en la Grecia arcaica²¹, en aquella ocasión nuestro estudio se volcó principalmente en las figuras del druida y del soberano de justicia. A excepción de las páginas finales, poco fue lo que apuntamos entonces sobre el personaje mítico de la consorte regia, y ello a pesar de que ésta suele ser considerada como el correlato simbólico de la antigua soberanía sagrada de Irlanda. El propósito del presente trabajo pretende suplir aquella carencia, aunque en esta ocasión desde una perspectiva no sólo comparativa, sino también estructural. Cabe, pues, continuar aquí el camino iniciado entonces, complementando las conclusiones allí alcanzadas con un análisis estructural que pueda servirnos, en palabras de Lévi-Strauss, para «‘traducir’ a nuestro lenguaje reglas dadas primitivamente en un lenguaje distinto»²².

El comienzo de la *Táin*, tal y como éste aparece recogido en el *Lebor Láigenn* — Recensión II—, dibuja una de las escenas más renombradas de la antigua literatura irlandesa. Conocida como “La conversación sobre la almohada”, en ella encontramos a Medb y Ailill recostados sobre su real lecho, conversando distendidamente, como cualquier otro matrimonio al finalizar el día. Ailill se muestra interesado por las riquezas de su esposa, de las cuales nadie le había informado. El patrimonio de Medb le desconcierta, y por ello requiere de ésta una explicación. Es entonces cuando ella le recuerda con quién comparte el trono de Connacht:

²⁰ Garrobo Robles, R., “El druida, el rey y la soberanía sagrada. Aspectos míticos del antiguo pensamiento céltico irlandés a través del espejo de la Primera Grecia”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, XVII, Oviedo, 2008, pp. 127-219.

²¹ Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México D.F., 2004.

²² Lévi-Strauss, Cl., op. cit., 1968, p. xxvii.

«[...] mi padre detentaba la realeza suprema de Irlanda, Eochu Feidlec mac Find [...] era su nombre. Tuvo seis hijas: Derbriu, Ethne y Éle, Clothru, Mugain y Medb. Yo era la más noble y distinguida de todas. La más virtuosa [*ferr*] de ellas en largeza [*rath*] y generosidad [*tidnacul*]. La mejor [*ferr*] de ellas en batalla, combate y contienda. [...] Y por esa razón mi padre me otorgó una de las provincias de Irlanda [...]. Emisarios de Find mac Rosa Rúaid, rey de Láigenn, vinieron a pedir mi mano, y de Cairbre Nia Fer mac Rosa, rey de Temair, y de Conchobor mac Fachtna, rey del Ulaid, y de Eochu Bes. Pero yo no acepté, pues requería para mí un singular regalo de novia [*coibchi*], tal como ninguna mujer antes que yo había solicitado de un hombre de entre los hombres de Irlanda, a saber, un marido sin avaricia [*fer cen neóit*], sin celos [*cen ét*] y sin temor [*cen omon*]. Si mi marido fuera avaricioso [*neóit*], no sería adecuado para nosotros permanecer unidos, pues yo soy virtuosa en largeza [*rath*] y generosidad [*tidnacul*] y sería un reproche para mi consorte que yo fuera mejor que él en largeza [*rath*] [...]. Si mi marido fuera temeroso [*úamain*], tampoco sería adecuado para nosotros permanecer juntos, pues por méritos propios yo soy victoriosa [*brissim-sea*] en batallas, combates y contiendas, y sería un reproche para mi consorte que su esposa fuera más vigorosa [*beódu*] que él [...]. Si el hombre con el cual debo permanecer fuera celoso [*étaid*], sería igualmente inadecuado, pues yo nunca estuve con un hombre sin que otro aguardara tras su sombra».²³

Los historiadores acuden frecuentemente a este pasaje para mostrar el alto estatus social del que disfrutaban las mujeres en la antigua Irlanda. Y, ciertamente, si seguimos las palabras de Medb, es Ailill quien parece depender enteramente de su consorte, la cual gobernaría la provincia por sí misma: «[...] Si alguien te causa vergüenza, fastidio y turbación, no tienes derecho a reclamar compensación o multa, excepto que yo lo requiera», dijo Medb, “pues tú eres un hombre mantenido por una mujer”.²⁴

Ahora bien, a pesar de que éstas son las palabras de una poderosa reina, no debemos olvidar que no es Medb quien habla en ellas, sino el relato, el cual alberga dos niveles distintos de significación. En el primero, superficial y aparente, se perfilan los significantes que dan sentido a los acontecimientos tal y como éstos son percibidos de manera consciente por cualquier oyente o lector, incluidos nosotros mismos. En este nivel, el cual puede diferir sensiblemente de la realidad histórica de la que emana el relato, Ailill es «un hombre mantenido por una mujer». Sin embargo, en un segundo nivel, el de las

²³ «[...] m'athair i n-ardrígi Hérend .i. Eochu Feidlech mac Find [...]. Batar aice sé ingena d'ingenaid: Derbriu, Ethne 7 Éle, Clothru, Mugain, Medb. Messi ba úasliu 7 ba urraitiu díb. Bam-sa ferr im rath 7 tidnacul díb. Bam-sa ferr im chath 7 comrac 7 comlund díb. [...] conid aire dobert m'athair cúiced de chóicedaib Hérend dam [...]. Tancas ó Find mac Rosa Rúaid rígi Lagen dom chungid-sa 7 ó Chairpriu Nia Fer mac Rosa rígi Temrach, 7 tancas ó Chonchobur mac Fachtna rígi Ulad, [7] tancas ó Eochaid Bic. Ocus ní dechad-sa, dáig is mé ra chunnig in coibchi n-ingnaid nára chunnig ben ríam remon ar fer d'feraib Hérend .i. fer cen neóit, cen ét, cen omon. Diambad neóit in fer 'ga mbeind, níbad chomadas dún beith maróen fo bíth am maith-se | im rath 7 tidnacul, 7 bad cháined dom fir combadim ferr-sa im rath secha [...]. Diambad úamain m'fer, ní mó bad chomadas dún beith maróen, úair brissim-sea catha 7 cumlenga 7 congala m'óenur, 7 bad cháined dom fir combad beódu a ben indá [...]. Dámbad étaid in fer 'ca mbeind, níbad chomadas béus, dáig ní raba-sa ríam can fer ar scáth araile ocum» [vv. 10-37]. O'Rahilly, C., op. cit., 1967, pp. 1-2.

²⁴ «[...] Cipé imress méla 7 mertain 7 meraigeacht fort, ní fuil díri nó eneclann duit-siu ind acht na fil dam-sa”, ar Medb, “dáig fer ar tincur mná atatchomnaic» [vv. 42-44]. O'Rahilly, C., op. cit., 1967, p. 2.

expresiones inconscientes de la vida social, estos mismos significantes encuentran un simbolismo adicional que interviene en el proceso que sanciona las relaciones sociales del grupo a nivel inconsciente. En este nivel, en el cual difícilmente se puede penetrar sin las adaptaciones metodológicas pertinentes, Medb y Ailill no tienen ya por qué representar lo que de ellos se percibe a nivel consciente, pudiendo funcionar perfectamente como elementos significantes de un sistema de relaciones sobre el que descansaría, codificada, la mentalidad social de la Irlanda precristiana.

Tal es, a nuestro juicio, lo que sucede con la imagen que “La conversación sobre la almohada” transmite a nivel consciente sobre la posición de la mujer en la sociedad irlandesa altomedieval, la cual, desde luego, no se ajusta a la realidad histórica descrita en otras fuentes documentales de naturaleza no mítica. Esta es, de hecho, la opinión esgrimida por Fergus Kelly en su obra *A guide to early Irish law*, el cual se manifiesta abiertamente contrario a la corriente historiográfica que sirviéndose de los mitos pretéritos de la isla ve en las mujeres de la Irlanda altomedieval un precedente histórico de las de nuestra época.²⁵

Que la mujer no disfrutaba de los mismos derechos y privilegios que el hombre, ni siquiera en el marco de la primera de las tres funciones indoeuropeas estudiadas por Georges Dumézil, es un hecho que se deduce de los informes que los textos de naturaleza no mítica nos aportan. Es más, que una mujer gobernara una provincia de Irlanda debía de resultar tan extraño a los coetáneos de la *Táin* como le resulta al propio Ailill en “La conversación sobre la almohada”, el cual, tras escuchar las palabras de su esposa, le recuerda a ésta la excepcionalidad de su situación: «[...] nunca escuché de una provincia de Irlanda gobernada por una mujer excepto de esta provincia únicamente. Así que vine y asumí la monarquía».²⁶

En tal caso, si el personaje mítico de la reina Medb no se ajusta a la realidad social que aparece representada conscientemente en los anales históricos, los códigos legales y los

²⁵ «En ocasiones se han realizado afirmaciones exageradas acerca del grado de poder y libertad disfrutado por las mujeres en la antigua sociedad irlandesa. Ciertamente, es verdad que las mujeres destacan prominentemente en la literatura irlandesa altomedieval. En la saga *Táin Bó Cúailnge*, la reina Medb es la auténtica dirigente de Connacht y ella misma, a veces, toma parte en las batallas. Su marido, el rey Ailill, se somete por lo general a su personalidad dominante y vuelve la vista ante sus aventuras amorosas. [...]

Sin embargo, en la vida real el poder de las mujeres estaba indudablemente mucho más restringido. Los anales no suministran ningún ejemplo de una dirigente política o militar, y, en verdad, el imaginario masculino que rodea el oficio de la monarquía [...] parece excluir la posibilidad de una soberana femenina. De entre las fuentes no literarias sólo conozco una única referencia, dudosa, sobre una soberana o dirigente militar femenina. Ésta se localiza en un difícil pasaje del texto legal *Bretha Crólige*, el cual enumera algunas categorías de mujeres particularmente importantes en la *túath* [unidad territorial y social básica], incluyendo ‘la mujer que hace retroceder las incursiones bélicas’ (*ben sues srutha cotha for cula*) [...].

Probablemente, el más preciso retrato de la posición de las mujeres en la antigua sociedad irlandesa es el suministrado por los textos de proverbios, en especial las *Triadas de Irlanda*. Contención, virtud y laboriosidad parecen ser las cualidades más admiradas en una mujer. [...] Los tipos de comportamiento femenino más severamente censurados son la promiscuidad sexual, realizar conjuros o sátiras ilegales [...] y robar». Kelly, F., *A guide to early Irish law*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublín, 2001, pp. 68-69.

²⁶ «[...] ní chúala chúiced i nHéirind ar bantichur acht in cúiced sa a óenur. Tánac-sa dano, gabsus rígi sund» [vv. 48-49]. O’Rahilly, C., op. cit., 1967, p. 2.

textos de proverbios, ¿por qué razón hubieron de transmitirlo así los poetas que compusieron y narraron estas viejas historias? Esta pregunta sólo puede ser contestada si admitimos la existencia en todo discurso mítico de un segundo nivel de significación, además del aparente, en el que se albergan codificados los pilares categoriales sobre los que se sostiene la mentalidad de un mismo grupo social. Qué papel es el desempeñado por la reina Medb en este segundo nivel de significación es justamente uno de los objetivos del presente estudio.

Para alcanzar nuestro propósito identificaremos en primer lugar los elementos significantes que rodean en la *Táin* la figura mítica de la reina Medb, para, acto seguido, establecer entre ellos una primera estructura de relaciones tal y como ésta aparece dibujada en el relato. No se trata de crear esta estructura *ex nihilo*, sino de traducir a un nuevo lenguaje, como en las matemáticas, los elementos y relaciones que pueden ser localizados en el texto. Por último, esta estructura deberá ser comparada y complementada con estructuras similares extraídas de otros relatos míticos irlandeses o pertenecientes a otras sociedades con las que la Irlanda altomedieval compartiría vínculos estructurales, y, si fuera necesario, podrá ser integrada en un sistema de relaciones multidimensional.

Limitándonos por el momento a “La conversación sobre la almohada”, los principales significantes que pueden ser localizados en esta parte del relato son, como no podía ser de otra manera, Medb y Ailill. Por su parte, la relación básica que puede ser establecida entre ellos no es otra que la del intercambio, pues éste, tal y como revela el texto, se encuentra en la base de su matrimonio. La estructura elemental resultante puede ser observada en la figura 1. Una vez establecido este primer esquema, debemos concretar la naturaleza del intercambio, para lo cual identificaremos a continuación un segundo grupo de significantes: aquello que ambas partes hubieron de transferirse mutuamente para formalizar su matrimonio.

Por lo que respecta a Ailill, el texto de la *Táin* es muy preciso. Lo que éste tuvo que aportar fueron tres virtudes morales que, según la propia Medb, constituían los requisitos imprescindibles para que ella aceptara casarse con él. Estos requisitos, enunciados en el texto en forma negativa, fueron los siguientes: ausencia de avaricia (*neóit*), ausencia de temor (*omun*) y ausencia de celos (*ét*); o lo que es lo mismo, generosidad, valentía e imparcialidad. Como veremos a continuación, la capacidad de ser justo requiere ante todo carecer de celos. Quien se ve poseído por éstos, o por la envidia, es incapaz de emitir un juicio imparcial. Sin embargo, antes de centrarnos en este importante aspecto, es preciso detenernos en el simbolismo de estas virtudes en su conjunto, las cuales encarnan a la perfección las tres funciones indoeuropeas estudiadas por Georges Dumézil en sus obras. La generosidad, rasgo característico de los productores, se encuentra estrechamente vinculada a la tercera función, la cual se ocupa de la administración de la abundancia y de la fertilidad; la valentía, requisito indispensable para los guerreros, pertenece a la segunda función, encargada de la administración de la fuerza física; finalmente, la imparcialidad,

virtud a la que deben aspirar tanto los reyes como la clase intelectual que rodea a éstos — druidas, brujos, chamanes, etc.—, concierne a la primera función, la cual gestiona la administración del poder, de la justicia y de lo sagrado. En definitiva, lo que Ailill hubo de aportar al matrimonio como requisito para recibir de Medb un don equivalente no fueron sino las tres virtudes regias que dentro del marco trifuncional indoeuropeo todo soberano debía poseer. Por lo demás, la necesidad de que los reyes dispusieran de este revestimiento moral ha sido señalada brillantemente por Alwyn y Brinley Rees en su obra *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*.²⁷

Al identificar nuevos significantes comenzamos con ello a completar la estructura del intercambio que aquí nos ocupa. Sin embargo, si queremos comprender su significado en el nivel de las manifestaciones inconscientes debemos sustituir éstos por sus respectivos correlatos alegóricos y simbólicos.²⁸ Como hemos visto, imparcialidad, valentía y generosidad constituían en la antigua Irlanda los atributos morales a los que debía aspirar todo monarca para convertirse en un digno delegado de las tres clases y funciones sociales. Por ello, ¿qué otra cosa sino la excelencia moral habrían de representar estas virtudes? En consecuencia, para que la mentalidad oral de la época lograra asimilar el simbolismo de la unión entre Medb y Ailill, éste último debía aparecer ante su consorte como un soberano investido de excelencia moral.

Concretado el esquema en uno de sus dos sentidos, queda aún por examinar cuál es la aportación de Medb en el sentido direccional inverso. Para ello, al igual que con Ailill, optaremos por explorar la figura simbólica de la reina de Connacht, la cual ha sido reconocida por los especialistas como una antigua divinidad de la isla estrechamente relacionada con la naturaleza, la soberanía y la fertilidad.²⁹ Y, en efecto, si examinamos el relato en busca de aquello que Medb transfiere a su consorte como compensación por

²⁷ «Las tres cualidades esenciales en un rey son definidas en forma negativa en los requisitos de la reina Medb para un marido. Éste debe ser un hombre “sin celos, sin temor y sin avaricia”. Los celos serían una debilidad fatal en un juez, como lo serían el temor en un guerrero y la avaricia en un agricultor. Cuanto más alto es el estatus, tanto más lo son los principios morales que van con él, y es de notar que la más censurable falta de cada clase social consiste en ceder a las debilidades de la clase inmediatamente por debajo de ella. La avaricia puede ser excusable en un siervo, pero representa la negación de la vocación del agricultor; el temor no es incompatible con la misión pacífica del agricultor, pero constituye la mayor vergüenza para un guerrero; los celos, como hemos visto, son un rasgo normal del carácter del guerrero, el correlativo a su virtud, pero pueden minar la imparcialidad requerida en un juez. Un rey debe tener las virtudes de todas las funciones, pero sin sus debilidades». Rees, A. y Rees, B., *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, Londres, 1998, p. 130.

²⁸ Para la diferencia entre alegoría y símbolo, cf. Durand, G., “El vocabulario del simbolismo”, en *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 9-23.

²⁹ Cf. Green, M. J., *Mitos celtas*, Akal, Madrid, 1995, p. 29. Markale, J., *Pequeño diccionario de mitología céltica*, José J. Olañeta, Palma de Mallorca, 2000, p. 105. Mac Cana, P., *Celtic mythology*, Hamlyn, Londres, 1970, pp. 85-86. Rees, A. y Rees, B., op. cit., p. 74. Dumézil, G., *Mythe et épopée. II. Types épiques indoeuropéens: un héros, un sorcier, un roi*, Gallimart, París, 1971, pp. 335-340 [trad. esp.: *Mito y epopeya. II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996, pp. 332-337]. Ahora bien, a pesar de que todos estos autores han destacado el vínculo que une a Medb con la soberanía, ninguno de ellos se ha ocupado notoriamente de su relación estructural con la fertilidad.

acudir éste al matrimonio igualmente desprovisto de celos, temor y avaricia, descubrimos un primer pasaje en el que la soberana de Connacht aparece vinculada a la función indoeuropea encargada de administrar la abundancia y la fertilidad. Éste se localiza en “La conversación sobre la almohada”, donde reencontramos a Medb exponiendo a Ailill quién detenta la soberanía de la provincia:

«Te ofrecí un acuerdo [*cor*] y una dote [*coibchi*] como corresponde a una mujer, a saber, atavíos para una docena de hombres, un carro de combate valorado en tres veces siete esclavas, el ancho de tu cara en oro rojo y el peso de tu brazo izquierdo en bronce blanco».³⁰

Lo primero que cabe resaltar de este pasaje es la posición de Medb como parte solicitante de la unión matrimonial. Ella es, en efecto, quien pide a Ailill en matrimonio, opción ésta perfectamente contemplada en los textos legales.³¹ Como solicitante, Medb debía pagar a Ailill una dote (*coibche*), la cual se revela significativamente generosa. Y la generosidad, como ya hemos advertido, constituye la virtud propia de la tercera función indoeuropea. Nos encontramos, pues, ante la existencia de lo que parece ser una relación simbólica entre Medb, por un lado, y la abundancia y fertilidad, por el otro. Ciertamente, la generosidad no es la única virtud que la reina de Connacht se atribuye a sí misma en la *Táin*. Sin embargo, sí es la única que, por lo que a Medb respecta, se encuentra en la base del intercambio que constituye su matrimonio.

Por otro lado, en el pasaje anteriormente citado volvemos a encontrar el antiguo vocablo irlandés *coibche*, el cual ya había aparecido en “La conversación sobre la almohada” en un sentido muy similar. La primera ocasión había sido empleado para nombrar el regalo de novia que Ailill debía entregar a Medb como condición indispensable para que ella contrajera matrimonio con él. Como hemos visto, este regalo consistía en la ausencia de celos, de temor y de avaricia. No sorprende, pues, que volvamos a encontrarlo en esta ocasión como la dote que Medb debe pagar a Ailill en compensación por el regalo de novia de éste. Esta coincidencia viene a reforzar nuestra interpretación del matrimonio regio como un intercambio en el que ambas partes habrían de transmitirse alegórica y simbólicamente aquello que debería serles más propio: la fertilidad, en el caso de Medb, y la excelencia moral, en el de Ailill.

Como confirmación, el vínculo estructural que une a Medb con la abundancia y la fertilidad haciendo de esta reina mítica el correlato simbólico de la naturaleza sacralizada de la que habría de nutrirse la sociedad irlandesa puede ser igualmente localizado en otro pasaje de la *Táin*. Éste, de nuevo, se localiza en “La conversación sobre la almohada”, donde Medb y Ailill hacen reunir sus riquezas con objeto de zanjar la disputa que les obliga a comparar sus posesiones para demostrar así quién posee mayor patrimonio. Uno tras otro,

³⁰ «Tucusa cor 7 coibchi duit amal as dech téit do mnaí .i. timthach dá fer déc d’étuch, carpat trí secht cumal, comlethet t’aigthi do dergór, comthrom do riged clí do finddruini» [vv. 39-42]. O’Rahilly, C., op. cit., 1967, p. 2.

³¹ Kelly, F., op. cit., pp. 70-73.

los bienes de cada uno de ellos van circulando ante la mirada atenta de la pareja, la cual puede comprobar que son exactamente iguales:

«Sin embargo, entre las vacas de Ailill había un toro especial. Había sido un ternero de una de las vacas de Medb, y su nombre era Findbennach. Pero consideró indigno de él ser contado como propiedad de una mujer, así que se fue y tomó lugar entre las vacas del rey».³²

Al igual que las riquezas que Medb tuvo que pagar a Ailill como dote matrimonial (*coibche*), creemos que Findbennach también representa simbólicamente la fertilidad y la abundancia. Ciertamente, su traslado voluntario desde los rebaños de Medb a los de Ailill responde al mismo esquema estructural establecido aquí como el más adecuado para representar el intercambio que se encuentra en la base del matrimonio regio entre los consortes de Connacht. Además, en una sociedad rural como la de la antigua Irlanda el ganado era considerado por sí mismo como uno de los bienes más estimados. Todo ello, por lo tanto, parece suficiente para situar a un toro como Findbennach dentro de la órbita simbólica de la tercera de las tres funciones indoeuropeas. Si aun así alguno de nuestros lectores todavía alberga dudas en este respecto, confiamos en que el texto que incorporamos a continuación habrá de disiparlas por completo. En éste se ofrece la descripción de Donn Cúailnge, el único toro en toda Irlanda que podía rivalizar con el que Ailill poseía en sus rebaños. El mismo que Medb solicitó en préstamo a su dueño, el terrateniente ulate Dáire mac Fiachna, y que éste se negó a entregar dando origen así a la incursión que se narra en la *Táin*. El mismo, en fin, que debía servir a Medb para equiparar sus posesiones con las de su consorte.

«He aquí algunas de las virtudes de Donn Cúailnge. Podía montar cincuenta novillas cada día. Éstas parían antes de que transcurriera un día, y aquellas que no parían reventaban con los terneros, pues no podían albergar dentro de sí una cría de Donn Cúailnge. Una de las virtudes de Donn Cúailnge era soportar sobre su lomo cada atardecer a cincuenta muchachos jugando a sus juegos. Otra de sus virtudes consistía en proteger del calor y del frío a cien guerreros bajo su sombra y cobijo».³³ Etc.

Esta descripción deja al descubierto la existencia de un vínculo simbólico entre Donn Cúailnge y la naturaleza sacralizada de la que dependía la fertilidad de los campos, las bestias y las gentes, y bajo cuya protección se levantaba la sociedad de los hombres. En

³² «Acht boí tarb sainemail ar búaid Ailella 7 ba lóg bó do Meidb atacomnaic 7 Findbennach a ainm. Acht nírbo miad leis beith for bantichur, l acht dochúaid co mboí for búaid in rí» [vv. 71-74]. O'Rahilly, C., op. cit., 1967, pp. 2-3.

³³ «Aill do búadaib Duind Chúailnge and so .i. coíca samaisce no daired cach laí. Bertís láegu riasin trá[t]h arnabárach 7 do neoch ná bered lóegu díb, no scaílts imma lóegu, dáig ní fulngitis compert Duind Chúailnge accu. Ba do búadaib Duind Chúailnge coíca do maccáemaib no bítis ic clessaib cluchi cacha nóna ara cháemdrum. Ba do búadaib Duind Chúailnge cét láech no dítned ar thess 7 ar uacht ba foscud 7 ba imdegail.» [vv. 1320-1326]. O'Rahilly, C., op. cit., 1967, p. 36.

consecuencia, en tanto que rival y parangón del gran toro ulate, también Findbennach debe ser asumido como representación de la fertilidad (fig. 2).

Figura 1

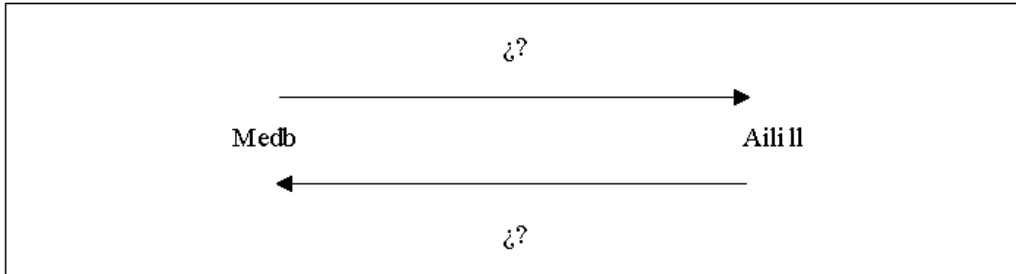


Figura 2

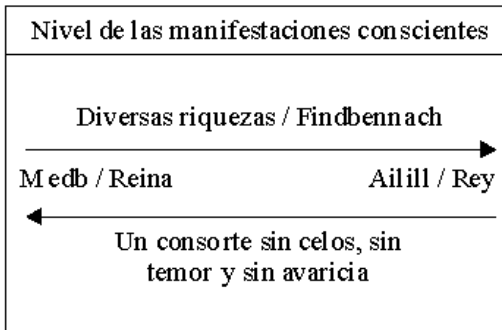
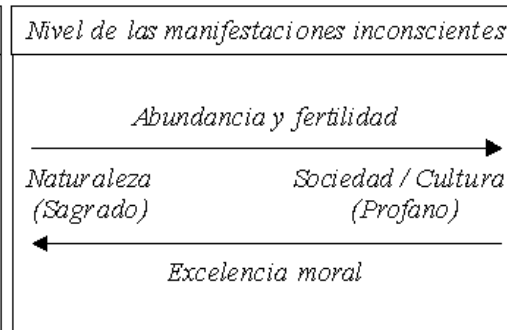


Figura 3



En resumen, en el intercambio que habría de formalizar el matrimonio regio entre los consortes míticos de Connacht, consideramos suficientemente demostrado que la fertilidad y la excelencia moral son precisamente los dones intercambiados. Por ello, siendo la fertilidad el atributo más representativo de la naturaleza sacralizada, y la excelencia moral el más característico de la sociedad profana, hemos de concluir forzosamente que el matrimonio regio entre Medb y Ailill simboliza en el nivel de las manifestaciones inconscientes la unión entre la naturaleza y la sociedad; o, si se prefiere, entre lo sagrado y lo profano (fig. 3).

3. MAHĀBHĀRATA: YAYĀTI, SU HIJA MĀDHAVĪ Y SUS CUATRO NIETOS

Sometido a las modificaciones propias de otra cultura —la hindú— y de otro tiempo —medio milenio a. C.—, este mismo esquema puede ser reconocido en una de las historias recogidas en el *Mahābhārata*: aquella que en el quinto canto narra las peripecias matrimoniales de la princesa Mādhavī. Resumimos a continuación lo esencial de esta

historia, para lo cual seguiremos en lo que sigue el segundo volumen de *Mythe et Épopée* de Georges Dumézil.³⁴

Gālava es un agradecido discípulo que debe ofrecer a su maestro espiritual, el brahmán y *kṣatriya* Viśvāmitra, un presente por las enseñanzas recibidas durante años. Desafortunadamente, su impaciencia le juega un mala pasada, pues al preguntar repetidamente al brahmán qué desea como compensación por compartir con él su sabiduría, éste, molesto por la insistencia de su discípulo, exige que se le entreguen 800 caballos de una belleza tal que sólo los caballos de los dioses podrían poseer. Acompañado por el pájaro celeste Garuḍa —montura del dios Viṣṇu—, Gālava inicia la búsqueda de tan preciados ejemplares, hasta que en el transcurso de la misma finalmente comprende que para comprarlos serían necesarias riquezas que se encuentran completamente fuera de sus posibilidades. Como única salida, decide entonces acudir al rey Yayāti, amigo de Garuḍa, y solicitar de él los caballos como limosna. Tras reflexionarlo detenidamente, y aunque él mismo no posee caballos así, Yayāti acepta ayudarles. Tiene éste una hija excepcionalmente bella y virtuosa cuya mano no dejan de solicitar los dioses. A cambio de ella cualquier príncipe estaría dispuesto a entregar 800 caballos como los que necesita Gālava, y aun reinos enteros: «Tómala —insta a Gālava—; toma a mi hija Mādhavī. Mi único deseo es tener nietos de ella» [*Mahābhārata*, V, 118, 3929-3930].³⁵

Sin la compañía de Garuḍa, el cual ya ha cumplido su misión, Gālava conduce entonces a Mādhavī a la corte del rey Haryaśva, que no lograba tener descendencia, y le plantea a éste su oferta: «Esta joven de mi propiedad, Indra de los reyes, está dotada para aumentar los linajes mediante sus partos. Tómala por esposa, Haryaśva, y paga su precio. Te diré a cuánto asciende, y tú decidirás» [*Mahābhārata*, V, 113, 3936-3937].³⁶

Tras examinar a la muchacha, Haryaśva se muestra conforme. Sin embargo, a la hora de pagar su precio, éste sólo dispone de 200 caballos de la clase que Gālava desea. Como es natural, esta circunstancia imposibilita el acuerdo. Pero entonces, cuando todo parece perdido, Mādhavī toma la palabra:

«Un brahmán —dijo— me ha otorgado el privilegio de volver a ser virgen cada vez que haya dado a luz. Así pues, dame a este rey y toma sus excelentes caballos. Yo completaré el número de tus ochocientos caballos con cuatro reyes, a los cuales daré cuatro hijos, uno a cada uno. Adquiere así, ¡oh el mejor de los brahmanes!, el total de lo que tienes que pagar a tu *guru*» [*Mahābhārata*, V, 114, 3949-3950].³⁷

Dicho y hecho, Gālava entrega sucesivamente la muchacha a tres reyes —Haryaśva, Divodāsa y Bhoja— que hasta entonces habían sido incapaces de tener descendencia, y éstos, tras engendrar un hijo varón en Mādhavī, se la devuelven nuevamente virgen.

³⁴ Dumézil, G., “Mādhavī”, en ed. cit., pp. 316-330 [trad. esp.: pp. 312-327].

³⁵ Dumézil, G., op. cit., p. 319 [trad. esp.: p. 315].

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Dumézil, G., op. cit., p. 320 [trad. esp.: p. 316].

Como resultado de estas uniones, Gālava logra reunir 600 de los 800 caballos que debe entregar al que fuera su maestro, el brahmán y rey Viśvāmitra. Sólo necesita casar a Mādhavī una última vez y con ello sus desventuras habrán llegado a su fin. En ese momento, sin embargo, reaparece el pájaro celeste Garuḍa, el cual comunica a su amigo una noticia que no ha de gustar a éste. Los caballos que Gālava persigue habían sido traídos a este mundo desde el país del dios Varuna en número de 1000. Desgraciadamente, 400 de ellos encontraron la muerte cuando su dueño los trasladaba a sus tierras. En consecuencia, Gālava ya posee todos los caballos de esa clase que un hombre podría llegar a tener. A pesar de ello, Garuḍa advierte a éste de la existencia de una última opción, a saber, ofrecer la princesa a Viśvāmitra como compensación por los 200 caballos que no podrá pagarle, de tal suerte que éste acepte engendrar en ella su propio hijo. A un paso de la desesperación, Gālava recibe las palabras de su amigo con entusiasmo. Finalmente, Viśvāmitra acepta gustoso el ofrecimiento de su discípulo y de su unión con Mādhavī nace el cuarto y último nieto de Yayāti.

Como puede apreciarse, la historia de Mādhavī es suficientemente nítida: «dotada para aumentar los linajes mediante sus partos», la princesa hindú representa y transmite la fertilidad llevándola allí donde ésta brillaba hasta entonces por su ausencia. De no haberse unido con ella, difícilmente los reyes Haryaśva, Divodāsa y Bhoja habrían logrado tener descendencia. Además, las cuatro veces que Mādhavī es entregada en matrimonio a sus pretendientes ella asegura el linaje real de sus maridos dando a luz cuatro hijos varones llamados a convertirse en soberanos ejemplares. En tal caso, al igual que sucediera con la reina Medb en la *Táin*, lo que Mādhavī transmite a los reyes con los que contrae matrimonio no es tanto la soberanía real como la fertilidad. Tal parece ser, de hecho, el significado simbólico de la capacidad de este personaje para recuperar la virginidad tras cada parto, lo cual se encuentra en perfecto acuerdo con la disposición cíclica de la naturaleza. Cabe, pues, reconocer en Mādhavī y sus cuatro matrimonios el correlato mítico de la naturaleza sacralizada que cíclicamente habría de transmitir la fertilidad a la sociedad de los hombres bajo la condición de que ésta demostrara poseer la suficiente excelencia moral.

Con esto damos por finalizada la descripción en el escenario hindú del primero de los dos sentidos direccionales del intercambio naturaleza-sociedad. Cómo ilustra el *Mahābhārata* este mismo intercambio en su sentido inverso —aquel que se desplaza desde la sociedad hacia la naturaleza— es justamente lo que nos proponemos mostrar a continuación.

Retomando el resumen que veníamos realizando allí donde lo dejamos, cuando Mādhavī hubo dado a luz a sus cuatro retoños, Gālava le dirigió a ésta las siguientes palabras: «Ha nacido de ti un hijo dueño de los dones, un segundo hijo que es un héroe, otro que

está consagrado a la justicia y a la verdad, y otro, por último, sacrificador» [*Mahābhārata*, V, 117, 4023].³⁸

No es difícil localizar en esta descripción la presencia de las tres funciones indoeuropeas. Del primero de sus hijos, llamado Vasumanas, el texto del *Mahābhārata* dice de él que llegó a ser un soberano dispensador de riquezas; de Pratardana, el segundo, incide en su condición guerrera; y de los dos últimos, Śibi y Aṣṭaka, resalta respectivamente la veracidad y justicia de su palabra y su predisposición para el culto.³⁹ Generosidad, valentía e imparcialidad parecen, pues, constituir las virtudes morales de los cuatro hijos de Mādhavī, virtudes todas ellas heredadas de sus padres y absolutamente necesarias para el perfecto funcionamiento de las tres clases y funciones sociales. Únicamente Aṣṭaka parece incumplir este tríptico, mas sólo en apariencia, pues la imparcialidad fue siempre considerada por los pueblos indoeuropeos como un atributo igualmente imprescindible tanto para los jueces como para los sacerdotes.⁴⁰ En todo caso, aunque la aparición de estas tres virtudes en el poema épico hindú se encuentra indudablemente relacionada con la representación alegórica de la excelencia moral, aún queda por mostrar de qué manera se incluye ésta en el esquema del intercambio que aquí nos ocupa. Ciertamente, Mādhavī no exige de sus maridos —como hace Medb— que éstos concurren al matrimonio imbuidos de excelencia moral. En último término, sin embargo, no cabe duda de que ambos relatos reproducen el mismo intercambio simbólico entre la naturaleza sagrada y la sociedad y cultura humanas. Para dar cuenta de este hecho sólo se precisa de la introducción de un nuevo término en nuestro esquema: el también rey Yayāti, padre de Mādhavī.

Según cuenta el poema⁴¹, Yayāti residía con los dioses en la morada celestial. Su excelencia moral le permitía ser reconocido por éstos como un igual. Cierta día, sin embargo, el orgullo hizo presa de él. Su error consistió en reconocer lo excepcional de su situación, lo cual le llevó a despreciar a los demás, inclusive a los propios dioses. Esta falta le supuso su caída y regreso al mundo terrenal. Mas cuando descendía desde lo alto, su olfato le reveló el lugar en el que en ese momento se estaba celebrando en la tierra un sacrificio ritual en honor de las divinidades, lo que le permitió orientar su descenso hacia el encuentro de hombres tan piadosos. Casualmente, éstos resultan ser sus cuatro nietos, los cuales no dudan en ofrecer al desconocido que tienen delante la transferencia de sus virtudes con objeto de que éste recupere su lugar entre los dioses.⁴²

³⁸ Dumézil, G., op. cit., p. 273 [trad. esp.: p. 271].

³⁹ Dumézil, G., “Les quatre petits-fils de Yayāti et les trois fonctions” y “Péché, chute et rédemption de Yayāti, le transfert des mérites”, en ed. cit., pp. 272-282 [trad. esp.: “Los cuatro nietos de Yayāti y las tres funciones” y “Pecado, caída y redención de Yayāti; la transferencia de los méritos”, en ed. cit., pp. 270-279].

⁴⁰ «[...] los cuatro nietos ponen a disposición del abuelo en desgracia un completo surtido de méritos, completo según el análisis trifuncional. La primera función, la de más alta dignidad, está dividida y representada por dos de sus aspectos: la veracidad que constituye el fundamento de la moral, y la religión, resumida en la práctica superabundante de los sacrificios». Dumézil, G., op. cit., p. 279 [trad. esp.: p. 277].

⁴¹ *Mahābhārata*: I, 87-88, 3551-3566; V, 119, 4037-4047.

⁴² Dumézil, G., op. cit., p. 279 [trad. esp.: p. 277].

«Todo lo que he obtenido en el mundo por mi conducta sin mancha hacia los hombres de todas las clases [comienza por decir Vasumanas], te lo doy: ¡que todo sea de tu propiedad! El mérito que produce el don [la limosna], así como el de la paciencia [...], y generalmente todos los méritos que he adquirido, ¡que sean de tu propiedad!» [Mahābhārata, V, 120, 4081-4083]. «Todo lo que, siempre fiel al deber, siempre ardiente en el combate [...], he obtenido en el mundo en las filas de los guerreros [continúa Prataardana], el mérito que va unido al nombre de héroe, ¡que eso sea de tu propiedad!». [Mahābhārata, V, 120, 4083-4085]. «Ni entre los niños ni entre las mujeres [le sigue Śibi], ni por bromear, ni en los combates, caídas, calamidades, ni en el juego de dados, nunca dije ninguna mentira en el pasado [...]: por esta veracidad, ¡vete al cielo! Esta veracidad por la que yo he gozado de Dharma, de Agni y de Indra, por esta veracidad, ¡vete al cielo!». [Mahābhārata, V, 120, 4085-4089]. «Yo he ofrecido cientos de sacrificios [afirma por último Aṣṭaka] [...]: ¡recíbelos como mérito tuyo! Joyas, riquezas, telas preciosas, nada he escatimado [...] como precio de mis sacrificios; por esta verdad ¡vete al cielo!». [Mahābhārata, V, 120, 4089-4092].

En definitiva, Yayāti recibe de sus nietos lo que su hija había ganado antaño para él: a saber, la generosidad, la valentía y la imparcialidad que conjuntamente constituyen la excelencia moral. De ahí las palabras que Yayāti dirigió a Gālava cuando éste acudió a él en busca de ayuda: «toma a mi hija Mādhavī», le dijo, «mi único deseo es tener nietos de ella» [Mahābhārata, V, 118, 3929-3930]; nietos que con el paso de los años habrían de permitir al anciano rey restablecer la armonía que hasta el día de su caída había mantenido con los dioses. No fue, pues, para sí misma para quien Mādhavī hubo de adquirir a través de sus matrimonios las tres virtudes regias, sino para su padre, el gran rey Yayāti (fig. 4).

Figura 4

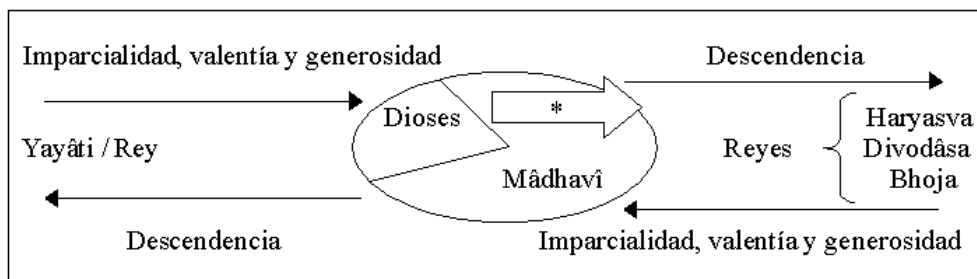
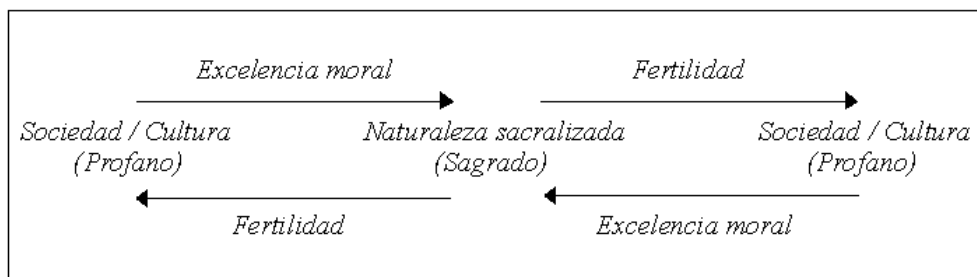


Figura 5



Por último, si sustituimos a continuación cada significante por su correspondiente significado simbólico, el esquema final resultante no deja lugar a dudas; se trataría exactamente de la misma estructura que descubrimos en la *Táin*, aunque en esta ocasión desdoblada, o lo que es lo mismo, doblemente reforzada (fig. 5; comiéncese su lectura a partir del asterisco “ * ” inserto en la flecha).

En definitiva, y para concluir nuestro análisis, diremos finalmente que la unión simbólica entre la naturaleza y la sociedad debe ser interpretada como un proceso de mutua integración en el que cada uno de estos polos o extremos —lo sagrado y lo profano— habría de transferir a su opuesto y complementario parte de la significación que le es propia, favoreciendo así la construcción de cada identidad por medio de la oposición. La justificación de los valores y normas sociales se realizaría, en tal caso, desde la naturaleza sacralizada, y ésta, a su vez, sólo sería accesible e inteligible a partir de esos mismos valores y normas sociales. Desprovistas en origen de instrumentos eficaces con los que fijar su tradición, elementos éstos —como la escritura alfabética— absolutamente imprescindibles para la aparición del pensamiento filosófico y científico, las sociedades no alfabetizadas se servirían así de los mitos para asegurar su propia cohesión social y, de paso, para satisfacer sus necesidades intelectuales y existenciales.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ALBERRO, Manuel (Tr.), *Táin Bó Cuailnge (La razzia de ganado de Cuailnge)*, Toxosoutos, Noia, 2005.
- ÁLVAREZ FLÓREZ, José Manuel (tr.), *El perro del Ulster. Una gesta de la antigua Irlanda*, Muchnik, Barcelona, 1988.
- GREGORY, Lady Isabella Augusta P. (tr.), *Cuchulain de Muirthemne. Historia de los hombres de La Rama Roja del Ulster*, Siruela, Madrid, 1987.
- O’RAHILLY, Cecile (ed. y tr.), *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, Irish Texts Society, Londres, 1967.

Monografías

- AUZIAS, Jean-Mari, *El estructuralismo*, Alianza, Madrid, 1969.
- BOLIVAR BOTIA, Antonio, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.
- Detienne, Marcel, *-La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985.

- Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México D. F., 2004.
- Los griegos y nosotros*, Akal, Madrid, 2007.
- DILLON, Myles, *Early Irish literature*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- DILLON, Myles (ed.), *Irish sagas*, Mercier Press, Cork, 1968.
- DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée. II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Gallimart, París, 1971 [trad. esp.: *Mito y epopeya. II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996].
- DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2003.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, “Cultura y mentalidades en la Alta Edad Media. La percepción del espacio y del tiempo como categorías básicas”, en AA.VV., *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, Bilbao, 2001.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2001.
- GARROBO ROBLES, Raúl, “El druida, el rey y la soberanía sagrada. Aspectos míticos del antiguo pensamiento céltico irlandés a través del espejo de la Primera Grecia”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, XVII, Oviedo, 2008; <http://www.revistadefilosofia.com/17-04.pdf>.
- GOODY, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 2008.
- GREEN, Miranda J., *Mitos celtas*, Akal, Madrid, 1995.
- HAVELOCK, Eric A., -*La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Prefacio a Platón*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.
- JAKOBSON, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1981.

- KELLY, Fergus, *A guide to early Irish law*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublín, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, -*Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958 [trad. esp.: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968].
-*Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973 [trad. esp.: *Antropología estructural dos*, Siglo XXI, México D.F., 2004].
-*Mithologiques. IV. L'homme nu*, Plon, París, 1971 [trad. esp.: *Mitológicas. IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México D.F., 1991].
-*El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2002.
- MAC CANA, Proinsias, *Celtic mythology*, Hamlyn, Londres, 1970.
- MALLORY, James P. (ed.), *Aspects of the Táin*, December, Belfast, 1992.
- MARKALE, Jean, -*La epopeya celta en Irlanda*, Júcar, Madrid, 1975.
-*Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*, Taurus, Madrid, 1989.
-*Pequeño diccionario de mitología céltica*, José J. Olañeta, Palma de Mallorca, 2000.
- O'RAHILLY, Thomas F., *Early Irish History and Mythology*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublín, 1976.
- QUIN, E. G., *Dictionary of the Irish language. Based mainly on Old and Middle Irish materials*, Royal Irish Academy, Dublín, 1998
- REES, Alwyn y Rees, Brinley, *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, Londres, 1998.
- ROLLESTON, Thomas W., *Myth and legend of the Celtic race*, George G. Harrap, Londres, 1927 [trad. esp.: *Los celtas*, M. E. Editores, Madrid, 1995].
- SCHWIMMER, Erik, *Religión y cultura*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 2008.
- VILLAR, Francisco, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Gredos, Madrid, 1991.
- VOVELLE, Michel, *Idéologies et mentalités*, Maspero, París, 1982 [trad. esp.: *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985].