

Postremum Munus

*Studia in Honorem
Celsi Rodríguez Fernández*

Coordinación

Helena Cortés Gabaudan
Francisco J. Ledo Lemos
Fernando Romo Feito

Homenaxes



Helena Cortés Gabaudan



Helena Cortés Gabaudan (Salamanca, 1962) es profesora titular de Filología alemana en la Universidad de Vigo. Está especializada en la época clásico-romántica alemana y ha llevado a cabo numerosas ediciones de estudio de obras clásicas de J.W. Goethe, Hölderlin y los hermanos Grimm, entre otros. Es miembro de la "Academia de la Lengua y Literatura alemanas", Medalla de Oro Goethe en Alemania y Premio Nacional de Traducción 2021 en España por el *Diván de Oriente y Occidente* de Goethe.

Francisco J. Ledo Lemos



Francisco José Ledo Lemos é profesor de latín na Universidade de Vigo. Estudou Filoloxía Clásica en Salamanca, onde logo foi becario de investigación, e onde se doutorou na especialidade de Lingüística Indoeuropea. Entre as súas publicacións como investigador están os libros *La palabra "mujer" en Indoeuropeo* (2002) e *Femininum Genus: a study on the origins of the Indo-European feminine* (2003). Tamén traduciu as comedias *Hecyra* e *Adelphoi* do latino Terencio ó galego.

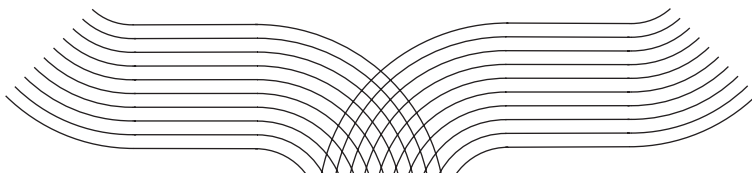
Fernando Romo Feito



Fernando Romo Feito (Madrid, 1950), catedrático de bachillerato (1983), fue profesor titular de teoría de la literatura, acreditado para cátedra en 2012, en la Facultad de Filología e Tradución de la Universidade de Vigo, desde el año 1998 hasta su jubilación, en 2014. Autor de artículos y libros sobre teoría de la literatura y cervantismo, y de traducciones del latín humanista y del clásico.

Servizo de Publicacións

Universidade de Vigo



Homenaxes

n.º 014

Edición

Universidade de Vigo
Servizo de Publicacións
Rúa de Leonardo da Vinci, s/n
36310 Vigo

Deseño gráfico

Área de Imaxe
Vicerreitoría de Comunicacións e Relacións Institucionais

Imaxe da portada

"Signo rodado" de Alfonso X o Sabio que confirma, a petición do bispo de Tui D. Fernando Arias, o privilexio da división da diocese (Sevilla, 5 de agosto de 1279). Arquivo da Catedral de Tui, pergameo 1/11.

Maquetación e impresión

Tórculo Comunicación Gráfica, S. A.

ISBN (Libro impreso)

978-84-8158-951-1

Depósito legal

VG 34-2023

© Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2023

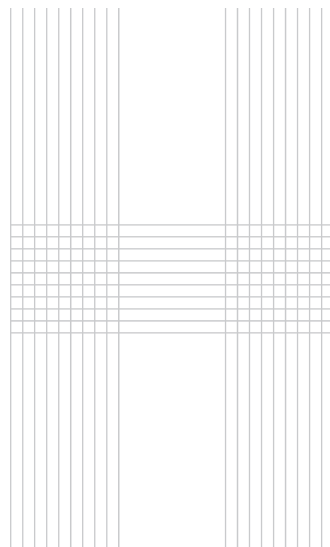
© Os autores, dos seus textos

Sen o permiso escrito do Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, quedan prohibidas a reprodución ou a transmisión total e parcial deste libro a través de ningún procedemento electrónico ou mecánico, incluídos a fotocopia, a gravación magnética ou calquera almacenamento de información e sistema de recuperación.

Ao ser esta editorial membro da **une**, garántense a difusión e a comercialización das súas publicacións no ámbito nacional e internacional.

Servizo de Publicacións

Universidade de Vigo



Postremum Munus

Studia in Honorem Celsi Rodríguez Fernández

Coordinación

Helena Cortés Gabaudan
Francisco J. Ledo Lemos
Fernando Romo Feito

00

Presentación

Helena Cortés, Francisco J. Ledo y Fernando Romo

11

00

Semblanza

Commentariolum de vita et moribus magistri Celsi.

Francisco J. Ledo Lemos

13

00

Bibliografía selecta

Libri et studia philologica a magistro Celso Rodríguez.

Fernández scripta

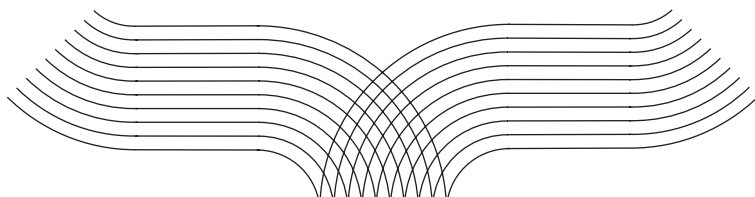
31

01

Edad Antigua

35

1. Alberte González, Antonio 35
El Constructum histórico del obispo Pelayo.
2. Alonso Montero, Xesús 55
Repercusión do Beatus Ille de Horacio na poesía galega entre 1868 e 1936: a tradución de García Mosquera (1868) e dúas imitacións (Crecente Vega, 1933; Álvaro de las Casas, 1936). E unhas observacións para unha nova lectura do epodo de Horacio.
3. Bueno Alonso, Jorge-Luis 81
Unha pequena illa nun mar continuo de inglés antigo: A única adiviña latina do Codex Exoniensis MS 3501 e os problemas da(s) súa(s) tradución(s).
4. Carracedo Fraga, José 91
Las citas bíblicas en la colección documental de los tumbos del monasterio de Santa María de Sobrado.
5. Castro Caridad, Eva M^a 105
Huellas del compilador del Códice Calixtino. Dos ejemplos.
6. Cortés Gabaudan, Helena 139
El espíritu de los bosques. La veneración al árbol en los mitos y tradiciones del mundo germánico.
7. Díaz de Bustamante, José Manuel 157
De munere et officio sacerdotis: relección de varias fuentes desechadas.



02

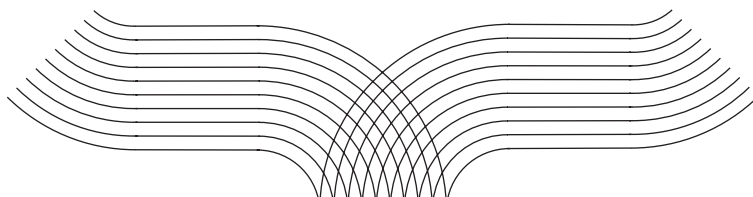
8. Estefanía Álvarez, Dulce 173
El canto de Sileno virgiliano y las Metamorfosis de Ovidio.
9. Molinos Tejada, María Teresa y García Teijeiro, Manuel 189
Sobre la lengua de los papiros griegos mágicos cristianos.
10. Redondo Sánchez, Jordi 199
¿Biión nos evanxeos sinópticos?
11. Tabarés Goldar, Ángel Manuel 205
La mujer bíblica a la luz de las cuatro vías de la interpretación escriturística.
12. Vázquez Buján, Manuel Enrique 215
El capítulo sobre los humores en las Etimologías de Isidoro de Sevilla.

Edad Moderna y Contemporánea

227

13. Becerra Suárez, Carmen 227
Dios entre ficciones: aproximación a la vertiente religiosa en algunas obras de Torrente Ballester.
14. Corvo Sánchez, M^a José 243
El papel del latín en los Sprachbücher de Juan Ángel de Zumaran (s. XVII).
15. Domínguez Castro, Luis 257
A bandeira europea:¿un símbolo vaticanista?
16. Fariña Busto, María Jesús 261
Revitalizando el tópico del carpe diem: algunos poemas de Aurora Luque.
17. Fernández Álvarez, Manuel Santiago "Forcadela" 269
Suxeito, autoría e enunciado en Álvaro Cunqueiro.
18. Fernández Salgado, Benigno 299
Morrer de soidade: unha investigación etimolóxica sobre as voces morriña e saudade.
19. Fernández Vallina, Emiliano 335
El Tostado como poeta.
20. Henríquez Salido, María do Carmo 345
O latim, base da terminología jurídica europea.
21. Ledo Lemos, Francisco José 357
Del arte de Antonio al Arte de la Lengua Panganisán: ecos y ausencias de Nebrija y de las compilaciones de adagia en la gramática misionera de Fray Andrés López.

22. Lorenzo García, Lourdes	383
<i>La dimensión religiosa en libros y películas para niños y jóvenes.</i>	
23. Montero Cartelle, Enrique	395
<i>De Cicerón a Cervantes: un ejemplo de Decorum.</i>	
24. Navaza Blanco, Gonzalo	403
<i>Tres fitotopónimos vigueses.</i>	
25. Rodríguez Guerra, Alexandre	409
<i>O culto ós mortos inmortais: a relixiosidade e a música galegas en Miguel de Unamuno.</i>	
26. Romo Feito, Fernando	419
<i>Reflexiones sobre la traducción literaria.</i>	
27. Varela Bravo, Eduardo José	433
<i>Newman y Blanco White, dos trayectorias religiosas divergentes, una misma coherencia personal.</i>	





Presentación

Helena Cortés, Francisco J. Ledo y Fernando Romo

11

Celso Rodríguez Fernández –don Celso para sus colegas y alumnos de la Facultad de Humanidades, hoy Filología y Traducción, de la Universidad de Vigo– falleció el día 10 de junio de 2021.

Inmediatamente surgió la iniciativa por parte del decano actual de dicha facultad, el catedrático de literatura española, José Montero Reguera, secundada sin demora por cuantos firman este volumen –y por otros muchos que desgraciadamente no llegaron a tiempo o no pudieron por motivos diversos– de confeccionar un tomo homenaje a modo de pequeña muestra de público reconocimiento para quien fuera durante tantos años nuestro compañero, maestro, amigo, o todas estas cosas a la vez. Porque don Celso acompañó la andadura de la facultad de letras de Vigo desde sus inicios, cuando el edificio en donde todavía hoy se albergan los estudios de humanidades dejó de ser el CUVI, un colegio universitario dependiente de Santiago de Compostela, para convertirse en universidad. En varias ocasiones ostentó el cargo de decano de la facultad. Él fue, por tanto, historia viva y piedra angular en la construcción de nuestra joven universidad.

Con lo dicho ya se adivina que el motivo para lanzar este homenaje libresco es, cuanto menos, doble: la admiración sincera por el docto erudito y el sabio colega que tantas cosas sabía y escribía sobre la lengua latina, algunos campos de la teología y la patrística y otros ámbitos varios del saber, por un lado, pero junto a todo eso, y sin duda no es un rasgo menor, la gratitud y el afecto por un compañero que siempre fue modelo de discreción y sencillez, generoso y servicial, atento por igual con alumnos y colegas, dispuesto a asumir cargos y cargas cuando nadie los quería y, según nos consta, también callado promotor de obras sociales de calado en su ciudad de residencia, Tuy, y otros lugares.

Si los sacerdotes son a veces vistos con algo de recelo por los profesores de las ramas humanísticas –pues ya se sabe que nuestra especialidad alberga numerosas

personalidades bohemias y rebeldes, espíritus libres poco amigos de la clerecía y el olor a incienso–, no fue este el caso de don Celso, apreciado sin reservas por unos y por otros, da igual la ideología, ya que nuestro compañero jamás salió fuera de su cometido de profesor, jamás intentó hacer proselitismo, jamás enarcó una ceja ni se escandalizó al escuchar durante las enjundiosas comidas del mediodía en el comedor de la facultad opiniones contrarias a sus convicciones, sino que se llevó siempre bien con todos, sin intentar cambiar a nadie, solo ayudando cuando era necesario, limitándose a reír con verdadero sentido del humor ante la diversidad del mundo.

Este libro quiere por tanto ofrecer un “último regalo” al maestro y al compañero que tanto nos regaló a todos, desde los que convivimos con él en el día a día de la facultad viguesa, su última *alma mater*, como los que lo conocieron en otras etapas y ámbitos de su vida, pues el volumen integra firmas prestigiosas procedentes de lugares muy dispares de la geografía, lo que deja ver a las claras la riqueza de una biografía bien cumplida. No son los nombres que integran este volumen, pese a sus muchos méritos, los que distinguen a don Celso –y por ello renunciamos a los consabidos elogios–, sino que es él, el motivo común que aquí nos concita, el que a todos nos distingue y nos honra.

Acta est fabula, decían los romanos al terminar la función. Sea. Pero otra ‘fábula’ distinta ha comenzado: la de las palabras aquí reunidas, nacidas de un mismo reconocimiento.

Para don Celso

LOS EDITORES

Semblanza

Commentariolum de vita et moribus magistri Celsi

13

Francisco J. Ledo Lemos

Para a obrigada *captatio benevolentiae*, a min gustárame poder presentarme como unha autoridade na materia, como alguén, en fin, que coñecese a Celso de toda a vida, pero teño que acollerme ó *locus humilitatis*, e non só pola diferenza entre os méritos de Celso e os deste improvisado biógrafo, senón tamén porque unicamente tiven ocasión de tratalo nos seus últimos anos, cando, por unha coincidencia (feliz para min), os primeiros pasos da miña carreira como docente de latín na Universidade de Vigo coincidiron cos últimos do profesor Celso Rodríguez. Tamén é verdade que Celso ó longo da súa vida fixo tantas cousas, en escenarios tan distintos e en épocas tan diferentes, que se pode dicir del, e con moita razón, que viviu moitas vidas, e non sería doado atopar a alguén que poida dicir que o acompañou en todas ou sequera nas máis delas. E é verdade tamén que Celso era home tan franco e tan aberto de trato que ata un inexperto latinista, case acabado como quen di, de saír do ovo, ó cabo duns minutos de estar con el xa parecía que o coñecía de toda a vida. Pero mellor que empecemos co relato, que temos moita la que fiar e non nos vai dar tempo para todo.¹

De Celsi pueritia

Celso Rodríguez Fernández naceu o 8 de novembro de 1932 no concello de Tomiño, onda as ribeiras do Miño que debuxan a raia entre España e Portugal. A súa nai foi

¹ É moita a xente á que teño que agradecer as noticias que inclúo nesta pequena evocación de Celso. O cóngo arquivado da Catedral de Tui, don Avelino Bouzón, ademais de contarme moitas anécdotas, proporcionoume a documentación que alí gardan sobre o noso homenaxeado. O avogado, don Ignacio Pallares Pereira, que foi asistente persoal e chofer de don Celso entre os anos 2012-2017, tamén lle debo moita información e algunhas anécdotas. E aínda tiven a sorte de poder coñecer interesantes detalles da infancia de Celso por boca do seu irmán Abel. Conste aquí o meu agradecemento para todos eles, como tamén para os que foron compañeiros seus de estudos e de docencia e me contaron ou escribiron recordos que del tiñan.

Virginia Fernández Rodríguez, dunha familia de mestres e profesores, filla do mestre de escola Manuel Fernández Álvarez (que tamén estivera varios anos en Brasil), e irmá do famoso historiador Manuel Fernández Rodríguez. O pai de Celso foi Manuel Rodríguez Mariño, home inqueda que de mozo formara parte dunha charanga de música, e logo estivera moitos anos en Estados Unidos, traballando como cociñeiro, e tiña un bo pasar económico polos aforriños que de alá trouxera.

O matrimonio tivo outros tres fillos máis (Celia, Milda e Abel). Celso naceu e foi bautizado na parroquia de Goián, pero a súa familia trasladouse moi pronto á veciña parroquia de San Salvador de Sobrada; alí viviu Celso a súa infancia, e sempre se sentiu moi vencellado a esta parroquia: nesta igrexa ofreceu a súa primeira misa como sacerdote, e no cemiterio dela repousan hoxe os seus restos.

Se o propio Celso non mo tivese contado (e ademais diante da miña muller, que me serve de testemuña), eu nunca pensaría que aquel home tan asentado fora de neno un auténtico trasno. O seu irmán, Abel, confírmame que efectivamente foi un deses nenos que non había árbore ou valado ó que non subise, nin tella que non escachase, nin sitio prohibido no que non se metese, e que algunha vez, de resultas dunha caída por enredar onde non debía, ata houbo que levalo a Vigo para que lle botasen un remendo.

Como se non lle chegase co azougue que tiña no corpo, os seus intereses intelectuais da infancia concentrábanse na rama da química recreativa chamada pirotecnia. Tiña unha especial habilidade para facerse con pólvora, que de contado utilizaba nos seus experimentos, e seica máis dunha vez estivo moi a piques de se converter nun mártir da ciencia, e mesmo de conseguir que outros membros da familia tamén o acompañasen (involuntariamente) en tan heroico destino. Como se ve, xa daquela o seu Anxo da Garda non había ter moito vagar.

Pero aquel meniño tiña un problema bastante máis grave aínda: sufría ataques epilépticos, para desconsolo dos seus pais, que temían que o rapaz non chegase a mozo se seguía tendo aquelas arrepiantes crises. E a medicina da época tampouco era moita a axuda que podía prestar.

De Celso in Seminario Dioecesano Tudensi

Sobrada, a parroquia na que vivía Celso de neno, non queda moi lonxe de Tui, e ata alí chegaban os seminaristas nos seus paseos dos domingos pola tarde, camiñando ben ordenadiños en ringleiras, coas súas sotanas e as súas faixas clariñas. O espectáculo daqueles rapaces en formación e uniformados, como un exército espiritual, fascinou ó neno que era Celso, e empezou a dicirlles ós pais que el quería ser seminarista. Os pais, naturalmente, non tomaron moi en serio esta petición do cativo, pensando que xa se lle pasaría aquel capricho, pero Celso seguía insistindo, e cada

vez con máis teima. O pai consideraba non só inconveniente, senón ata imposible que o seu primoxénito entrase no seminario, pois daquela o dereito canónico prohibía explicitamente a ordenación de persoas con epilepsia. O avó materno, o mestre don Manuel, púxose de parte do neno, e mesmo se ofreceu para pagarlle a metade do custo dos estudos.

Contra todo prognóstico, aquel rapaz petardista e epiléptico ingresou no Seminario Diocesano de Tui, a principios do outono de 1944, cando aínda non tiña os doce anos cumpridos. Alí interno, ía seguir Celso os doce cursos que daquela conformaban os estudos eclesiásticos: cinco anos de “latín e humanidades”, tres de “filosofía”, e catro de “teoloxía”, sempre, por certo, con moi boas notas.

Se isto seguise as convencións das haxiografías, agora eu aproveitaría para contar que, nada máis chegar Celso ó seminario se produciu nel unha transformación milagrosa e desapareceron os seus problemas de saúde e a súa travesura. E o certo é que a transformación milagrosa producir produciuse, pero fixeron falta uns aniños. Os primeiros anos de internado, Celso seguiu devecendo pola pólvora e sufrindo ataques de epilepsia. Pero, co tempo, a epilepsia desapareceu por completo, e o noso artificioiro foi perdendo interese polos explosivos e fíllelo collendo ós libros e ós rezos. Pero, aínda que esta metamorfose non se producise de forma instantánea, senón despois duns aniños, non deixa de ser cousa digna de admiración, e Celso, moitos anos despois, a última vez que tiven ocasión de falar con el, contábamo coa convicción de que fora unha auténtica *gratia* (unha palabra, por certo, que ós filólogos case nos dá tanto rendemento como ós teólogos, así que tivemos materia para unha boa charla).

O ciclo de “latín e humanidades” tiña como obxectivo fundamental conseguir que os alumnos adquirisen un perfecto dominio do latín, porque tanto o ciclo de “filosofía” como o de “teoloxía” se impartían integramente na lingua do Lacio: en latín explicaban os profesores as súas leccións, e en latín tiñan que responder os alumnos ás preguntas dos profesores e ós exames. Os seminaristas da época, por tanto, cando aínda eran nenos, aprendían o latín non como unha “lingua morta”, senón como unha lingua viva, e tiñan que lograr un uso tan fluínte e matizado como para poder despois improvisar nela as respostas ás arduas cuestións de filosofía e teoloxía que se lles propoñían nas clases, nas competicións dialécticas e nos exames.

Nos doce anos xustos, en 1956, Celso completou brillantemente os estudos eclesiásticos, e o 17 de xuño deste mesmo ano recibiu a ordenación de presbítero. Comezou así a súa carreira pastoral, con labores en diferentes parroquias, e tamén a súa carreira docente, dándolles ós seminaristas máis noviños clases de lingua (e seica tamén de música, segundo lle oín contar).

Romae Celsus Sacrae Theologiae operam dedit

16 Este primeiro período como sacerdote e profesor do seminario apenas durou dous anos, porque en outubro de 1958 xa estaba Celso en Roma, na Universidade Gregoriana, adscrito ó *Collegium Leoninum*. O latín era alí a lingua católica (isto é, "universal") en que se entendían estudantes chegados de tódalas terras: "Os primeiros días —contaría logo Celso lembrando esta etapa— parecía imposible entenderse, polos acentos tan diferentes con que cadaquén falaba o latín, pero ás poucas semanas xa nos entendiamos todos, como se fose o único que faláramos na vida".

Rodriguez
Celsus

Pater Emmanuel
natus die 8 Novembris 1932
in Coyán (Pontvedra) Hispania
Dioecesis / Religio Tundensis

Collegium Leoninum
inscriptus est inter Auditores
anni IV Facultatis Theologicae.

Romae, die 24 Octobris 1958

DECANUS FACULTATIS
SECRETARIUS GENERALIS

Eran moitas as anécdotas e amigos que Celso recordaba anos máis tarde desta época; contaba así —con gran sorpresa dos oíntes pouco coñecedores dos distingos e busilis do Dereito Canónico— que moitas tardiñas de domingo saía a pasear por Roma con outro crego amigo seu, e mais a muller e os fillos deste:

— ¿Un crego católico con muller e con fillos, don Celso?

E tiña entón Celso que explicar que se trataba dun sacerdote católico, pero de rito oriental, que lles permite ós cregos estar casados, e ilustrábanos coa historia das igrexas orientais que seguían en comuñón con Roma.

Cando lle oía contar estas historias, pensaba eu no ben que lle acaerían aqueles anos en Roma a ese carácter de Celso, que tan equilibradamente conxugaba a estrita ortodoxia coa tolerancia e a apertura de espírito. Durante tres anos, neste ambiente latino e cosmopolita, Celso, *theologiae operam dedit* (por usar a fórmula que vexo no seu *libellum inscriptionis* da Gregoriana). Obtivo a licenciatura en teoloxía en xullo de 1959, cunha tesina (sobre a corredención de María) que mereceu a cualificación *cum laude*. Doutorouse en xullo de 1961, cunha tese sobre o beato Diego de Cádiz (fillo, por certo, dun tudense), baixo a dirección do famoso teólogo xesuíta Maurizio Flick.

Salmanticae Celsus Classicae Philologiae operam dedit

Ó pouco de regresar a España, outra vez deixa don Celso a súa diocese para proseguir estudos, nesta ocasión en Salamanca. Alí completa, entre 1961 e 1966, a licenciatura en Filosofía e Letras, na especialidade de Filoloxía Clásica. Temos, entre os autores que participan neste volume, algúns compañeiros daqueles anos: da súa mesma promoción foron a profesora María Teresa Molinos Tejada e o profesor Emiliano Fernández Vallina; tamén os profesores Manuel García Teijeiro e Antonio Alberte, aínda que eran de cursos diferentes, coincidiron con el nalgunhas clases. Dáse a casualidade, por certo, de que naquel mesmo ano de 1966 e naquela mesma facultade presentou a súa tese de doutoramento o profesor Xesús Alonso Montero, que algún tempo despois (en 1977) sería compañeiro de Celso como profesor na Escola Universitaria de Vigo.

Nesta época de estudante en Salamanca, Celso era doce ou trece anos maior que case todos os compañeiros de clase e xa tiña unha experiencia e uns coñecementos intelectuais que sempre compartía desinteresadamente cos condiscípulos. O profesor Emiliano Fernández Vallina (*per litteras*) recórdao “con sotana y muy deprisa siempre”, e nos conta a seguinte anécdota:

Una vez en clase el profesor Díaz y Díaz me preguntó de dónde había sacado yo cierto comentario. Le respondí que de un determinado autor italiano.

- ¿Y qué hace usted cuando no sabe una palabra en italiano?
- Se la pregunto a don Celso.

18 Toda la clase se reía. don Celso también reía, pero estaba muy colorado. Sólo el profesor Díaz permanecía sin inmutarse.

O profesor Manuel García Teijeiro (*per litteras*) tamén o recorda así: “siempre con su sotana, afable y sonriente, muy bien integrado con sus compañeros y siempre muy atareado”, e tamén nos conta unha anécdota que recolle a idiosincrasia de Celso:

Estando yo en segundo de comunes, me pediu que al finalizar el curso le pasara los apuntes de Literatura Española, que impartía el profesor César Real de la Riva. Así lo hice y Celso, muy contento, me preguntó por el nombre de mis padres y hermanos, porque quería conseguirnos una indulgencia especial. Efectivamente, en las Navidades de 1962 me regaló un documento de indulgencia plenaria *in articulo mortis* para todos, concedida por el papa Juan XXIII y fechada en el Vaticano. La he guardado siempre con mucho agradecimiento y cariño. También sus profesores lo tenían en gran estima.

Entre os seus profesores de Salamanca estaba —como xa se mencionou— o famoso latinista e medievalista Manuel Cecilio Díaz y Díaz. Este, que tan bo ollo tiña para descubrir o talento, axiña incorporou a Celso ó seu equipo de colaboradores. E así, nada máis licenciarse, Celso iniciou a súa longa andadura na docencia universitaria, en calidade de “profesor adxunto provisional” de filoloxía latina, no curso académico 1966-67, ó tempo que realizaba os “cursos monográficos” previos ó doutoramento.

Celsus Compostellanae Universitatis magister

Ó curso seguinte, o profesor Díaz y Díaz trasladouse a Santiago de Compostela, co propósito de crear na universidade galega a especialidade de Filoloxía Clásica, e con el foi tamén o seu xa non tan mozo discípulo (Celso tiña daquela 35 anos). Foi en Santiago, por tanto, onde presentou Celso a súa tese de doutoramento, *Antifonario Visigótico de la Catedral de León: aspectos literarios de sus fórmulas sálmicas*, o 18 de outubro de 1976, baixo a dirección, naturalmente, do seu mestre Díaz y Díaz.

No seu traballo como investigador, en Celso conflúen todas as circunstancias para convertelo nun excelente estudoso da literatura latina medieval. O seu traballo destaca na edición dos relatos haxiográficos e no comentario dos himnos litúrxicos. O maxisterio do filólogo Díaz y Díaz se combinaba co substrato da súa educación eclesiástica e teolóxica. Celso, como filólogo, podía aplicar as ferramentas da lingüística, da crítica textual ou da paleografía; como teólogo coñecía todo o contexto litúrxico e espiritual en que xurdiran esas composicións; pero a todo isto se sumaba que Celso aprendera o latín como unha lingua viva, igual que aqueles cregos medievais e aqueles humanistas ós que estudaba.

Na Universidade compostelá, Celso, aínda que sempre fixo pouco máis ou menos o mesmo traballo docente, foi pasando polo labirinto de categorías de profesor non numerario (axudante de clases prácticas; encargado de curso; profesor adxunto contratado...) ata adquirir a condición de funcionario en setembro de 1982 (en calidade de "profesor adxunto numerario", reconvertido en "profesor titular" ó ano seguinte pola nova lexislación).

Celsus magister latinitatis apud Vicum Spacorum

Aínda que, como digo, Celso foi máis de vinte anos profesor da universidade compostelá, a case totalidade do seu traballo docente se desenvolveu na cidade de Vigo. Aquí, en efecto, creouse en 1972 un Colexio Universitario que academicamente funcionaba como unha extensión da Universidade de Santiago de Compostela. Celso formou parte daqueles primeiros profesores chegados dende a *alma mater* compostelá para atender ó novo colexio universitario vigués. Cando o incipiente colexio universitario aínda nin tiña un edificio propio e a docencia aínda se impartía en aulas improvisadas na rúa do Conde de Torrecedeira, Celso tivo a responsabilidade de ser o primeiro xefe da sección de filoloxía.

O novo edificio do Colexio Universitario inaugurouse en 1977; eran 600 alumnos en total os que cursaban aquí os tres primeiros anos das tres licenciaturas que daquela se ofrecían (Ciencias, Economía e Filoloxía). Andando o tempo multiplicouse tanto o número de alumnos e profesores, das titulacións, dos edificios e, en fin, da complexidade administrativa, que este Colexio Universitario de Vigo se independizou da súa matriz compostelá e se converteu na Universidade de Vigo en 1990. O caso é que aquel primeiro edificio do Colexio Universitario, o mesmo que Celso inaugurara cos seus alumnos en 1977, acabou por ser o edificio da actual facultade de Filoloxía e Tradución. E así, aínda que Celso seguiu facendo o mesmo labor, nas mesmas aulas, e sen cambiar de despacho en case corenta anos, administrativamente pasou de ser profesor da Universidade de Compostela a selo da Universidade de Vigo.

Entre aqueles seiscentos mocíños que iniciaran os seus estudos co novo edificio acabado de inaugurar, estaba Amparo Solla González, que co tempo chegaría a ser, e por moitos anos, compañeira do seu antigo profesor Celso. Conservamos unha foto en que aparece, na aula noviña do trinque, un grupo de alumnos de filoloxía e mais Celso, sentando como un mais entre os seus discípulos.



Don Celso e os seus alumnos no Colexio Universitario de Vigo en 1977.

E cóntanos Amparo que Celso era así: un profesor realmente próximo ós alumnos. Unha anécdota desta época, que recolle o seu antigo alumno do seminario e logo compañeiro de sacerdocio, don Avelino Bouzón, ilustra esta accesibilidade de Celso:

Una vez suspendió a una universitaria en latín. La chica disgustada comentó en casa que el profesor había sido injusto con ella. La madre escribió una carta a D. Celso recriminándole por el suspenso de su hija. El buen maestro contestó a aquella carta diciendo a la madre que ella no podía valorar el examen de la chica, pero que se lo explicaba para que comprendiese la calificación negativa. En varios folios escribió primeramente cada pregunta del examen, luego la respuesta de la alumna y, en tercer lugar, la contestación correcta con todo lujo de aclaraciones.²

En 1995, sendo xa profesor da Universidade de Vigo, accedeu por concurso á condición de catedrático de universidade. Ó chegar ós setenta anos de idade, no ano 2003,

² Publicado no diario *Faro de Vigo*, 13-VI-2021

aínda exerceu como catedrático emérito dez anos máis, ata a súa retirada definitiva en outubro de 2013, despois de 47 anos como profesor universitario. Durante os seus últimos cursos na universidade, a normativa prohibía que os eméritos tivesen "carga docente", e isto entristeceu moito a Celso, que sempre desfrutara de dar clases. Por sorte acabou encontrando o xeito de seguir na docencia: naqueles anos había na facultade moitos alumnos Erasmus que querían cursar aquí a materia de latín, pero tiñan problemas para facelo mentres non dominaban o español; así que Celso creou para estes alumnos estranxeiros un grupo de clases extraoficiais que el lles impartía en inglés (Celso pasara temporadas en Vancouver, onde tiña unha irmá, e falaba bastante ben inglés, como tamén, por certo, italiano, francés, alemán e portugués).

Celsus magister in Seminario Diocesano Tudensi

Non esquezamos que Celso, ó tempo que era profesor nas universidades de Salamanca, Compostela e Vigo, tamén daba clases no Seminario Diocesano de Tui. Como dixemos, nada máis terminar os seus estudos eclesiásticos (en 1956) se converteu en profesor de latín dos alumnos máis novos dese mesmo seminario onde el se formara. Esta docencia na súa *alma mater* tudense exerceuna intermitentemente nos períodos en que regresaba dos seus estudos en Roma e en Salamanca, e xa a retomou definitivamente cando se asentou como profesor no colexio universitario de Vigo. Ó longo destes anos, naturalmente, todo o sistema de estudos do seminario diocesano foi pasando por moitas e substanciais reformas. En 1959 construíuse en Vigo un novo edificio, que pasou a ser o "Seminario Maior" (con estudos de teoloxía de nivel universitario), en tanto que no antigo edificio, en Tui, quedou o "Seminario Menor" (con estudos de nivel de ensino secundario). Moito traballou Celso neste "seminario menor": incluso foi "director técnico" del entre 1970 e 1972; alí impartiu clases de latín e de lingua española a moitas xeracións de seminaristas. O xa citado don Avelino Bouzón, que foi alumno seu nos anos sesenta, lembra que don Celso utilizaba para as clases os libros de texto de Lázaro Carreter e se mostraba moi esixente nos exames; e, efectivamente, o propio Celso tivera por profesor en Salamanca a Lázaro Carreter, e por iso coñecía en profundidade toda a teoría gramatical que estaba detrás deses libros de texto, e non se conformaba con que os seus alumnos tivesen un coñecemento superficial dela. Polo que se refire ó Seminario Maior, este converteuse no ano 1999 nun Instituto Teolóxico afiliado á Universidade Pontificia de Salamanca (acadando así, tamén a efectos civís, rango universitario). Neste Instituto Teolóxico aínda apurou Celso a súa actividade como profesor universitario ata o ano 2017 (catro anos despois da súa xubilación definitiva na Universidade de Vigo). Pódese dicir, por tanto, que a gran maioría dos sacerdotes que hoxe ten a diocese de Tui-Vigo foron, nun momento ou outro, alumnos de "don Celso".

De Celso sacerdote

Pero malia estes 47 anos de docencia en tres universidades, e estes 61 anos como profesor do seminario, malia os seus libros e publicacións, Celso se vía a si mesmo, ante todo, como un sacerdote, e consideraba que os seus labores pastorais debían ser a parte máis importante da súa atención. Só podo deixar aquí apuntado este aspecto tan esencial da vida de Celso, pois, malia seren o Celso filólogo e o crego Celso unha única e inconsútil personalidade, eu unicamente podo falar do Celso profesor de latín, e hai que deixar para outras instancias máis autorizadas a ponderación do Celso sacerdote. Se, aplicando o Código de Dereito Canónico (§ 509) o seu bispo, *audito capitulo*, o elixiu como cóengo “por destacar pola súa doutrina e integridade de vida” (*doctrina vitaeque integritate praestans*), e aínda lle asignou o delicadísimo *munus paenitentiale*, e se un santo canonizado como o Papa Xoan Paulo II o elixiu como prelado honorífico, calquera cousa que eu quixese engadir sobre Celso como sacerdote sería demostrar a miña inutilidade como latinista, pois xa me deixou advertido Horacio: *in silvam ne ligna feras insanius*.

De Celsi apostolatu apud iuventutem

Con todo, coido que podo mencionar que unha consecuencia dos labores pastorais de Celso foi o que hoxe chamariamos a “dinamización cultural”. Aínda se recordan en Tui as representacións no Teatro Principal que, ó longo dos anos sesenta, organizaba o grupo de aficionados dirixidos por don Celso.



Representación no Teatro Principal de Tui en 1964 (foto cortesía de Juan Riveiro Duran)

Pero sen dúbida a súa máis querida criatura era a “J.U.M” (acrónimo de “Juventud Unida en Marcha”) unha asociación de xente moza que el creara a principios dos anos sesenta. Isto co tempo deu lugar a unha asociación de fieis formalmente constituída segundo o dereito canónico, que aínda perdura. Nos anos sesenta e setenta a J.U.M. de don Celso se fixo famosa entre os mozos por introducir a música moderna na liturxia, con guitarras e percusión, e por animar á xente nova a que levase as súas manifestacións artísticas ós actos relixiosos. Así, dos coros parroquiais saíron grupos de música como *Balcagia* e “*Testimonio JUM*” (o nome deste último grupo non pode ser máis indicativo da conexión con don Celso), bandas que a principios dos anos setenta foron moi famosas en toda Galicia. O cantautor Urbano Cabrera recorda as súas orixes naqueles grupos xuvenís parroquiais dinamizados por don Celso:

Aquelas eran unhas verdadeiras misas concerto. A igrexa enchíase de xente que viña a escoitarnos, incluso cheaba os laterais e quedaba de pé. Desenrolábase a liturxia con pulcritude, e eu versionaba “el credo”, o “yo, pecador”... Tiñamos cancións de amor, de paz..., de miña autoría. Fixémonos famosos, e comezaron a chamarnos doutras igrexas.³

A vocalista Paruca Goce, outra das protagonistas daquel movemento musical, reconece o que aqueles grupos lle debían a don Celso e nos transmite a visión que del tiñan os mozos da época:

Don Celso Rodríguez fue un cura de los que hay pocos. Cualquiera día lo canonizarán santo. Gozaba de un enorme poder de convocatoria con los jóvenes, y siempre nos apoyaba en todas nuestras iniciativas. Ensayábamos en el salón capitular de la Colegiata y gracias a él y a don José Carvajal, cantamos por primera vez en una misa (...).⁴

Pero a música non era o único atractivo daquelas misas-concerto. O profesor Enrique Montero Cartelle, que tivo ocasión de asistir a algún dos sermóns que Celso dirixía naquela época ós centos de mozos que reunía nas súas celebracións, aínda se admira hoxe ó recordar cómo aquel cura lograba electrizar á mocidade coa súa verba ardente.

Para o seu amado J.U.M. Celso quixo construír un edificio que debía ser un Centro de Espiritualidade aberto a mozos de todo o mundo. E efectivamente, sen máis presuposto que os seus propios ingresos como profesor da universidade e os donativos espontáneos de tanta xente que o coñecía e apreciaba, don Celso foi levantando un complexo, que, para o ano 2013 (o ano en que Celso se xubilou na universidade), xa tiña en uso un gran pavillón central (con salón de actos, dúas capelas, cociña, come-

³ Tomado de Luis Alberto Rey Lama *Por la Baiona de antes (sine loco*: Editorial Pica; 2015) p. 204.

⁴ *Ibidem* p. 210.

dor, biblioteca...) e outro pavillón de cincuenta habitacións (cada unha co seu baño), e xa levaba máis que medio feito outro pavillón con cincuenta habitacións máis.

24 **De secreta caritate**

Esta "dinamización cultural" que resultara da peculiar pastoral de Celso, era ben coñecida por todos, e incluso famosa. Pero había outro aspecto da actividade de Celso, que tamén derivaba da súa actividade pastoral e que a exercía caladiño, tan caladiño que case ninguén se decatara dela; eu mesmo só a cheguei a albiscar despois de moitas horas de compartir con el despacho. A súa concepción da pastoral non se limitaba ó estritamente sacramental ou litúrxico (cousas que, dende logo, se tomaba moi en serio), senón que tiñan tamén moito que ver co que agora chamariamos "asistencia social". Os anos en que eu tiven ocasión de tratar a Celso, este xa era setuaxenario, e non puideron, por tanto, coñecerlo na época da súa vida de máis intensa actividade, pero si podo dicir que sempre andaba preocupado por un ou outro drama humano de que lle chegara noticia e para o que el andaba buscando solución: facendo xestións para que se lle concedese unha axuda a algún inválido, buscando praza nunha residencia para algunha anciá que quedara desamparada, e mesmo procurándolles libros de texto ós nenos dunha familia escasa de recursos. Todo este traballo Celso facíao con tal naturalidade e discreción que os compañeiros da universidade, polo xeral, nunca tiñamos noticia das preocupacións que lle bulían na recámara, e que el mesmo disimulaba baixo a súa fama de despistado.

De vigilia nocturna et diurno sonno

E agora que falamos da fama de despistado de Celso, temos tamén que dicir que era merecida e coido que ata cultivada. Considerando en retrospectiva o asunto, algún método de organización tiña que ter aquel home que, con setenta e moitos anos, simultaneamente daba clases na universidade e no seminario, escribía traballos de investigación, dirixía unha asociación de fieis, construía un enorme edificio, andaba por tódalas parroquias da diocese dando misas e charlas día si e día tamén, e aínda tiña tempo de axudar, cos seus recursos materiais e espirituais, se sabía de alguén que o precisase. Se Celso, co seu despiste, tivo tempo de facer tanto labor, hai que pensar que o bo Deus o fixo despistado para que nos quedase algún traballiño que facer ós demais.

A fama de despistado de Celso lle debía moito ás peculiaridades dos seus ritmos circadianos. Non se fixera para el o de estar desperto polo día e durmir pola noite. Polas cousas que a este respecto lle oían contar, el xa viñera así de nacemento. Nos seus tempos de seminarista, dentro da férrea disciplina horaria propia daqueles internados, a súa condición de alumno exemplar tiña a pexa de que cada dous por tres

o prefecto lle tiña que chamar a atención por andar lendo, estudando ou rezando ás horas que o regulamento sinalaba para durmir. Cando nas vacacións regresaba á casa, a nai o obrigaba a estar uns días metido na cama e coa habitación a escuras, a ver se así recuperaba o sono perdido.

25

Antes de coñecer eu en persoa a Celso, xa me chegaran historias de certo profesor de latín que podía estar as catro da madrugada no seu coche, nalgunha rúa de, poñamos por caso, Baiona ou O Porriño, corrixindo exames ou probas de imprenta á luz dunha farola. Supuxen, claro, que, como adoita pasar cos rumores, o conto estaría esaxerado e descontextualizado. Pero no seu momento descubrín polo propio Celso que as cousas eran efectivamente así. Como el andaba sempre no seu coche, dun lado para outro, predicando ás seis nun recuncho da diocese e confesando ás oito a un enfermo na esquina contraria do mapa, entre tantas idas e voltas moitas veces acababa parándose en calquera sitio para terminar un traballo pendente á luz, efectivamente, dun farol da rúa.

No seu despacho da universidade, Celso, mentres tivo a chave do edificio e podía entrar e saír cando lle petaba, vivía, como di o romance, "sin saber cuándo es de día / ni cuándo las noches son": tanto podía pasar noites enteiras traballando, como podía estar alí durmindo a calquera hora do día (a isto axudaba moito que Celso podía durmir sentado na cadeira do despacho, dereitiño como unha pavesa). E así foi durante decenios; nos últimos anos, con todo, os profesores perderon aquela liberdade de entrar e saír día ou noite da facultade. Certa tarde Celso quedou durmido no despacho, e, ó recordar, descubriu que era noite cerrada e el estaba pechado e só dentro do edificio. E aínda foi quen de ceibarse daquela prisión brincando por unha fiestra, e probando de paso (e a cousa foi moi comentada) que, malia ter ben cumpridos os setenta anos, seguía conservando a axilidade dun mozo, pois a ventá pola que saíu queda a máis de dous metros do chan (tanto por dentro como por fóra) e ademais é tan estreitiña que cómpre darse moita maña para esvarar por ela. O caso é que tras esta famosa aventura, Celso comprendeu que cambiaran os tempos, e que agora, despois de máis de trinta anos alí, o despacho xa non era unha prolongación da súa casa, senón, como quen di, a oficina dun funcionario co tempo pautado.

Esta limitación horaria do uso do seu despacho, naturalmente, non foi bastante para obrigar a Celso a durmir pola noite e vixiar polo día. Dende hai moitos anos, Celso tiña o seu domicilio oficial en Tui, no convento-residencia "Paz e Ben" das Irmás Franciscanas Hospitalarias, e estas monxas, e ata os membros da súa querida J.U.M., preocupados polo pouco que Celso durmía acabaron por recorrer á autoridade do bispo, para que este puxese veto ós seus horarios desbaratados. Pero diso falo despois; antes teño que contar algo sobre don Celso como condutor automobilístico.

De autocurru velocissimo

26 Máis célebres aínda que as idiosincrasias circadianas de Celso, eran as súas habilidades como piloto de bólidos, quero dicir, como condutor de automóbiles. E aínda que o home corría moito (co coche) a fama aínda corría máis e precedía ó home, pois, efectivamente, tamén disto me chegou a fama tempo antes de ter eu ocasión de coñecer e tratar a Celso, e tamén nisto din por suposto que as cousas que se contaban serían esaxeracións inverosímiles. Eu podía crer que andaba pola provincia un crego que corría moito co coche; e ata podía crer que o tal crego xa levaba esnaquizados varios automóbiles, aínda que a el nunca lle pasara nada. Cousas así, aínda que raras, entran dentro do posible. Pero a miña credulidade terminaba cando oía contar que ese crego, nas súas vertixinosas carreiras, non se limitaba a calcarlle ó acelerador, senón que ía ó tempo lendo libros ou corrixindo exames. A xente, pensaba eu, cando bota a lingua a pacer, perde todo o sentido da proporción.

E teño que admitir o meu erro, porque cando coñecín a Celso e pasei a ser compañeiro seu na facultade, o que eu considerara lenda resultaba ser historia puntual e verdadeira. Celso, como se fose a cousa máis normal do mundo, dicíame, poñamos por caso, “estes exames xa os corrixo eu no coche, mentres vou á parroquia tal”, ou “teño que terminar esta comunicación para o congreso, pero xa a remato esta tarde no coche mentres vou a Tui, que teño confesións na catedral”. A primeira vez que tal oín, pareceume que entendera mal, pero non cabía dúbida; eu mesmo vin algunha vez cómo sostiña coa man esquerda o volante e as follas, e coa dereita empuñaba o bolígrafo, e escribía alí con aquela letra pequerrecha e minuciosa que tiña. *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere*, e, se Celso, ó tempo que conducía o seu coche, podía corrixir exames ou escribir artigos, lóxico que tamén puidese estudar e ler.

Seica os gardas civís que se ocupaban do tráfico na zona xa o coñecían, e tiñan con el a mesma tolerancia e comprensión que Celso tiña cos pecados dos seus penitentes. Nalgunha ocasión (e non esaxero) o coche de Celso deixou fora de combate a moto dun garda de tráfico, e seguro que isto, malia ser involuntario, aínda serviu para que a figura de don Celso gañase unha consideración especial entre os gardas da provincia. Nos últimos tempos, con todo, deberon chegar axentes novos, que non estaban ó tanto destas peculiaridades. Celso contoume un día que a véspera, pola tardiña, lle dera o alto un garda de tráfico:

- ¡Estaba vostede lendo un libro! ¡Un libro moi gordo! ¡Non mo negue que o vin ben! — díxolle o garda escandalizado e esforzándose por darlles creto ós seus propios ollos.
- Claro: o breviario — respondeulle Celso, con perfecta naturalidade —. Como tiveron unha reunión cos mozos na parroquia X, e agora xa vou con retraso á misa que teño na parroquia Y, non me deu aínda tempo de rezar o breviario e teño que facelo polo camiño.

E o da Benemérita, desarmado con semellante razoamento, deulle escolta o resto do camiño, coas luces postas, para que puidese chegar a tempo.

Moito lle debían querer a Celso no concesionario de Citroën en Tui. Nunha entrevista (publicada o 20 de xuño do 2010 no Faro de Vigo) Celso indicaba que o coche que tiña daquela era o décimo sétimo que mercara desa marca, e seica aínda tivo outros dous máis. Segundo as miñas contas, a don Celso un coche duráballe, como moito, tres anos. E non sempre porque os destruíse en accidentes aparatosos (aínda que algún tivo), senón porque os deixaba gastadiños de tanto uso como lles daba. 27

Cando, en 1977, empezara a funcionar o edificio da Cidade Universitaria de Vigo, como este quedaba a unha boa distancia da cidade e daquela os estudantes non adoitaban ter coche, don Celso ofrecíase para facer de condutor dos seus alumnos. Unha das que se beneficiou deste taxista supernumerario foi a xa mencionada Amparo Solla (que daquela foi unha das protoestudantes da universidade en terras viguesas, e co tempo sería colega de Celso no departamento “de Filoloxía Galega e Latina”). Pois cóntanos a profesora Solla que un día en que ían con Celso no coche ela e outras compañeiras, unha das rapazas empezou a explicarlle a “don Celso” que non quedara moi conforme coa nota do exame, porque pensaba que certa cousiña non lla corríxira ben. E o don Celso, sempre moi preocupado pola transparencia das súas cualificacións, deixou o volante e ata o asento de condutor, e púxose a buscar na parte de atrás do coche o maletín no que tiña os exames, para que a alumna desconforme puidese comprobar con todo detalle o acerto da corrección. As estudantes (xentiñas de pouca fe) berraban desesperadas, pero o coche parece que estaba ben ensinado e xa sabía ir só polo rego.

Historias como estas cóntaas moita xente de diversas épocas e lugares. Nunha homenaxe que os seus compañeiros lle fixeran a Celso, cando pasou a ser emérito, o seu compañeiro de moitísimos anos, o profesor José Mayoralas, e o seu antigo alumno e logo compañeiro, o profesor Xosé Henrique Costas, xa adiantaban algúns dos innumerables milagres que serían un día usados no proceso de canonización de Celso, e de entre estes destacaban os relacionados coa súa carreira automobilística:

Transcendeu tamén as fronteiras deste mundo o moi famoso caso de como Celso converteu o seu automóbil nun oratorio rodante para o alumnado, chamado despois o *Celsomóbil*, pois grande marabilla foi, para maior gloria do Altísimo, que moitos alumnos subisen ateos ou descreídos a aquel coche e que, ao cabo de poucos minutos, comezasen a rezar, a encomendarse chorosos a San Cristovo e mesmo a pedir suorosa e arrependidamente santa confesión. De aquí arranca a devoción piadosísima de grande parte do noso alumnado por San Xosé de Cupertino, santo protector dos estudantes: a raíz de viaxaren como autoestopistas no oratorio rodante con D. Celso feliz ao volante.

O que fora compañeiro de estudos de Celso en Salamanca, o profesor Emiliano Fernández Vallina, xa lle deixou dito a Celso que el había ser o santo patrón dos automo-

bilistas. O tempo dirá se se cumpre a profecía, pero conste que don Emiliano non só coñeceu ben a don Celso, senón que tamén é unha autoridade en materia de santos: acaba de entregar á imprenta unha historia dos santos canonizados que pasaron pola universidade de Salamanca (libro que nas futuras edicións terá que incluír un novo capítulo para Celso).

De novissimis annis et morte Celsi

Volvo agora ó resultado das xestións que ante o bispo fixeran as monxas con que convivía e mais algúns dos membros da congregación de feis fundada por el (o J.U.M.), asustados todos polo pouco que durmía Celso. O certo é que no ano 2012, Celso sufriu un pequeno ictus cerebral do que se recuperou moi pronto, e aparentemente sen consecuencias. O bispo, con todo, prohibiulle a Celso que volvесе conducir. Celso, naturalmente, obedeceu humildemente ó seu superior, pero resolveu a situación contratando a un estudante da súa confianza para que lle servise de chofer e asistente persoal. Con este axudante, Celso aínda seguiu fatigando as estradas da diocese cinco aníños máis. Claro que agora xa non tiña máis remedio que pasar todas as noites na súa habitación en Tui, na residencia das monxas, pero iso non quere dicir que dedicase as noites a durmir. A súa cama (conto o que vin) estaba chea de libros e papeis, e só quedaba un curruncho estreitiño no que Celso pasaba as noites lendo, escribindo e rezando. Aínda que a súa saúde se foi deteriorando, Celso devecía por seguir traballando como profesor e como sacerdote, pero o bispo (segundo o consello dos médicos) foille impoñendo máis e máis restricións. A última vez que estivo na nosa facultade foi en xuño do ano 2016, cando viñera a actuar como xurado no certame de oratoria, e, como xa contamos, no 2017 deixou de dar clases no Instituto Teolóxico de Vigo.

O 23 de maio do 2018 grandes cantidades de explosivos almacenados irregularmente por unha industria pirotécnica estoupaban en Paramos, o lugar de Tui no que don Celso levantara os edificios do Centro de Espiritualidade. A explosión matou a un matrimonio, feriu a corenta persoas, e arrasou por completo trinta casas; o Centro de Espiritualidade foi o único edificio que quedou en pé, pero tan afectado pola explosión que farán falta inversións millonarias para reconstruílo. Pero cando tal cousa sucedeu, Celso xa levaba algúns meses moi enfermo e totalmente recluído, e seica nunca lle chegaron a dicir o alcance real da catástrofe. Os seus últimos anos coincidiron coa pandemia do coronavirus, que o deixou a el (como a tantos anciáns) illado do exterior, dentro da residencia das Irmás Franciscanas Hospitalarias. Moi preto, por certo, da casa na que nacera San Rosendo Salvado.

De sapientia subtilissima et Gallaeco aceto

En varias pasaxes desta evocación se fai referencia, entre bromas e veras, á santidad de Celso, quen sempre respondía con risas e ironías a semellantes proclamas. Cando, como mencionamos antes, os seus compañeiros lle fixeron unha festa para celebrar o inicio da súa época como emérito, os profesores José Mayoralas e Xosé Henrique Costas presentaron unha humorística lista de milagres de Celso que se haberían ter en conta para o seu máis que previsible proceso de canonización. Celso respondeu cun longo discurso en latín, que improvisou para a ocasión, e do que el mesmo ía ofrecendo, cláusula a cláusula, a tradución ó español e ó galego. Nada mellor que as súas palabras para poñer colofón a esta lembranza:

Sinite me cogitare: hi magni mei amici (dominus Ioseph et dominus Ioseph Henricus) hac nocte dixerunt: "Celsus sanctus est!". Amica mea Maria a Monte Carmelo trigesimum iam annum 'peccatorem' me nominat; ergo, evidens est, 'Celsus est peccator'. Forte fortuna hi omnes suis dictis Sacrae Scripturae dicta confirmant: "Unus est iudex: Deus" (San 4, 12). Qua de causa numquam ego volui me iudicare.

Permitidme que piense: estos grandes amigos míos, D. José y D. José Henrique, esta noche han dicho: "¡Celso es santo!". Mi amiga María del Carmen, desde hace treinta años me llama "pecador"; por tanto, es evidente: "¡Celso es pecador!". Por una feliz casualidad, todos éstos, con sus dichos, confirman lo dicho por la Sagrada Escritura: "Existe un solo juez: Dios" (Sant. 4, 12). Por esta razón, yo nunca he querido juzgarme.

Deixádeme pensar: estes grandes amigos meus, D. Xosé e D. Xosé Henrique, dixeron esta noite: "Celso é santo!". A miña amiga María do Carmo, dende hai trinta anos, chámame "pecador"; polo tanto, "Celso é pecador!". Por unha feliz casualidade, entre todos eles, coas súas verbas danlle a razón á Sagrada Escritura: "Existe un único xuíz: Deus" (Sant 4, 12). Por iso eu nunca quixen xulgarme.

Francisco José Ledo Lemos

Universidade de Vigo

Bibliografía selecta

Libri et studia philologica a magistro Celso Rodríguez Fernández scripta

31

- 1981 "Distribución *facio/efficio* en el *Oracional Visigótico*. Consecuencia para el estudio de las autorías", *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, nº 70, pp. 207-266.
- 1981 *La virginidad: testimonios latinos*, Tuy: J.U.M.
- 1985 *El antifonario visigótico de León: estudio literario de sus fórmulas sálmicas*. León: Archivo Histórico Diocesano.
- 1987 "Correcciones a los índices bíblico y litúrgico de la edición de Brou-Vives del códice 8 de la catedral de León" *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, nº 81-82, pp. 327-344.
- 1988 "Del desamparo e indefensión del hombre a su abrigo en Dios, en los Salmos y su comentarista Alcuino"; V. Beltrán Pepió (coord.) *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela 2 al 6 de diciembre de 1985)*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 539-549.
- 1990 "El Pasionario Hispánico desde un triple ángulo" *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, nº 87-88, pp. 293-312.
- 1991 *La Pasión de San Pelayo: Edición crítica con traducción y comentarios*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- 1992 "Tipología estructural y contaminación genérica en las pasiones"; J. M. Lucía Megías, P. García Alonso & C. Martín Daza (coord.): *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, febrero de 1987)*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 723-744.

- 1993 "Las 'Causas de las persecuciones' en el núcleo justificativo del subgénero hagiográfico pasional"; A. Augusto Nascimento & C. Almeida Ribeiro (coord.): *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, Lisboa: Cosmos, vol. II, pp. 275-281.
- 1994 "Lo ordinario, lo extraordinario y lo fantástico en el Pasionario Hispánico"; M.I. Toro Pascua (coord.): *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*, Universidad de Salamanca, pp. 877-892
- 1997 "*Epistulae morales ad Lucilium*: Séneca Cristiano"; M. Rodríguez-Pantoja Márquez (coord.): *Séneca, dos mil años después: actas del Congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento: (Córdoba, 24 a 27 de septiembre de 1996)*, Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 307-332.
- 1999 "Dimension eucarística na Eucaristía, xustificativa desta denominación", R. Álvarez Blanco & D. Vilavedra Fernández (coord.): *Cinguidos por unha arela común: homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*, Santiago de Compostela, vol. I, pp. 887-902.
- 1999 "La mujer en el Génesis y en algún otro capítulo del Pentateuco"; *I Congreso Internacional de Cultura, Racismo y Discriminación en la Lengua y en la Literatura*, Vigo: Universidade de Vigo, pp. 69-83.
- 2000 "Puntualizaciones semánticas a ciertas palabras y perícopas bíblicas"; J.R. Losada Durán (coord.) *Actas do I Congresos Internacional de Lingüística Constrastiva, bilingüísmo, traducción e a súa aplicación ó ensino das linguas*, Vigo: Universidade de Vigo, pp. 91-110.
- 2001 "Del plano cenemático al pleremático en el lexema sacer", F. González-Muñoz, A. Alberte González & C. Macías Villalobos (coord.): *Cristianismo y tradición latina: Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina" (Málaga, 25 a 28 de abril de 2000)*, Madrid: Laberinto, pp. 407-416.
- 2003 José Manuel Díaz de Bustamante & Celso Rodríguez Fernández, *A propósito de la "In Martinum Lutherium Oratio Paraenetica" de Luis Marliano*, Vigo: Universidade de Vigo.
- 2002 "El Ave Verum, un himno tan valioso como minúsculo"; M. Domínguez García, J.J. Moralejo Álvarez, J.A. Puentes Romay & M.E. Vázquez Buján (eds.): *Sub Luce Florentis Calami, estudios en homenaje al Prof. Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, vol I, pp. 537-553.
- 2002 "El Pange Lingua y el Tantum Ergo, inicio y conclusión de una pieza hímnica"; A.M^a Aldama, M^a F. del Barrio & A. Espigares (eds.): *Nova et Vetera, nuevos horizontes de la Filología Latina. Actas del Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos (Lugo, marzo del 2000)*, Madrid: Sociedad de Estudios Latinos; vol. I, pp. 545-562.

- 2002 "Lo eucológico y elegíaco en estrecho abrazo con la hiperdulía himnica del *Stabat Mater Dolorosa*", *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (septiembre de 2001)*, León: Universidad de León, vol. I, pp. 433-446.
- 2003 "La mujer en la Biblia, ¿discriminada, menospreciada?"; J. R. Losada Durán & M. Mansilla García (coord.), *Cultura, racismo e discriminación na lingua e na literatura: actas do I congreso internacional (Vigo, 9-12 de marzo de 1999)*, Universidade de Vigo, pp. 69-84.
- 2004 "La Passio Sanctae Columbae según el códice pasional del archivo catedralicio tudense (ff. 49r-50r)", *Orígenes de las lenguas romances en el Reino de León: Siglos IX-XII (actas del IV Congreso Hispánico de Latín Medieval)*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".
- 2004 "Del siglo X al XX: camino de una mayor objetividad ante la *Passio* de Pelayo y la *Vita* de María Goretti"; M. Domínguez García, M. C. Díaz y Díaz & M. Díaz de Bustamante (coord.), *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", vol. 2, pp. 1201-1215.
- 2005 "Emparejamiento de dos géneros, eucológico e himnico, en la himnología religiosa a la luz del *Veni, Creator*", M. C. Díaz y Díaz & J. M. Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía Latina Medieval (siglos V-XV)*, *Actas del IV congreso del Internationales Mittellateinerkomitee (Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002)*, Florencia: Sismel, pp. 209-232.
- 2005 Edición traducción y notas de los *Elementos de Retórica* de Giambattista Vico, por Fernando Romo Feito, Inmaculada Anaya Revuelta y Celso Rodríguez Fernández, Madrid: Trotta.
- 2006 "Los tonos oratorios, elegíaco y eucológico; lo literal, lo metafórico y lo anagógico: el ritmo y la rima del *Dies irae*", P. Farmhouse Alberto & A. Augusto Nascimento (coord.), *Actas do I V Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de outubro de 2005)*, Lisboa: Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clásicos, pp. 807-822.
- 2007 "Acercamiento inquisitivo y respetuoso al texto de la introducción de una donación de Doña Urraca (a la catedral de Tui)"; J. M. Fernández Catón (coord.), *Monarquía y sociedad en el reino de León, de Alfonso III a Alfonso VII*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, vol. II, pp. 733-762.
- 2015 *La Mujer en la Biblia*, Vigo: Universidad de Vigo.

I Edad Antigua

El *Constructum* histórico del obispo Pelayo

Antonio Alberte González

35

I

Desde que los historiadores de la Edad Moderna se interesaron por la figura del obispo Pelayo de Oviedo, las descalificaciones hacia su obra, bien como autor bien como compilador, fueron constantes: el adjetivo “falsario” se convirtió en su sobrenombre. Según el padre Flórez (1749: 206), este calificativo proviene de la crítica del P. Mariana a la Crónica del obispo Pelayo: *qui... Chronicon perduxit fabulis foedum. Unde fabulosus vulgo est dictus*. Bien es verdad que como atenuante se hallaba la extensión de la misma descalificación a los autores coetáneos de Pelayo. Como dice C.M. Reglero de la Fuente (2006: 195-196):

(...) en una organización eclesiástica y una sociedad que cambiaba, los obispos y los cabildos intentaron justificar sus presuntos derechos recurriendo a una de sus armas: la escritura. Interpolaron o falsificaron documentos, crearon leyendas... El obispo y cronista Pelayo de Oviedo es sin duda el más famoso falsificador de la época”.

De igual modo se había pronunciado B. Sánchez Alonso (1924: 14), al decir:

Si fantaseó algo no hay motivo para escandalizarse... Todos los compiladores crearon de los materiales aportados por sus antecesores como de cosa conquistada... interpolándolos, cercenándolos... Tal haría don Pelayo, pero lo frecuente de su falta no atenuó para él la execración de los historiadores de la Edad Moderna.

En una actitud más comprensiva, incluso, dice Fernández Vallina (1980: 56):

hay que reconocer que muchos de los datos ofrecidos en la compilación pelagiana no pueden ser tildados de falsos, salvo la invención de la existencia de una sede, en tiempos de los vándalos, en *Lucus Asturum*, lo cual es evidentemente inverosímil...

Este mismo autor señala que las discrepancias observadas en su obra se deben a que Pelayo:

va tomando partido por una interpretación antigoticista frente a la concepción primera. Muestra de ello sería la doble presentación, en los textos documentales y en los históricos, del testamento de Alfonso II.

- 36 De cualquier modo, en una lectura detenida de su obra, tanto de la propia como de la compilatoria, se tropieza con contradicciones, anacronismos, invenciones etc. que sorprenden vivamente al lector. Tal vez podría pensarse que tales hechos podrían deberse a fantasías ingenuas o edulcoraciones narrativas. No es así. Todas estas sorprendentes declaraciones vienen a formar el entramado de su *constructo histórico* sobre la sede ovetense de la que fue titular desde el 1101 hasta el 1130, como ya había documentado Risco. Durante este período de tiempo de los reinados de Alfonso VI, Urraca y Alfonso VII, se producirían hechos notables. La conquista de Toledo con el nombramiento del primado Bernardo de Cluny, si bien provocaba un sentimiento de rehabilitación de otra época, no podía resolver las nuevas realidades generadas a lo largo del período de reconquista con aquellas viejas fórmulas góticas. Habían surgido nuevas sedes, como Santiago, Oviedo, León, Zamora etc.; habían desaparecido otras como Braga, metrópoli de la provincia galaica, y muchas otras seguían aún bajo la administración árabe, como todas aquellas pertenecientes a las provincias lusitana o bética. A esta complejidad había que añadir la presión ejercida por los nuevos reinos cristianos, surgidos tras la invasión árabe, sobre la organización eclesial, así como el afán del nuevo reino portugués por el control de sus sedes episcopales. No es extraño, por ello, ver a los representantes de sus propias sedes bien demandar el *status* de metrópolis para su sede, bien disputar límites territoriales y recuperar antiguos derechos parroquiales, bien evitar subordinación a la metrópolis toledana etc.

Tal era el clima en el que el obispo Pelayo gobernó su sede: si el obispo Gelmírez peleó por favorecer su sede, lo mismo hará el obispo de Oviedo, Pelayo. Si aquél presentaba al apóstol Santiago, como base para exigir la correspondiente dignidad eclesiástica, el obispo Pelayo entendía que aquella Arca Santa depositada en Oviedo constituía el derecho de reconocimiento jerárquico en la organización eclesiástica. Desde tal pretensión de engrandecimiento de su sede este obispo astur no repara en montar su propio relato, que no se compadece, en muchos casos, con los hechos históricos. No sorprende, por ello, que este obispo tejiera el cañamazo de la historia de su sede sobre la trama de la transmisión histórica con la urdimbre de sus propias invenciones.

II

Sobre el hecho real de la presencia del Arca Santa en Oviedo y de la información transmitida sobre su llegada a Asturias, este obispo presenta al rey Pelayo cual otro Moisés, que salva el Arca de la Alianza, en este caso, el Arca Santa, de las manos de los árabes, llevándola a Asturias. Tal idea no es una simple ocurrencia que ocasionalmente podría aparecer en alguna de sus obras, es recurrente en la obra de este obispo, trátase de su *Corpus Historicum* o del *Liber Testamentorum*.

En efecto, en su *Corpus Historicum*, concretamente en la *Crónica Sebastianense*, recogida en el Códice de la BNE 1513 (fol. 43v), este obispo enhebra la interpolación de que al rey Pelayo se le había hecho responsable de la custodia del Arca Santa transportada desde Toledo a Asturias: *qui archa<m> cum sanctorum pignoribus quam in Asturiis insimul transtulerant, ei precipue ad defensionem tradiderunt*. Más aún, hará responsable del traslado del arca de Toledo a Asturias a Pelayo junto con el pontífice toledano Juliano, como tarea encargada por la Providencia al brazo secular y religioso (f. 45):

quatinus in hoc eis propiciaretur summa divinitas, a principe Pelagio sive et a Iuliano pontifice, qui tunc temporis erat cum Toletanis, secum a Toleto arcam supradictam in Ásturiis transferunt (...).

Esta misma noticia está recogida también en el ms. de la BNE 2805, al comenzar a hablar de Alfonso II (fol. 38): *Nunc revertamur ad arcam quam princeps Pelaius et toletanus archiepiscopus Iulianus in Asturiis transtulerunt...* Se añade además que dicha arca había estado escondida en distintos lugares, desde que Pelayo y Julián de Toledo la habían traído, como había ocurrido con el arca de la alianza, hasta el reinado de Alfonso II (Ibid.): *ipsa in primis mansit arca in antris deinde in tabernaculis sicut et ipsa arca Domini ante edificationem templi usque ad regnum praedicti regis Adefonsi cognomine Casti*.

Una vez más, esta misma idea es expuesta en el códice, hoy perdido pero afortunadamente copiado por Ambrosio de Morales (BNE 1346, 139v): se reitera la misma noticia de que Pelayo y el obispo Julián de Toledo fueron los responsables del traslado de dicha arca a Asturias, dadas las condiciones defensivas que la orografía asturiana ofrecía:

(...) a principe Pelagio sive et a Iuliano pontifice qui tunc temporis erat cum Toletanis secum a Toleto archam supradictam in Asturias transferunt... quia patria facile vallata asperitate montium facile nulli hosti promittebat accessum.

Continúa esta crónica diciendo que los sarracenos al enterarse de este hecho decidieron enviar a Asturias al general Alcama y al obispo Oppa (Ibid.: *Dum vero Sarraceni factum cognoverunt statim ei per Alcamanem ducem... et Oppanem...*), lo que significa que la presencia árabe se convirtió desde el primer momento en un conflicto religioso y que en este conflicto el defensor del pueblo cristiano era Pelayo, como Moisés lo había sido para con su pueblo judío, custodios ambos del arca. Poco importaba que el acompañante de Pelayo en esta gesta cristiana fuera el obispo Julián de Toledo, como nos dice el obispo Pelayo, pues de lo que se trataba era de crear un relato imaginario donde tuviera presencia la figura idealizada del rey Pelayo que se ponía al servicio de la cruzada cristiana. Desde tal providencialismo bíblico, el obispo Pelayo verá a Alfonso II como un *alter Salomon* (*Lib. Testam. 2vA7*), encargado de construir un templo donde custodiar el arca.

De igual modo en el *Liber Testamentorum*⁵ el obispo Pelayo, antes de ofrecer el catálogo de los objetos sagrados contenidos en el Arca Santa, presenta la historia de su *translatio*, desde Palestina a África, de allí a Toledo y finalmente, en tiempos de la invasión árabe, desde Toledo a Asturias a cargo de Pelayo y el obispo Julián de Toledo⁶:

Isti (sc. Gothi superstites) exitium hoc sue gentis non gladio destructionis sed virga a Domino potius se credentes factum correctionis, quatinus in hoc eis propitiaretur summa divinitas, <a principe Pelagio sive et> a Iuliano pontifice, qui tunc temporis erat cum toletanis secum a Toletto archam supradictam in ipsas Asturias transferunt.

Añadiré que esta arca, cual el arca de la alianza, acabaría siendo depositada en el templo que en esta ocasión Alfonso II, cual segundo Salomón, construiría⁷:

His temporibus ipsa mansit archa in tabernaculis, sicut et ipsa archa Domini ante edificationem templi, usque ad regnum Adefonsi iunioris, cognomine Casti.... Hic mente pertractans sagaci divine hoc esse pietatis, quod archa prefata intra fines sui regni teneretur, in hoc ipse iam alter Salomon cogitavit templum construere in quo pausaret... archa.

Evidentemente, esta imagen de un Pelayo trasladando el Arca Santa, no era recogida por historiadores coetáneos de este obispo ovetense, como es el caso del Silense, quien atribuye a Alfonso II la recepción del arca y su ubicación⁸:

Ceterum Adefonsus rex, cum nimie castitatis et anime et corporis esset, archam diversas sanctorum reliquias intra continentem, a Domino obtinere meruit...

Precisamente sobre la *translatio* del arca a Asturias, la tesis del padre Flórez (1750: 334-335) sigue teniendo validez, quien la sitúa en tiempos de Abderramán, esto es, del rey Silo, como la de Santa Eulalia o la de Santa Leocadia:

Diré yo que el Arca Santa no se trasladó en tiempo de ninguno de los dos (i.e. Pelayo y Julián de Toledo) sino en el Pontificado de Cixila en que se sacó de allí el cuerpo de Santa Leocadia... El obispo Don Pelayo señaló bien que el cuerpo de Eulalia fuese llevado a Oviedo en tiempo del rey Silo, esto es, de Cixila; pero no hizo bien en decir que Silo fue a Mérida con un grandísimo ejército. Esto no fue así, sino por mano de los cristianos de Mérida que temiendo los rigores de Abderramán y de su hijo Issen procuraron resguardar el sacratísimo tesoro. Comparando el manuscrito gótico Soriense, donde se halló aquel *Chronicon*, con el manuscrito

5 Concretamente en el documento con este encabezado: *Haec scriptura docet qualiter archa cum multorum pignoribus sanctorum Oveto ab Iherusalem sit translata.*

6 Cito por la edición de J.A. Valdés Gallego (1999: 461-462)

7 O.c., p. 462.

8 Cito por la edición de F. Santos Coco (1921: 23).

de la Santa Iglesia de Oviedo, se ve esta interpolación del obispo Don Pelayo: hay contraste entre “la paz de Silo” en el uno y “el numerosísimo ejército levantado por Silo hacia Mérida” en el otro... El obispo Pelayo como era de genio adicionador y nada culto, lo añadió pero mal zurcido.

39

Esta tesis de Flórez se apoya en dos supuestos, el primero, consiste en que cuando escribía Cixila la *Vida de S. Ildefonso* se hallaba aún en Toledo el cuerpo de Santa Leocadia; el segundo consiste en saber que Abderramán, como afirma El Rasis, inició la profanación de las reliquias de los santos. Bien es verdad que la *Vita Sti Ildofonsi* ya no es atribuida a Cixila, como entiende Díaz, entre otros⁹, pero en cualquier caso no es posible aceptar la idea reiterada por el obispo Pelayo sobre la adjudicación del traslado del Arca Santa al rey Pelayo y a Julián de Toledo¹⁰: dejando a un lado que el obispo S. Julián de Toledo ya había muerto cuando se produjo la penetración árabe en España, debemos tener en cuenta que la época de Abderramán fue causa de traslados de cuerpos venerados, y que la referencia al cuerpo de Santa Leocadia en este opúsculo sobre la vida de S. Ildefonso, aun cuando pueda deberse a un autor posterior al obispo Cixila¹¹, siempre confirmará que el traslado de los santos a Asturias tuvo lugar mucho después de la penetración de los árabes en España¹².

En síntesis, es clara la intención del obispo Pelayo de exaltar, primero, la figura del rey Pelayo, como el gran defensor de la cristiandad hispana frente a sus perseguidores, a semejanza de un Moisés, pues él asume la responsabilidad de proteger el Arca Santa, de llevársela a Asturias, por ser lugar defendido por su cadena montañosa, de expulsar de allí a los perseguidores de los cristianos enarbolando la cruz como bandera (tal como se muestra en una miniatura del ms. de la BNE 2805, folio 23). En segundo lugar, este obispo presenta a Alfonso II como un segundo Salomón, quien construye el templo para dar digno albergue a aquella arca, símbolo cristiano, que había estado depositada en lugares impropios de su relevancia simbólica. Evidentemente el obispo Pelayo urde su cañamazo histórico sobre la historia de su sede sirviéndose a la vez de hechos y datos históricos que enreda con la urdimbre de sus propias ficciones.

III

En segundo lugar, dentro de este *constructum* histórico se halla la fabulación pelagiana sobre la fundación de una sede episcopal en Lugo de Llanera (*Lucus Asturum*).

9 Cf. J. C. Martín Iglesias (211).

10 Cf. M. Risco (1789: apéndices, XV).

11 J.C. Martín (2011: 1): “según Díaz, pudo haber sido Cixila, fundador y abad del monasterio Santos Cosme y Damián en Abellar, en 904, y obispo de León en 911, de origen toledano. No obstante, también considera que esta obra pudiera haber sido redactada en la segunda mitad del s. X o comienzos del XI”.

12 Cf. P. Henriet (2006) y M. Calleja Puerta (2012).

Es significativo que el *Liber Testamentorum* se inicie con la exposición de la creación de la ciudad de Lugo de Llanera (*Lucus Asturum*) a cargo del rey de los vándalos, Guntemundo, y la fundación en la misma de una sede episcopal, con el nombramiento de Wistremundo como obispo, cuya vinculación jerárquica no era una metrópoli hispana sino Roma¹³:

Rex iste (i.e. Guntamundus) civitatem hedificavit in Asturiis... quam Lugo... vocavit... et cum auctoritate Domini Zepharini papae apud Legionensem civitatem concilium... celebravit in memorateque urbis episcopium statuit et Uistremundum episcum in ea ordinare precepit iureque perpetuo subscriptam diocesim ei concessit...

En este caso el obispo Pelayo está intercalando esta noticia dentro del texto tomado de Isidoro sobre los vándalos. Tampoco se trata aquí de un desliz o un error concreto: es una idea recurrente en toda su obra.

Así lo vemos en su *Corpus Historicum*. Concretamente en el códice de la BNE, 1513, leemos en el folio 41:

Lugo que in Asturiis Guntamundus catholicus vandalorum rex edificavit episcopiumque in ea statuit, que numquam subdita ulli metropoli fuit, sicut ille cum auctoritate romana et cum consensu omnium eclesiasticorum sive et laycorum virorum hispanorum in legionensi concilio stabilivit...

En la crónica titulada *Liber Itacii*, recogida en la copia de Ambrosio de Morales¹⁴, esta noticia se da ya al comienzo (fol 7):

Primus rex evandalorum Gundericus ... Iste edificavit civitatem in Asturiis et posuit ei nomen Luco.

y luego la pone en boca de Wamba (fol. 10):

Et iterum dixit rex (sc. Wamba): Lugo quem in Asturiis Ewandali edificaverunt et episcopatum in ea misserunt, que numquam fuit subdita ulli metropoli teneat totas Asturias...

En la *Crónica de los reyes vándalos* de esta misma copia de Morales aparece recogido el mismo texto que habíamos visto en el *Liber Testamentorum*, si bien en lugar de Guntamarus pone Guntamundus (fol. 120v):

Guntamundus catholicus rex successit in regno... in Asturiis civitatem edificavit... In honore Beatae Mariae ecclesiam fundavit... cum auctoritate Zepherini papae apud legionensem urbem Concilium celebravit... episcopum statuit Vistremun-

13 Cito por la edición de J.A. Valdés Gallego (1999: 457).

14 BNE, 1346, fol. 7-10.

dumque in ea ordinare praecepit... iureque perpetuo subscriptam diocesim ei concessit. Totasque Asturias per Pirineos montes...

IV

Sorprende igualmente que veamos al supuesto obispo de *Lucus Asturum*, Virmundo, asistiendo al concilio bracarense, convocado por el rey Miro, donde aparece como uno de los obispos firmantes de las conclusiones del mismo. Concretamente en la crónica de los reyes suevos, vándalos, alanos y godos, atribuida a un supuesto Itacio¹⁵, se dice que al rey suevo, llamado aquí Teodorico, se debe la convocatoria de un concilio en Braga y la división diocesana de la *Gallaecia* sueva (o.c., fol 8v):

Rex iste (sc. Theodoricus) catholicus fuit et fecit celebrare Concilium in metropoli Braccare et divisit omnem diocesim inter episcopos Gallaecie...

y, al referirse a su sucesor, el rey Miro, se hace constar la presencia del obispo de *Lucus Asturum*, Virmundo, en el concilio de Braga, convocado por él (ibid.):

Post mortem Theodorici Mirus suscepit regnum era DXVII et fecit celebrare Concilium in metropoli Bracare cum epistolis qui tunc temporis eran... Martinus Bracarenensis, Virmundus episcopus Lucensis que edificata fuit ab vandalis in Asturiis his gestis scripsit...

En nota a pie del folio se aclara: *Hoc illud Concilium profecto est quod in libro conciliorum secundum Bracarense computatur*. Está clara la intención del obispo Pelayo: por un lado, evita hablar de Lugo como sede donde tuvo lugar la distribución de las parroquias por diócesis en la provincia galaica, como sabemos por la información de la *Divisio Theodomiri*¹⁶; por otro, se confunde Theodoricus con Theodomirus en varios códices, lo que nos hace pensar no en un error del escriba sino más bien fruto del desprecio hacia la veracidad histórica¹⁷; en tercer lugar, vemos que en las actas del primer y segundo concilio bracarense no figuraba el obispo de Lugo de Asturias, Virmundo.

Esta interpolación del obispo Pelayo en esta crónica no tiene más objetivo que confirmar su *constructum* histórico sobre la relevancia de los obispos de *Lucus Asturum* en la historia de la iglesia hispana, al igual que aquellos primeros obispos de *Iria Flavia*: si éstos participaron en tales concilios, los de *Lucus Asturum* no iban a ser menos, según el obispo Pelayo.

15 BNE 1346, fol. 7: *Incipit liber de nominibus suevorum et evandalorum, alانorum et gothorum... Vocatus est iste liber Itacium ab illo qui cum scripsit nomen accepit.*

16 *Tempore Suevorum... Theodomirus princeps idem Suevorum Concilium in civitate Luco fieri praecepit...* Cito por la edición de P. David (1947: 30-44).

17 cf. BNE 1513, 40v: *Sicut Theodoricus rex Suevorum catholicus apud metropolis Bracare Concilium celebravit et divisit unicuique sedi dioceseo, que erant, inter omnes episcopos Gallecie, ita eos stare precipimus atque confirmamus et hos terminos illis sedibus preponimus...*

V

De igual modo, el traslado de la sede de Lugo de Asturias a Oviedo, ordenado por Fruela, es una idea que planea en toda la obra del obispo Pelayo. Así lo vemos en la
42 *Crónica de los Reyes Asturianos* recogida en esta misma copia de A. Morales, donde se dice que Fruela ordenó el traslado de la sede episcopal de Lugo de Llanera, fundada por los vándalos, a Oviedo (BNE 1346, fol. 141v):

Rex iste (sc. Fruela) episcopatum in Ovetum transtulit a Lucensi civitate que in Asturiis ab Evandalis edificata fuit.

Más adelante, a propósito de un supuesto Privilegio del papa Pascual II, se repite la misma noticia (fol. 164v):

sicut eius diocesis Ingutamundi, Pelagii, Adefonsi Magni, Froilani regis qui episcopatum in Ovetum transtulit a Lucensi civitate, que in Asturiis ab Evandalis edificata fuit.

De igual forma, en la *Crónica de los Reyes Asturianos*, recogida en el código de la BNE 1513 (fol. 47), vuelve a repetir el mismo texto: *Rex iste (Fruela) episcopatum in Ovetum transtulit a Lucensi civitate que in Ásturiis ab Evandalis edificata fuit.*

Si en este *Corpus historicum* el obispo Pelayo está empeñado en adjudicarle al rey vándalo la creación de la ciudad de Lugo de Llanera (Asturias), la construcción de una iglesia en honor a la Virgen María y la fundación de un obispado, y al rey Fruela el traslado de la sede episcopal de este lugar a Oviedo, curiosamente el *Liber Testamentorum* recoge en su primer informe la noticia sobre la fundación del obispado en la ciudad de Lugo de Llanera, pero nada dice, en cambio, sobre el traslado de la misma a Oviedo. Ahora bien, si no lo dice expresamente, lo hace de manera sutil a través de una de las dos inscripciones, supuestamente grabadas a ambos lados del altar del templo del Salvador, en las que se atribuye a Fruela la creación de la sede ovetense: *noscito hic /ante istum fuisse alterum... (sc. templum) quod princeps condidit...Froila...*¹⁸ Ante este hecho tan relevante, como la traslación de la sede episcopal a Oviedo, es muy sorprendente el silencio de las crónicas y documentos históricos. Si ya es asombroso que un rey vándalo, llamado indistintamente Guntamundo, Guntamaro, Gunderico, Ingutamundo en la obra de este obispo, haya creado la sede de *Lucus Asturum*, es igualmente asombroso que la información de su traslado a Oviedo proceda exclusivamente del escritorio de este obispo.

Ahora bien, si los estudiosos del período del reino asturiano entienden como pura fantasía del obispo Pelayo tanto la adjudicación del traslado del Arca Santa al rey Pelayo y Julián de Toledo, como la fundación de la primera sede pontificia astur en la ciudad *Lucus Asturum* por un rey vándalo, o la presencia del obispo de Lugo de

18 *Liber Chronic.*, o.c., p. 457.

Asturias en el Concilio de Braga, o el traslado de los restos de Santa Eulalia gracias a una expedición militar ordenada por Silo, son muchos, en cambio, los que entienden como auténticas las inscripciones que nos han sido transmitidas en el *Liber Testamentorum*, ubicadas, según este códice pelagiano, en ambos laterales del altar de la sede ovetense¹⁹, y reconocen, en consecuencia, que la fundación de la sede ovetense fue debida a la intervención del rey Fruela.

Se trata de dos inscripciones que presentan procedimientos comunes. Ambas se inician con un lenguaje apelativo o apostrófico: la primera dice *quicumque cernis hoc templum*, la segunda, de igual modo, *quisquis hic positus deges iure sacerdos...* Hay una expresión de ruego en favor de los autores de la obra y de compensación para las personas apeladas: la primera señala *pro quo sit vestra oratio... pia, ut vobis det Dominus sine fine premia digna*; la segunda, de igual modo: *te ipsum obtestor ut sis mei, Adefonsi, memor,... ut tibi sit perhenne auxilium*. En tercer lugar, ambas presentan una descripción del lugar, la primera: *Preteritum hic antea edificium fuit partim a gentilibus dirutum sordibusque contaminatum, quod denuo totum a famulo Dei Adefonso cognoscitur esse fundatum et in melius renovatum*; la segunda: *Huius perfectam fabricam templi exiguus servus tuus Adefonsus exiguum tibi dedico muneris votum*. Terminan ambas invocando a la divinidad, la primera con petición de mercedes para el donante, se entiende Alfonso II, y gloria para el Señor (*sit merces illi pro tali, Xriste, labore et laus hic iugis sit sine fine tibi*); la segunda con muestras de gratitud del donante hacia el Señor (*Quod de manu tua accepimus in templo tuo dantes tibi gratanter offerimus*).

Si desde el punto de vista compositivo la similitud es indiscutible, no se pueden ignorar, por otra parte, claras diferencias: la primera inscripción emplea un lenguaje narrativo, como si de una información histórica se tratase, y así se sirve del mismo verbo en dos ocasiones (*noscito* y *cognoscitur*), para referirse a la construcción inicial llevada a cabo por Fruela y a la renovación total o parcial llevada a cabo por Alfonso II, y se sirve también de la tercera persona para referirse a la petición de gracia para Alfonso II (*sit illi merces*); la segunda inscripción muestra más claramente la voluntad del donante, al expresarse en primera o segunda persona: *obtestor, offeras, neglexeris, dignatus es, dedico, accepimus, offerimus*. Está claro que, mientras la primera inscripción tiene carácter narrativo, siendo una tercera persona la que hace el relato histórico y desea lo mejor para el donante de la obra, no ocurre así con la segunda, donde la personificación de Alfonso II es incuestionable. Se deduce, por tanto, que el autor de la primera habría compuesto esta inscripción con posterioridad a Alfonso II, mientras el de la segunda, encarnando a Alfonso II, sería coetáneo a éste, al estar poniendo en su boca lo que se dice. Si la inscripción de Alfonso II aparece en

¹⁹ *Haec scriptura a parte altaris sancti Salvatoris dextera et sinistra invenitur lapidibus scripta*. Cito por la edición de J.A. Valdés Gallego (1999: 457).

un lado del altar, cuando se empezó a construir el templo, no se entiende bien que la otra, la primera, figurase igualmente en el otro lado del altar, siendo como era muy posterior al mismo: ¿la habrán adosado posteriormente?

- 44 Hay, por otra parte, aspectos muy difíciles de entender. En primer lugar, es extraño el *histeron proteron* empleado en la segunda inscripción, esto es, el que el responsable de la misma, Alfonso II, exhortara primero al oferente a que rogara por su alma, al menos una vez a la semana, con una expresión condenatoria en caso de incumplimiento de tal mandato, para luego señalar la obra ofrendada al Señor, merecedora del ruego para obtener tal merecimiento. En segundo lugar, en esta segunda inscripción, en la que Alfonso II ofrece, cual humilde siervo, su humilde donación a la iglesia, nada se dice del consagrante de la iglesia ni de la datación, lo que ha creado gran confusión entre los estudiosos de estas inscripciones, quienes llegan a conjeturar que este texto ofrecido en *Liber Testamentorum* habría sido modificado por el propio obispo Pelayo. En tercer lugar, cuando la primera inscripción dice que el templo, fundado por Fruela, había sido destruido por los gentiles, esto es, por los musulmanes, siendo posteriormente reconstruido por Alfonso II, surge la pregunta: ¿tenemos conocimiento de un hecho así? Nada dicen las crónicas asturianas al respecto: del sucesor de Fruela, Aurelio, dicen que se mantuvo sin hostilidad con los árabes²⁰; de Silo dicen ambas crónicas lo mismo, que no hubo contienda alguna con los árabes²¹ y la *Albeldense* (XV, 6) añade que tal paz se debió al influjo de su madre (*cum Spania ob causam matris pacem firmavit*); de Bermudo ni la *Crónica Rotense* ni la *Sebastianense* señalan contienda alguna con los árabes, sólo la *Albeldense* habla de un enfrentamiento de Bermudo en Burbia, probablemente, como dice Moralejo²², “en algún lugar cercano al nacimiento del río Burbia, en la zona de los Ancares” sin que haya que pensar necesariamente en un enfrentamiento con los árabes, cuando el rey Silo había luchado únicamente con gentes galaicas, como dicen las crónicas rotense y sebastianense: en cualquier caso, tal enfrentamiento no habría afectado a Oviedo. Con relación a la batalla de Lutos, habida en los primeros momentos del gobierno de Alfonso II, las crónicas asturianas se limitan a decir que los árabes fueron aplastados gracias a las medidas de prevención de los cristianos.

Frente a esta información de las crónicas asturianas, compuestas en torno a los siglos IX y X, ¿qué nos dice el obispo Pelayo en sus adiciones a estas crónicas? Respetta el texto de las crónicas sobre el espíritu pactista seguido por Aurelio, Silo, Mauregato. Al hablar de Silo el obispo Pelayo interpola su propia información y dirá que Silo había formado un gran ejército para arrebatar a los árabes el cuerpo de Santa Eulalia

20 Según la *Crónica Rotense* (17) *cum Caldeis pacem habuit*. Según la *Crónica Sebastianense* (17) *cum Arabes pacem habuit*.

21 (*o.c.*, 18: *cum Ismaelites pacem habuit*).

22 J. Gil Fernández, J.L. Moralejo y J.I. Ruiz (1986: 248, nota 239).

de Mérida, pero no hace alusión a batalla alguna habida contra los moros. Sobre la batalla de Lutos, estas crónicas asturianas, introducidas en el *Corpus Pelagiano*²³, se limitan a reproducir lo que decían los originales: que los árabes, descubiertos anticipadamente por Alfonso II, fueron aplastados. De ahí no se puede deducir, por tanto, que el templo del Salvador hubiera sufrido la destrucción y consiguiente abandono hasta su reconstrucción, como refleja la inscripción transmitida por el *Liber Testamentorum* en su segundo documento²⁴.

Conviene recordar, además, que todas estas crónicas asturianas, cuando hablan de la construcción del templo del Salvador realizada por Alfonso II, no mientan templo alguno anteriormente construido ni hablan de reconstrucción o ampliación de un templo anterior, a pesar de ser muy precisas en la exposición de la obra tanto religiosa como civil de este monarca. ¿Qué dice Pelayo sobre este templo del Salvador? Dice, en sus interpolaciones a las crónicas asturianas, que Alfonso II, cual segundo Salomón, lo construyó para albergar el Arca Santa (BNE 1513 fol. 48v), que dicho templo fue consagrado por siete obispos (BNE 1346, fol. 15), pero nada dice de una reconstrucción o edificación previa debida a Fruela.

Creemos, por ello, que Pelayo no se atrevió a añadir una interpolación al respecto, como no se había atrevido a hacerla en su *Corpus Historicum*, por tratarse de un *Liber Testamentorum*; se sirvió, en cambio, de un medio más sutil, de unas supuestas inscripciones: había dejado abierto el caso del traslado de la sede desde Lugo de Asturias a Oviedo y, consiguientemente, tendría que cerrarlo con la referencia a algún edificio donde radicara tal sede, pero esto, al no ser posible, lo hizo con unas supuestas inscripciones.

Por otra parte, ¿cómo es posible que no se conservara ninguna de las dos inscripciones, cuando, en cambio, aparecen las de Alfonso III? ¿Cómo es posible que estas supuestas inscripciones, de las que da fe este obispo del siglo XII, no sólo hayan desaparecido sino que no hayan sido reconocidas por ningún otro cronista? Es verdad que el *Testamento de Alfonso II* hace mención al legado de Fruela, padre de Alfonso II, pero en términos generales y siguiendo la formalidad protocolaria: *Concedo et confirmo omnia que tibi et ecclesie tuae ovetensi pater meus per testamentum contulit, coscripsit atque firmavit...*²⁵. Pero son muchas las dudas sobre la autenticidad de este testamento, pues si bien el obispo Pelayo nos lo transmitió en distintas ocasiones, en ninguna vemos el mismo texto y, por otra parte, hay en alguna de ellas un lenguaje incompatible con el año 812, en que supuestamente se compuso, como es el término *castus*, referido a este rey, o el término *pestis*, referido a la religión islámi-

23 BNE 1513 fol. 48v; BNE 1346, fol. 15.

24 Página 458 según la edición de J.A. Valdés Gallego (1999).

25 Página 473 según la edición de J.A. Valdés Gallego (1999).

ca. A este respecto, la opinión de Ambrosio de Morales sobre la existencia de dichas inscripciones es puramente especulativa:²⁶

46 Estas dos piedras se destruyeron, quando habrá sesenta o setenta años, se edificó la Iglesia nueva que hay agora, sin ninguna razón, sin ninguna razón digo, por decirlo menos mal de lo que debía decirse. Mas el obispo de Oviedo Pelagio, escribiendo agora cuatrocientos años de las antigüedades de su Iglesia, puso estas dos piedras en un libro original de letra gótica... y de allí las saqué yo, y todos los que allí tienen edad entera oyeron hablar a quien las vio y las trasladó.

Conviene recordar que el lenguaje usado por Ambrosio de Morales sobre la existencia de dichas lápidas es el mismo que había usado al hablar del traslado de la cruz de la victoria de Santa Cruz de Cangas de Onís a Oviedo: la *traditio oralis*. Pobre argumento, aun cuando haya sido aceptado por algunos estudiosos de la obra pelagiana²⁷.

En consecuencia, es difícil creer en la autenticidad de estas inscripciones, cuando el obispo Pelayo las introduce en su *Liber Testamentorum* tras haber ofrecido el relato de la creación de la sede episcopal en *Lucus Asturum* de manos del rey vándalo Guntamundo: mientras en el *Corpus Historicum* se señalaba, tras relatar la creación de la sede episcopal de *Lucus Asturum*, el traslado de la misma a Oviedo a cargo de Fruela, aquí se vale de este recurso epigráfico, de unas supuestas inscripciones para así darle mayor veracidad al traslado de tal sede. Estas supuestas inscripciones, de las que no queda resto alguno, son un argumento más del obispo para justificar lo que tan reiteradamente señala en su *Corpus historicum*, que con Fruela se había procedido al traslado a Oviedo de la sede episcopal fundada en tiempo de los vándalos en *Lucus Asturum*.

En definitiva, todo este artificio histórico sobre la creación de la sede de *Lucus Asturum* por un vándalo, la presencia de su obispo Virmundo en el segundo concilio bracarense, su traslado a Oviedo por ser éste el lugar donde se guardaba el Arca Santa, estaba inspirado, sin duda alguna, en el *Cronicón Iriense*, que este obispo conocía perfectamente. En efecto, el *Cronicón Iriense*, recogido en distintas compilaciones de su *corpus historicum*²⁸, señalaba que la sede iriense había sido fundada por el rey suevo Mirus, que Andreas, el primer obispo de Iria, había participado en el concilio lucense y bracarense, que el episcopado de Iria había sido trasladado a Compostela por hallarse allí el cuerpo del apóstol. No es extraño, por tanto, que este obispo, siguiendo el guion del *Cronicón Iriense*, retrotrajera la fundación de *Lucus Asturum* a tiempo de los vándalos, que situase el traslado de la sede a Oviedo en tiempos de

26 *Crónica General de España*, Libro XIII, cap. XXXIV, pp. 150-151.

27 Cf. C. García de Castro Valdés y J.A. Valdés Gallego (2020).

28 BNE 2805, fol. 80v y ss.; BNE 1346, fol. 104v y ss.

Fruela y que señalase que el primer obispo de *Lucus Asturum*, Wirmundus, había participado también en un Congreso de Braga.

Así pues, si a un suevo se debió la organización diocesana de la *Gallaecia* y si a un suevo se debió la fundación del obispado de Iria, este obispo Pelayo quiso mostrar que la organización eclesial de Asturias era más antigua, por lo que no tuvo empacho en adjudicar a un vándalo la creación de la sede de *Lucus Asturum*, añadiendo, incluso, el nombre de su primer obispo a quien sitúa en el segundo concilio bracarense, y ya puestos a inventar, tampoco tuvo reparos en adjudicar a un rey alano la fundación de la sede leonesa (BNE 1513, fol. 40v):

Legio que numquam ulli metropoli subdita fuit, sicut illam Decentius legionensis episcopus in Liberitano concilio cum auctoritate romana in presentia Ataci regis Alanorum cum omnibus ecclesiasticis sive et secularibus yspanis viris stabilivit, subscriptosque terminos posuit, ita eam permanere mandamus atque confirmamus.

Estas noticias contrastan con aquellas otras ofrecidas no sólo en las Crónicas Asturianas sino también en otras fuentes, como las transmitidas por el *Liber Fidei*, editadas ya por Loaysa y por Contador de Argote²⁹.

VI

De acuerdo con esta visión de unos reyes asturianos comprometidos con la defensa de los valores y símbolos cristianos se halla el traslado de las reliquias de santos, como era el caso de Santa Eulalia: gracias a la intervención militar del rey Silo, nos dice interpolando la Crónica Sebastianense, pudo ser recuperado el cuerpo de la virgen Eulalia y ser introducido en una urna plateada (BNE 1513, fol. 47v):

Iste cum Ismahelistis pacem habuit...Deinde congregavit magnum exercitum militum et peditum multum nimis. Et fuit in civitatem que dicitur Emerita et beatissimam virginem Eulaliam, que a Calpurniano prefecto ibi fuerat interfecta et a Christianis sepulta, extraxit a sepulchro in quo iacebat recondita et missit in capsellam argentiam quam ipse facere iusserat.

Sin embargo, de ello nada se dice en las crónicas asturianas, como ya señaló Florez. De igual modo vemos la explícita referencia a la recuperación del cuerpo de S. Pelayo, solicitado por Sancho, recibido y enterrado por su hijo Ramiro en León (BNE 1513, fol.63):

Rex Sanctius salubre iniit consilium una cum sorore sua regina Geloira, ut nuntios mitteret civitati cordubae ut peteret corpus Sancti Pelagii martiris qui martirium

²⁹ Loaysa: *Collectio Conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1593, p. 136; Contador de Argote: *Memorias de Braga*, Título I, Tomo II, p. 809 y ss., Lisboa 1732.

acceperat in diebus Ordonii principis sub rege Arabum Abderraman... Ranimirus filius eius... corpus Sanctii Pelagii martiris ex eis recepit et cum religiosis episcopis in civitate legionensi tumulavit...

- 48 Y este cuerpo de S. Pelayo habría sido finalmente llevado a Asturias ante la invasión de Almanzor en tiempos del infame Vermudo, causante del castigo divino, y depositado en el altar de San Juan (BNE,1513, fol. 65v):

Astoricenses et Legionenses cives ceperunt ossa regum... una cum corpore Santi Pelagii martiris, intraverunt Asturias et in Oveto in ecclesia Ste Marie dignissime sepelierunt ea. Corpus autem Pelagii poosuerunt supra altare beti Iohannis Baptiste.

Interpolación extraña por anacrónica es aquella referida a Adolfo, obispo compostelano, quien acusado falsamente de un delito de sodomía, *pessimo crimine*, supera la prueba de la embestida taurina, ordenada por Vermudo, muriéndose en el camino de vuelta a Compostela, quedando su cuerpo depositado en la iglesia de Santa Eulalia de Pravia, al no poder ser transportado por el peso que la voluntad divina había impuesto sobre el cadáver, para que se quedara en territorio astur (BNE 1513):

(fol. 64v): In valle Pramarense ad ecclesiam Sante Aulalie venit et ibi mansit...

(fol. 65): in sacrario quod est in latere prefate ecclesie Virginis Eulalie ad Aquilonem sepelierunt...

Este caso ya había sido tratado en el *Cronicón Iriense* (paragr. 5) y en la *Historia Compostelana* (I, 2), si bien referido al obispo de tiempos de Ordoño.

Estas interpolaciones pelagianas en las crónicas, que él conocía, responden, en definitiva, al interés de éste por mostrar la sede y territorio asturianos como lugar elegido por la divinidad para la defensa de su culto, como ya había ocurrido con el Arca Santa.

VII

En esta línea de exaltación de la sede ovetense, el obispo Pelayo quiere mostrar igualmente una supuesta prelación de ésta sobre la sede lucense, tergiversando para ello los hechos. Este es el caso de la adjudicación de la división de Teodomiro al rey Teodorico y la aprobación de tal división en el concilio bracarense en lugar del lucense, como ya hemos adelantado. De este modo el obispo Pelayo intenta anular el protagonismo que le habían dado otras crónicas a Lugo, como lugar de tal concilio y como sede metropolitana sustituta de Braga, tras la invasión sarracena y, por el contrario, resalta los concilios de Oviedo en los que esta sede ovetense es proclamada metropolitana, subrayando además la importancia de los mismos por la incidencia que tiene la presencia virtual de Carlomagno con sus consejos.

En efecto, en el *Libro de los Testamentos* (concretamente en el capítulo *Antiquum privilegium Archipresulatus ovetensis sedis*) se habla de un Concilio celebrado bajo

la presencia de Alfonso II, en el que se acuerda concederle a la sede de Oviedo rango de metrópolis³⁰:

Summi dispositoris providentia permitente, plerisque Hispaniensium a gentilibus subversis urbibus, mole peccaminum exigente, gloriosissimi regis Adefonsi Casti et Adulfi Ovetensis episcopi sollerti consideratione, nec non piissimi Francorum principis Karoli consilio... super hoc convenimus negotio, nos hic subscripti pontifices..., rege presente et universali Hispaniensium concilio nobis favente, Ovetensem urbem metropolitanam eligimus sedem). 49

Pero en el *Corpus historicum* vemos cómo tal acontecimiento es atribuido a Alfonso III tanto en el código 2805 de la BNE (fol.50-52), como en aquel otro código 1513 de la BNE (fol. 55v):

Transactis igitur undecim mensibus predictus rex una cum coniuge et filiis et cum predictis episcopis sive et comitibus et potestatibus venerunt Oveto ad celebrandum Concilium cum auctoritate domini pape Iohannis et cum consilio Caroli principis magni. Memorati itaque episcopi, rege presente et universali hispaniensium concilio illis faventibus, ovetensen urbem meropolitanam elegerunt sedem et in ea Hermenegildum consacraverunt archiepiscopum....

Tal marginación de Lugo de Galicia, sede antigua y posible metrópoli, sorprende notablemente cuando vemos la información tan detallada que el *Liber Fidei* ofrece sobre el afecto que Alfonso II había mostrado hacia Lugo, el *Lucus Augusti*, y, concretamente, hacia su iglesia de Santa María, y cuando vemos que la *Historia Compostellana* reconoce que Lugo en tiempos del rey suevo Teodomiro había adquirido esta prerrogativa, transferida de Braga, para justificar el derecho de Santiago a la misma³¹:

Quod si Braccarensis ecclesie metropolim in Compostellanam transferre ecclesiam vel archiepiscopatum, quem dudum tempore Theodomiri regis Gothorum Lucensis habuit ecclesia, predicte beati Iacobi ecclesie conferre non sedet in conspectu tuo ...

Aquí la *Historia Compostelana* sigue, a su manera, la introducción de la *Divisio Theodomiri*, donde se decía que Lugo había sido reconocida sede metropolitana al igual que Braga: *episcopi elegerunt in sinodo ut sedes lucensis esset metropolitana sicut et Braccara*³².

Hay que pensar que esta marginación se debe, muy probablemente, a la exaltación que este obispo hace del Lugo de Asturias, como sede antecesora de la ovetense,

30 En la página 465 de la edición de J.A. Valdés Gallego (1999).

31 *Historia Compostellana II*, XV, 2.

32 P. David (1947: 31).

sobre la que proyecta su foco de atención, dejando en la sombra la sede del Lugo galaico.

50 Bien es verdad que esta *damnatio memoriae* del Lugo galaico, tiene su *lapsus* (*quandoque bonus dormitat Homerus*, decía Horacio en su *Ars*, 359) en la información mostrada en el documento *Antiquum privilegium Archiepiscopatus ovetensis ecclesie* del *Liber Testamentorum*, donde se señala que Oviedo adquiere condición metropolitana a costa de la que tenía Lugo de Galicia³³:

Praeterea monasteria... singula fidelibus dispositis provisoribus aedificare curemus, ne aliquam victus inopiam toleremus dum ad celebranda concilia Ovetum venerimus, quae quidem sedes metropolitana ex Lucensi sede archiepiscopali est translata. Lucensis namque sedes prius metropolitana Bracare fuit deinde subdita. Bragara vero a gentibus destructa. Lucensis sedes in concilio sancto Ovetensi archiepiscopo est súbdita.

En fin, que si Oviedo había sido la sucesora de la sede de Lugo de Llanera, de la sede de Lugo de Galicia había tomado su condición metropolitana.

No deja de ser extraño el planteamiento realizado por este obispo: señala que el título de metrópolis otorgado a Oviedo se debe al traslado del mismo del *Lucus Augusti*, cuando en su obra ni ha sido citado este Lugo galaico como metrópolis en la que se celebrara el concilio convocado por Teodomiro, ni ha sido citado obispo alguno de esta metrópolis en aquellos otros celebrados en Braga. Es posible pensar que, al igual que Gelmírez acabó consiguiendo para Santiago el título metropolitano de Mérida, este obispo dejara caer que la sede ovetense había heredado tal título de Lugo. En cualquier caso, la contradicción es evidente: mientras, por un lado, se habla del otorgamiento de tal prelación por decisión del Concilio celebrado en Oviedo, con autorización papal, con la anuencia de todos los preladados de la Hispania cristiana y del rey, por otro, se nos dice que tal titularidad se debe al traslado de la sede de Lugo de Galicia a la de Oviedo; de igual modo, mientras, unas veces, este hecho es atribuido a la época de Alfonso II, otras, a la de Alfonso III.

En definitiva, este obispo lo que pretendía era reconocerle a la sede ovetense tal condición ya en tiempos del reino de Asturias y, si bien ignora en su obra la importancia del *Lucus Augusti*, no deja de citarlo para expropiarle aquella condición de metrópolis que había alcanzado, perdido en favor de Braga y recuperado, cuando esta cayó en poder de los árabes, para volverla a perder en favor de Oviedo. Evidentemente de esta condición metropolitana nada nos dicen ni los documentos pontificios ni los documentos de las sedes hispanas.

33 Página 466 de la edición de J.A. Valdés Gallego (1999).

VIII

Nada sorprende que este obispo presente a Oviedo como la sucesora de Toledo, pues contaba con la declaración de la *Crónica Albeldense* (9) en la que se decía que Alfonso II restablecía en Oviedo el sistema gótico sustituyendo a Toledo: *omnemque Gothorum ordinem, sicut in Toleto fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Oveto cuncta statuit*. En consecuencia, Oviedo se convierte en la capital sucesora de Toledo, a la que la divinidad había castigado por sus pecados y, por ende, le había retirado tal dignidad y se la había otorgado a Oviedo, que deviene la capital de la cristiandad hispana:³⁴ 51

Ne igitur cuiquam videatur dissonum et quasi rationi contrarium Lucense seu Bracarense archiepiscopium Oveto fuisse translatum, legimus Gothos dignitatem Cartaginensis Toleto transtulisse eique sedes viginti subdidisse, iudicio autem divino propter peccata retro acta cecidit Toletus et elegit Asturias Deus; (...) simili modo Toletus totius Hispanie antea caput exstitit, nunc vero Dei iudicio cecidit, cuius loco Ovetum surrexit.

Por otra parte, se justifica la designación de Oviedo como sede metropolitana, al señalar la protección que Cristo le había otorgado por medio de la orografía, razón por la cual esta ciudad se había convertido en depositaria del Arca Santa:

(o.c., p. 467): qui -sc. Ihesu Christus- ipsum locum muro firmissimo montium, videlicet, munimine vallavit...

(o.c., p. 468): ...cuius romani pontificis Iohannis iussu et consilio congregati sumus...

Oviedo, así convertida en la nueva Toledo, exigirá que todas las sedes episcopales se sometan al obispo ovetense como nuevo primado de la España liberada: *(o.c., p. 471) et ecclesie Ovetensi...omnes vos subditos esse mandamus*. Por ello ha de capacitarse para poder celebrar los concilios hispanos, debiendo proveer de medios necesarios a todos los obispos de *Hispania* que acudan a tales concilios (*o.c., p. 467*):

Nunc igitur quicumque in prefatis sedibus inventi fuerint episcopi ad concilium vocentur, eisque sicut et nobis in Asturiis mansiones singule dentur...; Asturiarum patria tanto terrarum spatio est distenta, ut non solum viginti episcopis in ea singule mansiones possint attribui, verum etiam sicut predictus rex Magnus Karolus per Theodulfum episcopum nobis significavit, triginta praesulibus ad vite subsidia valeant impendi singula loca...

Más aún, en este concilio presidido por Alfonso II se anima a recuperar todas las sedes episcopales desaparecidas tras la invasión y se recomienda leer el libro de Idacio

34 Páginas 468-468 de la edición de J. Gil Fernández, J.L. Moralejo y J.I. Ruiz (1986).

(Itacio, en nuestra opinión), para conocer todas las habidas antes de dicha invasión (o.c. p. 467):

52 *Rogandus est itaque ipse Dominus noster Ihesus Xristus, ut omnes istas sedes supradictas, tam populatas quam etiam a gentibus dirutas, pia miseratione restituat eisque tales episcopos conferat qui ei placeant, sedemque ovetensem metropolitana[m] et praesidium habeant... Si vero antiquas sedes...scire volueritis, Idacium (i.e.: Itacium) librum legite et per ipsas civitates annotatas invenietis sedes...*

El nombre de Idacio es, en nuestra opinión, una clara referencia al Itacio, autor de la Crónica en la que se establecía la *División de Wamba*, como así lo entendía también el padre Manuel Risco (1793: 187).

Todo este *constructum*, ofrecido en este documento, se articula sobre aquel relato anterior, mostrado en este mismo *Liber Testamentorum*, referido al traslado del Arca Santa a Oviedo y al consiguiente hecho de convertirse Oviedo, con Alfonso II, en centro de peregrinación de toda *Hispania*, al que acuden peregrinos de todos los rincones para visitar el Arca Santa y recibir la indulgente bendición que les redima de un tercio de la penitencia³⁵:

Concurrunt ad pia sanctorum suffragia Hispanie fideles vota cum devotione ferentes et accepta benedictione a pontifici inibi presente, leti revisant loca patrie... (p. 464): Quisquis autem vocatus amore divino meruerit visitare tam gloriosa sanctorum patrocinia, benedictione pontificali firmatus, tertiam partem penitentie ab ipso episcopo sciat sibi dimitti, ut sic tanta benedictione letus patrie proprie loca revisat, annuente domino nostro Ihesu Xristo.

Todas estas noticias sobre Oviedo como lugar de peregrinación aparecían ya en su *Corpus Historicum*. En efecto, interpolaciones similares se hallan en el ms. BNE 1513 (f. 49):

a latere meridionali in ultima parte ecclesie Sancti Salvatoris... Sancti Michaelis archangeli ecclesiam rex beate memorie posuit, ubi ob securitatem loci adhibitis tamen multiplicitate serarum archam gloriosissimam transtulit, hoc factum credens esse ad firmitatem sui regni et ad totius salutem populi. Concurrunt ad pia sanctorum suffragia Hispanie fideles vota cum devotione ferentes et accepta benedictione a pontifice inibi presidente, leti revisunt loca patrie dimisa tertia parte penitentie...

Conclusion

Sin duda, el obispo Pelayo con estos informes estaba desarrollando aquella idea de Oviedo, como una nueva Toledo, esto es, como la nueva ciudad regia, tal como la ha-

35 *Liber Testamentorum*, edición de J.A. Valdés Gallego (1999: 463).

bía transmitido la *Crónica Albeldense* (cap. 9 y 12) y había sido recogida en su *Corpus historicum* (BNE, 2805):

(fol. 24v.) *omnemque Gothorum ordinem sicut Toletum fuerat tam in ecclesia quam in palatio in Oveto cuncta constituit.*

(fol. 27v.) *Ab hoc principe -i.e. Alfonso III- omnia templa domini restaurantur et civitas in Oveto cum regias aulas aedificatur.*

Según estas declaraciones Oviedo era la ciudad especialmente distinguida por ambos monarcas. Por añadidura el obispo Pelayo sacaba razones de su argumentario ficticio y real para justificar tal decisión conciliar: interpretaba tal conversión en metrópoli principal, tanto por su fantástico antiguo origen, al ser Lugo de Asturias, fundada por los vándalos, su antecesora, como por ser la depositaria del Arca Santa y de reliquias de santos especialmente importantes para la conciencia hispano-cristiana, dada la protección orográfica, como por el sentido providencialista, al igual que había ocurrido anteriormente en *Hispania*, cuando Toledo sustituyó a Cartago, y al igual que había ocurrido en tiempos bíblicos, con el cambio de sedes³⁶:

Adhuc etiam ut omnes invidos et refragatores Oveto metropolitanae translationis leviter convincamus, alia exempla inducimus. Destructa vero a Domino Babilonia, mundi principatum obtinuit Roma... Sic et Iherosolima, que antea Romae et Babiloniae fuit subdita, omnium provinciarum facta est domina... Culpa infidelitatis est derelicta velut tugurium in vinea et crevit fides Christi per universa mundi climata...

Probablemente todas estas razones para reconocer tal titularidad metropolitana a Oviedo no eran ajenas al hecho de que el obispo Pelayo no ignoraba el tesón del obispo Diego Gelmírez, coetáneo suyo, por convertir la sede de Santiago en metrópoli, como acabó logrando³⁷: si el argumento empleado por Gelmírez era el que Santiago era el lugar de la tumba del Apóstol, al que acudían numerosos peregrinos³⁸, el obispo Pelayo haría hincapié en que Oviedo era la sede del Arca Santa y de múltiples reliquias, lugar también de peregrinación, y si Santiago acabó usurpando la titularidad de metrópoli que antes tenía Mérida, Pelayo diría que Oviedo había obtenido dicha titularidad bien por concesión directa del Papa Juan, bien por usurpación de aquélla que la antigua metrópoli lucense galaica había poseído durante el período de la ocupación árabe de Braga.

³⁶ *Liber Testamentorum*, edición de J.A. Valdés Gallego (1999: 469).

³⁷ *Bula omnipotentis dispositione* de Calixto II, dirigida al obispo D. Gelmírez, en la que le transfiere los derechos metropolitanos de Mérida, año 1120 (A.de J. Da Costa 1999, documento 602). Véase también la *Historia Compostellana*, II, XV, 3; cito por la edición de E. Falque Rey, (1988).

³⁸ *Historia Compostellana o.c.*, II, L.

Referencias bibliográficas

- Calleja Puerta, Miguel (2012): “La traslación del Arca Santa a la catedral de Oviedo según el manuscrito número 8 de la catedral de Osma”, *Memoria Ecclesiae* 36, 213-222.
- 54 Da Costa, Avelino de Jesús (1999): *Livro Preto: Cartulario da Sé de Coimbra*. Coimbra: Arquivo da Universidade.
- David, Pierre (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*. Paris / Lisboa: Livraria Portugália / Institut français au Portugal.
- Falque Rey, Enma (1988): edición de la *Historia Compostelana*. Turnholt: Brepols (Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, vol.LXX).
- Fernández Vallina, Emiliano (1980): “Pelayo de Oviedo, signo de contradicción”, *El Basilisco: Revista de Materialismo Filosófico* 9, 5456.
- Flórez, Enrique (1749): *España Sagrada, tomo IV: Origen y progresos de los obispados*. Madrid: Antonio Marín.
- Flórez, Enrique (1750): *España Sagrada, tomo V: Provincia Carthaginense*. Madrid: Antonio Marín.
- García de Castro Valdés, César y José Antonio Valdés Gallego (2020): “Las inscripciones perdidas de la basílica alto-medieval de San Salvador de Oviedo”, *Espacio, Tiempo y Forma* 33, 223-262.
- Gil Fernández, Juan, José L. Moralejo y Juan I. Ruiz de la Peña (1986): *Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III (Rotense y “A Sebastián”) y Crónica Albeldense (y “Profética”)*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Henriet, Patrick (2006) “Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l’Arca Sancta selon l’évêque Pélagé d’Oviedo”, en B. Caseau / J.-Cl. Cheynet / V. Deroche (eds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l’antiquité et le Moyen-Âge. Mélanges offerts à Pierre Maravall*. Paris : Centre de recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance, 235-248.
- Martín Iglesias, José Carlos (2011): edición de la *Vita s. Ildephonsi (BHL 3919)*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.
- Reglero de la Fuente, Carlos Manuel (2006): “Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales, mediados del siglo XI-mediados del siglo XII: tradición visigoda y reforma romana”, en AA.VV. *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII (Actas de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella. 18-22 de julio de 2005)*. Pamplona: Príncipe de Viana pp. 195-288, 195208.
- Risco, Manuel (1789): *España Sagrada, tomo XXXVII: Antigüedades civiles y eclesiásticas de los astures transmontanos hasta el siglo X*. Madrid: Blas Roman.
- Risco, Manuel (1793): *España Sagrada, tomo XXXVIII: memorias de la santa iglesia exenta de Oviedo concernientes a los siglos X, XI, XII, XIII y XIV*. Madrid: Blas Roman.
- Sánchez Alonso, Benito (1924): edición de la *Crónica del Obispo don Pelayo*. Madrid: Hernando.
- Santos Coco, Francisco (1921): edición de la *Historia Silense*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.
- Valdés Gallego, José Antonio (1999): *El liber testamentorum ovetensis: estudio filológico y edición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Yarza Urquiola, Valeriano (2006): “La *vita vel gesta sancti ildefonsi* de Ps. Eladio: Estudio, edición crítica y traducción”, *Veleia* 23, 279-325.

I Edad Antigua

Repercusión do *Beatus Ille* de Horacio na poesía galega entre 1868 e 1936: a tradución de García Mosquera (1868) e dúas imitacións (Crecente Vega, 1933; Álvaro de las Casas, 1936). E unhas observacións para unha nova lectura do epodo de Horacio.

Xesús Alonso Montero

Nota preliminar

Non é a primeira vez que me achego ó tema do presente traballo. Xa en 2003, no XI Congreso de Estudos Clásicos (Santiago de Compostela), fixen unha incursión co título “Dous imitadores do *Beatus ille* de Horacio nos anos da II República: Xosé Crecente Vega (1933) e Álvaro de las Casas (1936). Unha análise gramsciana”. Publicouse no volume I, no ano 2005, das correspondentes *Actas* (pp. 191-203). O traballo de hoxe, vinte anos despois, é moito máis amplo, debido, en boa parte, a un achegamento maior ó texto do epodo de Horacio e tamén ó da magnífica tradución de García Mosquera. Cando, neste artigo, teño máis en conta algunhas páxinas do de 2003, incluso neste caso non escasean retoques e matices. As notas, algunhas bastante extensas, aumentaron notablemente. Verbo delas, debo aclarar que, cando cito a “Vida retirada” de Fray Luis de León ou a tradución que el fixo do epodo horacián, sigo a ed. de Ángel Custodio Vega (*Poesías*, Barcelona, Planeta, 1970).

Capítulo preliminar: texto do epodo de horacio e o da tradución galega de José García Mosquera (1868)

Texto do epodo segundo de horacio

Beatus ille, qui procul negotiis,
 ut prisca gens mortalium,
 paterna rura bubus exercet suis,

4 solutus omni faenore,
 neque excitatur classico miles truci,

56

neque horret iratum mare,
forumque vitat et superba civium
8 potentiorum limina.
ergo aut adulta vitium propagine
altas maritat populos,
aut in reducta valle mugientium
12 prospectat errantis greges,
inutilisque falce ramos amputans
feliciores inserit,
aut pressa puris mella condit amphoris,
16 aut tondet infirmas ovis;
vel cum decorum mitibus pomis caput
Autumnus agris extulit,
ut gaudet insitiva decerpens pira
20 certantem et uvam purpurae,
qua muneretur te, Priape, et te, pater
Silvane, tutor finium!
libet iacere modo sub antiqua ilice,
24 modo in tenaci gramine:
labuntur altis interim ripis aquae,
queruntur in silvis aves
fontesque lymphis obstrepunt manantibus,
28 somnos quod invitet levis.
at cum tonantis annus hibernus lovis
imbris nivisque comparat,
aut trudit acris hinc et hinc multa cane
32 apros in obstantis plagas,
aut amite levi rara tendit retia,
turdis edacibus dolos,
pavidumque leporem et advenam laqueo gruem
36 iucunda captat praemia.
quis non malarum, quas amor curas habet,
haec inter obliviscitur?
quodsi pudica mulier in partem iuвет

- 40 domum atque dulcis liberos,
Sabina qualis aut perusta Solibus
pernicis uxor Apuli,
sacrum vetustis exstruat lignis focum
- 44 lassi sub adventum viri,
claudensque textis cratibus laetum pecus
distenta siccet ubera
et horna dulci vina promens dolio
- 48 dapes inemptas apparet:
non me Lucrina iuverint conchylia
magisve rhombus aut scari,
si quos Eois intonata fluctibus
- 52 hiems ad hoc vertat mare,
non Afra avis descendat in ventrem meum,
non attagen Ionicus
iucundior, quam lecta de pinguissimis
- 56 oliva ramis arborum
aut herba lapathi prata amantis et gravi
malvae salubres corpori,
vel agna festis caesa Terminalibus
- 60 vel haedus ereptus lupo.
has inter epulas ut iuvat pastas ovis
videre properantis domum,
videre fessos vomerem inversum boves
- 64 collo trahentis languido,
positosque vernas, ditis examen domus,
circum renidentis Lares!
haec ubi locutus faenerator Alfius,
- 68 iam iam futurus rusticus,
omnem redegit idibus pecuniam,
quaerit Kalendis ponere.

[En *Odas y Epodos* (ed. de Manuel Fernández-Galiano y Vicente Cristóbal), Madrid, Cátedra, 1990, pp. 388 e 390]

Texto da tradución de garcía mosquera

A VIDA D' O CAMPO

58 VERSIÓN GALLEGA D' A ODA D' HORACIO

Beatus ille, qui procul negotiis etc.

¡Feliz quen vive, cal os d' outro tempo,

Lonxe de barafundas,

E labra os eidos que seu pai labraba,

4 Con xugada de seu, libre d' usuras!

Nin guerreiro clarín nin mar airado

O seu sono conturban,

Nin âs portas s' encorva d' os magnates

8 Nin postes leva n-o patín d' a curia.

Pero as ramas frondentes d' a videira

C' o vidueiro xunta,

Ou polastras ruis c' o podon tronza,

12 E polastras enxerta mais robustas.

Ou as vacas e bois desd' o picouto

Ve pacer n-a llanura

Ou o mel que espremeu garda n-as olas,

16 Ou os rexelos d' o vellon desnuda.

Ou cando o rico outono ergue a cabeza

Coronada de frutas,

Revertendo pracer descolga as peras

20 Co`a mao mesma que enxertou as pugas.

Ou á ti, Dios Priapo, á ti, Silvano,

Que d' os lindeiros curas,

A vos agradecido os acios novos

24 Vai ofrecer d' as coloradas uvas.

Ora â sombra deitado su d' a encina,

Ou n-a grama teimuda,

Choular sinte n-o val sobre as areas

28 O cachon que d' a serra se derrumba.

E dorme ô son d' o río, ô son d' as aves

Que cantan n-a espesura,
Ou dorme ô son d´a musical fontela
32 Que por entre o coyal salta e murmulla.
E n-a ruda estacion que bota neves
E tormentas e chuvias,
Sigue ô porco montés que cara â trampa
36 Vai, fuxindo d´os cas que lle azapurra.
Ou colle n-a trapela o voraz tordo
Ou a lebre ou a grulla,
Premios d´o gusto seu. N-estas faenas
40 ¿Quén non esquece as amorosas cuitas?
E s´hai unha muller que cuida a casa
E que os fillos educa,
Ou rubia de pudor, com´as Sabinas,
44 Ou morena d´o sol, com´as d´a Pulla;
Muller que antes que chegue o seu marido
Xa n-a lareira agrupa
As rachas onde esbroncha a lavareda
48 Que arredor d´o fogon quente y-alumbra;
E lista acude á recadar o gando
Retozon de fartura,
Para munguir os ubres que as canadas
52 Enchen de leite rebordando espuma;
E vai logo â bodega e saca o viño
D´a recendente cuba
E volve e pon a mesa, rica mesa
56 Que sin mercarse nada, en todo abunda;
¡Ai! por esta comida regalada,
Que amor e paz endulzan,
Eu as ostras deixára d´o Lucrino
60 Que â xente d´a ciudá tanto lle gustan.
Deixára o rodaballo y-os escaros,
S´acaso algus empuxa

- 60
- 64 Á nosa costa o furacan soberbio
Que alá n-as costas d'ó Levante bufa.
Mais que o francolin xonio, mais que a pita
- 68 Que n-a Numidia empruma,
Soupéranme as acedas, ou as malvas,
Que moitos corpos delicados curan,
Ou a ña d'as festas terminales,
Ou a verde aceituna,
Ou o pequeno chivo que d'ó lobo
- 72 Fresca trai n-o cernizo a mordedura.
¡Oh mesa afortunada! E ¡canto praxe,
Entre tanta fortuna,
Ver baixar as ovellas d'a encorgada
- 76 Cando xa fartas a cortella buscan!
¡Ver os bois que xunguidos e cansados
De facer a decrua,
Trân n-o xugo a rabela pendurada
- 80 C'ó temon arrastrando pol-a punta!
¡E ver, en fin, de rústicos escravos
Unha riseira chusma,
Groso enxame d'a casa que de noite
- 84 Sentado n-a cociña o lar circunda!
Esto dixo un tal Alfio, un usureiro,
Mui resolto á vivir d'a agricultura;
Y-os cartos recolleu que tiña á logro,
- 88 Y-os quince días xa volveu á usura.

[Reproducimos o texto tal como aparece na primeira edición: na *Gramática Gallega* de Saco y Arce, Lugo (1868)]

1 Canta horacio, no epodo 2 ("beatus ille"), en realidade, a vida do campo?

Se examinamos libros escolares de hoxe, non tardamos en chegar á conclusión de que, no famoso epodo, Horacio foi un apoloxeta da vida do campo; tamén se nos asomamos ós libros de Literatura do século pasado e do XIX. Lembro con precisión os libros de texto dos tres últimos anos do meu bacharelato (1945-1948), e creo

recordar que, nalgún exame, repetín o que lera naqueles libros ou oíra ós profesores: Horacio, no cidadísimo epodo, é o poeta que gaba, excelsamente, a vida do campo (traduzo do castelán). Na literatura erudita, onte coma hoxe, abunda esta caracterización. Aducirei dous exemplos, na miña opinión, moi significativos. En 1990, o latinista Vicente Cristóbal, editor dos epodos do noso poeta, escribía, referíndose ó “*Beatus ille*”: “Es un elogio de la vida campestre, en cuanto que apartada de los inconvenientes y molestias de la ciudad y sus servidumbres³⁹”. Nun manual de Latín que honra as Letras galegas, coordinado polo filólogo Xesús Ferro Ruibal, batemos con estas palabras: “... canta a vida sinxela e retirada do campo⁴⁰”.

Chovía sobre mollado, pois xa nas vellas edicións latinas prodigaban o título “*Vitae rusticae laudes*”. Nesta liña está o título da primeira tradución ó galego, feita por José García Mosquera (1817-1968), profesor do Instituto de Ourense: “A vida d’o campo⁴¹”. Non hai tradución galega máis citada, gabada, reeditada e homenaxeada. Nós reproducímola, despois do texto latino, nas páxinas preliminares deste traballo.

En efecto, o “*Beatus ille*” de Horacio fai a gabanza da vida do campo en 66 dos 70 versos de que se compón o seu celeberrimo epodo, pero, nos catro finais –un final insospetado, desconcertante-, o autor revélanos que os versos anteriores están posto en boca de Alfio, un coñecido usureiro, quen pensa volver ás andadas, ó cobro do gaño usurario. Cómpre ter moi en conta que, desde o mesmo comezo do epodo, quen fala, sexa o cidadán Quinto Horacio Flaco, sexa un eu poético, é alguén que non só suspira pola vida do campo senón que rexeita a usura. Ilústranos a lectura dos catro primeiros versos:

*Beatus ille, qui procul negotiis,
ut prisca gens mortalium,
paterna rura bubus exercet suis,
solutus omni faenore,
("Feliz quen vive, cal os doutro tempo,
lonxe de barafundas,
e labra os eidos que seu pai labraba,
con xugada de seu, libre de usuras")*

39 Horacio, *Odas y Epodos*. Edición bilingüe de Manuel Fernández Galiano y Vicente Cristóbal. Introducción... de Vicente Cristóbal, Madrid: Cátedra, 1990, p. 386

40 *De onte a hoxe. Método de latín*. 2º de BUP, Xunta de Galicia, 1984, p. 334

41 Publicouna Juan Antonio Saco y Arce, colega, no Instituto, do autor, na súa *Gramática Gallega*, Lugo: Soto Freire, 1868, pp. 292-295

Repárese no cuarto verso, “libre de usuras”, na tradución de García Mosquera⁴². Pois ben, quen declara isto, nos versos finais, acláranos que é un usureiro disposto a non abandonar o vello oficio. Pero nós, no noso asedio ó poema de Horacio, ímonos centrar, agora, nos 66 versos citados.

Quen fala e actúa neles é o home que gusta de podar as videiras; o que se recrea “su” unha aciñeira, oíndo o canto das aves e o soar dos regueiros; o que goza, no inverno, cazando xabaris; o que se deleita cando, canso, a súa casta muller mungue as vacas e ofrécelle, co leite e o viño novo, alimentos caseiros, non comprados; o que, mentres come, préstalle moito contemplar as ovellas que, como os bois cansos, volven cara a casa, e tamén lle presta contemplar, nesa hora, o enxame de servos, nados na casa, quentándose arredor da lareira.

Rebus sic stantibus, o lector non dá creto ós catro versos finais do epodo:

*haec ubi locutus faenerator Alfius,
iam iam futurus rusticus,
omnem redegit idibus pecuniam,
quaerit Kalendis ponere.*

*(Isto dixo un tal Alfio, un usureiro,
moi resolto a vivir da agricultura;
i os cartos recolleu que tiña a logro,
i os quince días xa volveu á usura)*

E non dá creto porque, no longo relato de 66 versos, non só amosara o seu deleitoso compromiso co campo e cos costumes do vivir campesiño senón que propugnaba, mentres labraba os eidos cos bois paternos, estar “*solutus omni faenore*” (“libre de usuras”). Horacio, nese final, bota un xerro de auga fría sobre os 66 versos anteriores, especialmente sobre o 4 (“libre de usuras”). Centos de páxinas teñen escrito os comentaristas sobre o desenlace do epodo e non parece estar moi claro, para ninguén, se Horacio, o cidadán Quinto Horacio Flaco, é sincero no idilio dos 66 versos ou na humorada dos catro últimos. Ó meu ver, este debate aínda non está pechado. Lembremos, por outra parte, que na historia da erudición algún estudoso ten suxerido que os catro versos finais foron engadidos por *man allea*.

En calquera caso, para o obxectivo central deste capítulo, non é necesario decantarse por unha ou por outra interpretación. Como sinalo ó comezo deste traballo, foron moitos os lectores e os estudosos, ó longo dos séculos, que só viron, no epodo hora-

⁴² Cando cite versos ou expresións desta tradución galega, fareino sempre entre aspas. Se, nalgúns casos, fago unha intervención lingüística, é, sempre tamén, de carácter estritamente gráfico, aténdome á normativa académica de hoxe.

cián, o que este ten de “vitae rusticae laudes”, de gabanza da vida do campo. Abonda con asomármonos ás imitacións do “Beatus ille”, unha das cales, a de Fray Luis de León (1527-1591), figura entre os poemas máis importantes da lírica hispana. Titúlase “Vida retirada”, aínda que algúns manuscritos e edicións ofrecen outros títulos, un deles, “Vida del campo”, título este que apoia, por se cumprise, o noso punto de vista. O cidadán Luis Ponce de León ignora totalmente como outros imitadores do epodo, a Alfio, que non comparece en ningún dos 85 versos do texto. Sinxela e confortante é a vida do campo na que Fray Luis se autentifica: lonxe do “mundanal ruido” (“procul negotiis”), xa no “campo”, no “monte” ou no “río”:

A mí una pobrecilla
 mesa, de amable paz bien abastada,
 me basta, y la vajilla
 de fino oro labrada
 sea de quien la mar no teme airada.

2 Cómpre reparar na condición socioeconómica, laboral e familiar do “vir” que, no epodo segundo, gaba a vida do campo

O do epodo está lonxe, moi lonxe, de ser un labrador propietario dunhas pequenas terras, quen, coa axuda dos seus, cultiva, de xaneiro a decembro, nun labor non exento de suores e esforzos, froito dos cales a familia vaise sustentando sen privacións importantes pero sen luxo ningún. Este traballador agrícola de poucas terras é o que, non pasando fame, atura o duro traballo campesiño e agradece a inexistencia das preocupacións que tanta mágoa producen nos habitantes da cidade. Está lonxe o de Horacio, moi lonxe, de ser o protagonista da “Vida retirada” quen, “Del monte en la ladera/ por mi mano plantado tengo un huerto”, horto no que está alleo ás coitas que angustian, no “mundanal ruído”, ós que cobizan a riqueza (“oro”) e o poder (“cetro”, “mando”).

Por razóns didácticas, ofrecemos, nun resumo bastante esquemático, a biografía do protagonista do “Beatus ille”, resumo no que poñemos o acento na condición socioeconómica, laboral e familiar do “labrador” que conta a súa vida no agro, onde é dono de terras e cabezas de gando que están lonxe, moi lonxe, do pequeno horto plantado polo protagonista do xenial poeta do século XVI. Neste resumo, como verá o lector, non escasean os versos e as expresións da citada tradución de García Mosquera. Este é:

1. Feliz aquel que, “lonxe de barafundas”, como os antigos, cultiva os campos paternos “con xugada de seu, libre de usuras” (vv. 1-4).

2. “Nin guerreiro clarín nin mar airado/ o seu sono conturban” e evita o foro⁴³ e non domea o lombo “ás portas dos magnates” (5-8).
3. O seu é rodrigar as cepas, podalas e inxertalas (9-12)⁴⁴;
4. ou contemplar, no val, os rabaños do gando vacún, ou gardar en olas o mel espremido ou tosquiar “rexelos” (13-16);
5. e cando o outono amosa os froitos en sazón, canto goza collendo as peras e as uvas (17-20),
6. para ofrecelas a ti, Priapo, e a ti, Silvano, “que dos lindeiros curas⁴⁵” (21-24),
7. Mentres, o soar das augas fondas e dos regueiros e o cantar queixoso das aves convidan a soños gasalleiros (25-28).
8. Mais, cando o inverno de Xúpiter manda choivas e neves, persegue cos cans o “porco montés” (29-32),
9. “colle na trapela ó voraz tordo” e caza á lebre temerosa e ó grou pasaxeiro: “premios do gusto seu” (33-36)
10. Con todo isto, quen non esquece as coitas do amor? Por outra parte, se unha muller casta coida, en parte (“in partem”) da casa e dos tenros fillos (37-40),
11. enche a lareira sagra de leña seca cando chega o seu home canso (41-44),
12. e, metendo o gando na corte, mungue os ubres farturentos, e, sacando do bocoi viño novo, prepara comidas de produtos caseiros (45-48);

43 O primeiro hemistiquio do verso 7 (“forumque vitat”) ten sido moi problemático para moitos tradutores. García Mosquera resólveo cunha solución na que adoitan a naufragar os lectores: “nin postes leva no patín da Curia”. Hai xa 32 anos Victoria Álvarez Ruiz de Ojeda deixounos unha esclarecedora observación verbo deste texto en prosa de Lamas Carvajal: “Con postes que levan no patín dos Gobernos Cívís pra pediren favor, como os probes que piden unha limosniña, aseguráranse todos os parralles dos viñedos de Galicia”. Esta:

A expresión “levar postes”, que non recolle ningún dicionario galego, significa “agardar inutilmente, esperar polo que nunca chegará”. Rexistrámola por vez primeira na versión galega que fixo José García Mosquera da oda de Horacio “Beatus ille” (“nin ás portas se encorva dos magnates/ nin postes leva do patín da Curia”).

Supoñemos que debería ser viva en Ourense xa que Lamas Carvajal a emprega con certa asiduidade [O texto de Lamas é da prosa “Os caciques”, de 1885. V. *O Catecismo do labrego e outras prosas* (ed. de V.A.R. de O., Xerais, 1990, p. 104).

44 García Mosquera manexou unha edición na que, entre os versos da rodriga e da poda, non se intercalan “aut in reducta [...] errantis greges” (11 e 12 nas edicións modernas).

45 O afortunado García Mosquera traduce, no verso 22, “tutor finium” (atributo do deus Silvano) por “que dos lindeiros curas”, expresión que os seus veciños do rural ourensán (Santa Eulalia do Castro de Escuadro, Maceda) entenderían como deidade avogosa naquela agricultura de minifundios e de chantos que sinalaban as extremas. No campo galego non escaseaban as liortas e os preitos polo cambio furtivo deses marcos, deses chantos. Valedor das extremas acordadas, das fronteiras xustas, ben merecía Silvano uvas e peras das terras de quen o invoca. Neste punto, a tradución de Fray Luis (“que guardas el ejido”) non parece moi acertada.

13. isto agrádame máis que as ostras de Lucrino, o rodaballo e os escaros (49-52);
14. nin a ave africana, nin o francolín xónico enviarei con máis pracer que a oliva (53-56),
15. "as acedas ou as malvas, que moitos corpos curan"/ ou a aña sacrificada nas festas terminales"/ ou o "pequeno chivo que do lobo/ fresca trai no pescozo a mordedura" (57-60).
16. Entre tantos manxares, "canto prace.../ ver baixar as ovellas da encorgada/ cando, xa fartas, a cortella buscan"; "ver os bois que, xunguidos e cansados/ de facer a decrúa,/ tran no xugo a rabela pendurada/ co temón arrastrando pola punta!" (61-64)
17. e ver ós escravos, enxame dunha casa rica, postos arredor da lareira chispeante (65-66).
18. "Esto dixo un tal Alfio, un usureiro,/ mui resolto a vivir da agricultura;/ i os cartos recolleu que tiña a logro;/ i os quince días xa volveu á usura" (67-70).

Quen lea cun pouco de atención o resumo precedente decátase axiña de que o protagonista do epodo de Horacio non é un pequeno labrador, un humilde home do campo que traballa, para poder vivir, de sol a sol, as súas poucas terras. O "vir" do poeta latino é moi distinto.

¿Cal é o ideal de vida no epodo segundo de Horacio? Vivir no campo da labranza, escenario e modo de existencia que están "procul negotiis" ("lonxe de barafundas"). Este ideal proclámase xa nos catro primeiros versos e, nos catro seguintes, o poeta acláranos cales son os "negotii" ós que ese campesiño está alleo: a guerra, o mar irado, as corruptelas da curia urbana e a soberbia dos poderosos. Son catro moi ben escolleitos, pois, en calquera deles, o ser humano sofre grave alteración espiritual ou grave degradación moral. En calquera deles está presente, dun xeito ou doutro, o poder ou a cobiza do diñeiro. A partir de aquí, Horacio fai poética relación das actividades agrícolas que confortan o espírito: podar e rodrigar as cepas, espremer e gardar o mel, esquilar os rexelos, ir á caza do porco montés... Entregado a estes mesteres, un esquece mesmo "as amorosas cuitas", as mágoas inherentes ó amor ("amor curas habet").

Hai máis. Se quen está tan satisfeito e tan alleo ás barafundas alienantes, ten unha muller, casta e boa nai dos fillos, que o agarda co lume ben rechamante para que se quente na lareira; esa muller, cando el chega canso, agasállao con leite que ela mesma munguiu, con viño da casa e con alimentos non mercados, da propia colleita. Nesta situación, gusta máis das viandas ofrecidas pola muller que das ostras de Lucrino, e mesmo saberíanlle máis as olivas e as acedas có francolín xonio. Entre

estes manxares, cómo disfruta vendo as ovellas retornaren para os eidos, vendo os bois cansos chegaren coa rabela pendurada na canga, e vendo os escravos, enxame de casa rica, arredor do lume da lareira!

- 66 Aquí finalizan as “gabanzas da vida rústica” (“vitae rusticae laudes”) e finalizan cun signo elocuente, de clase, de clase alta: o panexirista do vivir campesiño ten escravos e gusta de velos contentes ás noites arredor da lareira (“riseira chusma”, traduce García Mosquera). Son escravos nados na casa –nunha casa rica: “ditis examen domus”-, xuridicamente tan escravos como os procedentes das guerras ou do mercado, pero, afectivamente (se teño licenza para empregar este adverbio), máis da casa. Non se esqueza que Horacio, na súa quinta Sabina, tiña oito escravos e cinco parceiros⁴⁶.

Pero antes de chegarmos ó verso 65, o dos “vernas”, estaba claro que o panexirista non era un labrador humilde, de poucos predios: era, en maior ou menor medida, un rico propietario, quizais un latifundista: posúe viñas, árbores froiteiras, gando lanar, moito gando bovino... ¿Traballa el tanta facenda? O panexirista “divírtese” laboricando en tarefas pouco duras (rodrigar, gardar o mel en ánforas...). As omisións do poema son moi significativas: o panexirista non cava, no abre gavias, non desfonda, non carrega feixes de estrume ou cestos de esterco... A muller e os fillos (fillos de casa rica) non realizan estes traballos, nin sequera os levadorios que, “por deporte”, fai o pai. É certo que a súa “mulier pudica” mungue o gando na corte pero faino para agasallar ó seu marido, que acaba de chegar canso. É o detalle amoroso –e un pouco submisodesta estampa paternalista. Son consciente de que a “uxor” do noso panexirista non só “cuida a casa... e os fillos educa” (“in partem iuuet/ doumum atque dulces liberos”) senón que realiza actividades, dentro do ámbito da casa, que implican un certo esforzo físico: recadar o gando, munguilo... Son labores, en certo modo, domésticos: fanse na casa, na corte ou no eido⁴⁷. Todos estes traballos realizaos, sen dúbida, con axuda de subalternos; tamén, por tanto, cando o home –o rei da familia, o patriarca- chega á casa canso do deporte da caza. A muller do panexirista, aínda non sendo criada, nin escrava, nin parceira, non está nunca no mesmo nivel do home.

Así pois, pense ou non Horacio na súa quinta Sabina, estamos ante a gabanza do campo e do seu vivir feita por quen, no esencial, non traballa os seus predios, labor

46 Sobre a moi folgada situación económica de Horacio aténome ó dito por Horacio Silvestre no prólogo da súa tradución de *Sátiras. Epístolas. Arte poética* (Madrid: Castalia, 1996, pp. 14-16), autor que ten moi en conta o libro de R. O. A. M. Lyne *Horace. Behind the Public Poetry*, New Haven and London: Gale University Press, 1995

47 “Eido” no sentido presente no verso 3 do “Noiturnio” de Curros Enríquez:

Da aldea lexana fumegan as tellas,
detrás dos petoutos vai pódose o sol,
retornan prós eidos coa noite as ovellas
tiscando nas beiras o céspede mol

que realizan escravos, parceiros e criados. É a gabanza do labrador rico que labra moi pouco. Se labra, cando quere e porque quere, é por deporte, como por deporte dedícase á caza do porco montés, axudado por unha grea de cans e para o que necesita criados, pero o protagonista e o gran gozador é el, o rico cazador.

O panexirista, dono de importantes bens que outros traballan para que el e a súa familia os gocen, gusta de vivir no campo ou, mellor, de ir, de vez en cando, a el. O panexirista, rico propietario agrícola e pecuario, non fala do campo desde o punto de vista do escravo nin dos parceiros nin dos criados. Nin sequera fala desde o punto de vista do pequeno propietario, ese labrador que co seu traballo, de sol a sol, e coa axuda da muller e dos fillos, vai tendo para se valer el e os seus.

Isto é, en boa medida, o que gaba Virxilio no fragmento do libro II das *Xeórxicas* que abre cos versos:

O fortunatos nimium, sua si bona norint agricolas! (II, 458-459)

(Serían moi afortunados os labradores se fosen conscientes do seu ben).

En realidade, Virxilio nesta obra ten especialmente en conta ós pequenos propietarios, non ós latifundistas: "Laudato ingentia rura,/ exiguum colito" (II, 412-413): gaba as fincas grandes, pero cultiva unha pequena.

Virxilio, como Horacio, deosta a soberbia dos pazos, o estrondo das armas, as navegacións ambiciosas...: os "negotii" nos que nos perde o poder ou a cobiza de diñeiro. Pero non é o mesmo execrar estas "barafundas", estes alienantes "negotii" no "Beatus ille" –onde fala un propietario non alleo á riqueza e a un certo poder- que facelo desde o punto de vista económico e vital do pequeno propietario. Volvamos a dous dos versos protagonizados pola muller, pola "uxor" do protagonista: "quodsi pudica mulier in partem iuuet/ domum atque dulcis liberos". Sempre reparei no sintagma "in partem", que non debería sorprenden a un sociólogo algo versado na familia romana. En efecto, a esposa daquel home tan rico non asume as responsabilidades laborais que moitos tradutores lle atribúen, entre eles, García Mosquera e Menéndez Pelayo:

E se hai unha muller que cuida a casa

e que os fillos educa,

... si la mujer honesta atiende

los hijos y la casa

É certo que está "mulier" está moi por debaixo do home en dereitos e atribucións, pero, esposa de home tan rico, dono de tantos bens, as súas obrigas na casa, mesmo no coidado dos fillos, compárteas cos subalternos (criados, "vernas"...), que desempeñan boa parte dos labores no fogar, nas cortes e no eido. Por iso Horacio precisa que a "uxor" do "vir", do patrón, cuida *en parte* ("in partem iuuet") da casa e dos tenros fillos. Que algunha vez esta "mulier", asistida por tanta servidume, munga os

68

farturentos ubres do gando, labor non exento de esforzo, hai que interpretalo como un agasallo delicado ó marido, cazador que chega canso á casa: agasallo ó marido e tamén ó rei da familia, co que isto implica de submisión. Non hai verso no epodo de Horacio que aluda a unha canada de leite, munguido pola nai, para os seus fillos. É Casa grande, moi grande, tamén en eidos, o que reclama sempre o concurso dun enxame de vernas e doutros subalternos. A raíña da casa, raíña consorte, está condenada a reinar e, en canto a gobernar, abóndalle con facelo en parte (“in partem”). A esta “mulier” referiuse, vai para trinta anos, a latinista Aurora López para laiarse de que, nun epodo tan ecoloxista, Horacio nos deixara deseñado un ideal de muller. “que a mi non me parece ni bueno, ni convincente, nin admisible”⁴⁸, Certamente, o autor dos *Epodos* está lonxe, moi lonxe, do poeta –ou da poeta– que escriba, algún día, “Beata illa quae procul negotiis”. Coas ferramentas do feminismo tería que ter o estro de Fray Luis de León para construír unha “beata mulier” sen “vernas” e sen outros traballadores explotados. Ignoro se hai traballos estilísticos sobre a adxectivación de Horacio que aclaren por que a muller que agasalla ó seu home neste epodo non aparece denominada só co substantivo “mulier”. Esa muller comparece no texto como *pudica mulier*, mentres o marido comparece, sen adxectivo, como *vir*, pois, ó parecer, non necesita ser casto, nin intelixente, nin gasalleiro...

Sobre os “vernas” quizais non sexa desaxeitado volvermos:

63 ...videre...

65 positosque vernas, ditis examen domus

66 circum renidentes Lares!

Ó rei daqueles bens agropecuarios gústalle contemplar ós servos, enxame de casa dun rico, postos arredor da chispeante lareira. De feito, Horacio non emprega, para referirse á condición de escravo, nin “mancipium”, nin “captivus”, nin “servus”; parece que quere atenuar tan baixa condición humana. “Verna”, en efecto, ten, cando menos, o estatus de ser un “servus” nado na casa, como da familia. En calquera caso, os “vernas” non deixan de seren “obxectos” que o rei da casa contempla con agrado, como con agrado contemplaba, en versos anteriores, as ovellas e os bois retornando á casa.

A algúns tradutores pareceulles moi duro o verso 65, o dos “vernas”, e traduciron tan infamante substantivo por voces que non apuntan á concreta condición de “servus”, de escravo. Velaquí uns cantos exemplos: “esclavillos” en Fray Luis de León e Alfonso Méndez Plancarte⁴⁹; “els esclavets nats a la casa”, en Josep Vergés⁵⁰; “sirvientes”, en

48 “Prototipo y estereotipo: la mujer en Horacio”, *Horacio. El poeta y el hombre* (ed. de Dulce Estefanía, Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, p. 47)

49 *XL odas selectas (Versión de A.M. A)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 56

50 *Odes i epodes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1981, vol. II, 1981, p. 130

Alfonso Cuatrecasas⁵¹; “a turba dos crioulos”, en Elpino Duriense⁵²; “el servil enjambre nacido en casa rica”, en Manuel Fernández Galiano⁵³... Mesmo hai un tradutor, galego, Serafín Villanueva Bembibre, que emprega o latinismo “vernas”, hápax, probablemente, na historia da lingua galega⁵⁴.

69

3 Unhas notas sobre a tradución galega de José García Mosquera (1868) e sobre o seu autor (1817-1868)

Ó longo deste traballo boto man, con frecuencia, de versos ou expresións da tradución do “Beatus ille” de García Mosquera, e fágoo por entender que se trata dunha versión moi celebrada, desde moi cedo, dentro e fóra de Galicia. Entre as voces galegas que a homenaxearon hai nomes non alleos á latinidade e de recoñecido gusto poético: Curros Enríquez, Marcelo Macías, Otero Pedrayo, Vicente Risco, Roberto Blanco Torres, Filgueira Valverde, Ricardo Carballo Calero, Andrés Pociña... Fóra das Letras galegas, imponse citar a Menéndez Pelayo, Francisco Blanco García e Eduardo de la Barra. De don Marcelino, nun tratado sobre Horacio, é esta consideración:

No conozco, ni sé que exista, más que una versión muy apreciable del “Beatus ille”, debida al difunto catedrático del Instituto de Orense Sr. García Mosquera. Insértala en su *Gramática Gallega* el Sr. Saco y Arce, y juzgo conveniente reproducirla⁵⁵.

Dun coñecido estudoso da literatura española do XIX, Francisco Blanco García, é esta opinión:

... no por la poesía de circunstancias. “Á Real Familia en Santiago” sino por la traducción del “Beatus ille” de Horacio, debe recordarse aquí el nombre de D. José García Mosquera, quien, al buen gusto de la elección del original, añadió el esmero en reproducir con frase castiza las descripciones rurales del lírico de Venusia, entre cuyas obras ninguna quizá pudiera encontrarse más adecuada a las condiciones de un dialecto que casi exclusivamente hablan los aldeanos. Cualquiera de ellos está en disposición de apreciar tan bien como los eruditos las exclama-

51 *Obras completas*, Barcelona: Planeta, 1986, p- 140

52 *A lyrica de Horacio*, Lisboa: na impressa regia, 1807, p. 216

53 *Odas y epodos*, Madrid: Cátedra, 1990, p. 190.

54 O autor, catedrático de instituto, é autor do manual *Curso de morfoloxía indoeuropea aplicada á lingua latina* (Galaxia, 1996). Así traduce os versos que nos importan: “e os vernas, sinal de casa grande, a carón sentados do lume que no lar estrala”. A tradución, inédita, foi solicitada por min en 1996.

55 *Horacio en España. Solaces bibliográficos*, Madrid: Colección de Escritores Castellanos, I (Traductores y comentaristas), 1885, p. 291.- Emprega as mesmas palabras na primeira edición publicada, por entregas, na *Revista Europea*, Madrid, 172, 10-6-1877, p. 709 (nesta ed. non reproduce o texto de García Mosquera)

ciones del usurero Alfio, personaje que tampoco le ofrecería gran novedad fuera del nombre⁵⁶.

70 O apoloxista máis sorprendente da versión de García Mosquera é un escritor chileno, hoxe pouco citado, pero, no seu tempo, moi coñecido e estimado: Eduardo de la Barra (Santiago de Chile, 1839-1900). "Poeta non carente de interese, filólogo non desdeñable e excelente latinista foi o prologuista de *Azul*, de Rubén Darío (Valparaíso, 1888), o libro que abre, no esencial, a época modernista nas Letras hispánicas"⁵⁷. O escritor chileno, en carta a Menéndez Pelayo de 1898, escribía:

Pensando en usted acabo de traducir del gallego el "Beatus ille" que usted trae en su *Horacio en España*. Me ha parecido sabrosísima traducción la del catedrático Mosquera y he procurado seguirla muy de cerca, menos en ciertos pasajes que retoco en la esperanza de mejorarlos⁵⁸.

Un ano despois, Eduardo de la Barra inclúe a súa curiosa versión nun volume de *Odas horacianas* por el traducidas, no que verque esta opinión:

Muy de mi gusto encuentro la traducción gallega... debida al Sr. Mosquera... Esta oda en gallego es bastante fiel al original y está vertida con originalidad y gracia, pero, como el gallego no cuenta con lectores, la he traducido al castellano conservándole su sabor y corte. Antes de conocer el "Beatus ille" en gallego, tenía hechas las dos traducciones de esta oda que he presentado a la consideración y juicio de los aficionados, una en estas páginas y la otra en distinta publicación⁵⁹.

Existe un apoloxista da famosa tradución galega que ninguén sospeita. Hai case vinte anos que dei noticia desa gabanza, sen que o mundo erudito –o galego e o horacián– manifestase a súa sorpresa. Publicada está no meu artigo "Isidoro Millán: Letras clásicas, Letras galegas"⁶⁰. Reproduzo nel esta declaración do ilustre helenista, que era resposta a un Inquérito:

Venme a memoria, e val a pena deixar aquí noticia, aínda que allea ó tema concreto do Inquérito, dunha anécdota que me contou [Ramón Cabanillas] de don Ramón del Valle-Inclán, de quen era frecuente contertullio na Granja del Henar [Madrid]. Díxolle unha vez, recitando grande parte dela, que non había tradución de Horacio que superase a do "Beatus ille" por García Mosquera. E poñía énfase

56 *La literatura española en el siglo XIX. Parte tercera*, Madrid, 1894, p. 239.

57 "V. o meu art. "O "Beatus ille" de Horacio: a tradución galega de García Mosquera (1868), verquida ó castelán polo poeta chileno Eduardo de la Barra (1898)", *Homenaxe a Fernando R. Tato Plaza*, USC, 2002, p. 663.

58 Op. cit., p. 663.

59 *Odas de Horacio*: Santiago de Chile, 1899, p. 79

60 *Boletín da Real Academia Galega*, A Coruña, 364, 2003, p. 244

se recitativo e reiterativo, calificándoa de in mellorable, no “lonxe de barafundas” (“procul negotiis”). Tiña toda a razón do mundo. Con acertos deste tipo se emparellan non poucas das versións de Ramón Cabanillas (Vgr. nos epigramas de Marcial, I, 42 e 44).

71

Xa aquí, fagamos unha breve incursión na biografía de José García Mosquera, o autor de tradución tan celebrada. Naceu, no concello de Maceda (Ourense), en Santa Eulalia de Castro de Escuadro, o 17 de marzo de 1814, e faleceu, na cidade de Ourense, o 10 de novembro de 1868, ano no que Saco y Arce publicou a *Gramática Gallega* que editou, por primeira vez, “A vida d’o campo”. Ignoramos se García Mosquera chegou a ver edita a súa tradución de Horacio. Era, desde 1866, no Instituto de Ourense (hoxe Ramón Otero Pedrayo), catedrático de Retórica e Poética. Seminarista en Ourense, non chegou a ordenarse de presbítero; non se confunda, pois, co sacerdote José García Mosquera, profesor de Relixión no mesmo instituto polas mesmas datas.

En 1948, José Fernández Gallego reuniu nun volume as *Poesías* do noso autor, no que figuran, ademais de 17 composicións en castelán, tres en galego e tres en latín⁶¹. Todos os que se teñen achegado ás páxinas deste poeta trilingüe están de acordo, *nemine discrepante*, en que o seu mellor poema é “A vida d’o campo”, que así titulou a tradución galega do celeberrimo epodo de Horacio. Será don Juan Antonio Saco y Arce (1835- 1881), o editor do epodo galego, quen o suceda na cátedra de Retórica e Poética do Instituto ourensán. José García Mosquera é lembrado, como “inspirado poeta y sabio humanista”, nunha placa da casa onde viviu e morreu (Ourense, rúa Hernán Cortés, nº 10).

4 Dúas imitacións galegas do “beatus ille” do primeiro terzo do século xx

4.1 A de Xosé Crecente Vega (1896-1948): un soneto de 1933

Ofrecemos, en primeiro lugar, unha ficha biobibliográfica do autor, ficha na que salientamos a súa relación, verdadeiramente intensa, coas Letras clásicas.

Lugués de Santa María de Outeiro (Castro de Rei), naceu en 1896 e faleceu en Segovia no ano 1948. Interesante poeta (de corte tradicional) dos anos trinta, no seu libro *Codeseira*⁶² é o cantor, devoto, de cousas e paisaxes do universo rural. Hai nas súas páxinas presenzas clásicas, a máis notoria, o título da primeira parte do poemario, unhas palabras de Ovidio (“Tenuis mihi campus aratur...”).

61 *Poesías* de.. Edición, introducción y notas de ..., Orense: Impr. de “La Región”, 1948.- Non teño noticias de que algún erudito engadise outros textos a este corpus de 23 poemas.

62 *Codeseira*, Santiago: Impr. do Seminario Conciliar, 1933

Iniciouse na Latinidade no Seminario de Mondoñedo, “fábrica” de latinistas e poetas. Nese centro asistiu ás clases dun entusiasta e excelente profesor, don Francisco Fanego Losada. Xa sacerdote (1919), cursará a carreira de Filosofía e Letras en Santiago e Salamanca (1935). Neste ano vencéllase, en Madrid, á revista *Emérita*, que publicou reseñas súas.

En 1936 é opositor, en Madrid, a cátedras de Latín, oposicións que, iniciadas foron interrompidas pola Sublevación ominosa. Crecente Vega, “atrapado” en territorio republicano (na zona centro), viviu días moi difíciles e penosos. Xa finalizada a Guerra Civil, obtén por oposición, en 1941, a cátedra de Latín do Instituto de Antequera (Málaga). O curso 1941-1942 xa o imparte no Instituto de Segovia, do que chegaría a ser director. Alí faleceu o 21 de marzo de 1948, ós 51 anos de idade.

Pouco antes do pasamento, en 1946, publicou o volume *Tibulo. Selección de Elegías* (introducción y notas de..., Madrid, CSIC, Clásicos “Emérita”). Sabemos por unha carta de Ramón Cabanillas a Ramón Otero Pedrayo que Crecente pensaba “verter ó galego a Catulo e a Marcial, [pero] coido que non se atopou nada feito⁶³”.

Quen queira ter un coñecemento minucioso da vida e da obra de Xosé Crecente Vega consulte a edición, xenerosa en datos e notas, da *Poesía galega completa* feita por Ricardo Polín (Xunta de Galicia, 2002), o seu máximo estudoso e o seu entusiasta valedor.

Tal como sinalamos, o soneto de Xosé Crecente Vega é de 1933. Ten por título, significativamente, “O fortunatos nimium...!”, título que é o primeiro hemistiquio do verso 458 do libro II das *Xeórxicas* de Virxilio. Velaquí o texto:

O fortunatos nimium...!

Ben ditoso é o labrego que se poda
valer en si, sin traballar no alleu;
quen ten pra dar ós fillos unha coda;
un peso pra gastar; gado de seu.

Terras onde coller, si axuda a sorte,
o maínzo a fartar, trigo e patacas;
e bos estrumes pra meter na corte,
e bos regados pra mante-las vacas.

E unha casiña, en pedra pedrexada;
grande a lareira, para que a rolada

63 V. Alonso Montero, Xesús, *Oteriana*, Trasalba: Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, 2000, p. 34.

de nenos queipa ó rente do remol.
Co seu hórreo na eira, e seu alboio.
Ancho o curral. Ventás de cara ó sol...
Quen esto ten ¿para que quer máis choio?

73

O soneto de Crecente Vega que, agora, reclama a nosa atención procede máis de Virxilio que de Horacio, e cómpre salientar que está escrito desde dentro da mentalidade rural galega daquelas datas, hai 90 anos. Reparemos, de novo na primeira estrofa:

Ben ditoso é o labrego que se poda
valer en si, sin traballar no alleu;
quen ten pra dar ós fillos unha coda;
un peso pra gastar; gado de seu.

Estes versos parecen escritos por meu pai nese ano. Meu pai, nesas datas, non lera a Horacio nin lera a Virxilio, e morreu, en 1976, sen ter noticia de que existiran no mundo estes dous grandes poetas, pero meu pai fora, de adolescente e de mozo, xornaleiro, case a diario, nas viñas dun rico da parroquia. Fillo de pais de escasísimos bens e de abundante prole, estaba condenado a emigrar a Buenos Aires, como fixeron os seus catro irmáns, ou a traballar “no alleu”. Dito doutra maneira, tiña que soste, en boa parte, a casa familiar traballando para fóra, gañando o xornal tan cativo, na casa e nas terras dos ricos, que, non sendo extraordinariamente ricos, tampouco eran moi humanistas. No limitado horizonte de meu pai, o desexo máximo, a felicidade suprema era chegar a ter, no seu Ribeiro natal, os ferrados de terra labrantía que o librasen da súa condición de xornaleiro, de labrador que traballaba, no alleo, para o inglés. Por circunstancias familiares, por esforzo teimón e cun pouco de sorte, conseguiu ser dono dun viñedos que ocupaban os seus días –e parte das noites- pero, naquela estamentación rural, ascendeu: deixou de ser xornaleiro, de vender os seus brazos ó “señorito” local, para entregarse, de cheo, a traballar, nos eidos propios, o seu sustento e o dos seus. Mesmo nalgúns labores, algúns días, o ex-xornaleiro alugaba: contrataba uns homes para a cava, para gavear ou para carrexar as uvas. Era, dito coas palabras de Crecente Vega, un “ditoso... labrego”, que se valía por si, que non traballaba “no alleu”, que mantiña ós seus fillos, que tiña un peso para gastar e gado de seu. Lendo estes catro primeiros versos estou oíndo a meu pai, quen, por certo, nunca leu os poemas de Crecente Vega.

A meu pai gustáballes labrar os campos propios como a Crecente Vega e tamén a Horacio, pero este, no “*Beatus ille*”, cando se refire ós “*paterna rura*”, non só se refire a terras herdadas senón a moitas terras, tantas que, para traballalas, contaba con parceiros e escravos; non así meu pai nin Crecente Vega. No soneto do noso poeta fálase, non sen emoción, do “gado de seu”, que lembra o sintagma de García Mosquera, “xugada de seu”, con que este traduce o “*bobus... suis*” de Horacio, pero

Horacio –cómpre reiteralo- non ara persoalmente a vastedade dos seus campos con eses bois, que, si, son seus, como o gado no soneto de Crecente. Diga o que diga o verso 3 do “Beatus ille” –“paterna rura bobus exercet suis”-, o panexirista do vivir campesiño, dono de escravos como o mesmo Horacio, non ara e labra os seus campos: lábranllos, áranllos... “cos seus bois”.

Quen, si, coas súas mans, sacha o maíno, sementa o trigo e as patacas e roza o monte, é o “labrego” do noso soneto, “ditoso” coa casiña, o hórreo e a lareira grande, unha lareira non ocupada pola “riseira chusma de rústicos escravos” senón pola “rolada de nenos” da casa.

O “labrego” do soneto é compañeiro de fatigas e de soños de meu pai, camaradas, ambos os dous, dun mesmo ideal existencial. Supoño que certos lectores de 1933 recibían cunha especial emoción estes versos *ad maiorem gloriam* dos que, ¡por fin!, non traballaban “no alleu”. Daquela, traballaban “no alleu” os que, como meu pai, eran alugados (esta é a expresión) polo rico da parroquia, ou aqueles que, desde había varias xeracións, eran foreiros, traballaban terras doutros, por un canon ou “foro” ás veces especialmente abusivo. Sabido é que os foros foron redimidos, en Galicia, Asturias e León, polo Decreto Lei de Primo de Rivera do 25 de xuño de 1926. Así pois, a loita contra os foros, estaba en 1933, moi presente, e a realidade do foro, en non poucos casos, existiu, na práctica, anos despois de promulgado o Decreto.

Nestas coordenadas, hai que ler, sen dúbida, o soneto de 1933, un ano en España onde os espíritos conservadores estaban desacougados pola polémica que suscitaba a Reforma agraria, polémica na que, en ocasións, soaban voces colectivistas. O soneto de Crecente Vega é un canto, no mapa rural, á propiedade privada, á modesta propiedade que abastece e satisfai ó labrego e á súa familia. Propiedade privada é a do panexirista do “Beatus ille”; pero non é modesta (é un latifundio) nin, no século XX, xusta, pois o propietario éo non só de terras senón de persoas. O soneto de 1933 concorda co espírito bondadoso e conservador do seu autor, un sacerdote galego que procede de familia campesiña “con facenda de seu”. O labrego do soneto está de cheo comprometido en traballar os seus campos e en coidar a casa “de pedra pedrexada”. Non pensa noutra cousa, mentres que os labregos de Horacio recoñecen que alí, no universo rural, están lonxe das inquiredanzas que levan ós homes á guerra, ós atafegos da curia ou ás portas dos poderosos. Os labregos galegos de hai noventa anos, alleos ó que acontece máis alá do mundo rural, ou traballan “no alleu” ou, como no noso soneto, teñen facenda de seu. O labrego de Horacio busca refuxio no campo, que non traballa, para esquecer –ou tratar de esquecer- as ofensas que, fóra do campo, proveñen dos poderosos, dos máis ricos, da curia... Mentres que para o labrego de Crecente Vega, que traballa as leiras propias, só existe o mapa rural, para o do “Beatus ille”, que é un urbanita que laborica por deporte, vir ó campo significa estar alleo á curia, a certos poderosos, a certas grandes cobizas ou, como dixo Fray Luis de León:

Que no le conturbia el pecho,
de los soberbios grandes el estado,
ni del dorado techo
se admira, fabricado
del sabio moro, en jaspes sustentado.

Nese universo, o rural, prodúcese a condición
que del oro y del cetro pone olvido.

O labrego de Horacio, que, no fondo, non labra, foxe da urbe, escenario dos grandes problemas e das grandes degradacións, pero faino por pouco tempo, e aí están os catro últimos versos nos que Horacio nos revela o nome do panexirista, Alfio, e, o que é máis importante, a súa profesión: a de onceneiro, a de usureiro: a de usureiro que acaba de decidir que, pese á agrofilia, vai seguir gañando diñeiro con ese oficio moralmente tan cuestionable. No fondo, aínda non tendo que trabalar duro no campo, vai volver á cidade onde se forxan os grandes problemas –expresados na curia, na guerra, na soberbia dos ricos–, eses problemas sempre vencellados ó diñeiro e a multiplicar o seu diñeiro vai dedicar a súa vida. Con diñeiro pódese ser poderoso, saír airoso dos preitos da curia e non arriscarse en empresas perigosas. Está claro que Alfio volve á cidade, pero con diñeiro, argumento decisivo para os conflitos que a cidade depara. Creo que o noso panexirista onde se realiza é na cidade, pero volve ó campo –ós seus campos– para descansar e cobrar folgos.

O labrego de Crecente Vega, algunha vez vítima de Alfio –dos valuros, como se lles chama ós usureiros na súa Terra Chá natal–, nada ten que ver con Alfio. No seu horizonte non está a cidade, só existe o campo dentro deste limitado esquema: ou se traballa “no alleu” ou se traballa no propio, beizón máxima e, en certo modo, beizón única.

No soneto de Crecente Vega, dito por quen vive no campo e traballa de sol a sol para saír adiante coa familia, non hai a menor alusión ás excelencias da paisaxe non urbana. Habíaas no poema de Horacio onde o protagonista “dorme ó son do río, ó son das aves [...] ó son da musical fontela” ou gusta de estar “deitado su⁶⁴ da encina” (“sub antiqua ilice”). Aínda en tempos modernos, foron os urbanitas os que descubriron e valoraron as virtudes da paisaxe rural. Os conxéneres do protagonista do soneto de Crecente Vega, que viven no milagre, non perciben, do mesmo xeito, esas realidades paisaxísticas. O opulento labrador de Horacio, fose Alfio ou non, gozaba, nas súas vacacións, daquela paisaxe; para o labrego do soneto, o maízo, o trigo, o hórreo... son realidades utilitarias.

64 Agrada e sorprende a preposición “su” (latín “sub”), allea, penso, ó dialecto natal do tradutor. Consígnaa, por certo, Saco y Arce na súa *Gramática* (1868) con este exemplo: “su d’ a nogueira” (p. 206). ¿Estaba o ilustre gramático ourensán inducido pola tradución de García Mosquera, que el publicou por primeira vez?

4.2 A de Álvaro de las Casas (1901-1950): un poema de 1935 titulado “beatus ille”.

76 Fagamos, tamén, unha breve presentación de Álvaro de las Casas (Álvaro María Casas Blanco), nado en Ourense en 1901 e morto en Barcelona en 1950. Licenciado en Filosofía e Letras, foi catedrático de Xeografía e Historia no Instituto de Noia (A Coruña), e director, nos anos da II República. Militou no Partido Galeguista de 1931 a 1933, que abandonou –segundo el– por ser este Partido pouco “arredista”. Desde 1933 é tan separatista como hostil ó espírito do Frente Popular, coalición coa que pactan, en 1935, os galeguistas menos dereitistas. Foi sempre un reaccionario. Álvaro Casas, obstinado en ser “de las Casas” (polo prestixio aristocratizante da preposición) casou con dona María Ulloa no Ribeiro de Avia en 1928, propietaria dun ilustre apelido, dun pequeno pazo e de moitos viñedos. Por eles paseaba feudalmente don Álvaro como lle acontece ó eu lírico do “Beatus ille...”, retrato fiel do que é ou do que quere ser o autor do poema. A imaxe reaccionaria, feudal e un pouco fascistiña que nos transmite esta composición expresa a Álvaro Casas (perdón, a don Álvaro de las Casas) con elocuencia.

No libro que acolle o “Beatus ille...”, figura un poema dedicado a Heinz Haake, das Mocidades Hitlerianas de Bremen. Refírome a *Sulco e vento* (2ª ed., Porto, outubro, 1936), libro que na primeira edición (Ourense, 1931) contén un poema dedicado a Castelao que elimina na segunda edición. É a edición que prologa nestes termos: “... cuando a minha patria puxa heroicamente por salvar os eternos principios da Europa e eu, orgulloso como nunca da minha nacionalidade, sinto renacer en min a mais sublime fé en España...”. Nesas datas fai declaracións na prensa portuguesa en que proclama a súa admiración por José Antonio Primo de Rivera. Hai outras declaracións que lle saen da alma: contra a “horda comunista”, contra o “nomadismo judaico e depauperado”... Publiquei hai anos un traballo que se centra nestas cuestións⁶⁵.

De todos os xeitos, cómpre aclarar que na súa extensa e polifacética obra literaria (en galego e en castelán), a presenza dos autores clásicos, de existir, é irrelevante. Nisto diferénciase notablemente de Xosé Crecente Vega.

O poema de Álvaro de las Casas, titulado, precisamente, “Beatus ille”; foi escrito en Bruxelas no ano 1935 e publicado, ó ano seguinte, na segunda edición do seu poemario *Sulco e vento*. Velaquí o texto (cos seus paratextos)

Beatus ille...

Para José García Vidal
Non hai no mundo felicidade
como a de ser bon labrador,

65 “Sobre o escritor Álvaro de las Casas: o seu estraño exilio e a silenciada segunda edición do libro de poemas *Sulco e vento* (1931, 1936)”, *Madrygal*, Madrid: Universidad Complutense, 6, 2003.

sempre contento no chan pródigo,
traballando o pródigo terrón.

Traballar nas searas o trigo,
e nas hortas o bon freixó
herbilhas tenras, grosos repolos,
boas cereixas pra o San Anton.

Ter moito gado pelos lameiros,
na corte tér os melhores bois,
cuatro porquinhos para as matanzas
e uma boa vaca pra o requesón.

Ter pelos Santos ovos à farta,
bolas de anguias no San Ramon,
nos Reises tartas e figos doces,
e moitas galas para o Patron.

Ter vinho velho na pipa grande,
de noces novas todo un arcon,
e moito millo para que os pobres
venhan busca-lo xunto de nós.

Ter un cabalo de sete palmos
para ir às festas como un senhor,
e cans de caza para as cazatas
pra cuando un poda ser cazador.

Que ao ver-nos digan nosos vecinhos:

-ao fin é sangue do seu avó.

E as maes lhe digan aos pequerrechos:

-dáilhe beixinhos que é un gran senhor.

(Bruxelas, 1935).

O poeta, viaxeiro por Europa, lembra o chan nativo, e nel, os seus predios, "o propio terrón". O noso poeta, como o labrego de Crecente Vega, non traballa "no alleu", ten terras de seu, pero, mentres no soneto de 1933 o labrego ten que traballar as terras, neste poema de 1935, o propietario non ten que traballar, necesariamente, pois po-

súe uns bens agropecuarios moi superiores ós do labrego de Crecente Vega: searas de trigo, hortas, árbores froiteiras, lameiros, bois, porcos, viñas, veigas de millo... Case podería xurar que dona Álvaro de las Casas está e pensar nas terras e no gando que a súa muller, dona María Ulloa, ten en Esposende, á beira do Avia, no corazón do Ribeiro. Rico propietario consorte, evoca, desde a capital de Bélxica, as diversións propias dos agricultores acaudalados

Ter un cabalo de sete palmos
para ir ás festas como un señor,
e cans de caza para as cazatas
pra cuando un poda ser cazador.

O labrego de Crecente Vega, un privilexiado en certo modo (O fortunatos... agrícolas!), era moi pouca cousa á beira deste labrador que vai de caza, rodeado de cans (como no epodo de Horacio), e que vai ás festas da comarca “nun cabalo de sete palmos, como un señor”. Esta é, sen dúbida, a gran aspiración de Álvaro de las Casas: ser ou parecer un señor. Un signo de clase dese señorío é o cabalo alto e lustroso desde o que contempla ós labregos nas festas, algúns dos cales traballaban as viñas e as veigas de dona María Ullosa, dama de pazo, de ilustre apelido e de moitas terras coa que casara había anos en Esposende.

Neste poema, ¿que tipo de compromiso ten co campesiñado galego, tema fundamental das páxinas de tantos e tantos galeguistas, nacionalistas ou non? O porvir que agarda ó proletariado rural galego explicita o poeta, moi claramente, na antepenúltima estrofa:

Ter vinho velho na pipa grande,
[...]
é moito millo para que os pobres,
venhan busca-lo xunto de nós.

Para que o señor exerza a caridade teñen que existir estes pobres, sen dúbida xornaleiros, cando hai sorte, nas terras do señor, un señor, don Álvaro de las Casas, que non cuestiona a pobreza destes coitados, que é unha forma de non cuestionar a súa riqueza. O poeta parece gustar da vida e dos signos de clase dun señor feudal, se ben un señor feudal que non é rispato no trato e ata se permite o luxo de ser caritativo, non sabemos se por bondade de corazón ou por comenencia social. Estamos, en efecto, ante un señor feudal, de benévolo perfil, feliz cando os nenos da parroquia – os nenos, naturalmente, dos veciños pobres- instados por súas nais, danlle “beixiños” pois “é un gran señor”. Así finaliza esta estampa feudal. Non se avanzou da época de Horacio –século I antes de Cristo- á de Álvaro de las Casas -1935 despois de Cristo-: os “vernas” de onte, os “rústicos escravos” do famoso epodo non evolucionaron

moito: son os veciños condenados a mendigaren o millo na casa do señor e, por se fose pouco, a bicaren a súa man. No inconformismo, na ausencia de rebeldía, os labregos do poema do señorito Casas parecen ter a mesma conciencia social que tiñan os escravos do poeta latino.

Estamos, pois, ante unha imitación do epodo segundo moi horaciana, moi fiel, en dous aspectos esenciais, á fonte, ó texto orixinal. No poema do señorito Casas estamos, como no de Horacio, ante un panexirista do vivir campesiño que é un rico propietario agrícola, e tamén ante un poema no que hai un coro de servos que, lonxe de seren, para o señor, un problema, emiten signos de satisfacción. Pouco se avanzou de Roma ó Ribeiro de Avia, de Horacio a Álvaro de las Casas, autor, en pleno século XX, dunha interpretación feudal do "Beatus ille". O poema escribiuno Casas en 1935, xa hostil á causa da esquerda, e publícao en Portugal a fins de outubro de 1936, nun espazo e nun tempo en que o autor, reaccionario como poucos, era un fascista. Así se manifestaba publicamente. Hai documentos⁶⁶.

66 Cando hai 19 anos se inaugurou en Esposende, na casa natal de don María Ulloa, a Fundación Álvaro das Casas, asistiu ó acto un veciño (75 anos?) que fora, de mozo, xornaleiro daquela Casa grande; xornaleiro ás veces, porque había días en que o señorito do "pazo", o señor Casas, non o alugaba. O feito contouno el mesmo, a uns cantos, finalizado o acto, no que ó tal veciño lle sorprenderon moito as gabanzas que os oradores dedicaran ás virtudes literarias e cívicas do escritor e profesor Álvaro das Casas. En realidade, o tal veciño confesou que lle estrañaba que o don Álvaro que el coñecera –e padecera– fose dono de tantas virtudes. Aclarou que nos anos 1932, 1933, 1934..., el e outros mozos da súa andaina ían decote, á mañá cedo, á casa de don Álvaro, que se dirixía a eles en pixama e desde o balcón. Xa na porta do rico, a dez ou doce mozos que solicitaban seren xornaleiros ese día, don Álvaro, desde o balcón, arreboláballes unhas seis aixadas sobre as que se botaban, coma lobos, aqueles "vernas" do Ribeiro de Avia. Era contratado, alugado, o que tiña a sorte, a maña ou a forza para facerse cumha das aixadas.

Este era o método de "selección" que practicaba o autor deste feudal "Beatus ille"; moi poucos anos antes, meu pai, na aldea de San Paio de Ventosela, tamén, con outros mozos, achegábase a unha Casa grande para gañar un xornal, pero eran escolleitos con outro criterio. Cónstame que escollían ós máis traballadores, entre eles, meu pai. Quizais os amos, ó escollerem, non só tiñan en conta a laboriosidade senón un certo espírito de servidume. Había que comer! O criterio, por parte do empregador, era máis sensato, ben entendido que, nun tempo e nun lugar alleos a calquera forma de sindicación, o criterio, único, era o do amo.

I Edad Antigua

Unha pequena illa nun mar continuo de inglés antigo: A única adiviña latina do Codex Exoniensis MS 3501 e os problemas da(s) súa(s) tradución(s)⁶⁷

81

Jorge L. Bueno Alonso

As adiviñas medievais do *Libro de Exeter* forman parte sen dúbida da tradición adiviñatoria presente na práctica totalidade das culturas do planeta ao longo dos séculos. As metáforas, os símiles, os crebacabezas, as historias de detectives, todo elo ten a intención de representar as cousas dunha maneira distinta da que se expresan na realidade. Dende a clásica adiviña da esfínxe de Tebas ata os enigmas de Simposio pasando polas adiviñas infantís, os textos exípcios, os do Corán, da Biblia ou da mitoloxía grecolatina, sempre tivemos textos ou inscricións onde se agocha a natureza dos conceptos para plantexarmos retos que nos dirixan ata unha solución, varias ou ningunha.⁶⁸

Na literatura medieval inglesa as adiviñas son parte indispensable dos recursos estilísticos da poesía en inglés antigo, pois unha das figuras retóricas máis acaídas da súa composición –os chamados ‘kenningar’– eran metáforas a modo de adiviñas en miniatura. Cando o poeta de *Beowulf* se refería ao mar coma ‘swanrade’ (vieiro da balea)⁶⁹ ou ao corpo coma ‘banhus’ (morada dos osos) ou ao poeta coma ‘hleah-torsmiþ’ (facedor de gargalladas), qué estaba a facer senón unha adiviña reducida? Ou dito doutro xeito, qué son as adiviñas senon un ‘kenning’ espaxado ó longo de moitos versos?

Conservamos un total de 96 adiviñas na literatura en inglés antigo e todas elas atópanse nun único manuscrito que se garda na Biblioteca Capitular da catedral de Exe-

67 En lembranza de don Celso, presenza inesquecibel da nosa FFT durante moitos anos. Sirva este capítulo coma homenaxe persoal a un colega de fonda humanidade e carácter conciliador. κούφα σοι χθῶν ἐπάνωθε πέσοι.

68 Para entender as adiviñas no contexto xeral medieval e na tradición latina da que beben sen dúbida é imprescindible a lectura dos monumentais traballos de Mercedes Salvador (2015) e Dieter Bitterli (2019). Unha pequena parte do expresado neste artigo aparece doutro xeito nas primeiras páxinas da introdución e nas notas da miña edición destes textos (Bueno 2021).

69 Cito directamente da miña tradución deste poema épico, (Bueno 2010).

ter (MS 3501) e que adoita ser coñecido como *Libro de Exeter* ou *Codex Exoniensis* no seu nome latino. Este volume, un dos catro códices principais que recollen a meirande parte do corpus poético do inglés antigo –xunto co *Libro de Vercelli*, o *Junius 11* e o *Cotton Vitellius AXV*–,⁷⁰ pasou a formar parte dos fondos do cabido da catedral de Exeter trala doazón feita polo primeiro bispo desa sede, Leofric, no ano 1072. Polos rasgos lingüísticos do que temos nel e pola homoxeneidade da súa escritura hai un acordo xeral na crítica especializada en datar a súa composición a finais do século X a máns dun so amanuense. O códice aparece no libro de rexistros da catedral co ben coñecido apuntamento que o define como “mycel Englisc boc be gehwilcum þingum on leodwisan geworht”, ou sexa, un gran libro inglés sobre diversas materias composto en verso”.

O carácter misceláneo da colección é unha das características máis salientábeis do seu contido e a que distingue este códice dos outros manuscritos capitais da literatura en inglés antigo.⁷¹ O *Codex Exoniensis* é, pois, unha antoloxía de poesía que recolle poemas alegóricos cristiáns, poemas pagáns xermánicos, textos de carácter elexíaco e outros poemas de diversa natureza. É dentro desta miscelana onde atopamos as adiviñas, distribuídas en dous grupos que aparecen mesturados entre o resto dos textos: primeiro da adiviña 1 á 59, varios folios despois a adiviña 60 e unha versión distinta da 30, e ó final do códice o grupo da 61 á 95. É posíbel que houbese máis nos folios finais, pois sabemos polo estudo do manuscrito que un número indeterminado de páxinas non chegaron ata nós por diversos motivos: dende o lóxico percorrer do tempo ata un incendio que danou os catorce folios finais, pasando polo uso indebido do códice, xa que temos sináis e marcas que amosan que durante un tempo foi usado coma táboa de corte. Coma sucede con outros moitos manuscritos medievais, a súa supervivencia é case un milagre.

A pesar de estar contidas nun códice que data do século X é moi evidente que a composición das adiviñas tivo lugar moito antes, dende o século VIII coma algúns críticos sinalan (Krapp & Dobbie 1936: lxvii, Crossley-Holland 2010: xiii). Pola súa condición de poemas breves de carácter lúdico a súa transmisión oral tivo que ser frecuente e gozar de certa popularidade. Este feito de seren populares pode ser un dos motivos de que se engadisen a unha miscelánea moi conectada coa cultura monacal. A propia palabra inglesa ‘riddle’ deriva do verbo anglosaxón ‘rædan’, que quere dicir “explicar, guiar, aconsellar”, en un senso amplo, “ensinar, presenta-lo vello en novas formas”, de ahí que as adiviñas e os poemas de semellante natureza xogaran sen

70 Para unha descripción xeral dos catro códices, ver Brey & Story (2018: 230-239).

71 Caracter misceláneo, si, mais semella que hai unha certa lóxica na súa composición coma volumen unitario, tal e como sinala convincentemente John D. Niles (2019).

dúbida un papel importante en procesos de aprendizaxe e foran usados non só coma forma de entretemento se non tamén coma instrumento pedagóxico no ensino.⁷²

As 96 adiviñas que temos son todas elas unha fonte de información moi entretida sobre o mundo dos anglosaxóns. O seu estilo de composición segue as regras tradicionais da poesía en inglés antigo que usan o tradicional patrón de versificación xermánica: versos de catro acentos principais cunha pausa sintáctica ou cesura entre os acentos segundo e terceiro. Os dous hemistíquios están unidos por medio da aliteración, sendo o primeiro elemento acentuado do segundo hemistíquio o responsable do patrón aliterativo. Mais esta homoxeneidade rómpese nun destes 96 textos: a adiviña 90. 83

Esta é a única adiviña do códice que está escrita nun latín moi sinxelo de comprensión, por iso pódese facer unha tradución axeitada. O texto latino desta adiviña figura no folio 129v, xusto tras un burato que fai ilexíbel o final da adiviña anterior, deste xeito:

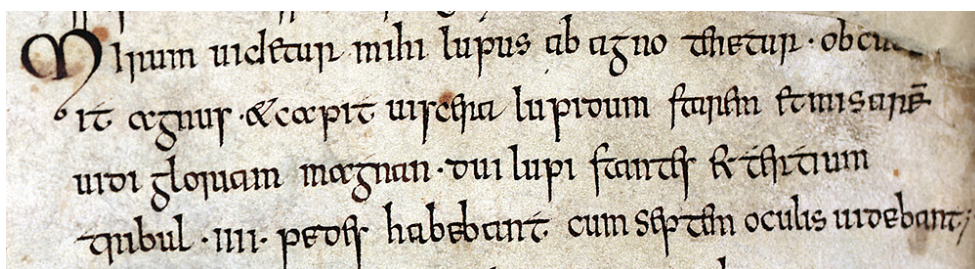


Fig 1 © Exeter, Cathedral Library MS 3501 f. 129v, detalle, tomado de Muir (2006).

Pódese facer unha transcripción lineal básica destas liñas así:

*Mirum videtur mihi lupus ab agno tenetur · obcu(bu)
it agnus · <rupi> et capit viscera lupi dum starem et mirarem
vidi gloriam magnam · dui lupi stantes et tertium
tribul(antes) · iii · pedes habebant · cum septem oculis videbant.*

O texto so ten dúas emendas comúnmente aceptadas pola tradición paleográfica do códice. Semella que tras “agnus” o copista esqueceu algo pois a frase perde sentido e non hai danos neste punto no texto (so “obcu[.]it” está danado por unha queimadura xusto enriba da palabra, mais a morfoloxía verbal engade o que falta sen pro-

⁷² Sobre este particular da pedagogía e da importancia do xogo pregunta/resposta nas adiviñas é interesante a consulta do artigo de Patricia Dailey (2013).

blema). A tradición editorial suxire “rupi” pola rima con “lupi” que segue.⁷³ Adaptando os versos ao xeito común de organizar a poesía anglosaxona o texto final latino tería esta forma:

- 84 *Mirum mihi videtur lupus ab agno tenetur
obcubuit agnus rupi et capit viscera lupi
dum starem et mirarem vidi gloriam magnam
dui lupi stantes et tertium tribulantes
iiii pedes habebant cum septem oculis videbant.*

Sen entrar aínda no contido o aspecto máis salientábel deste poema rítmicamente é a rima medial, que constrúe todos os xogos rítmicos do texto, aínda que no primeiro verso tiñamos que reposicionar ‘mihi’ e no terceiro o xogo sexa dobre (‘starem’/‘mirarem’, ‘gloriam’/‘magnam’). Logo volveremos sobre isto, mais polo de agora quedémonos so coa necesidade, se queremos trasladar esta adiviña en tradución a calquera outro idioma, de traducir tanto o contido como a forma.

Quizás por esa ruptura da homoxeneidade do inglés antigo antes mencionada a meirande parte das traducións das adiviñas do *Codex Exoniensis* non inclúen o texto latino 90. Ben sexan antoloxías ou traducións completas, o texto 90 sempre desaparece da listaxe. E cando o temos os tradutores/editores sinalan o carácter conxectivo do resultado. Procedemos de seguido a revisar aqueles que sí consideraron oportuno engadilo nas súas traducións.

Cronolóxicamente, Mackie (1934: 230-231) transcribe o texto coas enmendas mencionadas, e traduce coma segue:

*It seems to me marvellous; a wolf is held by a lamb;
the lamb has lain down on a rock and seizes the entrails of the wolf.
While I stood and wondered, I saw an equally glorious thing,
two wolves standing and tormenting a third.
They had four feet and saw with seven eyes.*

Mackie presenta o contido, mais non ten intención de traducir respectando os aspectos métricos e rítmicos do texto; tan só ofrece o contido nunha tradución en prosa que intenta darlle ao lector unha achega básica ao narrado.

Baum (1963) transcribe o texto latino sen ter en conta as enmendas e presenta a seguinte tradución:

⁷³ Salvador (2018: 109-115) presenta unha listaxe analítica completa de todos os erros de escritura latina que presenta esta adiviña. A análise paleográfico-gramatical non é o meu obxectivo neste traballo, polo que remito ao lector a esta referencia.

*It seemed strange to me, a wolf held by a lamb;
the lamb fell ... and disemboweled the wolf.
As I stood and watched I beheld great glory:
There stood two wolves troubling a third—
four feet had they; with seven eyes they saw.*

Coma vemos, Baum sinala a cesura mais tan só como unha marca gráfica, sen facer conexión co seu texto, que non presenta rasgos estilísticos poéticos, agás a inversión obxecto-verbo-suxeto do derradeiro verso para acomodar a tradución inglesa a sintaxe latina desta parte. O resto é prosa descriptiva, que ao non presentar as enmendas, deixa algunhas partes da tradución no baleiro léxico.

Crossley-Holland (2010: 113) aborda o texto, mais sacandoo fóra do corpo principal do volume. A adiviña 90 aparece só nas notas coa seguinte tradución que o mesmo Crossley-Holland sinala dun xeito impersoal como literal ("it translates literally") coma segue:

It seemed to me a wonder, the wolf is held by the lamb;/ the lamb fell on to the rock and takes the bowels of the wolf. / Then might I stand and sorrow, I have seen the great glory, / two wolves standing and weeping for the third; / they have four feet, they see with seven eyes.

A tradución literal de Crossley-Holland é de feito abondo impersoal e prosaica. Na nota na que aparece o traductor só se centra no contido e nas teorías conxecturais dalgunhas solucións, mais non fai esforzo para trasladar ese contido a un poema en lingua inglesa. O texto ofrecido é puramente descriptivo, e ten o estilo dunha glosa interpretativa destas liñas do códice. Nada no estilo conecta o texto co xénero poético; tan só a presenza do símbolo '/' para sinalar os versos, mais non hai rastro ningún de figuras poéticas ou vocabulario elaborado para trasladar os xogos do texto latino. É unha tradución aséptica.

Recentemente, Williamson (2017: 593) presenta unha tradución completa -dende a base, no que atinxe as adiviñas, da súa propia edición dos textos (Williamson 1977)- desta maneira:

*I saw a strange sight: a wolf held tight by a lamb-
The lamb lay down and seized the belly of the wolf.
While I stood and stared, I saw a great glory:
Two wolves standing and troubling a third.
They had four feet – they saw with seven eyes!*

Williamson presenta algo máis de ritmo, aínda que basicamente o seu texto é unha prosa mellorada. "Stood and stared" presenta aliteración e a primeira liña ten o xerme

dunha boa solución se mudamos a frase preposicional final: "I saw a strange sight: a wolf by a Lamb held tight"; isto faría que 'sight' e 'tight' rimasen medialmente, mais despois o traductor abandoa calquera opción de rima; de feito, non presenta nin esta opción.

Nos últimos tempos, no proxecto en liña *The Riddle Ages* Megan Cavell (2020), edita e traduce a adiviña 90 deste xeito:

*It seems wondrous to me – a wolf is held by a lamb;
the lamb lay down and grasps the wolf's innards.
While I stood and marveled, I saw a great wonder:
two wolves standing and afflicting a third –
they had four feet; they saw with seven eyes.*

Cavell segue a mesma filosofía dos tradutores previos e presenta un texto limpo en prosa para ter acceso ao contido sen mais nada. As veces incluso moi en prosa: o termo 'innards' para 'entrañas/tripas' é moi informal, e o mesmo sucede con "afflict" e con "stood and marveled".

Sinalabamos con anterioridade que o aspecto máis salientábel deste poema ritmicamente é a rima medial, que constrúe todos os xogos rítmicos do texto. Isto é claro, mais a forma métrica destes versos é tamén dubidosa. A tradición clásica considerou sempre que a adiviña 90 está composta en hexámetros rítmicos (Dietrich 1859: 486), mais segundo sinalan varios editores (Williamson 1977: 384-388, Krapp and Dobbie 1936: 378, Muir 2000: 726) de ser así a forma presenta moita distorsión do patrón métrico; se asumimos que cada verso contén seis acentos con cesura e rima medial temos que enmendar cousas en catro das cinco liñas do texto. De todos os xeitos, a presenza da rima medial como constructora dos xogos rítmicos do texto é un feito claro que ten un acordo importante na crítica especializada.

Aínda que o hexámetro sexa irregular ou dependa de enmendas ao códice, o importante é o xogo da rima medial interna. Isto ten que manterse en calquera tradución, pois se non o facemos perdemos moito polo camiño e o lector tería unha idea errada do poema. Como traductor, optei por mantela facendo de cada verso dous para acomodar a estrutura sintáctica do galego dun xeito máis acaido; a rima funciona perfectamente co mesmo efecto en galego aínda que de medial pasemos a final, consonte ao proposto co sinalado por varios expertos (Earl 1987 & Salvador 2018) que defenden editar a adiviña 90 coma un texto de pareados métricos de versos curtos e non coma un hexámetro irregular de rima medial. A forma final do poema en galego comparte estrutura co resto dos poemas traducidos do inglés antigo. Deste xeito, o texto aparece desta maneira (Bueno 2021: 122):

Mirum mihi videtur lupo ab agno tenetur...

Isto marabilloume enteiro:
 un lobo suxeito por un cordeiro.
 Nunha rocha o cordeiro deitado
 tiña o lobo destripado.
 Mentres marabillado ficaba dereito
 vin unha cousa gloriosa do mesmo xeito:
 dous lobos alí ficaban
 e a un terceiro molestaban.
 Con catro pés se sustentaban,
 con sete ollos miraban.

Podería considerarse unha versión mantendo a rima medial, mais isto faría uns versos excesivamente longos en galego:

Isto marabilloume enteiro: un lobo suxeito por un cordeiro.
 Nunha rocha o cordeiro deitado tiña o lobo destripado.
 Mentres marabillado ficaba dereito vin unha cousa gloriosa do mesmo xeito:
 dous lobos alí ficaban e a un terceiro molestaban.
 Con catro pés se sustentaban, con sete ollos miraban.

Isto rompería a homoxeneidade estrutural que as adiviñas teñen coma conxunto, tanto no *Codex Exoniensis* coma na miña tradución, por iso considero que a proposta publicada é a máis acaído.

No que atinxe á solución da adiviña, ata o momento presente ningún comentarista foi quen de ofrecer solucións que amosen acordo na crítica especializada. Hai algunha explicación de senso bíblico, coa lóxica dicotomía cordeiro/lobo - deus/demo e con diversas explicacións para os números dos pes, dos ollos e dos dous lobos, mais ningunha vai máis alá da mera conxectura sen fontes precisas, como sinalan entre outros Bitterli (2009: 74-79) e Salvador (2015). Recentemente esta última (Salvador 2018) propuxo a idea de que a adiviña 90 sexa unha práctica escolar de gramática latina, feita por un estudante ou un poeta principiante que comete moitos erros. É moi posíbel que esteamos, coma sucedeu noutros casos das literaturas antigas, diante dun texto que tivese referencias ben coñecidas para os escribas e os lectores, mais ao perderense no tempo sexan descoñecidas para nós, o que fai imposible acadar unha solución. Moitas propostas seguirán xurdindo co paso de tempo e co traballo dos filólogos.

De todos os xeitos, o que non é imposible, e a miña tradución é boa proba, é traducir o contido da adiviña respectando o seu recurso poético principal: a rima medial. O lector en lingua galega, ata o de agora, é o único que pode compartir na súa lingua a experiencia poética do texto orixinal desta, coma dixo Anderson (1992: 73), “pequena e singular illa nun continuo mar de poesía en inglés antigo”.

Referencias bibliográficas

- Anderson, James E. (1992): “Exeter Latin Riddle 90: a Liturgical Vision”. *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 23: 73-93.
- Baum, Paul F. ed & trans. (1963): *Anglo-Saxon Riddles of the Exeter Book*. Durham, NC: Duke University Press
- Bitterli, Dieter (2009): *Say What I’m Called: The Old English Riddles of the Exeter Book and the Anglo-Latin Riddle Tradition*. Toronto: Univeristy of Toronto Press.
- Bueno, Jorge L. trad. (2010): *Beowulf*. Cangas: Rinoceronte Editora [Colección Vétera n° 4]
- Bueno, Jorge L. trad. (2021): *Adiviñas Medievais do Libro de Exeter*. Cangas: Rinoceronte Editora [Colección Vétera n° 37]
- Brey, Claire & Story, Joanna. (2018): *Anglo-Saxon Kingdoms. Art, Word, War*. London: British Library, 230-239.
- Cavell, Megan. 2020.10.30: “Exeter Riddle 90”. *The Riddle Ages. Early Medieval Riddles, Translations and Commentaries*. [Accessed 20th June, 2022. URL: <https://www.theriddleages.com/riddles/post/exeter-riddle-90/>].
- Crossley-Holland, Kevin. ed. & trad. (2010): *The Exeter Book Riddles*. London: Enitharmon Press.
- Dailey, Patricia (2013): “Riddles, wonder and responsiveness in Anglo-Saxon Literature”, en Lee, Claire A. ed. *The Cambridge History of Early Medieval English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 451-472.
- Dietrich, F. (1859): “Die Räthsel des Exeterbuchs: Würdigung, Lösung und Herstellung”. *Zeitschrift für deutsches Altertum*, xi: 448-490.
- Earl, J. W. (1987). “Hisperic style in the Old English ‘Rhyming Poem’”. *PMLA*, 102(2): 187–196.
- Krapp, George & Dobbie, Elliott van Kirk. eds. (1936): *The Anglo-Saxon Poetic Records III: The Exeter Book*, New York: Columbia University Press.
- Mackie, W.S. ed & trad. (1934): *The Exeter Book part II: Poems ix-xxxii*. London: published for The Early English Text Society by Humphrey Milford, Oxford Univeristy Press [Original series, n° 194]
- Muir, Bernard J. ed. (2000): *The Exeter Anthology of Old English Poetry: An edition of Exeter Dean and Chapter Ms 3501. Volume I: Texts. Volume II: Commentary*. Exeter: University of Exeter Press.
- Muir, Bernard J. ed. (2006): *The Exeter DVD. The Exeter Anthology of Old English Poetry*. Exeter: Exeter University Press.
- Niles, John D. (2019): *God’s Exiles and English Verse: On the Exeter Anthology of English Poetry*. Exeter: University of Exeter Press.
- Salvador Bello, Mercedes (2015): *Isidorean Perceptions of Order: The Exeter Book Riddles and Medieval Latin Enigmata*. Morgantown, West Virginia University Press.

Salvador Bello, Mercedes (2018): "Exeter Book Riddle 90 under a New Light: A School Drill in Hisperic Robes." *Neophilologus*, 102: 107-23.

Williamson, Craig. ed. (1977): *The Old English Riddles of the Exeter Book*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Williamson, Craig. trad. (2017): *The Complete Old English Poems*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

I Edad Antigua

Las citas bíblicas en la colección documental de los tumbos del monasterio de Santa María de Sobrado

91

José Carracedo Fraga

Una de las más ricas colecciones de documentos de la Galicia medieval es la que hoy se conserva en los dos tumbos pertenecientes al monasterio de Santa María de Sobrado, ahora depositados en la sección de códices del Archivo Histórico Nacional de Madrid bajo las signaturas 976 y 977⁷⁴. En esos dos volúmenes están recopilados 1.186 documentos, que abarcan el amplio período temporal que va desde el año 787 d. C. hasta el año 1252, aunque una gran parte de esos documentos, aproximadamente el 70%, corresponde a los siglos XII y XIII, es decir, al momento de mayor actividad y esplendor del cenobio tras su paso a la Orden del Císter⁷⁵. Es evidente que la mayoría de esos documentos tienen como intervinientes miembros del estamento clerical, ya sea como otorgantes, destinatarios o redactores, y que todos esos diplomas nacen en el ambiente cristiano que queda patente en sus invocaciones iniciales. Así pues, aunque no sea algo necesario para unos textos con un contenido tan específico y con una estructura bastante fija y formular, cabe siempre la posibilidad de que referencias directas a la Biblia puedan acabar jugando algún papel en esos textos. A analizar ese papel voy a dedicar las líneas que siguen.

En 38 documentos de los 1.186 recogidos en los cartularios del monasterio de Santa María de Sobrado encontramos alguna cita bíblica. Esto quiere decir que en un 3% de

74 Los dos códices están disponibles digitalizados en el Portal de Archivos Españoles (PARES): <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html> (todas las referencias a esta página web en este artículo tienen como fecha de última consulta el 01/09/2022).

75 Fueron añadidos a *posteriori* un documento datado en el año 1355 y una noticia fechada en el año 1506. Sigo la edición de P. Loscertales de García de Valdeavellano (1976): *Tumbos del monasterio de Sobrado de las Monjes*, Madrid: Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural-Archivo Histórico Nacional, 2 vols. El primer volumen de esa edición incluye los documentos del código 977 numerados entre el 1 y el 645, y el segundo volumen incluye los documentos del código 976 numerados entre el 1 y el 541; en ambos casos se mantiene la ordenación original. En la edición el documento de 1355 es el número 220 del primer volumen (f. 84v del correspondiente manuscrito) y el documento de 1506 es el número 334 del segundo volumen (f. 123v del correspondiente manuscrito).

los textos del conjunto hay una referencia literal a las Sagradas Escrituras⁷⁶, si bien el número de citas es mayor, alcanza las 74, debido a que en 19 documentos son incluidos dos o más pasajes bíblicos. Esta es la distribución concreta de las citas de la Biblia:

Cita bíblica	N.º documento	Total
Gen. 2, 18	10	1
Num. 28, 2	4*	1
I Par. 29, 11	7*	1
I Par. 29, 14	3*, 4*, 5*, 7*	4
Tob. 4, 11	36*, 37*, 38*	3
Tob. 4, 12	22*, 36*, 37*, 38*	4
Psal. 40, 2	16*	1
Psal. 75, 12	1, 2, 3*, 5*, 6, 30*	6
Prov. 3, 9	3*	1
Prov. 15, 8	7*	1
Eccli. 3, 33	11, 14, 17, 18, 19, 20, 21*, 22*, 23*, 24*, 25*, 26*, 27, 28*, 30*, 31, 32*, 33*, 36*, 37*, 38*	21
Eccli. 7, 36	16*	1
Eccli. 29, 15	21*, 22*, 24*	3
II Macc. 12, 46	34, 35	2
Mat. 3, 2	29*	1
Mat. 25, 34	8	1
Mat. 25, 41	9	1
Luc. 6, 38	28*, 30*	2
Luc. 11, 41	7*, 16*, 22*, 23*, 24*, 25*, 26*, 28*, 30*, 32*, 33*, 36*, 38*	13
Luc. 14, 33	29*	1
Gal. 6, 8	30*	1
Gal. 6, 10	12, 13, 15, 37*	4
TOTAL	74	

Tabla 1: distribución de citas bíblicas⁷⁷

⁷⁶ Para los cálculos que aquí presento, sigo la mencionada edición de Loscertales. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que algunos de los textos incluidos por la editora bajo un mismo número deberían ser segmentados en dos o más entradas, debido a que recogen actos documentales distintos, tal como puede comprobarse en la base de datos del *Corpus Documentale Latinum Gallaeciae (CODOLGA)* (<https://corpus.cirp.gal/codolga/> [todas las referencias a esta aplicación en este trabajo tienen como fecha de última consulta también el 01/09/2022]), donde el número total de documentos de la edición de Loscertales pasa a ser 1.339.

⁷⁷ El número de documento que utilizo en este cuadro y a lo largo de todo el trabajo remite al número de orden de la tabla global de datos que incluyo al final del artículo. El asterisco al lado del número indica que la cita bíblica aparece en el documento combinada con alguna otra.

Lo más habitual es que las citas bíblicas vayan al comienzo del documento, después del protocolo inicial, que incluye la invocación a la divinidad, a la Virgen o a algunos santos y la intitulación introductoria del otorgante. Sirven esas citas, por tanto, de enlace entre esa parte introductoria y el cuerpo principal del documento, en el cual se comienza explicando el acto jurídico concreto que se está ejecutando, en todos los casos una donación. La cita bíblica es utilizada para justificar en un contexto cristiano la razón principal que mueve al otorgante a efectuar la donación. Esa razón es en la mayoría de las ocasiones la necesidad de practicar la limosna en favor de la santa madre Iglesia, aquí representada por el monasterio de Santa María de Sobrado y su comunidad de monjes. La limosna es un acto de misericordia y generosidad que sirve para la remisión de los pecados y favorece la salvación eterna. Todo esto viene precisamente refrendado por el símil recogido en Eclesiástico, 3, 33 [3, 30], cuya cita es con mucho la más repetida en la colección documental objeto de nuestro estudio: *ignem ardentem exstinguit aqua et eleemosyna resistit peccatis*⁷⁸.

Lo que resulta especialmente interesante es que en todos los documentos de Sobrado en lugar de la versión de la Vulgata que acabo de reproducir está utilizado el texto de la *Vetus Latina* que transmiten también algunos autores patrísticos, como Cipriano de Cartago (ca. 200-258) o Agustín de Hipona (354-430), o, lo que es más significativo, el conocido como *Breviarium Cisterciense primitivum*, del siglo XII: *sicut aqua extinguit ignem, ita helemosina extinguit peccatum*⁷⁹. A eso debemos añadir que en tres documentos de Sobrado (21, 22, 24) ese versículo del Eclesiástico aparece combinado con otro de ese mismo libro, 29, 15 [29, 12], muy apropiado para definir el salvífico valor de la limosna: *conclude eleemosynam in corde pauperis et haec pro te exorabit ab omni malo*. Pero de nuevo no es la versión de la Vulgata, sino una versión de la *Vetus Latina* la que aparece reproducida en los documentos de Sobrado: *abscondite helemosinam in sinu pauperis et ipsa orabit pro uobis ad Dominum*⁸⁰. Esta versión podemos leerla también en el mencionado *Breviarium Cisterciense primitivum*, pero además aquí combinada exactamente de la misma

78 Los textos latinos de los documentos están tomados de la edición de Loscertales, aunque en muchos casos (como oportunamente se irá indicando) corregidos a partir de una lectura propia de los respectivos documentos en la reproducción digital publicada en el mencionado portal PARES. También he consultado la tesis inédita de M. Pardo Ferrín (1959): *Aportación a la historia del monasterio de Sobrado durante la Alta Edad Media*, Madrid: Universidad de Madrid; copia de esta tesis está disponible en la página web de CODOLGA. Pensando en lectores menos familiarizados con la lengua latina, ofrezco una traducción propia de todos los textos latinos citados: “el fuego ardiente lo extingue el agua y la limosna expía los pecados”.

79 “Como el agua extingue el fuego, así la limosna extingue el pecado”. El *Breviarium* está editado y estudiado por Ch. Waddell (2007), *The Primitive Cistercian Breviary*, Fribourg: Academic Press; véase allí p. 220. En los fondos de CODOLGA esta cita del Eclesiástico aparece también alguna vez en otras colecciones documentales (9 casos en 7 colecciones), pero es evidente que la frecuencia de uso es notablemente menor que la que encontramos en los documentos de Sobrado.

80 La traducción es respectivamente: “guarda tu limosna en el corazón del pobre y ella conseguirá por tí librarte de todo mal”; “esconded la limosna en el regazo del pobre y ella rogará por vosotros ante el Señor”.

forma que en nuestros documentos, esto es, el versículo 3, 33 inmediatamente a continuación del 29, 15, introducido aquel mediante la conjunción causal *quia*. Sin duda esto nos ofrece un indicio de la condición de los responsables de la redacción de los documentos en cuestión⁸¹.

Para insistir en la necesidad y la bondad de la limosna como elemento eficaz para la remisión de los pecados y la consecución de la vida eterna, en varios documentos de Sobrado las mencionadas citas del Eclesiástico van oportunamente reforzadas con la recomendación recogida en el Evangelio de Lucas, 11, 41: *date helemosinam et ecce omnia munda sunt uobis*⁸². Es normal, pues, que este versículo bíblico sea el segundo más citado en nuestra colección. Además, en cuatro documentos (22, 36, 37, 38) a las dos citas anteriores se suma el claro y complementario texto explicativo del libro de Tobías, 4, 12 [4, 11]: *fiducia magna erit coram summo Deo helemosina omnibus facientibus eam*. Este texto resulta todavía más efectivo en dos de los tres documentos, porque a continuación va fusionado el texto de la segunda mitad del versículo anterior (4, 11 [4, 10]) en el propio libro de Tobías: *et non patietur animam ire in tenebras*. Una propuesta todavía más completa es la que ofrece el documento 37: los dos textos anteriores van además precedidos de la primera parte de ese mismo versículo 4, 11 del libro de Tobías (también repetida en Tob. 12, 9), que insiste en el poder salvífico de la limosna: *quoniam helemosina a morte liberat*⁸³.

Como puede verse en la tabla 1, otra cita bíblica varias veces utilizada es la correspondiente al libro de los Salmos, 75, 12 [76, 12]: *uouete et reddite Domino Deo uestro*. En los documentos en los que se recurre a esa cita el acto de donación es justificado por la necesidad de hacer ofrendas al Señor como penitencia para la remisión de los pecados y la salvación, devolviendo a Dios algunos de los bienes por Él otorgados en este mundo a cada ser humano. Aparece en el documento más antiguo de los tumbos de Sobrado, el correspondiente a la donación de los presbíteros Fruela, Leodulfo

81 En el documento 21 está escrito el verbo en presente de indicativo, *orat*, en lugar de *orabit*. De acuerdo con los datos de CODOLGA solamente en la colección diplomática del monasterio de Santa María de Melón aparece también este segundo texto del Eclesiástico en dos documentos, aunque ya con las variantes de la Vulgata *concludey exorabit*.

82 “Dad limosna y veréis que todo queda limpio para vosotros”. En algunos documentos (22, 23, 24, 26, 28, 30, 36, 38) está omitido *ecce*. En la edición de Loscertales hay que corregir *helemosinam* en lugar de *helemosina* en el documento 28, *sunt* en lugar de *sit* en los documentos 22, 26, 28, 30 y 36, y *sunt* en lugar de *sint* en el documento 25. En el documento 32 está escrito en origen en el manuscrito (cód. 977, 155v) *sum*, pero luego corregido en *sunt*. Esta cita del Evangelio de Lucas parece haber sido un poco más frecuente en la documentación medieval latina de Galicia, aunque tampoco con tanta abundancia como en Sobrado: aparece en la base de datos de CODOLGA en otras 25 ocasiones en documentos pertenecientes a 11 colecciones diplomáticas distintas.

83 “Ofrenda grande será a los ojos del sumo Dios la limosna para todos los que la hacen”; “y no permitirá que el alma vaya a las tinieblas”; “porque la limosna libra de la muerte”. Es el documento 22 el único que no añade la parte del versículo 11 y además en ese documento se lee *qui faciunt* en lugar de *facientibus*. En el tercer texto Loscertales edita *quam* en lugar de *quoniam* debido a una mala interpretación de la abreviatura correspondiente. En CODOLGA solamente aparece utilizado el texto de Tob. 4, 12 en un documento del tumbo de Toxos Outos.

y Pascasio en favor de la iglesia de San Julián de Palacio en Coirós en el año 787 (doc. 1), y quizás ese documento sirvió de modelo para los otros cuatro documentos en los que se hace uso de esa cita, casi todos ellos también de los más antiguos de la colección, pertenecientes a los siglos IX y X, incluido el documento que recoge la donación fundacional del monasterio de Sobrado en el año 952 por parte del conde Hermenegildo y su esposa Paterna (doc. 3). Solamente es recuperada esa cita en período más tardío en el elaborado documento 30 del año 1162, donde de forma acumulativa ese texto bíblico aparece intercalado entre los versículos ya comentados de Eccli. 3, 33 y Luc. 11, 41. Además este último documento presenta la particularidad de que completa el texto y, por lo tanto, el sentido del versículo de los Salmos, aunque en gran parte de forma abreviada en el manuscrito del tumbo: *omnes qui in circuitu eius affertis munera*⁸⁴.

En el importante y solemne documento de donación fundacional de Hermenegildo y Paterna se insiste en el mensaje de que todo procede de Dios y a Él ha de retornar todo; para ello está añadido el texto de I Paralipómenos, 29, 14: *tua sunt, Domine, omnia et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi*⁸⁵. Además, se agrega una tercera cita bíblica de Proverbios, 3, 9, para insistir igualmente en el precepto cristiano de hacer ofrendas del propio peculio a Dios: *honora Dominum de tua substantia*⁸⁶. La cita de I Par. 29, 14 va igualmente combinada con la de Psal. 75, 12 en el documento 5, aunque allí aparece oportunamente adaptada: *quæ de manu tua accepi do tibi, Domine Deus meus*⁸⁷.

También está adaptado el texto de I Par. 29, 14 en el documento de donación de Ramiro III del año 968 (doc. 7), pero en este caso porque está reproducido solamente en parte y, para conferirle relación específica con el ámbito de la realeza, va fusionado con otro texto bíblico próximo, el de I Paralipómenos, 29, 11: *tua sunt, Domine, omnia et tu est super omnes principes, tue diuitie et glorie, et tu dominaris omnia*⁸⁸. En este documento la cita anterior va además puesta en conexión con la importancia de las

84 “Haced votos y devolved al Señor, Dios vuestro, todos los que a su alrededor traéis regalos”. Así aparece abreviada la segunda parte del texto en el manuscrito (cód. 976, f. 74v): *omnes qui i. c. e. a. m.* Este versículo de los Salmos es uno de los más utilizados en la documentación latina medieval de Galicia: hay un total de 121 ocurrencias en la base de datos de CODOLGA, casi siempre con solo la parte inicial del versículo.

85 “Tuyas son, Señor, todas las cosas y te hemos dado lo que hemos recibido de tu mano”. Este texto es también frecuente en CODOLGA: aparece 91 veces.

86 “Honra al Señor con tus bienes”. Tanto Pardo como Loscertales editan *subera* en lugar de *substantia* por haber interpretado equivocadamente la forma abreviada utilizada en el manuscrito (cód. 977, f. 3v). Aparece también esta cita en CODOLGA en otros dos documentos de la catedral de Lugo.

87 “Lo que de tu mano he recibido te lo doy, Señor Dios mío”.

88 “Tuyas son, Señor, todas las cosas y tú estás por encima de todos los príncipes, tuyas son las riquezas y la gloria, y tú eres el dueño de todo”. Para que la explicación que sigue a esta cita en el documento tenga sentido, hay que leer la palabra *adferre* en lugar de la palabra *auferre* que edita Loscertales; la primera es la que realmente está escrita en el manuscrito (cód. 977, f. 38r).

96 ofrendas a Dios mediante el añadido del texto de Proverbios, 15, 8: *uota iustorum placabilia*⁸⁹. El rey Ordoño IV es el otorgante del documento de donación del año 958 (doc. 4), en el cual el versículo I Par. 29, 11 va precedido de un texto distinto de los anteriores sobre la necesidad de ofrendas al Señor, correspondiente al libro de los Números, 28, 2. También en este caso el texto bíblico ofrecido es bastante distinto del transmitido en la Vulgata, ya que pertenece a una versión antigua documentada en las homilías sobre el libro de los Números de Orígenes de Alejandría (ca. 184-ca.253), traducidas al latín por Rufino de Aquilea (345-411): *munera mea, data mea, hostias meas in odorem suauitatis offeratis mihi*⁹⁰.

Además del documento 22 (del año 1160) con 4 citas bíblicas ya comentadas, los otros dos documentos más elaborados y con más acumulación de pasajes de las Sagradas Escrituras son los documentos 30 (del año 1162) y 37 (del año 1176), los cuales incluyen 5 y 4 citas respectivamente. En el segundo de estos últimos documentos, otorgado por la condesa Estefanía de Benevides, a las citas de Eccli. 3, 33 y de Tob. 4, 11 y 12 se suma el texto de la Carta a los Gálatas, 6, 10, el cual permite introducir otra nueva consideración justificativa, esta es, la obligación de hacer el bien a todos, especialmente a los hermanos en la fe: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*. También aprovecha ese texto del apóstol san Pablo el rey Alfonso VII en algunos de sus documentos, aunque un poco modificado, para conferirle mayor y más clara fuerza imperativa (docs. 12, 13, 15): *facite bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*⁹¹.

En el documento de donación de Rodrigo Pérez (doc. 30) los textos de Luc. 11, 41 y de Eccli. 3, 33 van complementados por la cita del Evangelio de Lucas, 6, 38: *date et dabitur uobis*⁹². La misma combinación se encuentra en el documento 28. El texto de Psal. 75, 12 va a su vez reforzado en el documento 30 con las palabras del propio apóstol san Pablo en su Carta a los Gálatas, 6, 8 [6, 7]: *quicumque seminauerit homo hec et metet*⁹³. También en el documento de donación otorgado por el conde

89 “Las ofrendas de los justos son favorables”.

90 “Debéis ofrecerme mis ofrendas, mis dones, mis sacrificios de suave olor”. Para el texto de Rufino véase la edición de W. A. Baehrens (1921): *Origenes Werke. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, vol. 2, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, p. 211 (*Homiliae in Numeros*, 23, 2).

91 “Mientras estamos a tiempo, hagamos el bien a todos, pero máxime a los hermanos en la fe”; “haced el bien a todos, pero máxime a los hermanos en la fe”. En los dos textos el copista del manuscrito comete un error de haplografía y escribe *a domesticos* en lugar de *ad domesticos*; una mano reciente corrige también el error en el primer texto, pero Loscertales mantiene *a domesticos* en los dos casos. Este texto de Gálatas aparece 21 veces en la base de datos de CODOLGA.

92 “Dad y se os dará”. Esta exhortación a ser generosos es también muy apropiada y, por lo tanto, bastante frecuente en los textos recogidos en CODOLGA: aparece en 81 ocasiones.

93 “Lo que haya sembrado el hombre, eso recogerá”. El demostrativo está escrito con abreviatura en el manuscrito (cód. 977, f. 74v), pero la comparación con la fuente bíblica y la concordancia recomiendan editar *hec* en lugar de la forma *hoc* que escribe Loscertales.

Fernando en el año 1153 (doc. 16) el texto de Luc. 11, 41 va combinado con otras dos citas bíblicas que insisten en la eficacia de la limosna para conseguir el perdón de los pecados y el acceso al reino de los cielos: *beatus qui intelligit super egenum et pauperem, in die mala liberabit eum Dominus* (Psal. 40, 2 [41, 2]), y *porrige manum et compara regnum*. Este último texto parece una singular versión reelaborada del versículo 7, 36 [7, 32] del Eclesiástico: *pauperi porrige manum tuam, ut perficiatur propitiatio et benedictio tua*⁹⁴.

Hacer penitencia y renunciar a los bienes mundanos, para conseguir el perdón de los pecados y poder evitar las penas del infierno, son las razones que inducen a Munio Pérez a realizar su donación en el año 1162 a favor del monasterio de Santa María de Sobrado. Sigue así los preceptos recogidos respectivamente en los Evangelios de san Mateo y de san Lucas: *penitentiam agite, appropinquabit enim regnum celorum* (Mat. 3, 2), y *nisi qui renunciauerit omnibus que possidet, non potest meus esse discipulus* (Luc. 14, 33). El texto de Lucas no sigue la versión de la Vulgata (*sic ergo omnis ex uobis qui non renuntiat omnibus quae possidet...*), sino la versión de la *Vetus Latina* que encontramos también en la *Concordia regularum*, 66, 15, de Benito de Aniane (ca. 747-821)⁹⁵.

Otra razón con frecuencia aducida en los documentos para justificar el acto de generosidad en ellos recogido es el deseo de que ese acto sirva también como ofrenda y ruego por la absolución y la salvación de todos los difuntos, especialmente los de la propia familia. Para dar apoyo bíblico a esa consideración puede ser utilizado el fragmento del libro segundo de Macabeos, 12, 46 [12, 45], tal como ocurre en nuestros documentos hermanos 34 y 35, otorgados por el mismo Pedro Peláez en el año 1173: *sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis soluantur*⁹⁶.

El único documento de los que estamos analizando que no pertenece al grupo de las donaciones propiamente dichas es el número 10. Este documento registra la dote que Rodrigo realiza a favor de su esposa Senior en el año 1037. Después del protocolo inicial con invocación, intitulación, dirección y salutación, el cuerpo del documento comienza con la justificación del matrimonio. Este se hace remontar a la creación de Adán y Eva y por ello se incluye una breve paráfrasis de la narración de la creación de los primeros seres humanos transmitida en el capítulo 2 del libro del Génesis. Se

94 “Feliz el que se preocupa del necesitado y del pobre, en el día malo lo librará el señor”; “tiende la mano y consigue el reino”; “tiende tu mano al pobre, para que se consiga tu bendición propicia”.

95 “Haced penitencia, pues se está acercando el reino de los cielos”; “aquel que no haya renunciado a todo lo que posee no puede ser mi discípulo”; “así cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee...”. En el texto de Lucas Loscertales escribe erróneamente *discipulis*. El texto de Benito de Aniane está editado por P. Bonnerue (1999), Turnhout: Brepols, 1999 (= *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 168A), p. 595.

96 “Santa y salvífica idea es rogar por los difuntos, para que sean absueltos de los pecados”. En el documento 34 Loscertales desarrolla la abreviatura de *peccatis* (cód. 977, f. 158v) como *preccis*.

añade incluso una cita en estilo directo, aunque también ligeramente reelaborada: *Deus... dixit: "non est bonum ut homo sit solus super terram"* (Gen. 2, 18)⁹⁷.

98 Como ya queda dicho, la mayoría de los documentos aquí analizados introduce las citas bíblicas al inicio del cuerpo expositivo como autoridad motivadora del acto jurídico realizado. Solamente en cuatro documentos se opta por aprovechar textos de las Sagradas Escrituras en una parte más central del cuerpo del documento. Dos de estos documentos son los ya antes comentados de los condes Hermenegildo y Paterna del año 952 (doc. 3), y del presbítero Argivolo del año 964 (doc. 5). En ellos las citas bíblicas son introducidas después de la descripción pormenorizada de los bienes concretos objeto de la donación, sirviendo, por consiguiente, como transición a la parte de sanción y corroboración de todo lo estipulado en el documento. Los otros dos documentos en cuestión tienen, en cambio, la particularidad de incluir el texto bíblico en la parte concreta de corroboración y sanción, para dar mayor fuerza y solemnidad al deber de cumplimiento de lo allí establecido. En el documento (doc. 8) en el que se recogen las numerosas donaciones realizadas por el obispo Pedro de Iria en el año 995 para proceder a la restauración de la iglesia de Santa Eulalia de Curtis, la cita bíblica sirve para incitar a todos a respetar y ayudar a cumplir las cláusulas del documento, ya que a todos ellos se les desea ser contados entre los elegidos a la hora del juicio final y escuchar en ese momento las palabras de Cristo: *uenite, benedicti Patris mei* (Mat. 25, 34). En el documento de donación de Gutier Muni6n del año 1023 (doc. 9) se prefiere utilizar una perspectiva diferente y hacer mayor hincapié en disuadir a aquellos que tengan la intenci6n de contravenir lo estipulado en el documento, reproduciendo para ello las palabras contrarias de Cristo en el mismo Evangelio de san Mateo: *discedite a me, maledicti* (Mat. 25, 41)⁹⁸.

En todos los casos las citas bíblicas van introducidas de forma concreta mediante alguna expresi6n específica. La fórmula más sencilla y que aparece en los documentos más antiguos es: *scriptum est* ("está escrito"; docs. 1, 2, 5, 6, 36 y 38). Otras expresiones también simples, pero que incluyen ya de forma expresa la referencia a la palabra de Dios son: *tu ergo, Domine Deus, dixisti* ("pues tú, Señor Dios, dijiste"; doc. 4); *Deus... dixit* ("Dios dijo"; doc. 10); *helemosina precipue commendatur a Domino, qui ait* ("la limosna es especialmente recomendada por el Señor, que dice"; doc. 30) y, con más frecuencia, *Domino attestante, qui ait* ("tal como atestigua el Señor, que dice"; docs. 11, 14, 17-20, 23, 25-27, 32, 33)⁹⁹. Variaciones de la anterior frase son las siguientes: *testante Scriptura* ("tal como atestigua la Escritura"; doc. 21); *Scriptura*

97 "Dios... dijo: no es bueno que el hombre esté solo sobre la tierra". Loscertales edita *terra*, pero en el manuscrito está claramente escrito *terram* (cód. 877, f. 49r).

98 "Venid, benditos de mi Padre"; "alejaos de mí, malditos". Parece que en la documentación latina medieval de Galicia se prefirió el enfoque positivo: en CODOLGA se encuentran más de 100 citas del primer versículo y solamente 9 del segundo.

99 En la edición de Loscertales del documento 20 es necesario corregir *que* en *qui* (cód. 976, f. 11v).

Sacra referente ("tal como refiere la Sagrada Escritura"; doc. 37) o, ya de forma un poco más elaborada, *monente nos Scriptura Diuina, que dicit* ("tal como nos aconseja la Escritura Divina, que dice"; doc. 3) y *secundum Scripture Sacre testimonium, que ait* ("de acuerdo con el testimonio de la Sagrada Escritura, que dice"; doc. 7). Las palabras de algún libro del Antiguo Testamento son puestas en algunas ocasiones bajo la voz de un profeta: *iuxta prophetam dicimus* ("según el profeta decimos"; doc. 3); *propheta dicit* ("el profeta dice"; doc. 30); *ut uerbis propheticis utar* ("para usar las palabras del profeta"; doc. 31). También las referencias al profeta pueden ser más elaboradas, como: *docente nos propheta, immo Deus per prophetam, ubi ostendit dicens* ("tal como nos enseña el profeta, o mejor, Dios por medio del profeta, cuando manifiesta y dice"; doc. 16)¹⁰⁰. En este último documento se añade a continuación de la cita de los Salmos otra del Evangelio de Lucas, que por extensión se atribuye igualmente a un profeta: *et alius propheta in eodem spiritu* ("y otro profeta con la misma inspiración"; doc. 16). En un caso aparecen de manera elegante atribuidas las palabras del primer libro de Paralipómenos al rey David en su papel profético: *cum Daud propheta Tibi dedicaret, dicebat* ("cuando el profeta David te hacía ofrendas, decía"; doc. 4).

A pesar del caso excepcional que acabo de mencionar, motivado posiblemente por analogía contextual, cuando son citados pasajes de los Evangelios y se hace referencia concreta a su procedencia, la atribución a los textos evangélicos es siempre precisa con expresiones bastante elaboradas: *illud euangelicum pro posse agitur* ("se trata en la medida de lo posible de aquello del Evangelio"; doc. 22); *illud euangelicum a quibusdam fidelibus pro posse agitur* ("se trata en la medida de lo posible de aquello del Evangelio relativo a algunos fieles"; doc. 24); *atque pro posse illud quod euangelicus sermo peccatoribus precipit agitur* ("se trata en la medida de lo posible de aquello que el texto del Evangelio ordena a los pecadores"; doc. 29); *recordans diuinorum preceptorum ac Euangelii uerborum, ubi ait* ("recordando los preceptos divinos y las palabras del Evangelio, donde dice"; doc. 30); *Saluator noster in Euangelio dicit* ("nuestro Salvador dice en el Evangelio"; docs. 36, 38). La reproducción de las palabras de la Carta a los Gálatas está también siempre asociada de forma expresa al apóstol Pablo: *iuxta illud Apostoli* ("según aquello del Apóstol"; docs. 12, 13, 15), *et Apostolus* ("y el Apóstol"; doc. 30), *apostolus quoque beatus Paulus... inquit* ("también el apóstol san Pablo dice"; doc. 37)¹⁰¹.

Expresiones específicas tienen los dos documentos redactados en el año 1173 por el monje Arias con referencia al segundo libro de los Macabeos: *dicitur in libro Macha-*

100 Corrijo la edición de Loscertales, ya que allí está escrito *Immodeus*.

101 En el documento 30 Loscertales desarrolla mal la forma abreviada del manuscrito (cód. 977, f. 74v) y escribe *apostolis*. En el documento 37 Loscertales entiende de forma errónea la estructura sintáctica del fragmento y edita *in quid* en lugar de *inquit*. En el manuscrito (cód. 976, f. 26r) está escrito *inquit*, pero corregido en *inquit* por mano reciente.

beorum ("se dice en el libro de los Macabeos"; docs. 34, 35). También particular es la forma de introducción del fragmento del libro de Tobías en el que el profeta da consejos a su hijo: *unde sapiens pater filium admonet dicens* ("de ahí que el sabio padre aconseje a su hijo diciendo"; doc. 22). Por supuesto, son singulares las expresiones utilizadas para presentar las correspondientes citas bíblicas en los dos documentos antes mencionados, que las utilizan en la parte de la sanción de forma positiva y negativa respectivamente: *in choro sanctorum suorum audiat uocem mirificam sibi dicentem* ("en el coro de sus santos oiga la voz maravillosa diciéndole"; doc. 8), y *audiat uocem maledictionis Ihesu Christi dicentis* ("oiga la voz de la maldición de Jesucristo diciéndole"; doc. 9). En los casos de reproducción sucesiva de más de un texto bíblico las fórmulas de introducción son casi siempre las habituales muy simples: *et illud* ("y aquello"); *et alibi* ("y en otra parte"); *et in alio loco* (y en otro lugar"); *et item* ("y también"); *et iterum* ("y además"). La excepción más compleja es: *sic et alius adiungit perfecte* ("así también otro añade de forma perfecta"; doc. 7)¹⁰².

A modo de conclusión podemos decir que la colección diplomática de los tumbos del monasterio de Santa María Sobrado es un buen ejemplo del uso que se puede dar a las citas bíblicas en los textos documentales. Sirven esas citas principalmente de autoridad para justificar el acto jurídico recogido en cada documento y aportan además solemnidad, prestigio, validez y garantía al propio documento. En textos por naturaleza breves, formularios y precisos, la presencia de excursos bíblicos está en principio asociada a aquellos documentos en los que se pretende redactar de forma más elaborada y elegante. Así pues, es un modelo principalmente desarrollado para diplomas de otorgantes de los estamentos más elevados de la sociedad, sean reales, nobles o clericales (suponen el 58% en nuestro corpus de estudio); puede, sin embargo, ser aplicado también ese modelo enriquecido a documentos de otorgantes particulares que desean imitar el mismo estilo elevado, lo cual en nuestro caso ocurre especialmente en documentos de los tiempos más tardíos. Siempre está detrás la mano del redactor responsable de cada documento, que puede hacer uso de esquemas que se van fijando en la tradición, pero puede también aportar formulaciones propias, resultado de su formación y de sus gustos y modos personales. El papel particular de monjes o clérigos escribanos se descubre así en varias de las referencias bíblicas que hemos repasado en las líneas anteriores.

102 Loscertales edita *sit* en lugar de *sic* (cód. 977, f. 38r).

N.º	N.º Losc.	Tipo	Fecha	Otorgante	Redactor	Citas bíblicas
1	II, 172	donación	28-12-787	clero secular	desconocido	Psal. 75, 12
2	I, 43	donación	1-9-818	noble	desconocido	Psal. 75, 12
3	I, 3	donación	14-5-952	noble	desconocido	Psal. 75, 12 Prov. 3, 9 I Par. 29, 14
4	I, 106	donación	13-11-958	rey	desconocido	Num. 28, 2 I Par. 29, 14
5	I, 8	donación	29-11-964	clero secular	desconocido	Psal. 75, 12 I Par. 29, 14
6	I, 13	donación	24-3-968	clero secular	desconocido	Psal. 75, 12 Prov. 15, 8
7	I, 107	donación	17-9-968	rey	Petrus abbas	Luc. 11, 41 I Par. 29, 14 I Par. 29, 11
8	I, 137	donación	1-7-995	obispo	Fernandus Iacobita	Mat. 25, 34
9	I, 126	donación	25-11-1023	clero secular	desconocido	Mat. 25, 41
10	I, 127	dote	18-12-1037	particular	desconocido	Gen. 2, 18
11	I, 413	donación	24-4-1147	particular	Pelagius	Eccli. 3, 33
12	II, 12	donación	8-4-1151	rey	desconocido	Gal. 6, 10
13	II, 49	donación	26-12-1151	rey	Iohannes Fernandiz	Gal. 6, 10
14	II, 42	donación	18-9-1152	rey	Iohannes Fernandiz	Eccli. 3, 33
15	II, 15	donación	21-12-1152	rey	Iohannes Fernandiz	Gal. 6, 10
16	II, 14	donación	18-3-1153	noble	desconocido	Psal. 40, 2 Luc. 11, 41 Eccli. 7, 36
17	II, 17	donación	20-4-1153	rey	Iohannes Fernandiz	Eccli. 3, 33
18	II, 18	donación	20-4-1153	rey	Iohannes Fernandiz	Eccli. 3, 33
19	II, 19	donación	1-5-1153	noble	desconocido	Eccli. 3, 33

20	II, 16	donación	28-4-1154	rey	Iohannes Fernandiz	Eccli. 3, 33
21	II, 123	donación	12-2-1156	particular	Pelagius	Eccli. 29, 15 Eccli. 3, 33
22	I, 481	donación	13-1-1160	particular	desconocido	Luc. 11, 41 Eccli. 29, 15 Eccli. 3, 33 Tob. 4, 12
23	II, 430	donación	17-4-1160	particular	Pelagius	Luc. 11, 41 Eccli. 3, 33
24	II, 55	donación	3-5-1160	particular	Petrus presbiter	Luc. 11, 41 Eccli. 29, 15 Eccli. 3, 33
25	I, 164	donación	9-9-1160	clero regular	desconocido	Luc. 11, 41 Eccli. 3, 33
26	I, 149	donación	15-7-1161	particular	Fernandinus	Eccli. 3, 33 Luc. 11, 41
27	I, 150	donación	15-7-1161	particular	Pelagius	Eccli. 3, 33 Eccli. 3, 33
28	II, 77	donación	2-9-1161	particular	desconocido	Luc. 11, 41 Luc. 6, 38
29	I, 185	donación	2-5-1162	particular	desconocido	Mat. 3, 2 Luc. 14, 33 Luc. 11, 41 Luc. 6, 38
30	I, 184	donación	5-5-1162	particular	desconocido	Eccli. 3, 33 Psal. 75, 12 Gal. 6, 8
31	I, 490	donación	11-4-1165	particular	Arias monachus	Eccli. 3, 33
32	I, 491	donación	3-6-1169	particular	Pelagius	Luc. 11, 41 Eccli. 3, 33
33	I, 493	donación	17-12-1169	particular	Arias monachus	Luc. 11, 41 Eccli. 3, 33

34	I, 496	donación	20-12-1173	particular	Arias monachus	II Mac. 12, 46
35	II, 420	donación	20-12-1173	particular	Arias monachus	II Mac. 12, 46
36	II, 304	donación	11-5-1175	particular	Iohannes	Luc. 11, 41 Tob. 4, 12 Tob. 4, 11 Eccli. 3, 33
37	II, 40	donación	17-2-1176	noble	Benedictus	Tob. 4, 11 Eccli. 3, 33 Tob. 4, 12 Gal. 6, 10
38	II, 305	donación	30-10-1180	particular	Dominicus	Luc. 11, 41 Tob. 4, 12 Tob. 4, 11 Eccli. 3, 33

103

Tabla 2 datos de los documentos estudiados¹⁰³

103 La segunda columna de la tabla remite al volumen y número de documento en cada volumen de la edición de Loscertales. Recuérdese que Loscertales mantiene en su edición la ordenación de los documentos presente en los códices, pero en la tabla yo considero más útil presentar una ordenación cronológica. Las citas bíblicas están recogidas de acuerdo con el orden de aparición en los respectivos documentos.

I Edad Antigua

Huellas del compilador del *Códice Calixtino*: dos ejemplos

Eva M^a Castro Caridad

105

Las incógnitas que rodean el famoso *Codex Calixtinus*, cuyo ejemplar original está depositado en el archivo de la Catedral de Santiago de Compostela y constituye los cimientos de la liturgia y culto compostelanos al apóstol Santiago el Mayor, siguen siendo muchas. Como ha demostrado José María Anguita (2003, 2008, 2021A, 2021B), uno de los mayores especialistas actualmente en el estudio del *Códice Calixtino*, el volumen es una recopilación de textos de diversa datación, que se fue fraguando a lo largo del tiempo y al que dio coherencia un diestro compilador de la segunda mitad del siglo XII, posiblemente de origen franco, más precisamente aquitano o poitevino. Los estudios apuntan a un monje de la región de Poitou, llamado Aymeric Picaud.¹⁰⁴

En este trabajo que rinde homenaje al que fue durante años compañero en la Universidad de Santiago de Compostela, Celso Rodríguez, vamos a revisar dos aspectos que pueden poner de manifiesto la labor del extraordinario personaje que compiló –y compuso– una serie de textos que hoy conocemos como *Códice Calixtino*, y que se hizo pasar a ojos de la posteridad bajo la autoridad, a todas luces falsa, del papa Calixto (Castro 2022).

104 Aymeric es un personaje aparentemente histórico, cuyos datos biográficos se encuentran en el propio *Códice Calixtino*. Así, en el libro 5 se le atribuye la autoría de los capítulos 5 y 9, indicando en este último que Aymeric fue secretario, *cancellarius*, del papa Calixto II (CC., lib. 5, cap. 5, fol. 193v; cap. 9, fol. 207r). En el apéndice 1 del *Calixtino*, no solo se le cita como autor del himno *Ad honorem regis summi* (CC., App. 1, fol. 219v, texto del que solo se conservan las dos primeras estrofas, ya que el folio siguiente, 220r-v, se perdió), sino también en la carta atribuida al papa Inocencio (ibid. fol. 221r), que sigue inmediatamente después del himno de Aymeric. En esta carta, que no puede ser de Inocencio, se afirma la autenticidad del contenido del *códice* y que Aymeric, conocido como Olivier de Iscán de la villa de Santa María Magdalena de Vézelay, junto con su compañera Gilberga de Flandes, *sotia eius*, no solo donaron el *códice* en honor de Santiago, sino que lo portan hasta el santuario del apóstol en Compostela. Entre las firmas que corroboran el documento no se encuentra la del papa Inocencio, pero la primera de ellas es precisamente la del secretario Aymeric, que con su propia mano firma que el libro es auténtico y veraz: *Ego Aimericus cancellarius hunc librum autenticum et veracem fore ad honorem sancti Iacobi manu mea scribendo affirmo*.

El primer aspecto sobre el que nos tendremos es de tipo político-cultural, ya que se expondrá el especial interés demostrado por el compilador de la obra para subrayar la conexión entre el Códice Calixtino y la abadía borgoñona de Cluny. El segundo aspecto es de carácter retórico-literario, puesto que se analizará el empleo polivalente del sustantivo latino *exemplum* a lo largo de toda la compilación.

1 El Códice Calixtino y Cluny

No cabe duda de que el compilador del códice quiso poner de manifiesto y dejar constancia de una estrecha relación entre Cluny y la sede catedralicia de Santiago de Compostela. Son tres las referencias contenidas en el códice que merecen la pena ser recordadas por su especial significación.

La primera por orden de aparición es el prólogo con el que se abre el *Codex*, formado por la carta que el supuesto autor, el papa Calixto, elabora para dar cuenta del contenido y finalidad de su trabajo. En el saludo inicial de esta epístola introductoria se identifica nominalmente a los destinatarios de la obra, que son por este orden los siguientes: La comunidad de la basílica de Cluny, sede en la que fue elegido papa Calixto II; los famosísimos señores, Guillermo, patriarca de Jerusalén, y Diego, arzobispo de Compostela y, finalmente, todos los fieles.

Calixtus episcopus seruus seruorum Dei, sanctissimo conuentui Cluniacensis basilice, sedis apostolice sue electionis, heroibusque famosissimis Guillelmo, patriarche Hierosolimitano, et Didaco, Compostellanensi archiepiscopo, cunctisque orthodoxis, salutem et apostolicam benedictionem in Christo (CC., lib. 1, fol. 1r).

Esta dedicatoria es una hábil ficción histórico-literaria, ya que entremezcla hechos históricos fidedignos con secuencias cronológicas imposibles.

Es cierto, y se ajusta a la realidad histórica, que Calixto II (1119-1124), cuyo nombre secular fue Guido de Borgoña, fue elegido en 1119 nuevo papa en la abadía de Cluny, puesto que en Roma estaba el antipapa Gregorio VIII. Guido tuvo una estrecha relación con España, ya que fue hermano de Raimundo de Borgoña, primer esposo de Urraca I de León, de modo que fue tío del futuro emperador leonés Alfonso VII. Asimismo se ajusta a la realidad histórica que Calixto II tuvo una estrecha amistad con Diego Gelmírez, el primer arzobispo compostelano. Hay que tener en cuenta que Gelmírez fue canciller y secretario (1090-1094) del hermano del futuro Calixto II, el conde de Galicia, Raimundo de Borgoña, casado con Urraca de León. Gelmírez (1100-1140) fue elegido obispo el día 1 de julio de 1100 y consagrado como tal el día el 21 de abril de 1101. Debido a su amistad con el papa Calixto II y su cercanía a las normas de la abadía de Cluny consiguió que, en 1120, al año siguiente de ser elegido Guido de Borgoña como papa, la sede compostelana fuera elevada a sede metropolitana, como restauración y traslado de la sede metropolitana de Mérida (Portela Silva, 2016).

Sin embargo, si bien es cierto que existió en la primera mitad del siglo XII un patriarca de Jerusalén llamado Guillermo, también es cierto que durante los cinco años que Calixto II fue papa no pudo coincidir con este patriarca jerosolimitano, porque Guillermo desempeñó su cargo entre 1130 y 1145.

El autor de la carta es capaz de dar apariencia de verdad y verosimilitud a su relato al mencionar hechos históricos, bien atestiguados y conocidos, como la elección del papa Calixto II en la abadía de Cluny, la estrecha relación entre Gelmírez y el papa Calixto o la existencia del patriarca de Jerusalén, Guillermo. No obstante, la secuencia cronológica de los datos históricos pone de manifiesto que el autor de la carta está creando una ficción con apariencia de verosimilitud para dar credibilidad a su exposición.

El magistral compilador se sirve de dos niveles de ficción en su obra. Por una parte, indica que la obra la ha ido redactando a lo largo de los años, lo que le permite aunar textos de distinta cronología y procedencia, y, por otra, crea la ficción de que la copia, fechada por los especialistas modernos en la segunda mitad del siglo XII, c.a.1140-c.a.1181, remite a una obra anterior. Esta segunda ficción es la que le permite dirigir la obra a Calixto II (m. 1124), a Gelmírez (m. 1140) y a Guillermo (m. 1145).

La finalidad de esta doble ficción no es nada más que poner en conexión las cuatro referencias histórico-políticas esenciales para demostrar el prestigio de la sede compostelana al situarla al lado de las otras tres grandes referencias de culto cristiano: la abadía de Cluny, Roma y Jerusalén. A lo largo de la compilación el autor se preocupará, pues, de citar con frecuencia las tres grandes sedes de peregrinación cristiana: Jerusalén, Roma y Compostela.

La segunda mención a la abadía de Cluny se encuentra en el libro 2 del Códice Calixtino, o Libro de los Milagros del apóstol Santiago (CC. lib. 2, cap. 17, f. 152v). Este libro 2 está conformado por un prólogo, atribuido al papa Calixto, el índice de los milagros que se van a relatar y los 22 milagros atribuidos a la intercesión del apóstol Santiago. De estas 22 narraciones, dos rúbricas iniciales atribuyen sendos relatos a San Anselmo, obispo de Canterbury (1033-1109); en concreto, los milagros 16 y 17. Pero, además, a pesar de que la rúbrica inicial del milagro 18 atribuye el relato al papa Calixto, en realidad también está tomado de Anselmo.¹⁰⁵

En relación con el milagro 17 hemos de destacar varias peculiaridades: es un relato atribuido a Anselmo, que se encuentra verdaderamente en la colección conocida

¹⁰⁵ Cfr., CC. lib. 2, cap. 18, f. 152v: *Miraculum Sancti Iacobi a domino papa Calixto conscriptum*. Hoy se sabe que la afirmación de la rúbrica es incorrecta, porque el relato de este milagro fue localizado por R.W. Southern, *The making of the Middle Ages*, London, 1953, pp. 252-253 entre las narraciones atribuidas a Anselmo, conocidas como *Dicta Anselmi*. La reseña de esta monografía hecha por B. de Gaiffier en *Analecta Bollandiana*, 72 (1954) 314-315 y 73 (1955) 519, es la que llamó la atención sobre la presencia de estos milagros en la colección calixtina.

como *Dicta Anselmi*;¹⁰⁶ es el más amplio de la colección del libro 2; es el único que toma como argumento de autoridad de la veracidad de dicho milagro al abad de Cluny Hugo de Semur (1049-1109) y, por último, es el milagro al que se añade una nota marginal sobre la celebración anual de la festividad de los milagros de Santiago el día 3 de octubre, lo que servirá para que otra mano atribuya a Anselmo la creación de tal festividad (CC. 3, cap. 2, f. 161r).

El milagro 17 relata la historia del peregrino que iba a Compostela y fue tentado por el diablo. Al darse cuenta de que ha sido engañado se quitó la vida, pero resucitó y narró a los presentes que había vuelto a la vida gracias a la intercesión del apóstol Santiago. Anselmo cita como testimonio de veracidad del milagro al abad Hugo de Cluny (c. 1024-1109). Es cierto que Anselmo tuvo la oportunidad de visitar a Hugo en la abadía de Cluny, cuando el obispo de Canterbury fue de viaje a Roma en 1097 para hacer una consulta al papa sobre la presión ejercida por el rey Guillermo el Rojo sobre las iglesias y monasterios ingleses para recaudar impuestos. Anselmo afirma que se cuenta que Hugo vio con frecuencia al peregrino resucitado por intercesión de Santiago.

Hunc hominem et omnia signa mortis eius reverentissimus Hugo sanctus abbas Cluniacensis, cum multis aliis vidit, et pro admiratione hoc, ut relatum est, sepius solitum se vidisse asseruit (CC., lib. 2, cap. 18, f. 152v).¹⁰⁷

La tercera mención se encuentra en el colofón con el que se cierra el último libro del códice, el libro V, también conocido como "Guía de peregrinos". En ese colofón se dice que el manuscrito fue redactado en varios lugares, pero sobre todo en Cluny.

Hunc codicem prius Ecclesia Romana diligenter suscepit. Scribitur enim in pluribus locis in Roma scilicet, in Hierosolimitanis horis, in Gallia, in Ytalia, in Theutonica et in Frisia et praecipue apud Cluniacum (CC., fol. 213v).

En esta relación de lugares, donde supuestamente el códice fue escrito a lo largo del tiempo, se combinan ciudades, regiones y la abadía de Cluny. Las ciudades mencionadas son, junto con Compostela, las otras dos grandes ciudades de peregrinación cristiana, con las que desea competir la sede catedralicia hispana, es decir, Roma y Jerusalén. En este sentido, pues, el compilador es coherente, ya que se ajusta a las

106 Los milagros 16, 17 y 18 del libro 2 del Códice Calixtino se encuentran casi literalmente en los *Dicta Anselmi*, obra posiblemente inconclusa de Anselmo que fue elaborada posteriormente por el monje Alejandro de Canterbury (Moisan 1992: 143).

107 Tras esta afirmación, una mano distinta añadió una nota marginal sobre la celebración litúrgica anual de la festividad de los milagros del apóstol el día 3 de octubre (CC. lib. 2, cap.17, f. 152v): *et nos apostoli amare, ne memorie deleatur, litteris commendauimus, precipientes omnibus, ut per omnes ecclesias festum tanti miraculi ceterorumque miraculorum sancti Iacobi V die nonarum Octobris annuatim dignis celebrent obsequiis*. Es más, en la nota marginal de CC., lib. 3, cap. 3, f. 161r, se dice que la fiesta de los milagros fue instaurada por Anselmo, autor del relato del milagro 17 del Códex, lo que es imposible, ya que la fiesta de los milagros fue instaurada entre 1140 y 1172 (Castro 2022b).

menciones que hemos visto anteriormente en relación con la dedicatoria de la carta-prólogo de toda la colección.

Las regiones mencionadas remiten por una parte a la “universalidad” de la devoción hacia Santiago y, por otra, se hacen eco de las zonas que con mayor frecuencia se mencionan en el Códice. La relación de regiones mencionadas muestra una enorme similitud con otros dos pasajes localizados en dos libros diferentes del Códice. Así, hay una evidente similitud, por una parte, entre el colofón y el incipit del Libro 2 o Libro de los Milagros, donde se relacionan los lugares en los que recogió noticia de milagros atribuidos a Santiago, y, por otra, con el primer capítulo del Libro IV, libro conocido también como *Historia de Turpín*. Al comienzo de este primer capítulo se describe la ruta llevada por Carlomagno hasta llegar a Compostela, siguiendo un camino de estrellas visto en el cielo.¹⁰⁸

Estas conexiones entre distintas partes de la compilación, es decir, no solo entre el incipit y el colofón de la obra, sino también entre elementos y diversos pasajes de los distintos libros que componen el conjunto, muestran una esmerada labor en busca de la coherencia de un todo tan heterogéneo. La genialidad consistió en encontrar un hilo conductor creíble y verosímil, y este fue la figura del papa Calixto II.

1.1 Cluny y Compostela: realidad o ficción

Ahora bien, a pesar de la estrecha relación que se establece entre la redacción del Códice Calixtino con la abadía borgoñona de Cluny es necesario analizar si esta relación fue efectiva desde el punto de vista histórico-político o si, por el contrario, se trata de una ficción histórico-literaria buscada conscientemente por el compilador del *Codex* con un fin propagandístico. En este sentido no se puede pasar por alto que, si Aymeric es el compilador del Calixtino, el monje tuvo una estrecha relación con Cluny, puesto que Aymeric estuvo vinculado a la abadía de santa María Magdalena de Vézelay. Esta abadía borgoñona quedó bajo la órbita de la otra gran abadía borgoñona, Cluny, desde mediados del siglo XI, c.a. 1058.¹⁰⁹

En la gran monografía sobre la historia de la orden de Cluny, redactada por Marcel Paucot (1986: 158; 168) se afirma que la intervención de la abadía borgoñona en la Pe-

108 CC., lib. 2, fol. 140r *Quod ego animaduertens, barbaras terras perambulans, quedam ex his miraculis in Gallicia, quedam in Gallia, quedam in Theotonica, quedam in Ytalia, quedam in Ungaria, quedam in Dacia, quedam etiam ultra tria maria, diversa scilicet in diuersis locis scripta repperi.*

CC., cap. 1, lib. 4, fol. 164v: *Statimque intuitus est in celo quendam caminum stellarum incipientem a mari Frisie et tendentem inter Theutonicam et Ytaliam, inter Galliam et Aquitaniam, rectissime transeuntem per Gasconiam, Basclamque, Nauarram et Yspaniam usque ad Galleciam, qua beati Iacobi corpus tunc temporis latebat incognitum.*

109 Es necesario tener presente que la abadía de santa María Magdalena de Vézelay es el punto de encuentro de las demás rutas continentales europeas, así como el de partida de la gran ruta de peregrinación medieval conocida como *Via Lemouicensis*, ya que atraviesa Limoges.

nínsula Ibérica fue compleja, ya que no solo estuvo ligada al deseo de fundar nuevos conventos, sino a consideraciones políticas y familiares, sobre todo en relación con el rey Alfonso VI de León (c.a. 1040-1109), que fue uno de los grandes benefactores de la orden gracias a sus generosas donaciones.

Si bien más arriba se ha hecho una serie de alusiones históricas entre el Código, Cluny y Calixto II, ahora vamos a detenernos un poco más en ellas. Conviene recordar que el rey leonés Alfonso VI firmó en 1069 el acuerdo de esponsales con Inés de Aquitania, cuyo matrimonio se celebró a finales de 1073 o comienzos de 1074. Inés era descendiente de Guillermo I de Aquitania, quien había fundado en el año 909 la abadía de Cluny. Tras el fallecimiento de Inés, Alfonso se casó en 1079 con Constanza de Borgoña, sobrina del abad Hugo de Cluny.

La conexión con la abadía borgoñona se siguió estrechando gracias a los matrimonios de dos de las hijas de Alfonso VI, Urraca y Teresa. Así, Urraca, la hija mayor y heredera del trono de Alfonso VI y Constanza, contrajo matrimonio con Raimundo de Borgoña. Este noble no solo era sobrino de Constanza, sino que su tío-abuelo era Hugo, abad de Cluny, y además hermano del futuro papa Calixto II y primo de Enrique de Borgoña, esposo de Teresa Alfónsez, la hija ilegítima de Alfonso VI. Enrique no solo era, por tanto, también sobrino de Constanza, sino también sobrino-nieto de Hugo de Cluny.

En esta serie concatenada de personajes históricos borgoñones destaca Guido de Borgoña, futuro papa Calixto II (1119-1124). Es a este papa Calixto al que se le atribuyen buena parte de los textos contenidos en la recopilación jacobea depositada en Compostela. Esta atribución es totalmente ficticia, porque en los escritos auténticos de dicho papa no se encuentran las piezas que se le atribuyen en el código compostelano que lleva su nombre (Moisan 1992; Castro 2022).

La elección, pues, de Calixto II, como supuesto autor de los textos jacobeos, es perfecta para subrayar la intención del compilador de poner en estrecha conexión la monarquía leonesa, la sede compostelana, la abadía borgoñona y el papado. Hay que recordar, de nuevo, que, además de las relaciones familiares de Calixto II con la monarquía leonesa y la abadía cluniacense, este fue elegido papa precisamente en la abadía de Cluny en 1119; que en 1120, reinando en León Urraca I y siendo obispo de Santiago Diego Gelmírez (1101-1140),¹¹⁰ concedió a Compostela la dignidad de iglesia metropolitana a través de la bula conocida como *Omnipotens Dei*; y que canonizó en 1121 a su tío-abuelo Hugo de Semur, abad de Cluny (m. 1109).

Calixto mantuvo a lo largo de su papado una estrecha relación con los abades cluniacenses, no solo por el conflicto de la "Querrela de las Investiduras", sino porque

110 Gelmírez, antes de ser nombrado obispo por el papa Calixto, había estado entre los años 1090 y 1094 al frente de la cancillería de Raimundo de Borgoña, primer esposo de Urraca (Pallares-Portela 2006).

intentó poner fin a la crisis provocada por la elección del abad Pons de Melgueil, que estuvo al frente de la abadía desde 1109 a 1122, cuando fue sustituido por Pedro el Venerable (Pacaut 1986:187-188; 191-197; 200-201; 208; 217).

Son muy pocas las referencias a personajes históricos hispanos contenidas en el Códice. En el prólogo-dedicatoria se cita como uno de los destinatarios de la obra al arzobispo compostelano Diego Gelmírez (m.1140). Fuera o no fuera el destinatario real de la compilación, su sola mención remite a una de las figuras más destacadas en la consecución de la elección de Compostela como sede metropolitana hispana por parte del papado. 111

La otra mención histórica es la relativa al "emperador hispano" Alfonso, que se encuentra en capítulo 3 del libro 3 del Códice. Este capítulo es la "Carta de Calixto sobre las tres festividades jacobeanas": 25 de julio o martirio; 3 de octubre o de los milagros y 30 de noviembre o de la elección y traslación del apóstol Santiago. La carta indica que la festividad de noviembre fue instaurada por el ya fallecido *imperator Hispanus Aldefonsus, bona memoria dignus* (CC., lib. 3, cap. 3, fol.161r).

Pero, ¿a qué Alfonso se refiere? David (Bulletin XI, pp. 153-154) y Moralejo (2004: 404, n. 505) consideran que se trata de Alfonso VI (1065-1109); por su parte Moisan (1992: 154-155) descarta a Alfonso II de Asturias (783; 791-842), bajo cuyo reinado se encontró la tumba del apóstol en Compostela, y postula que se trata del Alfonso I de Aragón, el Batallador, segundo esposo de Urraca.

Nuestra propuesta es distinta. A nuestro juicio, como expondremos, se trata de una mera evocación a la monarquía hispana a través de uno de los nombres propios más característicos de dicha monarquía. La indefinición del autor es buscada para así dejar en una nebulosa el nombre del monarca y permitir que el lector evoque en su mente a diversos "Alfonsos", empezando por Alfonso II de Asturias (783; 791-842), bajo cuyo reinado se descubrió el sepulcro compostelano; Alfonso III de Asturias (866-910), que fue el primero en albergar una idea imperial de su monarquía en cuanto que se considera el primer rey de León; Alfonso VI de León (1065-1109), tan vinculado familiarmente al papa Calixto y a Cluny o, incluso, Alfonso VII (1126-1157), quien fue el único en recibir el título de "emperador" en el año 1135 en la catedral de León, ya fallecido, según el compilador, cuando realizó su obra.

El compilador tiene un especial cuidado en evocar figuras históricas que no son hispanas o que, si son hispanas, están alejadas en el tiempo. Es una fórmula para dar antigüedad y verosimilitud al relato y para evitar dar datos históricos fácilmente comprobables. No se mencionan figuras históricas hispanas contemporáneas a la elaboración de la obra, que fueran trascendentales para el desarrollo del culto jacobino y la introducción del rito romano en Hispania. No se menciona explícitamente ni a Alfonso II de Asturias, ni tampoco a Alfonso VI y su esposa Constanza, ni a la reina Urraca ni a su esposo Raimundo; tampoco a Alfonso VII, a pesar de la referencia al

imperator, ni siquiera a Fernando II de León (1157-1188), en cuya época se confeccionó no solo el Código Calixtino, sino alguno de los códigos más importantes de la monarquía leonesa como el Antifonario de León, de rito hispano, o el Libro de Horas.

112 Para ubicar gráficamente la exposición histórica se ofrece esta tabla cronológica con los personajes hispanos y borgoñones más destacados:

c.a. 1065 – 1109: Reinado de Alfonso VI de León. Relación político-familiar con Cluny.

1049 – 1109: Hugo, abad de Cluny.

1090-1094: Gelmírez, canciller de Raimundo de Borgoña.

1093: Matrimonio de Urraca con Raimundo de Borgoña.

1101-1140: Gelmírez es nombrado obispo.

1109: Matrimonio de Urraca con Alfonso I de Aragón (1104-1134).

a.1109 – 1126: Reinado de Urraca de León.

1109-1122: Pons, abad de Cluny.

1119-1124: Papado de Calixto II

1120: Bula *Omnipotens Dei*, por la que Compostela se convierte en Iglesia Metropolitana.

a.1126 – 1157: Reinado de Alfonso VII de León, *Imperator totius Hispaniae* (a. 1135), hijo de Urraca y miembro de la casa de Borgoña por su padre Raimundo.

a.1157 – 1188: Reinado de Fernando II de León, hijo de Alfonso VII. Contemporáneo a la redacción del Código Calixtino.

En un importante artículo, la investigadora belga Adeline Rucquoi (2010) demuestra y concluye que el desarrollo del camino de peregrinación a Santiago fue obra e impulso de los reyes hispanos, no de monarcas o abades franceses; que la reforma gregoriana que abolió el rito hispano fue llevada a cabo por el cardenal Ricardo, abad de San Víctor de Marsella (1078-1088), y que la influencia de la abadía de Cluny en la época de Hugo de Semur (1049-1109) sobre el desarrollo del culto a Santiago fue en realidad muy escasa.

1.2. Conclusión

La estrecha relación que el compilador del Código Calixtino establece entre Compostela y Cluny está basada, no en la realidad histórica, sino en una ficción histórico-literaria, muy bien construida desde el punto de vista de la verosimilitud del relato. Para conseguir que el culto al apóstol Santiago y la peregrinación hasta su sepulcro en Compostela gozara de prestigio y éxito, el compilador recurrió a dos artificios históricos para argumentar esa supuesta relación.

Por una parte, se sirvió del supuesto beneplácito papal, a través de la figura de Calixto, que tanta relación histórica tuvo realmente con Cluny y con la monarquía leonesa. Ahora bien, a pesar de los beneficios otorgados por Calixto a la sede compostelana, concediéndole la dignidad metropolitana al año de ser elegido papa, no se puede afirmar que Calixto promocionara directamente el culto jacobeo propiamente dicho, ya que no es el autor de los textos que se le atribuyen en el Códice.

Por otra parte, la gran abadía borgoñona de Cluny, de enorme poder en la Francia del siglo XI, jamás ejerció control directo sobre el cabildo compostelano. La supuesta estrecha relación entre Cluny y Compostela es sugerida por el compilador al mencionar al ilustre abad cluniacense Hugo de Semur, que, como en el caso del papa Calixto, tenía estrechas conexiones familiares con la monarquía leonesa.

2 El sustantivo «Exemplum» en el Códice Calixtino.

El sustantivo latino de la segunda declinación y género neutro *exemplum* es un término clásico derivado del verbo compuesto *eximo*, formado por la partícula *ex*, que indica procedencia, y el verbo simple *emo*, cuyos valores primarios fueron “tomar”, “obtener” y, posteriormente, “comprar” o “ganar”. Así, *exemplum* se utilizó con el valor de algo que se toma de un conjunto para servir de muestra, modelo o pauta ya sea para seguir o para evitar.¹¹¹

El vocablo se fue enriqueciendo léxicamente hasta convertirse también en un término técnico de la preceptiva literaria de la retórica grecorromana. El *exemplum* fue el término latino que traducía el sustantivo *paradigma* griego, empleado por Aristóteles, para designar uno de los elementos propios de la argumentación de un discurso. Es un recurso que sirve para aclarar algún aspecto de la argumentación y para construir además una demostración sólida.

Con el paso del tiempo, en la literatura latina cristiana comenzó a emplearse como un aparente sinónimo de *miraculum*, debido a que *exemplum* se utilizó con el valor de “enseñanza o lección moral”. A partir de finales del siglo XII y comienzos del XIII, el *exemplum* se convirtió en el vocablo que sirvió para designar un género literario con entidad propia. Recibían esta denominación breves narraciones, de carácter ilustrativo, que los predicadores medievales incluían en sus sermones para exponer una enseñanza práctica y además mantener la atención del auditorio.¹¹²

111 Vid. s.u. *Exemplum*, A. Ernout - A. Meillet, 1979 (4ª ed.): 205: “*Exemplum* est proprement l’object distingué des autres et mis à part pour servir de modèle”. En esta misma entrada los autores franceses señalan que Festo, P.F. 72, 5 distingue entre el sustantivo *Exemplum* (*est quod sequamur aut uitemur*) y el sustantivo *Exemplar*, derivado del adjetivo *exemplaris* a su vez derivado de *exemplum*, que significa *ex quo simile faciamus*.

112 Sobre la polisemia del vocablo *exemplum*, usado asimismo en retórica y filosofía, tanto en época clásica como en período medieval, vid., Cl. Bremond - J. Le Goff - J.C. Schmitt, 1982: 27-28, n.4, y H. Lausberg, 1980 (1ª reimpr.), s.u. *Exemplum*, vol. 3: 83-84. Además, del valor general de *exemplum* como ‘ejemplo’, el

A lo largo de toda la Edad Media se utilizó, por tanto, el vocablo *exemplum* tanto en su amplio sentido general, como en el específico de "historia ilustrativa". En alguna ocasión puede producirse una confusión entre ambos, sobre todo cuando el *exemplum* hace referencia a una persona en cuanto a modelo de comportamiento, pero en este caso en realidad remite al uso de la "Figura del tipo", que en el mundo antiguo remite a héroes y personajes de referencia y en la literatura cristiana de los primeros siglos se aplica a los que han de servir de modelo cristiano de comportamiento, como son los mártires, los santos y el propio Cristo.

Es interesante analizar el empleo que hace el compilador del Código Calixtino del sustantivo *exemplum* para intentar comprender en qué estadio de desarrollo léxico se encuentra el sustantivo latino en la colección jacobea.

El vocablo se emplea 46 veces en sus distintos casos a lo largo de los libros 1 (29 veces), 2 (10 veces) y 4 (6 veces), así como en un poema en el segundo apéndice final, titulado *Aliud miraculum sancti iacobi de facie torta filii uicecomitis notum in terra pictauorum* (CC., App. 2, fol. 223r). La frecuencia de los distintos casos demuestra que el nominativo y acusativo singular de este sustantivo, *exemplum*, es el más usado, 24 veces; a los que siguen *exempla*, 9 veces; *exemplo*, 7 veces y *exemplis*, 6 veces.

2.1 *Exemplum* en el libro 1 del Código Calixtino

El libro 1 o Libro de la liturgia jacobea de la catedral de Santiago de Compostela emplea este sustantivo en los sermones 2, 6, 7, 8, 14, 15, 16, 17, 19, 20 y en el prefacio de la misa del día 24 de julio, vigilia de la festividad del natalicio de Santiago.

Sermón *Vigilie noctis*, CC. 1, cap. 2, fol. 6v y ss.

Este sermón, atribuido al papa Calixto II, está dedicado a la celebración el día 24 de julio de la misa de Vigilia de la gran festividad del 25 de julio. El argumento central del sermón es que el cristiano ha de acudir hasta el Santo Sepulcro limpio de cuerpo y alma. Por eso, no solo recomienda el cuidado en el aseo y en las ropas, sino también la preparación del espíritu mediante el ayuno, la abstinencia, la vigilia y las limosnas. Los pasajes en los que se emplea el vocablo *exemplum* son los siguientes:

Ne ad ea que ortamur, dilectissimi, torpeatis, a secularibus uobis exemplum accipiatis (fol. 7r);

vocablo tuvo varios sentidos en el ámbito de la filosofía: a)- Modelo, arquetipo, diferenciado de *exemplar* (vid. n. 7); b)- Modelo moral paradigmático y c)- Modelo de narración. En el ámbito de la retórica la polisemia es todavía mayor, ya que se combinan aspectos literarios y morales, puede designar: 1)- Obra de arte maestra modelo; 2)- Modelo para la dirección moral de la vida; 3)- Como prueba de argumentación positiva o negativa y 4)- Como figura de tipo o "Figura de ejemplo".

Si uero calciamentis induebatur, quanto magis et nos predicationibus et exemplis mortuorum animalium, id est primorum patrum, gressus nostros munire eorumque acta enarrare debemus? (fol. 9v);

Lampades ardentes ostendimus cum bonorum operum exemplum cunctis damus (fol.10r) 115

Iacobus interpretatur 'subplantator'...Sic sacerdotes debent subplantare hominum uicia exemplis operum bonorum predicationibus scripturarum (fol. 14r).

Iohannes interpretatur 'Dei gratia', quia priuilegium amoris Christi uirginitatem custodiendo habere meruit, qui sacerdotibus exemplum tribuit ut mente et corpore caste uiuant in ecclesiis (fol. 14r).

En los cinco contextos, *exemplum* tiene el valor propio del ámbito de la literatura cristiana de "modelo de conducta" que o bien hay que seguir o hay que dar.

Sermón *Spirituali igitur iocunditate*, CC. 1, cap. 6, fol. 24v y ss.

El texto es atribuido asimismo al papa Calixto y se trata del segundo sermón asignado a la gran festividad del 25 de julio. La gran festividad de rito romano del 25 de julio se conmemora en el Códice Calixtino con nada menos que 6 piezas, que son las siguientes: las dos pasiones, la menor y la mayor, atribuidas al papa Calixto, que se corresponden respectivamente con los caps. 4 y 9 del libro 1, y que abren y cierran la celebración del 25 de julio; 3 sermones atribuidos al papa Calixto, que son los caps. 5, 6 y 7 del mismo libro y, finalmente, el sermón de Beda *Dominus conditor ac redemptor*, que constituye el cap. 8 del libro 1. Este texto se encuentra entre la obra homilética del venerable Beda (c.a. 672-735), que circuló por toda Europa.¹¹³

El segundo sermón calixtino para el día 25 de julio se trata de una pieza más amplia que la que le precede (CC 1, cap. 5) y que se inicia con la afirmación de que la celebración de la muerte de Santiago no es un funeral, sino un natalicio, ya que el apóstol empezó a vivir (eternamente) al salir de este mundo. Santiago no es solo el apóstol del Nuevo Testamento, sino que ya estaba prefigurado en el Antiguo Testamento, mediante las figuras de Jacob e Israel y el desarrollo figurativo del número 12 empleado a lo largo de los libros de la Biblia cristiana. Se pide la intercesión de Santiago en conexión con una breve doxología (Castro 2022b).

Quasi rosa uernans inter spinas et liliū florens iuxta aguas, sic diuinis exemplis effloriut inter gentes (CC, lib. 1, cap. 6, fol.28r).

113 Vid. Migne, PL. 94, *Beda Venerabilis Opera Parenetica - Pars III. Sectio I. Homiliae Genuinae, lib. 2, Hom. 18*, cols. 227-233: *In natale sancti Jacobi apostoli*. La edición del texto más reciente ha sido realizada por D. Hurts, 1955: 335-341

Tamquam etenim cliens... non formidabat, ut quo multi congregabantur, multi suo exemplo uel doctrina erudientur (CC, *ibid.*).

- 116 De nuevo en estos dos contextos, *exemplum* tienen el significado de un modelo o pauta de comportamiento; en ambos casos el modelo de comportamiento es Santiago, cuya actitud sobresaliente se compara con la rosa que florece entre espinas y el lirio entre el agua, ya que da ejemplo de comportamiento y de doctrina.

Sermón *Adest nobis*, CC, lib. 1, cap. 7, fol. 31r y ss.

Es el tercer sermón del día 25 de julio, atribuido al papa Calixto II, y el más amplio de los tres atribuidos a Calixto para dicha festividad. El asunto central de esta elaborada pieza es que Santiago tuvo que morir para convertir a la fe a todos los que visitan su basílica en Galicia. De este modo, el reposo del cuerpo del apóstol en Compostela será el asunto central de la conclusión del sermón. Para justificar el traslado el sermónista desarrolla por una parte imágenes agrícolas, ya que la muerte de Santiago se compara al grano de trigo que ha de morir para dar frutos, o el traslado del cuerpo de Santiago a Jerusalén a Compostela es semejante al trasplante de hortalizas para que crezcan más. Por otra parte, el sermónista justifica el traslado a Compostela recordando que Cristo les dijo a sus discípulos que serían sus testigos "hasta el extremo de la tierra" (Hechos 1,8), donde precisamente está Compostela. Por fin, el sermón se cierra tras un largo elogio de las peregrinaciones a Compostela, ya que la llegada al sepulcro del apóstol desde los confines del mundo reporta frutos eternos, así como la devoción al apóstol y sus muchos milagros de Santiago.

Populus uero Christianus hac die clarificatur quociens enim pro Christi fide martir patiatur, tociens mundo patientie exemplum relinquitur et diabolus confunditur (CC., lib. 1, cap. 7, fol. 31v).

Exultet per mundum omnis ecclesia quia per eius ditatur exempla (*ibid.*).

Ille enim qui pro Christi fide moritur in terra, nobis ostendit exemplum tenendi fidem et patientiam moribus et uita (*ibid.*).

Hodie itaque...uictorie exemplum fidelibus traditur (*ibid.*, fol. 31v).

Hoc ergo exemplo et nos, fratres dilectissimi, debemus canis nostre illecebras mortificare si regum perhenne uolumus habere (*ibid.*, fol 37v).

Et pulcre uocat illum primo uenire post se ac demum promittit eum piscatorem esse, ut demonstret quia prius oportet illum sequi passionis eius exempla et deinde hominum piscatorem fieri (*ibid.*, fol 43r-v).

In ultimo uero solo testis est Christo quia ipse qui pro Dei fide gladio moritur, uenientibus ad se in Gallecia exemplum tribuit, quod ipsi debeant mori uiciis et uiuere uirtutibus perpetuis (*ibid*, fol. 43v).

En estos 7 pasajes el valor de *exemplum* es solo uno; es decir, el vocablo se emplea como “modelo o pauta de conducta”.

Sermón *Dominus conditor*, CC., lib. 1, cap. 8, fol. 44v y ss.

Se trata del cuarto y último sermón dedicado a la festividad del 25 de julio. El texto es obra de Beda el Venerable, cuyo homiliario tuvo una norme difusión. El sermón se basa en la perícopa del Evangelio de Mateo 20, 20-23 sobre la petición de la madre de los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, para que uno estuviera sentado a su derecha y otro a su izquierda, cuando llegaran al Reino de los Cielos. El tema desarrollado por Beda es el de “tomar el camino de la humildad” con un importante desarrollo sobre el significado teológico de izquierda y derecha del Padre.

Quia ero illi Zebedei cum illo sedere desiderabant, ammonet eos primo passionis sue sequi exempla et ita demum obtate maiestatis culmen appetere (ibid, fol. 46r).

Lo más llamativo en este caso es que se puede afirmar que este texto de Beda, *primo passionis sue sequi exempla et ita demum*, fue el modelo seguido por el pseudo-Calixto en el pasaje *quia prius oportet illum sequi passionis eius exempla et deinde* (ibid. fol. 43r-v). En ambos casos, el valor del sustantivo es el señalado en las citas anteriores; es decir, como modelo o pauta de comportamiento.

Sermón *Quia natalem beati Iacobi*, CC., lib. 1, cap. 14, fol. 65v y ss.

Este sermón es el que se emplea para la celebración del 30 de julio, sexto día de la octava del día 25 de julio. El texto está constituido por la segunda parte del sermón *Quia longius ab urbe digressi sumus*, que se encuentra en *Homiliarum in Euangelia* del papa Gregorio Magno.¹¹⁴ El sermón gregoriano en realidad comenta la perícopa del Evangelio de Lucas 21, 9-19, en el que Jesús anuncia a sus discípulos las señales que indicarán el fin de los tiempos. La primera parte del sermón analiza y explica simbólicamente esas señales anunciadoras, pero la segunda se centra en la virtud de la paciencia, que permitirá alcanzar “la palma del martirio”. Al hablar del martirio, el papa señala que lo hay de dos tipos, uno de pensamiento y otro de pensamiento y acción. Como ejemplos de cada una de estas dos formas señala a los dos hijos del Zebedeo. Juan es el modelo del martirio de pensamiento y Santiago el de pensamiento y acción.

El compilador del Calixtino se sirve del texto gregoriano, pero realiza algunos cambios para adaptar el sermón papal al contexto jacobeo. Así, en primer lugar, cambia

¹¹⁴ Vid. Migne, PL. 65, *Sancti Gregorii Magni XL Homiliarum in Euangelia libri duo, lib. 2, Hom. 35*, cols. 1263-1265. La edición del texto más reciente ha sido realizada por R. Étaix, *Gregorius Magnus. Homiliae in Euangelia*, 1999: 327-330.

la perícopa de Lucas, comentada por Gregorio Magno, por la del evangelio de Marcos, 10, 35-39 (CC., lib. 1, cap. 14, fol. 65v). El evangelio de Marcos recoge la petición hecha, en este caso, por los propios hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, para estar a derecha e izquierda en el Reino de los Cielos, a diferencia de la versión de Mateo (20, 20-23), en la que era la madre la que hacía la petición.

En segundo lugar, el texto original gregoriano con el que se abre la segunda sección del sermón, *Sed quia natalem martyris hodierna die colimus, fratres mei* (PL 76, col. 1263), es el proemio con el que se abre el sermón jacobeo, que el compilador adapta en *Sed quia natalem beati Iacobi apostoli et martyris hodierna die colimus, fratres mei* (ibid., fol. 65v).

Cabe destacar que el compilador calixtino se ha servido de dos sermones de autores bien conocidos, como fueron Gregorio Magno y Beda el Venerable, en los que cada uno de ellos desarrolla una virtud, sirviéndose del ejemplo de Santiago y Juan. Gregorio desarrolló el tema de la paciencia y Beda el de la humildad.

El uso del vocablo *exemplum* se encuentra en dos frases consecutivas de este sermón. La primera se refiere al modelo de martirio interior del apóstol Juan y el segundo para encabezar el relato de una noticia edificante sobre el comportamiento de un monje de un monasterio italiano en Rieti, contemporáneo al autor, es decir, al papa Gregorio.

Et nos ergo hoc exemplo sine ferro esse martires, si patientiam ueraciter in animo custodiamus. Non ab re arbitror, fratres karissimi, si unum uobis exemplum seruandae patientiae ad edificationem loquor. (CC., lib. 1, cap. 14, fols.65v-66r).

Nuevamente el vocablo latino hace referencia a un modelo de conducta o comportamiento, tomando como referencia a un apóstol y a un personaje histórico o no, que reproduce esas cualidades que se están describiendo.

Sermón *Exultemus in Domino*, CC., lib. 1, cap. 15, fol. 67r y ss.

Este sermón se emplea en la celebración del 31 de julio, séptimo día de la octava del día 25 de julio. Este día se conmemora en el homiliario calixtino con dos sermones, el actual y el siguiente, capítulo 16.

El índice inicial del códice atribuye este sermón a san Máximo (CC., fol. 3r: *Sermo beati Maximi episcopi: Exultemus in Domino, dilectissimi, et congruis honoribus*), aunque la rúbrica del sermonario señala que se trata del *Sermo beati Leonis pape de sancto Iacobo* (CC., lib. 1, cap. 15, fol. 67r). El texto no se ha encontrado en los repertorios de ningunos de los dos autores mencionados en el Calixtino. Este hecho, unido a la inestabilidad en la autoría de la pieza, hace sospechar que en realidad se trata de una pieza más del compilador jacobeo.

Otra singularidad es la de que el sermón no indica la perícopa evangélica a la que va unido. Si bien, la revisión del misal calixtino que sigue al homiliario permite comprobar que el Evangelio de la misa del 31 de julio es Mateo 20, 20-28 (CC., lib. 1, cap. 28, fol. 127r-v); es decir, la petición de la madre de los hijos del Zebedeo. Esta perícopa es la que se emplea en el segundo sermón del día, el sermón 16.

El sermón es una amplia pieza en la que se elogia y explica el patronazgo del apóstol Santiago sobre Galicia y España.¹¹⁵ En esta pieza solo hay dos pasajes en los que se emplea el término *exemplum*.

Voluit etiam prudentissimus Dominus nobis prebere exemplum, ut nullum nisi proepecte etatis ad magisterium sancte ecclesie sublimare presumeremus (CC., lib. 1, cap. 15, fol. 68v).

Congruebat autem tonitruui filio, ut terrena calcaret, celum penetraret, ceteris exemplum preberet (ibid. fol. 70v).

En el primer caso se utiliza para explicar por qué Pedro, de mayor edad que los demás, fue elegido por Jesús el primero de los apóstoles. En el segundo caso para explicar que Santiago fue el primer apóstol en dar testimonio de martirio. En ambos casos, *exemplum* se utiliza como “modelo de conducta”, que ha de ser seguido por los que quieran aproximarse a las virtudes de sus modelos.

Sermón Sollempnitatem hodiernam, CC., lib. 1, cap. 16, fol. 72r y ss.

Se trata del segundo sermón del día 31 de julio. Como en el caso del sermón *Exultemus in Domino*, hay diferencia de atribución entre el índice del proemio y la rúbrica inicial del sermón, como en el capítulo 15. En el primer caso, el índice indica expresamente *Expositio sanctorum Iheronimi et Maximi* (CC., fol. 3) y en el segundo la rúbrica dice:

Sermo beati Hieronimi doctoris et Iohannis episcopi eiusdem lectionis, in natale sancti Iacobi, fratris Iohannis Euangeliste, qui requiescit in territorio Gallecie (CC., lib. 1, cap. 16, fol. 72r).¹¹⁶

El sermón es una elaboración propia del compilador calixtino, que se inspira en los sermones de Jerónimo y de Juan Crisóstomo sobre la perícopa de Mateo 20, 20-23. En ellos se reflexiona sobre la petición de la madre, la aparente ambición y la importancia de la humildad.¹¹⁷

115 Un análisis literario de este sermón, así como su importancia en el mantenimiento y desarrollo de la *Laus Hispaniae* en E. Castro, 2022.

116 En el leccionario conservado en Porto, Biblioteca Pública Municipal, Ms. 32 [S. Cruz 5], fol. 34v, la rúbrica solo señala *Homilia lectionis eiusdem beati, Iheronimi presbiteri*; vid. Rey Olleros, 2009: 428.

117 Jerónimo, *Commentariorum in Euangelium Mattaei libri quatuor*, lib. 3, cap. 20 en PL 26, cols. 142-144;

El empleo de *exemplum* se encuentra en el mismo párrafo; ahora bien, en el primer caso se trata del comentario a Mateo 20, 25 y en segundo se anuncia la explicación de las palabras de Jesús en Mateo 20, 28.

120 *Humilis magister et mittis nec cupiditatis inmoderate duos arguit postulantes nec decem reliquos indignationis increpat et liuoris, sed tale ponit exemplum quo doceat eum maiorem esse qui minor fuerit et illum dominum fieri qui omnium seruus sit* (CC., lib. 1, cap. 16, fol.73v).

Denique proponit exemplum ut, si dicta paruipenderent, erubescerent ad opera et dicit 'Sicut Filius hominis non uenit ministrari, sed ministrare' (ibid.).

En ambos casos, nuevamente *exemplum* está usado con el valor de modelo o norma de conducta, si bien en el segundo es a través de una sentencia o enseñanza moral.

Sermón Veneranda dies, CC., lib. 1, cap. 17, fol. 73v y ss.

La pieza está destinada a la segunda gran celebración jacobea. Es decir, si la primera es la del 25 de julio, fecha en la que el rito romano celebra el natalicio por martirio del apóstol, la segunda es la del 30 de diciembre, en la que se celebra la advocación al apóstol en el mar de Galilea y la traslación de su cuerpo desde Jerusalén hasta Compostela. Como es bien sabido, la celebración del 30 de diciembre fue creada tras la introducción del rito romano en Hispania, con el fin de incorporar al calendario romano la festividad invernal, que era la dedicada al natalicio por martirio del apóstol en el rito hispano.

La celebración de la festividad de la Advocación y Traslación consta de 3 sermones, el primero atribuido a Calixto (cap. 17), el segundo es un sermón del papa Gregorio Magno (cap. 18) y el tercero es nuevamente atribuido a Calixto (cap. 19).

Hay que señalar que el primer 17 carece de perícopa evangélica; el segundo se sirve de Mateo 4, 18-22, donde se narra la advocación. Sin embargo, el evangelio que se recoge en la parte del misal calixtino para esta celebración es la narración del acontecimiento hecha por Marcos 1, 16-20 (CC., lib. 1, cap. 30, fols. 129v-130r). El tercer y último sermón es el desarrollo de una cita adaptada de Eclesiástico 44, 16l, aunque tanto en la rúbrica de la perícopa, como en la parte del misal, dedicada a la festividad del 30 de diciembre, recibe el nombre de *Libro de la sabiduría: Leccio libri Sapientie* (CC., lib. 1, cap. 19, fol. 95r) *Lectio Libre Sapientie* (ibid., cap. 30, fol. 129v).¹¹⁸

Juan Crisóstomo trató este asunto de la petición de los hijos de Zebedeo al menos en cinco ocasiones; vid. Moralejo, 2004: 173, n. 247.

118 Mientras *Eclesiástico* es el nombre que recibe en la Vulgata de Jerónimo, siguiendo la tradición del nombre griego dado por Cipriano de Cartago, *Libro de la sabiduría* es el propio de la tradición latina a partir de la versión griega del Antiguo Testamento, conocida como *Septuaginta*; vid. <https://www.sanpablo.es/libro-pueblo-de-dios/la-biblia/los-demas-escritos/eclesiastico>

Veneranda dies es el sermón más amplio de toda la colección. La primera parte de la pieza, que es breve, es una explicación del episodio de la advocación, pero la segunda y mucho más extensa, desarrolla y analiza distintas tradiciones acerca de la predicación de Santiago en Hispania y de la traslación de su cuerpo a Compostela. Este último asunto permitirá una amplificación sobre la vinculación de Santiago con Galicia y España y sobre las anécdotas que acompañan al peregrino en su camino hacia Compostela.

En este amplísimo sermón son dos los pasajes en los que se emplea el término *exemplum*:

Germen odoriferum liliium emittit, quia beatus Iacobus, ut Paulus ait, 'Christi bonus odor Deo' (2 Cor 2, 15) fuit in omni loco predicando, orando, bene operando cuncta bona exempla iugiter cunctis donando (ibid., cap. 17, fol. 65v).

Legitime vero ad beati Iacobi limina tendit [...] qui non ociosa uerba, sed sanctorum exempla dicit (ibid., fol. 83r).

En ambos casos, *exemplum* tiene el valor de modelo de conducta y comportamiento. Así, *sanctorum exempla* se refiere, sin duda, a las narraciones de las vidas de los santos que se convirtieron en modelo de comportamiento para un buen cristiano. Es posible que este uso explique por qué en un momento determinado *exemplum* pasó a ser casi sinónimo de *miraculum*, como se verá más adelante.

Sermón *Solempnia sacra*, CC., lib. 1, cap. 19, fol. 95r y ss.

Este sermón es el tercer, y último, que adorna la celebración del día 30 de diciembre y, como en el caso del primero de esta festividad, también está atribuido al papa Calixto.

Mientras que los dos sermones anteriores han de vincularse o bien al evangelio de Mateo 4, 18-22, como hace el segundo sermón, tomado de Gregorio Magno, o bien al de Marcos 1, 16-20, como se indica en la parte del misal calixtino del Libro 1 del Códice, el tercer sermón opta por una perícopa diferente. En este caso es una perícopa adaptada del *Libro de la sabiduría*, también conocido como 'Eclesiástico'. Esta adaptación del libro sagrado es señalada por el propio compilador, quien indica que el texto bíblico se refiere a Enoc, pero que se ha de entender como 'tipo' o figura anunciadora de Santiago:

At ubi huius uersiculi prima pars, Iacobus scilicet scribitur, Enoc in codicis Sapientie serie habetur, quia illud quod de eodem Enoc scribitur, quamuis de Christo siue de quolibet iusto tipice intelligatur, tamen de sancto Iacobo res expostulat ut significetur (CC., ibid. fol. 95v).

Los capítulos 44 al 50 de *Eclesiástico*, en los que se inspira este sermón, constituyen el elogio de los antepasados, en el que se describen un total de 32 personalidades del Antiguo Testamento (Enoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, etc.). El sermón jacobeo se basa, pues, en una exposición de carácter tipológico; es decir, analiza los personajes del Antiguo Testamento que anunciaron no solo la figura redentora de Jesús, sino también la figura del apóstol Santiago, primer discípulo de Cristo que alcanza la gloria padeciendo el martirio, tras ser elegido en el mar de Galilea, solicitar estar a la derecha en el reino de los Cielos, acompañar a Jesús en los momentos más importantes de su vida pública y predicar el Evangelio tras la muerte y resurrección de Cristo. Los personajes veterotestamentarios que se analizan tipológicamente en el sermón, comparándolos con Santiago son, por este orden, Enoc, Elías, Noé, Abraham, Jacob y Moisés.

El único pasaje de este amplísimo sermón en el que se emplea el vocablo *exemplum* es el siguiente:

Quod uerbis et exemplis operibusque bonis Enoc Deo placuit, ipsum enim Dei Vnigenitum ostendit, qui in omnibus et per omnia Deo Patri placuit (CC., lib. 1, cap. 19, fol. 96r).

En este pasaje, en el que Enoc es considerado también 'tipo' de Jesús, *exemplum* tiene el claro significado de "modelo de comportamiento y conducta", ya que gracias a ello y a sus palabras y obras, agradó a Dios.

Sermón *Festiuitatem electionis*, CC., lib. 1, cap. 20, fol. 98r y ss.

Este sermón se asigna a la celebración del día 5 de enero, que es la octava de la festividad de la Advocación y Traslación de Santiago, conmemorada el día 30 de diciembre. La institución de la festividad de esa octava es atribuida en el Código al papa Calixto (CC., lib. 1, cap. 30, fol. 130r).

La perícopa evangélica es la de Mateo 4, 18-25, que es la misma que se recoge en el misal para esta celebración (ibid.) y se refiere a la advocación junto al mar de Galilea.

El sermón lleva por rúbrica, *Sermo sanctorum Hieronimi et Augustini et Gregorii et Calixti eiusdem leccionis* (ibid., cap. 20, fol. 98r), y ciertamente se compone de fragmentos escogidos de grandes Padres de la Iglesia que abordaron la explicación de ese pasaje evangélico. La pieza se inicia con un prólogo o presentación y finaliza con un epílogo, ambos atribuidos al papa Calixto. A continuación, se van sucediendo los fragmentos de sermones por este orden: Jerónimo, Agustín, Calixto, Gregorio, Calixto, Gregorio, Calixto y Gregorio.

Salvo en el proemio y en el epílogo en que se mencionan las dos celebraciones del día, la Advocación y la Traslación, en los demás casos, la reflexión versa únicamente sobre el significado simbólico de la advocación.

Por lo que se refiere al empleo de sustantivo *exemplum*, el sermón presenta solo dos pasajes, que coinciden exactamente con fragmentos atribuidos al papa Calixto: el primero de ellos se encuentra en el proemio de la pieza y el segundo en el primer fragmento atribuido a dicho papa, donde *exemplum* se emplea hasta tres veces.

[...] *Exponamus [...] qualiter almus noster patronus Iacobus, Yspanie et Gallecie plebis pastor et dux, a Domino uocatus terrena dimisit et Saluatori nostro sociari meruit, ut in eius inuocacione uita uestra sibi exemplum capiat salutis* (ibid., fol. 98r-v).

Beatus igitur Iacobus et Iohannes audita uoce benigna Domini supra mare Galilee, statim relictis retibus et patre, mundi Redemptorem secuti sunt, nobis exemplum salutis relinquentes. Quia sicut illi [...] sic et nos uocati monitis et exemplis Domini decet (sic) postponere terrena [...] Quid ergo dicemus et nos qui tot doctores habemus, quot miracula et exempla in scripturis precedentium patrimus legimus (ibid., fol 99r).

En ambos casos, el valor del vocablo es mayoritariamente el que se viene observando hasta ahora en los sermones jacobeos; es decir, designa el modelo o pauta de comportamiento moral de los apóstoles o del propio Jesús, que servirá para alcanzar la salvación del alma. Sin embargo, la última referencia nos pone en contacto con el uso del sintagma *sanctorum exempla dicit*, utilizado en *Veneranda dies* (ibid., fol. 83r), entendido como relato de las vidas edificantes de los santos para ser empleado como modelo de conducta. En este último caso *exempla* forma par con *miracula*, lo que da a entender, pues, que no son sinónimos, como se verá más adelante al analizar sus usos en el Libro 2.

Prefacio de la misa del 24 de julio, vigilia del natalicio, CC., lib. 1, cap. 24, fol. 116r.

El misal se compone de 13 misas. De acuerdo con las rúbricas iniciales, las 12 primeras misas, distribuidas entre las tres grandes diversas festividades jacobneas (natalicio en julio, milagros en octubre, y advocación y traslado en diciembre), con sus vigiliias y semana de octavas, fueron elaboradas por el papa Calixto. La última es una misa farcida que, según la rúbrica inicial, puede cantarse en la festividad de julio o en la de diciembre, y se atribuye a Fulberto, obispo de Chartres. En ambos casos, en el de Calixto y en el de Fulberto, la atribución es falsa, de modo que las piezas son obra del hábil compilador del código jacobneo.

En el prefacio de la misa del 24 de julio se emplea el vocablo *exemplum* con el valor ya conocido en este contexto; es decir, como de modelo o pauta de comportamiento moral. En este caso, es el apóstol Santiago el que se presenta como modelo a seguir.

[...] *suppliciter exorare, ut qui beati Iacobi apostoli tui festa sollempnis ieiuniis et deuotis preuenimus officiis, illius apud te et adiuuemur meritis et instruemur exemplis* (ibid.).

Conclusión

El empleo del sustantivo *exemplum* en los sermones del Libro 1 pone de manifiesto que este vocablo fue usado únicamente con el valor de modelo y pauta de comportamiento. Esto se aprecia especialmente cuando entra en pares expositivos con *opus* ('obra'), *uerbum* ('palabra') o *miraculum* ('hecho maravilloso'). Llama la atención que *exemplum* solo se encuentre en sermones atribuidos a Calixto o en pasajes adaptados de textos tomados de Beda y Gregorio Magno. *Exemplum*, pues, es un rasgo del estilo literario propio del compilador de los textos jacobeos.

2.2 *Exemplum* en el libro 2 del Código Calixtino

El vocablo *exemplum* se emplea hasta 10 veces en el libro 2 del Código, cuyo encabezamiento reza: *Incipit liber secundus sancti Iacobi Zebedei patroni Gallecie de XXII miraculis eius* (CC., lib. 2, col. 139v) Este libro reúne un total de 22 narraciones, en las que se describen hechos maravillosos, acaecidos a peregrinos que van o regresan de la visita al santuario del apóstol Santiago en Compostela o a devotos que, tras recibir la gracia de la intercesión del santo, prometen hacer el peregrinaje.

La estructura de la colección se organiza en torno a un prólogo, denominado *Argumentum*, atribuido a Calixto (*Argumentum beati Calixto pape*, *ibid.*, fols. 139v-140r); el índice de los 22 relatos, donde se da un breve resumen del contenido (*ibid.*, fols. 140r-140v); y la exposición de cada relato con su correspondiente título inicial, en el que se indica normalmente quién es el autor que ha recogido el testimonio y, frecuentemente, un breve resumen del contenido (*ibid.*, fols. 140v-155v).

La primera observación que es necesario hacer es la de que el uso del sustantivo *exemplum* se emplea tanto en el título inicial de los relatos, como en la exposición de los hechos que se relatan.

***Exemplum* en los títulos de las narraciones del Libro 2 (CC., lib. 2, fol. 139v y ss).**

El sustantivo *exemplum* se utiliza en el título inicial de 6 de los 22 relatos para identificar el tipo de relato, frente al vocablo *miraculum* utilizado en los 16 restantes. Este uso no es novedoso en la literatura latina medieval, ya que ocurre en otras colecciones de este tipo, en las que los relatos se identifican como *exemplum* o como *miraculum*. En el caso del Calixtino, se emplea *miraculum* en 14 narraciones atribuidas a Calixto y en 2 asignadas a san Anselmo (nº 16 y 17), en tanto que *exemplum* se usa en los relatos nº 2, atribuido a Beda, nº 4, atribuido a Humberto, canónigo de Besançon, y los nº 5, 6, 14 y 15, atribuidos a Calixto:

Exemplum sancti Iacobi a beato Beda presbitero et doctore conscriptum (CC., lib. 2, cap. 2, fol. 141v).

Exemplum sancti Iacobi conscriptum a magistro Huberto piissimo bisuntine ecclesie sancte Marie Magdalene canonico cuius anima requiescat in pace sempiterna (ibid., cap. 4, fol. 143r).

Exemplum sancti Iacobi a domno papa Calixto conscriptum (ibid., cap. 5, fol. 144r). 125

Exemplum sancti Iacobi conscriptum a domno papa Calixto (ibid., cap. 6, fol. 145r).

Exemplum sancti Iacobi a domno papa Calixto conscriptum (ibid., cap. 14, fol. 148v).

Exemplum sancti Iacobi a domno papa Calixto editum (ibid., cap. 15, fol. 148v).

Conviene señalar que todas estas atribuciones son falsas (Moralejo 2004: 333, n. 437; 337, n. 441), ya que Beda no pudo escribir el milagro que relata, que aconteció un siglo después de la muerte del monje benedictino,¹¹⁹ ni hay constancia histórica de que Humberto, canónigo de Besançon, existiera en verdad y dejara una colección de milagros, como tampoco hay constancia de que el papa Calixto elaborara una. En consecuencia, las seis narraciones son obra del compilador jacobeo del Calixtino.

En el contexto de los incipits de los relatos podría entenderse que *exemplum* está funcionando como sinónimo de *miraculum*, pero, como han demostrado estudios precedentes, no es cierto (Bremond 1982; Delcono 1989; Brea 2010). Tampoco la preceptiva literaria medieval los confundía, como enseña el erudito Cesáreo de Heisterbach (c.a. 1180 - c.a. 1240) en su obra didáctica en forma de diálogo entre un monje y su novicio, que recibió el nombre de *Dialogus miraculorum*.¹²⁰ Existen, pues, importantes matices que, en principio, diferencian el uso de un sustantivo del otro.

El milagro es la narración de un hecho admirable que se considera verdadero desde el punto de vista de la fe, pero jamás es presentado como auténtico desde el punto de vista de la verdad histórica (Bremond 1982: 54). Es por eso que son los milagros, atribuidos a un intercesor, los que sirven para canonizar a un santo o para promover la peregrinación hacia su santuario. El *exemplum*, por su parte, refiere a la narración de un hecho admirable, relacionado generalmente con un personaje histórico, sea este hecho milagroso o no, verdadero o inventado, positivo o negativo. Lo importante

119 El milagro relatado refiere a un peregrino que acude al sepulcro del apóstol para expiar sus pecados. El milagro tiene lugar cuando el obispo de Iria Flavia Teodomiro se acerca al altar para cantar misa. Es decir, la acción se sitúa hacia el año 830, una vez descubierto el sepulcro, pero Beda había fallecido en el año 735.

120 Caesarius Heisterbacensis Monachus, *Dialogus Miraculorum, Distinctio tertia de confessione 27: De eo quod non sufficiat scripto confiteri nisi in necessitate*. "Monachus: Simile aliquid legitur de Karolo imperatores in Vita sancti Aegidii; sed miracula non sunt in exemplum trahenda. Hox etiam scias quod huiusmodi scripturae authenticae non sunt". La edición que se puede consultar es la de J. Strange 1811, vol. 1, p. 145.

es que de ese hecho se extrae una enseñanza moral, que se presenta como modelo de comportamiento para ser seguido o para ser evitado.

126 Por lo tanto, ni todo *miraculum* puede funcionar como *exemplum*, ni todo *exemplum* es un *miraculum*. Es cierto que hay una línea difusa. Se trata de los casos en que el relato del milagro se emplea sobre todo para admirar al auditorio y moverlo a piedad, ya que en parte se presenta como un tipo de enseñanza, o cuando el *exemplum* es de tipo hagiográfico y relata la vida de un santo, llena de hechos admirables, que permiten extraer una enseñanza moral como pauta de comportamiento. Ahora bien, hay un elemento que marca la diferencia entre ambos, que fue señalada por la preceptiva del *ars praedicandi* del siglo XIII y es lo que permitió que el *exemplum* pasara a ser una elaboración literaria con sus reglas compositivas claramente definidas y elemento integrante del procedimiento retórico de la *dilatatio* de la *narratio* en un sermón escolástico (Delcorno 1989: 26).

Ese elemento es el recurso a la veracidad histórica: el *miraculum* expresa una verdad desde el punto de vista de la fe, en tanto que el *exemplum* hagiográfico, como puede ser los protagonizados por el apóstol Santiago, expresa una realidad histórica, ya que el santo al que se refiere existió en verdad, aunque las anécdotas que acompañen al relato de su vida, obras y muerte puedan contener aspectos fantasiosos creados por el hagiógrafo.

Volviendo al empleo de *exemplum* como narración que contiene una enseñanza moral, a diferencia del *miraculum* que carece de ella, esta diferenciación se constata en los títulos iniciales empleados en el Calixtino. Las narraciones 2, 4, 5 y 6 exponen en algún momento de la narración la consecuencia que se ha de sacar del relato y se convierte en consejo de comportamiento moral. Esta reflexión explícita no se encuentra, sin embargo, en los otros dos relatos atribuidos a Calixto, el 14 y 15. Para Brea (2010: 167) el motivo se debe o bien a una deficiente transmisión manuscrita de la fuente utilizada por parte del compilador, o bien a una interpretación incorrecta "de algunas de las disquisiciones que se insertan en la narración de los hechos". En este trabajo se hace otra propuesta, como se señalará tras analizar el uso de *exemplum* en los relatos.

Exemplum en los textos de las narraciones del libro 2.

El uso de este vocablo se encuentra cuatro veces, pero en dos contextos muy específicos, como son el *Argumentum*, donde se encuentran 3 menciones, y el comienzo del párrafo final con el que concluye el relato del "milagro" 22 y se pone fin al libro 4. Ambas secciones son obra de Calixto.

Los usos detectados en el prólogo calixtino son muy interesantes, porque el compilador emplea de manera particular los sustantivos *exemplum* y *miraculum*. Por ese motivo daremos los contextos de ambos usos.

El prólogo comienza así:

Summopere precium est beati Iacobi miracula ad decus Domini nostri Ihesu Christi scripture tradere et memorie eternaliter commendare. Dum enim sanctorum exempla peritis narrator auditorium corda ad patrie celestis dulcedinem et amorem pie excitantur [...] quedam ex his miraculis in Gallecia [...] diuersa scilicet in diuersis locis scripta repperi (CC., lib. 2, col. 140r).

Ne quis putet me omnia que audiui de eodem miracula et exempla scripsisse, sed que uerissimis assercionibus uerissimorum hominum uera approbaui fuisse. Si enim omnia miracula que de eodem in compluribus locis sb multorum narratione audiui, magis deficeret manus studiumque pargamenum, quam eius exempla (ibid.).

In hoc ergo exemplo illi sunt corripiendi qui petunt a Domino sanctisque suis aut uxorem aut terrenam felicitatem aut honores aut censum aut inimicorum letum aut cetera his similla que ad proficuum corporis solummodo pertinet, non que ad anime salute (ibid., cap. 22, fol. 155v).

El Libro 2, como indica su *incipit* es el libro en el que se reúnen XXII *miracula* por intercesión del apóstol Santiago; es decir, como se señala en el prólogo o *argumentum* que sigue inmediatamente a continuación, se van a copiar para preservar en el recuerdo los hechos maravillosos de Santiago, *beati Iacobi miracula*. Ese es el valor asimismo que tiene un poco más adelante el sustantivo *miraculis*, ya que se refiere a los hechos maravillosos que ha podido localizar en diversas regiones europeas. Pero, además, se indica una segunda finalidad y es que los modelos de conducta de los santos, *sanctorum exempla*, bien narrados, conmoverán los corazones de los fieles. El adecuado comportamiento de un santo es lo que le ha permitido convertirse en intercesor, por lo que para alcanzar la salvación divina se ha de seguir las pautas de comportamientos de los convertidos en santos.

Que el compilador no considera idénticos los dos sustantivos se observa en el par empleado en el segundo pasaje *miracula et exempla scripsisse*, que se sigue diferenciando a continuación. Se afirma que, si tuviera que escribir todos los hechos maravillosos, *miracula*, que ha oído, no habría papel ni mano capaz de recoger todos los modelos de comportamiento (*exempla*) del apóstol Santiago.

El comienzo del último párrafo del milagro 22 funciona como la moraleja final, con la que se pone fin a la narración del milagro y de todo el libro. Con el sintagma *In hoc ergo exemplo* se inicia la enseñanza moral que se puede extraer no solo de este relato, sino de los precedentes: siempre hay que pedir la intercesión para lograr la salvación del alma, no solo de los bienes materiales.

Como se puede comprobar, mediante el uso de *exemplum* en las narraciones de los milagros, ni uno solo de los relatos identificados en su título como *exemplum* es de-

finido así en la narración del mismo: es más, a lo largo de la narración del *exemplum* el vocablo empleado para identificar el relato es el de *miraculum*.

128 Esto sucede en cinco ocasiones. Así, las narraciones de los capítulos 4, 5, 6 y 15, cuyos incipits los identifican como *exemplum*, designan sus relatos como *miraculum*:

CC., lib. 2, cap. 4, fol. 143r: *In hoc beati Iacobi Zebedei apostoli Gallecie presenti miraculo approbatur verum esse, quod scriptura testatur 'Melius est non vovere quam post votum retrorsum abire (Ec 5,4)'* (CC., lib. 2, cap. 4, fol. 143r).

Siquidem in hoc miraculo comprobatur, quia quicquid Deo uouetur cum ylaritate reddi debetur: quatinus vota digna reddens, ueniam a domino consequatur (ibid., fol. 144r).

Quod pater audiens, cucurrit in urbem, conuocans populum ad tantum Dei miraculum (ibid., cap. 5, fol. 145r).

Igitur in hoc miraculo plane ostenditur quod omnes subdoli hospites nece eternali dampnantur (ibid., cap. 6, fols. 145r-146r).

Et ne uiribus equi hoc potius miraculum quam beati Iacobi laudi [...], equum illum uiginti solidos medietatis monete non ualuisse (ibid., cap. 15, fol. 149r).

Como se ha señalado anteriormente, el caso contrario, un *miraculum* identificado en la narración como *exemplum* solo se encuentra en el epílogo del capítulo 22 (ibid., cap. 22, fol. 155r). Epílogo no solo sirve de colofón a la narración, sino a todo el Libro 2 o de los Milagros.

Finalmente, conviene señalar que, en 13 de las 22 narraciones jacobeanas del Libro 2, se incluye en la sección final de cada uno de esos relatos la cita del Salmo 117, 23, *a Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris*, que fue, además, citado por Jesús, según el evangelio de Mateo 21, 42. Esta cita se encuentra solo en narraciones del compilador calixtino, ya que se localiza en los caps. 1, 6, 7, 10-15, 19-21, atribuidos nominalmente a Calixto y en el cap. 4, atribuido nominalmente al canónigo de Besançon, Huberto. La cita bíblica se encuentra indistintamente en relatos identificados como *miraculum* o como *exemplum* (cap. 4, 6 y 15) y será uno de los rasgos distintos de los milagros en verso añadidos en el Apéndice 2 del Código, como se indicará más adelante.

Conclusión:

A la vista de los datos expuestos, se puede llegar a una serie de conclusiones, no solo sobre el valor de los sustantivos *exemplum* y *miraculum*, sino sobre el uso peculiar y buscado hecho por el compilador calixtino. Estas conclusiones podrán aplicarse a toda la colección calixtina y no solo al Libro 2 o Libro de los Milagros.

Miraculum y *exemplum* no son sinónimos completos. En un primer momento, no hay posibilidad de confusión, si se entiende *miraculum* como la narración de un hecho maravilloso, debido bien a la actuación directa de Dios, bien a la intercesión de la Virgen o un santo. Este hecho se considera verdadero solo desde el punto de vista de la fe, pero no desde el punto de vista histórico. Su finalidad es demostrar el poder divino y la capacidad de intercesión del personaje del que se narra el hecho admirable, promover el culto o peregrinación al santuario del santo intercesor y, finalmente, mover a piedad el corazón de los creyentes por admiración o por miedo.

Los relatos identificados como *exemplum* en el libro 2 del Calixtino son todos ellos de tipo hagiográfico, ya que tratan de la intercesión del apóstol Santiago. El relato es la narración de un hecho maravilloso, real o imaginario, que tiene como protagonista un personaje histórico, Santiago, el hijo de Zebedeo y hermano del apóstol san Juan. De ese relato se saca una reflexión de tipo moral que muestra la pauta de comportamiento de un buen cristiano.

Si entendemos, pues, *miraculum* como narración de hecho maravilloso, de un personaje histórico o no, para promover el culto y la devoción, y *exemplum* como narración de un hecho extraordinario atribuido a un personaje histórico, del que se extrae una enseñanza moral como pauta de comportamiento positivo o negativo, tendremos aclarado el significado de ambos vocablos. Ahora bien, hemos de tener en cuenta la finalidad perseguida por el compilador del libro 2 y de todo el Códice Calixtino.

La finalidad última del códice no solo fue dotar a la catedral de Santiago de Compostela de una liturgia de rito romano, digna de una sede hispana. Otros objetivos, no menores, eran promover el culto de Santiago y potenciar la peregrinación hasta su sepulcro en Compostela, y, como toda obra litúrgica, hagiográfica o histórica, fijar unas pautas adecuadas de conducta moral cristiana, mediante modelos de comportamiento.

Todos los relatos del libro 2 tienen como intercesor a Santiago, una figura histórica que fue presentada como modelo de comportamiento en todos los sermones del libro 1. Esto convierte al apóstol en *exemplum* a seguir para cualquier cristiano. Pero, además, el compilador incide una y otra vez en la capacidad intercesora del hijo de Zebedeo, para promocionar en toda Europa su culto y el peregrinaje hasta su sepulcro, mediante el relato de hechos maravillosos o *miracula*. Como se dice en el *Argumentum* del Libro 2, las narraciones bien contadas, *a peritis narrantur* (CC., lib. 2, fol. 140r), promoverán la devoción y la visita a Santiago en Compostela, lo que reportará enormes ganancias al cabildo compostelano, que podría así costear las grandes celebraciones jacobeanas.

Con una clara intención por parte del compilador de potenciar el culto y el santuario de un personaje histórico del Nuevo Testamento, y de presentarlo como modelo de conducta cristiana, se emplea, a veces, de manera intencionalmente difusa *mira-*

culum y *exemplum*. Se sirve de *miraculum*, ya que en esencia designa un hecho maravilloso, considerado verdadero desde el punto de vista de la fe, lo que le sirve para potenciar el culto del santo. Emplea *exemplum*, cuando se incide en la verdad histórica de la existencia del apóstol, cuya actitud obediente y sacrificada es la que le ha permitido actuar como intermediario en hechos maravillosos, reales o no, que servirán de pauta de comportamiento moral para un buen cristiano. La búsqueda indefinición, por parte del compilador, entre un hecho maravilloso y el comportamiento ejemplar de un personaje histórico queda subrayada por la cita de Salmo 117, 23, tanto en el relato de *miracula* como de *exempla* del Libro 2 del Código Calixtino.

2.3 *Exemplum* en el libro 4 del Código Calixtino

El libro 4 del Código Calixtino es conocido como *Historia de Turpín*. Se trata del relato que un supuesto arzobispo de Reims, de nombre Turpín, hizo sobre la leyenda de la liberación y conversión de España y Galicia, realizada por el emperador Carlomagno al vencer a los sarracenos.¹²¹

El vocablo *exemplum* se emplea en 6 ocasiones distintas, una en el índice inicial de los capítulos que componen ese libro y los cinco restantes en la narración de los capítulos.

El índice inicial del capítulo 7 y el comienzo de dicho capítulo (CC., lib. 4, fol. 163v y 167r).

El índice inicial del Libro 4 señala brevemente: *Capitulum VII. De exemplo elemosinae mortui* (CC., lib. 4, fol. 163v).

El siguiente testimonio procede del proemio del dicho capítulo, que carece de título, y empieza así:

Set quale exemplum Dominus tune nobis omnibus ostendere dignatus est de his qui mortuorum elemosinas iniuste retinent, nobis est dicendum (ibid., cap. 7, fol. 167r).

El relato trata de un acontecimiento sucedido en Bayona. Se narra el castigo recibido por el pariente de un fallecido que no cumplió con los deseos del moribundo de repartir sus bienes entre clérigos y pobres. Los demonios despedazaron su cuerpo, lo esparcieron por Navarra y llevaron su alma a los infiernos.

En este caso, *exemplum* tiene el valor de modelo negativo de comportamiento, pero al mismo tiempo es un hecho anecdótico que tiene entidad por sí mismo. Es cierto

¹²¹ Sobre esta leyenda de Carlomagno y la versión del Calixtino, así como sobre la peripecia codicológica del libro IV del Calixtino vid. López 2002.

que no forma parte de una narración más amplia, como un sermón, pero sí está incluido, como capítulo independiente, de la Historia del Pseudo-Turpín. Podemos afirmar que estamos, pues, en el tránsito hacia el *exemplum* que en el siglo XIII se constituirá como género

Narración del capítulo 17 (CC., lib. 4, cap. 7, fol. 173v y ss.).

Se trata del episodio, según Ferragut, del linaje de Goliat y origen sirio, enviado por el emir de Babilonia para vencer a Carlomagno. Este dio orden de que se enfrentaran al gigante sus mejores hombres; pero uno a uno iban siendo derrotados. Hasta que se presentó Roldán, quien entabló una lucha cuerpo a cuerpo, pero también un debate dialéctico sobre la naturaleza divina de Cristo. Es en este contexto, al hablar de la resurrección de Cristo y su ascensión a los cielos es cuando Roldán dice:

Ille, inquit Rotolandus, qui de celis facile descendit, polos facile ascendit. Qui facile per semetipsum resurrexit, facile polos penetrauit. Exemplum multarum rerum tibi sume: Vides rotam molendini quantum tantum ad ima de supernis descendit tantum de infimis ad sublimia ascendit. Auis uolans in aere quantum descendit tantum ascendit (ibid. cap. 17, fol 176r).

En este caso, el empleo de *exemplum* remite al valor primario de este vocablo latino; es decir, "muestra" que se toma de un todo, en este caso movimientos de subida y bajada de un mismo objeto, y sirve para establecer una explicación comparativa con el descenso de Jesús de los cielos, tras su nacimiento terrenal, y su posterior ascenso tras la resurrección.

Narración del capítulo 22 [30] (CC., lib. 4, cap. 22, fol. 185v y ss.).¹²²

Este capítulo narra la muerte de Carlomagno, que estuvo constantemente enfermo, tras el regreso de su expedición a España contra los sarracenos. Antes de dirigirse a su palacio de Aquisgrán, donde moriría, participó en el concilio de obispos y príncipes en la basílica de San Dionisio en París.

122 Al asignar el número 22 a este capítulo estamos siguiendo la numeración empleada en el Códice Calixtino, fijada tanto en el índice inicial del Libro 4 del Códice Calixtino, fols. 163v-164r, como en la sucesión posterior de capítulos. Esta fue la disposición seguida por Moralejo 2004: 409-523, en tanto que algunos estudios y ediciones anteriores, como la de Hesbert-Santos 1987: 216-223, siguieron la tradición manuscrita A. Esta versión se caracteriza porque en el capítulo 21, la batalla de Roncesvalles (CC, lib. 4, fols. 179r-185v), los párrafos del relato están identificados en capítulos, numerados consecutivamente del [22 al 29]. El capítulo siguiente en la tradición A es el capítulo 30, muerte de Carlomagno. Sin embargo, en la versión seguida en el Códice Calixtino, ese capítulo se identifica como el 22.

La tradición A subdivide asimismo el capítulo 22 [30], ya que los diversos párrafos del capítulo se numeran como capítulos [31-32] (Hesbert-Santos 1987: 224-226), en tanto que el Calixtino (ibid., fol. 188v) numera como 23 el capítulo que la tradición A considera [33].

El empleo del sustantivo *exemplum* se localiza en dos pasajes de este capítulo 22, que, como se verá, están estrechamente vinculados.

132 El primero de ello se encuentra al comienzo del capítulo, cuando se narra la estancia en París. El rey, en agradecimiento por la ayuda divina recibida en España, concedió grandes bienes a la Iglesia y rogó, junto a la tumba del santo obispo san Dionisio, su intercesión tanto para los que daban todos sus bienes y limosnas por amor a Dios con el fin de construir una iglesia, como por los que en España habían recibido la corona del martirio en la guerra contra los sarracenos. A la noche siguiente, san Dionisio se aparece a Carlomagno, mientras dormía; le despierta y le dice:

Illis qui tua ammonitione et exemplo tue probitatis animati in bellis Sarracenorum in Hyspania mortui et morituri sunt, delictorum omnium suorum ueniam [...] a Deo impetraui (CC., *ibid.*, cap. 22 [30], fol. 186r).

El segundo empleo se encuentra en el último párrafo del capítulo 22. En la parte final de este capítulo, Turpín relata cómo tuvo noticia del fallecimiento de Carlomagno y del destino de su alma, arrancada a los demonios gracias a la intercesión del apóstol Santiago. El arzobispo relata las señales extraordinarias habidas 3 años antes de la muerte del monarca. Estas señales tienen un enorme paralelismo con las que, según la tradición cristiana, anunciarán el fin de los tiempos; es decir, eclipses solares y lunares; borrado del nombre del rey de la pared de la Iglesia de Santa María en Aquisgrán; incendio del puente de Maguncia, mandado construir por Carlomagno; resplandor en el cielo de derecha a izquierda que le hizo caer al monarca del caballo. Estas señales, así como la visión de la huida de los demonios, sugieren a Turpín que, a su juicio, Carlomagno está compartiendo la corona de los mártires.

Turpín cierra el capítulo con la siguiente reflexión:

In hoc ergo exemplo datur intelligi, quia qui ecclesiam edificat, regnum Dei sibi preparat; a demonibus, ut Karolus, eripitur et in celesti regno subsidiis sanctorum, quorum edificat basilicas, collocatur (*ibid.*, cap. 22 [cap. 33], fol. 188v).

Los distintos contextos en los que se encuentra el vocablo *exemplum* en el capítulo 22 permiten comprobar no solo la polisemia del sustantivo, sino también sus distintos matices y evoluciones de uso.

En el primer pasaje, el vocablo latino que nos ocupa vuelve a tener el valor más extendido en el Código Calixtino; es decir "modelo de conducta o pauta moral". Además, se encuentra formando par léxico con *admonitio*, lo que sirve para subrayar las buenas acciones tanto de palabra (*admonitio*), como de obra (*exemplum*).

En el segundo contexto, *exemplum* se aplica a la figura histórica de Carlomagno como modelo de comportamiento, pero además hay una explicación moral que se adorna con el relato de acontecimientos extraordinarios en torno a su muerte. Las

cualidades morales y los acontecimientos extraordinarios, vinculados a Carlomagno y descritos por Turpín, hacen que el relato del supuesto arzobispo de Reims adquiera una dimensión compartida con los relatos de mártires y santos cristianos, porque la finalidad del compilador es promover la santidad del monarca.

Narración del capítulo 23 [33] (CC., lib. 4, cap. 23, fol. 188v y ss.).

El índice inicial del libro 4 describe el capítulo 23 como *De miraculo Rotholandi comitis quod apud urbem Gratianopolim Deus per eum fieri dignatus est* (CC., lib. 4, fol. 164r); sin embargo, en el cuerpo del libro la rúbrica de dicho capítulo solo está formada por el texto *Capitulum XXIII* (ibid., fol. 188v).

Se trata del relato de cómo Roldán consiguió conquistar la ciudad pagana de *Gratianopolis*, gracias a sus rezos a Dios, y cómo pudo acudir en auxilio de su tío, Carlomagno, que estaba rodeado por tres reyes paganos en Worms.

Set ualde dignum est ut ... reuocetur ad memoriam quoddam optimum exemplum quod beato Rotolando, dum adhuc uiueret, antequam etiam ingrederetur Yspaniam, ut fertur, accidit (ibid., cap. 23 [33], fol. 188v).

Este pasaje es una excelente muestra del valor del uso de *exemplum*. Se relata un hecho excepcional, atribuido a un personaje histórico que se encomienda a Dios, por lo que recibe el calificativo de *beatus*, y tiene éxito en su empresa. Se convierte, pues, en un modelo digno de ser imitado, *exemplum*, para cualquier cristiano que desee alcanzar la gracia del poder divino. Como en el caso de Carlomagno, el pseudo-Turpín dota de rasgos de santidad al sobrino del emperador, al héroe Roldán.

Conclusión:

No hay duda alguna de que el vocablo *exemplum*, empleado en la Historia de Turpín sigue el uso tradicional detectado en los libros precedentes del Calixtino. Es decir, su significado remite a un modelo o pauta de comportamiento, en este caso, siempre positivo, ya que los protagonistas son los dos grandes héroes del relato, Carlomagno y su sobrino Roldán. No obstante, también se han detectado otros usos que complementan al anterior.

Así, *exemplum* tiene el valor léxico primario de este término latino; es decir, el de muestra seleccionada de un todo, como sucede en el capítulo 17. Pero, además, el Pseudo-Turpín, al igual que el compilador del libro 2, si no es que ambos no son el mismo autor (Castro 2022a), juega de manera ambivalente con *exemplum* y *miraculum*. Sin duda *exemplum* designa el modelo de comportamiento de los dos héroes del relato, dignos de ser imitados por un buen cristiano. Ahora bien, en la exposición del supuesto arzobispo de Reims, hay una clara intención de promover la devoción, como si de dos santos históricos se tratara, hacia Carlomagno y Roldán. En el caso

del emperador, el narrador relata los acontecimientos extraordinarios, semejantes a la del final de los tiempos, acaecidos tres años antes de su muerte. En relación con Roldán, no solo denomina *miraculum* al hecho extraordinario realizado por el héroe que pide ayuda a Dios para acudir en auxilio de su tío, sino que el narrador califica al protagonista de *beatus*.

2.4 Exemplum en el Appendix del Código Calixtino (CC., fol.223r).

Tras el libro 5, último de la colección, se añadieron dos apéndices. Gracias a las dataciones internas que se encuentran en ambos anexos, se confirma que el primero de ellos es de la misma época en la que se finalizó la elaboración del código (c.a. 1139), y que el segundo se data a finales del siglo XII (c.a. 1190).

El primer apéndice (CC., fols. 214r-221v [185r-192v]), contiene 14 piezas litúrgicas musicadas, que constituyen el primer testimonio de melodía polifónica a dos y tres voces. Se copian himnos, prosas, responsorios. Tras ellos siguen una carta en prosa, atribuida al papa Inocencio, en la que se asegura la autenticidad del código (ibid., fol 221r); el relato de un milagro acaecido en Vézelay en el año 1139 por intervención del apóstol Santiago y, por último, un Aleluya en lengua griega.

El segundo (ibid., fols. 222r-225v) se compone de textos en verso en honor a Santiago, ya sean himnos o narraciones literarias sobre milagros por intercesión de Santiago. La rúbrica inicial del milagro en verso que se copia a continuación señala que el acontecimiento tuvo lugar *Anno incarnationis Dominicae MCLC*.

En ambos apéndices finales, el título que encabeza estas narraciones en prosa o verso de hechos extraordinarios es siempre el de *miraculum*. El vocablo ha de entenderse como relato de un hecho maravilloso, considerado verdadero desde el punto de vista de la fe, gracias a la intervención del apóstol Santiago.

Miraculum sancti Iacobi a domno Alberico Vizeliacensi abbate atque episcopo hostiensi et Romae legato editum (CC., App. 1, fol. 221v; en prosa).

Miraculum sancti Iacobi de puero suscitato, anno Incarnationis Dominicae MCLXIII (CC., App. 2, fol. 223r; en dísticos rítmicos).

Aliud miraculum sancti Iacobi de facie torta filii uicecomitis (CC., ibid.; en dísticos rítmicos).

Miraculum sancti Iacobi de liberatione christianorum et fuga sarracenorum a Portugalia (CC., ibid., fol. 223v; en dísticos rítmicos).

Miraculum sancti Iacobi de contracto erecto in eius Translationis festo (CC., ibid., fol. 224v; en dísticos rítmicos).

Todos los milagros del apéndice 2 finalizan con el versículo *A Domnino factum est istud et mirabile in oculis nostris* (Salmo 117, 23), al igual que las narraciones, atribui-

das a Calixto e identificadas como *miraculum* o *exemplum* del libro 2. La cita bíblica que se copia en el anexo 2 tras el milagro acontecido en la festividad de la Traslación experimentó un breve adición: *A Dominno per beatum Iacobum factum est istud et mirabile in oculis nostris* (fol. 224v).

En los textos de los relatos de los hechos maravillosos de los milagros jacobeos solo se encuentra una vez el vocablo *exemplum*; en concreto en la narración del milagro de la cara torcida del hijo de un vizconde (CC., *ibid.* fol. 223r), por haber faltado a su palabra. El poema, que consta de 13 dísticos, enseña que, estando un matrimonio de regreso de su peregrinación a Santiago, en la zona de Poitiers les asaltó el hijo de un vizconde. Este, a pesar de haber dado su palabra de honor, ultraja a la esposa, por lo que recibe castigo divino, ya que inmediatamente se le deforma la cara y muere a los seis días.

El penúltimo dístico dice así:

Talis iustitie diuine pro peregrinis / Tale sit exemplum terror ubique malis.

Como se puede comprobar, en este caso, *exemplum* está tomado en su valor de "modelo o pauta de conducta", en este caso en sentido negativo, ya que servirá para aterrorizar a los malvados de cualquier parte del mundo.

3 Conclusiones generales

El llamado Códice Calixtino no fue una obra realizada o mandada hacer por el papa Calixto. Es bien conocido que tras ese ilustre nombre eclesiástico está la figura de un hábil autor y compilador. Se apunta a Aymeric Picaud que, además, sería también el autor de otras piezas jacobeanas conservadas en el códice, puestas bajo la autoría de otros prestigiosos personajes, como los papas León e Inocencio entre otros.

En este trabajo no hemos pretendido proponer una autoría concreta, sino solo perfilar los rasgos del compilador de la colección jacobea calixtina. Hemos seleccionado dos aspectos distintos para demostrar que, al menos, la compilación de los cinco libros que componen el *Codex* es obra de un mismo autor, a la que, tal vez, se podría agregar el primer apéndice final (CC., fol. 214r-221v). Uno de carácter histórico y otro de tipo literario.

En lo que se refiere al primero, hay que señalar que, desde el punto de vista histórico y eclesiástico, bien contrastado, las relaciones entre la abadía borgoñona de Cluny con Compostela no fueron, ni mucho menos, de dependencia institucional. La conexión entre ambas entidades estuvo realmente restringida al ámbito personal entre dignatarios. Así sucede entre el abad Hugo y Alfonso VI, ya que este no solo se casó con Constanza, sobrina del abad, sino que también casó a su heredera, Urraca de León, con Raimundo de Borgoña, y a su hija ilegítima, Teresa Alfónsez, con Enrique

de Borgoña. Ambos varones eran sobrinos de Constanza y, por tanto, sobrino-nietos de Hugo.

136 ¿Cuál fue el otro modo de vincular Compostela con Cluny? Fue de manera indirecta, pero consciente y muy efectiva, a través de la figura del papa Calixto II, al que se atribuye la autoría de la colección jacobea. Este personaje histórico estuvo ciertamente ligado a Cluny y a la monarquía leonesa y a sus dignatarios. Calixto II fue nombrado papa en la abadía de Cluny; fue cuñado de la reina Urraca de León, al ser hermano de Raimundo, y fue amigo personal del arzobispo compostelano Diego Gelmírez, que había sido secretario de Raimundo y que consiguió por decisión papal de Calixto que Compostela fuera nombrada sede metropolitana.

Estos datos indican una clara predisposición favorable del compilador de la colección jacobea hacia Cluny y Calixto II. Aymeric responde bien a esos parámetros, en cuanto que fue clérigo en santa María Magdalena de Vézelay, de la órbita cluniacense, cuya conexión con Compostela se manifiesta al ser esa iglesia punto de salida de una de las más importantes vías de peregrinación al santuario de Santiago. Además, Aymeric es presentado en el código como secretario del papa Calixto II.

La finalidad buscada por el compilador, al apuntar la vinculación de Compostela con Cluny y con el papado, es dignificar el culto y la peregrinación al sepulcro del apóstol. No solo compara la sede de Compostela con los otros dos grandes centros de peregrinación cristiana, Roma y Jerusalén, sino que corrobora esta posición gracias al supuesto apoyo de Cluny y del "cluniacense" Calixto II.

Por lo que se refiere al empleo del sustantivo *exemplum* cabe destacar la coherencia del uso de este vocablo a lo largo de los libros y apéndices del Código Calixtino. A lo largo de toda la colección, *exemplum* ha de ser entendido con el valor de "modelo o pauta de comportamiento". Sólo en una ocasión, en concreto en el libro 4, se utiliza con su valor etimológico originario, es decir, algo seleccionado de un conjunto.

El análisis del empleo, aparentemente sinonímico, de *exemplum* y *miraculum* en los libros 2 y 4 nos ha permitido sacar una serie de conclusiones que afectan al uso de ambos sustantivos en toda la colección y ponen de manifiesto un rasgo peculiar del estilo literario del compilador.

En ningún caso, dentro del Calixtino, *exemplum* y *miraculum* pueden ser intercambiables, ya que *miraculum* se refiere a un hecho admirable y maravilloso, verdadero sólo desde el punto de vista de la fe, mientras que *exemplum* se refiere a una actitud o un comportamiento, verdadero o no, de un personaje histórico que es digno de ser imitado, si es en sentido positivo, o evitado, si es negativo.

El compilador, de todas maneras, sabe jugar a la ambigüedad calculada. Por una parte, en el Libro 2 relata 22 hechos milagrosos, debido a la intercesión de Santiago. La finalidad primera de este conjunto de relatos maravillosos, *miraculum*, es promocio-

nar el culto y la peregrinación hacia Compostela, mostrando el poder intercesor del apóstol. La finalidad secundaria es presentar a Santiago y a sus devotos fieles como modelo de comportamiento de un buen cristiano.

En lo que se refiere al Libro 4, *exemplum* y *miraculum* se encuentran en pasajes relacionados con los dos grandes protagonistas del libro, el emperador Carlomagno y su sobrino, el héroe Roldán. Ambos personajes son presentados como modelos de comportamiento cristiano, pero en la narración de sus hazañas, el autor, el supuesto arzobispo de Reims, apunta hechos maravillosos, *miraculum*, como sucede con las señales habidas tres años antes de la muerte de Carlomagno o con la ayuda prestada por Roldán a Carlomagno, tras rogar a Dios. Es más, el compilador insinúa rasgos de santidad cuando denomina *beatus* a Roldán. 137

En conclusión, el compilador del Códice Calixtino fue un personaje extraordinario. Supo emplear con habilidad e inteligencia los recursos históricos, estilísticos y literarios de los que disponía para dar coherencia a un todo. Ese todo tenía como finalidad potenciar el culto y peregrinaje a Santiago de Compostela.

Para conseguir su objetivo el hábil compilador engrandeció la figura del apóstol Santiago, mediante la elaboración de una nueva liturgia con misas, sermones y una excepcional hagiografía con el relato de sus milagros. Pero, había algo más importante, convencer a los creyentes cristianos de que ese culto jacobeo estaba amparado y potenciado por la gran abadía de Cluny y el papa "cluniacense" Calixto II.

Fuera quien fuera el autor de la compilación, sin duda, alcanzó su objetivo.

Referencias bibliográficas

Anguita Jaén, José M^a (2003): «Notas sobre la liturgia y la composición del *Liber sancti Iacobi* del Códice Calixtino» *Compostellanum*, vol. 48, 427-47.

Anguita Jaén, José M^a (2008): «Lecturas y sermones del *Liber Sancti Iacobi*: ¿un pulso entre la magnificencia y la ortodoxia?» *Hagiographica*, vol. 15, 63-110.

Anguita Jaén, José M^a (2021A): «Gaiferos de Mormaltán y el duque Guillermo X de Aquitania: entre Jofre de Monmouth y Manuel Murguía» *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 68, n.º. 134, 91-123.

Anguita Jaén, José M^a (2021B): «El primer relato sobre el origen de los vascos: *Iulius Caesar ut traditur* (*Liber sancti Iacobi* 5.7)» *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 51, 2, 497-531.

Baker, Timothy M. – Kienzle, Beverly (2020): «Monastic Preaching and the Sermon in medieval Latin Christendom to the Twelfth Century», *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Vol. 2. *The High and late Middle Ages*, BEACH, Alison I. – COCHELIN, Isabelle (eds.), Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 710-728.

Brea, Mercedes (2010): «*Miraculum* y *exemplum* en el *Liber Sancti Iacobi*», *Typologie des formes narratives brèves au Moyen Âge*, Darbord, Bernard (ed.), Nanterre: Press Universitaires de Paris Ouest, pp. 159-170.

Bremond, Claude – Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean-Claude (1982): *L'«Exemplum»*, Turnhout: Brepols.

Castro Caridad, Eva (2022a): «La *Laus Hispaniae* en el Códice Calixtino» *Hispania Sacra* vol. 74, 149, 59-69.

Castro Caridad, Eva (2022b): “Los sermones calixtinos del día 25 de julio en honor al apóstol Santiago el Mayor”, en prensa.

Delcorno, Carlo (1989): *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna: Il Mulino.

Ernout, Alfred - Meillet, Antoine (1974 4ª): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Éditions Klincksieck.

Étaix, Raymond (1999): *Gregorius Magnus Homiliae in Euangelia*, Corpus Christianorum. Series latina 141. Brepols.

Hurst, David (1955): *Beda Venerabilis Opera. Pars III Opera homiletica*, Corpus Christianorum. Series latina 122: Brepols.

Kienzle, Beverly M. (2000): *The Sermon*, Turnhout: Brepols.

Lausberg, Heinrich (1980 1ª reimpr.): *Manual de retórica literaria*, Madrid: Gredos.

Longère, Jean (1983): *La prédication médiévale*, Paris: Études Augustiniennes.

López Martínez-Morás, Santiago (2002): *Épica y Camino de Santiago: en torno al Pseudo Turpín*, Sada: Edicións do Castro.

Moisan, André (1992): *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire*, Genève: Éditions Slatkine.

Pacaut, Marcel (1986): *L'Ordre de Cluny*, París: Fayard.

Pallares, Mª Carmen – Portela, Ermelindo (2006): *La reina Urraca*, San Sebastián: Nerea.

Portela Silva, Ermelindo (2016): *Diego Gelmírez (c. 1065-1140): El báculo y la ballesta*, Madrid: Marcial Pons Historia.

Rey Olleros, Manuel (2009): *Reminiscencias del culto de al apóstol Santiago, a partir del Códice calixtino, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago*, Santiago de Compostela: Tesis doctoral.

Rucquoi, Adeline (2010): «Cluny, el Camino Francés y la Reforma Gregoriana», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 20, pp. 97-122.

Strange, Joseph (1851): *Caesarii Heisterbacensi Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, 2 vols., Coloniae-Bonnae-Bruxellis: Typis J.S. Steven.

I Edad Antigua

El espíritu de los bosques.

La veneración al árbol en los mitos y tradiciones del mundo germánico

Helena Cortés Gabaudan

Introducción: algo misterioso que solo se ve con los ojos de la veneración

Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident.

Por otra parte, no consideran digno de la grandeza de los dioses encerrarlos entre paredes ni presentarlos bajo forma humana; les consagran bosques y arboledas y dan nombre de dioses a ese algo misterioso que sólo ven con los ojos de su veneración.¹²³

La cita con la que iniciamos esta pequeña contribución es de una belleza asombrosa; es, desde luego, una frase expresada con la mirada de un romano y, como sabemos, los romanos del tiempo de Tácito (s. I d.C.) mantenían con sus dioses una relación bastante descreída, habiendo convertido la religión oficial en un asunto más político e institucional que de convicción íntima, lo que no excluía por otra parte un culto paralelo, y este realmente sentido, a los antepasados y dioses familiares, lares y penates, que junto a las fiestas populares en torno a determinados acontecimientos agrícolas y estacionales, representados por sus correspondientes divinidades menores y mayores, ritos orientales como los de Isis, Cibele o Baco, y algunas supersticiones como la adivinación, etc., eran la verdadera forma de religión familiar y popular por encima o al lado del panteón olímpico oficial.

Pero con su mirada externa Tácito consigue expresar como nadie qué es, al fin y al cabo, la divinidad: algo misterioso que solo se puede ver con los ojos de la fe o la veneración... y por lo tanto solo es visible por y para los creyentes y no algo tangible

¹²³ Tácito (1981): *Germania*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, pp.119/20. Para la cita en latín, véase *Germania* 9, 5-10, en la edición oxoniense: Cornelii Taciti *De origine et situ germanorum*, ed. de M. Winterbottom, R.M. Ogilvie, Oxford Classical Texts, 1980, pp.36-62.

ni físicamente existente. La definición podría leerse como una descalificación de la fe (las gentes como los germanos creen en definitiva en algo que no existe y solamente se imaginan), pero por otro lado asume también una realidad de la que ni siquiera los no creyentes modernos podemos zafarnos: la aceptación de la existencia de un misterio irresoluble –el de la existencia misma– ante el que solo cabe callar y aceptarlo como tal misterio o bien tener fe en un poder sobrenatural que explica dicho misterio y darle el nombre de ‘dios’.

Además de una espontánea y bella definición de la divinidad, la cita de Tácito también es hermosa porque nos habla de la íntima cercanía a la naturaleza de esas divinidades germánicas tan alejadas de los sofisticados dioses romanos, divinidades que no se esconden entre las frías paredes de los templos, pues su morada está en el interior de los bosques y no solo habitan allí, sino que participan esencialmente de ese entorno vivo y siempre renovado, SON esos árboles, esa vegetación. Esto sugiere un cierto animismo o al menos una separación no estricta de materia y espíritu, pues posiblemente aún sobreviven vestigios de las creencias del Neolítico. Pero, ¿qué sabemos de esos dioses y de la forma de entender la naturaleza por parte de los germanos? Aunque poco se sabe con certeza y las fuentes que tenemos, algunas muy tardías¹²⁴, deben ser leídas con mucha precaución¹²⁵, con todo, algunas conclusiones interesantes sí cabe extraer, mucho más si las vinculamos a costumbres populares muy posteriores pero que tienen su raíz en el culto a los espíritus de los bosques.

Los árboles sagrados

Ya hemos leído en Tácito que los germanos no encerraban a sus dioses en templos, sino que los veneraban en bosques. Es algo parecido a lo que sabemos de los pueblos célticos y de sus sacerdotes o druidas. Y es verdad que la arqueología apenas ha hallado rastros de templos de dioses germánicos, si exceptuamos el gran santuario de Upsala, que es de la última época del gran periodo de la ‘migración de los pueblos’ (*Völkerwanderung*), que así es como llaman en el mundo germánico al periodo que nosotros llamamos de las ‘invasiones bárbaras’.

Frente a las hipótesis más manejadas por el gran estudioso de las tradiciones mágicas y religiosas Sir James Frazer, no se puede asegurar que el ‘roble’ fuera el árbol predominante en esas florestas sagradas de los germanos (llamadas ‘*Hain*’ en alemán), sino que posiblemente el tipo de árbol variaba según el lugar y lo que se repetía era

124 Sobre todo las dos *Eddas* islandesas, que son del s.XII, pero contienen textos transmitidos por tradición oral que se remontan a la época de la gran migración y cristianización: s. V-VIII. Por ejemplo, se habla de las pugnas entre los hunos de Atila y los burgundios.

125 Incluido al propio Tácito, que utiliza conscientemente en su obra a los germanos para darles una lección a sus ‘decadentes’ paisanos romanos, y por tanto exagera sus supuestas virtudes de virilidad, ingenuidad, valentía, cercanía a lo natural, defensa de la familia, etc.

el modo de señalizar el perímetro sagrado, posiblemente con estacas adornadas con cráneos de animales, por lo general caballos, como se ha podido reconstruir arqueológicamente en algún caso. La costumbre aún viva en las granjas del norte de Alemania, cuyos tejados son de bálago y las paredes de entramado de madera, por la que el frontispicio triangular de cada casa remata en un aspa de madera con una cabeza de caballo labrada en cada extremo, puede ser un resto de esas antiguas tradiciones vinculadas al bosque sagrado y sus divinidades protectoras, si bien hay leyendas germánicas vinculadas a caballos sagrados que ofrecen otras explicaciones¹²⁶.

Estos bosquecillos sagrados muchas veces sirvieron luego para levantar iglesias cristianas en su emplazamiento para aprovechar el potencial sagrado que tenía el lugar para la población local. Durante la época pagana, había determinadas reglas de comportamiento dentro de esos lugares, de los que no se podía aprovechar la madera ni talarlos y en los que había que mostrar sometimiento total a la divinidad:

Existe otra manifestación de temor hacia el bosque sagrado: nadie entra en él a no ser atado, para demostrar su inferioridad y subordinación al poder de la divinidad; si por un azar llega a caer, no se permite levantarlo ni que se incorpore, tiene que salir revolcándose. Todas estas supersticiones se dirigen a lo mismo, afirmar que allí está el origen de la nación, allí el dios señor de todo, y que lo demás está sometido y le obedece. (ibid. *Germania*, pp.140/141)

Si nos paramos a mirar qué árboles juegan un papel relevante en la mitología germánica, ya sea en la 'mitología mayor' (la de los dioses y los grandes relatos cosmogónicos), o la 'mitología menor', es decir, las costumbres, folklore, supersticiones, cuentos, canciones y tradiciones, encontramos abundantes alusiones a la sacralidad de los árboles. Claro está que la sacralidad de esos seres en los que la divinidad se hace presente no es exclusiva de los germanos (no olvidemos que Yahveh le habló a Moisés desde una zarza ardiendo), pero sí parece especialmente frecuente en su cultura.

Los espíritus arbóreos. *Baumgeister*¹²⁷.

En efecto, en el mundo germánico (como también en los mitos clásicos, pues las dríadas griegas, ninfas de los árboles, son algo semejante) perduró mucho tiempo

126 Como la leyenda de Hengest y Horsa (contada en las crónicas inglesas medievales), nombre de los caudillos que encabezan la invasión de las islas británicas con bandadas de anglos, jutos y sajones y lucharon contra Vortigern, el rey de los britones, muriendo Horsa en la batalla. El hecho de que tanto 'Hengst' (en alemán) como 'Horse' (en inglés) signifiquen 'caballo' explica la tesis de que los caballos de las granjas del norte de Alemania pudieran tener que ver con estos héroes de la tradición popular.

127 Se debe a Wilhelm Mannhardt y a su obra pionera de 1874, *Wald- und Feldkulte* (cultos de los bosques y los campos) la importancia que se le ha dado a este tema en la investigación alemana. Como ejemplo clásico de espíritu arbóreo, él citaba una leyenda alemana en la que un hombre que va a talar un árbol escucha una voz lastimera que sale del tronco reprochándole su acción.

la idea de los *Baumgeister*, término para referirse a árboles animados por un alma o espíritu. Esos espíritus dependen para su supervivencia de la existencia del árbol en el que habitan, pues no parece que puedan emigrar a otro árbol o bosque distinto.

- 142 Una costumbre que procede de esta creencia es la del poste central de madera de las casas germánicas (sobre todo en Escandinavia), el *Bosträd* o *Värträd* (árbol de la casa), del que depende la buena suerte de la familia, así como el *Tunträd* o *Tomteträd* (el árbol protector de la granja o hacienda), del que queda tal vez un recuerdo en el árbol central de muchas plazas de los pueblos. A algunos de estos árboles se les llevaban ofrendas como leche o cerveza; se suponía que debajo de ellos, en sus raíces, habitaba el espíritu, un *Nisse* o duende protector, que si se enojaba podía también hacer grandes trastadas o traer mala suerte; eran seres también muy vinculados a la salud de los animales de la granja y podían ocupar los establos. En cierto modo, este tipo de árbol con su espíritu protector ocupaba la misma función que los dioses lares romanos.

Tal vez el caso más conocido de árbol sagrado sea el del famoso santuario a cielo abierto de los sajones llamado Irminsul, término que se compone de '*irmana*' (=grande) y '*sul*' (=columna, pilar), es decir, "el gran pilar", y que era un gran poste de madera de roble que se decía conectaba tierra y cielo; este poste podría estar ligado a la idea de un árbol del mundo que sujeta el firmamento, como el Yggdrasil mitológico del que hablaremos más abajo. Cuando Carlomagno venció a los sajones, hizo derribar el Irminsul y quién sabe si otros postes semejantes de los que no quedó noticia. Por cierto, que el árbol sagrado del santuario germánico de Upsala (*Uppsala* en sueco), descrito con detalle por el obispo Adán de Bremen, podría estar vinculado con dicho poste y al mismo tiempo con Odín, uno de cuyos sobrenombres (ya que a Odín es mejor no nombrarlo debido al conocido tabú de los nombres y se usan para él diversos sobrenombres) es Yggr, nombre emparentado con el de Irmin. Citaremos el interesante testimonio de Adán de Bremen, ya que es casi el único que nos ha dejado constancia de cómo era un santuario germánico pagano y a qué dioses se adoraba en ellos:

Ese pueblo tiene un templo muy célebre, que se llama Upsala, establecido no muy lejos de la ciudad Sigtuna. En este templo, que está totalmente hecho de oro, el pueblo adora estatuas de tres dioses, de modo tal que el más poderoso de ellos, Thor, tiene un trono en medio de la habitación; los otros lugares los poseen Odín y Freyr.

Este bosque es tan sagrado para los paganos que **creen que cada uno de sus árboles es divino**, por la muerte o la putrefacción de los inmolados. Ahí también están suspendidos perros y caballos con humanos; un cristiano me dijo haber visto setenta y dos de esos cuerpos suspendidos en mezcolanza. Además, tienen muchísimos e indecorosos hechizos, que suelen también cantar en el rito de libación, y por lo tanto es mejor no hablar de ellos.

Escolio 134. Cerca de ese templo está **un enorme árbol** que extiende ampliamente sus ramas, **siempre verde**, en el invierno o en el verano; nadie sabe de qué especie es. Ahí también hay **una fuente** donde se suelen realizar los sacrificios de los paganos y se sumerge a un hombre vivo. Mientras éste no sea encontrado, será considerado una ofrenda del pueblo¹²⁸.

Al lado de estos espíritus arbóreos que protegen la casa y la granja, están los espíritus que habitan libremente en los bosques. La idea de los bosques como morada de seres sobrenaturales está muy extendida en todo el mundo; en Europa las leyendas célticas hacen a los bosques lugar de residencia de elfos y hadas (por ejemplo, el bosque de Brocelianda del ciclo artúrico), los cuales adoptan con frecuencia forma animal (por ejemplo, de lechuza). La etimología popular germánica de la palabra ‘elfo’ (*Elfe*), convierte a la *Elfenfrau* (mujer elfo) en una *Ellerfrau* (mujer aliso), las elfas que habitan dicho árbol. Por otro lado, en otros casos se suponía que el alma de los difuntos emigraba a los árboles y se encarnaba en ellos: por eso al clavar el hacha en el tronco, el árbol podía sangrar. Árbol y hombre estaban pues estrechamente interconectados.

El cristianismo trató de cortar esta “superstición” de los espíritus arbóreos y, de nuevo, en época de Carlomagno, una vez que este vence a los sajones, se prohíbe llevar ofrendas a los árboles, tal como se lee en la *Capitulatio de partibus Saxione*. Pero hay ejemplos mucho más tardíos de prohibiciones del género; por ejemplo, el sínodo de Tréveris de 1227 amonesta a los que van todavía a adorar a los árboles, y es bien sabido que uno de los temas que le preguntaron una y otra vez a la pobre Juana de Arco en sus interrogatorios y que la hacían sospechosa de creencias paganas es que de pequeña iba a jugar y a bailar con las demás niñas de su pueblo de Domrémy debajo de un árbol, un haya venerable, a la que llamaban “árbol de las damas” o “de las hadas”, a la que adornaban con cintas y sombreros y bajo cuya sombra manaba una fuente cuyas aguas tenían poderes curativos contra las fiebres, según las gentes del pueblo. Las conexiones entre manantiales y árboles son habituales, ya que el agua sale de las raíces profundas del árbol; el árbol de Juana es un caso claro de espíritu arbóreo protector.

Sin embargo, pese a las prohibiciones y pese a la lenta pero eficaz superposición de los ritos cristianos sobre los paganos, todas esas creencias han dejado una fuerte huella en Europa hasta, al menos, la época de la industrialización. Del valor simbólico

128 Adán de Bremen: *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*. En su libro cuarto, titulado *Descriptio insularum Aquilonis* –Descripción de las islas del Norte– el obispo registra datos geográficos, antropológicos, culturales (e incluso fantásticos) de las regiones boreales del mundo, y en los capítulos 26 y 27, el autor presenta la única descripción completa de un templo y un ritual aparentemente pan-escandinavo, en el que incluso participaban los que ya se habían convertido al cristianismo. Tomamos estas referencias y la traducción del texto de Adán de esta fuente online: <https://paginasalmon.com/2021/02/16/adan-de-bremen-y-el-unico-testimonio-textual-de-un-ritual-escandinavo-por-adrian-rodriguez/>

de los árboles –casi siempre situados como punto central en un espacio abierto o cerrado– hay ejemplos muy numerosos que llegan hasta nuestros días: por ejemplo, los Mayos o *Maibäume*, que en Alemania siguen adornando con sus cintas de colores la entrada o las plazas de los pueblos en primavera; el árbol al que se adorna y corona en la fiesta que se celebra cuando se termina el tejado de una nueva casa en Alemania (*Richtbaum*), y desde luego el archiconocido árbol de Navidad, asimismo cargado de adornos.

El tilo de Freya

El tilo (*Linde*) sigue siendo todavía hoy un árbol que adorna muchas calles y parques de Alemania, con un crecimiento muy grande, una edad que puede alcanzar los mil años y un olor maravilloso en el momento de su floración en junio¹²⁹. La avenida *Unter den Linden*, la arteria más emblemática de Berlín, es solo un ejemplo. Pues bien, tenemos que el ‘tilo’ era el árbol consagrado a la diosa Freya (o Freyja). Freya era la diosa de la fertilidad de campos y mujeres, de la fortuna, del erotismo, de la belleza. Los tilos consagrados a ella solían ser ‘tilos de verano’, entre los que, según los germanos, habitaban los buenos espíritus. Los estudiosos del tema han llegado a la conclusión de que los tilos tenían en el imaginario germánico una igualdad o comunidad de ser –la misma esencia– que las personas. Un ejemplo de leyenda o mito en el que el tilo juega un papel importante es el ciclo en torno a Sigfrido, el héroe por antonomasia de los germanos, al cual, cuando se baña en la sangre del dragón Fafnir, para que su piel se endurezca como una coraza y ser así invulnerable, le cae entre los dos omóplatos la hoja de un tilo, marcando el único punto en el que la sangre no toca su piel y queda desprotegido ante las armas. Cuando es asesinado por Hagen, que conoce su punto débil, el hecho vuelve a ocurrir bajo la copa de un tilo. El tilo es pues el árbol del destino vital de este héroe, vinculado a su mismo ser.

En este sentido, se sabe que en muchas tribus paganas el tilo era el árbol en torno al que se reunía la comunidad para tratar sus asuntos, ya que su aura de sacralidad confería a esas reuniones un carácter más solemne, y que los guerreros se reunían bajo los tilos para tratar de recibir la influencia de los espíritus que allí habitaban.

Cuando llegó la cristianización, las estatuas de Freya fueron sustituidas por las de la virgen, con la que comparte una cierta función maternal, y los llamados “tilos de Freya” se empezaron a llamar “tilos de María”, conservando así su carácter sagrado y siendo de facto el único árbol que de este modo sigue manteniendo un carácter de santuario. Además, todavía hoy es frecuente encontrar tilos junto a las iglesias y capi-

129 Citemos el ‘tilo de los apóstoles’ o *Zwölf-Aposteln-Linde* de Gehrden en Renania del Norte-Westfalia, un ejemplar declarado patrimonio natural protegido, ya que sus doce troncos enlazados, que se elevan veinte metros hacia el cielo, con diez metros de diámetro, son un espectáculo inigualable (y por eso vinculado a algo divino). Su edad se remonta a unos 700 años, fecha de fundación del convento contiguo.

llas cristianas, y en los topónimos abunda el nombre del tilo para lugares con un cariz sagrado (*Lindenhain*, p.ej.). Asimismo, en los pueblos alemanes ha sido tradición hacer el baile bajo un gran tilo central y, en algunos casos, había incluso '*Tanzlinden*' (tilos de baile), que eran tilos tan grandes que se construían plataformas o palcos para el baile entre sus ramas.

En Escandinavia era precisamente un tilo el más importante de los tres árboles protectores de la casa y la granja (los ya citados *Váträd*). De hecho, tenían su propia diosa de los tilos (de origen eslavo), llamada Libussa (liba=tilo en eslavo), una diosa oracular muy venerada para cuestiones amorosas.

Bien es verdad que la veneración del tilo no es exclusiva de los germanos; también celtas y escitas veneraban los tilos y usaban la corteza del tilo para hacer oráculos y entre los griegos hay diversos mitos y metamorfosis vinculados al tilo y a la diosa Afrodita o la ninfa Filira, convertida en tilo por los dioses ('filira' es tilo en griego).

El árbol del mundo. Yggdrasil

Muchas mitologías tienen la concepción de un árbol del mundo o '*Weltbaum*', es decir, un árbol que funciona como centro del mundo, representa el orden cosmológico y es el eje central entre los distintos reinos: la tierra, el inframundo, el cielo.

Así es como lo imagina también la mitología germánica, que implícitamente parece creer en la existencia de algo así como un '*Urbaum*' (árbol primordial u originario) del que procede todo el Ser (de ahí la creación del hombre a partir de un árbol, como veremos infra). Yggdrasil, que así se llama el árbol cosmogónico germánico, tiene tres raíces, una asciende a donde viven los dioses o 'Ases', en el llamado *Asgard* (la raíz '*gard*' evoca un jardín, igual que el jardín del Edén de la concepción mitológica judeocristiana) y donde "tienen su tribunal todos los días¹³⁰"; otra raíz baja al inframundo, el *Niflheim* (reino de las nieblas), y otra llega al reino de los gigantes del hielo. El resto de reinos (hasta nueve en las versiones más racionalizadas y ordenadas del mito, siendo el más importante el *Midgard*, la tierra o jardín de en medio, el reino de los humanos), se distribuye por las distintas partes de su tronco y follaje; además, de entre sus raíces nacen también las fuentes sagradas de la sabiduría y, a su vez, de ellas los ríos del mundo. Pero lo más interesante es que una de las raíces de este árbol, la que llega al país de los gigantes del hielo, arraiga por ende en el lugar en "donde en tiempos antiguos estuvo el Ginnungagap." Ahora bien, con este nombre extraño se designa al gran abismo o vacío primordial que había antes de la creación del mundo y de los propios dioses (el caos originario o *tohu-babohu* de la Biblia hebrea) y que

130 Las breves citas están extraídas de Bernárdez, Enrique (1982): *Textos mitológicos de las Eddas*. Madrid: Editora Nacional; proceden de distintos capítulos de la *Edda* de Snorri. Los capítulos XV y XVI están dedicados al Fresno Yggdrasil.

en la concepción germánica se rellena con los restos despedazados y la sangre de un gigante primordial (Ymir), que es la materia prima con la que los dioses, asesinos del gigante, y nacidos ellos mismos de un modo bastante extraño a partir de unas piedras de escarcha, van luego conformando y ordenando el mundo. En resumen, el árbol del mundo tiene una de sus raíces en el enclave del abismo originario, es pues un elemento primordial, vinculado al origen de los tiempos.

Este fresno es el mayor y mejor de todos los árboles: sus ramas se extienden por todos los mundos y llegan más allá del cielo.

Como vemos, el árbol une y separa al mismo tiempo los opuestos de arriba/abajo, benigno/maligno, etc. Naturalmente, se convierte en el catalizador de distintos sucesos mitológicos y es el lugar donde habitan determinados seres sobrenaturales, animales y otras criaturas, que determinan el devenir del mundo. Las nornas tejen sus hilos en una sala junto a una de sus fuentes, en donde “modelan los días de los hombres”, de modo que el destino nace de entre las raíces del árbol; el gigante primordial Mimir habita junto a otra fuente del árbol y en ella deja depositado el ojo que le falta el dios tuerto Odín (en nórdico) o Wotan (en alemán), pues tiene que entregárselo al gigante en prenda de la sabiduría. Y ya sabemos que los videntes son ciegos porque ven con los ojos del interior.

Por otra parte, Odín –un dios vinculado al chamanismo, y está documentado que los chamanes de algunas tribus usaban los árboles para trepar a ellos y entrar en conexión con el cielo y los espíritus– tiene que estar colgado de dicho árbol durante nueve días y nueve noches para poder obtener mediante ese sacrificio de iniciación la magia de las runas¹³¹ (es verdad que podría haber alguna contaminación cristiana de la imagen sacrificial de Cristo colgado de la cruz). Por eso, a Yggdrasil se le llama también en el lenguaje metafórico de los escaldas o poetas nórdicos “el corcel de Odín”. Ese corcel es una especie de caballo fantasma con el que Odín vuela por los aires en busca de sabiduría. Y de nuevo, la madeja de las referencias se enreda, y de todo esto surge una superstición (igual de bien arraigada hasta hoy, sobre todo en las zonas germánicas, como la “Santa Compañía” en Galicia, otra región de bosques y misterios de la naturaleza) llamada la “*Wilde Jagd*” (=la cacería salvaje), una aparición -que se produce en las comarcas boscosas las noches de tormenta- de una legión de fantasmales jinetes que siguen a Odín por los aires y provocan el espanto de quienes los ven, trayendo sobre ellos la mala suerte y presagiando desgracia.

131 Las runas, que de nuevo están de cierta actualidad a través de sospechosas prácticas de adivinación *new age*, eran en realidad el alfabeto de los pueblos germánicos, creado sobre el modelo del alfabeto etrusco y similares; no se usaron nunca para escribir textos, sino solo como medio de adivinación o para breves inscripciones en petroglifos u objetos. Cada letra del alfabeto rúnico designaba a su vez a una cosa o entidad que empezaba por esa letra, por ejemplo “sol” para la letra “ese”, lo que facilitaba la magia adivinatoria: se tallaban las letras del alfabeto sobre palitos o trozos de hueso, se arrojaban sobre un paño en el suelo y a partir de la disposición de esas letras y otros aspectos, se extraía un oráculo.

¿Qué clase de árbol es Yggdrasil? Se ha supuesto siempre que es un fresno, llamado en alemán 'Esche', pero como se le describe como 'siempre verde', también se ha supuesto que podría tratarse de un tejo, ya que su prolongada vida, que puede alcanzar los 3000 años, le hace parecer inmortal para la vida de un hombre y tiene una increíble capacidad de regeneración. Esta idea se refuerza por el hecho de que el 'futhark' (que así se llama, con el nombre de sus primeras letras, el alfabeto rúnico) contiene una letra o runa para el tejo que simboliza en su uso para la adivinación: vida y regeneración. En muchas tumbas germánicas se han encontrado objetos de tejo.

Los árboles de los primeros hombres

Si Adán y Eva están vinculados al famoso árbol de la ciencia, en la mitología germánica el primer hombre y primera mujer, Ask y Embla (cuyas iniciales, desde luego, no pueden coincidir por casualidad con las de Adán y Eva), son verdaderos árboles a los que Odín y otros dioses confieren vida: un fresno y posiblemente un olmo¹³². En efecto, un buen día, cuando los Ases "iban bordeando el mar por la costa, encontraron dos árboles y crearon hombres con ellos [...] El hombre se llamó Ask y la mujer Embla y de ellos se engendró la estirpe de los hombres a la que se dio el Midgard como alojamiento". Así lo cuenta con bastantes detalles Snorri Sturluson en la *Edda* en prosa, y de modo más breve y enigmático, el bello Poema de la Vidente (*Völuspá*), el verdadero evangelio de las creencias germánicas:

[...] y en la tierra hallaron, carentes de fuerza,
 a Ask y Embla, aún sin destino.
 Vida no tenían, no poseían juicio,
 ni sangre ni voz, ni color de vida:
 vida les dio Odín, juicio les dio Haenir,
 sangre les dio Lódur, y color de vida¹³³.

Las manzanas de Idún (o Iduna).

Muy brevemente, pues los mitos asociados a este elemento van mucho más allá de lo germánico (pensemos en las manzanas de las Hespérides), hay que señalar que, como en la Biblia, también en la mitología germánica hay unas manzanas de carácter mágico y sagrado: son las manzanas que todos los días distribuye la bella

132 Nótese que Hesíodo ya nos habla de que el tercer linaje de la humanidad fue creado a partir de un fresno.

133 Op. cit. Bernárdez, p. 97 (texto de Snorri) y 183 (*Völuspá*).

y joven diosa Idún a los dioses para que no envejeczan. En un bello mito, relatado en el *Skaldskaparmál* (manual para poetas) de la *Edda* de Snorri, se refiere cómo en cierta ocasión un gigante ayudado por el dios Loki raptó a Idún y en consecuencia los Ases "pronto se volvieron canosos y viejos". De nuevo un árbol con connotaciones fuera de lo común conectadas con la vida misma de los dioses. Pero de todos los mitos vinculados a elementos arbóreos mágicos, sin duda el más importante es el del muérdago.

Bálder y el muérdago. La 'rama dorada' y el destino de los dioses.

Otro caso muy interesante de sacralidad vinculada a un elemento arbóreo es el del mito del muérdago. En este caso no se trata de simples supersticiones del folklore, aunque también las haya, sino de un mito central de la 'mitología mayor', pues lo que nos cuenta es la muerte del joven dios Bálder mediante una ramita de muérdago, un verdadero punto de inflexión en la historia de los dioses, pues ella marca el inicio del mal llamado 'ocaso de los dioses', en realidad 'el destino de los dioses', en lenguaje nórdico: "*Ragnarök*". El dios Bálder, hijo de Odín y Frigg, bello, amable, querido por todos, fue venerado en toda Escandinavia y en Noruega se ha encontrado un lugar denominado "Bosque de Bálder" en el que se alzaba un gran santuario para este dios. ¿Por qué muere Bálder con una pequeña rama de muérdago? Esta pregunta nos adentra en el universo de las connotaciones sacrales del muérdago, que no son pocas (pues todavía hoy se usa en Navidad como señal de buena suerte y en muchos países es costumbre abrazarse en Nochevieja o Nochebuena debajo del muérdago).

Para empezar, hay que saber que el muérdago (que en la realidad es un parásito que le nace a muchos árboles) parece que se estimaba especialmente si nacía en los robles; y es que el roble, al fin y al cabo, es un árbol lleno de connotaciones sagradas en el mundo europeo. James Frazer nos lo cuenta muy bien en la *Rama Dorada* a propósito de lo que (más bien gracias a Asterix) todos sabemos que hacían los druidas galos.

...no hay nada más sagrado que el muérdago y el árbol en que crece, con tal de que este sea un roble. Mas aparte de ello escogen robledos para sus bosques sagrados y no ejecutan ritos sacros sin hojas de roble, de tal manera que el verdadero significado de druida puede considerarse como una denominación griega derivada de su culto al roble. Creen que cualquier cosa que crezca en estos árboles es enviada por el cielo y es una señal de haberse escogido el árbol por el mismo dios. El muérdago se encuentra raras veces en él, mas cuando lo encuentran lo recogen con solemne ceremonial [...] Un sacerdote vestido de blanco trepa por el árbol y con una hoz de oro corta el muérdago, que recogen en una tela blanca¹³⁴.

134 Frazer, James (1951): *La Rama Dorada*. México: FCE, p. 712.

No puede ser por tanto casualidad que Bálder muera mediante una ramita insignificante de muérdago, el único objeto sobre la tierra al que, por ser tan pequeño, Frigg no le pide que prometa que nunca dañará a su hijo Bálder (una precaución maternal que toma la diosa al saber de los malos sueños premonitorios de su hijo). Ayudado por el avieso dios Loki, un hermano ciego de Bálder (y la ceguera y otras marcas físicas son en mitología marca de iniciación y señalan a los que tienen un cometido profundo) le arroja a este la pequeña ramita en una escena de juego en la que todos le tiran cosas -creyendo que ahora es invulnerable- y el dios cae muerto en el acto: ni siquiera Odín podrá impedir la muerte de su hijo ni rescatarlo del inframundo, pese a los intentos que también se ponen en marcha, pues el presagio se ha cumplido y esa muerte de uno de los pocos dioses de verdad positivos del panteón germánico acaba con toda esperanza; el destino está echado y el día del fin de los dioses está cerca. Lo que hace Odín es agacharse junto al cuerpo sin vida de su hijo y susurrarle algo al oído: posiblemente el misterio mejor guardado de la mitología germánica y que, por cierto, le sirve a Odín para vencer a sus adversarios en las típicas competiciones de adivinanzas de que gustan tanto los germanos. Cabe suponer que le haya dicho que algún día habrá un resurgir del mundo, pero de un mundo mejor, más justo y bello, y que precisamente será él, Bálder, el que reine allí, pues con esa esperanza –puede que por contaminación cristiana– concluye justamente el famoso “Poema de la vidente” de la *Edda* en verso.

La planta del muérdago es precisamente el elemento que impulsa la escritura del famoso libro de Frazer y que le da título: en efecto, la ‘rama dorada’ es justamente una rama de muérdago, esa que necesita llevar consigo, como amuleto para franquearle el paso, todo el que quiere bajar al inframundo (muerte y renacer están ligados al muérdago), tal como se lee en la *Eneida* de Virgilio y tal como se contempla en un famoso cuadro de Turner. En esta pintura se puede ver el lago de Nemi, al que también llamaban “espejo de Diana”, un lago real no muy lejos de Roma, a unos 24 kilómetros, en las colinas albanas, que fue escenario de un escalofriante ritual de origen remoto: la del rey-sacerdote prerromano del bosquecillo de la diosa *Diana Nemorensis* o Diana del Bosque, pues allí había un santuario dedicado a esta diosa cazadora, venerada por las parturientas, en el que siempre brillaba de día y de noche un fuego. Dicho rey era posiblemente el monarca más aterrorizado del mundo y no podía bajar nunca la guardia ni permitirse dormir, pues solo se podía llegar a ser rey y sacerdote de aquel lugar matando al anterior rey-sacerdote; pero había ciertas reglas previas y no todo el mundo podía intentarlo: al lado del santuario crecía un árbol del que nadie tenía derecho a arrancar las ramas, salvo un esclavo fugitivo. Si pese a la extremada vigilancia del sacerdote el esclavo lo lograba, podía a continuación intentar matar a aquel en combate singular y heredar así su puesto, en lo que era un ritual extraño y macabro de transferencia del poder (referido por Estrabón y confirmado por Suetonio, quien se escandalizaba de que Calígula permitiera la continuidad de dicho ritual ‘bárbaro’, es decir, foráneo); naturalmente el rey-sacerdote paseaba siempre por el

bosque con una espada desnuda en la mano, siendo rey y asesino al tiempo. Pues bien, según la opinión de los antiguos, esa rama que daba derecho a la lucha con el rey era justamente una rama de muérdago, la misma rama dorada que Eneas, por consejo de la sibila, arrancó para poder comenzar su peligroso descenso al reino de los muertos. Otra vez tenemos un bosque con un árbol sagrado al lado de una laguna ‘mágica’, pues sus aguas –a las que se suponían múltiples virtudes– procedían del manantial basáltico de una ninfa, Egeria, supuesta pareja del rey Numa (el rey que sucedió a Rómulo), al que había ayudado en el famoso ritual del bosque además de transmitirle la sabiduría que este plasmó en las primeras leyes de Roma. Por supuesto, estaba prohibido navegar sobre esas aguas, que además parecían conectadas con el inframundo, ya que por tratarse del antiguo cráter de un volcán tienen una profundidad insospechada (lo que permitió a Calígula usarla para divertirse en ella con dos preciosos galeones de 70 metros, los “barcos de Nemi”, que fueron encontrados en su fondo nada menos que en 1929). En definitiva, el extraño mito tiene múltiples extrapolaciones y forma una madeja de referencias de gran interés, una de ellas, la que conecta con el muérdago y la muerte del Bálder escandinavo. James Frazer supone que la muerte del bello Bálder, un joven dios ‘primaveral’, y su posible renacer en la segunda generación del mundo tras el ocaso del actual, es un símbolo –como tantas otras leyendas– del ciclo natural de las estaciones, de los dioses vinculados al calendario agrícola, como se observa claramente en el mito de Deméter y Perséfone en Grecia, y que hasta podría tener incluso conexiones con el relato mítico que acompaña a la muerte de Jesucristo, otro joven dios bueno que muere y resucita para traer un mundo mejor.

En cualquier caso, lo que nos demuestra todo esto es que los bosques del mundo antiguo eran lugares habitados por multitud de espíritus y en los que cada árbol y cada manantial estaba vivo y dotado de alma (pues no había distinción entre cuerpo y alma, una dicotomía muy posterior), lugares en donde la divinidad tenía su morada y se podía hacer presente o hacerse notar en cualquier instante.

Bosques de cuento: el reino de lo ‘unheimlich’

En los viejos tiempos, cuando los deseos todavía podían verse cumplidos, vivía un rey [...].Y cerca del castillo del rey había un **bosque enorme y oscuro** y en aquel bosque, debajo de un **viejo tilo**, había una **fuente**.... [KHM 1, “El rey sapo”¹³⁵].

135 En este cuento, en la última edición de 1857, mucho más cuidada literariamente, Wilhelm Grimm acumula al inicio los motivos mágicos e inquietantes de los bosques germánicos: un bosque oscuro, un viejo tilo y una fuente a sus pies, que tiene un papel central en el relato, pues de allí sale una rana encantada. El cuento, por lo demás, narra en clave apenas disimulada un rito de paso: la iniciación sexual de una joven “princesa” que primero siente miedo y asco de la primera relación que le impone su padre (plásticamente visible bajo la forma de la fea rana o sapo, símbolo para el sexo y lujuria desde tiempos remotos), para después encontrar placer en ella y poder ver entonces a un bello príncipe.

Todas las citadas connotaciones sagradas de árboles y bosques parecen un resto evidente del animismo ancestral de las épocas primitivas, por el que la naturaleza es un espíritu que interactúa y se comunica con el espíritu de los humanos y así permite que se produzca también lo que se ha considerado siempre la base de la magia simpática: la transferencia de poderes entre distintas cosas, del dios al árbol y al hombre o viceversa.

Pues bien, de todo esto se encuentra un resto aún visible en el folklore de los cuentos europeos, en donde árboles y bosques juegan un papel primordial. En el folklore germánico se percibe muy bien que el bosque es un *'Jenseitsbereich'*, un 'ultra-lugar', sito en otra dimensión, o que al menos marca la frontera con ese ámbito que está más allá de la realidad ordinaria. En el caso alemán, sus cuentos de base popular, aunque pasados por la reescritura artística y literaria de Wilhelm Grimm, no serían comprensibles sin sus misteriosos bosques, misteriosos en el sentido de la palabra alemana *'unheimlich'*, que equivale a algo a medio camino entre lo simplemente extraño e 'inquietante' y lo 'siniestro'. Los bosques impenetrables son el paisaje habitual de las aventuras de los protagonistas de dichos relatos, en ellos se pierden o son abandonados, en ellos les suceden los encuentros más imprevistos con seres sobrenaturales benignos o peligrosos: brujas, ogros, enanos, duendes, animales feroces, fuentes mágicas, árboles misteriosos, un lugar en donde suceden hechizos y encantamientos y las cosas pueden hablar. En algunos casos, en esos bosques ocurre lo que en alemán se llama *'Entrückung'*, una suspensión o salida del tiempo, muchas veces con traslación o 'traslocación' fuera del espacio conocido, es decir, un modo de traspasar un umbral y entrar en otra dimensión: los personajes que salen de ese estado comparable al arrobo extático de las leyendas de santos místicos se dan cuenta de que han pasado años en lugar de días y que todo ha cambiado mientras estaban 'en suspenso'. Un ejemplo muy conocido sería el de la "Bella durmiente" (*Dornröschen*¹³⁶): la joven muchacha protagonista, que tal como se había presagiado se pincha con un huso de hilar justamente cuando cumple 15 años¹³⁷, duerme apartada en un castillo encantado dentro de un espeso bosque rodeado de aceradas espinas, que nadie puede atravesar sin daño, hasta que llega el héroe capaz de superar el cerco y la despierta de su letargo, que ha resultado ser de cien años.

Solo cuando consiguen atravesar esos bosques y superar los peligros y pruebas, los héroes y heroínas de los cuentos alcanzan el éxito y la felicidad, ya que los cuentos son por lo general positivos y nos enseñan que siempre se puede acabar triunfando. En el fondo, tal como postuló en primer lugar Bruno Bettelheim, esos bosques po-

136 Este cuento es KHM 50 (según la forma alemana de citar los cuentos de los Grimm).

137 Lo que algunos ven como símbolo de que ha entrado en la pubertad, incluso del derramamiento de la primera sangre menstrual, y hay que saber que los Grimm muchas veces rebajaron adrede la edad de sus protagonistas haciendo de ellas niñas en lugar de muchachas púberes para rebajar la tensión sexual (como en "Caperucita").

blados de misterios y peligros pueden verse parcialmente (aunque nunca solo bajo ese prisma) como un reflejo de nuestra psique, de nuestro profundo e impenetrable inconsciente, esa jungla profunda y enmarañada de la que no siempre es fácil salir sin daño y menos en el momento de la pubertad. Dado que muchos cuentos tienen como argumento profundo la iniciación a la vida adulta de un protagonista adolescente y nos cuentan en clave simbólica los riesgos y pruebas de la pubertad, no es tan descaminado suponer que el bosque y sus peligros representan plásticamente ese arduo camino de iniciación que tiene que superar todo niño hasta convertirse en un ser adulto y seguro de sí mismo (lo que en los cuentos se ejemplifica muchas veces con un matrimonio final, símbolo de la entrada en la edad adulta). Eso explica la cantidad de niños y niñas abandonados en el bosque y que tras superar algunos retos salen ya (simbólicamente) adultos de la prueba ("Hansel y Gretel," "Blancanieves", "Hermanito y Hermanita", etc., etc.).

En los cuentos de temática "de miedo" o que tratan de servir de ejemplo pedagógico (desde "Caperucita roja", KHM 26, "al Novio bandido", KHM 40, cuento en el que el bosque es el ámbito de lo siniestro), el bosque es un lugar de amenazas existenciales. En la superstición popular, el bosque, por contraste con los campos labrados y dominados por el hombre, es el lugar de lo salvaje, de lo incontrolable, de lo mágico para bien o para mal; por eso, puede ser lugar de reunión de enanos, duendes y brujas (popularmente los círculos de setas marcan los sitios de sus encuentros) o puede albergar árboles hechizados en los que vive apresado el espíritu de alguna persona o un animal (un enano, un oso, como en KHM 161, "Blancanieve y Rojarosa").

Los cuentos de los Grimm abundan en árboles encantados de toda clase. Daremos solo algún ejemplo. En KHM 123 ("La vieja del bosque"), una pobre muchacha que se queda sola en medio de un bosque recibe una mágica llave que le lanza una paloma blanca con la que puede abrir los árboles, en cuyo interior encuentra cuanto desea: comida, bebida, casa, vestidos, etc.; finalmente logra desencantar a un príncipe y a toda su corte convertidos en árboles. Curiosamente, este motivo de la llave para abrir árboles que por dentro son como casas se encuentra también en un libro de caballerías medieval alemán, lleno de fantasía, titulado *Wolfdietrich* (de 1230 aprox.), y en ese caso se trata de un tilo. También el cuento KHM 130 gira en torno a un árbol mágico con hojas de plata y manzanas de oro que está íntimamente vinculado a la protagonista del cuento; asimismo en el cuento de resabios mitológicos KHM 24 ("*Frau Holle*"), la niña protagonista encuentra un misterioso manzano en el camino que le pide que sacuda sus frutas y la recompensa por ello: poco después encuentra la casa de la señora Holle, una mujer muy anciana que es una personificación de la nieve. También juega un papel destacado el peral de KHM 31, "Muchacha sin manos". En "Yorinda y Yoringuel", KHM 69, la parejita protagonista tiene que superar tremendos peligros en un bosque mágico. En un gran número de cuentos y leyendas, el árbol frecuentemente es una suerte de *alter ego* protector de una persona o es di-

rectamente una persona encantada¹³⁸. Así, en el cuento KHM 60 (similar a KHM 74a), dos hermanos hacen marcas en un árbol cuando tienen que separarse: las marcas sangrarán si alguno de los dos está en apuros; el motivo de los árboles que sangran es extensivo a muchos cuentos y leyendas. En la “Cenicienta” de Grimm (KHM21), la niña planta una vara de avellano en la tumba de su madre y ese árbol mágico al que ella cuida y bajo el que ella llora –un trasunto del alma de la madre– es el que la protege y le lanza los vestidos de plata y oro con los que encandila al príncipe; por otro lado, cuando escapa del príncipe lo hace trepando a un peral de su jardín. También es famoso el cuento alemán del enebro (*Machandelboom*, KHM 47), en el que este árbol está íntimamente vinculado con todos los macabros sucesos que ocurren en el relato, funcionando hasta el final como espíritu protector de la familia vinculado con la fallecida madre protagonista y su hijo asesinado. Y, por supuesto, tanto en los cuentos europeos como orientales también existe el tema del árbol que habla o del árbol que canta.

Plinio ya decía que en la Edad de Oro los árboles hablaban y los cuentos y leyendas guardan ese recuerdo de una edad anterior en la que la naturaleza aún manifestaba toda su parte espiritual.

Conclusiones¹³⁹

La analogía entre árbol y ser humano que hemos visto en los cuentos de Grimm es tan antigua como el hombre; fue siempre costumbre tradicional plantar un árbol cuando alguien nace o como homenaje a una persona (los llamados por los folkloristas ‘árboles simpáticos’, vinculados para siempre con el destino de esa persona), del mismo modo que en algunos cementerios se ha usado el símbolo de un árbol caído, seco o fulminado por el rayo para simbolizar una vida truncada, y las leyendas nos hablan de árboles que se enlazan en las tumbas contiguas de los amantes y cosas por el estilo. Las costumbres ya citadas del ‘mayo’ o del árbol de Navidad, a las que podríamos sumar otras como los árboles votivos, cerca de algún lugar sagrado, y llenos de telas y trapos colgados¹⁴⁰ que se dejan en prenda para pedir una curación; los árboles de bodas (*Hochzeitsbaum*), que se les planta a los novios para desear fertilidad, y en la actualidad el *Hungerbaum*, un árbol que se planta cuando una pareja lleva siete años sin casarse –todos ellos árboles muy adornados– son tradiciones

138 Aunque en la mitología las abundantes metamorfosis en plantas y árboles pueden responder a veces a puros motivos etiológicos (como Apolo y la ninfa Dafne para explicar la existencia del laurel en Grecia), en los cuentos entran de lleno en el reino de la magia y la creencia en la vida espiritual de esos árboles.

139 Se han extraído algunos datos sueltos de este epígrafe de las obras del famoso folklorista suizo Max Lüthi, especialmente de *Das europäische Volksmärchen*, Berna 1947 y *Märchen*, 1962.

140 Son muy conocidos los árboles votivos de las *clotie wells* de Escocia, fuentes santuario de la tradición céltica.

de nuestro folklore europeo, pero existen muchísimas más, que nos demuestran la importancia simbólica de este ser sagrado. El uso en derecho consuetudinario de impartir justicia o hacer asambleas bajo un gran árbol llamado en alemán '*Gerichtsb Baum*' (pero también es famosa en Francia la imagen de san Luis impartiendo justicia bajo su roble en Vincennes) o de tener un árbol fetiche que simboliza a un pueblo o tribu (como el roble de Guernica, bajo el que el señor de Vizcaya juraba respetar las libertades vizcaínas o Fueros), es algo de sobras conocido. En los bosques y árboles pueden vivir tanto dioses y elfos como seres inquietantes –como los “hombres salvajes” o '*Wilde Männer*' aún vivos en el folklore alemán– o directamente malignos, como el diablo o la misma muerte (vid. Grimm KHM 82, “El herrero y el diablo”), pues todo lo sagrado o mágico es por antonomasia ambivalente. Como ejemplo de ambivalencia nos sirve el árbol del Edén, un árbol de la vida y símbolo de inmortalidad, pero cuya contrapartida negativa, el árbol del conocimiento, que asimismo se alza en el centro del jardín, esconde entre sus ramas el fruto que condenará al ser humano y le traerá el dolor y la mortalidad¹⁴¹: solo la cruz de Cristo, que en la tradición popular se supone hecha con la madera del mismo árbol del paraíso del que comieron Adán y Eva, podrá redimir a la humanidad. Muerte y redención, árbol de la vida y árbol de la muerte, en uno solo.

Los árboles como santuarios fue algo muy común en el mundo germánico, como vimos ya desde la propia cita de Tácito y se mantuvo luego en el tiempo: cuando en el año 724, en el pueblo de Geismar bei Fritzlar, san Bonifacio clavó con cierta prevención su hacha en el llamado “roble de Donar”, un árbol-santuario al que aún adoraban allí (Donar es en alemán el mismo dios que Thor, pero dicho en lengua nórdica), y sin embargo no fue alcanzado por el rayo, pudo declarar con alivio el triunfo del cristianismo en esa región. Como hemos visto en algunos ejemplos, la mitología se adueñó desde sus inicios del potencial simbólico del árbol por estar sus raíces en contacto con el inframundo, a la vez que su copa parece tocar el cielo: en el imaginario colectivo son seres puente entre los mundos. Por eso, en todas las culturas existe el símbolo del ‘árbol de la vida’, algo natural si se piensa la edad que pueden alcanzar los árboles en comparación con los seres humanos, la fortaleza que tienen su tronco y sus raíces, y la cantidad de dones que nos aportan: frutos para comer, leña para hacer fuego, madera para construir casas y barcos, sombra para animales y personas en el estío, refugio para aves y otros animales, llegando incluso a la macabra función de servir para los ahorcamientos, construir los féretros o para marcar las tumbas. El árbol, que o bien es perenne y por ende siempre verde, o bien es caduco, pero cuyas hojas siempre retornan de nuevo cada primavera, simboliza la perduración de las generaciones, la resurrección, el ciclo eterno de la vida, el cosmos, el orden. El árbol, en resumen, simboliza la vida y ES la vida.

141 “[...] mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.”, *Génesis* 2, 1, Biblia de Jerusalén, 1976.

Los antiguos germanos sabían bien lo que se hacían cuando veneraban a sus divinidades en los bosques y cuando creían percibir entre los árboles la presencia viva de los espíritus. Es muy posible que las civilizaciones que ya han perdido esa conciencia y que contemplan el árbol como mero objeto inanimado al que se tala sin respeto para un uso fabril inmisericorde estén llamadas a su pronta ruina.

I Edad Antigua

De munere et officio sacerdotis: relección de varias fuentes desechadas

157

José Manuel Díaz de Bustamante

No he podido evitar, llevado por la nostalgia, el volver sobre antiguo temas e intereses en cuyo enfoque y valoración Celso y yo no siempre coincidíamos; pero la amistad entrañable y mucha buena voluntad *ex utraque* hacían que, casi siempre, acabara reinando ya que no la *unanimitas*, por lo menos la *concordia*. Y así nos fue posible escribir bastantes cosas en estrecha colaboración a lo largo de muchos años: lo que sigue es un centón de asuntos de mi especialidad que a Celso le parecieron poco adecuados para que figurara como coautor un sacerdote y, en consecuencia, quedaron dormidos esperando ocasión “más laica”. Como en las interpretaciones musicales, la entrada me la había dado la investigación que rodeó nuestra edición de la *In Martinum Lutherium oratio paraenetica* de Luis Marliano¹⁴².

Una de nuestras cuestiones candentes fue la del empeño de Marliano en hallar diferencias capitales en el sacerdocio único que defendía Lutero y que propendía a una idea de pueblo sacerdotal: al negar una diferencia esencial entre el *sacerdocio ministerial*, procedente del sacramento del Orden, y el *sacerdocio común*, que tiene su origen en el Bautismo, y al propugnar que hay una relación directa entre Dios y cada fiel al margen de todo tipo de mediación (o, si se prefiere, de injerencia de una casta sacerdotal), negaba la existencia de una Iglesia jerárquica y, consiguientemente, también del primado o vicario de Cristo en el Sumo Pontífice de Roma¹⁴³.

La perícopa de la promesa de una *potestas ligandi et soluendi* hecha a Pedro (Mt 16,19) la aplica a este Marliano con su correspondiente interpretación exegética: *quicquid in terris ligauerit, aut soluerit, retinuerit aut dimiserit, de peccatis loquor,*

142 Celso Rodríguez Fernández, José Manuel Díaz de Bustamante (2002): *A propósito de la “in Martinum Lutherium oratio paraenetica” de Luis Marliano*, Vigo: Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo, 2002 [Colección *Monografías da Universidade de Vigo. Humanidades e ciencias xurídico- sociais* 51].

143 Véase G. González (1931): “Primauté du Pape», en Alfred Vacant, Eugène Mangenot, Emile Amann, Bernard Loth, Albert Michel, *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, tomo 13, 1, cols. 247-343, especialmente cols. 316-318. E *ibid.* “Luther”, tomo 9, cols. 1147-1335.

ligatum aut solutum, remissum aut retentum esset in celis, haec sunt concessa potestati potius quam uitae officia (líns. 84-87, pp. 28-29)¹⁴⁴.

158 No se le puede pedir a Marliano que aclare si el poder del Papa en lo relativo a las indulgencias *pro uiuis y pro defunctis* es un acto de 'jurisdicción' o una intercesión de orden ministerial ante Dios para que tenga a bien aplicar los méritos de Cristo (y en su caso también de los santos) a un fiel cristiano vivo o difunto, intercesión que realiza Jesús sacerdote continuamente (nótese que las autoridades bíblicas se fundamentan en la hoy sospechada epístola a los Hebreos, 7,25 y 9,24) presentándole sus méritos en favor del Hombre, por lo que el Papa y los Obispos, que participan del sacerdocio de Cristo y, por delegación, los presbíteros, pueden interceder y pedir que se apliquen los méritos de Cristo y de los santos.

Marliano, muy prudente, sólo toca el poder del Papa y no el de los Obispos, en cuanto a las indulgencias, que era el asunto directamente "protestado" por Lutero.

Es de destacar que el tema entonces candente del Jesús sacerdote seguirá vivo y causando problemas nada menos que en la España del siglo XVII a todo un obispo de Venezuela y de Gaeta, comentarista de Aristóteles, el mercedario Pedro de Oña (1560-1626): este obispo y comentarista de la *Física* de Aristóteles en sus *Postrimerías del Hombre* plantea y desarrolla la tesis de que los difuntos solamente podrán aportar al Juicio Final las buenas obras y la piedad que hayan ejercido, y que el Señor pasará cuenta en él de todos los pecados que hayan de ser expiados. La dificultad surge cuando alude a la figura de Cristo, quien en la Cruz debe rendir cuentas y satisfacer los pecados de la Humanidad como auténtico hombre sometido al juicio de Dios, para acabar y cerrar así el ciclo de la Ley Antigua (lo que llama Oña el *templo viejo*). Pero el obispo escolástico no era teólogo y, si ya al comentar la *Física* de Aristóteles pecaba a menudo de acumular erudición, en el pasaje (bastante delicado, por cierto) que ahora traigo a cuento, acude a un repertorio deslumbrante de citas y datos y, no siendo experto en la materia, se deja llevar por su fuente y cae de lleno en las historietas y narraciones de los evangelios apócrifos¹⁴⁵, que sonaban muy bien

144 Para el sentido de una parábola constituida por un solo proverbio, véase A. Gélín- L. Monloubou-Th. Chary (1973) : "Les livres prophétiques postérieurs", en *Introduction à la Bible. II: Introduction critique à l'Ancien Testament* (sous la direction de H. Cazelles), Paris-Tournai: Desclée, p. 354.

145 *Primera parte/ de las postrimerías del/ hombre/ compuesta por el/ Maestro D. Fr. Pedro de Oña Obispo/ de Venezuela, del Consejo/ de su Magestad./* Dirigida a don Pedro Franque-/sa, Cauallero de la Orden de Montesa, Comendador de Silla./ del Consejo de su Magestad y su Secret. de estado, y de Cas-/tilla, y Reynos de Aragon en la Orden de Montesa, y en la/ santa y general Inquisicion, y Secreto de la Reyna N./ Señora, Conseruador general de aquella Corona. Señor/ de la Varonia de Villa Marchant, y de los lugar-/res de Villa Franquesa y Benimelic./ Con priuilegio de Castilla, Aragon y Portugal./ En Madrid: por Luis Sanchez. A. 1603; y cinco años más tarde, *Primera parte de/ las postrimerías del hombre./ compuesto por el maestro don fray/ Pedro de Oña, del Orden de nuestra Señora de la Merced de los/ Redemptores, Obispo de Gaeta, del Consejo de su/ Magestad./* dirigida al illvstrissimo y reveren-/dissimo señor don Antonio Venegas y Figueroa, Obispo de Pamplona./ del Consejo de su Magestad. Año [escudo episcopal] 1608. Con licencia y priuilegio del Consejo Real de Nauarra./ [En Pamplona, por Carlos de Labayen. Año m.dc.viii. (fol. sign. +)].

y a piedad acrisolada en el siglo XVI, pero tenían, en cambio, un sospechoso aire de falsedad y oscuridad intolerables a un espíritu relativamente cultivado del siglo XVIII.

Y es que Pedro de Oña sigue al ubicuo Barthélemy de Chasseneux en su farragoso *Catalogus gloriae mundi*¹⁴⁶ y nos cuenta la leyenda del nombramiento de Jesús como sacerdote del colegio de los veintidós del Templo (por elección unánime de sus miembros, aprovechando una vacante por defunción), para justificar desde una perspectiva legal –los sacerdotes eran siempre primogénitos–, la obra de la Redención como una liturgia que Cristo oficia como sacerdote que es, *secundum ordinem Melchisedech*¹⁴⁷.

El planteamiento es como sigue: aparte del orden sacerdotal de Cristo que era exigido por su papel de mediador y Redentor de la Humanidad, existía una dificultad: había que justificar la conocida actuación doctoral de Jesús al explicar la Ley en el Templo de Jerusalén, según la narración del evangelio de Lucas. Y a Chasseneux, a Oña y a sus fuentes respectivas les era imprescindible probar, por una parte, que la explicación de la Ley al pueblo y a los sacerdotes había tenido lugar; pero, por la otra, para que hubiera tenido lugar era necesario que Jesús estuviera autorizado a hacerlo y, sin nombramiento sacerdotal, no era posible en la estrecha mentalidad ortodoxa de unos y de otros. Esta es la razón de que Chasseneux acuda al *Tractatus de doctoribus* de Pierre Lemonnier de Lesnauderie¹⁴⁸, para demostrar que Cristo fue

146 *Catalogus/ gloriae/ mundi/ D. Bartholomaei/ Chassanaei Burgundii/... Catalogus gloriae mundi/ in duodecim libros diuisus...*, nunc verò ita auctum, emendatum, figurisque illustratum, vt caeteras editiones omnes longe superare videatur..., Venetiis apud haeredes Vincentij Valgrisiij, 1576, etc. Doy esta edición porque es la más difundida; en la Biblioteca Xeral de la USC se conservan dos ejemplares de la edición de Lyon de 1546 que no me han servido para nada a causa de la brutalidad de los revisores de la Inquisición; hay en la Península numerosas ediciones publicadas entre 1546 y 1620, pero están entusiásticamente censuradas casi todas ellas. No me canso de reconocer que, gracias a la amabilidad del dr. Barry Taylor de *The British Library*, que ha transcrito para mí todo el texto de la *consideratio* VI, he podido acceder a la lectura del amplio pasaje censurado.

147 Cristo es sacerdote por derecho estrictamente *espiritual*, según el orden de Melquisedec, no según el orden de Aarón, que implica sucesión *carnal*. En razón de esta doble *typologia* se aplica a Cristo el «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec» del Psalm. 109, 4, a la luz de la interpretación tradicional en el ámbito católico Vulg. Hebr. 7, 11-17: “*Si ergo consummatio per sacerdotium leviticum erat (populus enim sub ipso legem accepit), quid adhuc necessarium secundum ordinem Melchisedech alium surgere sacerdotem, et non secundum ordinem Aaron dici? Translatio enim sacerdotio, necesse est ut et legis translatio fiat. In quo enim haec dicuntur, de alia tribu est, de qua nullus altario praesto fuit. Manifestum enim quod ex Iuda ortus sit Dominus noster; in qua tribu nihil de sacerdotibus Moses locutus est. Et amplius adhuc manifestum est, si secundum similitudinem Melchisedech exsurgit alius sacerdos, qui non secundum legem mandati carnalis factus est, sed secundum virtutem vitae insolubilis. Contestatur enim: quoniam tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*”. En la época de Oña hubo un interés extremo por la figura de Cristo sacerdote gracias a las visiones y revelaciones de Marina de Escobar (1554-1633), como se puede ver en el óleo de Diego Valentín Díaz “Cristo Sacerdote”, donde aparece vestido, precisamente, de jesuita: véase M^a Antonia Fernández del Hoyo, “16. Cristo sacerdote” en José Ángel Rivera de las Heras (coord.) (2006): *Kyrios. Las Edades del Hombre. Catedral de Ciudad Rodrigo 2006*, Salamanca: Fundación *Las Edades del Hombre*. Junta de Castilla y León, pp. 109-110.

148 *Petri Lesnauderii Tractatus de doctoribus eorumque privilegiis...*, en *Tractatus/ universi iuris, / Duce, & Auspice/ Gregorio XIII./ Pontifice Maximo, / in unum congesti...* *Tractatus/ illustrium/ in utraque/ tm Pontificii, tm Caesarei/ iuris facultate Iurisconsultorum...*, Venetiis, s.n., M.D.LXXX.III. vol. XVIII. Existe una importante edición autónoma que fue, casi sin duda, la misma que empleó Chasseneux: *Opusculum de doctoribus et privilegiis eorum Petri de Lesnauderie, legum doctoris, nuper emaculatissime impressum, in lucem felici sydere prodiit*.

sacerdote del Templo y, como tal, ejerció de doctor de la Ley, y esta es también la razón de que Oña acudiera a Chasseneux para demostrar que la Redención había sido operada *mediatamente* por un sacerdote.

- 160 De la mano de Chasseneux, Oña narra cómo es llamada a capítulo la mismísima Virgen María, para que dé testimonio de paternidad:

Jesus es mi hijo, y por tal le reconozco: yo le pari en Nazaret, de que ay oy muchos testigos. Pero de que no tiene padre en la tierra, estareys ciertos, porque estando en Galilea donzella y Virgen, el Angel del Señor de su parte me habló, no durmiendo, sino despierta, y me anunció, auia de concebir vn hijo del Espiritu santo, a quien mandò se pusisse (*sic*) nombre Iesus. Assi que yo concebi virgen, y pari siendo virgen, despues del parto he quedado virgen. Oyendo esto los sacerdotes, y hechas grandes diligencias en ello, admirados todos de la verdad que hallaron, boluieron a preguntar a la virgen el nombre suyo, y del padre. Respondio [...] Es hijo mio, de Maria Virgen, y juntamente es hijo de Dios. Y sin mas replica, traydo el libro, y apuntado dia, mes, y año, y la elección hecha nemine discrepante, escriuieron: Fue subrogado y elegido por Sacerdote Iesus, hijo de Dios viuo, // y de Maria Virgen... ¹⁴⁹.

Habetur venale Parhisius apud Franciscum Regnault, sub signe beati Claudii. [in fine: Impressum Parhisius, expensis... Francisci Regnault, Parhisiensis, et Michaelis Angier, Cadomensis, anno Domini 1516, die ultima januarii. Deo gratias.], [Paris, 1517], pars IV, q. 8, 6.

149 Libro II, capítulo VI, discurso 2, *La piedad acompaña al difunto*, págs. 881-883. Doy el texto castellano de Oña, que sigue literalmente el latino de Chasseneux. En los márgenes hay una llamada sobre las palabras *hechas grandes diligencias* del texto, y se señala: “*Adduxerunt obstetrices fidelissimas, qui sacerdotum iussu perscrutatae fuerunt, an Maria virgo perseueraret: quod ita esse affirmantes, & auditis ijs, qui partum Virginis sunt testificati, conuicti sunt. Ita Cassaneus ubi supra*”. *La anécdota apócrifa de la intervención de las comadronas o parteras para comprobar, de forma un tanto cruda, la virginidad de María, ha tenido un enorme éxito, y la transmiten, especialmente, los capítulos 19 y 20 del Protoevangelio y el Pseudo Mateo, capítulo 13, 3-7. Chasseneux, Catalogus..., fol. 88r, col. a lo cuenta así: “Hoc dicto approbantes reliqui sacerdotes Iesum in defuncti sacerdotis locum sacerdotem constituere; consuetudine itaque existente, non solum nomen creati sacerdotis in codice scribere, uerum etiam patris atque matris, oportuit eos parentes vocare, & ab ipsis sua nomina scire. Sacerdos qui Iesum proposuit patrem eius Ioseph decessisse dixit, solumque matrem uiuere: matre in consilio accersita, rogataque nomen proferre, testarique an Iesus eius filius est, & quo patre genitus. Maria respondit, Iesum filium esse meum fateor, ego enim peperí eum, cuius rei testes fide dignos adducere possum eos qui in partu meo affuerunt. Quia autem patrem in terris non habet, vel in hoc dignoscere potestis: virginem enim me existentem in Galilaea angelus domini non dormientem, sed vigilantem inueniens euangelizauit mihi ex spiritu sancto me concipere filium, cuius nomen iussit vocare IESVM. Virgo itaque concepi, virgo peperí, & virgo permansi. His auditis accertisque obstetricibus fidelissimis, iusserunt sacerdotes, ut quam diligenter perscrutarentur si Maria virgo esset. Obstetrices reuera inuenta affirmarunt virginem esse: hi etiam adducti qui in partum testificati sunt Iesum Mariae filium esse. Stupentibus itaque sacerdotibus de hiis que de partu Marie testificabant, iterum rogata est ab eisdem, qui dixerunt: fave, age, confidenter ore tuo Maria, cuius ac cuius est filius, ut sic eum scribamus. Quos enim nobis dixeris parentes, illos & non alios conscribemus. Maria autem respondens vere ait. Ego enim peperí inscia in terra de patre eius. Sed ab angelo audiui esse filium Dei. Filius est ergo mei inuuptae Mariae virginis & filius Dei. His dictis codicem adduxerunt, & conscripserunt. Die tali, //col. b// talis sacerdos decessit, filius talis ac talis. In eius locum cum omnibus suffragiis subrogatus est sacerdos Iesus filius Dei uiui, & Mariae virginis”.*

Antes de tratar alguna cuestión interesante a propósito de Chasseneux, quiero indicar que todo lo anteriormente citado es común desde la segunda mitad del siglo II, y corresponde, casi sin excepciones, al ciclo denominado "Apócrifos de la Natividad" y, concretamente a dos de sus textos más difundidos: el *Protoevangelio de Santiago*, que nos ha llegado en griego, y su reelaboración latina que conocemos como *Evangelio del Pseudo Mateo*.

Y no debe extrañarnos la aparente incongruencia, porque en el primer tercio del siglo XVII, el Padre Rivadeneyra incluyó en su *Flos sanctorum* una vida de la Virgen que es, en su mayor parte, una combinación piadosa de varios apócrifos de la Natividad y de la Asunción¹⁵⁰.

Pero volvamos, de momento, a Marliano para centrar algunas consideraciones: éste sabe que el ex-monje agustino Lutero era un adversario temible y muy digno de respeto: había estudiado filosofía en la Universidad de Erfurt y, una vez ordenado sacerdote, había sido profesor ordinario de ética y, después, de teología y exégesis bíblica en Wittenberg, y poseía una gran erudición pero era sobre todo un comunicador nato en las modalidades oral y escrita¹⁵¹. Tal vez por esto, a manera de ironía, y como para subestimar su facilidad de palabra y dotes persuasivas y, asimismo, para desprestigiar sus concepciones teológicas e interpretaciones exegéticas reformistas, habla Marliano a Lutero y a sus seguidores de la acritud verbal que desplegaron en las polémicas, y de la incultura que denotaban en sus diatribas (líns. 24-27)¹⁵².

Volvamos a un tema recurrente: el sacerdote que celebra la Eucaristía en pecado grave renueva el sacrificio, lo celebra de forma válida, reconoce Marliano, pero él personalmente merece castigo, *perficit quidem non in Dei iniuriam sed in suam poenam* (líns. 91-92, pp. 28-29); es muy probable que en esta apreciación moral haya un punto de ironía, para que Lutero se examine a sí mismo como un celebrante de la Misa que

150 En español tenemos la fortuna de contar con la inveterada edición bilingüe de Aurelio de Santos Otero (1963): *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por —*, segunda edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963. Para los textos apócrifos en la obra de Rivadeneyra, véase Santos Otero, o. c., pp. 10-11 y *Flos sanctorum o Libro de las vidas de los santos escrita por el Padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesus...; con una adición de Santos, que hizo el P. Iuan Eusebio Nieremberg... y al fin de la tercera parte, añadido de Santos aora nuevamente canonizados, por el Padre Francisco García, de la misma Compañía de Jesus...; primera [-tercera] parte*, En Madrid: en la Imprenta Real: A costa de Iuan de San Vicente... vendese en su casa..., 1675. El precioso *Liber de infantia Salvatoris*, § 69, lo cuenta así: "*Cumque per horarum spatium permisisset se Maria scrutari, exclamavit obstetrix voce magna et dixit: "Domine, Deus magne, miserere, quoniam hoc numquam nec auditum adhuc nec visum est, sed neque in suspicionem habitum, ut mamillae plenae sint lacte et natus masculus suam matrem virginem ostendat. Nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente apparuit. Virgo concepit, virgo peperit, et postea quam peperit, virgo perdurat"*, en Santos Otero, o. c., pp. 264-265.

151 Lyndal Roper (2017): *Martín Lutero. Renegado y Profeta*. Traducción española de Sandra Chaparro. Madrid: Taurus (Memorias y Biografías), pp. 184-185 sobre el valor de la risa etc., y *passim*.

152 Lo cual casi nunca era cierto, sino un arrogante lugar común por parte del alto clero italiano, del que muy pronto habrían de arrepentirse. Sobre Lutero y sus cualidades, cf. Volker Reinhardt (2017): "Luther in Europe", pp. 22-29, en Deutsches Historisches Museum, *The Luther Effect. Protestantism- 500 Years in the World*. Berlin: Hirmer Verlag.

ha llegado a rebelarse contra el Papa y contra la doctrina que éste mantiene y defiende; pero volveré sobre ello en breve.

162 En lo relativo a la Eucaristía como sacrificio, dado que Lutero niega de plano que lo sea¹⁵³, se contenta Marliano con hablar de ella de forma indirecta, al tratar el tema de los sufragios por los muertos y designarla perifrásticamente mediante el sintagma *rem sacram facere, perficere y conficere*: en dos casos *perficere*, al hablar de un sacerdote que celebre en pecado y en tres (dos *facere* y una *conficere*), al considerar muy superior el poder de ofrecer el sacrificio de la Eucaristía comparado con el de mitigar las penas de algunas almas después de la muerte (todo esto en líns. 62-95, pp. 26-31).

Pero, para situar en su contexto a nuestro protomédico y obispo, veamos más cuestiones relativas al sacerdocio en otros textos no menos importantes: en varios trabajos anteriores¹⁵⁴ me he ocupado de la *Disceptatio an uxor sit ducenda*, una *disputatio* pública pronunciada en Leipzig y dada a la imprenta en 1509 en la ciudad de Nüremberg¹⁵⁵, que Heinrich Rybisch (+ 1544), natural de Büdingen, escribió al comienzo de su carrera como clérigo, funcionario imperial y comerciante en Breslau.

Esta *quaestio* declamatoria se inscribe en la línea tradicional y manida de los debates acerca de si el hombre sabio debe casarse o permanecer soltero¹⁵⁶, asunto que había sido tratado por la filosofía popular estoica y que tiene uno de sus máximos exponentes en la sátira sexta de Juvenal¹⁵⁷, aunque en ella se trate más bien de la inconveniencia del matrimonio, en general.

La obra de Rybisch puede ser incluida en el tipo de "misogamia filosófica", según la terminología de Wilson y Makowski, cuya formulación parte del famoso fragmento¹⁵⁸ de Teofrasto incluido en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo: *Fertur aureolus*

153 Véase Roper, o. c., pp. 25-26, 75-76 y 178-180.

154 José Manuel Díaz de Bustamante y María Elisa Lage Cotos (1999): "Casarse o no: prolegómenos a una edición de la *Disceptatio* de Heinrich Rybisch", en *Homenaxe ó Profesor Camilo Flores*, Santiago de Compostela: Universidade, 2 vols., vol. 2, pp. 260-278.

155 Es el n° 347 de la *Bibliotheca selectissima seu Catalogus omnium generis librorum* editada por Salomon Schouten y Pedro Mortier en 1743, apartado II de la *Philosophia*, es decir, *Ethica seu moralis* y de ella se conocen dos ediciones, la ya citada y otra de 1510, con ejemplares, al menos, en la *British Library* de Londres, en la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich y en la *Deutsche Staatsbibliothek* de Berlín.

156 Heinrich Rybisch, *Disceptatio an uxor sit ducenda in publica disputatione Lipsensi enarrata a magistro Hérico Ribsch philocalo Búndingio*, s. l., s. a., al final, Impressum Nürnberg. Para este trabajo, lo mismo que para los anteriores, se han utilizado los ejemplares de la *British Library* de Londres. Sobre Heinrich Rybisch, vid. P. R. Foerster (1907): "Heinrich und Seyfried Rybisch", Breslau 1907 [= *Verein für Geschichte und Alterthum Schlesiens: Zeitschrift* 41], pp. 181-240.

157 Ernst R. Curtius (1984): *Literatura europea y Edad Media latina*, México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, vol. 1, p. 225, n. 31.

158 Que se puede consultar con facilidad en la *PL* vol. 23, cols. 288-291A. Véanse Ph. Delhayé (1951): "Le Dossier Anti-Matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIII

Theophrasti liber «De nuptiis» in quo quaerit an vir sapiens ducat uxorem y, dentro de ella, en el tipo de *dissuasio* que cultivaron también otros escritores¹⁵⁹.

Un aspecto original de la obra es el interés por lo sexual o, mejor dicho, por determinados aspectos de lo sexual, a propósito de los cuales nuestro autor se aleja un poco de las autoridades con las que está más familiarizado y llega a acudir a fuentes y sentencias de notable actualidad; desde este planteamiento no es relevante el hecho de que invierta, por ejemplo, sin el menor recato el sentimiento que provoca en el *vir sapiens* el mismo regreso a su hogar, donde lo espera una esposa que, según la *pars* de la *disceptatio* (*matrimonii incommoda* o *commoda*) en que nos hallemos, resulta ser muy diferente¹⁶⁰.

Pero como digo, en la *Disceptatio* hay una curiosa preocupación por algunos aspectos de la sexualidad que alejan a Rybisch de sus modelos inmediatos¹⁶¹ y hacen pensar en la posibilidad de que su crítica a la actitud de la jerarquía eclesiástica ante el problema canónico de la continencia de los sacerdotes, el celibato y asuntos semejantes, estén ya aquí presentes como anticipo de los sentimientos que lo llevaron, en su momento (aunque no está claro cuál fue su papel en la introducción de la Reforma en Breslau¹⁶²), a las filas luteranas.

Lo realmente sorprendente de todo esto es que uno de los pocos aspectos en los que la *Disceptatio* se aleja realmente de los textos de Codro que sigue tan servilmente es, hacia la última parte, al desarrollar cuestiones relacionadas con la sexualidad y la sabiduría, cuando Rybisch acude a autoridades muy variadas para sustentar la idea de que la Iglesia haría bien en permitir que los clérigos pudieran contraer matrimonio si así fuera su deseo, y dejar a su arbitrio y conciencia la obligación de la castidad y el celibato.

siècle”, *Mediaeval Studies* 13, pp. 65-85 y Ch. B. Schmitt (1971): “Theophrastus in the Middle Ages”, *Viator* 2, pp. 251-270.

159 K. M. Wilson-E. M. Makowski (1990), *Wykked Wyves and the Woes of Marriage. Misogamous Literature from Juvenal to Chaucer*, Albany: State University of New York Press, distinguen entre misogamia ascética (cap. II), misogamia filosófica (cap. III) y misogamia general (cap. IV); véase también K. M. Wilson (1985), “De coniuge non ducenda: Heavenly persuasion to wifelessness”, *Classica & Medievalia* 36, pp. 213-223.

160 Rybisch [p. 6]: «“*Vir sapiens*” *idem inquit “post curam reipublicae post amicorum tractata negocia post res domesticas bene dispositas, domum fessus repetit ut cesset ac reficiatur; excipitur ab uxore garrula, morosa, irata, multibibula, catuliente. Vadit cubitum ut quiescat: illa consequitur stimulans illum et expungens: “Semper habet lites alternaque iugia lectus/ in quo nupta iacet, minimumque dormitur in illo”* (IUV. 6, 268-269) y compárese con [p. 26]: «...*nam magna voluptate sapiens afficitur cum primum e foro e rebus publicis seu priuatis fessus se domum recipit et ab uxore pulcra et hilari osculo aliquo aut complexu excipitur, dulci illius sermone prandens seu cenans recreatur; deinde cum in thorum genialem quieturus ingreditur ubi illum vxor et osculando et coxam coxe inserendo ad opus venereum ita excitauit, ut carmen illud Vergilianum dicere possumus “placidumque petiuit/ coniugis infusus gremio per membra soporem”*» (VERG. Aen. 8, 405-406).

161 Concretamente depende, de forma casi servil, de Antonio Cortesi, alias Codro Urceo, como demostramos anteriormente en nuestro “Casarse o no...”, *passim*.

162 Cf. Foerster, o. c., pp. 199-201.

Este tema, vecino al ideario de la Reforma, no deja de chocar en el contexto rancio de las fuentes canonísticas que, por supuesto, nuestro autor no abandona, pero que complementa con tanta precisión a base de *sententiae* nuevas, que nos hace ver que es éste un tema que le interesa especialmente:

[pp. 29-30] "*Si quis vero nequeat continenter viuere iuste et rationabiliter faciet si vxorem ducat: vt sic vas proprium possideat et fornicationem euitet: vt in ca. Nerui. xiiij. dis. Jmmo quod magis est ecclesia: possit statuere: vt clerici in sacris constituti possint contrahere matrimonium: secundum D. Nicolaum in c. cum olim de cle. coniu. Vbi etiam dicit bonum fore ecclesiam statuere: vt clerici volentes continere et magis mereri non contraherent matrimonium/ et quod hoc relinqueretur voluntati eorum et quod non volentes continere possint matrimonium contrahere...*"

Las diferencias de enfoque y tratamiento entre Rybisch y sus fuentes, a lo largo de la mayor parte de la obra, se deben a las diferencias que, de hecho, median entre un humanista y un leguleyo de formación escolástica; parece oportuno señalar que se pasa sin solución de continuidad de la cuestión de si el sabio debe casarse o no, a la cuestión probablemente más interesante para él de si el celibato eclesiástico tiene razón de ser.

Llegados a este punto, Rybisch toma prestado un pasaje de Beroaldo en el que éste argumenta, a base de *auctoritates* clásicas (Cicerón, Platón y Aristóteles) sazonadas con abundancia de *exempla*, que el sabio debe casarse para tener descendencia; de los *exempla* que se le ponen ante los ojos, Rybisch toma lo aparentemente más superficial y se centra no tanto en si la compañía de una mujer puede distraer al sabio de sus cavilaciones como en si, por el contrario, puede resultar una ayuda y un estímulo; parece claro que nuestro declamador está de acuerdo en que una mujer junto al hombre sabio es un estímulo. No se trata ya de defender la compañía de una mujer: se trata de mostrar que incluso el varón sabio está comprometido socialmente a casarse; dice Rybisch:

[p. 29] "*Nunc sentio, cum M. Tullio¹⁶³, qui libro tertio De finibus "consentaneum" ait "esse nature vt sapiens velit vxorem sibi adiungere et ex ea liberos procreare" et legem Platonis qua ille precipit vt unusquisque vxorem ducat: qui vero non duxerit pecunia mulctetur et dedecore. Nec etiam studia litterarum impediuntur vxoriis interpellationibus, cum docti studiis fatigati recreantur potius, ex quo fit vt illud verissimum credatur quod Martia Hortensio, Terentia Tullio, Calphurnia Plinio, Pudentilla Apuleio, Cinthia Propertio, Perylla Tydide, Delia Tibullo, Clodia*

163 Efectivamente: CIC. Fin. 3, 68: "*Cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos. ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur*".

*Catullo legentibus meditantibusque candelas tenuerint*¹⁶⁴: “Ingenium nobis ipsa puella facit”¹⁶⁵. Et Aristoteles in politicis cogendum esse ad matrimonium dicit; cohabitare enim philosophi quamplures cum vxoribus vt Crates, Pythagoras, Socrates: hinc Democrates dicebat eleganter amicas voluptatis gratia, ancillas ministras corporis, vxorem domus et omnium que intra domum sunt fidelissimam custodem inquit habere oportet. Et Theogenes coniuge namque proba nihil extat dulcius usquam. Veruntamen lacedemonii tres de coniugio leges tulerunt: prima damnabat qui uxorem non duceret; secunda qui sero; tertia qui non bene¹⁶⁶.

Por representar el proceso verosíblemente seguido por Rybisch, supongo que al transcribir sus fuentes recordó diversos elementos de erudición que le parecieron adecuados para su declamación; cosa muy diferente es que la alharaca erudita tenga sentido en sí misma. Iremos por partes. Tiene más alcance el hecho de que, al abordar el asunto, Rybisch continúa la línea argumental que, desde el *praeiudicium* de la legislación de los lacedemonios lo lleva hasta la situación canónica y moral con la que se encuentra, que es la que realmente le interesa, para hallarse con que (una vez establecido el principio de que la compañía femenina puede ser beneficiosa para el sabio y para el letrado) incluso la simple fornicación es pecado.

Grave problema, porque los antiguos, efectivamente, admiten un tipo de relación que en la época de nuestro Rybisch es problemática para los laicos y mucho más para los clérigos y, para demostrarlo, ha aducido su más resplandeciente panoplia de *exempla*. La argumentación no tiene desperdicio:

164 Rybisch aprovecha casi literalmente un pasaje del comentario de Beroaldo a Apuleyo: *L. APVLEI/MADAURENSIS/ PHILOSOPHI/ Platonic/ OPERA, / Quae extant, omnia. Cum PHILIPPI BEROALDI in Asinum aureum/ eruditissimis Commentariis:/ Recensque GODESCALCI STEVVECHI Heusdani/ in L. Apuleii opera omnia quaestionibus & coniecturis./ nec non aliorum doctorum virorum in eundem emendationibus adiectis/ . Postremae huic editioni accesserunt: I. CASAUBONI in Apologiam/ doctissimae Castigationes. IOANNIS PYRRHI in libros quatuor Floridorum Scholia. F. ROALDI variae lectiones. IANI GRUTERI suspiciones, et/ Gasparis Schoppii suspectae lectiones. Nova editio emendatio; & variis lectionibus locupletior. Cum Indici. Curae novae elenchum aversa pagella habes. Lugduni, apud viduam Anthonii de Harsy, Ad insigne Scuti Coloniensis, MDCXIV, cum privilegio regis. [BXUS 13366- 13367], p. 523: «Antea illud inotide identidem habebam, probabamque, Uxorem non esse ducendam homini literato: impediri enim studia literarum, nec posse quenquam libris & uxori pariter inservire. Nunc sentio cum M. Tullio, qui libro tertio de Finibus, consentaneum ait esse naturae, ut sapiens velit uxorem sibi adiungere, & ex ea liberos procreare. Legem quoque Platonis sequor, qua ille praecipit, ut unusquisque uxorem ducat: qui vero non duxerit, pecunia mulctetur, atque dedecore. Nec assentior his qui existimant, studia literarum impediri uxoris interpellationibus, cum mihi interdum inter libros lassescenti fomentum sit & suscitabulum interventus uxoris. Ex quo fit, ut id quod fertur, credam esse verissimum: Quod scilicet olim Marcia Hortensio, Terentia Tullio, Calphurnia Plinio, Pudentilla Apuleio, legentibus meditantibusque candelas & candelabra tenuerint: ut liquido satis clareat, studentibus discendi per nuptias occasionem tribui desidibus excusationem».*

165 PROP. 2, 1, 4.

166 Las formas penalizadas eran la “agamia” o celibato, la “opsigamia” o matrimonio tardío y la “cacogamia” o matrimonio inconveniente (de viejos entre sí o de mozo y vieja, o moza y viejo: véase al respecto el maravilloso testimonio de nuestro *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho*, de Alfonso Martínez de Toledo, tercera parte, capítulo noveno.

[p. 29] *Sed cum difficile sit continere, 33. q. 5. qui sitit* 167, et pauci sine vitio carnis reperiuntur 168. l. dis. quare tua. et no. in. c. si. de purga. ca. Hic dt Archidia. in. c. si quis eorum. xxv. dis. quod arctissima sit vita continentie. Et etiam simplex fornicatio 169 est peccatum mortale vt no. glo. in cle. ad nostrum 170, § vii de here. Sed coitus cum propria vxore, si fiat debito tempore et modo, dicitur castitas coniugalís. xxxi. dis. Nicena 171. Et ideo expedit ducere vxorem propter fornicationem vitandam secundum Joannem Andream in dicto .c. § si. de sum tri¹⁷².

167 *Decreti secunda pars, causa 33, quaestio V, caput IX* Qui sitit: las auctoritates se basan en el tratado jerónimo *Adversus Iovinianum*, que se aprovecha para los capítulos VI-IX.

168 Huguccio, comentando D. 25, d. p. c. 3, ad v. *sine peccato*, hace una observación que, de alguna manera, nos pone en relación con las preocupaciones de Rybisch: “*Immo pauci adulti inveniuntur sine carnali delicto, scilicet fornicationis...*”; véase J. A. Brundage (1993): *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages*, Aldershot: Variorum, p. 363 y n. 7.

169 *Distinctio XXXVII. In quo ordine nequeat fieri conjugium (...)* Caput 136 *De simplici fornicatione*. “*Ex gulositate nascuntur fornicatio simplex, adulterium, incestus, et ignominiosa libido, vel turpitudine Sodomorum. Simplex fornicatio est coitus illicitus soluti cum soluta, vel econtrario. Quod crimen maxime detestandum, quia ut ait Apostolus: “Fornicadores et adulteros iudicabit Deus. Neque fornicadores neque adulteri intrabunt in regnum Dei”* Hoc vitio, homo dignitatem suam et imaginem Dei amittit, adeo ut totus absorbeatur, terraque efficiatur et de rationali mutetur in reptile et jumentum. (...) *Luxuria itaque non naturalis, et ideo illicita in pari sexu, vel in sexu dispari, etiam inter conjuges membris non ad hoc concessis abuti: naturalis et illicita in scortationibus; naturalis et licita in conjugibus, si tamen consuetum modum teneant, si in hoc ipso modum custodiunt, si loco et tempore mutuae infirmitatis debitum solvant. Non enim quia aliquo modo licet, statim omnimodo, omni loco, omni tempore licet. Observandus est locus, ne sacratus sit; tempus quoque gravidis ventris, tempus separationis praescriptum, tempora quoque quibus est divinis observantiis insistendum; quae omnia si inter conjugatos neglecta, valde reprehensibilia sunt, et offendunt Deum*”.

170 Se refiere al capítulo 3, del título 3 del libro V de las Clementinas, *Ad nostrum*, donde a propósito de los begardos y de las beguinas se señala que “*Quinto, quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata: quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum, & eo beate fruendum. Sexto, quod se in actibus exercere virtutum, est hominis imperfecti, & perfecta anima licentiat a se virtutes. Septimo quod mulieris osculum (cum ad hoc natura non inclinet) est mortale peccatum: Actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est, maxime cum tentatur exercens*”.

171 *Decreti prima pars, distinctio 31, caput 121*: “*Dissuasus Paphnutii Nicaena Synodus non constituit, quod Presbyteri cum suis uxoris non dormirent. Nicaena synodus corrigere volens hominum vitam in ecclesiis commorantium, posuit leges, quas canones vocamus, in quorum tractatu videbatur aliquibus introducere legem, ut Episcopi, Presbyteri, Diaconi & Subdiaconi cum coniugibus, quas ante consecrationem duxerant, non dormirent. Surgens autem in medio Paphnutius confessor contradixit, honorabiles confessus nuptias, & castitatem esse dicens, cum propria coniuge concubitum, suasitque Concilio, ne talem poneret legem, gravem esse asserens causam, quae in ipsis, aut eorum coniugibus occasio fornicationis existeret...*”.

172 En realidad, no es sólo Iohannes Andreae, sino la misma *glossa ordinaria* a C. 31, q. 1, c. 10 v. per se: “*Matrimonium enim propter se non appetitur, quia non ducit ad vitam, sed tamen est appetendum causa vitandae fornicationis et propter prolem...*”, y comenta Brundage: “*One wonders just how seriously the canonists, many of whom had considerable practical experience of the world, may really have taken the argument that marriage prevents fornication*”, o. c., p. 365, n. 15.

La solución es clara:

[p. 29] *Si quis vero nequeat continenter viuere, iuste et rationabiliter faciet si vxorem ducat, vt sic vas proprium possideat et fornicationem euitet, vt in ca. Nerui. xiii. dis*¹⁷³.

167

Uno de los elementos más rentables para realizar una investigación acerca de la posición real de la mujer en el entorno de los canonistas en la baja Edad Media y albores de la Reforma es, precisamente, el concepto de «*vas proprium*»¹⁷⁴. Rybisch, como sorprendido en su pensamiento más recóndito, pasa a ocuparse de los problemas que plantea a los clérigos el más natural de los desahogos porque, si entre los laicos existía la dificultad de tiempo, modo y forma que acabamos de ver, para los ordenados la cosa es bastante más complicada: en tres momentos sucesivos tiene atisbos de originalidad y cierta relación directa con el pensamiento de su época, porque va más allá de la simple acumulación de autoridades canónicas, recurre al Panormitano para apoyar la concesión a la libertad individual de un principio sentido como ley contra natura y aduce, sin mencionarla directamente, una célebre y sorprendente opinión de Eneas Silvio *antes de ser elegido Papa*, soterrada después (negada incluso por sus biógrafos, y transmitida solamente, aunque con casi total fiabilidad por el malicioso Platina).

La cuestión, como se puede suponer, ni era nueva ni era reciente, pues ha estado siempre presente y causando dificultades teológicas y diplomáticas en las relaciones entre las distintas Iglesias cristianas a lo largo de los siglos: al principio, era una simple cuestión de tradición (rota definitivamente, como es bien sabido, en el mundo

173 “C. II. *Nervi testicularum Leviathan perplexi sunt, quia suggestionum illius argumenta implicatis inventis illigantur, ut plerosque ita peccare faciant, quatenus si fortasse fugere peccatum appetant, hoc sine aliquo peccati laqueo non evadant, et culpam faciant, dum vitant, ac nequaquam se ab una valeant solvere nisi in alia consentiant se ligari. Quod melius ostendimus, si qua ex conversatione hominum illigationis huius exempla proferamus. Et nonnullis interjectis: §1. Ecce quidam, dum mundi huius amicitias appetit, cuilibet alteri similem sibi vitam ducenti, quod secreta illius omni silentio contegat, se iurejurando constringit. Sed is, cui juratum est, adulterium perpetrare cognoscitur; ita ut etiam maritum adulterae occidere conetur. Is autem, qui iusjurandum praebuit, ad mentem revertitur et diversis hinc inde cogitationibus impugnatur, atque hoc silere formidat, ne silentio adulterii simul et homicidii particeps fiat, et prodere trepidat, ne reatu se perjurii obstringat. Perplexus ergo testicularum nervis ligatus est, quia in quamlibet partem declinet, metuit, ne a transgressionis contagione liber non sit. §2. Alius cuncta, quae mundi sunt, deserens, atque per omnia frangere proprias voluntates quaerens, alieno se subdere regimini appetit, sed eum, qui sibi apud Deum praeesse debeat, minus cauta inquisitione discernit: cui fortasse is, qui sine iudicio eligitur, quum praeesse jam coeperit, agere quae Dei sunt prohibet, quae mundi sunt jubet. Pensans itaque subditus, vel quae sit culpa inobedientiae, vel quod contagium saecularis vitae, et obedire trepidat, et non obedire formidat, ne aut obediens Deum in suis praeceptis deserat, aut rursus non obediens Deum in electo priore contemnat. Et infra: §3. Alius pensare pondus honoris ecclesiastici negligens ad locum regiminis praemiis ascendit. Sed quia omne, quod hic eminet, plus moeroribus afficitur quam honoribus gaudet, dum cor tribulationibus premitur, ad memoriam culpa revocatur, doletque se ad laborem cum culpa pervenisse, et quam sit iniquum, quod admiserit, ex ipsa fractus difficultate cognoscit. Reum igitur se cum impensis praemiis agnoscens, vult adeptae sublimitatis locum deserere, sed timet, ne gravius delictum sit suscepti gregis custodian reliquisse; vult suscepti gregis curam gerere, sed formidat, ne deterior culpa sit, regimina pastoralis gratiae emptia possidere”.*

174 Resulta decepcionante el artículo de S. Screech (1978): “Quelques aspects du mariage au XVIème siècle. Misogynie et misogamie: Droit romain et droit canon”, en *Les Eglises et leurs institutions au XVIème siècle. Actes du Vème Colloque du Centre d’Histoire de la Réforme et du Protestantisme*, Montpellier 1978, pp. 81-93.

católico por una mala interpretación de los cánones de Nicea en época del monje Hildebrando, perpetuada después en el *Corpus Iuris Canonici*); más adelante el asunto tomó unos derroteros extremadamente radicales que se plasmaron, de un lado, en el tenebroso proceso de Huss, el conflicto de los bohemios en materia de carnalidad (al que se aferra Marliano de forma sorprendente, quizás para lisonjear a su entorno) y, del otro, en los diferentes intentos de reformar la vida y moralidad pública del clero, o lo que es lo mismo, el matrimonio como vehículo santificador de relaciones ilícitas y escandalosas.

Uno de los pasajes más desvergonzados y cáusticos de la *Disceptatio* está tomado de Codro y consiste en una acomodación del *Paternoster* y otras preces ordinarias para encarecer las exigencias amoratorias y la lujuria sin fin de las esposas, porque, no nos engañemos, estamos ante textos de rabiosa misoginia y aunque se hayan presentado las *ioies de mariage*, no pueden dejar de señalarse los notables *incommoda*.

*"Nostre enim femine" ut Codrus non minus uere quam facete inquit*¹⁷⁵ *"similes sunt sacerdotibus nostris; sacerdotes enim nostri semper illas in ore preces habent "Da quesumus, Presta quesumus, Concede quesumus..." Sic et nostre femine maritis orantibus "Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris" instant et inclamant "Da debitum, redde debitum" quod debitum redde decies, redde centies, redde millies: nihil reddidisti, nihil egisti. Ad initium semper redeundum est". Audax certe ille est qui non timet lupum in natali, rusticum in carnispruiuo, sacerdotem in quadragesima, mulierem in ira*¹⁷⁶, *seu omni tempore.*

Recuérdense los escrúpulos de Marliano ante el sacerdote que celebra la Eucaristía estando (no digamos ya viviendo...) en pecado; pues bien, bastante antes de que el milanés escribiera su *oratio paraenetica*, tanto Codro como Rybisch y muchos más, se habían preocupado por estos problemas, e incluso habían aventurado audaces soluciones. Y me refiero también a graves y eruditos canonistas muy avanzados; vamos a ver, en primer lugar qué nos dice el de Büdingen: propone que la Iglesia haría bien en establecer que los clérigos ordenados de mayores pudieran contraer matrimonio si así lo desearan, y se apoya en la autoridad del Panormitano, y del

175 Fol. XIXra: *"Nostrae feminae similes sunt sacerdotibus. Sacerdotes enim nostri semper illas in ore preces habent. Da quaesumus. Praesta quaesumus. Concede quaesumus: sic et nostrae feminae maritis orantibus. Dimitte nobis debita nostra: sicut & nos dimittimus debitoribus nostris: instant et inclamant. Da debitum. Praesta debitum. Redde debitum: quod debitum redde decies: redde centies: redde millies. Nihil reddidisti: nihil egisti, ad initium semper redeundum est". Los textos "acomodados" por Codro pertenecen a las preces propias de la colecta en la Misa latina y, luego, al Paternoster tradicional.*

176 Es uno de los proverbios de Bebel (1472-1518), cap. *"Qui sunt nimium audaces"*, (*Heinrich Bebel's Prouerbia germanica*. Bearbeitet von W. H. D. Suringar, Leiden: E. J. Brill 1879 [Existe una reproducción en Hildesheim: Georg Olms Verlag 1964, y una versión electrónica en *The Latin Library* e imágenes digitalizadas de la edición de Grüninger, Estrasburgo 1508].

tercer libro de las *Decretales*, donde también se dice que sería bueno que la Iglesia estableciera que los clérigos deseosos de vivir en continencia y hacer mayores merecimientos no contrajeran matrimonio, y que esto se dejara a su albedrío; y que quienes no quisieran ser continentes pudieran contraer matrimonio, porque si con buenas razones se había privado en su momento a los sacerdotes del matrimonio, con mayores razones todavía habría de serles restituido, para que dejaran de causar escándalo y abandonaran la lacra del concubinato: bastante más presentable sería que colgasen los hábitos para siempre que el ser sacerdotes amancebados; con la vida que llevan, “quieren agradar a la vez a Venus y a la Virgen, a Dios y a su putita”, como dice Rybisch, con una imagen semejante a la que empleaba Marliano, de que con los mismos labios con los que celebran la Eucaristía, al poco tiempo, dan besos lascivos a su descarada manceba.

Porque esos sacerdotes que han llegado a ser llamados “nuncios de Dios” en el capítulo “A quien hace penitencia” de la distinción 1, “Acerca de la penitencia” de la primera parte del Decreto, y que tienen la misión de reformar la vida de los laicos, dependen (para ello y para su credibilidad) de que se reforme previamente su propia vida; y Rybisch nos recuerda que, según todas las autoridades canónicas, cuando un presbítero comete fornicación, se puede decir que comete adulterio; y también recuerda, llevado por sus ansias de acarreo erudito, que la glosa al “Acerca de los obispos y los clérigos” del libro 2 del *Código* nos dice que los clérigos ordenados de mayores, cuando fornican cometen incesto, porque su esposa es la Iglesia y los fieles son auténticos hijos suyos de modo que, cuando se acuestan con las hijas de la Iglesia, cometen un incesto repugnante:

...magna ratione sunt adempta connubia sacerdotibus: maioribus uero restituenda, ut ab impurissimo impudentissimoque abhorrent concubinatu¹⁷⁷: conductibilius esset eos perpetuo laicos euasisse, quam concubinarios sacerdotes: uolunt enim illi placere Venere et Virgini, Deo et meretricule, nam illis labiis, quibus Saluatorem nostri generis delibant hodie, non longe post iisdem p[er]iudentissimo

177 *Bap. Platinae/ cremonensis, De vita ac gestis/ summorum pontificum, ad sua usque/ tempora, Liber Vnus./ Huic additae sunt Vitae ac res gestae eorum qui interim fuere/ Pontificum, a Paulo videlicet II ad Iulium huius nominis III./ Eiusdem item Platinae,/ De falso et uero bono dialogi tres./ Contra amores I./ De uera nobilitate I./ De optimo ciue II./ Panegyricus in Bessarionem doctiss. Patri-/ archam Constantinopolitanum./ Oratio ad Paulum II. Pont. maximum,/ de bello Turcis inferendo. [cmbl. impr.] Coloniae apud Iasparem Gennepaeum./ Anno Domini M.D.LL./ Cum gratia & priuilegio. [sign. BXUS 5842] (la vida de Pío II, en pp. 286-295): en la etopeya, p. 295: (*Sententias in prouerbii modum reliquit multas: quarum partem aliquam quae ad institutionem humanae uitae pertinere uisae sunt, subiungere institui...*) «Sacerdotibus magna ratione sublatae nuptias, maiori restituendas uideri». Cf. F. Vernet (1953): “Célibat ecclésiastique”, en *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac de la Compagnie de Jésus avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris: Beauchesne, 1937-1995, vol. 2, cols. 385-396, especialmente col. 389. El asunto en sí se remonta a la *Lamentatio humane nature aduersus Nicenam constitutionem*, de Guillaume Saignet en la que se hace un alegato firme contra el celibato eclesiástico, por su carácter antinatural: N. Grévy-Pons (1975): *Célibat et Nature. Une controverse médiévale. À propos d'un traité du début du Xve siècle*, Paris: CNRS. Centre d'Histoire des sciences et des doctrines (la edición del texto en pp. 135-161).*

scorto osculum lasciuum imprimat¹⁷⁸. Sacerdotes qui nuncii {nuncii dei:1510} appellantur ut in c. Quem penitet., De pe. dis. i.¹⁷⁹ summa ope niti dicunt ne illis laici iuste detrahant, ne eorum exemplo malum a laicis perpetretur: magnum est namque principium et suscitabilem reformationis uite laicorum si in primis uita reformetur clericorum¹⁸⁰; et addamus predictis quod presbyter fornicando dicitur adulterari, ut no. glo. super uer. "adulterinis" in ca. Per uenerabilem,¹⁸¹ in prin., Qui

178 *El texto de Saignet (328-333, o.c., p. 144) dice así: "Nosti quippe indecens valde fore per sacrum ordinem nocte filiam Veneris in cubili tractari, mane filium Virginis in altari. Pellicis igitur fornicarie communionem iussi per sacrum ordinem declinari, mundas manus appetens et pollutas abhorrens. Hec enim honestas et decens mundicia, propter tanti sacramenti reuerentiam, magis quam Fortuna, adesse me perdixerunt."* Véase D. De Bruyne (1923): "Un traité inédit contre le mariage des prêtres", RB 35, pp. 246-254: "Stabularius [i.e. Petrus apostolus] itaque perspicuus letale uulnus animae tuae, quod est sacerdoti Christi feminam habere et ex hoc tradito sibi utroque testamentorum animalium immolatorum tempore officii sui domos suas non ingrediebantur, quanto magis tu, sacerdos nouae gratiae, quae omni tempore sacrosanctum corpus Filii Dei offerre debes, omni tempore custodire debes uestimenta tua ne nudus ambules..." (cf. Vulg. Apoc. 16, 15: «Ecce uenio sicut fur: beatus qui uigilat et custodit uestimenta sua, ne nudus ambulet et uideant turpitudinem eius»).

179 *Decreti secunda pars, Causa 33, quaestio III, «Tractatus de poenitentia», distinctio i, caput. 88: "Quem poenitet omnino poeniteat, et dolorem lacrimis ostendat, repraesentet vitam suam Deo per sacerdotem, praeueniat iudicium Dei per confessionem. Praecepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus, docens corporali praesentia confitenda peccata, non per nuncium, non per scriptum manifestanda. Dixit enim: Ora monstrate, et: Omnes, non unus pro omnibus; non alium statuatis nuncium, qui pro uobis offerat munus a Moysse statutum, sed qui per uos peccastis per uos erubescatis. Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis. Ex misericordia enim hoc praecepit Dominus, ut neminem poeniteret in occulto. In hoc enim quod per se ipsum dicit sacerdoti, et erubescenciam vincit timore offensi, fit uenia criminis. Fit enim per confessionem ueniale quod criminale erat in operatione, et, si non statim purgatur, fit tamen uitale quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit qui erubescenciae dominans nihil eorum, quae commisit, nuncio Dei denegauit. Deus enim misericors et iustus est; sicut conseruat misericordiam in iustitia, ita et iustitiam in misericordia. Opus enim est misericordiae peccanti peccata dimittere: sed oportet, ut iustus miseretur iuste. Oportet enim, ut non solum quid, sed in quo doleat consideret, si dignus est, non dico iustitia, sed misericordia. Iustitia enim sola damnat; sed dignus misericordia est qui spiritali labore petit gratiam".* La edición que he manejado. *Decretum cum apparatu glossatorum...*, Venetiis: per magistrum Andream de Calabria, 1491, tiene al margen la glosa "Per nuncium:] et ita non potest hoc per alium quod per se potest. ff. de solutio. inter artifices. et extra de cle. non resi. quia nonnulli".

180 Cf. Giovanni Nevizano, *Sylua nuptialis I, 134, p. 71, ed. Lugduni: Apud Ant. Vincentium, 1545: "Et sic, quod sacerdotibus permitteretur uxorem ducere, ut sit in Graecia Ioá. Le Maire in Illustrationibus de Gaule, lingua Gallica compositis, in tract. De differentia Conciliorum, post magistrum Alanum Carterii + allegat Papam Pium dicere sacerdotibus, magna ratione sublatas nuptias, maiore restituendas & refert etiam Platina in illius uita circa fin. facit, quia cum pauci sine uitio carnis inueniantur, ut patet ex praedictis. Melius esset quod nuberent, quam de lasciuia sic scandalizari: + quia uehementer Ecclesiam Dei destruit meliores esse laicos, quam clericos. Cap. qualis VIII q. I. Vide apologiam Pastoris Combergensis, quod de consensu suae Ecclesiae uxorem duxit: contra quem facit frater Thomas Illyricus in tractat. De potestate Papae char. CVII. Panor in cap. cum olim col. II de cler. Coniug. Fely. In c. si quando de rescrip. Colum. IIII. Et hoc permittebat sanctus Ambrosius in Ecclesia sua ut in Chronica Corii char. X est sub Anno M cccxxxviii <p. 72> + ubi refert quendam Heribaldum Cortam, qui primus uoluit prohibere sacerdotes uxorem ducere, ab eis fuisse occisum facit quod dicit Barbat. In cap. At si clerici col. XXVII de iudic. De illis rusticis qui nolebant rectorem in Ecclesia, nisi secum teneret concubinam: & quod iam quosdam aliter facientes occiderant, quia adulterabant uxores suas".*

181 *Gregorii IX Decretales, liber IV, titulus XVII, caput XIII: "In terris Ecclesiae Papa potest libere illegitimos legitimare, in terris uero alienis non, nisi ex causis multum arduis uel nisi in spiritalibus: tunc tamen indirecte et per quandam consequentiam intelligitur legitimare etiam quoad temporalia: hoc tamen ultimum non est sine scrupulo. [...] Per uenerabilem fratrem nostrum Arelatensem Archiepiscopum tua nobis humilitas supplicauit, ut filios tuos legitimationis dignaremur titulo decorare, quatenus eis, quo minus tibi succederent, natalium obiectio non noceret. Quod autem super hoc Apostolica sedes plenam habeat potestatem, ex illo uidetur quod diuersis causis inspectis, cum quibusdam minus legitime genitis, non naturalibus tantum, sed adulterinis etiam dispensauit, sic ad actus spiritalis illos legitimans ut possint in episcopos promoueri: ex quo uerisimilius creditur, & probabilius reputatur, ut eos ad actus legitimare ualeat seculares, praesertim si praeter Romanos Pontifices inter homines superiorem alium non cognoscant, qui legitimandi*

fili sint legit., et in l. ii. C. De epi. et cle. dicit. glo. quod clerici in sacris constituti fornicando committant incestum¹⁸² quare uxor eorum ecclesia est, populus autem ecclesie filii sunt, si tunc cum filiabus ecclesie concumbit incestum committit.

Creo que puede quedar claro a estas alturas de mi elección que nuestro Marliano nadaba mucho más entre dos aguas de lo que podría parecer a primera vista, y que su *paraenesis* a Lutero fue más cortesana que arrebatada y que se expresa mejor *per ambages* que *palam et aperte*: el alto clero es lo que tiene. Pero Lutero no buscaba ni componendas ni guantes de seda, y la *In Martinum Lutherium oratio paraenetica* se quedó, con casi total seguridad habida cuenta de su fortuna, en eso, en un ejercicio retórico encaminado a enaltecer el currículum de su autor y ayudarle a obtener sinecuras.

Sat dixi.

habeat potestatem: quia cum maior in spiritualibus tam providentia, quam auctoritas & idoneitas requiratur: quod in maiori conceditur, licitum esse uidetur & in minori”...

182 *Constitutiones Sirmondianae, 10: IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AA. PALLADIO PRAEFECTO PRAETORII: “Religiosi sacerdotis fida suggestio exigit probabilem saeculo disciplinam. agit enim bonis moribus, ne clerici sacris ministeriis servientes feminis iungantur externis, quas decolore consortio sororiae appellationis excusant. credimus quidem hanc devotis mentibus dei inesse reverentiam, ut divorsorii huius habitaculum conscientia pravae persuasionis ignoret. sed hac societate seu amicitia non penetret, fama contaminat, datque sinistris moribus locum alterni sexus adiunctio, cum foris positos ac publico iure viventes ad illecebram criminis trahit obscenae suspicionis exemplum. quae cum ita sint, illustris et praecelsa magnificentia tua praesentis oraculi sanctionem propositis ubique divulget edictis, ut noverint cuncti, qui cuiuscumque gradus sacerdotio fulciuntur vel clericatus honore censentur, extraneorum sibi mulierum interdicta consortia: hac sibi tantum facultate concessa, ut matres, filias adque germanas intra domorum suarum saepa contineant. in his enim nihil scaevi criminis aestimari foedus naturale permittit. illas etiam non relinqui castitatis hortatur affectio, quae ante sacerdotium maritorum legitime meruere coniugium. neque enim clericis incompetenter adiunctae sunt, quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt. illam vero desiderii partem legum quoque praeaeuntium scita solidarunt, ut quisquis dedicatam deo virginem prodigus sui raptor ambierit, publicatis bonis deportatione plectatur, cunctis accusationis huius licentia absque metu delationis indulta. neque exigi convenit proditorem, quem pro pudicitia religionis invitat humanitas. data viii id. mai. Ravennae domno n. Theodosio Aug. viiii et Constantio iii v. c. cons. (420 mai. 8)”.*

I Edad Antigua

El canto de Sileno virgiliano y las *Metamorfosis de Ovidio*

Dulce Estefanía Álvarez

173

La sexta égloga de Virgilio ocupa dentro de las diez de la colección una posición fundamental para la comprensión de la poética virgiliana; presenta un “proemio en el medio” de argumento literario y “un nuevo comienzo” mediante la presencia de Títilo (Virgilio) en paralelo con el *incipit* de la primera (*Tytire, tu patulae recubans sub tegmine fagi*). El recurso al mismo nombre pastoral contribuye a subrayar la función de apertura de la segunda mitad de la colección asignada al proemio de nuestra égloga (Grillo 1971, 19, nota 14)¹⁸³. No es casual que precisamente en esta égloga aparezca por primera vez de manera explícita Galo *errantem Permessi ad flumina*, como también aparece en la naturaleza de Arcadia en la égloga que cierra el libro de *Bucólicas* (10.10, 22 y 73); la presencia del poeta amigo señala el comienzo y final de la segunda mitad de la colección.

Como indica Barchiesi (20082, CXLVIII) para quien el canto de Sileno hace pensar en Ovidio y de él parece haber tomado el de Sulmona cierto modo de hacer presente el mito griego, los versos 31-81 constituidos por dicho canto a menudo se han señalado como el antecedente más preciso de las *Metamorfosis* ovidianas; lo afirman, entre otros, Otis (1970 48-49), Knox (1986, 10-14) y Vial (2016, 164).

A juicio de von Albrecht (1990, 214-215), aunque las *Metamorfosis* ovidianas se parecen mucho desde el punto de vista de la forma (una cosmogonía seguida de una serie de mitos prevalentemente eróticos) al canto de Sileno de la égloga 6 virgiliana, es muy verosímil que tanto Virgilio como Ovidio hayan tomado como referencia una obra de Cornelio Galo. Esta posibilidad lleva a Albrecht a “resistir a la tentación” de hacer de Virgilio y su égloga el modelo inmediato de las *Metamorfosis*, lo que supone

183 La tendencia a una estructuración bipartita es constante en las obras de Virgilio: dos parejas de libros en las *Geórgicas* (I-II/III-IV) y una primera parte odiseica, libros I-VI, y otra iliádica, libros VII-XII, en la *Eneida* (Grillo 1971, 19).

que Virgilio y su sexta égloga no explicarían la idea y la invención formal de las *Metamorfosis* de Ovidio.

174 A mi juicio, antes de llegar a esa conclusión se requiere un análisis de la égloga 6 y un cotejo de ésta con determinados pasajes de las *Metamorfosis* ovidianas.

En primer lugar, creo que hay que estar de acuerdo, con reservas, con Gigante Lanzara (1990, 116-117), cuando dice que el aviso de Apolo Cintio al pastor Títyro en 6. 4 (*pastorem, Tityre, pinguis/ pascere ouis, deductum dicere carmen*) no vincula nuestra égloga al género bucólico¹⁸⁴. Creo que la afirmación es matizable; a mi juicio, lo que no es vinculable al género bucólico, no es la égloga, sino el canto de Sileno.

Tomando al pie de la letra los versos en que Apolo recomienda al poeta dedicarse al género menor de la bucólica, podríamos pensar que Virgilio en ese momento pensaba en la composición de una gran epopeya, pero hay que tener en cuenta que ese tipo de visiones divinas que se aparecen a los poetas para aconsejarles era un tema del gusto de los alejandrinos, lo que no obsta para que los consejos del dios se refieran a una circunstancia en parte real (Grimal 1985, 83). Para Piccirillo (1984, 562) Virgilio intenta componer un poema épico en honor de Alfeo Varo y en consecuencia narrar las guerras civiles (*tristia ... bella*) en las que Varo había tomado parte, pero, aconsejado por Apolo vuelve a la bucólica¹⁸⁵ e intenta rendir el homenaje debido a Varo dedicándole la égloga e incluyendo su nombre en la cumbre.

No comparto la afirmación de Saint-Denis (1987, 24) de que Virgilio obedece a lo que se le ha ordenado; obedece solo en parte, desde el momento en que contamina el género bucólico con el épico. Es bucólica la escena de los versos 13-30 que siguen a los de la dedicatoria a Varo, en los que Sileno borracho es sorprendido por Cromis¹⁸⁶, Mnásilo y Egle y, atado con guirnaldas por los dos primeros y embadurnado con moras por Egle, se rinde y acepta cantar¹⁸⁷; los efectos mágicos de su canto son sentidos por toda la naturaleza, como lo eran los cantos de Orfeo (Cristóbal 1996, 180),

184 En este sentido se pronuncian Pennacchietti (19884, 16), al señalar que esta égloga junto con la cuarta constituye una excepción frente a las ocho restantes, que presentan ecos y puntos concretos teocriteos, y Cristóbal (1996, 169), cuando afirma el “carácter un tanto marginal” en relación con lo propiamente bucólico y “un cierto alejamiento” de la inspiración teocritea, aunque Virgilio comience con una alusión a su consabido modelo (*Syracosio ... uersu*). Ya Saint-Denis (1963, 25) afirmaba que el carácter campestre no aparecía en la leyenda de Pirra y Deucalión, en la de Prometeo, en la de Atalanta, en la de Escila, ni en la de Tereo y Filomela.

185 Todo esto puede parecer, más que una realidad autobiográfica, una *recusatio* para huir de la insistencia de Varo, el amigo que le exigía una epopeya (Piccirillo 1984, 562).

186 Cromis ya desde Homero es un nombre de la tradición épica (Rosati 2013, 143).

187 La fuente de este episodio se encuentra, según Servio Danielino en Teopompo: *is enim apprehensum Silenum a Midae regis pastoribus dicit, crapula madentem et ex ea soporatum; illos dolo adgressos dormientem uinxisse; postea uinculis sponte labentibus liberatum de rebus naturalibus et antiquis Midae interroganti disputauisse*. El hecho de que haya que ejercer violencia para que cante, es, según Saint-De-nis (1963, 25-26), señal de que Virgilio lo incluye entre las divinidades proféticas, como Proteo, al que Menelao consulta acerca de su regreso de la isla de Paros (*Odisea* IV), y Aristeo sobre cómo regenerar su enjambre (*Geórgicas* IV).

con los que, es comparado, también con los de Febo, el canto de Sileno (Geymonat 19894,76, nota 12). El canto de Sileno (versos 31 ss.) es en realidad un canto épico de tono elevado (Saint-Denis 1987, 69, Segura 2004, 11)¹⁸⁸. Como un esbozo de epopeya, dado que presenta los relatos en el desarrollo del mundo, es considerado por Grimal (1985, 170).

Interesa precisar el sentido de *deductum*, término técnico de crítica literaria empleado comúnmente por los poetas augústeos con el sentido de humilde o de tono bajo (Grillo 1971, 20 y notas 17 y 18) o, como indican Álvarez e Iglesia (1995, 57 y 60), creo que acertadamente, sucesión de episodios entrelazados¹⁸⁹. La renuncia por consejo de Apolo a la poesía épica (*Nunc ego .../ ... /agrestem tenui meditabor harundine Musam* 6.6-8) es solo aparente, ya que solamente los primeros treinta versos y 85-86 pertenecen a la poesía bucólica; son el marco que encuadra la parte no bucólica de la égloga.

Los *Scholia Bernensia* consideraban este canto como un poema de metamorfosis. El hecho de que mitos como el de Prometeo y de Hilas no sean metamorfosis y de que no haya metamorfosis, sino apoteosis, en la entronización de Galo (Saint-Denis, 1963, 27 y 1987, 70)¹⁹⁰, no invalida, a mi juicio, esa consideración. La definición de las *Metamorfosis* ovidianas como "épica (omni-) comprensiva", cultivada ya por los poetas alejandrinos mediante la contaminación de géneros, y posteriormente por poetas latinos (Kenney 2011, XXV), y por el propio Virgilio en su *Eneida*, puede darse también a nuestro canto, si tenemos en cuenta los temas que introduce.

El canto de Sileno¹⁹¹ está constituido por una epopeya cosmológica, una cosmogonía en miniatura para Barchiesi (20082, 150); cuenta los comienzos del universo con la formación de los cuatro elementos primordiales, el agua, el aire, el fuego y la tierra, como lo hacían Lucrecio y Epicuro¹⁹², aunque no sea ortodoxamente epicúrea (Saint-Denis 1987, 69 y La Penna 19884, XXXVII); hay ecos de Empédocles y de Posidonio (Saint-Denis 1987, 69 y Álvarez e Iglesias 1995, 75 y 193, nota 3), también hay que aproximar esta descripción al canto de Orfeo en *Argonautica* de Apolonio de Ro-

188 Hay una contradicción entre lo afirmado por Saint-Denis en las páginas 24 (*u. supra* p.) y 69; es en lo afirmado en esta última cuando tiene razón.

189 Virgilio sigue aquí el fragmento 1.21-24 Pfeiffer de los *Aetia* de Calímaco, manifiesto literario de la voluntad de cultivar los poemas breves y los géneros menores en lugar de la gran poesía épica (Cristóbal 1996, 169).

190 Las apoteosis son consideradas tipos especiales de metamorfosis (Álvarez e Iglesias 1995, 47).

191 Canto que Virgilio en los versos 82-83 nos dice que antes lo había cantado Febo y que, una vez escuchado por el Eurotas, este río ordenó a los laureles que lo aprendieran (Geymonat 19894, 85, nota 36 y Cristóbal 1996, 183, nota 57).

192 El *De rerum natura* se había publicado en Roma probablemente unos diez años antes que la égloga que nos ocupa (Geymonat 19894, 76, nota 14)

das 1.469 ss. (Saint-Denis 1963, 26)¹⁹³. Después el relato da entrada en un orden relativamente cronológico a escenas que recuerdan leyendas procedentes de la mitología tradicional¹⁹⁴, calificadas por Barchiesi (20082, CXLVIII) como mitos de pasiones y de transgresiones: el diluvio de Deucalión y Pirra; el reinado de Saturno y la edad de oro; el castigo de Prometeo; el rapto de Hílas realizado por las ninfas de la fuente en que recogía agua para los Argonautas; la extraña pasión de Pasífae por un toro; la carrera de Atalanta e Hipómenes; la metamorfosis de las hermanas de Faetón, desconsoladas por la muerte del hermano, al que Júpiter había fulminado, en alisos; también tienen presencia en el relato Escila, la hija de Niso, confundida con la Escila metamorfoseada en monstruo marino y Filomela, haciendo comer a Tereo, su marido, la carne de su hijo (Grimal 1985, 89-90 y 170 y Cescon 1986, 91). En el canto de Sileno se funden las sugerencias de las dos escuelas en las que se formó Virgilio, la epicúrea de su juventud y la helenística a la que pertenecen los mitos (Cescon *ibid.* y La Penna *ibid.*)¹⁹⁵.

Los acontecimientos narrados por Sileno no mantienen exactamente el orden cronológico, ya que Deucalión es hijo de Prometeo; tampoco se atiende a la cronología la mención del reinado de Saturno y la edad de oro como posteriores al diluvio¹⁹⁶. El orden correcto sería: imperio de Saturno, robo de Prometeo y castigo en el Caúcaso, episodio de Deucalión y Pirra (Cristóbal 1996, 180-181, nota 33). También en el episodio de Prometeo hay una inversión temporal: se antepone el castigo a la falta; como es sabido, Prometeo, habiendo robado el fuego a los dioses para dárselo a los hombres, fue hecho encadenar por Júpiter en el Caúcaso, donde un águila¹⁹⁷ le roía durante el día el hígado, que durante la noche se regeneraba (Cescon 97, nota 42).

193 La mayor influencia de Lucrecio está en los módulos expresivos (Cescon 1986, 93, nota 31), ya que el desfase entre la lengua y el contenido se explica por el hecho de que, una vez publicado el *De rerum natura*, el patrimonio lingüístico lucreciano es un punto de referencia imprescindible para tratar poéticamente argumentos filosófico-científicos, aunque no sean epicúreos (Saint-Denis 1987, 69).

194 Servio en *ad* 41 señala el brusco paso de la cosmogonía a los temas mitológicos: *relictis prudentibus rebus de mundi origine, subito ad fabulas transitum fecit. Sed dicimus, aut exprimere eum uoluisse sectam Epicuream, quae rebus seriis semper inserit uoluptates, aut fabulis plenis admirationis puerorum corda mulceri* (Saint-Denis 1963, 23).

195 Se ha pensado en la posibilidad de una influencia de Partenio de Nicea, de la escuela de Calímaco, llegado a Roma durante la tercera guerra de Mitrídates, y amigo de Galo. Partenio era autor de una obra en prosa que comprendía una colección de aventuras mitológicas. El hecho de que esta obra estuviera dedicada a Galo explicaría según Saint-Denis (1963, 29-30) la aparición de Galo en medio de la parte mitológica del canto de Sileno.

196 Esta alteración cronológica es señalada por Cescon (96, nota 4).

197 El hecho de que Virgilio hable de aves es interpretado de diversa forma por los estudiosos; mientras Cescon, (1986, 97), por ejemplo, considera que existe una tradición que es la seguida por Virgilio, Saint-Denis (1987, 126) se limita a decir que *uolucris* no está conforme con la tradición y Segura (2004, 52) dice que, a pesar de que es uno solo, Virgilio habla de “pájaros”. Para Tovar (19512, 89, nota 42) y Geymonat (19894, 77, nota 17) se trata de un plural poético; para Cristóbal (1996, 180, nota 33) se trata de un plural por singular, sería por tanto un plural poético. No conocemos la posible tradición que supone Cescon.

La metamorfosis propiamente dicha solo aparece fugazmente en el poema; lo hace en el verso 41 con las piedras arrojadas por Pirra que en contacto con la tierra se transformarán en mujeres, circunstancia no expresa en Virgilio; en el verso 48, cuando las Prétides se creen novillas poseedoras de mugidos¹⁹⁸; también en los versos 62-63 con la transformación de las Helíades en alisos, de Escila en monstruo en 74-77 y con la metamorfosis en ave de Tereo en 78-81 (Vial 2016, 166).

Aunque es posible que, sin que su nombre aparezca, Galo haya sido citado en la égloga 2 (Morelli y Tandoi 1984, p. 58 y nota 2), cuando lo encontramos por primera vez introducido nominalmente es en la égloga que nos ocupa; la apoteosis de Galo, situada entre la metamorfosis de las hermanas de Faetón y Escila, interrumpe la relación de los relatos míticos. Si por *carmen perpetuum* entendemos una "historia universal poética" que llegue hasta los tiempos del poeta, como la de las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez e Iglesias 1995, 56-57), el canto de Sileno, que se inicia con la formación del mundo e incluye la presencia de un poeta contemporáneo y amigo de Virgilio, creo que puede definirse como un *mini carmen perpetuum*, en el que, como ya hemos visto más arriba, no se mantiene un orden cronológico estricto.

El comienzo de las *Metamorfosis* ovidianas con la invocación del poeta a los dioses

... *di, coeptis*
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen, Met.1.2-4

no ofrece duda de que Ovidio ha incluido en una nueva fórmula el *deductum carmen* de la sexta égloga¹⁹⁹ y de que el relato de Sileno, que se inicia con el origen del mundo, es lo que ha inspirado a Ovidio su poema. Es una prueba, a mi juicio, de que, como bien dice Vial (2016, 167), el canto de Sileno da al Sulmonense el esquema narrativo para su poema.

Ovidio compone un poema de metamorfosis en el que desarrolla la "epopeya de las formas transformadas" (*in nouamutatas formas/corpora, met.1.1-2*) que Virgilio reduce a unos pocos versos (Vial 2016, 167) cuando obedece sólo a medias a Apolo (v. *supra*). Lo que hace Ovidio es aplicar a la armadura prestada por el Mantuano uno de los cuatro procedimientos que señalé utiliza en relación con Virgilio (Estefanía 2018, 253 ss.), concretamente el de la ampliación, tanto en los episodios concretos como en el conjunto, introduciendo en este último caso muchos más mitos.

198 En realidad las hijas de Preto, aunque se creen metamorfoseadas en novillas, no han cambiado de forma (Saint-Denis 1987, 126); lo que sí ha cambiado es su mente.

199 La transformación del *oportet ...deductum dicere carmen* virgiliano en el *perpetuum deducite ... carmen* del prólogo ovidiano es prueba de su filiación (Vial 2016, 167).

A la cosmogonía de Sileno siguen en la égloga el mito de Pirra reducido a un solo hemistiquio (6.42); el otro hemistiquio es ocupado por el imperio de Saturno. Después a Prometeo se le dedica un solo verso. El mito de Hilas ocupa a continuación dos versos. La historia de Pasífae, esposa de Minos, rey de Creta, enamorada de un toro blanco, con el que logra unirse gracias al engaño de una vaca de madera que le construyó Dédalo²⁰⁰ y de cuya unión nació el Minotauro²⁰¹ (Geymonat 19894, 78, nota 19; Cristóbal 1996, 181, nota 35), es muy afortunada, ya que se le dedican los versos 45-47 y 52-60; entre los dos bloques de versos se introduce como elemento de comparación la historia de las Prétides. Un verso dedicado a Atalanta y dos a las hermanas de Faetón nos llevan hasta los versos en que se inserta Galo. Tras la apoteosis del poeta contemporáneo y amigo, Virgilio vuelve de nuevo a temas mitológicos con Escila (vv. 74-77) y Tereo y Filomela (vv. 78-81), con los que finaliza el cantor su relato. Lo escueto del canto de Sileno hace del relato más que un modelo a imitar un programa a realizar (Vial 2016, 167).

¿Qué hace Ovidio al encontrarse con estos versos virgilianos? Lo que indica Hinds (2015, 106) con respecto a la *Eneida*: que, cuando el Sulmonense se encuentra con mitos virgilianos que están o fragmentados, o dispersos o bien sin resolver, los lleva a la perfección y sistema; esto es lo que, como afirma Lamacchia (1960, 329-330), convierte a Ovidio en el primer crítico de Virgilio en la antigüedad; Ovidio imita a Virgilio y, al imitarlo, lo interpreta y explica pasajes y relaciones que Virgilio sobreentiende. Lo que para Virgilio era secundario, la metamorfosis, se convierte en esencial para Ovidio (Frecaut 1972, 244). Al no estar interesado Ovidio en una *aemulatio* de la obra del Mantuano, donde Virgilio es breve, el Sulmonense elabora²⁰² y desarrolla los temas característicos de su épica (Hinds *ibid.*); esto, que ocurría con la *Eneida*, se realiza también con el canto de Sileno. Como indica Vial (2016, 168), partiendo de la estética fragmentaria de nuestra égloga, Ovidio añadirá un relato detallado de las metamorfosis en el que los personajes de la sexta égloga quedarán integrados formando parte de extensos episodios: Deucalión y Pirra (1.313-415), Atalanta (10.560-709); Faetón y sus hermanas (2.1-366); Minos y Escila; la hija de Niso (8.1-151); Escila, monstruo marino (14.1-74); Procne y Filomela (6.424-674). No parece casual que la historia de Pasífae, la más larga en el canto de Sileno, sea una de las breves de las *Metamorfosis* (8.136-156) y que a propósito de las Prétides, de cuya metamorfosis Sileno da todos

200 Virgilio no menciona la consumación de la relación amorosa (Cristóbal 1996, 181, nota 35). El mito fue retomado por Virgilio en *Eneida*. 6.24-26 (*hic crudelis amor tauri suppostaque furto/ Pasiphae mixtumque genus prolesque biformis/Minotaurus inest, Veneris monumenta nefandae*).

201 Antes del Minotauro Pasífae tuvo tres hijos, Fedra, Ariadna y Androgeo (Geymonat 19894, 70, nota 20).

202 En el mismo sentido se pronuncian Galinsky 1975, 135 y Myers 1994, 99.

los detalles, Ovidio solo añade el único dato ausente en el canto virgiliano (15.326-328)²⁰³

Para empezar, Ovidio en su libro 1 modifica la cronología virgiliana presentando el orden correcto: origen del mundo, edad de oro, el diluvio, Deucalión (al que en 1.390 presenta como hijo de Prometeo) y Pirra; además, coloca su propia persona, lo más actual que sustituye al Galo virgiliano, al final del poema, como corresponde. Está organizando cronológicamente lo que Virgilio, por boca de Sileno, había desorganizado sin duda conscientemente (*u. infra* nota 44).

Como Sileno, Ovidio comienza su relato con una cosmogonía, cosmogonía que en Virgilio ocupa nueve versos (31-40), mientras la cosmogonía ovidiana se extiende por setenta y uno (5-75).

La edad de oro, reducida en Virgilio a *Saturnia regna*, es ampliada por Ovidio con la descripción de todas sus ventajas (*met.* 1.86-112) y con la suma del resto de las edades, la de plata, la de bronce y la de hierro, durante la cual tienen lugar el diluvio y el episodio de Deucalión y Pirra. Como señala Cristóbal (1996, 144, nota 8), Virgilio había reducido las cuatro edades a dos.

En lo que respecta al mito de Deucalión y Pirra, la única mencionada en el hemistiquio virgiliano (*hinc lapides Pyrrhae iactos*), el episodio es contado por Ovidio en 1.384-415. Pirra y Deucalión, únicos supervivientes del diluvio universal desencadenado por Júpiter para castigo de los hombres de la edad de hierro, renovaron la humanidad, arrojando a sus espaldas las piedras que se metamorfosearon en mujeres y hombres respectivamente (Geymonat 19894, 77, nota 17 y Cescon 96, nota 41). Ovidio, que relata la historia completa, subraya en 414-415 la resistencia y dureza de la nueva raza surgida de las piedras: *inde genus durum sumus experiensque laborum/et documenta damus, qua simus origine nati* (Barchiesi 20082, 195)²⁰⁴. Para Lamacchia (1960, 326-327) estos versos no son muy diferentes de la glosa que podía hacer un gramático.

El mito de Pasífae:

*Et fortunatam, si numquam armenta fuisent,
Pasiphaen niuei solatur amore iuenci.
a, uirgo infelix, quae te dementia cepit!*

203 No incorporó Ovidio el mito de Prometeo ni el de Hílas por no suponer ninguno de ellos una metamorfosis.

204 Ovidio para esta última afirmación cuenta con dos modelos: Lucrecio. 5.925-26 *at genus humanum multo fuit illud in aruis/ durius ut decuit, tellus quod dura creaset* y Virgilio. *Georg.* 1.61-63 *quo tempore primum/ Deucalion uacuum lapides iactauit in orbem,/ unde homines nati, durum genus* (Barchiesi 20082, 199-200). Posiblemente también tendría presente *tum durare solum* de *Ecl.* 6.35.

.....
a! uirgo infelix, tu nunc in montibus erras:
ille latus niueum molli fultus hyacintho
ilice sub nigra pallentis ruminat herbas
aut aliquam in mango sequitur grege, "Claudite, Nymphae,
Dictaeae Nymphae, nemorum iam claudite saltus,
Si qua forte ferant oculis sese obuia nostris
errabunda bouis uestigia; forsitam illum
aut herba captum uiridi aut armenta secutum
perducant aliquas stabula ad Gortynis uaccae

presenta en Virgilio acentos de gran emoción²⁰⁵ sugeridos en parte por un poema sobre *Io* del poeta neotérico Licinio Calvo, de quien procede el apóstrofe *a, uirgo infelix* (Tovar 19512, 90, nota 47; Cescon 1986, 98, nota 47; Cristóbal 1996, 181, nota 36). Lo que está representado en el mito es la desesperación, no la alegría, coincidiendo con la tónica general de las *Bucólicas*, donde el amor es siempre visto como una aspiración o como llanto, nunca como un sentimiento que los protagonistas estén viviendo (Cescon *ibid.*, 97-98, nota 45). Virgilio omite la alusión y descripción de la unión de Pasifae con el toro²⁰⁶ y la consecuencia derivada de ella, la existencia del Minotauro; se limita a presentar la soledad y añoranza de la protagonista y su alocución a las ninfas Dictaeas²⁰⁷; no incluye lo que nos dirá después Ovidio. Este introduce la fábula en las palabras que Escila, la hija de Niso, al ser abandonada por Minos, a quien había entregado su patria traicionando a su padre, dirige al rey de Creta:

..... Te uero coniuge digna est,
quae toruum ligno decepit adultera taurum
discordemque utero fetum tulit.
.....,
Iamiam Pasiphae non est mirabile taurum
praeposuisse tibi: tu plus feritatis habebas,

205 Para La Penna (19884, XXXVIII) es un indicio de un procedimiento narrativo que más adelante será un componente básico del estilo épico de Virgilio, en el que la participación afectiva del narrador se expresa en el comentario lírico del autor.

206 Se alude a ella, por contraposición, cuando Sileno habla de las hijas de Preto (*u. infra*). Esa es precisamente la razón de que la historia de las Prétides interrumpa los versos dedicados a Pasifae, que no estaba loca (Cescon 1986, 98, nota 48).

207 Las ninfas, consoladoras tradicionales de los dolientes son llamadas Dictaeas por el monte Dicte, donde Pasifae se encontró con el toro (Geymonat 19894, 79, nota 23; Cescon 1986, 99, nota 56; Cristóbal 1996, 181, nota 39).

.....
Creuerat opprobium generis, foedumque patebat
matris adulterium monstri nouitate biformis, Met.8.132-157.

En estos versos ovidianos encontramos todo lo que Virgilio no había expresado, la consumación del adulterio al servirse Pasífae de la vaca de madera y la vergüenza representada por el Minotauro. No hace Ovidio ninguna referencia a los sentimientos de la protagonista, no lo considera necesario, ya estaban descritos por Virgilio; y eso a pesar de la característica ovidiana de presentar muchos panoramas de la psique humana en las *Metamorfosis* (Galinsky 1975, 23; Lowe 2015, 81 y Estefanía, en prensa). Se cumple lo que decían Frecaut y Hinds (*u. supra*) se evidencia que, al componer sus *Metamorfosis*, el poeta tiene presente el canto de Sileno.

Las hijas de Preto, enloquecidas en castigo por haber ofendido a Juno (Cristóbal 1996, 181, nota 37), según otra tradición por haber rechazado el culto de Dioniso (Cescon 1986, 98, nota 48) y cuya locura consistía en creerse vacas y vagar mugiendo por los campos:

Proetides implerunt falsis mugitibus agros,
at non tam turpis pecudum tamen ulla secuta
concubitus, quamuis collo timuisset aratrum
et saepe in leui quaesisset cornua fronte,

fueron curadas por el adivino Melampo²⁰⁸, circunstancia que omite Virgilio. Ovidio, en cambio, lo único que nos dice, dentro de los versos dedicados a Pitágoras en el libro 15, es lo que Virgilio se ha dejado en el tintero:

..... *Amythaone natus*²⁰⁹,
Proetidas attonitas postquam per carmen et herbas
eripuit furiis, purgamina mentis in illas
*misit aquas odiumque merj*²¹⁰ *permansit in undis, met.15.325-28.*

No hay duda de que Ovidio en su texto, relacionado intertextualmente con el virgiliano mediante el nombre de las hijas de Preto, da por sabido lo que había cantado Sileno, lo resume sin ninguna especificación en *furiis* y se limita, como dice Hinds, a completar a su antecesor y modelo.

208 Según otras fuentes por el río Anigro (Álvarez e Iglesias 1995, 767, nota 1849).

209 El hechicero y adivino Melampo.

210 La expresión hace pensar que la locura de las Prétides habría sido motivada por el vino. Tal vez tenga relación con la tradición que las relacionaba con Dioniso.

El mito de Atalanta e Hipómenes, que Virgilio reduce a una alusión a las manzanas de las Hespérides (*tum canit Hesperidum miratam mala puellam*), que hacen detenerse a la protagonista, ocupa en Ovidio los versos 560-709 del libro 10. La historia es como sigue: habiéndose establecido que Atalanta sólo se casaría con quien la venciera en la carrera²¹¹, fue vencida por Hipómenes gracias a que este, por consejo de Venus²¹², arrojó a lo largo del recorrido manzanas de oro que Atalanta se detenía a recoger, perdiendo el tiempo que Hipómenes aprovechó para conseguir la victoria; después fueron transformados en leones²¹³ por haberse unido en una gruta consagrada a Cibele, de cuyo carro tiran; así es narrada por Ovidio (Cescon 1986, 99, nota 6; Cristóbal 1996, 181-82, nota 41). Virgilio había dejado para Ovidio la historia completa.

La metamorfosis de las hermanas de Faetón, de las que, por llorar tanto la muerte de su hermano, los dioses se compadecieron y las transformaron en alisos (Geymonat 19894, 80, nota 25; Cescon 1986, 99, nota 62), ocupa en Virgilio dos versos: (*tum Phaethontidas musco circumdat amarae/ corticis*²¹⁴ *atque solo proceras erigit alnos*)²¹⁵. No indica Virgilio el motivo de la metamorfosis, ni la causa del llanto que la provocó, ni cómo tuvo lugar. El mito es contado por Ovidio, tras relatar la muerte de Faetón, en 2.340 ss.:

*Nec minus Heliades*²¹⁶ *lugent et, inania morti*
munera, dant lacrimas et caesa pectora palmis
non auditurum miseris Phaetonta querellas
nocte dieque uocant adsternunturque sepulcro.
Luna quater iunctis implebat cornibus orden:
illae more suo (nam morem fecerat usus)
plangorem dederant; e quis Phaethusa, sororum
maxima, cum uellet terra procumbere, questa est
deriguisse pedes; ad quam conata uenire
candida Lampetie subita radice retenta est;

211 En caso de derrota los pretendientes vencidos eran condenados a muerte (Cescon 1986, 99, nota 61).

212 Sólo en Ovidio se presenta el consejo de Venus, consejo que tradicionalmente se atribuye al padre de la propia Atalanta (Álvarez e Iglesias 1995, 580, nota 1277).

213 La relación etiológica con los leones de Cibele aparece aquí por primera vez (Álvarez e Iglesias 1995, 585, nota 1291) y se considera que es una invención de Ovidio (Reed 2013, 279).

214 Para Geymonat 19894, 80, nota 25, el amargar de la corteza es un testimonio de gran dolor.

215 Virgilio en *Eneida* 9.189-190 presenta una versión en la que son transformadas en álamos, no en alisos: *namque ferunt luctu Cynnum Phaethontis amati, / populeas inter frondes umbramque sororum* (Geymonat 1981, 80, nota 25; Cescon 1986, 99, nota 62)

216 Las hermanas de Faetón por ser hijas del Sol eran llamadas también *Heliades*.

*ertia cum crinem manibus laniare pararet,
 auellit frondes; haec stipite crura teneri,
 illa dolet fieri longos sua brachia ramos;
 dumque ea mirantur, complectitur inguina cortex
 perque gradus uterum pectusque umerosque manusque
 ambit et exstabant tantum ora uocantis matrem.*

.....
 *Cortex in uerba nouissima uenit.*

No parece casual que Ovidio recurra dos veces a *cortex* y finalice la descripción de la metamorfosis de forma intertextual precisamente con una de las escasas palabras utilizadas por Virgilio. A mi juicio está remitiendo al tema que Virgilio le ha ofrecido, al tiempo que desarrolla, explica y completa lo que en su antecesor no era más que una alusión. Curiosamente, no indica la naturaleza de los árboles en que las hermanas de Faetón se han transformado²¹⁷; ya lo había dicho Virgilio.

Es ahora cuando Sileno introduce la apoteosis de Galo, el poeta contemporáneo y amigo de Virgilio:

*tum canit, errantem Permessi ad flumina Gallum
 Aonas in montis²¹⁸ ut duxerit una sororum,
 utque uiro²¹⁹ Phoebi chorus²²⁰ adsurrexerit omnis;
 ut Linus haec illi diuino carmine pastor
 floribus atque apio crinis ornatus amaro
 dixerit: "hos tibi dant calamos (en accipe) Musae,
 Ascraeo²²¹ quos ante seni, quibus ille solebat
 cantando rigidas deducere montibus ornos.
 his tibi Grynei nemoris dicatur origo,
 ne quis sit lucus quo se plus iactet Apollo".*

217 *Inde fluunt lacrimae, stillataque sole rigescunt/ de ramis electra nouis, quae lucidua amnis/ excipit et nuribus mittit gestanda Latinis (Met. 2.364-66).*

218 Al Helicón, nombre que también se daba al monte de Aonia.

219 Tovar (1951, 92, nota 66) señala que con *uiro* Virgilio resalta la condición de hombre de Galo y consiguientemente la magnitud del honor de que a su llegada las Musas se levantasen.

220 Esta es la primera vez que *chorus* es aplicado a las Musas en poesía latina (Rosati 2013,168).

221 En la *Teogonía* de Hesíodo (*Ascraeus senex*), versos 1-35, el poeta se presenta como un pastor que recibe de las Musas la orden de cantar. Es sobre este cuadro sobre el que Virgilio construye el suyo (Tovar 1951, 9s, nota 70).

La presencia de Galo dentro del contexto mitológico y en una égloga que estaba dedicada a Varo, resulta difícil de comprender. A mi juicio, por tratarse de una apoteosis (*u. supra*), sí puede sumarse al mito y, si tenemos en cuenta que Virgilio por boca de Sileno está cantando un “mini *carmen perpetuum*” (*u. supra*) que va desde el origen del mundo hasta su época, es precisamente esa época la representada por Galo; lo que ocurre es que Sileno, como ya he dicho, tal vez por estar borracho, trastoca la cronología.

Ante Galo se pone en pie todo el coro de Febo y Lino²²² le hace entrega de la zampoña de Hesíodo, a quien se atribuye el poder de arrastre de la poesía, para que componga un canto sobre el origen del bosque Grineo²²³; lo que se le indica es el género etiológico en hexámetros, es decir, el de una composición breve ajustada al canon helnístico²²⁴ (Gigante Lanzara 1990, 116-117).

¿Qué hace Ovidio en relación con esta apoteosis? Sustituir a Galo por su propia persona, haciendo a ésta sujeto de otra apoteosis que, coherente con la cronología, coloca al final de su obra (Vial 2016, 168)²²⁵:

*parte tamen meliori mei super alta perennis
astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum.
quaque patet domitis Romana potentia terris
ore legat populi perque omnia saecula fama,
si quid habent ueri uatum praesagia, uiuam.*

La ascensión de Galo a los montes Aonios, al Helicón, monte de las Musas en Beocia, llamada también Aonia (Cristóbal 1996, 182, nota 46), ascensión del poeta divino a su mundo celeste junto a Lino (Saint-Denis 1963,28) no hay duda de que es traducida por Ovidio con *super alta/ astra ferar*.

A Escila dedica Virgilio cuatro versos:

*Quid loquar aut Scyllam Nisi, quam fama secuta est,
candidaque succinctam latrantibus inquina monstros
Dulichias uexasse rates et gurgite in alto
al timidos nautas canibus lacerasse marinis,*

222 El mítico cantor Lino, hijo de Apolo.

223 En *Grinium*, en la costa de Asia menor, había un bosque sagrado, santuario de Apolo (Saint-Denis 1987, 12).

224 La diosa que conduce a Galo desde el Permeso al Helicón para honrarlo, lo sustrae de la poesía de amor, del Permeso, y lo traslada a la poesía de mayor nivel, al epilio mítico-etiológico, al Helicón (Cristóbal 1996, 182, nota 44).

225 No es la primera vez que, de conformidad con uno de los procedimientos utilizados por él en relación con Virgilio, el de desplazamiento y redistribución (Estefanía 2018, 256), Ovidio desplaza motivos virgilianos al lugar que cronológicamente les corresponde.

en los que el Mantuano confunde deliberadamente dos Escilas²²⁶, la hija de Niso, que, enamorada de Minos, cuando este sitiaba su ciudad, le ofreció el cabello rojo de su padre, de cuya conservación en la cabeza dependía la suerte de la ciudad, y entregó Mégara, su patria, al enemigo y posteriormente fue transformada en un ave marina llamada ciris; y el monstruo marino en que fue transformada la Escila hija de Forco y de Cratais por Circe y que devoró a algunos de los compañeros de Ulises (Geymonat 19894, 82, nota 32; Cescon 1986, 101, nota 74; Cristóbal 1996, 182-183, nota 51; Estefanía en prensa). Ovidio en sus *Metamorfosis* elimina la confusión²²⁷, narrando por una parte en 8.1-151 la historia de Minos y Escila, que, a mi juicio, explica el *quam fama secuta est virgiliano* (Estefanía en prensa), y por otra en 14.1-74 la historia de la Escila transformada por Circe. En esta última presenta la causa de la metamorfosis y la realización de la misma, circunstancias que en Virgilio, tanto en la égloga como en *Eneida* III 420-432, no aparecen. Con *latrantibus inguina monstis* (*met.*14-61) Ovidio nos remite intertextualmente al texto virgiliano que le ha servido como punto de partida (Estefanía *ibid.*).

El mito de Procne y Tereo²²⁸, rey de Tracia, que, después de desposarse con Progne, violó y mutiló cortándole la lengua a su cuñada Filomela, por lo que ambas en venganza le ofrecieron como manjar a su hijo Itis, al que Tereo involuntariamente comió, tras de lo cual fue transformado en abubilla, lo canta Sileno en cuatro versos²²⁹:

*aut ut mutatos Terei narrauerit artus,
quas illi Philomela dapes, quae dona pararit,
quo cursu deserta petiuerit et quibus ante
infelix sua tecta super uolitaerit alis,*

en los que el poeta no indica la naturaleza del manjar ofrecido, ni la razón por la que se le ofrece, ni la transformación en virtud de la cual Filomela puede volar. Para conocer el mito en su integridad, con las metamorfosis de Progne y Filomela en aves cuya naturaleza Ovidio no precisa²³⁰, es necesario acudir al relato de *Metamorfosis* 6.425-674.

226 Geymonat (19894, 82, nota 32) achaca la confusión a que Sileno está casi borracho. Tal vez a ese mismo estado del cantor ha querido atribuir Virgilio el desorden cronológico que he señalado y la introducción de Galo en medio de los mitos (*u. supra*).

227 Solo en *Metamorfosis*, ya que en *Amores*.3.12.21-22: *per nos Scylla patri caros furata capillos/ pube premit rabidos inguinibusque canes* y en *Fastos*.4.500: *effugit et Syrtes et te, Zanclaea Charybdis,/ et uos, Nisaei, naufraga monstra, canes*, presenta la misma confusión entre la Escila hija de Niso y la Escila monstruosa que encontramos en la égloga seis virgiliana (Estefanía en prensa). Esto indica, a mi juicio, que es precisamente la confusión de Sileno la que Ovidio quiere corregir.

228 Se alude a él en la égloga 8.47 ss., en *Geórgicas* 4.15 y 511-515 y en *Eneida* 4.602 (Geymonat 19894, 83, nota 34).

229 Está presente también en *Geórgicas* 4,15: *et manibus Procne pectus signata cruentis* (Geymonat 19894, 83, n. 34).

230 Filomela fue transformada en golondrina, según las versiones griegas, y en ruiseñor según las latinas (Cristóbal 1996, 183, nota 55). Frente a Cescon (1986, 102, nota 78) que afirma la transformación de

Llegados a este punto, pienso que no hay duda de que Virgilio con su canto de Sileno ha dado a Ovidio la idea de un *carmen perpetuum* que, comenzando con la formación del mundo, llegase hasta su época. Para la composición de ese poema Ovidio recogió todo aquello que en la égloga suponía metamorfosis y apoteosis, explicó y completó lo que en el Mantuano era oscuro o estaba incompleto y, para hacer un poema extenso, incorporó muchas más metamorfosis.

Referencias bibliográficas

- Albrecht M. von (1990): “Virgilio e le *Metamorfosi* di Ovidio”, en *Virgilio e gli Augustei*, a cura di M. Gigante, Nápoles, 205-219.
- Álvarez C. e Iglesias Rosa M^a (1995): *Ovidio. Metamorfosis*, Madrid.
- Barchiesi A. (2008)2: *Ovidio. Metamorfosi*, a cura di —, Libri III-IV, Roma.
- Cescon M. (1986): *Virgilio. Bucoliche*, Milán.
- Cristóbal V. (1996): *Virgilio. Bucólicas*, Madrid.
- Estefanía D. (2018): “La *Eneida* ovidiana. Una nueva interpretación”, *Emerita* LXXXVI 2, 253-276.
- Estefanía D.: “Las Escala de Virgilio y Ovidio”, en prensa.
- Frecaut J. M. (1972): *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble.
- Galinsky G. K. (1975): *Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic Aspects*, Oxford, Blackwell.
- Geymonat M. (1989)4: *Virgilio. Bucoliche*, Italia.
- Gigante Lanzara V. (1990): “Virgilio e Properzio”, en *Virgilio e gli Augustei*, a cura di M. Gigante, Nápoles, 113-176.
- Grillo A. (1971): *Poetica e critica letteraria nelle Bucoliche di Virgilio*, Nápoles.
- Grimal P. (1985): *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, París.
- Hinds S. (2015): *Allusion and Intertext*, Cambridge.
- Kenney E. J. (2011): *Ovidio. Metamorfosi*, Volume IV (Libri VII-IX), a cura di —, Roma.
- Knox P. E. (1986): *Ovid's Metamorphoses and the traditions of Augustan Poetry*, Cambridge.
- Lamacchia R. (1960): “Ovidio interprete di Virgilio”, *Maia* XII (4) 310-330.
- La Penna A. (1988)4: “Il canto, il lavoro, il potere”, en L. Canali, *Virgilio. Bucoliche*, introduzione di —, Milán, I-LXVI.
- Lowe D. (2015): *Monster and Monstrosity in Augustan Poetry*, Michigan, University of Michigan.
- Morelli A. M. y Tandoi (1984): “Un probabile omaggio a Cornelio Gallo nella seconda égloga”, en *Disiecti membra poetae*, Foggia.

Procne en golondrina y Filomela en rruiseñor, lo que no coincide con la versión de Ovidio, Tovar (1951, 94, nota 78) y Canali (19884, 111, nota 22) aceptan la transformación en rruiseñor para Filomela y en golondrina para Procne, transformaciones coincidentes con la versión ovidiana. Tovar añade la transformación de Itis en jilguero.

Myers K. S. (1994): *Ovid's Causes. Cosmogony and Aetiology in the Meta-morphoses*, Michigan, University of Michigan.

Mynors R. A. B. (1969): *P. Vergili Maronis Opera*,

Otis B. (1970): *Ovid as an epic poet*, Cambridge.

Pennacchietti S. (1988)4: "Premessa al testo", en L. Canali, *Vigilio. Bucoliche*, introduzione di Antonio La Penna, Milán, 15-21.

Piccirillo F. (1984): "Bucoliche", *EVI*, Roma, 540-582.

Reed J. D. (2013): *Ovidio. Metamorfosi. Volume V (Libri X-XII)* a cura di, Roma.

Rosati G. (2013): *Ovidio. Metamorfosi. Volume III (Libri V-VI)* a cura di, Roma.

Saint-Denis E. (1963): "Le cant de Silène à la lumière d'une découverte récente", *Revue de Philologie*, 23-40.

Saint-Denis E. (1987): *Virgile. Bucoliques, Texte établi et traduit par —*, Paris.

Segura Ramos B. (2004): *Virgilio. Bucólicas. Geórgicas*, Madrid.

Tarrant R. J. (2004): *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Oxford

Tovar A. (1951)2: *Virgilio. Églogas*, Madrid.

Vial H. (2016): *Quid loquar [...] ut mutatos [...] narrauerit artus?* La méta-morphose dans l'oeuvre de Virgile, modèle et contre-modèle de la métamorphose ovidienne, en J. Pigeaud (ed.), *Hommages à Philippe Heuze*, Paris, 163-190.

I Edad Antigua

Consideraciones sobre la lengua de los papiros mágicos cristianos

189

M^a. Teresa Molinos Tejada y Manuel García Teijeiro

El conjunto de los papiros mágicos griegos comprende un subgrupo de documentos llamados papiros mágicos cristianos²³¹ porque, junto con nombres, figuras y signos habituales en los encantamientos nombran a Cristo, a las personas de la Trinidad, a la Virgen, a los santos y contienen signos como la cruz, el crismón o las letras alfa y omega. En su mayor parte datan de finales de la Antigüedad o los primeros siglos de la época bizantina, y proceden de Egipto, donde el cristianismo estaba firmemente asentado. Como es característica de los papiros mágicos la utilización de figuras y elementos provenientes de diferentes tradiciones religiosas, cabe preguntarse si en determinados casos tenemos un documento cristiano con influencias paganas o a la inversa. Hay además que tener presente que los adeptos de una religión pueden realizar prácticas supersticiosas ajenas a ella. Es bien conocido el pasaje del libro segundo de los Macabeos que narra cómo después de la victoria de Judas sobre Gorgias, gobernador de Idumea, cuando los judíos recogieron los cadáveres de los suyos para darles sepultura, hallaron que debajo de la túnica llevaban amuletos paganos. Comprendiendo que habían perecido precisamente por ese pecado, Judas ordenó que se hicieran oraciones por ellos y organizó una colecta de dinero, que fue enviado a Jerusalén para sufragar sacrificios expiatorios (2 Mac 12, 32-46). Incluso en el siglo XIX la hijastra de Napoleón, Hortensia de Beauharnais, que fue reina de Holanda, narra en sus memorias que cuando estalló la guerra con España estaban de moda las antiguas gemas mágicas, que ella llama *pierres gravées turques*. Poseía muchas y dio en creer que podían servir de talismanes para proteger a quienes se las regalase. Así lo hizo con todos los edecanes del emperador y con otros muchos

231 Veinticuatro en el corpus de *PGM*, designados con números arábigos para diferenciarlos de los demás papiros mágicos griegos, en cuya referencia se utilizan números romanos. Dentro de este mismo corpus hay que añadir los *ostraca* 3 y 4. Existen además otros textos editados después, parte de los cuales está recogido en *SM I*, 20-36, y *II*, 59-62. Sobre los papiros mágicos cristianos cf., por ejemplo, Crasta 1979, García Teijeiro 1994, Monaca 2020.

militares, recomendándoles que las guardasen cuidadosamente para que los preservasen del peligro²³².

190 La mayor parte de los papiros mágicos cristianos tienen también la finalidad de dar protección contra las enfermedades, otros piden que la justicia divina venga los sufrimientos infligidos por algún opresor y algunos son solicitudes de oráculos para saber si conviene emprender un negocio o hacer un viaje. Son documentos donde la agresividad y el egoísmo típicos de los hechizos están muy atenuados, de modo que podemos dudar si varios de ellos merecen realmente el calificativo de mágicos. Carecen también de esas indicaciones sobre rituales que se hallan en los fragmentos de manuales de magia pagana sobre el procedimiento que ha de seguirse al hacer el encantamiento, sobre las fórmulas que deben pronunciarse en las invocaciones, sobre cómo hay que tratar a la potencia invocada y sobre cómo se la ha de despedir al final; coacciones para obligarla a obedecer en caso de que se resista, precauciones que será conveniente tomar cuando se presente, informaciones adicionales sobre nombres de los diferentes hechizos y de sus secciones, alabanzas acerca de la maravillosa virtud de las recetas, a veces con el nombre expreso de sus prestigiosos autores, consejos prácticos sobre imprevistos que pueden ocurrir durante la realización. Faltan también en los papiros mágicos cristianos las largas secuencias de sílabas que parecen formar palabras misteriosas de una lengua desconocida, llenas de repeticiones, asonancias y otros recursos de fonética expresiva. Esta riqueza y variedad de contenido confiere a los papiros mágicos gran importancia para el estudio de la magia griega²³³.

Nada de todo esto hay en los papiros griegos mágicos cristianos, que son solo invocaciones y peticiones de una clase bastante limitada de favores. El contraste puede apreciarse muy bien comparando la compleja tipología de las recetas de adivinación estudiadas por García Molinos (2017) con las sencillas solicitudes de oráculo cristianas. Aquellas son testimonios de mántica mágica, estas tienen poco de mágico y han de compararse con las simples consultas oraculares. Dos de ellas muestran la curiosa particularidad lingüística de hacer la misma pregunta de dos modos diferentes, uno en forma positiva y otro en forma negativa. *PGM 24* empieza con la invocación "Señor mío, Dios todopoderoso, y San Filóxeno, mi patrón, os ruego por el gran nombre del Señor Dios" y sigue la petición de que, si es su voluntad y van a ayudar al solicitante en un negocio de banca, se lo hagan saber para que intente obtenerlo. *PGM 8a* contiene igual invocación, pero la solicitud está redactada de forma negativa, con pequeños cambios: si no es su voluntad que opte a conseguir el negocio de

232 II, pp. 22-24 de la edición anotada por Hanoteau. En p. 23 dice: *Plusieurs jeunes femmes qui adoraient leur mari, entre autres Mme Philippe de Ségur, venaient me demander très sérieusement de mes talismans turcs.*

233 Hemos tratado este tema en varios trabajos: García Teijeiro 1989, 1992, 1994, 1996, 1998, 2016 (con García Molinos); vid. también García Molinos 2015.

banca y el control del pesaje, ruega que se lo hagan saber para que él desista de su propósito. Los dos textos, fechados por sus editores en el siglo VI, están escritos por una misma mano en tiras consecutivas de una misma hoja de papiro. En su trabajo de 1975, Youtie ha visto muy bien que se trata de una alternativa equivalente a un “sí” y a un “no”. Después de enrollados ambos textos, se escogería uno con la confianza de que Dios y el santo invocados intervendrían para que la elección no fuera mero resultado del azar, sino la respuesta a su pregunta. Se trata de un procedimiento del que hay paralelos en oráculos paganos²³⁴.

Uno de los papiros mágicos cristianos más antiguos es PGM 5a, fechado en el s. IV. Está hecho para preservar a una mujer de la fiebre, que es la enfermedad más frecuente citada en estos remedios. Comienza sin invocación exponiendo directamente lo que se desea, que aquí toma la forma de subjuntivos de aoristo precedidos de una combinación de partículas: ἢ μὴν φυλάξης καὶ συντηρήσης Ἄριας. Especifica después las diferentes clases de fiebre y continúa: “Esto lo harás con benevolencia, totalmente según tu voluntad ante todo y según la fe de ella, porque es sierva de Dios vivo, y para que tu nombre sea siempre glorificado”. Se llaman “yusivos” a estos subjuntivos del griego postclásico, porque equivalen a los imperativos que la lengua clásica emplea regularmente. Aquí además están reforzados por: ἢ μὴν, que sugieren seguridad en lo que va a decirse, como cuando introducen juramentos y promesas. A tenor de lo que sigue, sin embargo, no puede entenderse que se trate de una orden. Es un ruego, cuyo éxito depende por entero de la voluntad de quien escucha. La confianza en que será atendido se apoya en los méritos de la persona que recibirá el favor (su fe, su sumisión a Dios) y en la seguridad de que todo redundará en el reconocimiento de la gloria divina. Los subjuntivos, pues, exponen en el texto una solicitud, una petición respetuosa²³⁵. El documento ha sido incluido entre los papiros mágicos cristianos porque al final, junto con las menciones de las personas de la Trinidad, de la madre de Cristo, y de los símbolos cristianos de la cruz y las letras alfa y omega, se encuentra una serie de seis vocales (A H I O Y Ω) y el nombre Abrásax, uno de los más frecuentes en los textos mágicos²³⁶. En vista de lo que dice, sin embargo, no puede atribuírsele ninguna función mágica. El autor no ha visto contradicción con los nombres y símbolos cristianos.

234 Testimonios en Youtie 1975, p. 255, n. 11.

235 Cf. Mandilaras 1973, pp. 250-253, con ejemplos tomados de papiros no literarios. “*When the addressee is Good or a person of power, the jussive subjunctive has a nuance of request (or prayer) [...] and in some instances the nuance is further attenuated until it approaches the sense of ‘wish’*” (p. 252). Es interesante que este subjuntivo se halle también con tratamientos protocolarios de deferencia, del tipo “su reverencia”, “su señoría”, etc., frecuentemente al comienzo de cartas en que se formula una solicitud.

236 En un encantamiento de PGM V, 96-172, “La estela de Ieu”, del mismo s. IV, Abrásax está seguido de cinco vocales, A H O Ω Y (129), no de las siete que forman la serie completa. Las seis en nuestro documento están distribuidas en dos columnas a derecha e izquierda. Se ha pensado en la posibilidad de que la letra que falta, la E, estuviera a la izquierda de A o de H, donde hay un pequeño roto en el borde del papiro. Vid. la edición de Grenfell y Hunt en P.Oxy. VI, 1908, p. 290.

PGM 14 no tiene ni invocación ni petición de ninguna clase. Está fechado por el editor entre el s. III y el IV. Es una hoja de papiro con veintiséis líneas con nombres bíblicos hebreos y una frase, también en esta lengua, procedente del Nuevo Testamento, la exclamación de Cristo moribundo colgado de la cruz, tomada del salmo 22, Ἦλι Ἦλι σαζαθανι (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34)²³⁷. El texto presenta un nombre en cada línea, con la excepción de la frase, que ocupa las líneas 6 y 7, en todos los casos sigue la traducción al griego. El orden es aproximadamente alfabético. Como se trata de nombres propios, las traducciones exigen una interpretación etimológica del original. El gran valor de este documento consiste, pues, en que es un testimonio de la tradición exegética judeo-cristiana unos ochenta años anterior al *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de San Jerónimo y unos cincuenta después de su fuente, la obra perdida de Orígenes, quien se había servido del trabajo de Filón, como expuso Deissmann en su edición del papiro²³⁸. Él fue también quien propuso que es probable que fuese usado como amuleto, basándose en que fue doblado varias veces y en que todas las líneas del texto hacen referencia a Dios. La gran mayoría de los nombres contienen "Yahveh" (traducido como lw o lω) o "El" (traducido como θεός). Parece por eso verosímil que el documento no sea una hoja desprendida de un códice o de un rollo, sino un texto completo, formado por la selección de nombres convenientes tomados del *onomastikón* de Filón-Orígenes. Siendo esto así, la finalidad más probable es la de servir de protección a quien lo llevara.

¿Puede entonces ser considerado como documento mágico? No hay en él nada de imposición, ninguna fórmula, ningún ritual. Tal vez fue confeccionado por algún devoto con la esperanza de que las referencias a Dios en hebreo²³⁹ y su piedad le valieran la protección divina. En los textos mágicos los nombres de las potencias invocadas y las voces misteriosas que dan toda su eficacia a las invocaciones no se traducen, son inexpresables en otras lenguas. Cuando se encuentran en ellos explicaciones sobre el significado de palabras y expresiones la finalidad es muy diferente, puesto que se refieren a los ingredientes que el mago emplea en la confección de los encantamientos. Son nombres encubridores, nombres tapadera para evitar que un profano pueda entender correctamente la receta mágica en caso de que tenga acceso a ella. Uno de los papiros mágicos paganos, PGM XII, 401-444, contiene, tras

237 Falta λειμ después del segundo Ἦλι. La tradición manuscrita en los pasajes de Mateo y de Marcos registra diversas variantes en la grafía. Sobre la cita de esta frase en otros textos griegos y coptos, Sanzo 2016, p. 587.

238 Deissmann 1905. Texto y comentario muy abreviado en su libro de 1923, pp. 344 s. Cf. Fernández Marcos 1979, p. 502, n.º 1.

239 El respeto por la lengua hebrea puede manifestarse aún en la actualidad, de modo insospechado, entre los judíos creyentes. La última página del diario vallisoletano "El Norte de Castilla" del 21 de enero de 2005 reproducía una noticia de la Agencia EFE según la cual el gran rabino de Israel, Mordejay Eliahu, había prohibido a los creyentes cantar en la bañera, donde solo podrían tararear canciones, pero sin pronunciar las palabras si la composición musical contenía un texto escrito en hebreo. También les prohibía hablar en hebreo en el cuarto de baño, pues en ese sitio predomina el espíritu del mal.

una introducción explicativa, una lista de treinta y siete ingredientes extravagantes con sus significados secretos, que son nombres comunes de plantas y substancias, como “sangre de culebra” = “oligisto rojo, hematites”, “lágrimas de babuino” = “jugo de eneldo”, “sangre de Hefesto” = la planta llamada “artemisia”. Anotaciones ocasionales de esta clase se hallan en otros papiros mágicos y también se utilizan nombres encubridores para evitar una difusión indeseada de conocimientos en la astrología, en la alquimia, en la medicina y en otros saberes técnicos tanto en Grecia como en Egipto y en Mesopotamia²⁴⁰.

Una aportación interesante de los papiros mágicos cristianos se refiere a un significado peculiar de la palabra εὐαγγέλιον. Tanto Juan Crisóstomo como Isidoro Pelusiotá hablan de “evangelios” que mujeres y niños llevaban colgados del cuello como los judíos portaban las filacterias pendientes de las manos. Chrys., *hom.* 72, 2 *in Mt.* (7, 703 B): “como ahora muchas mujeres tienen evangelios pendientes del cuello”²⁴¹; Isid. Pel., *epp.* 2, 150 (M. 78, 604 B): “como ahora las mujeres los pequeños evangelios”²⁴²; Chrys., *stat.* 19, 4 (2, 197 E): “las mujeres y los niños pequeños como poderosa protección cuelgan evangelios del cuello y los llevan a cualquier parte que vayan”²⁴³. Crisóstomo se refiere también a la costumbre de colgar un evangelio junto al lecho en *hom.* 43, 4 *in 1 Cor.* (10, 405 E): “No es menos inútil que la limosna permanezca encerrada en caja de caudales que colgar evangelio junto al lecho, que si cuelgas evangelio y no haces nada, de nada te servirá eso”²⁴⁴. Hace más de un siglo Nestle se preguntaba si sería posible para los antiguos escribir los evangelios o al menos un evangelio entero en una superficie tan pequeña como la implicada en estos testimonios o si hay que entender que se refieren solo a los comienzos o a ciertos pasajes que fueran especialmente pertinentes. A favor de esta última posibilidad aducía que en algunos manuscritos hay efectivamente pasajes especiales resaltados por la escritura²⁴⁵.

Los amuletos mágicos cristianos confirman esta intuición. Por una especie de sínecdoque, el todo se empleaba por la parte y εὐαγγέλιον significa “perícopa, pasaje evangélico relevante”. PGM 17, fechado entre los siglos V y VI, contiene el padre-

240 Sobre esto cf. García Teijeiro 1992, pp. 60 s., y 1996, pp. 153 s.; García Teijeiro – García Molinos 2016, pp. 71 s. A la bibliografía allí recogida puede añadirse Forbes 1964, p. 129, sobre el uso de esta clase de lenguaje secreto en Mesopotamia.

241 ὡς πολλοὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσιν.

242 ὥσπερ νῦν αἱ γυναῖκες τὰ εὐαγγέλια μικρά.

243 αἱ γυναῖκες καὶ τὰ μικρὰ παιδία ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης εὐαγγέλια ἐξαρτῶσι τοῦ τραχήλου, καὶ πανταχοῦ περιφέρουσιν, ὅπου περ ἂν ἀπίωσιν.

244 τοῦ εὐαγγέλιον κρέμασθαι παρὰ τὴν κλίνην οὐκ ἔλαττον τὸ ἐλεημοσύνην κείσθαι (ἐν κιβωτίῳ). εὐαγγέλιον μὲν γὰρ ἕαν κρεμάσῃς μηδὲν ποιῶν, οὐδὲν τοσοῦτο ὠφελήθησιν.

245 Nestle 1906, con referencia a F. Field y a J. K. Suicer. Cf. Heines-Eitzen 2011, pp. 61 s.; Calhoun 2019, pp. 21 s.

nuestro y un exorcismo de Salomón contra todo espíritu impuro, con los dos textos entremezclados por interposición de las líneas de uno y otro. El primer editor, Schäfer, propuso en 1912 que el ejemplar que copió el escriba contenía ambas recetas en paralelo en seis columnas, con cuatro líneas cada una de ellas, y que el copista copió en sentido horizontal en vez de hacerlo en el vertical de las columnas, probablemente porque no entendía lo que estaba copiando. Menos verosímil parece que lo hiciera adrede para impedir a un advenedizo entender el texto²⁴⁶. En cualquier caso, lo que ahora interesa es que el papiro comienza, tras el signo de la cruz, con *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* *κατελθόντος δὲ τοῦ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ὄρους*. La frase sirve para introducir el padrenuestro: "Cuando Jesús bajó de la montaña, se le acercaron sus discípulos diciendo: 'Maestro, enséñanos a orar'", etc. Se refiere, pues, aquí *εὐαγγέλιον* a un pasaje concreto. El hecho de que la frase introductoria no corresponda a la que introduce el padrenuestro en Mateo (6, 5-13) ni en Lucas (11, 1-4), sino que sea una variante de la que se halla en Mt. 8, 1 *καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους*, seguida de la curación de un leproso²⁴⁷, es una cuestión distinta.

También en *PGM 4 εὐαγγέλιον* se refiere solo a un pasaje concreto del evangelio de Mateo. Se trata de un pergamino del s. VI o VII²⁴⁸ de formato muy peculiar. El texto está escrito en cinco columnas, con las palabras dispuestas de modo que forman cruces griegas, es decir, con el travesaño en el centro, las de la primera y la última columna realzadas por un contorneado de tinta. Hay tres de estas cruces por columna, pero el centro del pergamino está ocupado por el dibujo de un busto humano, de hombre o de mujer. El aspecto del documento está determinado además porque sus bordes y los espacios entre las columnas han sido recortados de manera que las superficies donde están inscritas cada una de las catorce cruces formadas por palabras y el dibujo del centro tienen forma octogonal²⁴⁹. El texto sigue el pasaje de Mateo que narra cómo Cristo recorría toda Galilea enseñando, proclamando el evangelio y curando (Mt. 4, 23 s.):

Evangelio curativo según Mateo. Y recorría Jesús toda Galilea enseñando y proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad [y toda enfermedad] ²⁵⁰ y toda dolencia en el pueblo; y llegó su fama a toda Siria y le llevaron a quienes se encontraban mal y los curó Jesús.

246 Cf. Jones 2016, pp. 87-94, con la bibliografía; Calhoun 2020, p. 423, n.º 5.

247 Cf. Lucas 9, 37.

248 Hunt, su editor en *P. Oxy.* VIII, 1077, lo dató en el s. VI. Jones 2016, p. 62, considera que podría pertenecer al VII. Cf. Sanzo 2016, p. 574.

249 Cf. Sanzo 2016, p. 588, n. 76.

250 Sanzo 2016, p. 583, considera que la repetición no es error del copista, sino insistencia consciente en una frase muy relevante en el amuleto.

Hay en este texto algunas omisiones en este pasaje de Mateo. Aun aceptando que sean voluntarias para adaptar el pasaje al formato tan peculiar, el documento no deja de ser un testimonio valioso para la crítica textual en lo referente a la frase και περιήγεν ὁ Ἰησοῦς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, donde la tradición está muy dividida tanto sobre la inclusión del nombre de Jesús como sobre el caso gramatical del topónimo: ¿acusativo o dativo?²⁵¹. Los papiros mágicos cristianos, especialmente los destinados a proteger, que son la mayoría, contienen, de hecho, testimonios no desdeñables para la crítica textual neotestamentaria. Jones los ha estudiado en su tesis doctoral de 2015, publicada un año después, con una bibliografía muy completa²⁵².

Entre estos papiros mágicos cristianos hay un grupo en que se pide el mal contra algún adversario²⁵³. No son propiamente maléficos, sino reclamaciones de justicia contra un criminal. Esta clase de textos, paganos y cristianos, ha sido estudiada por Versnel 1991 (cf. también 2010). La necesidad que sienten los cristianos de justificar su petición hace que sus reivindicaciones sean especialmente instructivas²⁵⁴. El reclamante se presenta como víctima indefensa, maltratada por malvados que no pueden quedar impunes, han de ser castigados por Dios en su calidad de juez supremo. El contexto es claramente judicial y la lengua se atiene a los sentidos especializados de la terminología jurídica, con términos como ἐκδικέω, καταδιώκω, μετέρχομαι, ζητέω y sus compuestos. Especialmente interesante es un papiro del siglo VI con un texto de dieciocho líneas bien conservadas, puesto que solo faltan algunas letras en la primera, el *Papyrus Upsaliensis* 8, al que dedicó Björck una notable monografía²⁵⁵. En él un cristiano llamado Sabino, pide la venganza divina contra su propia hija, Severina, y contra Dídimo, quizás su yerno.

... sepan todos que el Señor Dios se ocupa de mí. Acosados se vean Dídimo y Severina, mi hija, que me han acosado a mí desde hace tiempo. Marchítese su cuerpo en la cama, como has visto que lo ha hecho el mío, por culpa de quienes han enterrado mi honor, Señor, muéstrales a ellos pronto tu poder. Las insidias de sus corazones contra mis queridísimos hijos hazlas ineficaces. Que hayan de presentarse al tribunal donde tú, oh Señor, juzgues.

Yo, Sabino, llorando y gimiendo noche y día, he puesto todo lo mío en manos de Dios, dueño del universo, para obtener satisfacción de las maldades que he padecido de Severina y Dídimo.

251 Vid. Jones 2016, p. 69.

252 Cf. también el trabajo posterior de Calhoun 2020 sobre el padrenuestro.

253 Así *PGM* 15 a-c, 16, *SM* II, 59-62.

254 En el Antiguo Testamento, donde tiene mucha vigencia la retribución temporal en esta vida, podían encontrar muchos ejemplos de petición de venganza divina contra los opresores, especialmente en los salmos (p. ej., 5, 11; 10, 15, 31; 18; 54, 7; etc.).

255 Björck 1938; cf. García Teijeiro 1994, p. 328.

Hijo del gran Dios, a quien nunca ha visto hombre, que a los ciegos diste ver la luz del sol, muestra como antes tus divinos portentos, por mis penas toma represalias que sirvan de escarmiento, penas que pené y sufrí por culpa de una hija, a nuestros enemigos con duras manos golpeando²⁵⁶.

Las seis últimas líneas, son hexámetros, en parte idénticos a los que se hallan en otro papiro (Pap. Hamb. 22 = SM II, 60), que contiene lo que parece un borrador para la inscripción funeraria destinada a la tumba de Sabino, también en hexámetros. Comienza así:

Lápida de Sabino, de muchos pesares, que muchos males por culpa de una hija padeció.

Siguen los dos primeros versos del papiro de Uppsala, el tercero está modificado, el cuarto tachado y el quinto y último coincide con el del final de aquel, que debe de contener el texto definitivo del epitafio y posiblemente fue escrito para ser enterrado con la víctima.

Como es natural, los papiros mágicos cristianos dan también testimonios de los fenómenos lingüísticos propios de su época, frecuentemente con ortografía incorrecta. La tendencia a la metátesis de la sonante vibrante se atestigua en un amuleto contra diversas enfermedades, fechado entre los siglos IV y V: SM I, 22, 4 *κοτράφων* = *κροτάφων*²⁵⁷. El siguiente documento en la misma recopilación, SM I, 23 (s. V), que utiliza el segundo artículo del credo en un amuleto contra la fiebre, contiene (5 s.) un aoristo con reduplicación en lugar de aumento silábico: *γγέρθη κρίνε ζῶντας καὶ νεκρούς* = *ἠγέρθη κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*. En otro papiro datado el mismo siglo (PGM 7) se hallan para enaltecer el valor de una receta médica dos historiolas que deben de proceder de tradiciones no canónicas perdidas. En la primera tres hombres salen al paso de Jesús en el desierto y le preguntan *τί[ς] ἔνη θεραπεία ἀρώσ[τοις]*; Aquí *ἔνη* = *ἔνι* con el valor de *ἔνεστιν*²⁵⁸. El griego tardío ha creado muchas formaciones de presente secundarias con sufijo -vw después de nasal, que en la ortografía no es raro encontrar geminada²⁵⁹. En los papiros mágicos cristianos se atestigua *δένω σε* en PGM 3, 3 (s. IV/V) y *δένο σε* en 2, 5 (s. VI), ambos amuletos para la protección de la casa y de la familia.

256 En el reverso hay la siguiente línea con cruces: *Haz justicia ††† ††† Emmanuel haz justicia*

257 También en un papiro mágico pagano, PGM XXXVI, 152. Fuera de los papiros hay abundantes testimonios. Vid. nota *ad loc.* de los editores de SM, también Gignac I, pp. 314 s.

258 Vid. Gignac II, p. 401, con bibliografía. Cf. García Teijeiro 1994, p. 323.

259 Sobre estas grafías con nasal geminada, vid. Blass-Debrunner-Rehkopf 1976, n.º. 73, nn. 5 y 8; Gignac I, p. 158.

Referencias bibliográficas

- Björck, G. (1938): *Der Fluch des christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis* 8, Uppsala, 1938.
- Blass, Fr., Debrunner, A., Rehkopf, Fr. (1976): *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen.
- Calhoun, R. M. (2019): “The Gospel(-Amulet) as God’s Power for Salvation”, *Early Christianity* 10, pp. 21–55.
- Calhoun, R. M. (2019): “The Gospel(-Amulet) as God’s Power for Salvation”, *Early Christianity* 10, pp. 21–55.
- Calhoun, R. M. (2020): “The Lord’s Prayer in Christian Amulets”, *Early Christianity* 11, pp. 415-451.
- Crasta, P. (1979): “Graeco - Christian Magical Papyri”, *StudPap* 18, pp. 31-40.
- Deissmann, A. (ed.) (1905): *Veröffentlichungen aus der Heidelberg Papyrus-Sammlung. I Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte*, Heidelberg.
- Deissmann, A. (1923): *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, vierte, völlig neubearbeitete Auflage, Tübingen.
- Fernández Marcos, N. (1979): “Hacia un léxico del griego de traducción”, *REspLing* 9, pp. 489-504.
- Forbes, R. G. (1964): *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden.
- García Molinos, A. (2015): “Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos”, en Suárez de la Torre, E., Blanco, M. y Chronoupolou, E. (edd.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, pp. 31-44.
- García Molinos, A. (2017): *La adivinación en los papiros mágicos griegos*, Zaragoza.
- García Teijeiro, M. (1989): “Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos”, *REspLing* 19, pp. 233-249.
- García Teijeiro, M. (1992): “Sobre el vocabulario de la magia en los papiros griegos”, en *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona, pp. 59-62.
- García Teijeiro, M. (1994): “Sobre los papiros mágicos cristianos”, *Helmantica* 45, pp. 317-329.
- García Teijeiro, M. (1996): “Sobre la lengua de los documentos mágicos griegos”, en: Agud, A., Fernández Delgado, J. A. y Ramos Guerreira, A. (edd.), *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*, Madrid – Salamanca, pp. 151-163.
- García Teijeiro, M. (1998): “Consideraciones sobre el vocabulario técnico de la magia”, *Corolla Complutensis in memoriam J. S. Lasso de la Vega*, Madrid, pp. 99-104.
- García Teijeiro, M. y García Molinos, A. (2016): “El vocabulario de los papiros mágicos griegos”, en: E. A. Calderón Dorda y S. Perea Yébenes (edd.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid, pp. 59-73.
- Gignac, F. Th. (1976, 1981): *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*, 2 vols., Milano.
- Heines-Eitzen, K. (2011): *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, Oxford.
- Hanoteau, J. (1927): *Mémoires de la reine Hortense, publiés par le prince Napoléon... avec notes de*, II, Paris.
- Jones, B. C. (2016): *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity*. London.
- Mandilaras, B. G. (1973): *The Verb in the Greek Non-literary Papyri*, Athens.

Monaca, M. (2020): “I cristiani e la magia, tra *thaumata* e filatteri. Osservazioni a margine di alcuni PGM cristiani”, en: E. Suárez de la Torre, I. Canzobre Martínez, C. Sánchez-Mañas (edd.), *Ablanathalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, pp. 97-113.

Nestle, E. (1906): “Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa”, *ZNW* 7, p. 96.

PGM = K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 2ª. ed. rev. por A. Henrichs, 2 vols., Stuttgart, 1973-1974.

Sanzo, J. E. (2016): “Wrapped up in the Bible: The Multifaceted Ritual on a Late Antique Amulet (P. Oxy. VIII 1077)”, *J ECS* 24, pp. 569–597.

Versnel, H. S. (1991): “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”, en: Ch. A. Faraone y D. Obbink (edd.), *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, pp. 60-106.

Versnel, H. S. (2010): “Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications”, en: R. L. Gordon y F. Marco Simon, F. (edd.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005* (Religions in the Graeco-Roman World, 168), Leiden, pp. 275-354.

Youtie, H. C. (1975): “Questions to a Christian Oracle”, *ZPE* 18, 253-257

I Edad Antigua

¿Bión nos evanxeos sinópticos?

Jordi Redondo Sánchez

199

Na nosa opinión o estudo do chamado grego dos cristiáns, tradicionalmente denominado grego neotestamentario, tense que facer en paralelo á análise dos modelos literarios que os diferentes autores tiñan diante dos ollos na elaboración dos textos. Os resultados da dobre vía de investigación, lingüística e literaria, teoricamente deberían ser moi próximos entre si. A natureza limitada desta nosa contribución á homenaxe ó profesor Celso Rodríguez Fernández aborda unha cuestión literaria circunscrita a unha breve pasaxe neotestamentaria. A pequenez destas páxinas é inversamente proporcional ós méritos dunha persoa boa, un profesor exemplar e un investigador competente e responsable.

Nos evanxeos sinópticos atópase a ben coñecida parábola na que Xesús lles fala ós seus discípulos do difícil que é para un rico entrar no Reino dos Ceos; en primeiro lugar no *Evanxeo de Marcos*:

‘εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν’. 26 οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτοὺς ‘καὶ τίς δύναται σωθῆναι’; 27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει ‘παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ’ οὐ παρὰ θεῶ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ’

Mais fácil é que un camelo pase a través do burato dunha agulla que que entre un rico no reino de Deus’. Quedaron entón moi sorprendidos mentres se dicían entre eles: ‘e quen pode salvarse?’ Xesús mirándoos cara a cara dilles: ‘entre os mortais é imposible, pero non baixo a protección de Deus: debaixo dela todo se pode facer²⁶⁰.

No *Evanxeo de Mateo* a pasaxe di así:

260 Mc. X 25-27.

24 πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 25 ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες· τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; 26 ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῶ πάντα δυνατά.

'Unha vez mais dígoos, éche máis doado que un camelo entre a través do burato dunha agulla que un home rico no reino de Deus'. No momento mesmo en que os discípulos ouviran istas verbas ficaron moi confusos mentres dicían: 'Entón, quen pode salvarse?' I Xesús díxolles, fixando a súa mirada neles: 'Entre os mortais iso non pode ser, pero baixo a protección de Deus todo se pode facer'²⁶¹.

Por último, no *Evanxeo de Lucas* temos a derradeira versión do paso nas palabras seguintes:

εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν. 26 εἶπαν δὲ οἱ ἀκούσαντες· 'καὶ τίς δύναται σωθῆναι; 27 ὁ δὲ εἶπεν· 'τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά παρὰ τῷ Θεῷ ἐστιν'.

'Mais fácil é que un camelo pase a través do burato dunha agulla que que entre un rico no reino de Deus. Os oíntes dixeron 'e quen pode salvarse?' El entón dixo: 'o que é imposible entre os mortais baixo a protección de Deus se pode facer'²⁶².

Non é para á nosa investigación determinante a cronoloxía relativa dos tres evanxelistas –o tema non aparece no evanxeo de Xoán-. O feito de escollermos Marcos como texto inicial débese a unha convención²⁶³: non cambia nada se tomamos a obra de Mateo como evanxeo mais antigo. Nas tres pasaxes o texto presenta algún problema textual que non vai ocuparnos agora. Problemas hermenéuticos derivados da interpretación escatolóxica da pasaxe non son tampouco da nosa competencia. Con todo o sentido do texto é case cristalino: os mortais pouco poden e a maior parte das veces o que intentan sae mal; só ao revés, abonda con que Deus queira algo, porque sempre se cumpre.

Os obxectivos do presente artigo consisten en dúas procuras, a primeira se estas pasaxes dos evanxeos sinópticos teñen algunha relación coa literatura grega, a segunda se a relación existente, se a hai, se pode establecer na medida do posible dentro dos precedentes literarios inmediatos. A pescuda ten una dobre problemática: téñense que estudar os textos neotestamentarios coma obra literarias pertencentes á unha tradición? Se a resposta é afirmativa, cal é esa tradición, a hebrea e aramea ou

261 *Mt.* XIX 24-26.

262 *Lc.* XVIII 25-27.

263 A primacía de Marcos non é o simple produto dunha sorte de azar; foi establecida segunde uns estritos criterios testuais por Lachmann, K.K.F.W. (1835): "De ordine narrationum in evangelis synopticis", *Theologische Studien und Kritiken* 8, 570-590.

a grega? Nós xa nunha ocasión anterior amosamos un tema da comedia nos Evanxeos de Mateo e Lucas ²⁶⁴.

En resposta ás dúas preguntas, a expresión desta sentenza ten moitos antecedentes na literatura grega arcaica, clásica e helenística, mais aínda aqueles que semellan próximos ó texto de Marcos quedan abondo lexos. Xa Homero di na *Ilíada* o seguinte: 201

ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ.

Mais Zeus non lles cumprir ós homes todas as súas previsións ²⁶⁵.

É importante non esquecer que a cita se tomou da *Ilíada*. Na *Odissea* as relacións entre deuses e mortais cobran unha diferente dimensión. Na *Ilíada* a coincidencia ca tradición mitolóxica do Oriente Próximo é forte e clara, aínda que na perspectiva grega a solución dos conflitos ten menos de autoritario e mais de negociación²⁶⁶, mentres na *Odissea* se distinguen trazos dunha mais complexa psicoloxía divina que ás veces achégan os deuses aos mortais.

Na época clásica os conceptos teolóxicos do pensamento grego acadan unha formulación mais preto do discurso filosófico e afástanse, xa que logo, da tradición mitolóxica. Sobor do tema do poder dos deuses o trágico Eurípides fixo na obra *Heraclides*, representada no ano 424 a. C., un claro recoñecemento da independencia divina, á maneira dun manifesto tomista *avant la lettre*:

δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός.

O deus, si en bo dereito é un deus, non necesita nada ²⁶⁷.

E o mesmo autor escribiu un aserto que mestura a sinxeleza ca profundidade do pensamento:

θεοῦ θέλοντος κἂν ἐπὶ ῥιπὸς πλέοις.

Se o deus o quere, navegaríase mesmo a bordo dunha esteira ²⁶⁸.

Malia a prevención que merece o interese de Eurípides pola filosofía ²⁶⁹, esaxerado por unha certa crítica, o poeta amosou unha evidente sensibilidade pola idea dunha vontade divina chea de benevolencia. Véxase o eloxio da divindade que fixo o heroe

264 Redondo, J. (2014): “Une autre fable pour *L'Espill*: L'avare qui cache son or”, *Reinardus* 26, 161-173. As pasaxes son dun lado *Mt.* 25, 14-30 e *Lc.* 19, 11-27, do outro J. Roig, *L'Espill*, vv. 98-109.

265 Hom. *Il.* XVIII 328.

266 A mais recente exposición sobre o tema é a de A.M. Bowie, “Fate and Authority in Mesopotamian Literature and the *Iliad*”, in: Kelly A. & Metcalf C. (edd.), (2021): *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology*, Cambridge 243-261.

267 E. *HFv.* 1345.

268 E. frg. 397.

269 Mikalson, J.D. (1991): *Honor Thy Gods. Popular Religion in Tragedy*, Chapel Hill & London, pp. 234-235.

Teseo nas *Suplicantes* ²⁷⁰, un fermoso texto que ten paralelos na sofística contemporánea ²⁷¹.

202 Ao revés, o decepcionante carácter humano ten o seu aserto nesta pasaxe das Aves (estreada no 414 a.C.) do cómico Aristófanes:

δολερὸν μὲν αἰεὶ κατὰ πάντα δὴ τρόπον
πέφυκεν ἄνθρωπος.

De calquera maneira o home dá sempre en ser un caso de aleivosía ²⁷².

Aristófanes comparte aquí o pesimismo existencial que na anterior literatura grega se lía en Hesíodo ²⁷³, Heráclito ²⁷⁴, Heródoto ²⁷⁵, para daren só algúns nomes ²⁷⁶.

O conxunto destas interesantes testemuñas non presenta un modelo para o tópicoo desenvolvido polos evanxeos sinópticos no *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῶν πάντα δυνατά* de Marcos e nas variacións de Mateo e Lucas. Somos da opinión de que o modelo existiu, e temos rexistrado un posible modelo. Na época imperial pola súa cronoloxía, pero ligado á tradición poética helenística, entre os fragmentos do poeta Bión de Esmirna chama a nosa atención o seguinte, o numerado XVII nas nosas edicións:

πάντα θεῶ γ' ἐθέλοντος ἀνύσιμα: **πάντα** βροτοῖσιν
ἐκ μακάρων ῥάστα καὶ οὐκ ἀτέλεστα γένοιτο.

Todo se o quere un deus acada cumprimento; todo para ó ben dos mortais
ás costas dos deuses é fácil e non quedaría inacabado ²⁷⁷.

O texto de Bión recorda o segundo paso euripídeo, que se abría tamén coa expresión θεοῦ θέλοντος. No poeta helenístico o sintagma aparece desprazado pola anáfora de **πάντα**, palabra que para a súa eficacia estilística require a posición primeira da oración.

270 E. *Supp.* 196-215.

271 A pasaxe mais semellante atópase na primeira réplica da terceira *Tetraloxía* do rétor e sofista Antífote de Ramnunte, Antípho IV β 2.

272 Ar. *Av.* 451-452.

273 O mito de Pandora nos *Traballos e Días* exemplifica a idea que os mortais non coñecen unha felicidade, Hes. *Op.* 59-105.

274 Véxanse os fragmentos Heracl. 70, 78 e 79 ed. Diels & Kranz, que contrasta a omnisciencia divina coa estupidez dos mortais, considerados nenos.

275 Hdt. I 29-33, cf. Shapiro, S.S. (1996): "Herodotus and Solon", *CA* 15, 348-364.

276 Nietzsche, F. (1872/1925): *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Leipzig, pp. 20-21, atribuíña os inicios do pesimismo grego a Anaximandro, o filósofo milesio. Dende Nietzsche unha visión do pensamento grego en clave de pesimismo existencial é recorrente en moitos críticos contemporáneos.

277 Bión fr. XVII.

Un segundo fragmento de Bión toca os temas da brevidade da existencia e da vontade dos deuses:

εἰ δὲ θεοὶ κατένευσαν ἓνα χρόνον ἐς βίον ἐλθεῖν
 ἀνθρώποις, καὶ τόνδε βραχὺν καὶ μείονα πάντων,
 ἐς πόσον ἄδειλοί καμάτως κεῖς ἔργα πονεῦμεν,
 ψυχὰν δ' ἄχρι τίνος ποτὶ κέρδεα καὶ ποτὶ τέχνας
 βάλλομεν, ἰμείροντες αἰεὶ πολὺ πλείονος ὄλβου;
 λαθόμεθ' ἢ ἄρα πάντες, ὅτι θνατοὶ γενόμεσθα,
 χάς βραχὺν ἐκ Μοίρας λάχομεν χρόνον;

*Se os deuses decidisen que un único tempo chegase para a vida que viven os mortais, aínda que esa sexa breve e a mais pequena de todas, ata qué límite, cuitados nós, estamos penosamente a laborar entregados ó traballo, e ata cando botamos a nosa vida ás ganancias e ós oficios, sempre posuídos pola cobiza d'unha meirande riqueza? ¿Quizais temos todos esquecido que mortais nacemos e da parte da Moira acadamos un breve tempo?*²⁷⁸.

Este fragmento oitavo non afecta *sensu stricto* á discusión sobor da comparación concreta do fragmento décimo sétimo cos evanxeos sinópticos. Con todo, favorece a comprensión da preferencia do poeta por unha temática concreta; non queda excluída, con todo, que a preferencia sexa máis unha elección dos autores das antoloxías que citan Bión, Estobeo e Orión, que un trazo característico do poeta.

A cronoloxía de Bión fai del un antecesor dos autores cristiáns, xa que se dá por segura a súa influencia sobre Catulo e Virxilio²⁷⁹. O consenso sitúa a Bión, o derradeiro dos bucólicos, entre a segunda metade do século II a. C. e a primeira metade do século I a.C. O reducido corpus textual transmitido débese ó estoico Estobeo, sempre atento ós contidos de índole moral. Con todo a importancia de Bión non pode ser posta en dúbida: téñense recollido exemplos de imitación súa na novela de Longo e nos poemas de Quinto de Esmirna, Nonno de Panópolis, Agatías, etc.²⁸⁰

As tres pasaxes dos evanxeos sinópticos amosan unha idéntica estrutura baseada por unha banda nunha dupla de sintagmas contrapostos, *παρὰ ἀνθρώποις* e *παρὰ θεῶν*, maila predicación dun adxectivo composto, *ἀδύνατον* -*ἀδύνατα* na versión de Lucas- e *δυνατὰ*, por outra na anáfora do adxectivo e pronome *πάντα*. Marcos emprega un ele-

278 Bión fr. VIII vv. 9-15.

279 Reed, J.D. (1997): *Bion of Smyrna. The Fragments and the Adonis*, Cambridge, pp. 183-186.

280 A influencia da poesía de Bión na literatura española do Siglo de Oro ten sido o tema dun traballo recente que merece atención; L. Hernández Oñate, "Bión y el concepto del amor trágico en Garcilaso y Góngora", in: Barragán Aroche, R. (ed.), (2018): *Espacios y tiempo en diálogo. Lecturas y reescrituras mitológicas en el Siglo de Oro español*, México, 85-119.

mento mais propio do estilo gnomolóxico, a partícula γάρ; no texto de Mateo utilízase una conxunción adversativa que reforza a expresión, é dicir, δέ; Lucas, finalmente, opta por unha expresión asindética, tamén expresiva abondo.

- 204 Segundo os comentarios que fixemos máis enriba, un destes elementos rexístrase no texto de Bión: é a anáfora de πάντα, un elemento significativo e estilístico que nos ofrece un primeiro indicio. A ausencia do pronome na versión de Lucas non é significativa fronte á coincidencia de Marcos e Mateo cos versos de Bión. Por razóns estilísticas os evanxelistas eliminaron a anáfora, sen dúbida porque o seu valor retórico restáballes veracidade e frescura ó parlamento do Mesías.

Crucial para o diálogo intertextual é o contraste entre deuses e mortais, que falta en Homero, Eurípides e Aristófanes. Dende un punto de vista da selección léxica, faltan nos autores dos evanxeos os adxectivos compostos ἀνόσιμα e ἀτέλεστα, impresos cun selo literario que non é adecuado na boca do Mesías; faltan tamén o optativo γένοιτο, que na lingua oral era xa recesivo ²⁸¹; o antigo nome dos deuses, coñecidos como μάκαρες, que no grego dos cristiáns utilízase só no adxectivo derivado μακάριος, reservado ós mortais; e o acusativo adverbial ῥάστα, que non aparece en todo o Novo Testamento. Nos evanxeos apreciamos un estilo mais directo e simple, desposuído daqueles recursos que Bión podía empregar sen límite.

Parece aceptable a proposta de Reed de que unha escolma da poesía de Bión circulara dende a súa mesma época²⁸². Nós cremos que un dos eixes utilizados como criterio de selección foi a sintonía dalgúns poemas de Bión coa teoría estoica da virtude ²⁸³. As pasaxes citadas máis enriba sitúan a divindade de Bión preto da Prónoia estoica, nunha liña de pensamento que terá no cristianismo unha auténtica terra de promisión. Ao final apréciase como a vertente literaria dos evanxeos merece unha revisión. *Flectere si nequeo superos Acheronta mouebo.*

281 Redondo, J. (2018): “Modal Substitution in Koine Greek: the Gospels of Mark and Luke”, *Scripta Classica Israelica* 37, 183-193, páx. 193: *It must be taken into account that all the cases of substitution of the optative mood in Luke have been found in oral sections. This means that the loss of the optative is not a literary matter, but a phenomenon that has its origin in daily speech. On the contrary, from all the attested examples of this mood — eleven examples — only those belonging to main clauses, just two of them, were found in oral passages, besides an only example among a group of nine sentences. That is to say, it seems that the optative was still in use as a main clause, even if this utterance was restricted to the sociolect of the more cultivated people or to some speech situations. Yet in subordinated clauses the tendency to substitute the optative was beyond any doubt very strong.*

282 Reed, J. (1997): “Pseudo-Manetho 2.242-3 and the Influence of Bion of Smyrna”, *Rheinisches Museum* 140, 91-93, páx. 93: *It is impossible to say whether the authors cited above found Bion whole or excerpted in anthologies like those of Stobaeus and Orion (...). A possibility (...) is that under the Empire Bion circulated in a small collection of late bucolic poems, some of whose contents (like the Epitaph on Adonis) eventually entered larger bucolic collections, while others survived only as anthologized excerpts.*

283 Gass, M. (2000): “Eudaimonism and Theology in the Stoic Accounts of Virtue”, *Journal of the History of Ideas* 61, 19-37, páx. 25, subliña como o ideario estoico tiña en mente un principio rector de carácter cosmolóxico e racional, nunca un deus tan comparable ós mortais como acadé na tradición relixiosa hebrea.

I Edad Antigua

La mujer bíblica a la luz de las cuatro vías de interpretación escriturística

205

Ángel Tabarés Goldar

Proemio

El presente artículo fue elaborado con la inestimable ayuda de Don Celso Rodríguez Fernández, que fue catedrático de latín de la Universidad de Vigo, fundador de la JUM (Juventud Unida en Marcha) y entusiasta apóstol de la juventud.

Por supuesto, no me propongo ser exhaustivo, ni numéricamente, sometiéndome a análisis toda mujer en la Biblia, ni individualmente, con la interpretación de cuanto de cada una los respectivos hagiógrafos nos transmiten. Haré, más bien, una selección a partir del alto grado de influencia, a veces decisiva, de algunas mujeres en la fe del pueblo. Mi trabajo, como el título lo indica, será elaborado de acuerdo con el cuádruple sentido bíblico (literal, alegórico, anagógico y tropológico) que ha estudiado magistralmente el erudito De Lubac²⁸⁴. La Pontificia Comisión Bíblica subraya la preponderancia del método histórico-crítico aplicado durante décadas a la investigación exegética. Esta metodología, sin embargo, corre el peligro de reducir la riqueza del texto bíblico a “un solo sentido”. De ahí que este documento recuerde la importancia de la relectura de los textos en la perspectiva de su realización en el Nuevo Testamento y de forma más precisa a la luz de la centralidad de la persona de Jesucristo. Por este motivo, la Pontificia Comisión Bíblica, exhorta a recurrir al “sentido espiritual”, tradicionalmente empleado por la exégesis patristica y que no sólo se opone, sino que complementa el “sentido literal” de los textos bíblicos²⁸⁵.

284 de Lubac, Henri (1959-1961): *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture* (4 vols.; Paris: Aubier). Para las notas a pie de página, seguimos las indicaciones de Henry Alexander, Patrick et al. (eds.) (2007): *Handbook of Style; For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson, ya que se trata de una metodología específica para trabajos bíblicos que cuenta con una amplia aceptación a nivel universal.

285 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (7ª ed.; Madrid: PPC, 2001), 38,80.

Seis mujeres bíblicas

1 La más santa entre las mujeres

206

La Sagrada Escritura nos habla de una mujer misteriosa²⁸⁶. En ella todo parece extraordinario y excepcional.

Leamos:

Enemistad pondré entre ti y la mujer,

y entre tu linaje y su linaje:

ella te pisará la cabeza

mientras acechas tú su calcañar²⁸⁷.

Por el tenor de este texto, en sentido literal, nos encontramos ante una mujer “de carne y hueso”, animados éstos por un *spiritus*.

En sentido alegórico, puede verse en el texto presente la descendencia de María, en los que aceptan y cumplen la voluntad de Dios.

En sentido anagógico, María es la nueva Eva (la totalmente santa), en contraste con la vieja Eva (la pecadora).

En sentido tropológico, aparece María, como modelo de santidad, de criatura con la máxima unión a Dios, ya sea la máxima en absoluto o, al menos, dentro del plan establecido por Dios; superior al cual sólo existe la unión hipostática, la unión en Cristo

286 Para la interpretación y comentario de los textos, me han resultado especialmente útiles las siguientes obras: Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura* (8 vols., Madrid: BAC, 1961-1971). Brown, Raymond Edward, Fitzmyer, Joseph Augustine, et al. (1971): *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, 5 vols. Madrid: Cristiandad. Tampoco he querido prescindir de los comentarios de los Padres de la Iglesia a ciertas perícopas bíblicas. Para la interpretación de los cuatro Evangelios me he servido básicamente de la siguiente obra: *Catena Aurea. A Commentary on the Four Gospels Collected out the Works of the Fathers by St. Thomas Aquinas* (4 vols.; trans. edited by Venerable John Henry Cardinal Newman of the Oratory (1999): London: The Saint Austin Press). Y de cuanto ha sido publicado en la *Biblioteca de Patristica Ciudad Nueva*. Como podrá notarse, no he querido reducir mi estudio a una visión exegética, interpretativa, única. Asimismo, he juzgado enriquecedora la lectura de algunas traducciones bíblicas, especialmente de la *Biblia de Jerusalén* en su edición española: Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998. Me he servido, igualmente, de la edición francesa de 1975, en la cual han trabajado, entre otros: Roland de Vaux, Pierre Benoît, Raymond Tournai, André Feuillet, etc. (Paris: Éditions du Cerf). De una grandísima utilidad en mi estudio ha sido la *TOB, Traduction Oecumenique de la Bible* (Paris: Éditions du Cerf, 1988). En esta obra hallo que sus autores han sabido aprovechar lo mejor de cada exégeta cristiano, ya fuera católico, o no. Las sugestivas notas y traducción de la *Biblia Sagrada*, traducción dos textos originais, com notas, dirigida pelo *Pontificio Instituto Biblico* de Roma, São Paulo: Paulinas, 1967. Las notas que ilustran esta versión, según se indica en la Introducción de la misma, tratan de llamar la atención de un modo singular sobre los puntos importantes del dogma y de la moral (vide: Introdução, 11). Por último, he querido tener a mano una edición bíblica que goza de considerable relevancia en el mundo anglosajón, como es: *The Holy Bible, Containing the Old and New Testament with the Apocryphal / Deuterocanonical Books*, New Revised Standard Version: Oxford: Univ. Press., 1989.

287 Gn 3,15. Seguimos el texto latino de la *Vulg.* *ipsa conteret caput tuum*. La versión griega de los LXX contiene el pronombre masculino αὐτός, que corresponde al artículo masculino hebreo הוּא.

de Dios Hijo a un cuerpo y alma humanos en una sola persona²⁸⁸, y esta divina, por lo que, precisamente, María es Madre de Dios.

2 Una verdadera heroína

Betulia es una plaza fuerte que vigila uno de los principales accesos a Judea²⁸⁹. Un gran peligro se cierne sobre ella: asediada por el enemigo más temible y poderoso de la época, está abocada a caer bajo las garras del invasor: la Babilonia, cargada de historia, con su rey Nabucodonosor y el jefe supremo del ejército, Holofernes.

Los israelitas, extenuados por el hambre y la sed, y abatidos por el prolongado asedio, comienzan a flaquear y deciden poner un límite a su resistencia. Mas he aquí que surge una mujer entre sus habitantes con una vocación de heroína: es Judit.

Oyó, pues, Judit las amargas palabras que el pueblo había proferido contra el jefe de la ciudad, ya que habían perdido el ánimo ante la escasez de agua²⁹⁰.

Judit arenga a sus conciudadanos y no desdeña parecer y aparecer como provocadora y seductora con tal de llevar a la muerte al invencible general, a Holofernes. Y ante la gran desbandada que sigue a esta victoria, su pueblo recupera la confianza en Dios, que inspiró, movió e hizo fuerte a una humilde y débil mujer.

En sentido literal, Judit es una mujer con un plan calculado, estratégico para eliminar al enemigo.

En sentido alegórico, Judit encarna al pueblo de Israel, fortísimo e invencible mientras permanece anclado en el Señor. Holofernes representa al pueblo gentil y politeísta.

En sentido anagógico, Judit se yergue cual María como mujer santa, mujer fuerte; la que amordaza a los enemigos de Cristo, su Hijo.

En sentido tropológico, destaca la generosidad de preferir el bien de su pueblo al suyo, incluso exponiendo la propia vida.

288 Entiendo 'persona' en el sentido de 'centro de atribución', hasta el punto que de la misma manera que de Jesús se dice, 'Dios muere', por la misma razón (la existencia de una sola persona divina, a la que todo se ha de atribuir) habrá que decir que María es Madre de Dios. El término latino *persona*, aunque no se halla de manera explícita en las Sagradas Escrituras, su significado se atribuye muchas veces a Dios. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* p.1, q.29, a.1.

289 El autor del libro de Judit llama la atención acerca de la importancia estratégica de estos lugares, denominándolos 'la anábasis de la región montañosa' ya que en ellos se encontraba la entrada a Judea (Jdt 4,7); cf. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Valencia: Edicep, 1985), 184.

290 Jdt 8,9.

3 La instigadora de un crimen

208 El primer libro de los Reyes nos muestra las pretensiones de un monarca de Israel de hacerse con una viña, situada junto al palacio real: Ajab, rey de Israel, demanda el terreno a su legítimo propietario, a cambio de su precio en plata. Ante la rotunda negativa de éste, el rey es presa de la irritación y el desasosiego. Es aquí donde entra en escena Jezabel, mujer de Ajab. Tras la elaboración minuciosa de un plan homicida, Nabot es lapidado hasta la muerte.

Enviaron a decir a Jezabel: 'Nabot ha sido lapidado y muerto'. En cuanto Jezabel oyó que Nabot había sido lapidado y muerto, dijo a Ajab: 'Álzate y toma posesión de la viña de Nabot, el de Yizreel, que se negó a dártela por su valor en plata, pues Nabot ya no está vivo, ha muerto'²⁹¹.

La añagaza de la mujer de Ajab hace al rey responsable del robo y del asesinato que, en realidad, nadie ha programado, sino ella sola al amparo de la debilidad de su consorte, a quien como legislador supremo correspondía la primera y última palabra sobre cualquier decisión y máxime en un caso de tanta transcendencia, cual es la vida de una persona. Él, por su parte, tampoco está carente de responsabilidad, pues tiene el deber supremo de velar por la justicia, mientras, en cambio, permite la comisión de un doble y grave crimen: de hurto y homicidio.

En sentido literal, se trata de una mujer que, por medio de la instigación al mal y el engaño, conduce a la muerte a un inocente.

En sentido alegórico, Jezabel encarna a las autoridades judías que soliviantando al pueblo y presionando al procurador romano, consiguen la muerte de Jesucristo²⁹².

En sentido anagógico, Jezabel representa a aquel que, en palabras de Cristo, es mentiroso y homicida desde el principio: el Diablo²⁹³.

El uso mezquino de la influencia de la reina sobre el rey, su cónyuge, que lleva a la osadía de arrebatar el don inestimable de la vida a un humilde súbdito, en vez de ejercer una orientación apotropaica²⁹⁴, alejadora de males, de este hombre, como de los demás de su reino, encierra un mensaje tropológico, es decir, con incidencia en las conductas.

291 1Re 21,14-15.

292 Cf. Mt 27,20-26; Mc 15,3.11-15; Lc 23,1-5.13-24; Jn 18,28-40; Hch 3,13; 13,27-28.

293 Cf. Jn 8,44.

294 Empleo el término 'apotropaico' en el sentido etimológico de 'alejamiento de males' (el preverbio griego *ἀπό-* equivalente al latino *ab*, significa 'separación', y *τρόπος*, el lexema base, 'modo, manera').

4 La nueva creyente

Un encuentro fácilmente calificable de fortuito tiene lugar en una ciudad de Samaría llamada Sicar. El autor del cuarto Evangelio nos describe a un Jesucristo fatigado y sediento, sentado junto al pozo de Jacob. El evangelista incluso precisa en qué momento de la jornada nos encontramos: hacia el mediodía, y, a continuación, presenta a la singular interlocutora de Jesús:

Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dice: 'dame de beber'²⁹⁵.

Aquí se inicia un diálogo, en el transcurso del cual las necesidades más inmediatas irán cediendo terreno a las aspiraciones más elevadas de la persona humana. Estamos ante una mujer de Samaría con un pasado un tanto peculiar: el hecho de formar parte de un pueblo que orientaba su piedad según el culto samaritano, y no conforme al judío; ello la convertía, a los ojos de este pueblo, en cismática.

El sentido literal pone en escena ante nosotros a una mujer a partir de una concreta caracterización personal, por un lado, y de una situación socio-religiosa especial, por el otro²⁹⁶.

El hecho de pertenecer la samaritana a una gente que no era objeto de la particular elección divina para el cumplimiento de las promesas mesiánicas, hace de ella una figura de creyente propia, más bien, de la gentilidad; lo que nos remite a un sentido alegórico, si, además, interpretamos el agua viva de la que habla Jesús como la gracia santificante, don del Espíritu, que nadie puede recibir, sino el que libremente la desea²⁹⁷.

El sentido anagógico puede ver en esta mujer la representación anticipada de la Jerusalén celeste, constituida por hombres y mujeres "de toda nación, razas, pueblos y lenguas"²⁹⁸.

Podemos, asimismo, considerar a la mujer samaritana, en sentido tropológico, como modelo de creyente. Interpelada por Cristo, surge en ella la sed de la verdad y de la vida divina. Su deseo interior, fruto de la gracia divina que inspira y mueve a la vez, y de la libertad humana, se ve colmado por aquel de quien procede el don que la mujer ansía obtener.

295 Jn 4,7.

296 El origen del cisma religioso-político tiene lugar en tiempos del rey Jeroboam; cf. de Vaux, Roland (2012): *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 436-437. La aversión de los judíos respecto a los samaritanos la explica acertadamente Jeremias, Joachim (2000): *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 442-448.

297 S. Juan Crisóstomo, *In Ioannem Homil. XXXII*; PG 59, 183. En el caso de los Padres griegos me remito directamente a la *Patrologia Graeca (Patrologiae cursus completus: Series graeca)*. Editado por J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857-1886, que ofrece el texto griego con su traducción al latín.

298 Ap 7,9.

5 Una testigo excepcional

210 Difícilmente hallamos en los relatos evangélicos expresiones o actitudes especialmente duras de Cristo hacia la mujer. Parece, por el contrario, que el Señor muestra ante ellas un talante sosegado, incluso cuando cree conveniente descubrirles sus pecados para hacerlas partícipes de su misericordia y su gracia.

María Magdalena es, sin duda alguna, una gran privilegiada. Conocedora de la misericordia y del poder salvífico de Cristo, por haber sido liberada por él del mayor de los males, el pecado, es elegida por el Resucitado para ser la primera persona a quien él se aparece²⁹⁹.

Estaba María junto al sepulcro, fuera, llorando... y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era él. Este le dice: 'Mujer ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?'³⁰⁰.

El evangelista Juan nos había descrito la presencia de varias mujeres junto a la cruz de Jesús. Entre ellas, con la madre de este, estaba María Magdalena³⁰¹. En sentido literal aparece esta mujer como una valiente discípula de Cristo, presente en las horas trágicas de la crucifixión.

Y luego se la vuelve a ver junto al sepulcro de Jesús, verdaderamente afligida, creyendo que el cuerpo de este había sido retirado de allí, tal vez por miedo a los judíos³⁰², y ella misma se ofrece para tomarlo y llevarse³⁰³.

Los dos ángeles que la Magdalena ve sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies, pueden significar alegóricamente los dos testamentos: el Antiguo, que parece situarse a la cabeza, y el Nuevo, a los pies³⁰⁴.

Igualmente, en sentido alegórico, María Magdalena se muestra más adelante como tipo de la iglesia gentil. Cuando reconoce a Jesucristo, este le prohíbe tocarle, ya que todavía no había subido al Padre. Del mismo modo, los pueblos procedentes de la gentilidad no tendrán acceso a la fe hasta después de la ascensión del Salvador al cielo³⁰⁵.

299 "Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios" (Mc 16,9).

300 Jn 20,11-15.

301 Jn 19,25.

302 S. Juan Crisóstomo, *In Joannem Homil.* LXXXVI; PG LIX, 468-469.

303 Jn 20,15.

304 S. Gregorio Magno, *In Evangelia Homil.* XXV, 97; *Corpus Christianorum, Series Latina* CXLI (Turnhout: Brepols, 1999), 208. Para los Padres latinos me remito a la colección del *Corpus Christianorum* que cuenta evidentemente con el texto latino y resulta más manejable que la antigua edición del Migne.

305 S. Agustín, *Quaestiones Evangeliorum* II, 39; *Corpus Christianorum, SL* XLIV B, 118.

En sentido anagógico podemos interpretar la identificación que hace María de Jesús con el hortelano. Jesucristo sería el jardinero espiritual que mediante el poder de su amor deposita en el corazón de la mujer fuertes semillas de virtud³⁰⁶.

Sentido topológico es toda actuación de María Magdalena aquella mañana desde muy temprano, exponente del amor sacrificado y perseverante de todo ser humano auténticamente convertido. 211

6 La mujer que 'toca' a Cristo

El libro del Levítico declaraba impuras a las personas que sufrían cierto tipo de enfermedades, entre las cuales se incluían alteraciones del ciclo menstrual de la mujer³⁰⁷.

No conocemos el nombre de aquella que, como pocas personas, experimentó el poder sanante de Jesucristo. El evangelista tan sólo nos cuenta las penalidades que durante un largo tiempo tuvo que soportar esta mujer a causa de su enfermedad. Ha pasado a la historia como la 'hemorroísa', etimológicamente, la mujer afectada por excesivos y prolongados flujos sanguíneos. Pero esta dolencia sirve, como en el caso de la enfermedad de Lázaro, para que "el Hijo del hombre sea glorificado por medio de ella"³⁰⁸. Y de esta forma tengan muchos un motivo más para creer en Cristo como el Hijo de Dios, enviado al mundo por el Padre, con la misión de restablecer la integridad de la humanidad caída, y elevarla, a través de la fe, a fin de recibir un bien mucho mayor que la sanación temporal: la salvación definitiva³⁰⁹.

Es Marcos quien nos relata de manera más minuciosa que cualquier otro de los sinópticos la milagrosa curación de esta mujer:

Entonces, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años... habiendo oído lo que se decía de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto³¹⁰.

En sentido literal tenemos a una mujer enferma, desahuciada por los médicos y declarada impura, según las reglas referentes a la pureza, prescritas en la ley mosaica, y con el deseo bien concreto de quedar sana.

306 S. Gregorio Magno, *In Evangelia Homil.* XXV, 97; *Corpus Christianorum*, SL CXLI, 208.

307 Cf. Lv 15,25.

308 Jn 11,4. En el caso presente, la pregunta de Cristo "¿quién me ha tocado los vestidos?" (Mc 5,30), tiene como finalidad revelar la realización de un signo que, de no haber formulado tal interrogante, a todos habría pasado desapercibido. Cf. S. Jerónimo, *In Marci Evangelium* V, 30-43; 4-6 *Corpus Christianorum*, SL LXXXVIII, 470.

309 En efecto, Cristo declara a la mujer cómo a través de su fe ha obtenido la salvación: Mc 5,34. Cf. también los paralelos Mt 9,22; Lc 8,48.

310 Mc 5,25-27.

En sentido alegórico, podemos ver en la mujer a todo ser humano afectado e infectado de muerte eterna y necesitado de allegarse a Cristo, para ser sanado por él. Otra interpretación alegórica la hallamos en el doctor de Hipona, para el cual el flujo de sangre no es otra cosa que el flujo carnal, consecuencia del desorden que el pecado original introdujo en la especie humana³¹¹.

El cuerpo de la mujer, una vez restablecido por la virtud sanante del Redentor, es imagen, según el sentido anagógico, del *σῶμα πνευματικός* "cuerpo espiritual", del cual seremos revestidos cuando tenga lugar la resurrección de los muertos³¹².

"¡Qué admirable la fe de aquella –comenta Santo Tomás– que, habiendo sido desahuciada por los médicos, en los cuales había gastado vida y hacienda, al encontrar al Médico Divino, inclina esperanzada su alma ante él!"³¹³. Es, ciertamente, la virtud de la fe, la que hace que esta mujer llegue a descubrir en Jesucristo un poder sobrehumano. El sentido tropológico, se nos presenta en la hemorroísa, más bien, como modelo de creyente que desafía las leyes de la naturaleza, al confiar en el poder de Dios y al secundar de modo práctico la previa acción divina en ella de iluminación y moción, con la fortaleza necesaria para superar incluso limitaciones legales³¹⁴. El don de fortaleza imprime en la creyente una capacidad sobrenatural que hace posible la realización de un acto indudablemente heroico³¹⁵.

Conclusión

"Tengo en mis manos la palabra escrita. Este es mi báculo, esta es mi seguridad, este es mi puerto tranquilo"³¹⁶. Con éstas palabras consolaba San Juan Crisóstomo su espíritu poco antes de partir al destierro. La Sagrada Escritura era para él "un puerto tranquilo" en el que encontraba la serenidad interior en medio de la prueba. Era también "la seguridad" que tan sólo puede dar el Dios que cimienta la vida del creyente sobre su Palabra de Verdad. Y era también "el báculo" que precisa todo caminante en cuanto se propone recorrer el arduo camino que lleva a la vida bienaventurada, ya que pocas son las fuerzas con las que cuenta quien ha quedado gravemente herido en su naturaleza a causa del pecado de origen.

311 San Agustín, *Sermo* V,7; *Corpus Christianorum*, SL XLI, 252.

312 Cf. ICo 15,44.

313 *Catena Aurea. A Commentary on the Four Gospels Collected out the Works of the Fathers by St. Thomas Aquinas* (vol 3; London: The Saint Austin Press, 1999), 349.

314 Cf. Juan Pablo II (1988): *Mulieris dignitatem*. Madrid: Paulinas, 45.

315 Cf. Rodríguez Fernández, Celso (2001): *Gratias Domine!* Guillarei-Tui; Juvia, 91; tb. 97-98.

316 San Juan Crisóstomo, *Homilia ante exilium* I; PG LII, 427*-428*.

Seis mujeres, de modo diverso, con distinto grado de respuesta y perfección, muy bien caracterizadas en la Biblia, nos llevan a discernir qué prototipos de vida definen las palabras que los expresan: un 'báculo', una 'seguridad' y un 'puerto tranquilo'.

Siguiendo, en lo que hemos podido, el modo de considerar la Sagrada Escritura, que tanto el Crisóstomo, como otros grandes Padres, han tenido no sólo en cuanto sabios, sino, y de modo especial, por su santidad de vida, también nosotros hemos intentado avanzar, siquiera un poco, en la verdadera y auténtica valoración de la mujer, ayudados e inmersos en la corriente viva de la Tradición, que fecunda sin cesar la iglesia y el mundo. 213

La inagotable fuente de la Palabra divina, que "alegra la Ciudad de Dios"³¹⁷, fluye incansable del costado abierto del Salvador y se nos ofrece como don definitivo que sacia toda sed de vida eterna³¹⁸. La Palabra divina, que es vida de Dios para el mundo³¹⁹, es también alimento celestial que estamos llamados a gustar por toda la eternidad.

La mujer aparece frecuentemente en el relato bíblico como medio cuidadosamente escogido por Dios para hacer presente en este mundo de un modo vivo la Palabra y su acción redentora.

317 Sal 46,5.

318 Cf. Jn 4,14.

319 Cf. Jn 6,33.

I Edad Antigua

El capítulo sobre los humores en las Etimologías de Isidoro de Sevilla

215

Manuel E. Vázquez Buján

1 Introducción

El resurgir de los estudios sobre los textos médicos latinos a partir de los años 60 del pasado siglo tuvo una incidencia muy especial en el caso de los datados entre el final de la Antigüedad y la alta Edad Media. Este impulso, debido en gran medida al trabajo de Beccaria en la catalogación de manuscritos médicos del período presalernitano³²⁰, permitió conocer textos nuevos y mejorar las ediciones de otros ya conocidos³²¹. Del avance en la identificación, edición y estudio de este tipo de textos del período tardoantiguo y altomedieval, emergió como característica específica su forma de transmisión, sometida a continuas modificaciones más allá de las usuales vinculadas al proceso de copia. Se generan, de esta manera, distintas redacciones de un mismo tratado, compilaciones resultantes de la integración de extractos de varios autores y otros tipos de opúsculos que nos sitúan ante un acervo de textos de datación insegura y de relaciones complejas entre ellos.

Este avance en la investigación de la literatura médica repercutió de forma muy notable en el problema de las fuentes médicas de Isidoro de Sevilla, para las que se contaba esencialmente con un viejo trabajo de Probst³²², en el que se hace referencia destacada a dos médicos africanos del s. V, Casio Félix y Celio Aureliano. En efecto,

320 A. Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Roma, 1956. Debe también considerarse el catálogo de E. Wickersheimer, *Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, 1966.

321 La información esencial se encuentra en G. Sabbah-P.-P. Corsetti.-K.-D. Fischer, *Bibliographie des textes médicaux latins. Antiquité et haut moyen âge*, Saint-Étienne, 1987, complementado con K.-D. Fischer, *Bibliographie des textes médicaux latins. Antiquité et haut moyen âge. Premier supplément 1986-1999*, Saint-Étienne, 2000.

322 O. Probst, "Isidors Schrift 'de medicina' (= Etymol. lib. IV)", *Archiv für Geschichte der Medizin*, 8, 1915, pp. 22-38. Hay algunas otras contribuciones aisladas, provenientes casi siempre de investigadores de las partes médicas de las *Etimologías*. Cf. A. Ferraces Rodríguez, "Isidoro de Sevilla y los textos de medicina", en A. Ferraces Rodríguez (ed.), *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, A Coruña, 2005, pp. 11-37, aquí pp. 14-16.

los estudios de Ferraces Rodríguez, Fischer y de mí mismo, publicados en un volumen sobre la medicina en Isidoro³²³, aportan una cantidad notable de “fuentes” de la parte médica de las *Etimologías*. Las aducidas por Fischer son el comentario Lat A³²⁴, el Anónimo de Bruselas (Pseudo-Vindiciano), el *Liber Aurelii*³²⁵, Vegecio, Celio Aureliano y las *Quaestiones medicinales* atribuidas a Sorano, pero también pasajes de Ambrosio y de Jerónimo.

Sin embargo, el análisis detallado pone en cuestión la relación de algunos de estos paralelos con la obra isidoriana. Así lo han puesto de relieve los estudios de Ferraces Rodríguez³²⁶ sobre el lema del espasmo (*Etym.* 4, 6, 11). Tanto Isidoro como otros dos textos emparentados —el *Liber glossarum* y los *Tereoperica*— remontan al tardoantiguo *Liber Aurelii* y a las *Diaeticae pasiones* de Celio Aureliano, pero no de forma directa, sino a través de un eslabón intermedio que combinaría extractos de estos dos últimos tratados. La dependencia directa de las *Etimologías* isidorianas del comentario latino a los *Aforismos* hipocráticos conocido como Lat A, dada por cierta por el propio Ferraces Rodríguez³²⁷, por Fischer³²⁸ y por mí mismo³²⁹, plantea tam-

323 Los estudios a los que se hace referencia son los de A. Ferraces Rodríguez, “Isidoro de Sevilla y los textos de medicina”, en *Isidorus medicus*. cit. n. 3, y “Aspectos léxicos del Libro IV de las *Etimologías* en manuscritos médicos altomedievales”, *ibid.*, pp. 93-127; K.-D. Fischer, “Neuer oder vernachlässigte Quellen der *Etimologien* Isidors von Sevilla (Buch 4 und 11)”, *ibid.*, pp. 129-174; M. E. Vázquez Buján, “Isidoro de Sevilla y los libros de medicina. A propósito del antiguo comentario latino a los *Aforismos* hipocráticos”, *ibid.*, pp. 243-262.

324 Dada la atención que se le presta en este trabajo a este comentario, señalo los estudios que se pueden consultar: A. Beccaria, “Sulle tracce di un antico canone latino di Ippocrate e di Galeno. II”, en *Italia Medioevale e Umanistica*, 4, 1961, pp. 1-75; K.-D. Fischer, “Zu des Hippokrates reich gedeckter Tafel sind alle eingeladen”. Bemerkungen zu den beiden vorsalernitanischen lateinischen Aphorismenkommentaren”, en W. Geerlings — Ch. Schulze (eds.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*. Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 275-313; M. E. Vázquez Buján, “The Ancient Latin Commentary on the Hippocratic Aphorisms on the Threshold of the Twelfth Century”, en B. Maire (ed.), *‘Greek’ and ‘Roman’ in Latin Medical Texts. Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, Leiden/Boston, 2014, pp. 350-367. La única edición recogida en el *Index* del *ThLL*, restringida a los aforismos 1,1-11 y de difícil consecución, se debe a J. H. Kühn, *Die Diätlehre im frühmittelalterlichen lateinischen Kommentar zu den hippokratischen Aphorismen (I 1-11)*, Neustadt-Weinstr, 1981. La única edición completa es la de J. Gunther von Andernach, *Oribasi medici clarissimi commentaria in Aphorismos Hippocratis haecenus non visa, Ioannis Guinterii Andernaci Doctoris Medici industria uelut e profundissimis tenebris eruta, et nunc primum in Medicinae studiosorum utilitatem aedita*, Parisiis, 1533. Está basada en la tradición incrementada que se hizo de este comentario a partir de finales del s. XI y de inicios del XII y presenta una intervención bastante intensa por parte del propio editor, sobre todo en el plano léxico.

325 Para este texto contamos ahora con la edición y estudio de Ph. Roelli, *Liber Aurelii ‘On Acute Diseases’*, Stuttgart, 2021.

326 A. Ferraces Rodríguez, “Aspectos léxicos”, cit. n. 4, pp. 97-99 y 124-127; Id., “Fuentes intermedias y latín vulgar: nuevas perspectivas para el estudio del léxico técnico en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla”, en C. Codoñer-P. F. Alberto (eds.), *Wisigothica. After M. C. Díaz y Díaz*, Firenze, 2014, pp. 253-290.

327 Además de en los dos trabajos citados en la n. 4, Ferraces Rodríguez defiende esta dependencia en su estudio “Fuentes intermedias”, cit. n. 7.

328 K.-D. Fischer, “Neuer oder vernachlässigte Quellen”, cit. n. 4. El ejemplo que aduce como emblemático es el dedicado a las verrugas: *Isid. Etym.* 4, 8, 9 y Lat A, 3, 26. Cf. pp. 134-136.

329 M. E. Vázquez Buján, “Isidoro de Sevilla”, cit. n. 4, específicamente p. 262.

bién algunas reservas. En efecto, la nula coincidencia entre Lat A y las *Etimologías* en algunos puntos doctrinales, cuales pueden ser la clasificación de los vientos o la repartición de las edades de la vida, y el número relativamente restringido de pasajes paralelos entre los dos textos, me llevaron a replantear la cuestión poco tiempo después³³⁰. El análisis detallado permite observar que la cercanía textual es discutible en algunos casos y en otros más próximos se constatan dificultades textuales que ponen en cuestión la dependencia directa de Isidoro con respecto al comentario Lat A. Las ideas que siguen, centradas en el capítulo 4, 5 de las *Etimologías* isidorianas, pueden resultar reiterativas con respecto a las desarrolladas en otros trabajos, pero quedará al menos la novedad de aportar un paralelo para el pasaje de las *Etimologías* en el que Isidoro recoge la relación entre los cuatro humores y los cuatro elementos³³¹. Vaya como homenaje al viejo compañero, el padre Celso, merecido por su parte y afectuoso por la mía.

2 Humores

El capítulo sobre los humores ha atraído la atención de un cierto número de estudiosos, lo que ha permitido identificar bastantes paralelos. Tras referirse en el primer párrafo al concepto de *sanitas* y en el segundo al de *morbus*, el obispo hispalense empieza por abordar la cuestión de los humores y su relación con la generación de las enfermedades, para ocuparse a continuación de la correspondencia entre los cuatro humores y los cuatro elementos, la definición de cada uno de los humores o enfermedades y, finalmente, la vinculación de las enfermedades agudas y crónicas con los distintos humores. Reproduzco íntegramente el texto y los paralelos localizados:

330 M. E. Vázquez Buján, "Isidoro de Sevilla y el antiguo comentario latino a los *Aforismos* hipocráticos: una revisión", en C. Codoñer-P. F. Alberto (eds), *Wisigothica. After M. C. Díaz y Díaz*, Firenze, 2014, pp. 231-251. Más recientemente, M. E. Vázquez Buján, "*Sanies* en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla", en C. Codoñer-M. A. Andrés Sanz-J. C. Martín Iglesias-D. Paniagua (eds.), *Nuevos estudios de latín medieval hispánico*, Firenze, 2021, pp. 431-441.

331 Pasaje que ya O. Probst, "Isidors Schrift", cit. n. 3, p. 29, había considerado una digresión.

3. *Morbi omnes ex quattuor nascuntur humoribus, id est ex sanguine et felle, melancholia et phlegmate. [Ex ipsis enim reguntur sani, ex ipsis laeduntur infirmi. Dum enim amplius extra cursum naturae creuerint, aegritudines faciunt].*

Sicut autem quattuor sunt elementa, sic et quattuor humores, et unusquisque humor suum elementum imitatur: sanguis aerem, cholera ignem, melancholia terram, phlegma aquam. Et sunt quattuor humores, sicut quattuor elementa, quae conseruant corpora nostra.

4 Sanguis ex Graeca etymologia uocabulum sumpsit, quod uegetetur et sustentetur et uiuat. Choleram Graeci uocauerunt, quod unius diei spatium terminetur; unde et cholera, id est fellicula, nominata est, hoc est, fellis effusio. Graeci enim *φολήν* dicunt.

5 Melancholia dicta eo quod sit ex nigri sanguinis faece admixta abundantia fellis. Graeci enim *μέλαν* nigrum uocant, fel autem *χολήν* appellant.

6 Sanguis Latine uocatus quod suauis sit, unde et homines, quibus dominatur sanguis, dulces et blandi sunt.

7 Phlegma autem dixerunt quod sit frigida. Graeci enim rigorem *φλεγμονήν* appellant. Ex his quattuor humoribus reguntur sani, ex ipsis laeduntur infirmi. Dum enim amplius extra cursum naturae creuerint, aegritudines faciunt. Ex sanguine autem et felle acutae passionis nascuntur, quas Graeci *ὄξεία* uocant. Ex phlegmate uero et melancholia ueteres causae procedunt, quas Graeci *χρόνια* dicunt.

(Isid. Etym. 4,5,3-7 Lindsay)

Omnibus hominibus generantur egritudines ex quattuor humoribus unde et homo factus est; inde reguntur sani, inde leduntur infirmi, sicut doctor noster Yppocrates nobis recte exposuit.

Lib. Aur. Prol. (Roelli, p. 4, 3-5)

Scitote quia quattuor sunt elementa, quattuor humores, et unusquisque humor suum elementum imitatur: sanguis aerem, colericus ignem, melancholicus terram, flegma aquam. Et sunt quattuor humores sicut quattuor elementa quae conseruant corpora nostra.

Lat A, 4,21.

Greci eandem passionem (sc. colericum) monuero uocauerunt, quod in unius diei spatio terminetur. Vunde colera nominata ab obtriorum redundantia atque agrimonio fellem effusum; Greci enim fel colen uocauerunt.

(Cael. Aur. diaet. pass. 42-43 Rose 216, 8-11)

Melancholia dicta, quod nigra fella aegrotantibus saepe per uomitum ueniant, Graeci enim nigrum melan uocauerunt, fel autem cholen appellant, et non, ut plerique existimant, quod passionis causa uel generatio nigra si<n>t fella.

(Cael. Aur. tard. 1,6,180)

Sanguis facit homines boni uoti simplices moderatos blandos euchymos seu <suci> plenos

(Vindic. Epist. ad Pentad., Rose p. 488, 9-10)

Que sunt ualitudines acutae (que oxea Greci dicunt) fiunt uel nascuntur ex sanguine uel ex felle rubeo, nam aut cito transeunt aut celerius occidunt. Veteres uero cause (que chronia Greci dicunt) fiunt uel nascuntur ex flegma et ex nigro felle. Omnes humores, si amplius extra cursum naturalem plus creuerint, egritudines faciunt aut exponte digeruntur.

Lib. Aur. Prol. (Roelli, p. 4, 5-9)

Empecemos por recordar que, a la vista de los paralelos encontrados, la supresión por parte de Lindsay de la secuencia *Ex ipsis enim reguntur sani, ex ipsis laeduntur infirmi. Dum enim amplius extra cursum naturae creuerint, aegritudines faciunt* en el párrafo 3 puede no estar justificada, puesto que su repetición al final del capítulo (&

7) tiene una correspondencia evidente en la hipotética fuente, el prólogo del tratado conocido como *Liber Aurelii*³³².

Señalemos también que, a pesar del título *De quattuor humoribus*, Isidoro contamina los humores denominados *cholera* y *menlacholia* con las enfermedades homónimas. De hecho, la definición de la melancolía a partir de la etimología griega coincide literalmente con lo establecido en el capítulo sobre las enfermedades crónicas, con una mínima inversión del orden μέλαν *nigrum*³³³. Llama también la atención que toda la información sobre la sangre, recogida en el inicio de los párrafos 4 y 6, se repite en *Etym.* 11, 1, 122334. En el primer caso se trata de la etimología griega y la coincidencia es prácticamente total, mientras que el párrafo 6 se refiere a la denominación de la sangre a partir de su carácter *suavis*, recogida de forma más sucinta en el libro XI.

Fijémonos ahora en esta segunda definición de *sanguis*. Aceptando la relación fonética entre *sanguis* y *suavis*, queda encontrar la justificación de por qué Isidoro califica de *dulces et blandi* a las personas en las que predomina este humor. Ferraces Rodríguez³³⁵ invoca a este propósito un pasaje de la *Epístula ad Pentadium* de Vindiciano en el que este autor afirma que la sangre genera personas que reúnen, entre otras, la característica de *blandi*. En la misma epístola, cada humor viene definido por dos cualidades elementales, siendo las de la sangre *feruens umidus / humidus et calidus*. Esta definición trae origen del propio tratado hipocrático *De natura humana*, pero Vindiciano añade para cada humor una cualidad relacionada con el gusto y a la sangre la califica de *dulcis*. Ferraces Rodríguez encuentra en la sinonimia circunstancial entre *dulcis* y *suavis* la vía para que Isidoro relacione la sangre con esta cualidad del gusto. En cualquier caso, este estudioso remite a la teoría general sobre los humores más bien que al texto concreto de Vindiciano y debemos añadir, con Jouanna³³⁶, que la doctrina caracterológica de la epístola de Vindiciano es posterior a Galeno. Todavía habría que tener en cuenta que, según Jouanna, esta epístola es traducción de un tratado griego que se sitúa en el alejandrinismo tardío, lo que haría imposible la autoría vindicianea.

332 Aspecto ya señalado por A. Ferraces Rodríguez, “Isidoro de Sevilla y los textos de medicina”, cit. n. 3, pp. 16-18.

333 Isid. *Etym.* 4, 7, 9: *Melancholia dicta est a nigro felle. Graeci enim nigrum μέλαν uocant, fel autem χολήν appellant.*

334 Isid. *Etym.* 11, 1, 122: *Sanguis ex Graeca etymologia nomen duxit, quod uegetetur et sustentetur et uiuat. [...]. Alii autem uocatum sanguinem quod suavis sit.*

335 A. Ferraces Rodríguez, “Aspectos léxicos”, cit. n. 4, pp. 100-101.

336 J. Jouanna, “La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée”, *Revue des Études Grecques*, 118, 2005, pp. 138-167, aquí p. 143.

El párrafo 4, que se inicia con la etimología griega de *sanguis* — para la que Gasti evoca el griego ζᾶν ο ζῆν “vivir”³³⁷ —, se completa con la noticia sobre *cholera*. Como acabamos de señalar, la información de Isidoro sobre *cholera* corresponde de hecho a la enfermedad y no al humor. Varios estudiosos han evocado como paralelo más cercano el tratado de Celio Aureliano *De speciali significatione diaeticarum passionum*. El primero en hacerlo fue ya Probst³³⁸ y mucho más recientemente, Pigeaud y Ferraces Rodríguez. Para explicar la inverosímil relación etimológica entre *cholera* y la duración de la enfermedad —un día—, Pigeaud³³⁹ hace una propuesta que él mismo considera “une subtilité un peu vertigineuse”. Según su hipótesis, el juego estaría en la alternancia entre el adjetivo μονοήμερος ο μονήμερος y el sinónimo ὀλήμερος “que dura una jornada completa y no más de una”. Todo ello partiendo de la similitud *cholera* / *holera* / ὀλήμερα.

Esta propuesta no implica cambios en el texto isidoriano, si bien la solución que salta más a la vista sería la de restituir *monoemerion*, siguiendo la sugerencia del paralelo celiano. Esta hipótesis, sin embargo, tampoco es la preferida por Ferraces Rodríguez³⁴⁰. Amparándose en la transmisión del libro IV de las *Etimologías* en los manuscritos de medicina, este estudioso constata que este lema se inicia con la lectura *choleon* en lugar de *cholera*. Su hipótesis es que la forma *choleon* es la transliteración de χόλιον, diminutivo de χολή, lo que explicaría la definición de *cholera* como “enfermedad de un solo día”, esto es, “enfermedad muy breve”, y esto, a su vez, explicaría el uso de la glosa sinonímica *id est fellicula* en la segunda ocurrencia de *cholera*, que habría que referir a *choleon* y no a *choleram*³⁴¹. Esta sugerente teoría debería afianzarse con algunas pesquisas en lo que se refiere a la presencia del diminutivo χόλιον en los textos griegos, a la tradición de *choleram* en el marco de las *Etimologías*, y a la razón por la cual Isidoro rompería aquí la denominación de los humores del párrafo anterior, para convertir *sanguis*, *cholera*, *melancholia*, *phlegma* en *sanguis*, *choleon*, *melancholia*, *phlegma*.

La *melancholia* de *Etym.* 4, 5, 5 viene también definida en 4, 7, 9, como ya señaló Fischer³⁴², quien aporta como fuente el capítulo 1, 6, 180 de *De morbis chronicis* de

337 F. Gasti, *Isidorus hispalensis. Etymologiae XI*, Paris, 2010, p. 82, n. 198.

338 O. Probst, “Isidors Schrift”, cit. n. 3, pp. 30-31.

339 J. Pigeaud, “De la mélancholie et de quelques autres maladies dans les *Étymologies IV* d’Isidore de Séville”, G. Sabbah (éd.), en *Textes médicaux latins antiques*, Saint-Étienne, 1984, pp. 87-107, aquí, p. 88.

340 A. Ferraces Rodríguez, “Aspectos léxicos”, cit. n. 4, pp. 103-105.

341 Sin datos de la tradición manuscrita tiene poco sentido hacer especulaciones, pero cabría preguntarse si hay algún tipo de interferencia con *Etym.* 11, 1, 128: *Fel appellatum, quod sit folliculum gestans humorem qui vocatur bilis*. Aquí se trata de la vesícula biliar y F. Gasti, *Isidorus hispalensis*, cit. n. 18, p. 88, n. 212, invoca un étimo popular por asonancia *fel-folliculum*.

342 K.-D. Fischer, “Neuer oder vernachlässigte Quellen”, cit. n. 4, p. 159. Fischer, sin embargo, no arriesga ninguna suposición sobre la causa de esta doble explicación.

Celio Aureliano. Posteriormente, Fischer³⁴³ incide en que la misma información debía de aparecer en las *Medicinales responsiones* del mismo Celio³⁴⁴, pero la ausencia de una definición o etimología en este tratado se debería a su carácter abreviado en el único manuscrito que transmite el texto.

Prestemos ahora atención especial al pasaje sobre la relación entre los humores y los elementos (*Etym.* 4, 5, 3), para el que se ofrece como novedad un paralelo de Lat A. Está fuera de toda duda que el pasaje de Isidoro está emparentado de algún modo con el texto del comentario Lat A al aforismo 4, 21. A primera vista, y a pesar de que el texto isidoriano utiliza *cholera* y *melancholia* donde Lat A recurre a los adjetivos *colericus* y *melancolicus*, la proximidad es tal que parece inevitable establecer una relación de dependencia directa entre uno y otro. En la práctica, la dependencia sería de Isidoro con respecto al comentario, puesto que resultaría inverosímil que, si Lat A utilizase las *Etimologías*, no hubiese copiado ninguna parte de los lemas isidorianos en los que se amalgaman textos de otras procedencias. Tal vez este argumento sirva para descartar una utilización directa de Isidoro por parte de Lat A, pero queda la opción de que ambos hayan utilizado una fuente común.

Conviene en este punto traer a colación un probable procedimiento de elaboración del comentario Lat A. Sabemos que, por un lado, bebe de fuentes griegas del alejandrinismo tardío, como pone en evidencia la comparación con el comentario a los *Aforismos* de Esteban de Atenas³⁴⁵. Pero, a la tradición alejandrina parecen superponerse elementos de origen latino, como he puesto de relieve a propósito de los órganos que se forman en primer lugar en la matriz en el proceso de concepción³⁴⁶. Y no podemos descartar un proceso similar en el caso de la correspondencia entre los humores y los elementos. El texto estrictamente coincidente con el epígrafe de Isidoro aparece en cabeza de la explicación del aforismo 4, 21 (Anexo I), en el que se establece que la presencia espontánea de excrementos negros como la sangre, sea con fiebre o sin fiebre, constituye un síntoma muy negativo. En su extenso comentario, Esteban³⁴⁷ aborda la explicación del origen de las heces negras y apela para ello a la doctrina de los humores. Recuerda que los humores elementales se originan en el hígado³⁴⁸ y que la naturaleza les asignó receptáculos específicos para cada uno

343 K.-D. Fischer. "Ex occidente lux. Greek medical works as represented in pre-salernitan Latin translations", en L. Perilli-Ch. Brockmann-K.-D. Fischer-A. Roselli (eds.), *Officina Hippocratica. Festschrift zu Ehren von Anargyros Anastassiou und Dieter Irmer*, Berlin-New York, 2011, pp. 29-55, aquí pp. 37-38.

344 Cael. Aur. *diaet. pass.* 63 (Rose 221).

345 L. G. Westerink (ed.), *Stehan of Athens. Commentary on Hippocrates' Aphorisms*, 3 vols., Berlin, 1985-1995.

346 M. E. Vázquez Buján, "À propos des sources du commentaire Lat A aux Aphorismes hippocratiques : la doctrine de la conception", *Pallas*, 113, 2020, pp. 137-151.

347 Steph., in *Hp. Aph.*, 4, 21 (Westerink II, 262).

348 La misma idea en el comentario a 4, 83. Cf. Westerink II, 430, 7-8. A la χολή la denomina aquí Esteban χολώδης χυμός.

de ellos: a la bilis (χολή) le corresponde la vesícula biliar (χολόδοχος κύστις); al humor melancólico (μελανχολικός), el bazo (σπλήν); para la flema (φλέγμα) no hay ningún receptáculo; para un líquido seroso que se produce con la sangre, la naturaleza hizo los riñones, los uréteres y la vejiga urinaria (νεφροὶ, οὐρητηρες, οὐρηδόχος κύστις); para la sangre (αἷμα), preparó las venas y las arterias (φλέβες καὶ ἀρτηρίαί). Para la bilis negra (μελαίνη χολή), la naturaleza no previó ningún receptáculo por ser una anomalía (παρὰ φύσιν) y por ello intenta expulsarla mediante las heces negras.

De acuerdo con su carácter general escueto, el texto de Lat A no especifica el receptáculo de cada humor, pero sí que los humores permanecen en sus lugares respectivos. Coincide también con Esteban en atribuir la causa de las excreciones negras a un quinto humor, que denomina *nigra colera*, y en aludir al efecto efervescente de este humor en el contacto con la tierra. De esta manera, se verifica que varios de los puntos esenciales del comentario latino tienen correspondencia en la tradición griega. Sin embargo, la doctrina de la analogía entre humores y elementos no se encuentra en el texto de Esteban. Ciertamente, no parece probable que haya una relación directa entre Lat A y este autor alejandrino, lo que deja abierta la posibilidad de que el comentario latino encontrase esta información en la tradición que manejaba. Debemos recordar que el germen de esta doctrina de correspondencias aparece en los *Placita Hippocratis et Platonis* de Galeno³⁴⁹, aunque en este texto falta la referencia a la sangre. Pigeaud³⁵⁰ aduce, además, el testimonio de Nemesio de Emesa (s. IV)³⁵¹, quien completa la simetría de los cuatro humores, que, según el estudioso francés, se encuentra en Isidoro, sin saber decir a través de qué fuente directa. Como testimonio latino de esta correspondencia podemos aducir el comentario de Agnello al *De sectis*³⁵² de Galeno, en cuya parte introductoria se enumeran los humores y sus cualidades, para recoger a continuación la correspondencia entre humores y elementos:

Vmores sunt quattuor: sanguis, cholera, flegma, melancolicus umor. Sanguis est calidus et umidus, cholera rubea calida et sicca, flegma frigida et humida, melancolicus umor frigidus et siccus. Sanguis similat aerem, cholera rubea similat ignem, flegma similat aquam, melancolicus similat terram.

Agnell. sect., 24, 23-27

No conocemos de forma incontestable la naturaleza de este comentario de Agnello, más allá de su segura ascendencia griega, lo que de alguna forma nos sitúa en la

349 *Placita*, 8, 4 (V K 676 = De Lacy, II, p. 502, 23).

350 Cf. J. Pigeaud, "De la mélancholie", cit. n. 20, pp. 90-91.

351 Nemesio, *De natura hominis*, 4 (PG 40, 608): εικάζουσι δὲ τῆ μὲν γῆ, τὴν μέλαιναν χολήν· τῷ δὲ ὕδατι, τὸ φλέγμα· τῷ δὲ ἀέρι, τὸ αἷμα· τῷ δὲ πυρὶ, τὴν ξανχὴν χολήν.

352 Editado por L. G. Westerint et alii (eds.), *Agnellus of Ravenna. Lectures on Galen's De sectis. Latin text and translation*, New York, 1981.

misma tradición alejandrina. Este pasaje procede de la introducción al comentario, en la que se abordan distintas cuestiones teóricas, muchas de las cuales aparecen en el comentario al aforismo 1, 1 de Esteban y, menos extensamente, en el prólogo de Lat A. Sin embargo, en la enumeración de los humores por parte de Esteban falta la correspondencia con los elementos.

En cualquier caso, es coherente con el estilo de Lat A el recurso a formulaciones generales antes de entrar en explicaciones concretas y no puede descartarse sin más que haya encontrado algunas en fuentes latinas³⁵³. Desde la perspectiva de Isidoro, la relación entre humores y elementos tiene su fundamento en la analogía macrocosmos / microcosmos y aparece explícita en diversos lugares de la obra isidoriana. En *De natura rerum*, el obispo sevillano establece que a los cuatro elementos del mundo corresponden los cuatro humores del cuerpo³⁵⁴. La *rota* del capítulo XI de este mismo tratado ofrece una correspondencia explícita entre cada humor y cada elemento, añadiendo las cualidades básicas de cada uno de éstos y la estación del año:

Siccus calidus ignis: aestas, cholera rubea

Calidus humidus aer: uer, sanguis

Humida frigida aqua: hiemps, phlegma

Frigida sicca terra: autumnus, melancholia.

(Isid. nat. 11, 3)

Conviene recordar que la fuente principal de este pasaje de *De natura rerum* es el *Hexaameron* de Ambrosio³⁵⁵, lo que pone en evidencia que Isidoro tenía información sobre la materia a partir de diversas fuentes.

Desde la perspectiva del comentario latino, es digno de mención el carácter general de esta doctrina y su presencia en textos preambulares, que pudieron circular, al menos en algunos casos, de forma independiente de los textos con los que se asocian en la tradición. Ya hemos señalado la presencia de esta misma formulación en el prólogo al comentario de Agnello al *De Sectis*, pasaje recogido al pie de la letra en la compilación conocida como *Tereoperica*³⁵⁶.

353 De hecho, K.-D. Fischer, “Zu des Hippokrates reich gedeckter Tafel”, cit. n. 5, p. 300, señala que el comentarista debió de utilizar un tratado *De differentiis* para algunas de sus explicaciones.

354 Isid. nat. 9, 1: *Secundum mysticum autem sensum, mundus competenter homo significatur, quia sicut ille ex quattuor concretus est elementis, ita et ipse ex quattuor constat humoribus uno temperamento conmixtis.*

355 Ambr. hex. 3, 4, 18. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature*, Paris, 2002, pp. 215. (Primera edición, Bordeaux, 1960)

356 *Tereoperica*, I, 4: <Humores> sunt IIII: sanguis, colera rubea, flegmata, colera nigra. Sanguis est calidus et humidus, colera rubea est calida et sicca, flegmata frigida et humida, colera nigra frigida et sicca. Sanguis similat aerem, colera rubea similat ignem, flegma similat aquam, colera nigra similat terram. Remito a la edición de L. López Figueroa, *Estudio y edición crítica de la compilación médica latina denominada Tereoperica*, tesis, Santiago de Compostela, 2011, p. 167.

Este planteamiento es igualmente válido para el caso de alguna de las doctrinas que Isidoro parece tomar del prólogo del *Liber Aurelii* para este capítulo de los humores³⁵⁷. En efecto, la idea de que el desequilibrio humoral es la causa de las enfermedades es bastante común en los tratados sobre la materia. Así, en la *Epistula ad Pentadium*, Vindiciano la recoge en términos algo distintos:

Sed quotiens aliquis ex his umoribus excreverit, tunc facit aegritudinem longam nec non et causas veteres per suam voracitatem et <in>temperantiam et <in>aequalitatem et pro corpore atque aetate hominum. Hi omnes umores singulis aetatibus aegritudines faciunt, quotiens quis eorum augmentum acceperit.

(Vindic. epist. ad Pentad. p. 489,13-490,2)

Lo mismo ocurre en la versión cristiana de una *Disputatio Platonis et Aristotelis*³⁵⁸, texto que parece más tardío, si bien su datación es incierta:

Quae humores si aequaliter in homine fuerint, nihil nocent. Si autem una ex eis amplius creuerit, mox aegritudinem nutriet.

Muy recientemente, Ferraces Rodríguez³⁵⁹ ha transcrito una *Epistola Yppocratis de quatuor humoribus*, transmitida por dos manuscritos del s. IX, que recoge en su integridad esta doctrina, reproducida después en dos reescrituras sucesivas de la misma epístola. Todo ello no hace más que afianzarnos en la incertidumbre sobre la eventual condición de fuente directa para varios de los textos aducidos.

3 A modo de corolario

Del análisis de los paralelos localizados para los distintos epígrafes del capítulo de las *Etimologías* isidorianas sobre los humores se infiere que la condición de fuente directa resulta, en algunos de ellos, insegura a tenor de la forma de circulación de las doctrinas recogidas. En el caso concreto del paralelismo entre los humores y los elementos, atestiguado de forma bastante estrecha en Lat A, cabe también preguntarse si este comentario es fuente directa de Isidoro o si, tal vez, ambos textos se inspiran en una fuente común. La presencia de la misma información en otros textos médicos tardoantiguos y la existencia segura de eslabones intermedios mal conocidos en el dominio de los textos médicos de este período avalan las dudas. Inseguridad

357 Aunque nos toca menos directamente, conviene destacar que la definición de las enfermedades crónicas del prólogo del *Liber Aurelii*, con claro paralelo en Isidoro, se repite casi a la letra en el inicio del *Liber Esculapii*.

358 H. Normann, "Disputatio Platonis et Aristotelis. Ein apokrypher Dialog aus dem frühen Mittelalter", *Archiv für Geschichte der Medizin*, 23, 1930, p. 72,110-111.

359 A. Ferraces Rodríguez, "Epístolas de Hipócrates y de Galeno sobre los humores y sobre las fiebres entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media", *Galenos. Rivista di Filologia dei teste medici antichi*, 14, 2020, pp. 171-214, específicamente pp. 171-194.

potenciada por el hecho de que el comentario Lat A haya utilizado con toda seguridad elementos de origen latino al lado de una tradición básica de origen alejandrino.

4 Anexo I

225

Lat A, 4, 21³⁶⁰

Egestionis nigras uelut ex sponte uenientes, cum febribus et sine febribus, pessime. Scitote quia quattuor sunt elementa, quattuor humores, et unusquisque humor suum elementum imitatur: sanguis aerem, colericus ignem, melancholicus terram, flegma aquam. Et sunt quattuor humores sicut quattuor elementa quae conseruant corpora nostra. Questio nobis sequitur: quintus humor unde aut ubi detinetur, dum quando ipsi quattuor humores suis permanent locis? Et redditur talis ratio: quia ex quattuor humores gignitur iste quem dicit nigra colera, aut ex fece sanguinis fit aut ex colerico putrefacto. Item questio: quare mortem faciunt? Et dicimus tribus modis mortem significat, unum quod incendit natura et loca unde transit, aliud quod debilitat, tertium quoque quia uiscorem ipsius portare non potuit natura, in tantum ut uitalia pertingeret et occideret, ut dum egesta fuerit in terra, ebullire facit, odorem quem portare nemo potest, in interiori parte terre decurrunt.

Item alia questio: quare dixit Hippocratis quia ipsa die moriuntur et de alia dixit alia die? Galienus enim dixit in fame uomentes colera ista euadere. Reddimus rationem; si in initio et augmento se mouerint (uomuerint P2G2Mc), ipsa die moriuntur; quare? Quia humores et passio uincunt naturam. In statu et declinatione, postero die; quare? Quia natura ualida est, quia iam et perfecta est propria passio et non citantur humores. Accipe exemplum castellum, alios intus sedentes, alios de foris obsidentes; melius est in longo itinere occurrere quam quod prope pugnare; sic et natura post declinationem habet spatium.

Et quando colores multos pessimos habuerint, peius malum est; cum medicamine autem, melius.

Quando autem ex coleribus multis colores isti fuerint et sponte, plus malum est; quando acceperit adiutorium, bonum est, quia purgat inimicum naturalem.

360 Texto resultante de la colación propia de los manuscritos.

II Edad Moderna y Contemporánea

Dios entre ficciones: aproximación a la vertiente religiosa en algunas obras de Torrente Ballester

Carmen Becerra Suárez

*Recordando a don Celso,
a quien siempre estaré agradecida.*

Corría el curso 1986/1987, cuando en la Pontificia Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca)³⁶¹ se celebraba la 15^o edición de las llamadas «Conversaciones de San Esteban»³⁶², actividad iniciada en 1972 y que sigue celebrándose cada año desde entonces. En aquella edición, Gonzalo Torrente Ballester, invitado a pronunciar una conferencia que tituló *Conversaciones sobre Dios*, exponía: “Tenía yo diecinueve años cuando me tropecé con un libro que tuvo una gran influencia en mi vida, por cuanto orientó mi posición y dirección dentro del ámbito católico” (1987:266). Ese libro al que alude, escrito por un alemán de origen italiano, no es otro que *El espíritu de la Liturgia* de Romano Guardini, título y autor a los que se ha referido en numerosas ocasiones, no sólo por la influencia que dicha lectura ejerció sobre su pensamiento, sino también porque fue el primero de los muchos textos de teología que después leyó, como él mismo revelaba, en San Esteban:

ese fue el primer libro suyo que leí, posteriormente he leído muchos más, y he sido uno de sus fieles dentro del ámbito europeo de las preocupaciones religiosas y culturales [...]. Durante bastantes años, probablemente los que van entre el treinta y seis y los cincuenta y tantos o sesenta, fui asiduo lector de obras teológicas (1987: 266).

Ignoro si aquella lectura de juventud fue el motor que inspiró e impulsó la escritura de su primera obra, *El viaje del joven Tobías*, subtitulada *Milagro representable en*

361 Propiedad de la Orden de los Dominicos de Hispania.

362 Así llamadas por celebrarse siempre en el Convento de San Esteban.

siete coloquios (1938)³⁶³, un drama de inspiración bíblica que nunca llegó a los escenarios.³⁶⁴ La obra está basada en el libro de Tobit (uno de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento) donde se relata el viaje del joven Tobías que, en compañía de Azarías, un ángel de Dios, es enviado por su padre a casa de Rághel para recuperar el dinero que le ha prestado y buscar esposa. Allí conocerá a Sara, hija de Rághel, cuyos siete maridos murieron víctimas del maleficio del demonio Asmodeo. En su versión, Torrente reinterpreta y actualiza la historia de Tobías y Sara situando el incesto como uno de los fundamentos centrales de la pieza.³⁶⁵ Para el tema que aquí nos convoca es especialmente ilustrativo el enfrentamiento dialéctico entre Azarías (el arcángel Rafael) y el demonio Asmodeo, eje de tensión dramática que discurre a lo largo de casi toda la obra. Para Asmodeo y Azarías, que se conocen desde siempre, la pugna entre el bien y el mal no está todavía resuelta; el enfrentamiento decisivo sucede en el sexto coloquio. Ángel y Demonio se enfrentan, cada uno con sus "armas": Asmodeo intenta que Sara y Tobías abracen el pecado, Azarías pugna para evitarlo. Finalmente, la fe y la oración triunfan y los esposos salvan su alma (pp. 135-146).³⁶⁶

Azarías.- ¿A dónde vas?

Asmodeo.- Esperaba tu presencia. No rechazo el combate.

Azarías.- Inútil. Helos ahí, dispuestos a la oración. ¿Qué pretendes?

Asmodeo.- Vencerte. ¿Qué importa su oración? El corazón de Tobías está turbado

363 Publicado en Ediciones Jerarquía, Pamplona.

364 Según Nigel Dennis, una denuncia realizada ante el arzobispo de Toledo en la que se calificaba la obra de herética impidió su estreno (2010: 35-36), y poco faltó para que fuera prohibida por la censura eclesiástica. "Me consta la intervención a mi favor de un político ilustre [alude a Ramón Serrano Súñer, por entonces ministro del interior]. *El viaje del joven Tobías* se libró al menos de la sanción eclesiástica. No así de la social. Los escritores que esperaban asentar su gloria a la capa mediante el cultivo de los tópicos triunfadores la combatieron por inadecuada y le negaron valor", dice Torrente en el Prólogo a la publicación de su *Teatro I* (1982: 13-14). Véase el "Dictamen del jesuita Teodoro Toni sobre *El Viaje de Tobías*, de Gonzalo Torrente Ballester (1938), 5 folios mecanografiados, ADT/APCG/AFT/1: 4", publicado en José-Andrés Gallego (1997): *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco 1937-1941*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, pp. 274-276.

365 Respecto a las modificaciones efectuadas sobre la historia original, explica el autor: "mi procedimiento consistió principalmente en someter al tema a los efectos de toda clase de anacronismos. Comencé por trasladarlo de lugar y de tiempo, modifiqué las figuras, introduje ingredientes entonces actuales, como el psicoanálisis y su ristra de complejos y, lo que fue más peligroso, puse en el centro mismo de la trama el "motivo" del incesto" (Prólogo a *Teatro I*, 1982:14).

El incesto se desvela ya en el primer coloquio, como podemos constatar en el siguiente diálogo entre Asmodeo (doctor y demonio) y Rághel (padre de Sara):

Asmodeo.- [...] *Sí Rághel, amabas su rubio vientre, y escribías versos en el mármol de una mesa.*

Rághel.- *Sí.*

Asmodeo.- *¡Tu hija es enteramente hermosa, como su madre! La mano, la curva de su rodilla, el rizo negro junto a la oreja izquierda... ¡Y el mismo vientre, Rághel, el mismo verso!*

Rághel.- *¿También lo sabes?*

Asmodeo.- *Lo sé todo, lo veo todo... (p. 48)*

366 Cito la obra por la edición en Destino: Madrid, 1982.

y lejos de la virtud. Tengo excelentes armas contra él.

(...)

Asmodeo.- [...] En fin, Azarías: adiós. Te felicito. No pude vencerte: otra vez será. Ya sabes que, a pesar de todo, te tengo afecto, y no puedo olvidar tantos siglos pasados a tu lado. ¡Eran tiempos más tranquilos! Ahora están malos y me aguardan peores. Si alguien me recuerda por allá arriba, llévale un saludo agradecido. ¡Yo no puedo olvidarlos!

229

Azarías.- Adiós, Asmodeo.

Asmodeo.- Me cuesta trabajo dejarte.

(*Mira quedamente a los orantes; hace un gesto de resignación elegante, y se va por la ventana*)

Pero al margen de este drama primerizo y de cuál o cuáles fueron sus nutrientes,³⁶⁷ lo que sí se puede constatar con facilidad es que los conocimientos de Teología del autor gallego y su atracción por el asunto religioso se muestran de diversa forma en sus obras, ya sean teatrales o narrativas, realistas o fantásticas, como enseguida comprobaremos.

En 1957, 1960 y 1962 Gonzalo Torrente publica las novelas que componen la trilogía *Los gozos y las sombras* (*El señor llega*, *Donde da la vuelta el aire* y *La Pascua triste*). La crítica, mayoritariamente, interpreta estas novelas ambientadas en la Galicia de la Segunda República como narrativa realista de carácter social, y están en lo cierto quienes esto afirman, puesto que en ellas se asiste a la desaparición del viejo mundo semifeudal, aquí representado por el pazo en ruinas de los Churruchaos, ante la progresiva irrupción del mundo capitalista, encarnado por Cayetano y su moderno astillero. No obstante, también es verdad que en dicha trilogía se abordan otros asuntos cuyo desarrollo conduce a nuevas interpretaciones que en absoluto excluyen, sino más bien enriquecen y complejizan la primera o más generalizada. En *Los gozos y las sombras* las referencias históricas son necesarias para contextualizar adecuadamente los hechos narrados; ahora bien, los conflictos personales que experimentan los personajes podrían igualmente generarse por otras razones, en diferentes momentos de la Historia, por tanto, no son el producto directo de una coyuntura socioeconómica particular, aunque tal coyuntura actúe como sostén validador del mundo creado.

Pues bien, en este universo ficcional polifónico, colmado de acciones, reflexiones y

³⁶⁷ Véase, por ejemplo, el artículo de Manuel Prendes-Guardiola, “Tradición y vanguardia en Torrente Ballester”, en el que analiza esta pieza de Torrente en el contexto “de las corrientes de vanguardia de los años 30, integrando elementos procedentes de diferentes tradiciones” (2006: 224). Para un análisis amplio, bien argumentado y documentado de las obras teatrales de Torrente Ballester, véase el libro de Pablo García Blanco (2010), *Contra la placidez del pantano*.

diálogos que albergan las páginas de la trilogía torrentina, no sólo muchos de sus personajes principales³⁶⁸ manifiestan en su conducta una actitud devota o piadosa, sino que, además, entre los grupos sociales que lo pueblan existe un núcleo específicamente vinculado a la religión, al que pocas veces la crítica ha prestado interés –los frailes del monasterio–, y que sin embargo esbozan una problemática particular que emerge aquí y allá a lo largo de la trilogía. Así, la oposición que se manifiesta en ese monasterio entre el prior, el padre Fulgencio, y los monjes fray Ossorio y fray Eugenio no puede reducirse a un problema de disciplina, aunque acabe derivando en ello, sino que pone de relieve el enfrentamiento entre dos maneras diferentes de entender tanto la religiosidad como la vida monacal o, dicho con otras palabras, el sentido de la pureza individual en contraposición a la exigencia social de la vivencia religiosa. Veamos un solo ejemplo que, a mi juicio, basta para ilustrarlo. En el breve fragmento que cito a continuación, fray Ossorio compara la manera de entender la religiosidad del padre Hugo, el anterior prior con quien se han educado en la fe, y la del padre Fulgencio, el prior actual:

—Cada domingo, el prior nos habla. Sus pláticas siguen paso a paso las cartas del padre Hugo, pero dicen todo lo contrario. El prior es fiel al texto de la regla, ¡ya lo creo!, es un ordenancista implacable; pero su modo de entender la piedad no es el nuestro. Hay en él jesuitismo, franciscanismo, ¡de todo!, pero sin elevación, sin vibración. Parece como si la palabra de Cristo fuese sólo un código inflexible. Quizá menos todavía: un sistema moral, que sólo se diferencia de otros sistemas morales en que Dios lo ha dictado. Toda religiosidad se desvanece en sus manos. ¡Dios mío! Los otros frailes no lo perciben, pero yo veo cómo cada día, con cada palabra, pretende aniquilar lo que todavía permanezca entre nosotros del espíritu del padre Hugo.³⁶⁹

Ahora bien, no es este el único grupo en el que podemos descubrir dichas actitudes, porque también la relación entre el trío de protagonistas –Clara, Cayetano y Carlos–, puede y, creo, debe ser explicada echando mano de este tipo de argumentos. Me explicaré. Líneas atrás hemos visto que su primera obra es la pieza dramática *El viaje del joven Tobías*; a ella alude Torrente siempre que utiliza la frase “el esquema Tobías” para explicar su concepción del amor: el amor como salvación mutua. El esquema Tobías, sustento de aquel drama, se repite con más o menos variaciones en diversas obras del autor gallego, como modelo de relación entre hombres y mujeres, adquiriendo en algunas una resonancia especial, como ahora veremos.

368 Si bien lleva razón Jéssica Castro cuando afirma que “La estructura de la obra no potencia la creación de figuras protagónicas, ya que la materia narrativa se halla consecuentemente repartida y matizada en momentos significativos, apoyados en estos seres diversificados” (2013: 218).

369 *El señor llega* (primer título de la trilogía). Cito por la primera edición en Alianza Editorial: Madrid, 1971, p. 245.

En *Los gozos y las sombras*³⁷⁰ y sin pretender, claro está, la exclusividad de esta lectura, el conflicto personal entre dos de los protagonistas, Carlos Deza y Clara Aldán se estructura sobre una base teológica de mutua salvación, y se proyecta en el conflicto social de los habitantes de Pueblanueva del Conde, en un interesante juego de planos ficcionales integrados armónicamente.

Así, en *El señor Ilega*, primero de los títulos de la trilogía, Carlos Deza es esperado por las gentes de Pueblanueva del Conde, espacio en el que sucede la historia narrada, como un salvador, cuya clave teológica se subraya al hacer coincidir su llegada con el adviento litúrgico:

Por último, el domingo cuarto, el fraile repitió muchas veces que “el Señor está cerca de todos los que le invocan, de todos los que le invocan de verdad”, y explicó también que en otros tiempos los cristianos saludaban diciendo: “El Señor viene, el Señor llega” y que para los cristianos el Señor estaba siempre llegando de verdad, y que ahora iba a llegar a Pueblanueva y, con Él, su reino y su justicia. (*El señor Ilega*, p. 14)

-Usted, para nosotros –continuó don Baldomero- es algo más que un amigo. ¡No sabe cómo se le esperaba! Desde que se dijo que volvía no hemos hecho más que hablar de usted, algo así como si fuese un redentor. (*El señor Ilega*, p. 126)³⁷¹

Sin embargo, las expectativas que los habitantes de Pueblanueva habían depositado en ese nuevo mesías no se cumplen y Carlos termina enfrentado a Cayetano Salgado (de cuyo dominio esperaban ser salvados), no por razones sociales o de lucha por el poder, sino a causa de una mujer –Rosario la Galana– por quien Carlos se sitúa al mismo nivel que Cayetano y, al dejar su voluntad en manos de la joven, él mismo necesitará ser redimido. De esta manera, entre el materialismo del industrial (Cayetano Salgado), quien para lograr sus fines usa la fuerza, y el espiritualismo del intelectual (Carlos Deza), no existe en realidad gran diferencia: ambos son individualistas, se comprenden y ninguno consigue proporcionar a Pueblanueva la justicia y el bienestar que desea.

En este escenario, se yergue la figura dramática de Clara, mujer fuerte e independiente a quien la opinión de los demás no preocupa: ella es su propio espejo y sus problemas lo son ante sí misma; vive deliberadamente al margen de las tensiones del pueblo, su voluntad es libre y su carácter sincero. Clara se enamora de Carlos y en *Donde da la vuelta el aire*, segunda de las novelas de la trilogía, el sentido de los acontecimientos varía, pasando de la misión social redentora de Carlos a la misión individual redentora de Clara.

370 Ya desde el título se alude a los dos estados del alma: gozos = estado de gracia / sombras = estado de pecado.

371 Cito por la edición de Alianza editorial, Madrid, 1971.

Al final de *La Pascua triste*, última de las novelas de la trilogía, Carlos y Clara abandonan Pueblanueva del Conde, después de que, precisamente en el sábado de Gloria, Clara pague con su integridad física la abulia del intelectual, al ser violada por Cayetano. Clara logra con su comportamiento y su ejemplo redimir a Carlos comprometiéndole con la realidad. En este mismo sentido, subraya Sagrario Ruiz Baños:

Gracias a ella, Carlos recobrará su libertad y autodominio. [...] Cayetano que vislumbró en Clara su propia salvación, se pierde al sacrificar su prestigio social al amor que siente por ella. Así, amo indiscutido de Pueblanueva tras el abandono de los Churruchaos, es sin embargo consciente de su propia condena: el habitar para siempre la ciudad infernal. Mientras Clara y Carlos marchan en busca de su propio paraíso conquistado, el pueblo permanece en el paraíso engañoso de su ignorancia: el de la ausencia de una conciencia verdaderamente libre [...] Pueblanueva es el escenario de un drama espiritual cuya grandeza descansa en la fuerza redentora del amor (1992: 77-78).

En esta trilogía torrentina no hay una propuesta moralista; los personajes no se presentan desde una perspectiva moral, ninguno de ellos es mostrado por el autor como bueno o como malo. Clara, desde su verdad, es la única que puede salvar a Carlos del dominio de un estado de pecado a través de la conquista de la libertad individual. Sin embargo, esta vertiente religiosa de *Los gozos y las sombras* fue casi totalmente desatendida por la crítica, aunque, a mi modo de ver, es parte y eje fundamental en el mundo de ficción creado por el autor.

También el llamado “esquema Tobías” constituye, si bien con un desarrollo más amplio y explícito, el soporte del sentido teológico que contiene la versión torrentina del mito de don Juan. Si aceptamos que la entraña del mito donjuanesco es teológica, deberíamos admitir igualmente que la originalidad y fecundidad de las posteriores reescrituras se cifran en su confrontación con esa idea motriz teológica originaria, oculta tras todas las ramas, versiones y variantes a que dio lugar.

Don Juan nace en la comedia *El Burlador de Sevilla*, obra atribuida a Tirso de Molina³⁷² quien, probablemente, no fue consciente de la fuerza del personaje que había creado. El autor lo proyecta como una lección moral encaminada a adoctrinar al público espectador, como un sermón edificante, como la ejemplificación de un caso de teología en relación con determinadas cuestiones discutidas en su tiempo: la gracia, la predestinación, el libre albedrío; por ello se ha relacionado siempre *El Burlador* con *El Condenado por desconfiado* (obra también atribuida a Tirso) como ejemplos de dos posiciones contrarias que desembocan en el mismo fin: la condenación eterna: en el primer caso por exceso de confianza, en el segundo por carencia de la misma.

³⁷² No vamos a entrar aquí, no es lugar para hacerlo, en el discutido, y todavía no resuelto, tema de la autoría de *El Burlador de Sevilla*; por tanto, hablaremos de Tirso de Molina como su autor, aunque sabemos bien que nada se ha podido demostrar definitivamente todavía.

Ambos protagonistas, don Juan y el ermitaño Paulo,³⁷³ se contraponen al encarnar una actitud equivocada ante la salvación y la esperanza, o, como señala Olegario González de Cardedal, cometen un pecado “por defecto (desconfianza de conseguir la salvación –desesperación–) y por exceso (contar con la gracia y con la salvación como segura posesión del hombre –presunción–)” (1984: 321).

Durante años Torrente estudia el tema y algunas de sus reflexiones alcanzaron forma de artículo o de ensayo. Estos escritos confirman que no concibe a don Juan como una cuestión moral, sino como un hecho teológico. No le preocupan los pecados del héroe, ni la adecuación de sus acciones a unas reglas, a unas tradiciones sociales, a unos preceptos divinos. Le interesa el porqué de sus acciones, el porqué de su peripecia. Finalmente alcanza una conclusión que revelaría más adelante, en aquella conferencia en el convento de San Esteban: “[...] la substancia de Don Juan es una forma de rebeldía ante Dios, nacida del descontento de la realidad” (1987: 271-272).

Para dar materialidad a esa rebeldía había escrito y publicado, en 1963, *Don Juan*, versión narrativa de este tema literario universal, en la que se utilizan algunos postulados teológicos que el autor convierte en materia poética. Así, por ejemplo, y como subraya Olegario González de Cardedal:

Los exegetas han rondado siempre la púdica pregunta de si el primer pecado no habrá sido un pecado sexual, y por temor lo han negado, curiosamente desde una comprensión superficial y vulgarmente moralista del acto sexual, sin percatarse de que es el instante privilegiado por un lado y retador por otro que el ser finito tiene para aceptar la vida como don y el gozo como compartición o por el contrario para reclamarlos como propios y exclusivos; [...] el pecado original no es otra cosa que la pretensión de ser origen absoluto de sí mismo (1984: 338).

Esta es, sin duda, la concepción³⁷⁴ de la que parte Torrente para explicar el donjuanismo de su héroe. Don Juan descubre, por experiencia personal propia, que ciertas realidades de este mundo están mal hechas (“¿Por qué lo hizo Dios así?”, se pregunta) y decide mantenerse en constante rebeldía frente a Dios, utilizando para ello a las mujeres; de manera que, dice el autor, “se le da la vuelta a la seducción de las mujeres que deja de ser un fin en sí para convertirse en un instrumento de rebeldía y en el procedimiento que don Juan usa para mantenerse constantemente en pecado” (1987: 272). Con palabras de M^a Victoria Riobó:

373 Personaje del drama *El Condenado por Desconfiado*. Paulo es un ermitaño que se condena por desconfianza en la piedad divina, contrariamente a lo que sucede al coprotagonista de la obra, el criminal Enrico, cuya alma se salva gracias a la autenticidad de su fe, porque antes de ser ejecutado muestra un arrepentimiento sincero y dolor por haber ofendido a Dios.

374 Concepción que bien pudiera remitir a una de las obras de Romano Guardini (1963), más concretamente, a *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittliches Lebens* (Schöning: Paderborn), publicada en España con el título *Una ética para nuestro tiempo*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1974.

Su pecado [el de don Juan] tiene un correlato en el pecado original que Torrente interpreta como pecado contra el amor de Dios. Su peculiar visión del amor y del pecado original va a ser teorizada en el “Poema de Adán y Eva” de dom Prieto, incluido en el capítulo V de la novela. El universo creado se mueve por amor a Dios. La misión del hombre es recoger ese mensaje de amor y elevárselo como oración a su Creador. El amor es interpretado como unión cósmica del hombre en Dios. Dicha unión sólo es realizable plenamente a través de la mujer. Ella, última creación de Dios, resume en sí misma todo el universo de las criaturas (2003: 2)

Su peripecia seductora y fornicadora es vivida hacia Dios, ante Dios, y contra Dios. Con el objeto de proporcionar coherencia al soporte ideológico y la conducta de don Juan, Torrente reescribe en el “Poema de Adán y Eva” (poema de dom Pietro en la novela)³⁷⁵ el capítulo tercero del Génesis (historia de Adán y Eva en el Paraíso), poema en el que da respuesta clara a la pregunta cuya respuesta silenciaron siempre los moralistas: el pecado original fue un pecado sexual. Si por pecado entendemos el intento de segregarse de la Comunión Universal, reteniendo para uno en exclusiva el ser y el placer, Adán y Eva –en la versión de Torrente– pecan al individualizar el placer, al aislarse del resto de las criaturas, al impedir la relación amorosa con el cosmos y quedarse atrapados egoístamente en su propio gozo. Así entendido, el pecado de Adán y Eva, origen de la soledad del hombre, transforma la historia de don Juan de una historia moralista en una historia religiosa y teológica.

El don Juan de Torrente desconoce el amor y de ello se deriva su dimensión trágica. Lo que empuja su aventura no es el placer de amar, sino la necesidad de ser, de existir para alguien. Necesita que sus acciones en el teatro del mundo sean contempladas y comprendidas por alguien, porque sólo si a alguien interesan merece la pena interpretar el papel:

El amor no me importa, Elvira. Lo que me importa es que Dios me responda de algún modo; que me muestre su ira o su misericordia, que me colme el corazón de dolor, pero me grite: “¡Estás delante de mí, Juan! ¡No te he olvidado!” Lo que tú me propones es la embriaguez y la ceguera, y yo quiero estar despierto (*Don Juan*, 1963: 339).

Este es el temor del personaje, no importa la condena de Dios, importa que le responda, que no lo olvide porque el olvido sería insoportable. Como en Kierkegaard, para quien el existir delante de Dios y que Dios exista ante el hombre es la clave de la comprensión de la existencia,³⁷⁶ lo terrible para este don Juan es el silencio de Dios.

375 Véanse las páginas 273-288 (Destino: Barcelona, 1963). Citaré la novela por esta edición.

376 Una interesante y clara explicación del concepto de existencia en la filosofía Kierkegaardiana la proporciona Manuel Porcel Moreno en un artículo titulado: “El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”. Según Porcel, para el filósofo danés “el individuo existente por excelencia es el individuo ante Dios, el hombre que configura a su existencia desde el punto de vista de la fe” (2014: 62).

De ello se deriva que el infierno no es un lugar, sino un estado:

- Diles que se vayan. Ya sé el camino del infierno, y, para condenarme, basto yo mismo.

Uno de los de rojo se levantó.

- ¡Es que, si se demuestra que eres un predestinado, te cerraremos las puertas, y allá el cielo contigo.

Don Juan se había puesto en pie. El puñal permanecía clavado en su pecho. Se lo arrancó, lo contempló y lo entregó a Leporello.

- Toma. Consévalo como recuerdo. En cuanto a ustedes –hablaba a los demonios de medio lado, sin concederles importancia–, no necesito que me juzguen. He muerto como Don Juan, y lo seré eternamente. El lugar donde lo sea ¿qué más da? El infierno soy yo mismo” (*Don Juan*, 1963: 341).³⁷⁷

Si en Tirso encarna el pecado y se condena y en Zorrilla encuentra el amor redentor de Doña Inés y alcanza la salvación, en la versión de Torrente, Don Juan rechaza la posible salvación a través del amor de la mujer (“esquema Tobías”) y marcha por el mundo convertido en su propio infierno: “Siempre hay que tener a Dios presente, pero hoy más que nunca. Ha peleado conmigo toda la noche, y alguna vez me ha vencido. Jamás hubiera pensado que Mariana fuese su trampa para aniquilar mi libertad” (*Don Juan*, 1963: 227), le dice a su criado.

Claro que, si el infierno es él mismo, el cielo serán los otros porque, decía Machado, “No es el yo fundamental / eso que busca el poeta / sino el tú esencial”.³⁷⁸ Así lo cree Sonja, la última de las conquistas del seductor, cuando dice:

- Tiene que comprenderlo. Yo estoy enamorada.
- ¿De quién?
- De Don Juan.
- ¿Piensa usted que volverá a verle alguna vez?
- ¡Oh, no, ni me importa! Lo que me hace feliz es el amor que siento. ¿Cómo le explicaré? Es una cosa nueva; es descubrir que, viviendo para otro, es como se vive verdaderamente (pp. 137-138)

Pero la versión donjuanesca de Torrente contiene muchos más asuntos que los aquí expuestos. He seguido uno de ellos, y no sólo por el tema que vehicula esta reflexión sobre la obra torrentina, sino también porque, a mi juicio, la lectura de este *Don Juan*

377 Confróntese con la propuesta de Jean Paul Sartre: “L’enfer c’est les autres”, en *Huis clos* (1944).

378 En “Proverbios y Cantares” (XXXVI), dedicados a José Ortega y Gasset, en *Nuevas canciones*, 1924.

en clave teológica devuelve al personaje a su esfera mítica al residir en ella el origen del mito. El mito de don Juan, así tratado, en la versión de Gonzalo Torrente Ballester estructura en una trama vital los grandes problemas de la humanidad: Dios, el pecado, el amor, el sexo, la libertad...

Y es precisamente este último motivo –la libertad– el que encontramos como uno de los núcleos sobre los que se asienta otra de las novelas de Torrente Ballester; un motivo tan sorprendente como imprevisto debido a la apariencia de la trama narrativa de la que forma parte y a la que proporciona un sentido inesperado. Estoy aludiendo a *Quizás nos lleve el viento al infinito* (1984), calificada por la crítica como brillante y divertido artificio lúdico, adscrito al género de novela de espías o novela de ciencia-ficción. La acción se sitúa en el Berlín de la guerra fría, el narrador, el Maestro Cuyas Huellas se Pierden en la Niebla, una especie de agente doble cuya tarea es ordenar el caos que domina ese tiempo, un espía de complicada y dudosa identidad, voz ficcionalizada por medio de una “esencia” que no posee “existencia” real y ha de ir encarnándose para “aparentar ser”, es perseguido por dos mujeres que son en realidad muñecas, mujeres mecánicas,³⁷⁹ robots ultramodernos muy perfeccionados; una de ellas americana, la otra soviética. La primera, llamada Eva Gradner (o también Gredner, Gridner, Grodner, Grudner, Gadner o Grundig), que pertenece a una especie de “fornicadores infatigables” (Torrente Ballester 1999: 58), se comporta de acuerdo con una programación previa de la que nunca se desvía; la segunda, la soviética, de nombre Irina Tchernova es fabricada por un científico y ha sido educada, o informada, por un poeta que le ha programado también la facultad humana por excelencia: la libertad.

Yo quise hacer de Irina una mujer importante [...] Yo le había programado la libertad, pero también le había dado a leer al maldito Dostoievski. Antes de tiempo, ¿me comprende? Fue un error mío. Aprendió a perdonar [...] Cuando la tuve hecha, le soplé en la frente. Soplé en su frente y un alma le creció dentro [...]. Llenaré el mundo de mujeres más grandes que las de Shakespeare, y les encomendaré la misión de engendrar una humanidad distinta [...] Lo importante es el sopro... (pp. 227).³⁸⁰

Así, mientras la primera realiza exclusivamente aquello que le ordenan, la muñeca soviética transgrede las instrucciones iniciales y alcanza a lo largo de su transcurso

379 Este tipo de figura femenina, aunque diferente en su complejidad y función, ya había aparecido en otras dos obras del autor muy distantes en el tiempo: Técnica, creada por Ciencia, figura femenina alegórica que se casa con el Hombre en el auto sacramental *El casamiento engañoso*, publicado en 1939; y Freya, una muñeca erótica “alcaloide de la feminidad” (Torrente Ballester 1997: 277), fabricada en diferentes modelos que intentan abarcar la totalidad de fantasías sexuales, en la novela *Fragmentos de Apocalipsis* de 1977.

380 Cito la novela por la primera edición publicada en Barcelona por la editorial Plaza y Janés en 1984.

por la vida la experiencia religiosa, como resultado de haber recibido ese “soplo” o “aliento divino” base de la creación.

Parece obvio que tras esta aparente fábula trivial es fácil reconocer el mito griego de Galatea,³⁸¹ cuya estatua, esculpida por el rey de Chipre, Pigmalión, cambia de naturaleza y de ser inerte pasa a ser vivo por intervención de Afrodita que atiende las súplicas del rey, enamorado de su obra, al compadecerse de su tragedia. Mito pues, animado por el amor, igual que sucede en la novela de Torrente. El narrador se enamora de la muñeca, porque ignora su naturaleza material ya que esta se comporta como un ser humano haciendo uso de su libre albedrío. Por eso, cuando la muñeca “muere”, al interponer su cuerpo en la trayectoria de un disparo dirigido al hombre que ama, la última palabra que pronuncia es “Gospevi”, es decir, Dios en vocativo y en lengua rusa; y el narrador, que sólo entonces descubre la auténtica condición de su amada, se plantea su propia realidad como creación de un Otro superior:

desde que recobré a Irina y admití que no puedo desprenderme de su recuerdo, me oprime con insistencia la vieja idea de que también soy un robot, no sé cuál de ellos, no sé por quién inventado, ni para qué. Mis facultades, carentes de explicación cuando se es hombre, no dejan de ser imaginables en un mecanismo inconcebible aún, pero posible. Me cuesta trabajo, incluso me entristece, pero tengo que aceptar que el que me lanzó al mundo como experiencia, como burla o como juego. ¿Qué más da? [...] Aquí no tengo a nadie que, como Irina, me diga “tú”, de modo que estoy a punto de dejar de ser yo” (pp. 230-231).³⁸²

De nuevo nos hallamos ante ese leitmotiv que recorre la obra torrentina: el amor como salvación mutua. Admitiendo otras lecturas, el final de la novela es igualmente misterioso, poético. La última frase coincide exactamente con el título y remite a la concepción del viento como aliento, como inspiración poética o creativa:

Lo que pienso [dice el narrador] es que, ese día, en esa cima de la roca, derramaré las cenizas de Irina y me trasmudaré en vilano, porque no hay nada más sutil en que pueda cambiarme. Lo haré un atardecer, cuando el aire se mueva. Si escojo bien el instante, quizá nos lleve el viento al infinito (p. 231)³⁸³

381 Narrado por Ovidio en *Metamorfosis*.

382 Ironización de las teorías existencialistas, aquí la vida como juego, como representación (sobre todo de Heidegger), teorías en las que se apoyaba su primera obra dramática, aunque publicada años más tarde (en *Siete ensayos y una farsa*, 1942), titulada *El pavoroso caso del señor cualquiera*, inspirada en una conferencia pronunciada por Ortega y Gasset sobre *¿Qué es metafísica?*, obra de Heidegger.

383 Esta frase final, idéntica al título de la novela, conduce a un aspecto quizás menos conocido de la biografía del autor. Como bien saben los torrentistas, Gonzalo Torrente leyó, admiró y estudió a Rainier María Rilke, poeta al que se deben los versos de uno de los epígrafes encabezan esta novela: “Un soplo en torno a nada. Un vuelo en Dios. Un viento” (Epifonema del soneto III de la 1ª parte de *Sonetos a Orfeo*, de Rilke). Torrente es además traductor al español, junto con Mechthild Von Hese Podewils, del *Réquiem* y las *Elegías de Duino* (Ediciones Nueva Época, Madrid, 1946), obras ambas del poeta austriaco.

En suma, este breve repaso por algunas de las creaciones de Gonzalo Torrente Ballester demuestra que utiliza la religión como materia narrativa de muy diversas formas y con diferentes objetivos. En ocasiones aborda temas estrictamente teológicos, pero también acude a la religión para relacionarla con la ética, con la moral y, en este caso, vemos a sus personajes debatirse en conflictos morales y buscar soluciones posibles. En las novelas realistas, la religión suele abordarse como conflicto individual del personaje; en las obras más intelectuales el aspecto religioso que prevalece es la teología; y en las narraciones de tipo fantástico, o así consideradas generalmente por la crítica, la religión suele dejar su lugar al poder coercitivo de la Iglesia que se impone a la sociedad (este sería el caso de *La saga/ fuga de J.B.*, 1972), o disfrazarse con la fantasía y la modernidad haciendo muy difícil llegar a ella.

Así pues, la presencia de Dios en sus ficciones es una evidencia. La religión forma parte de los materiales utilizados en sus ficciones, si bien en unas no es más que una simple referencia, incluso intrascendente, mientras que en otras constituye un tema sustancial o incluso central:

Vivo en una cultura católica, y por lo tanto mi producción literaria, en su conjunto, se inscribe dentro de esta cultura, pero el modo de estar en ella no es en mí ni demostrativo ni apologético, sería en todo caso meramente testimonial. Pero en muchas cosas, por lo menos de lo que yo llevo escrito, ni siquiera es testimonial (2018: 267).

Por todo ello atribuyo mayor alcance del que, en principio, pudiera parecer a las palabras con las que finaliza el artículo que Carmen Riera escribe en *La vanguardia* cuando se cumplen veinte años de la muerte de Torrente. En el párrafo final de este artículo, después de subrayar el cervantismo y el ludismo del autor gallego, Riera dice que su relación personal con Torrente se estrechó sobre todo en sus viajes a Barcelona durante los últimos años de su vida, para, a continuación, añadir:

Entonces pensé que Torrente, en plena forma creativa, había pactado con el diablo, una figura querida y presente en diversas de sus obras, Asmodeo de *El viaje del joven Tobías*, Leporello de *Don Juan* o el conde de la Peña Andrade de la divertidísima novela *El rey pasmado*, llevada después al cine. Sin embargo, no debemos de temer por su condenación eterna, puesto que, si pactó con el diablo, antes debió de llegar a un trato con Dios para no perderse la gloria, desde donde debe de contemplarnos con una sonrisa irónica.³⁸⁴

Y así es, con el diablo nos encontramos en las obras citadas por Riera y en muchas otras,³⁸⁵ aunque el motivo no es sólo, según mi criterio, su inclinación al humor, sino

384 *La Vanguardia*, 3 de febrero de 2019.

385 Además de las ya citadas, *El casamiento engañoso* (1939), *El hostel de los Dioses amables* (1941?), incluido en *Las sombras recobradas* (1979), *La saga/fuga de J. B.* (1972), *La Isla de los Jacintos Cortados* (1980), *La rosa*

algún otro, más trascendente, sobre el que su mente brillante e ingeniosa reflexionó toda la vida, como podemos verificar en una lectura atenta de sus obras. Sin embargo, incluso cuando la razón por la que comparece el diablo posee un valor fundamental, incluso entonces, aflora el registro lúdico tan característico en la escritura del autor. Veamos, para finalizar, un ejemplo de esta última afirmación en el siguiente diálogo entre Polilla (un demonio que acaba de llegar del infierno) y Garbanzo Negro (demonio que ocupa el cuerpo del padre Welcek, profesor-adjunto en Salamanca y detestado por todos),³⁸⁶ dos personajes de su *Don Juan*. Confío en que el significado y lo divertido de la cita me absuelva de su extensión:

- Soy Polilla. He venido para hablarte.
- ¿Y no encontraste manera más cómoda que ésta?
- Nunca creí que estos frailes se las gastaran tan ternes. Un cuerpo de mercader me pareció excelente para el caso, pero estos me lo han puesto hecho unos zorros. A ver si consigues que me dejen en paz. Mañana tengo que restituir el cuerpo y está muy dolorido.

Welcek se volvió hacia los inquisidores expectantes.

- Es un mercader flamenco y se llama Ruysbroeck. ¿Qué quieren Vuestras Mercedes que le pregunte?
- Interróguale por el Catecismo Tridentino.

(...)

- Mira Polilla: vamos a ver que hacemos durante unos minutos y espero que luego te dejen en libertad. Mientras tanto, como te van a oír a ti más que a mí, puedes irme adelantando algo de tu embajada...
- ¿Qué pretenden saber los frailes?
- Si eres hereje.
- Desde su punto de vista, lo soy, probablemente. Profeso el calvinismo (...). Durante varios años asistí a un hugonote francés, y me ha convencido.
- Pero ¡eso es una estupidez! Nosotros hemos sido siempre católicos.

de los vientos (1985), *Filomeno, a mi pesar* (1988), entre otras.

³⁸⁶ Garbanzo Negro es el criado de Don Juan. Este diálogo sucede cuando está ocupando el cuerpo del padre Welcek, porque le habían encomendado el cuidado final del Padre Téllez, agustiniano y gran teólogo, pero su muerte, que parecía cercana, no acababa de suceder. Polilla volverá a visitarle con la encomienda de que debe abandonar el cuerpo del fraile y acompañar a un “jovencito de familia distinguida”. Este “jovencito” es don Juan y, a partir de entonces, Garbanzo Negro será Leporello.

- Eso era antes. Desde Lutero se han descubierto puntos de vista extraordinarios.

(...)

- El catolicismo está atrasado –repetió–, y yo pienso recomendar en el infierno una atención mayor a las nuevas herejías. Desde nuestro punto de vista, son mucho más convincentes.
- Si en el infierno hubiera Inquisición, te denunciaría a ella. ¡Pues sí que tiene gracia, un diablo hereje! (Torrente, *Don Juan*, pp.75-76).

240

Referencias bibliográficas

Álvarez, Marta (2013): “Mujeres torrentinas: Eva y el ciborg”, en Carmen Rivero Iglesias (ed.). *El realismo en Gonzalo Torrente Ballester: poder, religión y mito*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 199-212.

Becerra, Carmen (1984): “Quizás nos lleve el viento al infinito: la coherencia narrativa de Gonzalo Torrente Ballester”, en *Anales de literatura española contemporánea*, 9, 1-3, pp. 143-148.

Castro Rivas, Jéssica (2013): “En torno a la novelística de Gonzalo Torrente Ballester: *Los gozos y las sombras* y el concepto de realismo”, en Carmen Rivero Iglesias (ed.). *El realismo en Gonzalo Torrente Ballester: poder, religión y mito*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 215-224.

Charchalis, Wojciech (2013): “Iglesia y poder en las novelas de Gonzalo Torrente Ballester”, en Carmen Rivero Iglesias (ed.). *El realismo en Gonzalo Torrente Ballester: poder, religión y mito*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 225-236.

Dennis, Nigel y Peral Vega, Emilio (2010): *Teatro de la Guerra Civil: el bando nacional*. Madrid: Fundamentos.

García Blanco, Pablo (2010): *Contra la placidez del pantano. El teatro de Gonzalo Torrente Ballester*. Vigo: Academia del Hispanismo.

Gil González, Antonio J. (2008): “Identidad y mutación en la novelística del yo de Gonzalo Torrente Ballester. *Quizá nos lleve el viento al infinito* y otras narraciones indecisas”, en Carmen Becerra y Emilie Guyard (eds.). *Los juegos de la identidad movедiza en la obra de Torrente Ballester*. Vigo: Academia del Hispanismo, 83-103.

González de Cardedal, Olegario (1984): *El poder y la conciencia*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

González Maestro, Jesús (2000): “Hacia una poética del teatro de Gonzalo Torrente Ballester. De la experimentación a la desmitificación”, en Becerra Suárez, Carmen y Ayuso, José Paulino (coords.): *Gonzalo Torrente Ballester*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 163-187.

Kierkegaard, Søren (1843.1843). *Diario de un seductor. Temor y Temblor*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1976.

Pérez Bowie, José Antonio (2006): *Poética teatral de Gonzalo Torrente Ballester*. Vilagarcía de Arousa (Pontevedra): Mirabel.

Porcel Moreno, Manuel (2014): “El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, en *Proyección*. Teología y mundo actual, n° 252, LXI, pp. 59-84.

Prendes-Guardiola, Manuel (2006): "Tradición y vanguardia en Torrente Ballester", *RILCE. Revista de Filología Hispánica*, v. 22, n° 2, pp. 223-236.

Riobó, M^a Victoria (2003): "El amor, las mujeres y don Juan en el *Don Juan* de Gonzalo Torrente Ballester", en Biblioteca de la Universidad Católica Argentina (UCA). Disponible en <http://200.16.86.50/digital/8/dt/dt/riobo44.pdf>

Ruíz Baños, Sagrario (1992): *Itinerarios de ficción en Gonzalo Torrente Ballester*. Murcia: Universidad de Murcia.

Torrente Ballester, Gonzalo (1957,1960,1962): *Los gozos y las sombras (El señor llega, Donde da la vuelta el aire y La Pascua triste)*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Torrente Ballester, Gonzalo (1963): *Don Juan*. Barcelona: Destino.

Torrente Ballester, Gonzalo (1982): *Teatro 1*. Barcelona: Destino.

Torrente Ballester, Gonzalo (1984): *Quizás nos lleve el viento al infinito*. Barcelona: Plaza y Janés.

Torrente Ballester, Gonzalo (1987): "Conversaciones sobre Dios", en *Ciencia Tomista*, tomo 114, n° 373, Salamanca, pp. 265-275.

Torrente Ballester, Gonzalo (1938): *El viaje del joven Tobías. Milagro representable*. Bilbao: Jerarquía. Cito por la edición en Madrid: Destino, 1982.

II Edad Moderna y Contemporánea

El papel del latín en los *Sprachbücher* de Juan Ángel de Zumaran (s. XVII)

243

M^a José Corvo Sánchez

1 Introducción

La figura de Juan Ángel de Zumaran, noble cántabro de la provincia de Guipúzcoa, se sitúa en el contexto de los maestros de lenguas extranjeras del siglo XVII en Europa. En su conjunto, estos maestros representan la herencia del modo de trabajar en el Renacimiento y, al mismo tiempo, la renovación de la presentación del contenido lingüístico.

De forma más concreta, este maestro afincado en el territorio de habla alemana, donde transcurrió su vida como maestro e intérprete de lenguas entre las ciudades de Ingolstadt, Salisburgo, Múnich y Viena, destaca por su papel como promotor de la enseñanza de las lenguas extranjeras en Europa Occidental y, de modo particular dentro del ámbito de la Germanística, por su labor como pionero de la gramática y de la lexicografía alemanas, además de por ser el iniciador de la gramática y de la lexicografía bilingüe hispano-alemana (Corvo 2011b, 2012). El conjunto de su obra abarca dos obras de traducción (Corvo 2006) y cuatro *Sprachbücher* o manuales de lenguas, todos ellos aparecidos entre los años 1617 y 1634.

Mi interés en este trabajo se centra en estos últimos y, de forma más concreta, en las ediciones siguientes: *Tyrocinium Gallicum, Italicum et Germanicum* (1617), *Das Neue Sprachbuch* (1621), *Thesaurus fundamentalis* (1626) y *Teutsche vnnnd Spanische/ Spannische vnd Teutsche Grammatica vnd außsprach o Grammatica y pronunciación alemana y española. Española y alemana* (1634).³⁸⁷ Basándome en el

³⁸⁷ En este trabajo transcribo el texto respetando la grafía y la puntuación originales, sin tener en cuenta, no obstante, ni los diferentes tipos ni tamaños de las letras, ni la separación entre líneas de las palabras. En el texto latino mantengo la diferenciación entre 'u' y 'v', no obstante, respetando la convención de usar la 'V' para la mayúscula y la 'u' para la minúscula, así como la mayúscula para los gentilicios nacionales. Además, transcribo como 'c' y 's' sencillas su correspondientes variante gráficas largas –en lo tocante a la 'c' afecta a la secuencia 'ct' y al trazo de unión entre ambas letras–. En el caso particular del texto alemán –escrito en letra gótica en el original, si bien yo lo reproduzco en letra latina generalmente, ayudándome

cotejo de la obra original, el fin último es determinar la representación y la utilidad del latín en este conjunto de manuales destinados a la promoción de las lenguas extranjeras más solicitadas en Baviera y en Austria de la época: el francés, el italiano y el español, además del alemán.³⁸⁸

2 El latín en los *Sprachbücher* o libros de lenguas de Zumaran

Los *Sprachbücher* de Zumaran son libros multilingües: el *Tyrociniūm* contiene tres lenguas, que son el, francés, el italiano y el alemán; cuatro *Das Neue Sprachbuch*, pues en él Zumaran añadió el español; cinco el *Thesaurus*, que incluye también el latín, y dos la *Grammatica*, el alemán y el español. Este último, sin duda, es el que de modo más claro representa la aportación de su autor al ámbito de la Germanística española; presenta el mérito añadido, además, de ser el primer manual bilingüe conocido destinado a la enseñanza y aprendizaje de ambas lenguas (Corvo, 2011a: 9-10, 261).

Todo el conjunto, en general, está concebido como un programa completo de enseñanza de las lenguas modernas como extranjeras al uso en la época en el territorio alemán. Zumaran las describe como sistemas lingüísticos y enseña su funcionamiento y uso a través de un contenido específico sobre pronunciación, gramática, léxico y fraseología hasta en un total de cinco lenguas, pues, junto a las cuatro lenguas modernas citadas, también lo hace en latín.

El papel de la lengua latina es desigual en este conjunto de obras, como trataré de reflejar a continuación, al presentarlas siguiendo el orden cronológico de aparición.

2.1 *Tyrociniūm gallicūm, italicūm et germanicūm* (1617)

Su portada incluye el siguiente texto:

TYROCINIVM GALLICVM, ITALICVM ET GERMANICVM: PROFITENTIBVS AC DISCENTIBVS HASCE LINGVAS VITILISSIMVM ET APPRIME NECESSARIVM. OPUS NOVVM, EX PROBATIS AVTORIBVS COLLECTVM, & ante hac in talem formam & ordinem nunquam redactum. ADIVNCTIS NON MINVS VTILIBVS ET IVCVNDIS DIALOGIS, AC Nomenclatura praefatarum linguarum. OPERA ET STVDIO IOANNIS ANGELI DE SVMARAN HISPANICÆ, Gallicæ, & Italicæ linguæ Professoris consti-

de la cursiva exclusivamente para resaltar las palabras destacadas escritas en letra romana en el original—transcribo como ‘s’ sencilla y ‘cs’ sus correspondientes variantes gráficas largas y como ‘ß’ la grafía gótica similar.

388 Para más información sobre la figura de Zumaran, consúltense Corvo 2005 y 2010; y sobre el papel de este maestro en la lingüística europea véase en Corvo 2011b. Los títulos completos y las diferentes ediciones de sus libros pueden encontrarse en Corvo 2011a: 389-391.

tuti. MONACHII. EX TYPOGRAPHEO ANNÆ BERGIÆ VIDVÆ. ANNO M. DC. XVII.
Cum gratia & priuilegio S. Cas. Maiestatis. (1r)

Así nos presenta Zumarán un método de aprendizaje muy útil y necesario para quienes enseñan y aprenden estas lenguas que, en primer lugar, incluye una breve descripción de la pronunciación y de la gramática francesas con el apoyo de las lenguas alemana e italiana, de las que se sirve también para la traducción de todos los ejemplos que aporta; en segundo lugar, una nomenclatura trilingüe a partir de la lengua italiana; en tercer lugar, un tratado de sentencias de las “cosas tanto útiles como inútiles y de las que uno debe protegerse” (Corvo, 2010b: 188) y, finalmente, un conjunto de diálogos en italiano y francés.³⁸⁹ 245

En su parte preliminar incluye también una dedicatoria en latín y un escrito a los lectores, primero en italiano (3v-5v) y después en alemán (6r-8v). La dedicatoria es un texto en alabanza a “quien ciertamente es digno de aquel bellissimo elogio de Apuleyo: el más noble entre los doctos, el más docto entre los nobles y el mejor entre unos y otros” (2v)³⁹⁰, encabezado por el siguiente párrafo:

ADMODVM REVERENDO PERILLVSTRI AC GENEROSO DOMINO, DOMINO IOANNI IACOBO BARONI IN Künigsegg, & Aulendorff, Domino Comitatus Rottenfels, & Stauffen, Canonico Metropolitanarum, & Cathedralium Ecclesiarum, Coloniensis, Salisburgensis & Augustanæ, Domino suo omni obseruantia meritò colendo. (2r)

Aparece precedida por una hoja con el escudo y la referencia al aludido; sobre el escudo presenta el texto: “Spes mea Christus” y bajo el escudo, el nombre: “IOANNES IACOBVS BARO in Künigsegh et Aulendorff”.

En su parte final este libro incluye un escrito de alabanza en alemán a Juan Ángel de Zumarán firmado por “Johan Stainhauser Fürst: Saltzburgischer Secretarius” (pp. 300-2), quien, declarando haber disfrutado del arte del maestro (p. 302), le elogia por ser una persona conocedora de muchas lenguas y en especial de las contenidas en su obra, que ha viajado por muchos países, de los que, además de sus lenguas, conoce sus usos y costumbres y que ahora, movido por su buena voluntad, comparte su conocimiento con los demás, al formar a otros con sus enseñanzas, reflejadas en este libro de lenguas.³⁹¹

389 Las partes centrales de los libros de Zumarán están dedicadas al contenido lingüístico que este maestro consideraba básico en sus clases; un estudio sobre ello puede consultarse en Corvo 2010a.

390 “[...] qui quidem pulcherrimo illo Apulei dignus est elogio; Inter doctos nobilissimus, inter nobiles doctissimus, inter vtrosque optimus [...]”. Traducción propia realizada bajo la supervisión del homenajeado en este volumen.

391 Puede profundizarse en los detalles tanto de este como de los demás libros aquí analizados a través de la consulta del trabajo de Corvo 2011a.

2.2 *Das Neue Sprachbuch* (1621)

246

En este “Libro muy prouechoso para aprêder las lenguas” (a1r) el latín resulta útil, en general, en forma de palabras, frases y breves explicaciones que sirven de ayuda para la lectura, así como para marcar el inicio y el final de diferentes apartados.

Así, en la portada su uso se reduce a los datos de lugar, imprenta y año: “Das Neue Sprachbuch. Liure & instruction pour apprendre les langues. Libro fondamentale per le lingue. Libro muy prouechoso para aprêder las lenguas. Monachii, Apud Viduam Bergianam. M.DC.XXI. (a1r)”. También se reduce al rótulo “FINIS” con el que concluyen sus tratados dedicados a la pronunciación,³⁹² que son los siguientes:

- (1) Pronunciación francesa en alemán para alemanes (pp. 1-24).³⁹³
- (2) Pronunciación italiana para alemanes (pp. 25-43).
- (3) Pronunciación española para alemanes (pp. 45-65).
- (4) Pronunciación francesa para italianos (pp. 67-87).
- (5) Pronunciación española para italianos (pp. 89-109).
- (6) Pronunciación italiana para franceses (pp. 111-126).
- (7) Pronunciación española para franceses (pp. 127-144).
- (8) Pronunciación francesa para españoles (pp. 145-172).
- (9) Pronunciación italiana para españoles (pp. 173-188).

Sirve también para encabezar cada una de las cuatro columnas en las que a doble página Zumaran presenta el apartado dedicado a los verbos y a su conjugación, lo que hace atendiendo al siguiente orden: “Gallica”, “Italica”, “Hispanica” y “Germanica”.

En este apartado el empleo del latín resulta útil, además, para referir determinada terminología gramatical aún no muy asentada en las lenguas modernas en la época. Así, por ejemplo, el caso de “Auxiliaria” (p. 195) para presentar los verbos auxiliares en alemán y otros términos como “Perfectum”, “Futurum”, “Infinitiuus”, “Imperfectum” o “Subiunctiuus” al reflejar la conjugación en las diferentes lenguas. También resulta necesario para encabezar diferentes subapartados, como, por ejemplo: “De Geruudiis”,³⁹⁴ “De Supinis” (p. 236) o “ANOMALA Secundæ Coniugationis” (p. 240).

392 Con el único objetivo de resumir, a partir de ahora con “pronunciación” me refiero al contenido típico de los tratados gramaticales de Zumaran, los cuales, junto a la explicación de la pronunciación, incluyen principalmente otras explicaciones gramaticales referidas a diferentes tipos de palabras.

393 A partir de ahora debe entenderse que si un tratado está destinado a los alemanes está escrito en alemán; si es para italianos, en italiano; si para franceses, en francés y, si para españoles, en español.

394 Errata por “Gerundiis”.

En el caso de los dos primeros, por ejemplo, Zumaran recoge las siguientes explicaciones:

Gerundia non habent Galli, sed ea circūscribere solēt in di per infinitiuum cum præpositione de, vt mihi animus est dormiendi, aut ambulandi, l'ay defis de dormir, ou pourme?er.³⁹⁵

In de, per participiū actiuum cum præpositione en: vt en marchant, incedendo, interdum præpositio omittitur.

Supina etiam illis desunt, sed in illorum locum infinitiuum subrogant.

Actiuum quidé absque præpositione, vt aller coucher, ire cubitum.

Passiuum cum præpositione de, vt digne d'etre leu, dignū lectu. (p. 236).

En ambos casos, al tratar del gerundio y del supino, sorprende la ausencia de ambas explicaciones en la columna "Germanica" dedicada a la lengua alemana. En el caso del gerundio, Zumaran invita al lector alemán conocedor de latín a leer la primera columna: "Wilst du weitem bericht haben/ so such bey der Frantzösischē Sprach/ wann du Latein kanst/ an der ersten Columna" y añade: "Querant³⁹⁶ Germani è³⁹⁷ regione in tertia columna" (p. 237).

Igualmente se encuentran en latín para ser leída por los lectores de este libro otras explicaciones, como la que Zumaran dentro de la columna "Gallica" encabeza como: "DE VERBORVM Reciprocorum inflexione" (p. 238) y otras generales para las diferentes lenguas, como es el caso de la dedicada a los verbos impersonales (pp. 286-293), que desarrolla incluyendo los diferentes grupos de ejemplos.

El apartado dedicado al verbo, como digo, está salpimentado de frases y explicaciones en latín que ayudan al lector y que generalmente aparecen en la columna "Gallica" –frases del tipo "Simili modo sequentia inflectuntur" (p. 256) o "Etiam omnia ista sunt quartae coniugationis" (p. 276)–; así como de términos gramaticales del tipo "est Compositum &c." (p. 257) en la columna "Germanica".

Del mismo modo, en cuatro columnas, a doble página y en las cuatro lenguas a partir del francés, Zumaran presenta los restantes apartados y partes que integran el libro: "De Adverbio, & significatione Aduerbiorum" (pp. 294-311), "De Coniunctione" (pp. 310-315) –ambos apartados diferenciados en grupos tipológicos encabezados en latín–, "De præpositione" (pp. 316-319), una colección de diálogos (pp. 320-495) y una nomenclatura (pp. 496-621). La excepción es el repertorio de refranes (pp. 621-645)

395 Esta palabra no se lee bien en el original, seguramente debería ser "pourmener".

396 En lugar de la forma clásica del verbo "Querant".

397 Ilegible; también podría ser "à", significando esta frase: "Busquen los germanos la región en la tercera columna".

con el que finaliza la obra, ya que, si bien los refranes se presentan en las cuatro lenguas y en la misma sucesión que en las secciones anteriores, se recogen en listados independientes y sin mostrar una correspondencia clara entre las lenguas.

248

2.3 *Thesaurus fundamentalis* (1626)

Este libro resulta de especial interés para este trabajo, pues es el único en el que, como adelantaba en el apartado 2, Zumaran explica sus clases en latín. Aparentemente, su interés es llegar a un público más amplio, en concreto, a todo aquel que quiera aprender a través de la lengua latina cualquiera de las cuatro lenguas enseñadas en este *Sprachbuch*: francés, italiano, español y alemán. Y así, recurre a esta lengua para presentar cada una de las tres partes que la componen:

Pars Prima

JOANNIS ANGELI A SVMARAN, *NOBILIS CANTABRI* THESAVRVS FVN DAMEN TALIS, QVINQVE LINGVARVM *HOC EST*, LIBER EX QVO VELVTI CLIVITE CORNV COPIÆ RECTISSIMA EAQVE FACILLIMA METHODO, QVIDQVID AD PRONVN TIA TIONEM. nominum, iuxta ac verborum inflexionem, Dialogos item & prouerbia, ac tandem ad ipsa quinq; totius Europæ primariarum Linguarum videlicet Latinæ, Hispanicæ, Gallicæ, Italicæ, & Germanicæ Fundamenta spectare potest, quasi nullo negotio depromitur, & ad oculum demonstratur. *PARS PRIMA* In gratiam omnium Nationum Compositus. *Cum gratia et priuilegio S.C.M. Et Serniſimæ Infantæ Belgarum Principissæ; superiorum facultate JNGOLSTADII.* Typis WILHELMI EDERI SVMPTIBVS AVCTORIS, ANNO M. DC. XXVI. (A1r)

Pars secunda o Florilegium

FLORILEGIVM SEV LIBER, IN QVO DIALOGI, NOMENCLATVRA, EPITHETA, PROVERBIA, LATINE, ITALICE, GALLICE, HISPANICE, ET GERMANICE expressa, omniumq; totius Christiani orbis Academiarum Cathalogus, cum vberrimò, omnium quinq; Linguarum Indice continentur. *PARS SECVNDA.* In gratiam, Et vtilitatem studiosæ iuuentutis, aliorumq; has linguas addiscentium, de nouo editus Et locupletatus. Auctore IOANNE ANGELO à Sumaran, Ser.mi Electoris Bauarici, suorumque statuum, & Linguarum in alma Electorali Vniuersitate Ingolstadiensi Professore. *Cum gratia Et priuilegio S.C.M.tis Et Ser.mæ Infantæ Belgarum Principissæ, ad decennium, sumptibus Auctoris. Ex Formis WILHELMI EDERI, Ingolstadij Superiorum facultate. ANNO M. DC. XXVI. (1r)*

Pars tertia

NOMENCLATVRA OMNIVM RERVM VOCES ET NOMINA QVINQVE DIVERSIS LINGVIS CONTINENS. *Pars Tertia* A IOANNE ANGELO A SVMARAN IN ALMA ELECTORALI Vniuersitate Ingolstadiensi linguarum Professore Ordinario. In gratiam

omnium Nationum Composita. Cum gratia Et priuilegio S.C.M. Et Serenissimæ Infantæ Belgarum Principissæ, superiorum Facultate. INGOLSTADII, Typis GREGORII HÆNLINI. Impensis Auctoris. (p. 1)

A continuación, me detendré en el contenido de cada una de estas partes, para reflejar la representación de la lengua latina en ellas. 249

Pars Prima

En sus hojas preliminares incluye diferentes textos de interés: un texto “Ad detractorem” que dice: “Ne mea dona tibi studio / disposta fideli, / Intellecta prius quam sint, / contempta relinquas” (a1v); una dedicatoria en español a Don Francisco de Moncada –“AL ILL.mo EX. mo SEÑOR DON FRANCISCO MONCADA CONDE DE OSSONA DEL HABITO DE SANTIAGO DEL CONS.o SVPREMO DE SV MAG.d Catholica y su Embaxador a cerca la Mag. Cesarea en Alemania, &c.” (A2r)– y un escrito a los lectores en latín (A4v), italiano (b1r), francés (b1v), español (b2r) y alemán (b2v).

Su parte principal consta de diferentes apartados de pronunciación similares a los recogidos en *Das Neue Sprachbuch* (1621), a los que añade los siguientes:

- Pronunciación de la lengua francesa en latín (pp. 39-66).
- *Extractio dictarum regularum* (p. 67) en latín.
- Pronunciación alemana para italianos (pp. 93-111).
- Pronunciación alemana en latín (pp. 159-206).
- Pronunciación alemana para españoles (pp. 207-226).
- Pronunciación española en latín (pp. 227-233).
- Pronunciación italiana en latín (pp. 234-242).

Como el libro anterior, este también incluye apartados dedicados a la conjugación del verbo (pp. 243-317), a los adverbios e interjecciones (pp. 318-339), a las conjunciones (pp. 332-337) y a las preposiciones (pp. 337-339); todos ellos aparecen desarrollados a partir de la latina y en las cinco lenguas contenidas en este manual.

Del mismo modo, para no extenderme aquí con más ejemplos, en este libro también se aplica lo expuesto en el caso del anterior en cuanto al empleo de la lengua latina para referir determinada terminología gramatical en forma de palabras, frases y explicaciones.

Esta parte termina con un índice o tabla de contenido en latín titulado “INDEX PRIMÆ PARTIS”, presentado en páginas no numeradas, que ponen fin a esta parte con un “Finis primæ partis”.

Pars secunda o Florilegium

250

En sus páginas preliminares, esta parte incluye los siguientes elementos: una oración en latín –“In Detractorem” (1v)–; una dedicatoria en alemán al Príncipe y Señor Felipe Guillermo Pfaltzgraue; un escrito a los lectores en latín (p. 3), italiano (p. 4), francés (p. 5), español (p. 6) y alemán (p. 6); los títulos de los diálogos, igualmente en esta sucesión de lenguas (pp. 7-8) y un poema para sus lectores redactado en latín (p. 9).

El título alternativo latino que presenta los diálogos es el siguiente: “DIALOGI. Latina. Siue colloquia Latina, Italica, Gallica, Hispanica, & Germanica, in meliorem quam ante hac formam redacta, in commodum ómnium Nationum prædictarum linguarum per quam studiosis” (p. 7).³⁹⁸

La colección de diálogos propiamente dicha arranca en las páginas 10-11, presentándose a doble página e incluyendo las versiones latina, italiana y francesa en la hoja izquierda y las versiones española y alemana en la hoja derecha. Como en los casos anteriores, las cinco columnas van encabezadas por el término latino que identifica la lengua: “Latina”, “Italica”, “Gallica”, “Hispanica” y “Germanica”. Esta parte remata en la página 145.

Los diálogos se desarrollan en torno a las siguientes situaciones, que recojo con sus presentaciones en latín y español:

1. Dialogus Primus. In quo de matutina surrectione & vestimentis agitur. (p. 10) – Dialogo primero. Adonde se trata del leuantar, y vestir por mañana. (p. 11)
2. DIALOGVS SECVNDVS. Qui varia interloquia continent, vbi etiam agitur de conclauis alicuius pulchro prospectu. (p. 48) – DIALOGO SEGVNDO. Que contiene, en si varios pasatiempos, para por la mañana, y à donde se habla de vn aposento con vna linda prospectiva. (p. 49)
3. DIALOGVS TERTIVS. Descriptionem Conuiuij, multosque alios sermones & discursus in Conuiuijo tractari solitos exhibet. (p. 80) – DIALOGO TERCERO. En el qual se describe vna comida, con muchos lindos discursos mientras se come. (p. 81)
4. DIALOGVS QVARTVS In quo de Digladiatione, multisq; alijs rebus, vt de emp-tione, & venditione sermo est. (p. 118) – DIALOGO QVARTO. A´ donde se habla y discurre de la esgrimia, y de otras muchas cosas, como del vender y comprar. (p. 119)

398 Este texto hace alusión a la primera edición de esta obra, que vio la luz también ese mismo año de 1626: *Thesaurus Linguarum. Pars altera. In qua Dialogi familiares*. [...] Editio post monacenses duas tertia. Ingolstadt. Imprenta: Wilhelm Eder. Este y otros títulos pueden consultarse en Corvo 2011a: 389-391.

Esta parte concluye en la página 145 con un “Finis secundæ partis”; esta página final va seguida de otra que contiene un breve índice o “INDEX SECUNDÆ PARTIS” y una “Errata secundæ partis sic emenda”, ambas redactadas en latín.

Pars tertia

Como en el caso de la anterior, esta parte está escrita en las cinco lenguas contenidas en la obra a partir de la latina e, igualmente, en cinco columnas encabezadas como: “Latina”, “Italica”, “Gallica”, “Hispanica” y “Germanica” para presentar los siguientes elementos:

- Una nomenclatura (pp. 1-101).
- Un repertorio de refranes (pp. 100-117) en listados independientes, agrupados por lenguas, de modo similar a como se expuso en *Das Neue Sprachbuch* (1621).
- Un catálogo de títulos de personalidades eclesiásticas y seculares, presentado en diferentes subapartados, sin aparente conexión entre ellos, en las cinco lenguas empleadas en la obra y en el orden referido anteriormente a partir del latín (pp. 117-150).
- Un tratado de nombres de universidades europeas redactado en latín (pp. 151-156).

Del mismo modo que las anteriores, esta parte, que termina en la página 156, se remata con un “INDEX Tertie Partis” redactado en latín.

2.4 Gramática y pronunciación alemana y española. Española y alemana

Su portada incluye el siguiente texto:

GRAMMATIC A Y PRONVNCIACION ALEMANA Y ESPAÑOLA. ESPAÑOLA Y ALEMANA. Compuesta en beneficio de estas dos Naciones, que quieren aprender vna destas lenguas. POR IVAN ANGEL DE ZUMARAN. Con privilegio de su Mag. Ces.^a. Teutsche vnnnd Spannische/ Spannische vnd Teutsche Grammatica vnd außsprach. Diesen baiden Nationen die eine aus disen Sprachen begehren zu lehrnen/ zu gutem an tag geben. Durch. Johannem Angelum von Sumaran. Mit Röm. Kay. May. Freyheit. EN VIENA DE AUSTRIA En la Impression de Miguel Riccio Impresor Academico. Año 1634. (1r)

Es una obra escrita casi por completo en español y en alemán. En sus páginas preliminares ofrece una dedicatoria (A2r-A3r) en español a Doña María, Reina de Hungría y Bohemia, Infanta de España y Archiduquesa de Austria; un escrito a los lectores en español (A3v-A4v) y en alemán (A5r) y un “INDEX” (A5v-A7v) o tabla de contenidos de

la obra redactada en español. Su parte central presenta un contenido similar al de las obras anteriores, si bien reducido al par de lenguas español y alemán, que consiste en los siguientes elementos:

- 252
- Pronunciación alemana para españoles (pp. 1-59).
 - Pronunciación española para alemanes (pp. 61-91).
 - Conjugación del verbo (pp. 92-211).
 - Adverbios e interjecciones (pp. 212-224).
 - Conjunciones (pp. 224-228).
 - Preposiciones (pp. 228-230).
 - Una colección de diálogos (pp. 231-347).
 - Una nomenclatura (pp. 349-452).
 - Una colección de refranes (pp. 452-469).
 - Un conjunto de oraciones religiosas en textos paralelos en español y alemán (pp. 470-475).

El uso de la lengua latina en este libro es excepcional y sirve, fundamentalmente, para encabezar algunos apartados. Tal es el caso del título del índice citado, por ejemplo, o de la palabra "Grammatica" de la portada y que de nuevo se repite en el título del tratado gramatical alemán para españoles:

GRAMMATICA ALEMANA Para los Españoles, que dessean aprender fundamentalmente esta lengua. *Con suma diligencia corregida, reuista y dada de nueuo a luz en Viena de Austria por el mismo Autor.* Por Orden de su Mag.d la Ser.ma S.a REYNA DE VNGRIA Y BO-hemia, nuestra Clem.ma S.a EL ANNO 1634. (p. 1)

A partir de aquí, la aparición de términos latinos se da, por lo general, en las explicaciones redactadas en alemán, es decir, en las partes de español para alemanes. Algunos ejemplos son: "Pluraliter" (p. 51), "De generibus" (p. 63), "De Comperatione"³⁹⁹ (o, 71), "De Numeralibus" (p. 72), "De Pronomine" (p. 74), "De genere" (p. 75), etc. Y también aparecen entremezclados en las explicaciones, como por ejemplo: "Mehr haben sie/ wie die Italianer *zwo Præpositiones.*" o "Erstlich die Namen/ welche ar in *singulari* haben/ die enden sich in *Plurali*, in ares, vnd sein *Masc. generis*: als [...]." (p. 68) o "Das Pronomen ella, ist *fæminini generis*,⁴⁰⁰ vnd bedeut sie/ vnd wirdt wie folgt declinirt." (p. 78).

399 Lo esperable sería "Comparatione".

400 Utilizo la cursiva para resaltar.

Como en el caso de las obras anteriores, el latín sigue resultando útil en los apartados dedicados a los restantes tipos de palabras, donde la información se presenta en paralelo en dos columnas encabezadas como "Hispanica" y "Germanica". Así, en la sección dedicada a la conjugación verbal, Zumaran sigue empleando términos como "Perfectum", "Futurum", "Infinitiuus", "Imperfectum", etc. En esta obra, además, llama la atención el hecho de que el latín sea utilizado también para encabezar este apartado: "DE VERBORVM INFLEXIONE, DE ADVERBIO, INTERIECTIONE, AC PRÆpositione, illorumque significatione, ac inprimis de Auxiliaribus sinè quorum auxilio reliqua verba conjugati non possunt, Opera Et studio Ioannis Angeli à Sumaran. Anno M. DC. XXXIV." (p. 92)

En el caso de los apartados dedicados a los adverbios, interjecciones y conjunciones los títulos de sus diferentes subapartados son siempre latinos y se repiten en ambas columnas "Hispanica" y "Germanica". Así, por ejemplo, las conjunciones son presentadas del siguiente modo:

(Hispanica)	(Germanica)
De Coniunctione	De Coniunctione.
De las Coniunctiones, nos seruimos diuersamente, como veereys por sus significaciones. (p. 224)	Die Coniunctiones werdẽ vnderschiedlich gebraucht/ wie man auß jhren bedeutnussen sehen kan. (p. 225)

Como los libros anteriores, este también consta de una colección de diálogos, que ocupa la parte segunda de la obra, y de una nomenclatura, con la que se inicia la tercera parte. El empleo del latín en estas secciones de nuevo se reduce a los encabezados "Hispanica" y "Germanica" de las columnas con los diferentes contenidos en ambas lenguas, en español primero y en alemán después.

La obra también incluye un repertorio de refranes similar al de los libros anteriores, que en primer lugar recoge las paremias españolas (pp. 452-459) y después las alemanas (pp. 460-469). Y finalmente concluye con un grupo de oraciones religiosas en español y alemán (pp. 470-475). Las últimas páginas, ya sin numeración, contienen un "Index" o "Register" redactado en alemán.

Conclusiones

El análisis del papel de la lengua latina en los libros de lenguas de Zumaran desarrollado en las páginas precedentes me permite alcanzar tres conclusiones generales.

En primer lugar, que esta lengua está presente en todos los libros de lenguas de Zumaran, si bien su peso en ellos es muy desigual. En segundo lugar, el hecho de que la lengua latina fuese conocida por todas las personas con formación en la Europa de entonces puede justificar su empleo en las portadas y dedicatorias de las obras y

en la presentación de determinadas partes de las mismas. De este modo, Zumaran podía captar la atención de un público mayor, más allá de los hablantes de francés, italiano, español y alemán.

- 254 Por último, la utilidad fundamental del latín en los libros analizados, como métodos de lenguas extranjeras que reflejan el quehacer docente de su autor, radica en servir de auxilio para el aprendizaje de las lenguas modernas enseñadas por Zumaran para, o bien cubrir una terminología gramatical aún no muy asentada en las lenguas modernas en la época, como en los casos mencionados de *Das Neue Sprachbuch* (1621) y *Thesaurus fundamentalis* (1626), o bien, como sucede con el *Thesaurus fundamentalis* (1626), para enseñar una lengua extranjera.

Efectivamente, como hemos tenido ocasión de conocer, en este libro Zumaran enseña en latín la pronunciación de las lenguas francesa, alemana, española e italiana, además de la conjugación del verbo y demás tipos de palabras –temas que aparecen desarrollados en las cinco lenguas contenidas en este manual siempre a partir de la latina–. Con ello, no solo consigue llegar con sus enseñanzas a cualquier persona con formación en Europa, sino que también ofrece un material que puede servir como complemento de estudio para quien, siendo hablante de cualquiera de las cuatro lenguas modernas tratadas en este libro, tuviera interés por aprender alguna –o algunas– de las otras a través del latín además de en la suya propia.

Referencias bibliográficas

- Corvo Sánchez, María José (2005): Juan Ángel de Zumaran: Intérprete y maestro de lenguas entre los alemanes en el siglo XVII. *Estudios Filológicos Alemanes*, 7, 123-144.
- Corvo Sánchez, María José (2006): Juan Ángel de Zumaran y sus obras de traducción. *Hieronymus Complutensis* 12, pp. 57-61.
- Corvo Sánchez, María José (2010a): Análisis de los *Sprachbücher* de Juan Ángel de Zumaran en la historia de la enseñanza de lenguas extranjeras. *Estudios Filológicos Alemanes*, 21, 261-283.
- Corvo Sánchez, María José (2010b): Didáctica fraseológica en el siglo XVII: las clases de lenguas extranjeras de Juan Ángel de Zumaran. En Antonio Pamies, Lucía Luque Nadal & José Manuel Pazos Breña (eds.): *Multi-Lingual Phraseography: Second Language Learning and Translation Applications*. 187-195. Essen (Alemania): Schneider Verlag Hohengehren GmbH. (Phraseologie und Parämiologie, Bd. 28).
- Corvo Sánchez, María José (2011a): *Juan Ángel de Zumaran: maestro de lenguas extranjeras en el siglo XVII. Una aportación a la historia de la enseñanza de lenguas extranjeras*. Saarbrücken: Editorial Académica Española (LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & KG).
- Corvo Sánchez, María José (2011b): Das Werk Juan Ángel de Zumaran in der Geschichte der europäischen Linguistik. *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft*, 21-2, 179-198.
- Corvo Sánchez, María José (2012): *Der Sprachmeister Juan Ángel de Zumaran: historia y tradición en la enseñanza de lenguas extranjeras*. En Michael Pfeiffer et al. (eds.): *Was mich wirklich interessiert. Homenatge a Jordi Jané*. 85-93. Barcelona: Documenta Universitaria.

Zumaran, Juan Ángel de (1617): *Tyrocinium gallicum, italicum et germanicum: profitentibus ac discentibus hasce linguas utilissimum et apprime necessarium* [...]. Múnich. Imprenta: Anna Bergia Vidua.

Zumaran, Juan Ángel de (1621): *Das Neue Sprachbuch* [...]. Múnich. Imprenta: Bergia Vidua.

Zumaran, Juan Ángel de (1626): *Thesaurus fundamentalis, quinque linguarum* [...]. Imprenta: Wilhelm Eder. 255

Zumaran, Juan Ángel de (1634): *Grammatica y pronunciacion alemana y española. española y alemana* [...]. *Teutsche vnnnd Spannische/ Spannische vnd Teutsche Grammatica vnd außsprach* [...]. Viena. Imprenta: Miguel Riccio Impressor Academico.

II Edad Moderna y Contemporánea

A bandeira europea: ¿un símbolo vaticanista?

Luis Domínguez Castro

257

Na Europa de tradición cristiá, intensamente secularizada nas últimas décadas, resulta exótica a campaña contra o uso do euro que, en 2002, comezaron as xentes da comunidade reformada libre de IJsselmuiden, nos Países Baixos. Aínda máis exótico pode resultar o motivo. Denunciar a inclusión nas súas moedas e billetes dun símbolo papista: a bandeira azul coas doce estrelas douradas.

O primeiro emblema do europeísmo nace co movemento Pan-Europa (1923). O Conde Coudenhove-Kalergi, o seu fundador, deseñou unha bandeira que contiña un disco solar dourado cunha cruz vermella dentro. Todo sobre un fondo azul. Hai quen interpretou a cruz como un símbolo das raíces cristiás de Europa e o disco solar como encarnación do abrente luminoso que a unidade ía representar para o vello continente, abatido trala Grande Guerra. Porén, outros quixeron ver no disco coa cruz un símbolo da pegada clásica grecolatina. Tratábase de representar unha roda do carro solar que conducía Helios — ou o propio Apolo nalgunhas tradicións helenísticas e imperiais serodias —. Polo que respecta á cor azul do fondo, sería o firmamento. O espazo superior no que moran os guías bos das xentes. Anque non faltan os que chaman a atención sobre que a cor azul foi a escollida pola Liga das Nacións, a organización que supuxo o arrinque da sociedade internacional contemporánea, que logo herdará a Organización das Nacións Unidas. O azul viría ser a nova icona heráldica da paz.

Esta primeira bandeira foi adoptada pola Unión Parlamentaria Europea, a nova versión de Pan-Europa, en 1947. A presenza da cruz arruinou as súas posibilidades de converterse na bandeira do Consello de Europa pola firme oposición de Turquía.

En 1948, tralo Congreso de Europa, celebrado no mes de maio na Haia, o Movemento Europeo — ao parecer cun deseño de Duncan Sandys, xenro de Churchill e primeiro presidente do Movemento — presentou un novo pavillón. Un enorme E verde sobre fondo branco. O e viña simbolizar a Europa toda e a cor verde coincidía co aro que representaba ao continente no logotipo olímpico. O territorio do Sarre, naqueles anos

cun estatuto provisorio á espera de se decidir a súa constitución como novo Estado independente ou a súa incorporación a Francia ou a Alemaña, mesmo barallou adoptala como emblema nacional. Porén, desde moi cedo foi obxecto de mofa, ao ser alcumada como os calzóns de Sandys.

Aos poucos anos de nacer, o Consello de Europa (1949) acordou ter unha bandeira propia. Abriuse un concurso de ideas no que foron aparecendo diversos bosquejos. Salvador de Madariaga presentou un que reflectía dabondo as súas aspiracións a prol dunha Europa entroncada cos seus ideais de federalismo mundial. Europa transfigurábase nunha constelación de estrelas douradas. Unha por cada país membro do Consello e todas guiadas por unha polar, máis grande e máis brillante, situada na cidade de Estrasburgo. As outras ían alumear desde as capitais dos Estados integrantes da organización. Todo sobre un pano azul, metáfora do territorio que abranguí a civilización europea. Madariaga sempre sostivo que esa civilización estaba esteada polos ideais emanados das ensinanzas de Sócrates e de Cristo. A cor azul, neste caso, podería ter que ver co mundialismo profesado polo coruñés, pero tamén pode derivarse dunha certa convención dimanada da xeografía ratzeliana. En efecto, nas primeiras décadas do século pasado púxose de moda identificar as diferentes partes do mundo cunha cor, vencellada coas tonalidades presentes na pel dos seus moradores. Así na cor vermella recoñecíase América, na amarela Asia e na negra África. Nos tres casos coincidindo coa escolla feita polos aros olímpicos. Australia pronto adoptou a cor verde como insignia nacional facendo honra as nosas vellas enciclopedias escolares que nos falaban dos oliváceos como moradores daqueles confíns. Ocupada esta cor por Oceanía, apenas ficaba unha cor primaria libre, o azul, para representar a Europa. Por outra parte, as primeiras sondaxes serias feitas trala Grande Guerra sobre as cores preferidas amosan que máis da metade dos europeos occidentais e dos norteamericanos escollían o azul, moi por riba do verde — certamente, os españois e os iberoamericanos preferían o vermello —. O azul era a cor da Virxe María, especialmente na súa advocación da Inmaculada Concepción, pero tamén nas súas iconografías de Lourdes ou de Fátima. Porén, o azul era tamén a cor do frac do inmortal Werther e dunha chea de románticos que seguen os seus pasos. O azul comezou sendo a divisa dos republicanos progresistas de media Europa para ser hoxe bandeira dos populares e conservadores. Unha cor chea de paradoxos, presente nas oriflamas das Nacións Unidas, do Consello de Europa e da Unión Europea.

Quen asocian a bandeira co Vaticano e cos católicos alegan que a inspiración veu do libro da Apocalipse (12:1): “Un gran sinal apareceu no ceo: unha muller vestida co sol, coa lúa aos seus pés e unha coroa de doce estrelas sobre a súa cabeza”. O principal deseñador do emblema, o pintor francés Arsène Heitz, despois de anos afirmando o contrario, manifestou contra o final dos seus días terse inspirado nesa pasaxe a na imaxe da Capela da Nosa Señora da Medalla Milagrosa, na rúa de Bac en París — o nome deriva do transbordador que carrexaba pedra polo río para construír o pazo das Tullerías —. Tamén axudaría a fincar o argumento que o Comité de Ministros do

Consello de Europa aprobara o deseño actual un 8 de decembro de 1955, o día da Inmaculada. O mesmo Consello de Europa que doou, en 1956, unha nova vidreira para o coro da catedral de Estrasburgo en substitución da estragada na guerra. O vidro presenta a María en maxestade cun manto azul e coroada por unha ducia de estrelas douradas.

Con todo, xa vimos que a cor azul se identificaba con Europa antes da existencia desta bandeira. De feito, case todos os bosquexos que chegaron ao Consello de Europa tiñan ese fondo. O círculo foi ben acollido desde o principio. É o símbolo da perfección celestial, da unidade que non se pode romper, da igualdade ao carecer de principio e de final, da eternidade que aflora do seu percorrido infinito. As estrelas de cinco puntas tampouco foron polémicas. De vello simbolizan a liberdade, o afán de independencia, a humanidade coas súas cinco extremidades.

O problema xurdiu co número. O bosquexo de Heitz tiña quince, como o número de membros na altura. Alemaña impuxo o seu veto porque estre eses quince se contaba un país asociado, o Sarre, que ela consideraba parte integral do seu país, como acontecerá en 1957. Daquela optouse por un número fixo de estrelas, independentemente do número de países membros que fora habendo. O doce pareceu acaído. Encarna tamén a perfección da media do tempo en horas e meses. Está presente en todas as tradicións que conformaron a civilización europea. Doce eran as tribos de Israel. Doce os deuses de Exipto. Doce os Apóstolos. Doce as portas do Walhala. Doce os cabaleiros do ciclo artúrico. Doce os traballos redentores de Hércules.

A Unión Europea adoptou como propia a bandeira do Consello de Europa en 1986. Daquela eramos doce os países membros da Comunidade Económica Europea — o nome de Unión Europea non debe empregarse con propiedade ata a entrada en vigor do Tratado de Maastricht, en 1994 —. Volveu unha certa confusión co significado do número de estrelas ata que a seguinte ampliación, en 1995, deixou as cousas claras sobre como interpretar a bandeira. Ou non?

Referencias bibliográficas

Berns, Egidius: *The Flag of Maria: Religion and Public Space in Europe*, Gregor, Kai e Spetschinshy, Serguei (eds) (2010): *Concerning Peace. New Perspectives on Utopia*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Bichet, Robert (1985): *Le drapeau de l'Europe*, Besançon: Jacques et Demontrond.

Chevalier, Jean e Gheerbrant, Alain (1969): *Dictionnaire des symboles*, Paris: Laffont.

Lager, Carole (1991): *Le role des symboles dans la construction européenne*, Genève: Institut Universitaire d'Études Européennes.

Pasteoureau, Michel (2002): «*Bleu / Histoire d'une couleur*»: *un Essai de l'historien des symboles*, Paris: Éditions du Seuil.

Pastoureau, Michel e Schmitt, Jean-Claude (1990): *Europe: Mémoire et emblèmes*, Paris: éd. de L'Épargne.

II Edad Moderna y Contemporánea

Revitalizando el tópico del *Carpe Diem*: algunos poemas de Aurora Luque

261

María Jesús Fariña Busto

La expresión del paso del tiempo constituye uno de los motivos recurrentes de mayor intensidad en la obra poética de Aurora Luque, escritora almeriense cuyo conocimiento de las lenguas y la cultura clásicas aflora a lo largo de toda su producción atravesándola como un verdadero eje de abscisas. Poeta, traductora y crítica, Aurora Luque vuelve una y otra vez al mundo clásico como un lugar de “curiosidad, de aventura intelectual, de creatividad y de invenciones”, según sus palabras en una entrevista reciente publicada en la revista *Letras libres* (Huchin y Sánchez: 2021); un mundo del que aprender y extraer reflexiones, pero un mundo, igualmente, que se traslada y se integra a la creación propia con un abordaje inteligente y muy creativo. Tópicos, personajes y motivos varios del imaginario clásico transitan por sus versos como referentes o como activadores de la nueva realidad en que se insertan. Es un hecho comprobable en cualquiera de sus libros, desde *Problemas de lenguaje* (por el que recibió el premio Adonais en 1989) hasta *Gavieras*, de 2020, mereciendo destacarse, de entre los que quedan en medio, *Carpe noctem* (1994), *Las dudas de Eros* (2000), *Camaradas de Ícaro* (2003) y *La siesta de Epicuro* (2008); además, por su relevancia en relación con la forma del tópico sobre el que versa esta exposición, habría que remarcar los títulos de tres antologías: *Carpe mare* (1996), *Carpe verbum* (2004) y *Carpe amorem* (2007).

Al tratarse de elementos con una presencia tan destacada en la obra de Luque, no es de extrañar que varios estudios se hayan ocupado de ellos, con objetivos más o menos afines. Así, en los varios trabajos que le dedica, Josefa Álvarez (2000a y b, 2013 y 2018) profundiza en los mitos, tópicos y figuras actualizadas por la escritora poniendo de manifiesto “la índole especial de su mundo poético” (2013, 12); Marina Bianchi (2016) examina especialmente aquellos textos en los que el uso del *carpe diem* sirve para expresar cómo el amor salva del paso del tiempo, es decir, cómo Eros vence a Tánatos; por su parte, Ricardo Virtanen (2007), en su prólogo a la antología *Carpe amorem*, recalca la “forma de representación frívola y desenfadada del mundo

clásico" (17) llevada a cabo por Luque. Todos coinciden en la originalidad de la autora a la hora de incorporar los motivos clásicos, del tipo que sean, del mismo modo que en la actitud absolutamente libre con que los maneja y los personaliza.

- 262 Con objeto de no repetir lo ya contemplado en estos estudios, lo que me propongo aquí es un acercamiento a algunos poemas concretos, buscando examinar con detalle los mecanismos empleados por la autora en su revitalización del *carpe diem*, tópicus que, en palabras de Álvarez, "sirve de pilar básico a la poesía de Luque" (2009a, 218). Como es bien sabido, a través de esta fórmula, procedente de la *Oda* I, 11, 8 de Horacio, se invita a abrir el fruto del día y a no fiarse del mañana, que tal vez nunca llegue: «*carpe diem quam minimum credula postero*». En España, el éxito de la fórmula se consolidó durante el Renacimiento y, desde ahí, atravesó los siglos hasta llegar a la poesía contemporánea, donde es reelaborado por poetas de muy diferente signo y con un lenguaje también muy diferente. En el caso de Aurora Luque, es ciertamente notable el uso que hace de él, tanto en número de ocasiones cuanto en la singularidad de su tratamiento, para nada ortodoxo y siempre provisto de una tonalidad irónica, de lo que constituye un magnífico ejemplo el poema "Tópicus", de *Problemas de doblaje*, en el que voy a detenerme en primer lugar.

El título supone la primera marca significativa de este texto, configurado en su totalidad como un diálogo con la máxima horaciana, pero un diálogo reactivo (además de lúdico y tal vez algo melancólico), ya que la propuesta que contiene, lejos de respetar el consejo clásico, formalmente llama a desobedecerlo, tal como el comienzo del poema revela inmediatamente: "Ya no atrapes el día". Los elementos añadidos por Luque invierten la frase del tópicus con suma eficacia: por una parte, el adverbio temporal funciona como un índice por medio del cual se pretende cortar la continuidad de la serie de textos precedentes, seguidores de la fórmula horaciana, y, por otra, el adverbio de negación incita a un nuevo comportamiento: el interés no reside tanto en atrapar el día, cuanto en acompañarlo en su tránsito. El diálogo intertextual da solidez a la presencia del "Ya" como palabra de entrada del poema, antecedida por el título: donde la tradición creada a partir del verso latino invita a "atrapa[r] el día", la voz poética de "Tópicus" exclama lo contrario, contradiciéndolo por tanto, pero además solicitando su incumplimiento, siendo precisamente el adverbio temporal el elemento que enfatiza la interrupción de la serie.

Por otra parte, en correlación con este primer verso, en el antepenúltimo se insistirá en la desobediencia, destacando en él la reiteración del adverbio negativo y el empleo de un verbo de movimiento que expresa lo que sería la acción previa a "atrapar" ("No corras tras el día"): se corre hacia algo para llegar a una meta, que, en este contexto particular, sería la de atrapar el tiempo; pero en la recomendación dada en el poema tanto un verbo como el otro aparecen negados.

Una vez concretado el tópicus sobre el que gira el poema, su centro temático se desplaza hacia un territorio situado más allá de lo que supondría una mera invitación

a aprovechar el presente. Y no se trata de que esto no importe, simplemente que la reflexión desarrollada en los versos propone lograrlo de otro modo: de un lado, yendo a la par del momento, sin tensión y sin angustia, como expresa la frase condicional que cierra el texto; de otro, aprisionando el presente en la escritura, incluso mucho más que esto: haciendo de la escritura el propio objetivo: vivir para escribirlo: "Amas para escribirlo solamente, / la dicha pide a gritos que un recuerdo / del futuro la abrace y la duplique". Vida y literatura: el original y la duplicación: lo que fluye y la letra que lo fija. De esta manera se entrelaza la idea del gozar sin prisa con una concepción de la poesía como fijación-retención de lo vivido, y este entrelazamiento hace plausible entender, entonces, al tú poético como un desdoblamiento del yo, es decir, que yo y tú poéticos constituirían las dos caras de una misma moneda: la de un sujeto que, en un ejercicio además metapoético, se habla a sí misma (marco en femenino tendiendo un puente hacia la autora) tratando sobre el paso del tiempo y sobre su aspiración por fijarlo en palabras.

Otra aproximación al *carpe diem* es perceptible en "Fecha de caducidad", texto que abre *Carpe noctem*. La escena estival diseñada acaba deslizándose hacia una exhortación que no es otra que la de gozar del instante, dado su carácter tremendamente efímero. En el título y en los últimos versos del poema se condensa su tema: el cuerpo, la vida, como cualquier producto, se altera, de ahí que sea preciso disfrutarlo, disfrutarla, "ahora". Lo que singulariza el tratamiento del tópico es, en este caso, el registro lingüístico empleado para su formalización: si en otros poemas la autora acude al ámbito del cine o de la publicidad para configurar las metáforas, en este lo hace al de las recomendaciones de la industria alimentaria: "Consumir / de preferencia ahora. El producto se altera fácilmente, / antes que los deseos. No se admiten / reclamaciones" (1994, 9). La imagen conmueve y, aunque aquí no se produce ningún giro sobre el tópico de referencia, en medio de ese lenguaje convencional y aparentemente funcional del prospecto, la voz poética añade un comentario elocuente: "antes que los deseos". La llamada a la urgencia del vivir es clara: la "fecha de caducidad" es "ahora" mismo, no existe ningún otro momento antes de que el producto pierda sus propiedades; los deseos, en cambio, perduran más allá del desgaste, en equivalencia evocadora, sin duda, del amor más allá de la muerte.

Los diversos tiempos verbales modulan la reflexión expuesta: mientras que el imperfecto sirve de vehículo a la descripción que ocupa la mayor parte de los versos, el indefinido marca su suspensión y el presente recoge el mensaje consecuente, universalizándolo. El paso del imperfecto al indefinido señala el tránsito del mero disfrute a la conciencia de la temporalidad y del deterioro del cuerpo/vida, la fruta/producto que hay que consumir y que se ofrece en su plenitud y en la plenitud de una mañana de verano en la playa, momento y lugar, obviamente, para nada casuales: el verano como imagen de la plenitud y el mar acogiendo sobre sí todo el entramado semántico que la tradición literaria hizo confluír en él (la vida es, de momento, "un puro litoral", pero el mar, que es el morir, lo bordea). Además, y al contrario que en el poema

anterior, donde la adjetivación está ausente, en este los adjetivos abundan: colores y olores acentúan el sensualismo y el vitalismo de la escena con el fin de subrayar la necesidad de aprovecharlos antes de que desaparezcan tras esa sombra indefinida (“una sombra”) que avanza y que provoca que el gesto de “borrar con saliva la sal de la mañana” deje al descubierto “la inscripción junto al omóplato: FRUTA PERECEDE-RA”. Por otra parte, este uso retórico que identifica el cuerpo con un producto que se consume llevaría implícita una crítica a la sociedad de consumo, donde todo es desechable y mínimamente duradero.

La metáfora de la fruta reaparece en “Fruta del día”, poema, también inicial, de *La siesta de Epicuro*. De la idea de la necesidad apremiante del vivir, manifestada de manera categórica en los primeros versos, se da paso a la expresión del ansia por el disfrute inmediato (“las quiero todas ya” [las vidas descritas previamente]), subrayada por acciones relacionadas con la degustación y, de la misma forma que ocurre en tantos otros poemas de la autora, también en este resulta sumamente interesante y muy eficaz el modo en que se entretajan ideas e imágenes. Las “vidas” que hay que vivir se quieren “recolectadas” ya, dispuestas para ser paladeadas. En relación con este aspecto, conviene no olvidar que el significado del verbo latino *carpo* contiene la idea de “arrancar el fruto”, seleccionándolo para saborearlo y disfrutarlo, y este valor se actualiza aquí a través de la imagen de la recolección. Los frutos elegidos conviven en la cesta en la que son depositados lo mismo que en la cesta de la vida se encuentran unidas todas las experiencias: las decisivas (“uvas esenciales”), las que evocan la infancia (“cerezas infantiles”), las de la pasión (representadas en las “húmedas fresas que prometen bosques”, con esa alusión velada a Caperucita: el deseo y los peligros) y las que no alcanzaron su sazón o ante las que fue imposible no claudicar. La vuelta de tuerca al mensaje la ponen los tres últimos versos, tres heptasílabos de tono irónico, casi cáustico, en los que se retoma la frase que da título al poema: la “fruta del día” es el “cerebro fatigado”. “Cómete ya tu propio / cerebro fatigado”, se dice, en una representación del cerebro como contenedor de lo vivido al mismo tiempo que de lo deseado, de lo olvidado, de lo prometido o de lo no digerido.

Tres propuestas, como acabamos de ver, que dan nueva vida a un mismo tópicus, el del *carpe diem*, en el que la poeta descubre tal capacidad de sugerencia que se lo apropia para recrearse en él y para reformularlo con total libertad. *Carpe amorem*, *Carpe verbum* y *Carpe mare*, ya se anotó al comienzo de la exposición, designan tres antologías de sus textos y *Carpe noctem*, además de dar título a un libro, es fórmula que se emplea en dos poemas. Aunque aparente reverso del enunciado original (la noche frente al día), no supone más que otra vertiente de una idéntica llamada a gozar de los dones de la vida. La noche resulta el espacio-tiempo favorable para el goce y la aventura, tal como se insinuaba en “Fecha de caducidad”, y para apurar el deseo, como se pone de relieve en “La calle Altamirano” y en el primero de los “Nueve poemas sin título”, los dos pertenecientes a *Problemas de doblaje*. En ambos casos, dentro de un contexto de evidentes connotaciones eróticas, la locución aparece

reforzada. En el primero, el refuerzo se produce por repetición: “Mas la traición del cuerpo y el desvelo, / la ironía del pubis rompiendo su triángulo, / las ingles que musitan: *Carpe noctem*, / y hacen manar el filtro venenoso / para los labios lentos que comparten / el noble simulacro de la muerte. // -*Carpe noctem*, amor” (1990, 54). En el segundo, el énfasis deriva de su utilización en dos frases simétricas que convierten en equivalentes noche y deseo: “*Carpe noctem*, amor. Coge el brusco deseo” (49); además, en un verso posterior, se introduce otra de las formas remodeladas por la escritora: “Miles de arterias fluyen / medidas como algas. *Carpe mare*”, donde el mar, en primera instancia, actualiza la red de significados vinculados al deseo, de amplia tradición; pero no aleja, sin embargo, o no al menos por completo, la red de sentidos vinculados con la muerte (aunque se trate solo de una muerte metafórica), como creo que el cierre vibrante del poema deja entrever: “Desear es llevar / el destino del mar dentro del cuerpo”.

Todavía en *Gavieras*, la última entrega poética de Aurora Luque hasta la fecha, palpita el *carpe diem*. Aunque no se presente en su formulación característica, la utilización del imperativo y ciertos términos de los que la autora se vale provocan su evocación casi inmediata en algunos poemas. “Aproar” y “Lenguajes vegetales de mi país vaciado” (2020, 10 y 18-19, respectivamente) podrían considerarse dos buenas muestras de esto que digo. En “Lenguajes vegetales de mi país vaciado”, se exalta el júbilo de junio como mes central del calendario; es el mes que acoge el solsticio del verano, con la festividad de San Juan, en cuya noche, a través de todo un conjunto de arcaicos rituales de regeneración, la muerte convive con la vida: “Nuestra es la noche. Goce como urgencia. / ¿La danza de la muerte? / La danza de lo vivo lo viviente lo vivido. / ¡La danza de la vida!”. La vida emerge purificada por efecto del “agua, / del fuego y de la noche”, una vida que la voz poética ensalza en cuanto a lo individual pero también en cuanto a lo colectivo, convirtiendo el texto, como se anuncia en su título, en una llamada al cuidado y a la escucha de las ofrendas vegetales de la tierra, pues lo humano y lo telúrico no constituyen realidades independientes, sino que forman parte de un mismo todo y como tal son indisolubles; indisolubles en sus ciclos y en su posibilidad, o no, de permanencia: “Traducir los lenguajes vegetales / de un mundo que se seca. / Hablemos, hablemos con los árboles. / Unirnos a los ímpetus radicales del tiempo / y cuidar lo que junio nos ofrece”.

El contenido de “Aproar”, por su parte, es metapoético. Sirviéndose de una metáfora marina, la autora compone un texto donde el malestar de la voz poética es contestado por la propia poesía, que la reta a actuar/escribir desde la reflexión, movilizando todo lo recibido y todo aquello que posee en potencia. El desafío se formaliza discursivamente por medio de una serie de instrucciones cuya modalidad enunciativa es común con la del tópico y cuyo contenido, en realidad, no viene a ser otra cosa que un convite a sacar provecho de lo que el arte y la vida ofrecen, y a hacerlo sin demora, como se reclama través de la reiteración del “ya” en los últimos versos. Creo que el interés de este poema merece su transcripción completa: “Vino la poesía de impro-

viso. / A mí, que me sentía / malquerida por ella / -porque yo no la quise a su capricho- / me dijo: Túmbate y mira al cielo. / Vuelve al ciclo del huerto, / vuelve al mar mitológico. / ¿No adorabas de niña las mochilas? / Da la espalda al vecino vertedero / de datos, ruido y prosa. / Traduce -a ver si puedes- / esa gracia del mundo / que es aullido y sonrisa. / Métete ya en un barco / con proa de dragón. / Fuiste vikinga, sí, / aunque no lo sepas. / Así que bebe océano, / come islas y duerme ya en los bosques /que metí entre tus sueños / de once años”.

El conjunto de los versos ofrece un inventario de una parte importante de los rasgos que caracterizan la actividad creadora de Aurora Luque: su quehacer literario (poesía, traducción), la preferencia por ciertos motivos (mitos, todo tipo de relatos culturales), el peso de la tradición y la rebeldía frente a ella, la audacia imaginativa, el deseo, la urgencia del vivir; en resumen, muchos de los aspectos y elementos que se han ido mencionando a lo largo de la exposición. Y si hacemos extensivo este comentario sobre el poema en particular al libro entero, cabría afirmar que en *Gavieras* concurren todas las cuestiones y estrategias retóricas reconociblemente “luqueanas”, representando, en este sentido, un nuevo eslabón de una cadena notablemente engarzada. Pero hay algo más en este libro y es un tono, podría decirse, que prefigura enveses, siendo quizás el más patente el de la madurez y el de un cierto desencanto del sujeto poético, que asoma en algunas reflexiones que contrarrestan en cierta medida el vitalismo que atravesaba los libros anteriores. Este no desaparece, pero a su lado emerge otra mirada (diríase que la modulación barroca desplaza a la renacentista) y el yo reconoce que la noche ya “no es noche / al modo antiguo”. El poema al que pertenecen estos dos versos, “No es noche” (71), pone en evidencia ambas caras: la invitación al disfrute, ahora amortiguada, va acompañada por ese otro sentimiento que ya se ha asentado en el aquí y el ahora del sujeto: “Te vas quedando sola en el camino. / La vida ya no está donde solía. / Pierde timbres de voz. / De pronto falta el ancla / a bordo de la nave / y eres buque incapaz de fondear. / —Amigas, esperadme. Antes de que los rumbos / enloquezcan, bebamos / un buen vino. / —Amigos: / cae la tarde y es tarde. / Y la noche no es noche / al modo antiguo”.

Igual pensamiento se desarrolla en “Epílogo a *Carpe noctem*”, de título bien significativo. Todo este poema, con que el que concluye *Gavieras*, adquiere la apariencia de una elegía por la juventud perdida, cuando la noche, aquel lugar propicio para el encuentro y el placer, carecía de límites y se ofrecía abierta a todo tipo posibilidades. Cito sus primeros y sus últimos versos, tan elocuentes que no precisan explicación alguna: “Cuando era joven, yo / aprendía a apropiarme de la noche / y la hacía viscosa, dúctil, líquida, / la convertía en cítrico, licor o cereal / que saciaba mi sed y mis deseos. / [...] / Sin la noche qué haremos finalmente. / Ahora solo amaso los recuerdos / de aquel hacer las noches mías antes” (80).

En definición del *Diccionario* de la Real Academia Española, *gaviera* es la marinera “a cuyo cuidado está la gavia y el registrar cuanto se pueda ver desde ella”. A todas

aquellas gavieras históricas, legendarias y mitológicas que deambulan por la primera sección de este libro de Aurora Luque habría que añadir a la propia escritora como una gaviera más, orientando con destreza la vela mayor de la nave. Su lucidez poética guía el viaje.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Valdés, Josefa (2009a): “Mundo clásico, voz lírica femenina y expresión del deseo en la poesía de Aurora Luque”, *Minerva*, 22, 217-230.
- (2009b): “Tradición clásica en *Camaradas de Ícaro* de Aurora Luque: el recurso al mito”, *Anales de literatura española contemporánea*, 34/1, 5-23: Vol. 34, No. 1 (2009).
- (2013): *Tradición clásica en la poesía de Aurora Luque. Figuras, formas e ideas*, Sevilla: Renacimiento.
- (2018): “Plenitud existencial y epicureísmo en la última poesía de Aurora Luque”, *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 30, 171-180.
- Bianchi, Marina (2016): “Variaciones del *carpe diem* o cómo retener el tiempo en la poesía de Aurora Luque”, en Margarita Almela *et al.* (coord.), *Tiempo de mujeres. Literatura, edad y escritura femenina*, Madrid: UNED, 77-94.
- Díaz de Castro, Francisco (2020): “‘Sobremesa’, de Aurora Luque. Texto y contextos”, *Studia Iberica et Americana*, 7, 111-126.
- Guillén, Jorge (1974): *Cántico*, Barcelona: Seix Barral.
- Huchin, Eduardo y Karla Sánchez (2021): “Entrevista a Aurora Luque”, *Letras libres*, 276 (diciembre), dossier “Los clásicos entre nosotros”:
- <https://letraslibres.com/revista/releer-a-los-clasicos-podria-ayudarnos-a-cuestionar-nuestras-hipocresias-mas-viles/>
- Luque, Aurora (1990): *Problemas de doblaje*, Madrid: Visor.
- (1994): *Carpe noctem*, Madrid: Visor.
- (1996): *Carpe mare*, Málaga: Miguel Gómez Ed.
- (2007): *Carpe amorem*, Sevilla: Renacimiento.
- (2003): *Camaradas de Ícaro*, Madrid: Visor.
- (2008): *La siesta de Epicuro*, Madrid: Visor.
- (2015): *Personal & Político*, Madrid: Fundación José Manuel Lara / Vandalia.
- (2020): *Gavieras*, Madrid: Visor.
- Vera Nicolás, Pascual (2005): “Entrevista a Aurora Luque”, *Revista Campus Digital*:
- <https://edit.um.es/campusdigital/entrevista-con-la-poeta-aurora-luque-leyendo-a-los-clasicos-com-probamos-que-estamos-igual-que-hace-siglos/>
- Virtanen, Ricardo (2007): “Aurora Luque, náufraga en Icaria”, introducción a *Carpe amorem*, Sevilla: Renacimiento, 9-30.

II Edad Moderna y Contemporánea

Suxeito, autoría e enunciado en Álvaro Cunqueiro

Manuel Forcadela

269

Introdución

Un dos aspectos máis singulares da obra de Álvaro Cunqueiro é o traballo de indagación na noción de autoría que leva a cabo ao longo dos anos, a elaboración conceptual do intrincado vencello que se establece no texto entre a voz que o enuncia e o significante elixido, en tanto que nome do autor, para amparalo, toda vez que un conxunto numeroso de ficcións atribuídas ao mindoniense non están asinadas por él e sí por un conxunto moi diverso de nomes de procedencias dispares. Estas sinaturas diferentes están fundamentalmente implicadas na súa construción ficcional. E, alén de seren simplemente un xogo, responden a procesos de pensamento que cabe ligar ao mesmo cerne do seu pensamento literario.

Ben certo é que nos seus textos principais o rótulo de Álvaro Cunqueiro aparece como característico e indubidable mais tamén é non menos certo que o xogo de nomear, de idear un certo ou posible onomástico a partir dunha situación creada por un enunciado, é un dos seus brinquedos formais que axiña adquire dimensión intelectual.

E, sumada a toda isto, a condición que na súa escrita cobra a idea de glosa, en tanto que explicación, interpretación, anotación, apostila, comentario, reparo dun texto precedente, entendida como raíz temática para a confluencia, ou non, doutros temas e motivos. Cunqueiro sábese partícipe nunha longa e interminable cadea de referencias, como ben o demostra o feito de que na súa produción, tanto narrativa como poética ou dramática, son constantes as mencións a obras e personaxes doutros autores que visitan a fluencia do canto para participaren desde novas premisas de enunciado con plena presenza e determinación.

Os casos ben coñecidos de Hamlet, Orestes, Ulises, Sinbad, Merlín, son só unha pequena mostra desa mirada que comprendía o mundo desde a cultura e, aínda alén, desde o mito e o rito como aspectos sintomáticos dunha repetición que enxendra

diferenza. Hai, por tanto, unha proposta implícita de pensar desde o mito, de seguir a pensar o mito, que forma parte nuclear do seu modo de situarse perante a escrita. E pensar o mito desde unha enunciación é tamén pensar a enunciación como presenza. Presenza que demanda un suxeito nominado que non sempre coincide co epígrafe do autor. Cunqueiro elabora o seu discurso desde outros discursos, sabedor de que o discurso sempre é do Outro, porque o Outro precédenos e sucédenos sen opción, e é ese Outro quen leva rexistrados os matices e as precisións, as graduacións, as cores, as tintas, os tons. E que a autoría non é, en definitiva, máis que unha peneira existencial que filtra a enxurrada xa non da existencia senón da insistencia. Deleuze (1989) dixérao con palabras definitivas: o mito non existe mais insiste.

Na fascinación por ese mito que insiste e no que sabe encontrar aspectos anovadores, enchido sempre dun poder de significación que non se esgota, Cunqueiro establece os lazos entre os distintos niveis de cultura. En primeiro lugar, entre a alta cultura, de procedencia libresca e académica, que se ocupa de responder á eterna interrogante do estatuto ontolóxico do humano. Quen somos, por que e para que somos, que sentido ten estarmos aquí, cal é o proxecto da nosa presenza. E, en segundo lugar, entre a cultura autóctona, que sabe rescatar con habelencia de antropólogo en todos os estratos da intervención do humano sobre o mundo, desde a agricultura á gastronomía, desde a poesía á relixión, desde os ritos aos ditos, e a cultura allea, precisando as diferentes opcións que os humanos foron encontrando ao longo da historia a semellantes dilemas.

É sabido que esta presenza do mito cobrou singular importancia para a crítica nos poemas que Cunqueiro publicou no seu poemario derradeiro, *Herba aquí e acolá*, de 1980, obra que debemos situar como compendio das últimas décadas de escrita, en paralelo cos esforzos, visibles no resto da súa produción, de pensar desde o mito, de concebir a propia obra como continuidade dunha enunciación xa iniciada e sen final previsible. Eu son Dánae, Eu son Pantiel, Eu son Edipo, Eu son Dagha... Mais o certo é que desde o mesmo inicio, mesmo nos seus poemas de adolescente, Cunqueiro compórtase xa como un aprendiz do erudito que finalmente foi. Diríamos que estas mencións operan como un síntoma, un dispositivo de significantes que o conecta co real, malia a súa entidade simbólica, e que, pola súa insistencia, pola súa repetición compulsiva, polo cambio de ton que se produce, desde o Cunqueiro humorístico e etnográfico, coleccionista dun singular e moi persoal traballo de campo, a estoutro Cunqueiro serio e filosófico, que dialoga directamente cos clásicos, dános conta dunha dobre dimensión. O autor suxeito a un binarismo que contrapón o etnográfico e o popular contra o ontolóxico e persoal. O autor na súa dimensión social e amplamente comunicativa contra o autor na súa esfera máis íntima e reflexiva. E isto téndomos en conta que os dous polos que litigan nesta dialética non son conxuntos fechados e permiten en todo momento a inclusión do contrario, mesmo como un mecanismo implícito para desenvolver contrastes.

É a de Cunqueiro, así, unha aposta total que non renuncia a instruír nin a deleitar, e que sabe encontrar na ironía e no cómico o aspecto complementario ao labirinto de saberes do existente. Deste xeito, sabe salienta o risible do solemne e o sagrado que habita mesmo no vulgar, nunha ollada de inquisición sobre as linguaxes que supera calquera confort intelectual.

Poderíamos soste a tese de que todos eses poemas non son outra cousa que os resultados de tentativas de incibirse nunha determinada enunciación (ollo, non nun enunciado, o que rondaría as fronteiras do plaxio, mais si nunha enunciación, como bo glosador e interlocutor da cultura herdada) e, moitos deles, alternativas monoloxais a escenas teatrais determinadas, como se fosen xermes de creación dunha nova peza que nunca logrou tomar forma. O modo de proceder moitas veces comeza pola tradución que, logo, se encamiña na fluencia discursiva por territorios diversos, alleos aos que serían adecuados á peza orixinal, descentrando o sentido e procurando un novo centro, acomodado agora ao dicir do poeta. Este proceder, moi común en toda a súa obra, sexa cal for o xénero frecuentado, incrementa o seu papel de hermeneuta, de humano que decifra para volver cifrar. Que establece constantemente a distancia estética (H. R. Jauss, 2000) para reducila a cero, logo de incorporala á propia voz. O que nos sitúa no concepto genettiano de transposición (*Palimpsestos*, 1989). E comprácese, tamén, de modo numeroso, do comentario dunha cita que se canaliza por medio da ironía ou da erudición, cando non por unha mestura de ambas, ironía e erudición, e xamais exenta de vontade teórica, malia ficar disimulada nun distanciamento de *captatio benevolentiae*.

Poderíamos aducir que Cunqueiro é un teórico secreto, e que esa teoría nunca exposta fica, porén, na construción das súas obras e complementase, de xeito fragmentario, co declarado por aquí e por alí, nun xogo de autorreferencias que, por veces, semellan evidentes.

Non hai arte sen teoría, reza o tópico. E Cunqueiro, sen dúbida, obedece a este estereotipo. O problema radica en como sermos quen de extraer esa teoría implícita, por unha banda obvia, mais, por outra, obtusa, para afondarmos na cuestión que propomos de partida: a relación do suxeito e a autoría ao longo e ao largo de toda a súa obra. A chave, acaso resida na información que Cunqueiro xera como teórico, xa non nas obras de ficción, que tamén, senón nun extenso corpus textual de artigos, comentarios, epistolarios, entrevistas.

A psicanálise

Como exemplo podemos tomar o artigo "Una gotera" publicado na revista *Destino* e recuperado por María Liñeira en *El Laberinto Habitado* (2007), onde lemos:

He pasado unos días en mi casa de Mondoñedo, y eligiendo unos libros, para traerlos a mi casa de Vigo, sorprendí una gotera, que había estado pingando en los días de lluvia invernal, que afortunadamente no fueron muchos, sobre las obras completas de Freud, editadas por Biblioteca Nueva en 1923, y traducidos por D. Luis López-Ballesteros y de Torres. [...] La gotera caía entre la *Introducción a la psicoanálisis* — entonces se decía en femenino—, tomo I. *Los actos fallidos y los sueños* y *El chiste y su relación con lo inconsciente*. («El delirio y los sueños» en la *Gradiva* de W. Jensen). Grandes manchas de humedad avanzaron por las páginas freudianas, y los lomos quedaron medio deshechos. Pero, entre tomo y tomo de Freud, yo había metido un folleto del P. Barreira en defensa de Prisciliano, y cómo no fue hereje ni lo fueron los gallegos de su tiempo. Recuerda el P. Barreira que el Cura de Fruime había escrito al P. Florez, quejándose de que en la *España Sagrada* hubiese dicho que Prisciliano era gallego. [...]

Lo que yo quería contarles a ustedes es que mojado Freud, manchadas sus páginas, maltratados los dos tomos citados por la persistente gotera, el folleto pro Prisciliano apareció intacto. Ni una gota le tocó.

Yo no grito: ¡milagro!, pero medito sobre el suceso, viendo que la gotera respetó —diría que voluntariamente—, el folleto pro Prisciliano pero no tuvo miramiento alguno con la doctrina freudiana. ¿Voluntariamente? Entonces, algunas obras perdidas en los siglos, ¿no lo serían por acción voluntaria y decisiva de todas las goteras de Occidente? ¿Se podría, pues, escribir un texto titulado *La acción de las goteras en la historia de las ideas*?

A cita sérvenos para documentar un feito. Cunqueiro mantivo desde a súa mocidade universitaria e a súa filiación ao movemento de fé surrealista, como é ben perceptible en *Poemas do Si e Non*, de 1933, unha intensa curiosidade pola psicoanálise que o levou a comentar, en bastantes ocasións, aspectos derivados da evolución teórica desta disciplina e os diversos conflitos de desenvolvemento en que se viu sumida. Así, por exemplo, aínda que nun principio poidamos pensar que Cunqueiro se inclina do lado de Jung fronte a Freud, o certo é que permanece á expectativa e que, aínda que alguén puidese pensar o contrario, o seu percurso maxistral pola fantasía non o afasta da procura dun conxunto de respostas que van alén de calquera simplificación dada.

A presente ironía das obras de Freud esmigalladas polo efecto da auga, aludindo acaso a un envellecemento das teorías freudianas, fainos lembrar que isto era exactamente o que lle ocorrera a Jacques Lacan, no momento de comezar a súa relectura de Freud tomando como elemento de apoio a obra de Ferdinand de Saussure e a nacente semiótica estruturalista. E, aínda que non cita nunca a Lacan, non podemos deixar de pensar no intenso paralelismo que é posible establecer entre os dous creadores. E máis a propósito do manexo dos temas do suxeito, o Eu, a autoría, que semellan ser claves en toda a cosmovisión cunqueiriana.

Noutro dos artigos publicados en *Destino* e recompilados por María Liñeira, titulado “Antropofagia”, Cunqueiro comenta:

La Nouvelle Revue de Psychanalyse, de París, dedica su sexto número al canibalismo, y se nos dice en ella que «mientras que la antropofagia está en vías de desaparición en las culturas que la practicaban, la nuestra parece concederle ahora un grande interés, como si, fatigada de los motivos edipianos demasiado banales del parricidio y del incesto, la imaginación buscase temas mas originales u originarios». En la misma revista nos enteramos de que Freud escribía a María Bonaparte el veinte de abril de 1932: «la situación del incesto —tema que preocupaba a la Bonaparte en aquellos momentos—, es exactamente igual a la del canibalismo. Existen, naturalmente, buenas razones para que en la vida moderna no se mate a un hombre para comerlo, pero no hay ninguna razón, cualquiera que sea, para no comer carne humana en lugar de carne de vaca»... Otro argumento puede ser el que la inmensa mayoría ya no sabe qué es lo que come. En España, sin duda, si nos atenemos a todo lo que se dice sobre el fraude alimentario. En la misma revista se cita a Víctor Hugo, quien en diciembre del 70, en el París de la derrota, se preguntaba qué era lo que comía: «¿Caballo? Es posible. Quizá perro, quizá rata. Nous mangeons de l'inconnu». «Comemos de lo desconocido». Con este lema, cubrimos hasta la antropofagia.

Presume, en novembro de 1973, de ler *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, fundada e dirixida por Jean-Bertrand Pontalis e publicada por Éditions Gallimard. Aparecida entre 1970 e 1994, publicou cincuenta números. Creada co apoio da Asociación Psicoanalítica de Francia, coa vontade de abrirse (atención a isto) a outras orientacións psicanalíticas distintas das desta sociedade. O seu consello de redacción está formado por Didier Anzieu, Guy Rosolato e Victor Smirnoff, membros da APF, pero tamén André Green da Sociedade Psicoanalítica de París, o analista londinense Masud Khan, o antropólogo Jean Pouillon, e polo historiador das ideas Jean Starobinski. François Gantheret incorporouse á revista en 1978. Posteriormente, Michel Schneider entrou no consello de redacción durante uns anos, antes de ser substituído por Michel Gribinski.

Cando a Sociedade Francesa de Psicoanálise solicitara en 1959 o seu recoñecemento oficial e a súa afiliación á Asociación Psicoanalítica Internacional, a API reclamou como requisito previo para conceder o demandado a expulsión de Jacques Lacan como didáctico. Dúas correntes da Sociedade Francesa de Psicoanálise opuxéronse entón entre si: unha corrente, que chegou a ser maioritaria na SFP en novembro de 1963, estaba dirixida por Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier, Georges Favez, Wladimir Granoff, Didier Anzieu, Robert Pujol e os cinco “movers” de xullo de 1963 (Jean-Louis Lang, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Victor Smirnoff e Daniel Widlöcher), mentres que unha segunda corrente, convertida en minoría, unía aos partidarios de Jacques Lacan.

O primeiro número da revista, *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, titulado "Incidentes de la psychanalyse", aparece na primavera de 1970, máis dunha década despois da expulsión de Lacan e no momento en que o prestixio do expulsado gañara o combate hexemónico aberto anos atrás. E constitúe un espazo aberto, que promove intercambios e enfrontamentos interdisciplinares, unha maneira de dar a entender que procura a conciliación dos antigos enfrontados.

Quere todo isto dicir que no momento en que a revista se publica, Lacan xa abandonara a Asociación Psicoanalítica de Francia, integrada na Asociación Psicoanalítica Internacional, integración que se fixera total desde 1963-64. Dez anos despois, o prestixio intelectual e clínico de Lacan ten xa eco internacional como sucesor e modernizador do traballo freudiano. De feito Jean Starobinski consta como un intelectual ligado a Lacan e relacionado co interese pola obra de Saussure, a lingüística e a semiótica. Cunqueiro, sen ser lacaniano, está a facerse eco dunha publicación que está no cerne do debate da psicanálise en Francia.

Con todo son numerosas as veces que Cunqueiro menciona a Jung, aínda que case sempre para facelo portador das opinións máis máxicas e desproporcionadas a propósito de mitos, espectros, delirios. Como se, no fondo, estivese a empregalo como unha fonte de recursos no seu peculiar percorrido da fantasía.

Jung, de feito, convértese en obxecto da ironía de Cunqueiro pola transcendencia que lle outorga ao que para o mindoniense non é máis que travesía da fantasía. Así, no prólogo a *Tesouros Novos e Vellos*, Juan Rof Carballo (1964), no seu prólogo, e en connivencia co propio Cunqueiro, di:

A verdade máis importante encol dos tesouros encovados é — o mesmo que se ten dito dos milagres— que realmente eisen. Está ben que millós e millós de homes pensen hoxe que a busca de tesouros é empresa enganosa, fábula pra incautos. O certo, o certísimo é que no universo hai unha groriosa e moi doce realidade, a que máis felicidade pode proporcionar ó home e que está encovada[...] Esta espricación do tesouro oculto como símbolo do que ó home lle semella realidade preconizábel, que hai que ensalzar, é unha das moitas máscaras triviales, dos moitos disfraces que os tesouros auténticos — os das onzas de ouro, os das olas soterradas cheas de xoias de outras épocas, os dos lingotes macizos— inventaron pra se esconderen mellor. Ó longo dos tempos, os tesouros — que como di o Cunqueiro no seu libro cómpre que nolos representemos como persoas, cos seus caprichos, debilidás e fortalezas— deprenderon moitas cousas nas súas táiticas.

Fronte a estes tesouros, personificados, que andan pensando en pasar desapercibidos, en non ser obxectos de comentario, aparecen os psicólogos coa súa xerga, mesmo a máis requintada e pedante, a máis inútil e afastada da realidade dos tesouros e os seus buscadores. O mestre deste conxunto de supostos profesionais é C. G. Jung.

Agora empregan o vocabulario da psicoloxía, e mesmo da súa modalidade máis empingorotada, a psicoloxía de Jung. O tesouro escondido non é nin máis nin menos que o arcano dos alquimistas ou, traducido á lingoaxe moderna, o “Selbst”, o “sí mesmo”; dito doutra maneira, non demasiado crara: a unidade interior, harmónica, da persoa, á que soio se chega tras longo pelingrinar polos carreiros da ialma e na que se integra todo o bo i o malo, o anxélico i o diabólico que hai no home.

Cunqueiro vai botar man de Jung como unha das fontes do seu repertorio paródico, alguén que o pode axudar na súa travesía da fantasía, como a *Biblia*, *As mil e unha noites*, a literatura artúrica, *El Cipriánillo* e tutti quanti, mais non cando asoma o goce do seu síntoma, como no drama *O incerto príncipe don Hamlet, señor de Dinamarca*, en que a súa posición é abertamente contraria. Esta oposición entre travesía da fantasía e goce do síntoma é determinante á hora de situarmos o autor no seu contexto de produción literaria.

A famosa anécdota da chegada a América de Freud e Jung e o comentario de Alfred sobre a natureza subversiva do coñecemento que estaban a piques de incorporar á cultura americana, non deixa de ser comentado polo mindoniense. E subliña o carácter provinciano dos visitados fronte a vontade innovadora dos visitantes.

Un amigo mío está lendo estos días un libro de Mircea Eliade. En este libro se entera de una frase de Freud, dicha a Jung, cuando el trasatlántico en que ambos viajaban entraba en el puerto de Nueva York. Freud exclamó dirigiéndose a Jung:

—¡Si supiesen qué dinamita les traemos!

Freud, tenía, pues, conciencia de lo que suponía la entrada del psicoanálisis en una sociedad tan excepcionalmente provinciana como la norteamericana de aquellos días. (*El laberinto habitado*).

César Antonio Molina no Prólogo a *La Bella del Dragón* (1991) comenta:

En Álvaro Cunqueiro el erotismo coincide con la idea freudiana de «pulsión de vida». En *Más allá del principio del placer* el médico vienés asociaba los términos eros y libido comentando que «la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y de los filósofos, que mantienen la cohesión de todo lo que vive». Es decir, el erotismo sería uno de los elementos energéticos por excelencia de la humanidad.

O Existencialismo

No epistolario de Cunqueiro co seu grande amigo e editor Francisco Fernández del Riego (Cunqueiro e Vilavedra, 2003) consta o desagrado do mindoniense pola reacción de Anxel Fole á lectura de *O incerto señor don Hamlet, príncipe de Dinamarca* por non saber que aquela era e é unha obra destinada a outro público e escrita desde

una perspectiva diferente, unha especial e singular que esixía tamén unha mudanza na óptica lectora. Segundo Cunqueiro, Fole non entendera a peza, tomándoa por unha especie de broma shakespeareana, sempre á procura dunha intención humorística que non existe. E séntese moi frustrado de saberse incomprendido por un dos seus lectores de referencia. E este é un dato determinante á hora de sabermos que estaba a pasar na cabeza do grande fabulador que entendía que, á beira do etnógrafo e humorista e estilista, había outro escritor metafísico, teórico, eséxeta dos mitos. Alguén que aprendera a distinguir na súa creación literaria o que aquí denominamos a travesía da fantasía e o goce do síntoma. O traballo sobre o síntoma doe, fatiga, esixe un esforzo esgotador, a travesía da fantasía é un puro divertimento.

Na mesma liña tense manifestado Carlos Casares (1998) que aventura o emprego da adxectivo "existencialista" aplicado a Cunqueiro.

Interésanos, especialmente, esta idea do Cunqueiro existencialista, que quebra dalgún xeito a perspectiva hexemónica do Cunqueiro máxico e irónico, e que cabe espallar na lectura de toda a súa obra.

Do mesmo xeito que o Cunqueiro máxico fainos pensar nun pensador adscrito ás tendencias posjungianas presentes na chamada Escola de Eranos, o da travesía da fantasía, o Cunqueiro existencialista, o do goce do seu síntoma, vai de mans dadas coa psicanálise (post)estruturalista. Mais cal era a posición de Cunqueiro con respecto ao existencialismo?

Marta Mariño Mexuto (2021) ten analizado algunhas coincidencias entre Sartre e Cunqueiro que, máis alá das obvias diferenzas, sinalan un seguimento da obra do francés por parte do mindoniense. Compara algúns trazos da acción e dos personaxes presentes en *Un hombre que se parecía a Orestes* (1969) e *Les mouches* de Jean Paul Sartre (1991).

Esta podrencia que se apodera dos corpos recorda a *Les mouches* de Sartre, onde as moscas que dan o título á traxedia (como se se tratasen dos personaxes do coro) e que, despois, resultan ser as Erinias, representan, entre outras cousas, todo o podre que hai en Argos. A mesma Electra comenta, no drama, o desgusto que lle produce lavar "*les chemises qui ont enveloppé leurs corps pourris*" (Sartre, 1991: 129). Retrocedendo aínda máis no tempo, outro reino invadido pola podrencia é a Dinamarca de Hamlet, xa recreada por Cunqueiro no seu *O incerto señor Don Hamlet, príncipe de Dinamarca* (1959). Ao principio da obra, o coro comenta:

"Coas outas paredes impedimos que a tempestade avenge as rosas non máis nacer, pro convertimos a Elsinor nun pudrideiro, i el Rei dos vermes, é un Rei verdadeiramente unxido". (Cunqueiro, 1980: 195)

O conflito humano entre vontade e continxencia é un dos temas de peso do síntoma cunqueiriano. A fenda que separa os proxectos de vontade e os arrebatos do azar, a loita entre os feitos e os acontecementos, será un dos seus temas predilectos.

Nun ton moi semellante maniféstase Inma López Silva (2014, 646):

Nun ton distinto do que podemos apreciar en Sartre e Camus, tamén Cunqueiro, dalgún xeito, está elaborando un teatro no que a tese sobre a toma de decisións no ser humano é o único elemento capaz de confrontalo co seu propio destino, como sucede a Hamlet ou como sucede ao Calígula de Camus. E, de feito, malia a opinión de Carballo Calero de que Ofelia, Poloño ou Laertes e os cómicos son contaminacións, na nosa opinión é xustamente a presenza deses personaxes a que establece o contrapunto necesario para comprender a tese existencialista en *Don Hamlet*, igual que a presenza de Belvís é imprescindible para entender o absurdo da vida de Dona Inés en *A noite vai coma un río*, ou El Rei de *Palabras de víspera* serve para entender o sensentido da vida de Dona Urraca.

Para engadir en ton conclusivo, páxinas despois (2014, 648):

Polo tanto, o teatro de Álvaro Cunqueiro está máis preto de Artaud, Genet ou Kol-tès ca de Lorca ou Casona. E tamén está máis preto de Sartre ou Camus ca, por suposto, de Luca de Tena, pero tamén do primeiro Buero Vallejo. Cunqueiro escribiu en Galicia e en galego un teatro que se afastaba da tradición próxima para achegarse, aparentemente, só ao propio mundo literario dun autor que, por outra banda, bebeu en canta fonte estético-literaria había. Un autor que coñecía, sen dúbida ningunha, tanto as reflexións da vangarda teatral (a través de *Nós* e dos intereses xeracionais nos que se formou na mocidade), como as achegas da dramaturxia francesa tras a II Gerra Mundial, prestixiosa en toda Europa e que chega relativamente tarde a España, impedindo o establecemento crítico desta relación.

O propio Cunqueiro comenta, nun artigo titulado “Urgente noticia del cuco” e publicado no Faro de Vigo o día 4 de abril de 1954:

¿De qué es rey el cuco sino de los días? Príncipe del agüero y amigo del diálogo, parece que el bosque vive de nuevo, pues el cuco canta. «Au temps des fleurs le monde est un enfant», dijo Musset un día. Quizá por esta gozosa infantilidad el mundo, en el tiempo de las flores, pueda creer en la destemplada voz del cuco. Los griegos, en cierto momento, llegaron a creer que Orestes —hablo de *Las Coephoras* de Esquilo, que no de *Las moscas* de Sartre; hablo de la tragedia y de la purificación; la enorme expectación de Electra en la puerta es como un río de fuego voraz: «Alguien llega que se me asemeja. Pero nadie sino Orestes se me asemeja. Entonces, Orestes llegó».

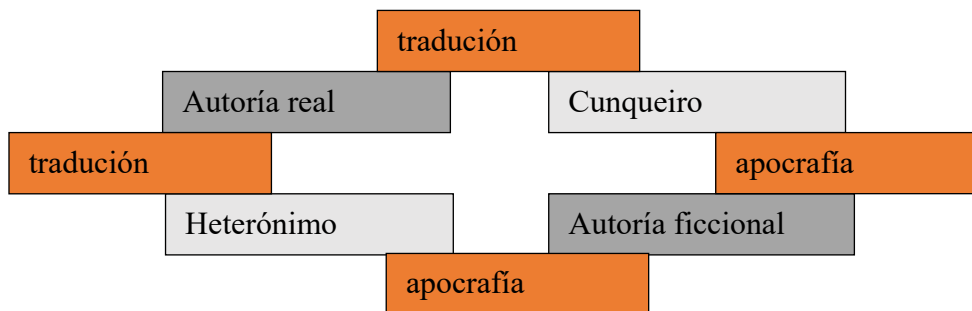
A lexión onomástica

Nunha entrevista concedida ao diario *El País*, o 27 de xuño de 1979, Cunqueiro sinalaba en titulares “He querido ser un jardinero del lenguaje”. E velaí a metáfora do xardi-

neiro, daquel que promove a beleza da paisaxe sabendo que, da mesma maneira que, Hegel mediado, a Idea sobre o Espazo xera a Natureza, e a Idea sobre o Tempo xera a Historia, a confluencia de Historia e Natureza xera a Paisaxe. E que ao autor non lle cabe máis que intervir minimamente entre estas dúas fluencias que o superan: a Historia e a Natureza. Trátase, por tanto, dunha atitude estoica, caracterizada por unha ética da imperturbabilidade, a extirpación das paixóns e a aceptación resignada do destino, marcas fundamentais do home sabio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade. O que adopta perante a linguaxe a posición do xardineiro. Hai, ao mesmo tempo, unha posición activa do lector, daquel que non refuga situar a propia enunciación en paralelo coa enunciación do que está a ler, nun exercicio que cabe emparentar tamén co da tradución.

Iago Castro Buerger ten sinalado a importancia do exercicio da tradución na produción literaria do propio Cunqueiro. Poderíamos establecer unha certa gradación que tivese en conta a autoría e o enunciado de partida e a autoría e o enunciado resultante.

Cunqueiro procede, por tanto, a traducir autores (reais ou ficcionais) en idiomas coñecidos por el ou descoñecidos (mediante traducións intermedias) en versións que emparenta co seu propio nome ou asina co emprego de heterónimos. Poderíamos desenvolver o seguinte cadro semiótico:



Cabe, por tanto, unha autoría real ou ficcional do suposto texto de partida, que nunca é exhibido, e igualmente unha adscrición real ou heterónima do texto traducido, que é o único que se presenta.

O caso máis extremo e verdadeiramente interesante é aquel en que tanto o texto de partida como o de chegada son adscritos a denominacións de autor que ocultan calquera vínculo con Cunqueiro, porén presente por detrás en todas estas transposicións genettianas. No caso de que algún dos extremos da produción, tanto na tradución como na autoría, sexa fictivo falaremos de apocrafía.

Nel dáse cabida a dous tipos de oposicións. A polaridade entre a autoría real e a autoría ficcional, establecendo o litixio entre a enunciación de partida, vinculable ou non a un autor nalgún tempo existente, e a polaridade entre a tradución propia ou heterónima, sinalando agora o conflito na enunciación resultante, vinculable ao propio Cunqueiro ou a un heterónimo. Neste dobre combate entre autor e tradutor, tanto reais como imaxinarios, poderíamos falar de tradución cando ambos son reais e de apocrafía, unha forma de creación literaria, cando algún deles, tanto o autor como o tradutor, son imaxinarios.

Sabemos que Cunqueiro fixo pasar como poemas traducidos, por el ou por algún dos seus numerosos heterónimos, poemas de autores inventados, nun exercicio que anulaba a adxudicación da autoría. Así, cando Cunqueiro traduce a Shakespeare, a Dante ou a Cavalcanti entre moitos outros, tanto o autor como o tradutor sitúanse en coordenadas non ficcionais. Mais cando Cunqueiro "traduce" un autor inexistente, ao que lle adxudica un nome, dentro dun sistema onomástico particular, está a remover o fondo dun modelo de autoría que el mesmo leva á crise desde o inicio da súa produción literaria. Tentaremos explicar, ao longo das páxinas que seguen, como se artella esta repetición, convertida, paradoxalmente, nun modelo característico.

E velaí o cerne da industria cunqueiriana: un suxeito que se sabe suxeitado pola enunciación e asume a construción de Eus numerosos. Non hai un Eu a producir unha enunciación senón que hai unha enunciación a construír sentido verténdose en Eus variados.

Costas González na súa edición de *Herba aquí ou acolá* (1991, p. 46-48) sinala que:

Ó longo dos versos dos preto de douscentos poetas que verteu ó galego, sobre todo dos traducidos ou versionados nos seus últimos dez anos de vida, achamos moitos argumentos líricos que logo atopamos reflexados na súa poesía. Hai títulos, anacos de poemas, poemas case enteiros, algúns versos, imaxes, etc, que, ou ben son paráfrases de poemas de Cunqueiro, ou ben Cunqueiro parafraseou as traducións que el mesmo fixo.

Mais cando Cunqueiro di que traduce autores que non existiron en enunciacións que asume como propias, ou adxudica directamente a algún dos seus heterónimos, está a producir literatura de creación, aínda que queira disimular o seu vínculo ou establecer algún tipo de contacto cos temas e motivos expostos. Temos, por tanto, un Cunqueiro que aprende do discurso do Outro, un enunciado que calibra antes de asumilo como propio, unha maneira de ampliar as fronteiras do propio Eu a base de ir engulindo enunciados e enunciacións alleas.

Sen dúbida, e considerado na súa perspectiva menos dogmática, o exercicio de Cunqueiro cabe denominalo como tradución. Non porque traduza palabras e enunciados senón porque a súa aventura está un pouco máis alá no traslado de sentidos dunha

autoría e dunha enunciación. Sabemos que, así como se poden traducir palabras e enunciados, non é posible traducir autores e tradicións. E Cunqueiro xoga exactamente a isto, encontrar o sentido que podería ter un enunciado, un modelo de enunciación, trasladado a outro sistema de semiose.

Un dos exemplos máis peculiares, e que debía ser exhibido como emblemático, é o daquel poeta romeno, publicado no Faro de Vigo o 9-VIII-1964 e recuperado por Iago Castro Buerger (2004), Decio Arveanu, militante do Partido Comunista Romeno, que escribe un poema de fatiga ao chegar de regreso a casa, traducido por un tal Álvaro Labrada.

Cando se fina un home

Cando se fina un home, morre unha cidade.

Vaise íl, pro non soio.

Leva soños, verbas, desexos que foron, bicos,
tristuras, amistades, grandes risadas. Todo isto
no fardelo que lle foi dado.

Pro tamén leva dos outros:

o aroma de aquel recuncho, aquela hora
de sol de inverno na praza, a fonte
sob os plátanos, o cheiro de mel da confiteiría, uns
¡bos días, señora Pepa!, i-ela sorrindo, gorda;
a discusión no Comité: ¡eu estou póla
mellora do gado mouro! Non sabía por qué.

Il amaba unha certa paisaxe, unha certa
forma das estrelas, i-as herbas, i-o canto do galo,
unha certa voz nos homes, i-unha color nas vacas.
I-a cidade —o mundo— decía: Mijail estame vendo tamén.

E seguía, seguían as horas, as estaciós, os séculos.

O mundo, porque alguén o miraba, seguía indo.

Pro un día calisquer cen Mijail morren

i-o mundo acaba, perdido, soio, sin que ninguén o olle
amorosamente, como é debido.

Álvaro Cunqueiro, por medio de A. Labrada, escribe un poema que podería entenderse como unha parodia do realismo social, movemento daquela hexemónico na poesía galega e que o supuña un autor marxinal e aburguesado, de pasado escuro e

franquista pola súa filiación aos medios de comunicación inscritos dentro da Prensa Nacional del Movimiento e ao partido Falange Española.

O esencial é, neste caso, o ocultamento. O feito de que o poema non figura en ningún caso dentro dos asinados polo epígrafe de Álvaro Cunqueiro, senón de Álvaro Labrada. Aínda que un círculo próximo soubese que se trataba dun pseudónimo do escritor, o certo é que este aínda contaba con outro subterfuxio. O feito de que supostamente existía un tal Decio Arveanu, poeta romeno, do que non facía máis que traducir un poema. De maneira que Cunqueiro fai unha piroeta con dobre rede, ficando seguro e en terceira fila a contemplar a manobra.

Mais o poema que Cunqueiro publica, neste xogos de máscaras e ocultamentos, non deixa de estar cargado de sentidos ocultos, en parte disimulados, en parte manifestos. Teñamos en conta que este é un poema que glosa a oposición entre o individual e o social e no que Cunqueiro, por medio do suposto tradutor Álvaro Labrada, toma partido pola dimensión social do humano. Pensemos que até 1967, logo do goberno de Chivu Stoica, non asume a presidencia do consello de ministros Nicolae Ceaușescu, que inicia unha política personalista, autárquica e ditatorial, que lle deparou no inicio a amizade de gobernos occidentais por promover a disolución do Pacto de Varsovia e criticar as intervencións soviéticas em Checoslovaquia e Afganistán en 1968 e 1979, respectivamente.

Mais as tensións de liderado entre dirixentes personalistas e socialistas xa se fixeran notar e mesmo constaban como un dos argumentos de peso por parte dos analistas occidentais á hora de mencionar as contradicións de certos réximes do socialismo real.

O tema é ben conciso. A morte dun home non implica só a desaparición dese home senón de todo o que ese home comporta como integrante dunha época e dunha sociedade. Por iso ese home que desaparece non vai só senón que leva no fardel unha chea de intanxibles (soños, risas, palabras, desexos, bicos, tristuras, amizades), que lle pertencen como individuo, mais tamén outros (aromas dun recuncho, horas de sol de inverno, cheiros, saúdos, discusións, argumentos, opcións ideolóxicas) que son do Outro que lle deu identidade. Para rematar no tópico de que sen humanidade non hai mundo, nin historia, nin natureza. Mesmo un certo eco do coidado (*Sorge*) heideggeriano nos versos finais, nese mundo que acaba tamén só, sen que "ninguén o olle amorosamente, como é debido".

A dicción, ao mesmo tempo, ten ese eco dos *Cantos* de Pound no que, á beira do exhaustivo da información que se nos ofrece, hai un ton coloquial, conversacional, que foxe do solemne e do pretendidamente literario. O mesmo ton que Cunqueiro vai impor á súa poesía final, en que a fondura dos temas elixidos vai acompañada de achegamentos verbais de espontaneidade contida, como se o poema agora fose concibido como residente na linguaxe común, da lingua do día a día, e non, precisa-

mente, na fala sagrada das grandes ocasións enunciativas. Este ton conecta co ton da antipoesía de Nicanor Parra e, por tanto, con toda a linguaxe do realismo social, manifestando unha vontade de estilo que non é debedora de ningún modelo de clasicismo, malia a presenza temática de temas universais e insolubles, como é o caso, agora, do dilema entre o social e o persoal, dúas caras da mesma moeda. Como dixemos páxinas atrás, o autor suxeito a un binarismo que contrapón o etnográfico e o popular contra o ontolóxico e persoal. O autor na súa dimensión social e amplamente comunicativa contra o autor na súa esfera máis íntima e reflexiva. E isto téndomos en conta que os dous polos que litigan nesta dialética non son conxuntos fechados e permiten en todo momento a inclusión do contrario, mesmo como un mecanismo implícito para desenvolver contrastes.

A primacía do enunciado e outros aspectos teóricos

Podemos entender, por tanto, como funciona o artificio cunqueiriano, se temos claro que o onomástico do autor é secundario e que o que prima sempre é o enunciado.

O mundo está cheo de enunciados, reais e posibles, discursos e relatos que circulan e que se van enchendo de sentidos vinculados á existencia, ben dun individuo, ben dun grupo de individuos, produto da intersección da cultura e do devir do tempo na historia. Foucault dixera aquilo de que “toda institución é unha forma de enunciación”. Todo cando está instituído, todo canto goza de estatuto ontolóxico, manifesta enunciados, produto dunha enunciación. Como dixera Kristeva, o autor é un artefacto moderno que manifesta sobre a linguaxe o mesmo comportamento que o colonizador sobre as terras e as riquezas das Indias. Nese dilema encóntrase un Cunqueiro que se sabe orixinal, dono dun discurso que o caracteriza, na medida en que ninguén máis ao seu redor produce enunciados semellantes, e que, ao mesmo tempo, sábese debedor, na medida en que a linguaxe sempre é do Outro.

Velaí algunhas das claves teóricas que subxacen no artificio cunqueiriano como o saber propio do relato:

A existencia é unha ficción enunciada nun discurso. Isto non quere dicir que a existencia non sexa real, e si meramente ficcional, senón que pola propia natureza do tempo e da linguaxe ninguén pode acreditar quen é ou deixa de ser se non é por medio dun discurso, quer falado, quer disposto como un conxunto de documentos que dean fe do que ten sido esa existencia. Na medida en que toda enunciación é xa unha ficción (Derrida) só o presente se me ofrece como incontrovertible. Todo o que non sexa presente é xa discurso e, por tanto, ficción. Da mesma maneira o Real só se me ofrece como presente xa que o Real pasado é xa Historia, ou sexa, relato, discurso e enunciado.

Haberá quen pense que estes nosos argumentos son intrincados e revirados de máis para un autor como Cunqueiro mais a verdade é que non facemos máis que irnos xuntando anacos, fragmentos que resultan sorprendentes, e que entendemos como marcas dese goce do síntoma do que falamos. Fronte a un Cunqueiro incardinado na travesía da fantasía, que nos dirixe na nosa propia viaxe polo imaxinario do mundo, estoutro Cunqueiro gozador do seu síntoma, particular, moi persoal, absolutamente íntimo.

Como neste artigo titulado “Con Sánchez en Montpellier”, publicado na revista *Destino* (García Liñeira, 2007), e onde se encontra co filósofo galego-xudeu Francisco Sánchez, precursor de Descartes, nado en Tui e logo emigrado a Braga. A mención do seu libro *Quod Nihil scitur, Que nada se sabe*, é motivo para desenvolver o tema da necesidade dos humanos de enganarse mediante ilusións.

Yo nací en Tui, viendo el Miño. Aquí les ando explicando la razón última, que nada se sabe. No lo quieren tragar, pero abren la boca cuando yo lleigo a esa frontera sutil en la que la naturaleza de las cosas se reduce a la única realidad de la palabra. Si no tuviéramos la palabra río, no tendríamos río. Los gallegos, gente escéptica por rutina, me comprenderéis mejor. (*El laberinto habitado*, 78).

E iso que sabe moi ben Cunqueiro, prestidixitador de ilusións e palabras, e por iso, como contraste, como contrapeso, asoma nel ese nihilismo, melancólico por veces, fondamente existencialista.

E velaí que Cunqueiro fía outro dos seus temas predilectos: a relación de estreito parentesco entre memoria e imaxinación. Os lapsos de memoria contaminados pola imaxinación e as fantasías ecoicas da memoria. Non convén esquecer, neste sentido, o primeiro dos parágrafos do Merlín (1955) onde o narrador, Felipe de Amancia, descúlpase perante o lectorado polo feito de ser vello e non ter a seguranza de que todo o que vai contar foi verdadeiramente vivido e non, por partes, froito da imaxinación. Esa enerxía psíquica que nos leva a lembrar o que non vivimos e a esquecer ou transformar o que certamente aconteceu.

Tal e como agora eu vou, vello i anugallado, perdido cos anos o lentor da moza fantasía, pónseme por veces no maxín que aqués días por min pasados na frol da mocidá, na antiga e longa selva de Esmelle, son soio unha mentira, que por ter sido tan contada e tan matinada na memoria miña, coído eu, o mintireiro, que en verdade aqués días pasaron por mín, i aínda me labraron soños e inquedanzas tales xeiras, como unha afiada trinchina nas máns dun vago e fantástico carpinteiro.

O Real, sempre inefable, tanto na súa versión presente como pasada, ollado desde esa lente da ficción da existencia convértese en Realidade. Por tanto, a Realidade é ficción e vivimos nunha ficción. E como tal ficción só existe na medida en que constitutiva dun relato. Como diría o propio Felipe de Amancia:

Verdade ou mentira, aquérs anos da vida ou da maxinación, foron enchendo cos seus fíos o fuso do meu espírito, i agora podo tecer o pano distas historias, novelo a novelo.

- 284 Nesa perspectiva da ficción da existencia, convertida en Realidade, é fundamental o papel que xoga a memoria como cerne da Cultura e da Historia. Así, Cunqueiro (1981, 22) sábese herdeiro dunha memoria que é constitutiva do seu propio suxeito, onde prende o discurso, que é sempre o discurso do Outro.

Louvado sexa Deus tamén por terme dado o don da fala nosa. Por terme ensinado a dicir rula e abidueira e dorna e ponte e fonte. E entón eu sabendo estas palabras era verdadeiramente dono da rula e da abidueira e da dorna e da ponte e da fonte.

Hai un feito ben significativo na biografía estética de Álvaro Cunqueiro que dá conta da importancia radical destes conflitos de índole estética. A publicación no mesmo ano de 1933 de dous libros antagónicos nas súas formas e no seu sentido: *Cantiga Nova que se chama ribeira* e *Poemas do Si e Non*. Esta antagonía bota ao mar de catro aspectos que se dirimían como alternativas nesas datas, como fronteiras de territorios limítrofes da poesía cara aos que esta podería conducirse como saída á súa crise.

Por unha banda Música fronte a Pintura, que non é un binarismo menor, na medida en que implica a substitución dun mecanismo de percepción por outro. Marshall McLuhan (2010) ten falado, como é sabido, sobre este feito como unha das mudanzas que operan na súa Galaxia Gutemberg.

Por outra banda, Sentimento fronte a Pensamento. Isto é, unha poesía máis inclinada a ser mostra textual dun sentimento co que isto ten de irracionalidade e de apelación a unha recepción semellante, e unha poesía máis inclinada ao pensamento, ao concepto, a un pracer que parte da cultura herdada, do coñecemento, e que invita á reflexión, fronte á mera percepción.

Seguramente esta sexa unha decisión, a de optar por unha poesía conceptual e dirixida máis á mirada e á imaxe (tanto na súa forma abstracta como gráfica), como é o caso de *Poemas do Si e Non*, fronte a unha poesía musical e sentimental, como é o caso de *Cantiga Nova que se chama Ribeira*, que redundará na aparición, despois da Guerra Civil española, da súa vocación narrativa. O mundo está cheo de deuses que falan. E a misión do poeta é a de escoitar esas voces. A idea bahtiniana da Heteroglosia e a concepción da narrativa da modernidade como un falar dos outros, na medida en que son os únicos propietarios lexítimos do falar, de todo falar.

Dirá Cunqueiro no Prólogo a *Os Outros Feirantes* (1979):

Decíalle entón, nunha carta ao Dr. García-Sabell que abría o tomo, si podía ser que aquela xentiña fose a un tempo inventada por min, ou tirada da realidade,

ou delambas cousas a un tempo. Eu retrataba ao minuto nunha feira, na feira galega, a esta xentiña de nós. Fíxenme tan amigo deles, que me doía deixalos nun caixón da miña mesa. Algún, cando eu o estaba inventando, —ou retratando, ou enxendrando, ou parindo—, tenme feito muita compañía. E a verdade é que cando van saír do meu faiado para un libro, a miña casa aparéceme como valeira. Como si toda a miña familia máis querida se tivese disolto no áer nun accidente imprevisto.

Volvendo á idea inicial, a existencia é unha ficción enunciada nun discurso e ese relato ficcional da existencia e da Realidade ten un suxeito gramatical que enuncia o discurso e a asume a responsabilidade de enumerar o que acontece.

O tema aparece en numerosas ocasións na obra de Cunqueiro, a primacía do Discurso sobre a Realidade e, aínda, a primacía do Soño, e por tanto do Imaxinario, sobre a Realidade. Como dicía Freud (1989) en 1900, na súa *Interpretación dos soños*, “o importante non é o que soñas, senón o que dis que soñas”.

Como dirá Sinbad, como reproche aos novos pilotos:

O pior, Sari, amigo meu, foi que me vin das naos de Melinde cando a xente comezou a descrer dos países que traguíamos en conversa os que andábamos polo mar. Agora tódalas novidades son por mapa e agulla, e os pilotos non saen da coarta levantada, que é como andar con bastón polas ruas de Basora, e non atoparás entre os pilotos do Califa de Bagdad un que seipa navegar por soños e memorias, e así non logran ver nada do que hai, do que é miragre e fermosura dos mares. Doado é decir que non hai Cotovías! (1999,18)

Tense falado longamente de que o Sinbad cunqueiriano é unha vindicación da fantasía ou, o que vén a ser o mesmo, do Imaxinario. E tamén unha crítica da destrución do suxeito pola irrupción do positivismo científico. Da máquina que se che achega ao Real inefable para decifralo e verter o seu sentido de verdade científica en linguaxe comprensible para os humanos fronte á fantasía da evocación e do percurso simbólico dos humanos. Sinbad é, sen dúbida, o soñador, o falandeiro, que é tanto como dicir o mentireiro, mais o que mantén viva a evocación das navegacións e das illas. Nese sentido poderíamos dicir que Cunqueiro fai súa a crítica do racionalismo implícita no pensamento de Henri Bergson, na medida en que prima a calidade fronte á cantidade, o tempo psicolóxico fronte ao tempo mensurable, en definitiva o que W. Benjamin definirá despois como “aura”. Esa mesma aura dos tesouros que aconsella procurar. E velaí a conexión íntima e moi fonda entre o soño e o tesouro:

e si soñaba, o que non acostumaba, rubíanlle os soños en verbas aos beizos, a pasearse. Si poidéramos vélas, de seguro que eran verbas de cores mui vestidas, escuma da memoria que Sinbad gastaba cada día, nova i eterna escuma do mar maior, esfarelada en doas relucintes polos ventos amigos que pasan cantando. (1999,66).

E a pregunta que deixa en suspenso é ben significativa: para que queremos os soños se non son vida?

286

Qué dice o Libro, Señor Alah, Profeta Mahoma, dos soños que escorren día a día do corazón do home? ¿Entraremos no Paraíso cos nosos soños? ¿Pra qué se nos dan si non son vida? ¿El non poderemos dormir xiquer no Paraíso valeiros, a alforxa valeira, a boca valeira? (1999,137)

Estamos diante da mesma perspectiva que subliña o pensamento estrutural na psicanálise. O animal escópico-invocante, o que mira e escoita, o que constrúe os obxectos da ollada e da voz, da ollada, que é o que non se ve, e da voz, que é o que se escoita entre palabra e palabra, e que cifra a conexión entre o plano do simbólico e o plano do imaxinario no que Lacan denominou o goce de sentido.

Se o significado está no plano da enunciación, o sentido está no plano do enunciado e preséntase sempre con atavíos continxentes, propios do ambiente de entropía en que se desenvolve a conciencia.

As interrogantes que abre a psicanálise sobre o Eu son compartidas nun artigo publicado en *Destino* a propósito do libro de Octavio Paz *El Mono Gramático*:

La lectura del libro de Octavio Paz es bien aleccionadora para quien tiene el oficio de escritor, por muy lejos que esté del budismo tántrico y del camino de Galta, un camino que, a fuerza de existir, hay que imaginarlo, para que de alguna manera le sirva de algo al que camina por él. De hecho, el gran problema es si tenemos una palabra que predique la realidad de «yo» y de «nosotros». Paz se pregunta si los ojos que miran lo que escribo, son los mismos ojos que yo digo que miran lo que escribo. «La palabra se extingue al pronunciarse y la sensación se disipa en la percepción». Supongamos que yo no creo que mi realidad más íntima está fuera de mí, ni que la realidad más allá de los nombres sea inhabitable. Es más, creo que la realidad de los nombres es una perpetua construcción, y que en el diccionario existe la palabra en la que yo puedo reclinar mi cabeza. Son innumerables las cosas que están al lado de los hombres, sólidas, expectantes, indiferentes al juego de los nombres, y recobradas siempre que usemos el nombre de la cosa.

(*El laberinto habitado*, 56)

Se comparamos o fragmento precedente con algúns dos fragmentos que se poden extraer do *Seminario 2* de Jacques Lacan, *O Eu na teoría de Freud*, de 1954-55, encontraremos paralelismos moi substanciosos. Lacan, que propuxo o “retorno a Freud”, sitúa, como Freud, o Eu como obxecto. “O Eu no seu aspecto máis esencial é unha función imaxinaria⁴⁰¹”. Levado polas esixencias do Isto (reservorio das pulsións

401 “*Je serai amené à vous dire concernant le moi: le moi dans son aspect le plus essentiel, le moi est une fonction imaginaire*”.

sexuais e de morte) e do Superego (unha instancia moral, basicamente conectada co Isto, de aí a súa gravidade nalgúns casos). Para Lacan, o Eu fórmase entre os 6 meses e o ano e medio de idade, período que el denomina Estadio do Espello. A finalización da formación do Eu coincide coa entrada no Edipo.

O Eu desempeñará funcións de control das pulsións, e do pensamento e da conciencia, así como do principio de realidade, diferenciándoo do principio do pracer, así como o desenvolvemento de certas defensas necesarias para a vida. Téñase en conta que o outro termo que utiliza Lacan é o Suxeito. Mais o Suxeito non é o Eu. O suxeito é irrepresentable, mentres que o Eu ten a súa representación. O Suxeito é o do inconsciente, o do desexo. E lembremos a fórmula lacaniana: "O Eu é o significante do suxeito suxeitado pola enunciación".

Cunqueiro le a Carlos Castaneda e o seu famoso *Don Juan*, testemuña de experiencias psicotrópicas a partir da inxesta de fungos que estimulan a formación de eus diferentes, de máscaras, de personalidades. Polémico libro de fundamento etnográfico de ampla difusión e lectura entre as xeracións do hippismo, o texto de Castaneda abonda no tema da identidade e da suplantación de identidades, non só entre humanos senón entre entes vivintes. Polémico por todo canto rodea ao propio autor e ás súas fontes así como ás experiencias relatadas logo do consumo de alucinóxicos, Cunqueiro observa con cautela e con distancia unha operación sobre a identidade que el levaba moito tempo practicando desde a perspectiva literaria.

El libro máis leído en estos días en los Estados Unidos es el último de los tres en los que el etnólogo de la Universidad de California Carlos Castañeda cuenta sus relaciones con el indio yaqui de Sonora llamado Juan Matus, o don Juan. Medio millón de ejemplares de *Las enseñanzas de don Juan: un camino yaqui del conocimiento*, y la portada de *Time* del pasado 5 de marzo, y seis páginas dedicadas a la experiencia del etnólogo. Durante diez años, Castañeda, o Castaneda, ha seguido las enseñanzas del yaqui intentando penetrar con él en la «separate reality», en la otra realidad del mundo del brujo. (*El laberinto habitado*, 69).

Catro pasos importantes

Podemos sinalar, a modo de conclusións preliminares, catro importantes pasos consecutivos que actúan de modo determinante neste proceso de produción literaria, de goce do Outro e de goce de sentido que están presentes no que denominamos denominación ou, simplemente, produción onomástica.

En primeiro lugar temos que ter en conta que ese suxeito está no plano da Enunciación e maniféstase nun Eu que está no plano do Enunciado. E, como dicía Lacan, o Eu é o significante do suxeito suxeitado pola enunciación.

En segundo lugar, cabe salientar que este Eu non é único senón múltiplo e tan innumerable como os enunciados que produza. De maneira que, en terceiro lugar, cada enunciado determinará un Eu que o ampare do mesmo xeito que cada enunciación esixe un suxeito.

Así que, finalmente, prodúcese un dobre mecanismo de reflexo: por unha banda, un Eu que ampara un enunciado e, por outra, un enunciado que determina un Eu.

O mundo cunqueiriano está cheo de deuses que falan e falan e emiten discursos sen fin e innumerables. O escritor, na súa carnalidade mortal, só pode recoller fragmentos e proceder a identificalos, ben co propio nome, cando a ese enunciado lle caiba formar parte cabal do discurso xeral do propio fantasma, ou cun novo significante que asume ou determina ese enunciado. E este numeroso grupo de significantes⁴⁰² que forman parte do enunciado xeral cunqueiriano, aínda que non do enunciado particular do autor Álvaro Cunqueiro, demóstranos que Cunqueiro, como Pessoa, séntese un home ocupado, un escoltador de voces que vertebran, a través dos seus enunciados e dos significantes empregados para identificalos, un verdadeiro sistema onomástico. Se en Pessoa hai un proxecto concreto de construción das voces principais, Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares, Cunqueiro carece dese proxecto e os significantes onomásticos que emprega.

Como ten sinalado X. H. Costas (2021, 42):

Deste xeito, entre pseudónimos e pseudoalófonos o número de máscaras onomásticas empregadas por Álvaro Cunqueiro aproxímase ao centenar de *personae* –no sentido etimolóxico de *máscaras*– un centenar de disfraces persoais empregados na súa obra. Uns son máis ou menos evidentes, nidios e recorrentes por estaren baseados na onomástica familiar ou na toponimia nativa sentimental do mindoniense (Moirón, Seoane, Labrada, Masma, Bretoña, Miranda etc.), sobre todo moitos pseudónimos, outros xa están contrastados e confirmados por diversos autores e algúns máis como de moi probable adxudicación ao noso escritor.

402 Al-Faris ibn Jaquim al-Galizi; Álvaro Cunqueiro / Cunqueiro / A.C. / C. Álvaro Labrada / Labrada / A.L. / L.; Ariel García; Benito Moirón; Benito Sar; Berit Wöxstrom; C.M.; Carlos Sobrado; César Cunqueiro; Claudina do Xardín / Claudina Jardín Cristóbal Jordán / Cristóbal Xordán / C.X. Daniel Berenguer / D. Berenguel / D. Berenguer; Felipe Arteaga Masma; Felipe de Amancia; G.R.; Jacques & M.C.; Manuel Bretoña / M.B.; Manuel Dafonte; Manuel (María) Seoane / M. M.a Seoane7 / M. María Seoane / M.S. Marcos Novo; Marcos Tapley / Mark Tapley; Matías Loederer Max Hastings; Patricio Mindonio; Patricio Mor / Patricio Moro / P. Mor / Patricio & / Mor / P.M.; Pedro Mateo; Pedro Miranda; Pedro Seoane; S.L.; S. Seoane / Seoane / S.S.; V.R.S.; X.C.; Xoán Berenguer / X. Berenguer / Berenguer; Decio Arveanu; Phyllis Mac Calvert; John Stephan O'Toole; Ernie O'Berendy; E. Carven-Smuts; Palaic O'Mahorty; Enzo Rude; Phyllis Mac Calvert; Enzo Carletti da Murona; Erik Von Moellede; Phyllis Mac Calvert; Paola Simonnelli; Piera Germani; Elianu Ardeanu; Carlo da Marjolana; Enzio Buoncompagni; Peter Isaak; Giorgio Cantalupo; Robert Pitney; Piotr Lanzcinsky; Emy Stuart-Clowdell; John Hahne-Milton; Phyllis Mac Calvert; Donald Dale-France; Anton Andreanu; Phyllis Mac Calvert; Elías Ben Rosash; Oddie Ramsay; Vittoria Merlino; Patrick Hill s.a.; John Lennox s.a.; Annie Crossband; Clarence S. Marshall s.a.; Harry Price; Jan Van Vitt; Jan Van Vitt; Pat Paterson; Stephen Allwright; Enrie Waldsor; Enrie Waldsor; Harold M. Saville; Ellen A. Kramer.

E regresemos por un momento ao declarado por Cunqueiro nun artigo de Destino do que xa demos conta aquí. Aquel escrito a propósito do libro de Octavio Paz *El Mono Gramático*:

Supongamos que yo no creo que mi realidad más íntima está fuera de mí, ni que la realidad más allá de los nombres sea inhabitable. Es más, creo que la realidad de los nombres es una perpetua construcción, y que en el diccionario existe la palabra en la que yo puedo reclinar mi cabeza. Son innumerables las cosas que están al lado de los hombres, sólidas, expectantes, indiferentes al juego de los nombres, y recobradas siempre que usemos el nombre de la cosa. 289

(*El laberinto habitado*, 56)

Cunqueiro parece manexar unha intrincada mística do onomástica. Fala, en principio, dunha realidade que denomina a “realidade dos nomes” e que considera a súa “realidade máis íntima” e sobre ela manifesta unha crenza: que esa realidade está en perpetua construción. Ese Mono Gramático que glosa, a propósito do libro de Octavio Paz, é certamente un Mono Onomástico, un mono denominante, e o seu principal oficio non é outro que denominar as cousas, que xacen na distancia do real indiferentes. Cunqueiro sería por tanto un Homo Onomasticus, tanto como dicir un poeta, destinado a darlle nome ás cousas. Hai, por tanto, unha poética da denominación, unha poética consciente de escoita e observación do mundo (o mundo é o que acontece, dixera Wittgenstein) para proceder a denominalo, un proceso tan infinito e delongado como o propio tempo.

Poderíamos concluír, por tanto, que Cunqueiro móvese dentro do que definiríamos como poética do enunciado, que é o resultado dunha escoita activa, escoita dunha enunciación e dun enunciado percibidos, e activa na medida en que remite á construción dun significante que designe ao enunciador. Lévese a cabo dese modo un triplo percurso:

1. O enunciado percibido evidencia un modo de enunciación.
2. Enunciado e enunciación conducen a un enunciador posible.
3. Xérase un significante que designa a ese enunciador.

Proceso que podemos comprender como unha alternancia de situacións pasiva e activa.

- l) Situación pasiva, de percepción e escoita:
 - (1) Percepción dun enunciado.
 - (2) Percepción dunha enunciación.

II) Situación activa, de produción significativa:

(3) Creación dun significante, nome do autor.

(4) Creación dos condicionantes diexéticos e existenciais dese autor.

290

Podemos entender, así, que, neste modo da escrita cunqueiriana, é o enunciado quen constrúe ao enunciador, como se estivese a seguir a pauta disposta pola psicanálise estruturalista de entender o Eu como "o significante dun suxeito suxeitado pola enunciación". Quérese dicir que o Eu é continxente e variable e deriva sempre dun suxeito, o sub-iactum, o que xace por baixo, dependente da enunciación. Porque ese Eu é sempre significativo e depende dun suxeito suxeitado, limitado, castrado, pola enunciación. É a enunciación a que limita e determina o suxeito que asoma no Eu. O límite e o termo, a castración, dese suxeito vén definida pola enunciación.

Regina Zilberman (2014,71-72)⁴⁰³ ten tentado explicar esta singularidade do modelo cunqueiriano aducindo a súa filiación ao denominado realismo máxico. Entende a partir de Todorov que hai tres posibilidades de incluír dentro do relato o que denomina acontecemento extraordinario: racional, marabilloso e fantástico. E descrimina a posibilidade de aplicar a Cunqueiro a categoría de umheimlich sinalada por Freud. E, certamente, podemos concordar en que non hai estrañeza nas denominacións de Cunqueiro senón, máis ben, familiaridade, recoñecemento, un achegarse aos obxectos da súa denominación desde a cordialidade de seren incluídos na propia lingua.

403 "Todorov, em seu livro, configura três categorias básicas, a partir das quais estabelece sua tipologia: o estranho, o fantástico e o maravilhoso. As diferenças dependem do modo como uma obra de ficção expõe o «acontecimento extraordinário», em princípio inexplicável, que a posiciona —ou não— no âmbito da literatura fantástica. O fato incomum, segundo Todorov, produz necessariamente uma «hesitação», experimentada tanto pelas criaturas ficcionais como pelo leitor. A partir daí, patenteiam-se três possibilidades, determinando as distinções entre as categorias básicas:

- O «acontecimento extraordinário» explica-se racionalmente, de que emerge o estranho.
- O «acontecimento extraordinário» não perde o caráter de sobrenaturalidade, mas é aceito conforme a lógica reinante entre as figuras ficcionais; neste caso, como ocorre entre contos de fadas e narrativas populares, vigora o maravilhoso.
- A terceira alternativa não se decide por nenhum dos dois caminhos. Conforme Todorov, «há um fenômeno estranho que podemos explicar de duas maneiras, por tipos de causas naturais e sobrenaturais. A possibilidade de hesitar entre as duas cria o efeito fantástico» (p. 30) —eis a autêntica literatura fantástica.

A associação entre o maravilhoso e o conto de fadas não é arbitrária. Data do mesmo período a tradução, para o francês, da *Morfologia do conto*, de Vladimir Propp (1895-1970), que lida com narrativas populares russas, doravante conhecidas também como «contos maravilhosos», conforme é designado, na edição brasileira, o material com que trabalha o pesquisador soviético.

Por sua vez, o «estranho» tinha sido objeto de investigação de Sigmund Freud (1856-1939) em direção diferente e mais complexa da que estuda Todorov. O ensaio, de 1919, questiona o significado do umheimlich, aquele que é assustador, provocando medo e horror, uma espécie de terror sem a piedade à que se refere Aristóteles (384-322 a. C.), para explicar, na Poética, a singularidade da catarse".

Así na "CARTA QUE O AUTOR MANDÓU AO DR. DOMINGO GARCÍA-SABELL CANDO ORDEABA ISTE LIBRO" que encabeza *Xente de aquí e de acolá* (1971) Cunqueiro manifesta:

Meu querido Domingo: Una vez ti escribiche de min que eu chegaba a onde estabas, e acaroábame a ti ou a outros, e somellaba que eu viña de mui lonxe, algo desnortado, e tardaba en decatarme que ti eras ti, e tamén onde me atopaba. Cando ti o dixeches, algo moito haberá de verdade nélo. Pois ben, eu poderla decirche que viña de estar con estes, dos que conto nas páxinas que siguen. Agora ben, houbo estes, hainos? Podería alguén contestar, súpito, que non os houbo nin os hai, xa que eu tiréinos do meu maxín. E o tal daría por sentenciado o pleito, procoido que ti non, e eu tampouco. Por iso che poño istas letras, pra que me axudes, non soio a inquirir si houbo estes ou non os houbo, senón tamén si están ou non están parecidos nas fábulas miñas. Eu quero saber si él hai moita diferenza entre o vivo e o pintado, ou máis craro aínda: si estes de meu son ou non son galegos, e que é o que predicán do galego, si é que son dista nación. 291

Tamén no prólogo a *Os outros feirantes* (1979) podemos ler:

Este fato de retratos son continuación de outros que din fai uns anos no meu libro *Xente de aquí e de acolá*. Decíalle entón, nunha carta ao Dr. García-Sabell que abría o tomo, si podía ser que aquela xentiña fose a un tempo inventada por min, ou tirada da realidade, ou delambas cousas a un tempo. Eu retrataba ao minuto nunha feira, na feira galega, a esta xentiña de nós. Fíxenme tan amigo deles, que me doía deixalos nun caixón da miña mesa. Algún, cando eu o estaba inventando, —ou retratando, ou enxendrando, ou parindo—, tenme feito muita compañía. E a verdade é que cando van saír do meu faiado para un libro, a miña casa aparéceme como valeira. Como si toda a miña familia máis querida se tivese disolto no áer nun accidente imprevisto.

É sabido que Cunqueiro no reparto de papeis de Hamlet modifica os nomes dos personaxes, tal e como foran denominados polo dramaturgo inglés. A raíña, que en Shakespeare se chama Gertrudis, aquí se chama Gerda; o rei asasinado, Olaf ou, simplemente, o rei vello, e o asasino e sucesor no trono, que en Shakespeare é Claudio, aquí se chama Halmar. Hai, tamén, un personaxe denominado Polonio, pai de Laertes e Ofelia, aínda que Ofelia xoga aquí un papel menor, case como unha referencia lírica. Hai, tamén, un Coro, como na traxedia grega, inexistente en Shakespeare.

No prólogo *d'O incerto señor don Hamlet, príncipe de Dinamarca*, escrito en 1958, lemos (o salientado é meu):

Hai moito tempo que andan polos teatros as dúbidas, tamén os medos, e a cruel morte de Hamlet. Hai, para o espectador, por dicilo dalgunha maneira, uns supostos hamletianos. Isto, e todo o que teño gustado del, oíndo en Shakespeare

como falaba nas estancias de Elsinor, faime preferir para a miña pregunta e a miña resposta, o vello **nome**, a antiga escena, a un **nome** e unha escena tirados do meu maxín.

- 292 O onomástico, por tanto, ten para Cunqueiro un poder especial, como se ese significativo e o relato que brota da súa enunciación fosen unha adaptación, unha corrección da "distancia estética" de Jauss (2000) para construír a súa transposición genettiana (*Palimpsestos*, 1989).

María Xesús Nogueira (2005, 261) reflexiona sobre este papel dos nomes en Cunqueiro, mencionando unha carta do autor ao seu editor, Fernández del Riego, a propósito da importancia que para el tiña a inclusión dun índice de personaxes no final do *Merlín e familia*, mesmo coa intención de transgredir o modelo de índice onomástico convencional.

Quero que o "índice onomástico" seña unha cousa ampla. Incluso con noticias de personaxes e países que non van no texto. Por exemplo: "sobriño de Liaño, O". Foi á botica de Meira a mercar a triaca propósita e as píldoras de mel sedativo para mosiú Simplom. Era troiteiro sonado, e foi barqueiro en Ansemar. Morreu de consumeiro en Lugo, casado cunha portuguesa que fora pupila da Valenciana. Ou "Gaula, Reino de". Insula do mar aberto, onde puxo a coroa don Amadís, e agora é parte segreda do perdido imperio de Bretaña (1991a: 157-158).

Son moi numerosos os relatos que especulan co poder implícito das palabras. De feito, poderíamos dicir que toda a serie de relatos incluídos en *Os outros feirantes e Xente de aquí e de acolá* son variacións sobre o tema de denominación, como ben o testemuñan os títulos da maioría dos relatos. Xosé Liñeirás, Marcelino Pardo, A tía Remedios, Louro de Parentes, Amadeo de Sabres, etc.

Un día o cabalo díxolle a Alberte que non lle non gustaba que lle chamasen Moro, e que millor sería que lle buscarse un nome máis decente, aínda que fose francés. Alberte consultou cun mestre de Muros, mui amigo de seu, e este díxolle que lle chamase ao seu Moro simplemente como lle chaman aos cabalos en Francia. Que lle chamase Cheval. Ao cabalo pareceulle ben, aínda que murmuraba que quizaves ao nome deberan seguir dous apelidos. Por consello do cabalo, Alberte foille decindo aos veciños que o seu cruzado de percherón e mourisco, xa non se chamaba Moro senón Cheval, e que fixesen o favor de tomar nota do cambio. A todos os efectos, decía Cheval.

O caso singular de Tristán García n'Os *Outros Feirantes* merece unha atención particular. Trátase dun mozo labrego, de nome Tristán, que vai cumprir o servizo militar e, xa no cuartel, descobre a existencia dunha tal Isolda que, segundo a lenda, sería a súa amada. Un sarxento menciónalle a existencia dunha Isolda que vive en Tordésilas. Tristán decide ir visitala e, cando chega, encontra unha vella que vende churros.

O diálogo final non ter desperdicio:

- Isolda, son Tristán.
- Tarde chegaches.

Vemos, pois, como para Cunqueiro o onomástico, o nome aplicado a un ente específico, é totalmente determinante. Constitúe unha guía da súa posible historia, do seu particular relato. Se somos enunciación, o noso onomástico constitúe unha declaración de primeira magnitude, cifra do que somos, algarismo e critograma dunha mensaxe na que está escrito o enunciado da nosa existencia. Tristán sábese Tristán e non renuncia ao seu destino, por máis que este sexa, como non podía ser doutro xeito, persoal e singular. E saberse Tristán radica no poder do onomástico, cabo dun fío do que tirar en termos de relato, de enunciación dun imaxinario. E volvamos ao dito por Foucault: toda institución é un unha forma de enunciación. Un narrador do poderío de Cunqueiro non podía ser alleo a esta verdade.

Tamén na revista número 1277 da revista *Destino*, do 27 de xaneiro de 1962 publicou un artigo titulado “Los buscadores de tesoros” onde segue a súa especulación sobre o poder máxico das palabras asociado á busca de tesouros.

El país gallego es un país de tesoros escondidos, y esto se sabe sin necesidad de leer *El Ciprianillo* y oyendo solamente a las gentes en las aldeas. El otro día, dando un paseo por los alrededores de Vigo, me señalaron unas rocas en el medio de un verde pastizal, y me dijeron que allí había un tesoro oculto y que bastaba con decir la palabra secreta para que el moro guardador entregase siete cestas de oro. El moro es visto con frecuencia, especialmente en abril y mayo. Acaso, como Ginz, el del tesoro renano, guste de salir a escuchar la oropéndola. El del tesoro de Carracido se sienta en la roca y tira al aire, jugando, su bonete amarillo. Nadie sabe la palabra que le obliga a regalar el tesoro y que lo libera de la guarda. La palabra parece que no tiene más vocales que la a, como «abracadabra», y es capicúa. Cuando un moro —aquí todos los tesoros los guardan moros, excepto los que están en lagunas, que ésos los cuidan hadas— ha dado el oro y las piedras preciosas a alguien, pasea por el país, ofreciéndose en las horas nocturnas a los ricos para custodio de sus ahorros y joyas. Se les conoce en que parpadean de abajo arriba y en que tienen córneo el borde de las orejas.

As palabras, por tanto, son tesouros e, tamén, están implícitas nos tesouros porque serven para liberalos, para darlles sentido e podermos comunicar con eles. Os tesouros do Real, á espera de seren denominados para entrar na linguaxe e no coñecemento dos humanos. Porque nada existe mentres non teña un nome. Porque nada adquire consistencia ontolóxica mentres non sexa denominado. Porque non hai ente sen nome, e nada se institúe, adquire categoría de institución, en termos ontolóxicos, sen a mediación da linguaxe. Fronte á quebra da alianza entre a linguaxe e o mundo, motivo reiterado da modernidade, Cunqueiro reivindica a refundación desa alianza.

Se Saussure sinalaba a relación arbitraria entre significado e significante, Cunqueiro asume que o goce de sentido, definido por Lacan, o espazo compartido polos campos do simbólico e do imaxinario, é quen vertebra a construción da realidade. Somos unha fantasía, unha loucura que conseguiu interactuar co mundo. Que o mundo estea aí, iso é o místico, dixera Wittgenstein.

Conclusións

O Cunqueiro lúdico, máxico e irónico convive co Cunqueiro teórico, conceptual e existencialista formando unha unidade de creación ficcional que unhas veces se inclina cara ao primeiro (*Tesouros novos e vellos*) e outras cara ao segundo (*O incerto señor Don Hamlet, príncipe de Dinamarca*) ou convive noutras obras nunha mestura de difícil distinción con maior ou menor peso de cada un dos dous polos.

Temos, deste xeito, un Cunqueiro que realiza a Travesía da Fantasía e outro Cunqueiro que goza o seu síntoma. O Viaxeiro Fantasía e o Gozador/Decifrador do Síntoma. O primeiro comprácese, celebra, imaxina, responde. O segundo angústiase, bota en falta, reflexiona, pregunta. O primeiro cifra. O segundo decifra.

Cabe entender que Cunqueiro pertence á xeración do existencialismo en Galicia (Celestino Fernández de la Vega, Juan Rof Carballo, Domingo García Sabell, Ramón Piñeiro...) que se ocupou de pensar Galicia desde o novos presupostos que saían do pensamento de Heidegger e a Fenomenoloxía, primeiro, e de Sartre e Camus, despois, e foi íntimo amigo da maioría dos seus compoñentes. De maneira que se temos en conta o desenvolvemento intelectual do mindoniense, ao tempo que ía producindo a súa obra, concluiremos que, non tendo no pensamento filosófico o seu centro de produción intelectual, mantivo toda a súa vida un intenso diálogo, descrito nos epistolarios, coas mellores mentes da súa xeración. E esas cabezas pensantes interesáronse moito tamén polo seu traballo e pola súa produción literaria, chegando a redactar paratextos fundamentais para entender as condicións da súa mirada.

Ademais, cabe entender que, desde a perspectiva existencialista, como é doado entender vendo a produción literaria de Sartre, de Simone de Beauvoir, de Camus, a ficción narrativa estaba incluída dentro das posibilidades de expresión da filosofía, de maneira que un literato podía ser considerado un filósofo en función dos temas que formulase e do seu acerto á hora de tentar darlle sentido. E non cabe a menor dúbida de que unha parte importante da intelixencia da escrita literaria cunqueiriana radica xustamente aí, o que vai en paralelo co seu interese polo mito, polos grandes temas e personaxes do imaxinario, pola visita reiterada aos clásicos.

Cunqueiro, por outra parte, como é doado de entender ao ver a súa relectura de Hamlet, de Orestes, de Ulises, de Sinbad, de Merlín, entre outros, leva a cabo transposicións genettianas que van alén da reelaboración espazo-temporal e afectan aos

argumentos, aos personaxes presentes, á trama, salferindo, ademais, cada un destes novos percursos de declaracións poéticas, de ironías, de erudición (falsa ou verdadeira), de renovación histórica. Como dixemos páxinas atrás, citando a Deleuze, o mito non existe mais insiste. E este insistente mítico que é Cunqueiro, este mitógrafo irónico, pertence a esa segunda voz, que denominamos Gozador/Decifrador do Síntoma, por máis que tamén poida implicar ao Viaxeiro Fantasía.

A observación curiosa da psicanálise que Cunqueiro mantén durante toda a súa vida, e que podemos facer partir dos seus vinte anos, toda vez que o seu libro surrealista, *Poemas do si e non*, é de 1933, cando o mozo cumpría vintedous anos, ten feito pensar a evolución cunqueiriana como adscrita ao modelo jungiano e á posterior Escola de Eranos e a súa prolongación na denominada Mitocrítica. Mais o certo é que este modelo lévanos directamente ao que denominamos Travesía da Fantasía, algo que o mindoniense sabe separar moi bem do Gozador/Decifrador do Síntoma.

Esa especie de psicanálise sen transferencia posible que realiza co personaxe de Hamlet sitúanos a Cunqueiro radicalmente distante dos postulados jungianos. E nunha liña na que, por veces, hai ecos dos postulados do estruturalismo e de Lacan. A primacía do significante, o estadio do espello, a construción do Eu como Outro. O Real, inefable, o Simbólico, presente na linguaxe, e o Imaxinario, redundan na comprensión do autor e da autoría dun xeito inhabitual para os seus contemporáneos. Autoría e apocrafía xorden, así, como atitudes de modernidade suxeitas á coherencia do enunciado. Nesa coherencia o autor só pode ser un apócrifo. Así, a autoría só é unha operación fantasmática e espectral da mesma categoría que a apocrafía. "O poeta é um fingidor", dixera Pessoa. O autor é un finxidor, parece dicirnos Cunqueiro. Porque o autor só pode ser o Outro.

De maneira que o escritor, aquel condenado a gañarse a vida pola mediación da linguaxe, nese hamletiano dubidar, ser ou non ser, é un Hamlet herdeiro da historia e da cultura, obrigado a vingar un pai morto apócrifo; un Cristo, fillo de Deus, sen Edipo posible.

Podemos entender, por tanto, como funciona o artificio cunqueiriano, se temos claro que o onomástico do autor é secundario e que o que prima sempre é o enunciado.

Se a existencia é unha ficción enunciada nun discurso, na medida en que toda enunciación é xa unha ficción (Derrida) só o presente se me ofrece como incontrovertible, xustamente o presente que non pode ser escrito e lido ao mesmo tempo. Porque o lector está sempre condenado a litigar con enunciacións do pasado, toda vez que non hai posibilidades dunha escrita-lectura en tempo real, sendo ese tempo real o puro presente.

Sendo o mundo un caos de enunciacións, de infinitos discursos, e sendo cada enunciación o sinal dunha institución a gozar dun estatuto ontolóxico, o "todo significa"

de Heráclito e “o mundo é o que acontece” de Wittgenstein, lévanos a pensar que en cada enunciación hai unha autoría.

296 Cunqueiro está por tanto moi perto do Pessoa dos heterónimos e do Borges de Pierre Menard, como tamén o está de Roland Barthes ou de Kristeva, teorizadores da morte do autor.

Referencias bibliográficas

Casares, Carlos (1998): *Un país de palabras*, Vigo: Galaxia.

——— (2006a): *Un país de palabras*, Vigo: Galaxia.

——— (2006b): *Un país de palabras*, Vigo: Galaxia.

Castro Buerger, Iago (2005a): “Unha visión sistémica das traducións de Cunqueiro no Faro de Vigo”, *Viceversa, Revista galega de traducción.*–, 23–49.

——— (2005b): “Unha visión sistémica das traducións de Cunqueiro no Faro de Vigo”, *Viceversa, Revista galega de traducción.*–, 23–49.

Costas González, Xosé Henrique, e Iago Castro Buerger (2011): “Poemas esquecidos de Álvaro Cunqueiro anteriores a 1933”, *Grial, revista galega de cultura.*–, 134–39.

Cunqueiro, Álvaro. 194DC. *Balada de las damas del tiempo pasado*, Madrid: Alhambra.

——— (1932): *Mar ao norte*, Santiago de Galicia: Nós.

——— (1965): *El camino de Santiago*, Vigo: Faro de Vigo.

——— (1969): *Un hombre que se parecía a Orestes*, 4a ed., Barcelona: Destino.

——— (1971): *Xente de aquí e de acolá*, Vigo: Galaxia.

——— (1974): *Don Hamlet e tres pezas mais*, Vigo: Galaxia.

——— (1981): “Álvaro Cunqueiro no homenaxe de Vigo”, *Encrucillada, Revista galega de pensamento cristián* 5 (22): 20–21.

——— (1983a): *A cocíña galega*, Vigo: Galaxia.

——— (1983b): *Vida y fugas de Fanto Fantini della Gherardesca*, 1a ed. en Destinolibro. Barcelona: Destino.

——— (1984): *Flores del año mil y pico de ave*, 1a ed., Barcelona: Seix Barral.

——— (1988): *O incerto señor don Hamlet, Príncipe de Dinamarca*, 6a ed. Vigo, Galaxia.

——— (1990): *El año del cometa con la batalla de los cuatro reyes*, 2a ed., Barcelona: Destino.

——— (1991): *Os Outros feirantes*, 6a ed., Vigo: Galaxia.

——— (1999): *Si o vello Sinbad volvese ás illas*, 1a ed. Santiago de Compostela: IGAEM.

——— (2003): *Dona do corpo delgado*, Vigo: Galaxia.

Cunqueiro, Álvaro, Luis Alonso Girgado, Lorena Domínguez Mallo, e Anastasio Santos Iglesias Blanco (2013): “Los otros rostros” (1975-1981) en “Sábado Gráfico” (Madrid, 1956-1983), 1a ed., Santiago de Compostela: Follas Novas.

- Cunqueiro, Álvaro, Iago Castro Buerger, e Xosé Henrique Costas González (2017): *No obradoiro do fabulador: artigos en lingua galega: Faro de Vigo, 1963-1971*, 1a ed. Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Xosé Henrique Costas González (1991): *Herba aquí ou acolá*, Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Xosé Henrique Costas González, e Iago Castro Buerger (2011): *Dona do corpo delgado: Herba aquí e acolá; Outros poemas*, Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Dolores Vilavedra Fernández (2003): *Cartas ao meu amigo: epistolario mindoniense a Francisco Fernández del Riego, 1949-1961*, Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e María García Liñeira (2007): *El laberinto habitado: los artículos de Álvaro Cunqueiro en Destino (1961-1976)*, 1a ed., Vigo: Edicións Nigra Trea.
- Cunqueiro, Álvaro, e Domingo García-Sabell (1981): *Escola de menciñeiros e fábula de varia xente*, 4a ed., Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Xesús González Gómez, orgs. (1991): *Flor de diversos: escolma de poetas traducidos*, Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Xohan Ledo (1956): *As crónicas do Sochantre*, Vigo: Galaxia.
- Cunqueiro, Álvaro, e María García Liñeira (2007): *El laberinto habitado: los artículos de Álvaro Cunqueiro en "Destino" (1961-1976)*, Nigra Trea.
- Cunqueiro, Álvaro, e Néstor Luján (1986): *Fábulas y leyendas de la mar*, 3a ed., Barcelona: Tusquets.
- Cunqueiro, Álvaro, e César Antonio Molina (2002): *El pasajero en Galicia*, Barcelona: Tusquets.
- Cunqueiro, Álvaro, e Dorinda Rivera Pedredo (2001): *Alvaro Cunqueiro: 100 artigos*, A Coruña: La Voz de Galicia.
- Cunqueiro, Álvaro, e Ramón Nicolás Rodríguez (1994): *Entrevistas a Cunqueiro*, Nigra Trea.
- Deleuze, Gilles (1989): *Lógica del sentido*, Barcelona [etc.]: Paidós.
- (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández del Riego, Francisco (2007): *Álvaro Cunqueiro Mora: escritor*, Vigo: Ir Indo.
- Forcadela, Manuel (2005): *Diálogos na néboa, Álvaro Cunqueiro e Ramón Piñeiro na xénese da literatura galega de pós-guerra*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Política Lingüística: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- (2006): "A serea grega e o relato da castración en Alvaro Cunqueiro", *Anuario de estudios literarios galegos.*—, 7–27.
- (2008): "Do autor como feitizo e como fetiche", *Hesperia: anuario de filología hispánica.*— 11: 43–66.
- (2009): *A mecánica da maxia: ficción e ideoloxía en Álvaro Cunqueiro*, Vigo, Galaxia.
- (2011): "Novas razóns para ler o poeta Álvaro Cunqueiro", *Grial: revista galega de cultura.*—, 17–25.
- (2013): *Dama saudade e o Cabaleiro sombra: as relacións entre o imaxinario literario e o imaxinario nacional na literaturagalega contemporánea*, Berlin: Frank & Timme.
- Forcadela, Manuel, Teresa López, e Dolores Vilavedra Fernández (2014): *Mil e un Cunqueiros: novas olladas para un centenario: do 28 de setembro ao 1 de outubro de 2011*, Consello da Cultura Galega.
- Genette, Gérard (1989): *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus.

———(1991): *Fiction et diction*, Paris: Éditions du Seuil.

Jauss, Hans Robert, Juan Godó Costa, e José Luis Aristu (2000): *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona: Península.

298 McLuhan, Marshall, Darío Villanueva, e Manuel Outeiriño (2010): *A galaxia Gutenberg: a creación do home tipográfico*, Santiago de Compostela [Madrid]: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico ; Fundación BBVA.

Nogueira, María Xesús (1993): *Os Outros feirantes, Álvaro Cunqueiro*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.

———(2009): *Soñadores e familia: os personaxes na narrativa de Álvaro Cunqueiro*, 1a ed., Santa Comba (A Coruña): tresCtres.

Rivera Pedredo, Dorinda (2009): *De Dante a Cunqueiro*, Bertamiráns (Ames): Laidvento.

Sánchez, Francisco, Sergio Rábade Romeo, José María Artola, e Francisco Pérez López (1984): *Quod nihil scitur*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.

Zilberman, Regina (2014): “Álvaro Cunqueiro, José J. Veiga e a literatura fantástica”. Em *Mil e un Cunqueiros: novas olladas para un centenario : do 28 de setembro ao 1 de outubro de 2011, 2014*, págs. 69-88, 69–88, Consello da Cultura Galega.

II Edad Moderna y Contemporánea

Morrer de soidade: unha investigación etimolóxica sobre as voces *morriña* e *saudade*

Benigno Fernández Salgado

Saudade minha,
quando vos veria?
Este tempo vão,
esta vida escassa,
para todos passa,
só para mim não.
Os dias se vão
sem ver este dia
quando vos veria.

(Luís de Camões, 1595. R, 1993, p. 4)

¡Partid, y Dios os guíe!..., pobres desheredados,
para quienes no hay sitio en la hostigada tierra;
partid llenos de aliento en pos de otro horizonte,
pero... volved más tarde al viejo hogar que os llama.

(Rosalía de Castro, 1884. OC, II, 1994, p. 491)

1 Introducción

A morriña, a melancolía de quen está lonxe da súa terra. A saudade, a nostalxia do que se perdeu ou se bota en falta e o desexo de recuperalo. Estas serían as miñas definicións preliminares destas dúas voces en relación cos sentimentos que me suxiren. A idea desta contribución é revisar as etimoloxías defendidas para elas e xusti-

ficar o desenvolvemento diacrónico dos cambios que puideron darse tanto na forma coma no significado ata o seu actual estado.

300 Son consciente de que definir usando sinónimos, como acabo de facer, entraña máis problemas dos que soluciona. "Melancolía" e "nostalxia" son cultismos tirados do grego e transmitidos a través do latín. Segundo se relata no OED, a orixe da primeira é o latín tardío *melancholia* (do grego *melankholía* "tristeza", literalmente "bile negra", formado a partir de *melas* (xenitivo *mélanos*) "negro" (véxase melano-) e *kholé* "bile", usada con ese sentido no inglés xa a mediados do s. XIV.⁴⁰⁴ A de *nostalxia* ten igualmente unha base erudita e mesmo se sabe o ano en que se cuñou, 1688, nunha disertación da universidade de Basilea, cando Johannes Hofer (1669-1752) pretendeu traducir o alemán *Heimweh* (gal. *morriña*, port. *saudade*, ing. *homesickness*)⁴⁰⁵ ó latín. *Nostalgia* foi cuñada a partir do grego *algos* "dor, pena, angustia" (véxase -algia) + *nostos* "regreso á casa, volta, retorno" relacionado con *néomai* "chegar a algún lugar, volver ó fogar, voltar").

A etimoloxía é a ciencia que estuda a orixe das palabras, ou como explica Brucker (1988), "a relación formal e semántica que liga unha palabra a outra unidade que a precedeu historicamente e da que deriva". Isto é exactamente o que nos ofrece o parágrafo anterior sobre dúas palabras eruditas de uso corrente en moitas das linguas europeas actuais. Os cultismos son fáciles de explicar porque é fácil documentar a súa historia e o seu uso; as voces populares ou patrimoniais entrañan xeralmente máis problemas etimolóxicos, tanto respecto da evolución formal como semántica. Segundo nos advirte Leo Pap no seu "On the Ethymology of Portuguese *saudade*", que sintetiza en 1992 o estado da cuestión, a voz *saudade* é unha das palabras portuguesas máis discutidas nos estudos de filoloxía portuguesa. Tamén é palabra "galega" como se pode verificar nos dicionarios galegos e a BILEGA, a Biblioteca de Lingüística Galega, recolle ata 16 rexistros de contribucións sobre ela. Na mesma base de datos, a outra palabra en que estamos interesados, *morriña* (en portugués *morrinha*), recolle 7 referencias.

As linguas son complexas amálgamas da evolución autóctona e da incorporación do alleo, de estruturas que se rexen por regras propias pero que son susceptibles de se modificaren baixo a influencia doutras linguas; as linguas conviven con outras linguas e son maleables dabondo como para se renovaren engadindo ás voces propias e herdadas outras novas e emprestadas; as linguas son sistemas nos que interactúan elementos que se combinan segundo regras, pero que non existen á marxe das comunidades que as usan e que forman o seu medio ou contorno; nese medio humano conviven correntes e tendencias populares profundas con outras modas máis elitistas ou superficiais, dependendo dos grupos e subgrupos que as usen. Dis-

404 Véxase Online *Etymology Dictionary*, sobre ambas as voces.

405 Son as traducións ós tres dicionarios que prové Google Translate.

cernir o que é propio e alleo, o que vén do fondo dos tempos do que nun momento foi incorporado como novidade pero acaba formando parte da lingua é a tarefa da que se ocupan os etimólogos, os practicantes dunha vella ciencia que se definía como “estudo do verdadeiro sentido”⁴⁰⁶ e que hoxe vinculamos ós historiadores da lingua.

Concordamos co punto de partida lingüístico de Isabel González que citando a Mokienko (2012, p. 373) no seu estudo da morriña afirma que “non hai linguas impermeables nin herméticas; que tódalas linguas viven nunha osmose constante coas linguas da contorna física, política ou económica”. É certo que esa ósmose non é sempre bidireccional en intensidade nin a doazón e recepción entre linguas grandes e pequenas é simétrica, mais as dúas palabras que aquí estudaremos confirman algo positivo sobre os contactos humanos: que a especificidade idiomática das linguas sempre pode resultar atractiva e enriquecedora para as culturas e as comunidades que non desenvolveron con igual intensidade eses ámbitos. Os dous campos semánticos que aquí exploraremos son o emocional e cognitivo e é neles que deberíamos procurar a orixinalidade formal e o matizado refinamento cultural, político e psicolóxico que as dúas voces conseguiron encapsular.

A idea desta pescuda foi ir do presente para o pasado: comezar polo que sabemos hoxe porque temos a experiencia do presente e logo especular sobre o que puido ser o pasado lingüístico. De entrada, abordaremos primeiro unha descrición dos usos e frecuencias no galego actual de ambas as voces para a continuación pasar a examinar a súa localización histórica e textual e revisar criticamente as distintas hipóteses etimolóxicas formuladas. Concluiremos postulando a orixinal “galeguidade” das dúas palabras que emana do estudo da súa historia. A nosa hipótese xeral é a enunciada no título, aínda que, posto que estivemos sempre abertos e dispostos a cuestionala, podemos adiantar aquí que a conclusión final que defenderemos ten algo de sorprendente e innovador respecto do moito que se leva escrito sobre elas.

De maneira preliminar, quixera comezar expresando como falante nativo que son do galego as miñas impresións e a miña experiencia lingüística sobre as dúas palabras para despois poder confrontalas cos datos pertinentes dos dicionarios e bases de datos que temos ó noso dispor e as observacións feitas polos investigadores que me precederon, que son moitos, como se pode comprobar na bibliografía que acompaña o traballo.

Empezaremos pola fonética, a do meu galego e a do portugués nas súas diversas variantes. Da miña pronunciación de “morriña” poderíamos dicir que, en consonancia co galego central mindoniense en que aprendín o idioma, responde a transcripción fonética do galego estándar [moˈriɲa] que rexistra o *Diccionario da pronuncia da lingua*

406 Greek etymology “analysis of a word to find its true origin,” properly “study of the true sense (of a word),” with -logia “study of, a speaking of” (see -logy) + etymon “true sense, original meaning,” neuter of etymos “true, real, actual,” related to eteos “true,” (OED, sv. Etymology).

galega. Na fala corrente do día a día, nun contexto relaxado e non formal, podería pronunciala e seguramente a pronuncio como [mu'riɲa] (rexistrada así xa en Goián no *Glosario de voces galegas de hoxe* editado por Constantino García en 1985). O peche da vogal posterior por influxo da vogal pechada da sílaba seguinte é usual en moitas das falas vernáculas galegas. "Cuciña" en vez de cociña, "viciño" en vez de "veciño", ou "Curuña" en vez de "Coruña", seguen esta tendencia á harmonización da vogal átona coa vogal tónica seguinte. Na miña fala nativa, os derivados "amorriñarse" e "amorriñado" conviven con "amurriñarse" e con "amorrñado / amurrñado."

No portugués peninsular, a pronuncia máis estendida, a que segue o estándar, é a das falas centrais e en particular a lisboeta: [mu'riɲɐ]. Ademais do vocalismo esperable, a diferenza fundamental é a da pronuncia gutural (uvular ou velarizada) do r intervocálico.

Por outra parte, "saudade" segue na miña fala a forma escrita normal tanto en galego coma portugués coa única peculiaridade fonética da esperable fricativización das oclusivas entre vogais [saw'ðaðɛ], proceso que no caso do brasileiro avanzou ata a palatalización na última sílaba por influxo do vocalismo final característico do brasileiro. Resumindo moito o portugués peninsular [sɐw'dad(ə)] ou [sɐu'dad(ə)], con ditongo ou hiato e escurecemento da vogal final,⁴⁰⁷ correspóndese co brasileiro [saw.da.dʒi] da pronuncia de sílaba final rematada en -i.⁴⁰⁸

Luanda	saw.d' a.ði
Lisboa (não padrão)	saw.d' ad
Lisboa (padrão)	saw.d' a.ði
Maputo (não padrão)	saw.d' ad.ði
Maputo (padrão)	saw.d' a.ði
Rio de Janeiro (não padrão)	saw.d' a.dʒɪ
Rio de Janeiro (padrão)	saw.d' a.dʒɪ
São Paulo (não padrão)	saw.d' a.ði
São Paulo (padrão)	saw.d' a.dʒɪ
Díli	səw.d' a.ði

Que estas sexan as formas dominantes actuais, non quere dicir que hai 100 ou 200 anos non houbese en galego e portugués variantes netamente distintas que puidesen ser identificadas como un mesmo vocábulo. Aubrey Bell en 1916 escribiu precisamente un artigo sobre a riqueza léxica do galego e a súa heteroxeneidade

407 Infopedia: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/saudade>

408 Iltec. Dicionário Fonético. <http://www.portaldalinguaportuguesa.org/?action=fonetica&act=list®ion=lbx&search=saudade>

gráfica chamando a atención para a falta de uniformidade do galego literario da segunda metade do século XIX, exemplificada nas variantes da voz *saudade* nas súas dúas principais acepcións: a de «solidão» (soidade) e a de «saudade» (nostalxia). Do seu rastrexo entre os escritores galegos menciona as seguintes variantes: *suidade* (Eduardo Pondal); *soidade* / *soidá* / *soedad* / *soledad* / *soledá* (Rosalia de Castro); *soledá* / *soedá* (Heraclio Pérez Placer); *soedade* / *soedá* / *soledá* (Eladio Rodríguez González); *soedá* / *soedade* (Alberto García Ferreiro); *soedade* / *soedá* (Alberto Camino); *soedade* (Benito Losada); *soedade* (Manuel Curros Enríquez); *soedade* / *saudade* (Manuel Núñez González); *soedade* / *saudade* / *soedá* (Valentín Lamas Carvajal); *soedade* (Juan Barcia Caballero); *saudá* (Aureliano J. Pereira); *soledá* / *soledade* / *suidade* [*Cancioneiro popular gallego* (1886)]. Esta mostra sérvelle para poñer de manifesto a falta de uniformidade da lingua galega escrita, incluso dentro da obra dun mesmo autor.

2 *Morriña* e *saudade* nos dicionarios españois e portugueses actuais

Ambas as palabras aparecen nos dicionarios de español. Vexamos. No Dicionario da RAE que se pode consultar en Internet figura o seguinte:⁴⁰⁹

morriña

Del gallegoport. *morrinha*.

1. f. coloq. Tristeza o melancolía, especialmente la nostalgia de la tierra natal.
2. f. Veter. comalia.

No Wordreference, o dicionario en liña multilingüe, aparece isto:⁴¹⁰

morriña

f. col. Tristeza, melancolía, especialmente por nostalgia de la tierra natal: *como emigrante, no dejé de sentir morriña por mis tierras gallegas*.

'morriña' aparece también en las siguientes entradas:

galleguismo

O máis curioso é que dentro da entrada "galleguismo" dáse como exemplo a palabra "morriña". Nótese que neste caso non se menciona o portugués:⁴¹¹

409 RAE: <https://dle.rae.es/morri%C3%B1a?m=form>

410 Wordreference: <https://www.wordreference.com/definicion/morri%C3%B1a>

411 Wordreference: <https://www.wordreference.com/definicion/galleguismo>

galleguismo

m. ling. Palabra, expresión o estrutura sintáctica del gallego que se emplea en otra lengua: *la palabra "morriña" es un galleguismo en español.*

304 Movimiento que defiende los valores históricos y culturales gallegos.

O *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* en liña contén esta breve información lexicográfica en 5 acepcións dentro da entrada "morrinha". En relación ó español non recolle o sentido de nostalxia da terra nativa e a información etimolóxica que inclúe é a de que a súa orixe é disputada ou foi contestada: que continúa suxeita a controversia:

mor·ri·nha

(origem controversa)

nome feminino

1. Sarna epidémica do gado; gafeira.
2. [Por extensão] Doença epidémica dos gados.
3. [Popular] Ligeira enfermidade.
4. Chuvisco; chuva miudinha.
5. [Brasil] Mau cheiro exalado por pessoa ou animal.

Palavras relacionadas:

morrinhento, morrinhice, morrinhar, amorrinhar

O Dicionário Online de Português (<https://www.dicio.com.br/morrinha/>) é un dicionario de lingua portuguesa contemporánea con definicións, significados, sinónimos, exemplos e rimas. En xeral rexistra máis acepcións ca o *Priberam*, e neste caso acolle unha figurada relativamente próxima a referida do español aínda que non se use especificamente para a nostalxia do país. Esta é a entrada:

morrinha

Significado de morrinha

substantivo feminino

Espécie de sarna que ataca epidemicamente o gado; gafeira.

[Por Extensão] Qualquer doença que ataca o gado e se espalha facilmente.

[Veterinária] Sarna que ataca cães; gafeira.

[Popular] Mau cheiro exalado por pessoas ou animais; catinga, bodum, inhaca.

[Figurado] Sentimento de melancolia; tristeza.

[Figurado] Falta de coragem para agir; prostração.

substantivo masculino e feminino

Indivíduo vacilante e fraco, incapaz de tomar decisões rápidas e eficazes, e que, deste modo, se prejudica ou empata o processo alheio.

Pessoa cansativa, desagradável, chata, aborrecida.

Quem se apega demasiadamente ao dinheiro ou economiza de maneira exagerada; sovina, avarento.

Adjetivo

Que é fraco e preguiçoso, maçante ou desagradável, e que se apega em excesso ao dinheiro.

Sinónimos de Morrinha

Morrinha é sinónimo de: *sarna, gafeira, fedor, indisposição, inhaca, quebrantamento, prostração, melancolia, tristeza, chato, preguiçoso, avarento*

Recolle tamén a seguinte información no fondo da páxina:

Etimología (origem da palavra morrinha).

A palabra morrinha tem sua origem incerta, ou seja, não é possível confirmar a origem desta palavra.

No que atinxe a voz “saudade”, o Dicionario da RAE acolle este simple artigo en dúas liñas, unha coa etimoloxía (que nos deixa claro que é voz portuguesa, non galega como se recollía antes) e outra cun único significado a partir de sinónimos. Lembremos que en morriña incluía unha segunda acepción referida a enfermidade animal (“comalia, hidropesía”):

saudade

Del port. *saudade*.

1. f. Soledad, nostalgia, añoranza.

Todos os dicionarios portugueses consultados incorpórana como voz de orixe latina. O *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* esténdense en varias acepcións, dúas en singular e dúas en plural referidas ó ámbito do emocional (os dous primeiros significados) e da vida social (os dous últimos en plural), ademais de varias relacionadas coa botánica, secundarias para o noso propósito.

sau·da·de [au] ou [a-u]

(latim *solitas, -atis*, solidão)

nome feminino

1. Lembrança grata de pessoa ausente, de um momento passado, ou de alguma coisa de que alguém se vê privado.

2. Pesar, mágoa que essa privación causa.
3. [Botánica] Planta (*Scabiosa atropurpurea*) da familia das dipsacáceas. (Mais usado no plural.) = ESCABIOSA, SUSPIRO
4. [Botánica] Nome de varias especies de plantas com flores de cores variadas. (Mais usado no plural.)
5. [Botánica] Flor de uma dessas plantas. (Mais usado no plural.)

saudades

nome feminino plural

6. Boas lembranças ou recordações (ex.: *a antiga chefe não deixou saudades*).
7. Cumprimentos a alguém (ex.: *mande-lhe saudades minhas*).

Palavras relacionadas:

saudoso, excruciante, suspirar, dulces moriens reminiscitur argos, o rus, quando ego te aspiciam, et in arcadia ego, queimar

O **Dicionário Online de Português** é con relación a esta voz máis parco recollendo só un sentido xeral e outro para a voz en plural. O primeiro fai referencia á ausencia de algo ou alguén e á vontade de revivilo. Rexistra outras catro acepcións específicas, unha derivada, dúas de botánica, e outra de zooloxía, nas que aquí non estamos interesados. Igual ca en “morrinha” faise cargo de varios outros tipos de información lexicográfica:

saudade

significado de saudade

substantivo feminino

Sentimento de nostalgia causado pela ausência de algo, de alguém, de um lugar ou pela vontade de reviver experiências, situações ou momentos já passados.

[Música] Tipo de canção executada por marinheiros.

[Botánica] Aspecto comum de muitas plantas, geralmente, pertencentes à família das compostas; suspiro, suspiros.

[Botánica] Tipo de erva ornamental que pode chegar aos 60 centímetros; flor-de-viúva, viúvas.

[Regionalismo: Rio de Janeiro] Tipo de ave cujo macho é negro, enquanto a fêmea é verde e tem o abdômen amarelado; tijuca, assobiador. substantivo feminino

plural saudades.

Expressão utilizada para designar que se sente a falta de alguém: diga que mandei saudades.

Etimologia (origem da palabra *saudades*).

A palabra *saudade* deriva do latim "solitas, atis", que pode significar solidão, desamparo, recolhimento.

Despois de expoñer este breve cadro non hai dúbida de que "morriña" se reconece nos dous dicionarios actuais citados como de orixe galega no español, e de que "saudade" é contemplada como portuguesa. No tocante ós portugueses, "morrinha" é de orixe incerta ou controversa e "saúde" é identificada como proveniente de SOLITAS, -ATIS "soidade".

3 Morriña e saudade no galego: usos e frecuencias

Baixo a entrada "soidade", o primeiro *Diccionario da Real Academia Galega* ofrecía a seguinte definición que acoutaba como literaria e filosófica:

Soidade s.f. 1. Circunstancia de estar só. [...] 2. Sentimento provocado por esa circunstancia. [...] 3. Lit. e Filos. Sentimento íntimo e estado de ánimo provocados polo desexo de algo ausente que se estraña e que se presenta baixo distintas formas, que van desde realidades concretas (a persoa amada, o amigo, a terra, a patria...) ata a transcendencia plena e misteriosa, moi propios do mundo galai-co-portugués pero con afinidades noutras culturas. Tamén se di **saudade**. [...] SIN. señardade. CF. **morriña, nostalxia**.

Na edición en liña actual, recóllense as primeiras acepcións, pero a terceira foi abreviada e reescrita nestas palabras:

3. Literatura e Filosofía. Sentimento profundo no que o suxeito vive unha perda ou experimenta unha aguda nostalxia de algo xa vivido e que considera desexable.

A acepción recolle dous exemplos. O primeiro é de Rosalía é un plural, do seu poema de *Cantares Gallegos*: "Campanas de Bastavales": *Que os amores xa fuxiron, as soidades viñeron... De pena me consumiron*. De sinónimo de "soidade", a edición electrónica engadiu "saudade".

A segunda exemplificación resulta un tanto sorprendente ou misteriosa porque aparentemente "soidade" parece estar usurpando o lugar do vocábulo máis corrente "saudade": *Para algúns autores, a soidade é un trazo característico da personalidade dos galegos*.

En calquera caso, non hai dúbida, se facemos caso do deseño do actual *Diccionario* de que a Academia identifica *saudade* con *soidade*, e de que as *soidades* rosalianas son “saudades” tal e como as entende o portugués e os dicionarios portugueses. Tamén se debe entender que “señardade” funcionaría como equivalente sinónimo (ou afín) e de que contrastaría con *morriña* e *nostalgia*.

A cuestión máis espiñenta acontece dentro da entrada “saudade”. O *Diccionario* da Academia Galega só contén unha única acepción, a literaria e filosófica da que acabamos de falar co que non parece recoñecer un significado de uso xeral como fan os dicionarios portugueses que mencionamos antes.

Ten esta decisión algo que ver co sentido da lingua dos falantes nativos ou dos usuarios contemporáneos do galego? Eu só podo responder de maneira subxectiva ou introspectiva. Se fose convidado a referir cal das dúas formas, *morriña* ou *saudade*, son máis comúns no meu galego ou no galego do entorno ó que eu estou exposto, eu diría sen moito pensalo que *morriña* é palabra máis común na lingua oral ca *saudade*, e que *saudade* é máis rara nos usos coloquiais. Tamén me parece que *morriña* a aprendín na linguaxe corrente, e que *saudade* a incorporei a través da lectura ou do discurso culto: a través da poesía e do ensaio filosófico (quen non identifica a Ramón Piñeiro coa *saudade*!), da música (todos os da miña xeración recordarán o “Teño *saudade*” de Andrés do Barro con letra do novelista Xavier Alcalá) e da televisión (agora mesmo acaba de rematar unha serie de título “*Saudade* de ti”). Preguntei ás persoas do meu ambiente e todos concordaron máis ou menos nesta descrición.

Se agora consultamos o CORGA, o Corpus de 43 millóns de palabras do CIRP, podemos saber da frecuencia de ambas as palabras nos textos que recolle desde 1975. A pequena sorpresa, porque sabía de que na súa composición entran poucos textos de natureza oral espontánea, é que conteñen case o dobre de ocorrencias de “*saudade*” ca de “*morriña*”. *Morriña* rexistra 280 resultados en 40 anos. *Saudade*, 587, e o seu plural, *saudades*, 141.

Frecuencia simple de morriña⁴¹²

Hai **280** / 42.475.306 resultados (7 / millón) en 200 / 55.300 documentos.

Frecuencia simple de saudade

Hai **587** / 42.475.306 resultados (14 / millón) en 266 / 55.300 documentos.

Saudade nos textos escritos dende o 1975 ata o 2015 sempre estivo por riba en frecuencia de uso. No lustro do 2015 ó 2019 a palabra “*morriña*” (21 veces) supera en frecuencia á “*saudade*” (18 veces) por primeira vez.

412 No español a frecuencia no CREA é de 0.31. En Google Ngram, 1640. Véxase en Iedra (<https://iedra.es/palabras/morri%C3%B1a>). A palabra diccionario ten unha frecuencia no CREA de 13.92. A súa frecuencia en Google Ngram: 54469.

Ningunha das dúas aparece nos 106 textos orais que inclúe o CORGA nin nos textos audiovisual ós que deron acollida.

Poden encontrarse en textos de libros, revistas e xornais, de ficción (10/millón no caso de *morriña*; 19 *saudade*) e non ficción (5/millón no caso de *morriña*; 11 *saudade*).

Ambas son voces de uso normal e non marcado. “Morriña”, en xeral, é un pouco menos usual ca “saudade” nos textos escritos (ten unha frecuencia de 6,44 por millón vs 29,55). Pola contra, é voz máis favorecida por mulleres (11/millón) ca por homes (8/millón). No caso de “saudade” é máis frecuente entre os homes (19/millón) ca entre as mulleres (12/millón).

Os tres últimos usos que rexistra o CORGA de *saudades* en plural son do 2016 e 2017:

2019. Toca música nordestina, esa que a emigración trouxera ata aquí para esco-rrentar as **saudades** e matar, de paso, racismo e prexuízos.

2017. Só se desviarían para se achegar ao convento de Arouca, que o seu corazón aínda tiña **saudades** de Dordia Gil e precisaba vela.

2017. Sentiu **saudades**.

De *morriña* son estes:

2017. A **morriña**, si, diso tanto galegos coma italianos sabían moito.

2017. Ao cabo , a terra sempre tira por un. A **morriña**, xa sabes!

2019. O meu recordo del quedou ancorado nese cruceiro fluvial, tan parecido a aqueles que, nos anos cincuenta, realizaba polo Rin durante os Mathematische Arbeitstagung de Fritz Hirzebruch e que lembraba con tanta **morriña**.

De *saudade*, estes:

2017. Non era doado despedirse e decatouse de que a **saudade** comezaba xa a roerlle nas entrañas.

2018. Non era a **saudade** dunha infancia perdida e seguramente esquecida nos ribazos dos anos.

2018. Cando desaparece a protección que daba a relación de dependencia, nacen os medos e as inseguridades en suxeitos femininos débiles que teñen **saudade** de seren posuídas e controladas por quen representa a figura de poder no modelo tradicional.

Estes 9 exemplos de uso actual fan referencia ó sentimento de “saudade” que a Wikipedia en inglés define como “a deep emotional state of nostalgic or profound

melancholic longing for something or someone that one cares for, or loves”, un estado emocional profundo de ansia melancólica por unha persoa que se ama ou unha cousa que importa pero que nos falta ou está ausente. No caso de “morriña”, dous usos servirían para exemplificar o sentido de amor pola terra e o outro polo tipo de vida que se bota en falta. A única diferenza sería a de que a saudade se pode proxectar sobre os seres humanos concretos mentres que a morriña sería sobre o propio feito de amar. Obviamente, habería que estudar o resto dos casos para definir os usos actuais da lingua.

No que atinxe á “morriña”, se facemos caso da distribución semántica do Dicionario da Real Academia Galega estaríamos ante tres morriñas netamente diferentes. A homonimia desta voz aparece organizada en torno a tres lemas/entradas, co que habería que presupoñer tres diferentes etimoloxías (falaremos disto na sección seguinte).

Vexamos:

morriña

substantivo feminino Sentimento e estado de ánimo melancólico e depresivo, en particular o causado pola nostalxia da terra. Sentía moita morriña no estranxeiro. Nos días de chuvia éntrame a morriña. CONFRÓNTESE señardade, soidade

morriña

substantivo feminino (1) Corpo morto en estado de descomposición. Moito fede a morriña. SINÓNIMOS calaza, prea, preada (2) Capa de sucidade que se forma sobre algo debido á falta de hixiene. Vaia morriña teñen eses pantalóns! SINÓNIMOS carraña, cotra, lorda, mafa, morca, rela

morriña

substantivo feminino (1) Orballo Parece que non, pero a morriña aínda molla ben. (2) Conxunto de restos vexetais, como herba, fento, toxo, ramallos etc. Cunha pouca morriña xa fas unha fogueira. SINÓNIMO broza

Teríamos en primeiro lugar, a morriña¹, a morriña sentimental, a da tristeza ou melancolía, a da nostalxia e da ausencia por identificala dalgunha maneira, sería a da palabra en que nos estamos principalmente interesados neste traballo, pero obviamente debe ser considerada en relación ás outras dúas: a morriña² a relacionada coa morte, co putrefacto e co sucio; e a morriña³ equivalente a choiva fina ou restos finos de algo. Así é, polo menos, como entendo eu a relación semántica entre as distintas acepcións enunciadas:

Morriña¹ (lat. tardío **moerorina*; do lat. cl. *moeror-moeroris* “tristeza, morriña”)

- Sentimento nostáxico.

Morriña2 (fr. medio **morine**, fr. antigo **murine**, do adx. **murin**, do v.*murir*, **morir** “morrer”).

2.1. Corpo morto.

2.2. Sucidade.

Morriña3 (s. dim. de **minora*, do lat. tardío *minorar* “reducir, empequeñecer”, cf. *mirrar*)⁴¹³

- Choiva miúda.
- Outras cousas miúdas.

4 Ocorrencias: localización histórica e textual

O que acabamos de describir pode verse esbozado na listaxe dos arredor de 55.000 vocábulos que constitúen o *Vocabulario ortográfico da lingua galega* confeccionado baixo a dirección de Antón Santamarina e Manuel González (que é tamén o responsable do equipo redactor do Dicionario da Real Academia Galega). Nel distínguense igualmente en tres “entradas” o conglomerado semántico que responde á voz “morriña” e quizais se encontre o prurito purista que lle confería preferencia a *soidade* sobre *saudade* e a *soidoso* sobre *saudoso* (nesta entrada, no DRAG reenvíase como forma recomendable para *soidoso*).

Entrada	Xénero complementario	Categoría	Sinónimos	Nota
Morriña1		f		Tristura
Morriña2		f		Sarna Cotra
Morriña3		f		Broza Chuvia

A miña opinión é que do punto de vista sincrónico os tres macrosignificados que o VOLGA distingue están tan intimamente unidos que poderían ser consideradas como simples acepcións individuais dunha única palabra. A distancia semántica é notable pero é posible entre elas buscar semas ou connotacións comúns de modo que o exercicio que me propoño é analizar os saltos semánticos que se puideron dar historicamente dunhas acepcións a outras e se é posible ordenalas diacronicamente. Vexamos todos os posibles significados rexistrados no *Diccionario de Diccionarios* arranxados semanticamente por afinidade e por primeiras datacións:

413 “Mirrar” ten en galego o sentido de “murchar” e “envellecer” pero tamén o de “encoller(se), esmirrar(se)”. Malkiel (1955) afirma: “Me atrevo a pensar que *mirrar*, núcleo evidente del grupo gemelo, podría ser producto directo de *minorare* ‘disminuir’, es decir, variante sincopada (y, por lo tanto, netamente rústica) de *menorar*, el predecesor patrimonial y rival del cultismo (a) *minorar*”.

- Número de acepcións atopadas: 34
- Distribución por dicionarios: Sarmiento (1732-1770) (2), Sobreira (1792-1797) (1), Pintos (1865c) (1), Valladares (1884) (2), Filgueira (1926) (1), Carré (1928-1931) (1), Carré (1933) (2), Ibañez (1950) (1), Carré (1951) (2), Eladio (1958-1961) (6), Varios (1961) (2), Franco (1972) (7), Carré (1979) (2), CGarcía (1985) (3), Rivas (1988) (1)
- 1. MOERORINA. (Sarmiento, 1757). Sen ciencia, sen estudo, sen libros. Dito de persoas: medoso, covarde, falto de ánimo. *Ser un morriña-s*.
- 2. MORINE “doenza infecciosa, praga” + MORRER. (Sobreira 1792). Valladares. Carré. Ibañez. Rodríguez. Franco. Enfermidade leve aplicada os humanos, ós gatos, ó gando, ou ás cepas. *Sarna. Comalia. Murria*.
- 3. MOERORINA: (Pintos, 1865). Valladares. Filgueira. Carré. Ibañez. Rodríguez. Franco. Melancolía, nostalxia, saudade, tristeza. *Entrou a morriña nel*.
- 4. MORINE. (Apéndice a Rodríguez, 1961). Cotra, sucidade.
- 5. MORINE “pestilencia”. (Rivas, 1988). Carne en mal estado. *O que queira comer morriña coma carneiro en xaneiro e en mayo galiña. O que n'a sua casa còme morriña, n'a allea, quère carneiro e galiña*.

Que pasa entón con “morriña” antes de mediados do século XVIII? Polo que eu puiden comprobar consultando en liña varios corpus, en ningún aparece *morriña* (nin tampouco *saudade*). Non está no *Dicionario de dicionarios do galego medieval*, un corpus lexicográfico medieval da lingua galega arranxado por Ernesto González Seoane, como director, e María Álvarez de la Granja e Ana Isabel Boullón Agrelo. E tampouco no *Corpus Xelmírez*, o corpus lingüístico da Galicia medieval coordinado por Xavier Varela Barreiro e con deseño e programación web de Xavier Gómez Guinovart. Tampouco se documenta un só nome de lugar no *Inventario toponímico medieval*.

É posible que a palabra *morriña* non existise con anterioridade ó que na tradición literaria denominamos “Séculos escuros”? Pode ser que formase parte do repertorio oral e coloquial pero que non chegase nunca a acadar ós textos escritos. De momento, a conclusión é esta: non se documenta a palabra ata que Sarmiento a usa en sentido adxectivo nun texto en español. Do s. XVI ó XVIII, como sabemos, a literatura en galego está baixo mínimos.

O *Tesouro Informatizado da Lingua Galega*, que contén textos dende 1612 ata o 2022, recolle un total de 497 resultados de *morriña* e 1171 resultados de *saudade*. O primeiro é de 1831, do Anónimo *A tertulia de Concheiros*. A segunda vez que pasou ó texto impreso foi, segundo esta base de datos, con Pintos, que tamén a recolle no seu *Vocabulario* de 1865, é de 1853.

¿Quén botou a **morriña** fóra ao teu pai sinón a igrexa? ¿Quén daba aos probes catro mendrugos sinón a igrexa?

Bota fóra de ese leito limpate e lavate axiña que non quero que maleito te volvas e unha **morriña** si te amoleces o peito . Que o sono é reparamento do corpo a quen lle fai falla cando con modo traballa para ganar o sustento

A primeira vez que aparece co significado hoxe máis común aparece no libro de Lamas Carvajal que curiosamente leva o título de "Saudades", en 1880:

un brinco deume o curazón no peito, como nunca pensei na chouza miña, i ese afeuto moral que nos consome ós gallegos enxebres, a morriña, sentín coa forza da pasión dun home

Tampouco no castelán a palabra "morriña" aparece rexistrada con anterioridade ó século XVIII, pero neste século son varias as obras lexicográficas que se fan eco dela. A primeira aparición nun dicionario español foi no *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa* de Francisco Sobrino de 1705 coa acepción de "enfermedad de ovejas, carneros y otros géneros de ganado que les causa la muerte".⁴¹⁴ A primeira co sentido de "tristeza, melancolía" na RAE ten lugar no *Diccionario de autoridades* de 1734.⁴¹⁵

A primeira vez que saudade aparece no Dicionario de autoridades do español foi en 1739. No primeiro dicionario usual da RAE foi na edición de 1780. Esteban Terreros y Pando incluíu "saudade" no seu *Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes* de 1788.

Vexamos agora cómo aparecen estas formas no *Dicionário Estraviz* en liña (estraviz.org). Empezaremos por "morrinha":

s. f.

1. Saudade forte e melancólica, nostalgia, tristeza, sobretudo a causada por se estar longe da terra natal.
2. Melancolia, nostalgia.
3. Indisposición para agir; preguiça, prostração, falta de ánimo, de vontade.
4. Conjunto de restos de matéria orgânica, ou restos de organismo em decomposição.
5. Sujidade por falta de aseo.

414 <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

415 Véxase <https://iedra.es/palabras/morri%C3%B1a>. A entrada "morriña" no Dicionario de autoridades.

<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

314

6. Fedor, cheiro desagradábel, repugnante.
7. Sarna, doença epidémica do gado ou de outros animais.
8. Em persoas, achaque, mal-estar ou doença non especificada.
9. Miséria: *onte estaban na morriña, hoje são ricos*.
10. Insistència.
11. Chuva leve, fina, especialmente aquela que dura muito tempo.

adj. e s. m. e f.

1. Nostálgico, triste.
2. Achacadiço, enfermiço.
3. Pessoa avara, avarenta, apegada ao dinheiro, que non gosta de gastar.
4. Maçante, incómodo, insistente, desagradábel.
5. Vagaroso.
6. Ansioso, à espera de algo.

[de *morrer*]

E isto é o que no Dicionário Estraviz se nos indica sobre "saudade":

s. f.

1. Lembrança nostálgica e suave por alguma pessoa ou cousa distante ou extinta, acompañada do desejo de tornar a vê-las ou possuí-las. ≈ soidade, suidade
2. Dor de ausência. ≈ soledade, nostalgia, senhardade
3. Esperança num bem futuro que se vê irrealizábel.
4. Desejo atormentado do impossível.
5. Bot. Designação comum a diversas plantas da família das dipsáceas e as suas flores.

s. f. pl.

Lembranças afetuosas a persoas ausentes.

[lat. *solitatem*]

5 Revisión das hipóteses etimolóxicas formuladas

5.1 De onde veñén *morriña* e *saudade* nos dicionarios etimolóxicos?

Comecemos por "*morriña*" e polos dicionários etimolóxicos portugueses. Na edición de 1995 do dicionario orixinariamente publicado en 1952, o portugués José Pedro Machado explica laconicamente:

Etimología obscura; vej.: Nasc. I, s.v. Recentemente, Corominas relacionou este vocábulo galego-portugués (cf. también o asturiano *murrina*), com *morro* e, ao contrario de numerosos autores, del tira a forma castellana *morrina* (s.v. *morro*, vol. III, p. 447 b).

No máis recente de 1982 do tamén filólogo e lexicógrafo brasileiro Antonio Geraldo da Cunha, na edición de 1995 do *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* dise de "morrinha": "De origem controversa" (p. 534).

Aparentemente, os filólogos portugueses nunca tiveron claro as orixes do seu "morrinha". En 1901, A. A. Cortesáo, que tan ben disecciona as orixes de "saudade", declarara nos seus *Subsídios para um Dicionário Completo*, que "morrinha" era castelanismo. Malkiel (1955) repasa o estado de cuestión nesta nota de rodapé que transcribo literalmente por constituír un detallado comentario da erudición que profesa sobre os estudos de filoloxía portuguesa:

Sá Nogueira, *Crítica etimológica*, nº 72, en B. F., 1945-1947, VIII, 232, y V. García de Diego, *Gramática histórica española*, Madrid, 1951, pág. 13, trazan el itinerario correcto de esta voz migratoria. J. Hubschmid, citando las dudas de M. L. Wagner (R. Ph., 1952-53, VI, 330-331), se decide a separar esp. morriña, port, morrinha 'epidemia' (productos de morire, desde luego no de mollis, como suponía H. Meier) de port. morrinha 'chuva miudinha, prolongada, impertinente', abundantemente representado en los dialectos (molinha contaminado por borr-) y de esp. morriña 'tristeza', port. morrinha 'tristeza acabrunhada' (que agrupa con murria y deriva de *murro), ver *Actes et mémoires du 3^e Congrès international de toponymie et d'anthroponymie*, pág. 188 ; R. F., LXV, 292-294, clasificación demasiado rigida y que no toma en cuenta el evidente encabalgamiento de matices semánticos. Sobre la semántica del sufijo -inho, ver M. L. Wagner, *Das Diminutivum Portugiesischen*, en *Orbis*, 1952, I, 460-476.

La Academia, IV, 610 b, define sus significados ('mortandad', 'tristeza, melancolía'), acuña una frase para ilustrar el segundo uso (« a fulano le entró la morriña »), pero no ofrece ninguna cita de autor. Pagés, III, 840 a, brinda un pasaje de E. Pardo Bazán : «Dos cosas ayudaron a distraer su morriña...»; una novela de esta autora se titula *Morriña*. Agréguese otros dos de L. Fernández de Moratin : «Si te da la morriña / que dura meses enteros, / ninguno se ha de reír» (*Obras*, II, 87) ; «para desenfadarme de la morriña que he tenido.» (*Obras póstumas*, II, 423).

Non é controvertida, como veremos máis tarde, para Antonio Geraldo da Cunha a de "saudade". Dise de maneira rotunda: "Do lat. *Solitas, -atis*" (1995, p. 708).

Antes deles, os dous grandes dicionarios etimolóxicos brasileiros, o de Antenor Nascentes de 1932 e o de Francisco da Silveira Bueno (1966) tíñano xa así de claro, e derivaban "saudade", sen a menor dúbida, do acusativo latino *solitatem* "soidade, tris-

teza". As formas arcaicas portuguesas coa caída do -L- intervocálico acabarían baixo a influencia do portugués "saúde" (lat. *salutem* "desexar boa saúde, dar a benvinda", e sería esta influencia a que explicaría as solucións vocálicas modernas con -au-: *saudade* (tamén pronunciada, como vimos, *saúdade*). Segundo Leo Pap, a etimoloxía, nas palabras do propio Nascentes, viña xa avalada pola indiscutible autoridade das maiores figuras filolóxicas da lingüística románica e portuguesa: Friedrich Diez, Wilhelm Meyer-Lübke, Adolpho Coelho, Jose Leite de Vasconcelos e Aniceto Gonçalves Viana.

Por eles, e por dona Carolina Michäelis, pois a *saudade* "como idea e como vocábulo" fora, antes de se publicaren os mencionados dicionarios, o tema dun libro de 160 páxinas editado en 1914 que disecciona de maneira moi aguda o sentimento "doce-amargo". A "joy of grief", como din os ingleses, é explicada neste libríño en todo o seu potencial.

Con relación ó español "morriña", na web "Etimoloxías" encóntrase este resumo que sumariza o estado da cuestión tal e como foi posto por Corominas:⁴¹⁶

Viene del galaico-portugués *morrinha* "tristeza". Unos dicen que *morrinha* viene del latín *mori*, pero no es una tristeza por alguien que haya muerto sino la tristeza que siente el patiporro por el país que lo vio nacer. Es el sentimiento de estar solo, lo que también se conoce como *saudade* (también del portugués). Según Corominas la palabra *morriña* podría venir de *morro* (monte, pero antiguamente bulto de los labios) y *murria* "tristeza" con la idea de "poner hocico" o "mostrar mal humor".

Máis breve, pero na mesma dirección, é o que se di en Educalingo: "la palabra morriña procede del gallegoportugués *morrinha*. Pódese dicir que a totalidade das notas sobre etimoloxía que se encontran en Internet sobre a etimoloxía de "morriña" apuntan ó mesmo. No Dicionario de estremeño de Peraleda (Cáceres) explícase isto:⁴¹⁷

morriña

1. Mixomatosis, Peste aviar
2. Enfermedad de los conejos (mixomatosis) o de las aves de corral (peste aviar probablemente) que causa gran mortandad entre los animales.

Etimoloxía:

Del galaico-portugués **morrinha** (*tristeza o melancolía*), que en castellano dio **morriña**, uno de cuyos significados es **comalia**, una enfermedad que ataca a los ani-

416 Etimoloxías de Chile: <http://etimologias.dechile.net/?morrin.a>

417 <https://raicesdeperaleda.com/diccionario/morrina/p-841>

males, especialmente al ganado lanar. Es probable que la palabra se convirtiera en algo genérico para definir cualquier enfermedad animal.

En The Free Dictionary (<https://es.thefreedictionary.com/morri%C3%B1a>) atribúese igualmente ó galego a súa etimoloxía.⁴¹⁸

morriña

(Del gallego morinha, nostalgia.)

1. s. f. Sentimiento de tristeza o nostalgia, en especial por la tierra natal lejos de mi pueblo me invadía la morriña. **añoranza**
2. ganadería, veterinaria Enfermedad febril de las ovejas y otros animales.

Sobre a información adicional existente en Internet abunda con engadir o fío (thread) de Wordreference no que se discute en vivo sobre os usos en distintos lugares da xeografía hispanofalante, e os significados e orixes galegas da palabra.⁴¹⁹ Fálase basicamente de 3: o de nostalxia, o de somnolencia (modorra) e o de doenza animal (hidropesía / secreción nasal).

Se quixésemos resumir en breve o que condensaron os dicionarios etimolóxicos sobre as dúas formas, poderíamos quedarnos con que a “morriña” se lle adxudican orixes galegas nos dicionarios españois aínda que logo se discuta a orixe primitiva que trataremos nas seguintes seccións, e con que os dicionarios portugueses reivindicaran como propia a xestación de *saudade* retrotraéndoa á máis primitiva “soedade” e esta ó latín SOLITATE.

5.2 Desde cando está a saudade no galego moderno?

Para Ricardo Landeira, o rexurdimento literario galego da segunda metade do século XIX está fundamentalmente marcado pola saudade:

La saudade, como fuente de inspiración, y motivación constante, es el elemento de más importancia dentro de la lírica gallega; notándose desde sus comienzos, cambiando según los tiempos, y reafirmandose y cobrando realce durante el periodo que ha venido a designarse con el nombre de Renacimiento literario gallego.

418 morriña. (n.d.) *Gran Diccionario de la Lengua Española*. (2016). Retrieved September 11 2022 from <https://es.thefreedictionary.com/morri%C3%B1a>

419 <https://forum.wordreference.com/threads/morri%C3%B1a.586224/>

Antes de pasar a revisar as hipóteses etimolóxicas postuladas para os cambios máis discutidos nos dous vocábulos, quixera traer aquí algunhas notas do que algúns escritores, pensadores e críticos literarios dixeron da “saudade”, sobre todo, e tamén da “morriña” e de que maneira entenderon os conceptos en que estamos interesados. Recollo, para empezar, estes tres parágrafos do artigo de Krauss sobre as limitacións e posibilidades de traducir a *saudade* rosaliana para o inglés, e aquí *saudade* refire non a palabra en si senón á experiencia verbalizada e lexicalizada poeticamente de moi diferentes formas. De feito, a parte empírica da súa contribución vai referida a unha obra en español e non en galego: *En las orillas del Sar*.

It [saudade] is nostalgia, memory, homesickness, but as Rosalian critics such as Robert G. Havard, Kathleen Kulp-Hill, Marina Mayoral, and Joanna Courteau note, the definition of *saudade* is deeply rooted in the Celtic heritage of Galicia. In fact, Havard has studied the parallels between *saudade* and “another Celtic phenomenon of psychological complexity, Welsh *hiraeth*” (Romanticism 42 and Paralelos).

Galician *saudade*, therefore, evokes a rather specific notion of the concept. The term *morriña*... refers specifically to the nostalgia or homesickness one feels for his or her homeland. Certainly, this features prominently throughout Rosalía de Castro’s work, but the underlying presence of *saudade* is much more expansive. When the individual experiences feelings of sadness or melancholy, this is actually *morriña*. According to Piñeiro, the opposite of *morriña* is euphoria, whereas the opposite of *saudade* —loneliness of the self— is mystical ecstasy, a result of deep self contemplation (17).

Rosalía de Castro, nevertheless, explores the full spectrum of feelings and emotions associated with *saudade* —whether ontological, metaphysical, or psychological. Havard adroitly observes: “Rosalía’s search is for her unconscious and for her true self, and the dilemma her poetry describes, intensely personal as it is, has compelling psychological universality” (Romanticism 69-70).

O artigo de Krauss investiga as traducións de *En las orillas del Sar* (escrito en español por Rosalía) pero Cabanillas no seu discurso de entrada na Real Academia revisara moito antes *Os cantares* de Rosalía afirmando que xurdiran dun fondo sufrimento persoal: “Escritos n’ ò deserto de Castilla, pensados e sentidos n’ a *soidade* d’ á Natureza e d’ ò meu corazón...” escribe Rosalía.

Fernández Rei, filólogo e académico, cambadés coma Cabanillas, conta nunha breve contribución que cando o poeta modernista fixo o discurso de entrada na Academia en 1920 escolleu como tema de disertación “A *saudade* nos poetas galegos”.

O discurso, dinos Fernández Rei, consiste nun estudo diacrónico e sincrónico da voz *saudade*, con documentación do seu emprego na literatura do Rexurdimento (incluída a literatura popular) e no cotexo das súas acepcións con outras voces equivalentes.

tes de linguas veciñas. Cabanillas acolle un bo quiñón de versos dos poetas galegos coas súas peculiares formas: en Rosalía é *soidade*, en Pondal *suidade*, en Lamas *saudade* e *soedade*... Está claro que no XIX a palabra está presente pero as fontes de inspiración para o discurso estaban do outro lado do Miño, na lectura de *Os poetas lusíadas* de Teixeira de Pascoaes, no libro de Carolina Michaelis *A saudade portuguesa* publicado por Renascença Portuguesa e nas ideas e teorías que o grupo en torno á publicación *A Águia* impulsou no primeiro cuarto do século XX baixo o nome de "saudosismo". A saudade era para Teixeira o elemento espiritual definidor da alma portuguesa. A saudade, para Cabanillas, non é menos espiritual: "é a forza creada, en remanso, do Recordo e a forza creadora e puxante da Espranza, superadas no tempo; o Pasado e o Porvir, a Evocación e o Deseio, irmandados n-unha ferverza relixiosa, camiñando pol-as ribeiras do Misterio en precuro d-un máis alá de arelas do corazón e da intelixencia".

Escribe Fernández Rei: "Hai diferenzas entre o "mesianismo" e o saudosismo portugués e a saudade que describe Cabanillas e a definila dedica a súa intervención. A galega é case paisaxística: 'Saudade da Terra, saudade do fogar, da campía verdecente, do ceo neboento, do curuto hirto, da choiva miudiña, da campana da aldea, das oliveiras escuras, da vella parede ensilveirada, do recuncho sombrizo da carballeira, da lúa que se pôn detrás do pinal... ¡saudade da lareira e do agro, saudade bendita que temos de pedir a Dios que nol-a conserve e acrecente deica ô fin das edades!'"

Mais a saudade galega tamén é política e ideolóxica: nacionalista e de liberación, como correspondía ó movemento das Irmandades da Fala e da xeración Nós para os que falaba. Di Fernández Rei: "A saudade da Raza e a saudade da Terra, entrenzadas, orixinaron a saudade da Patria, que é saudade de redención; e de aquí vén que 'ô recordo do noso pasado céltico, libre e sinxelo no seo da natureza mimosa, máis querido por máis lonxano, arelemos con alma e vida a liberdade da nosa Terra'."

Da saudade na Rosalía que escribe en español xa falamos antes pero a poesía rosaliana en galego está igualmente imbuída dela. En *Cantares Gallegos*, Rosalía fala das "suidades". É Carolina Michaelis quen así o refire recordándonos que é no volume I das *Obras Completas* da ilustre poetisa galega (Madrid 1909-1912), "nos deliciosos Cantares", que emprega esa forma nestes versos:

Tal m'acoden as SUIDADES
tal me quixeren afrixir
qu'inda mais feras m'afogan
si as quero botar de min.

Mais non só neles, pois "revendo os volumes" a filóloga xermanoportuguesa encontra "*soidades* nas *Folhas Novas* (p. 28, 31, 33, 57, 162); *soledade* (ib. 62 e 65); *soedad* (p. 49); *saudoso* (p. 61); e finalmente *soidá*, pl. *soidás* (ib. 163, 291, 296, etc.) — forma

reduzida, popular." *Follas novas*, comenta Fernández Rei, é o poema da Saudade, un libro para rezar, pois Rosalía "esquirbeu máis para que Dios a oíra que para que a escoitaran os homes".

- 320 En conclusión poderíamos dicir que sen usar a palabra *saudade* os galegos do XIX están escribindo con *morriña* e con *saudade* desde os inicios do Rexurdimento e que é o contacto cultural con Portugal o que facilita a circulación e incorporación da palabra portuguesa ó discurso en galego.

5.3 Sabemos realmente de onde ven a morriña galega?

Xa utilizamos a Malkiel (1955, p. 109) con anterioridade. O filólogo americano repasa as varias hipóteses. Monlau, no seu *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de 1857 relacionara *morriña* con *morro*. C. Michäelis resignárase a ver en *morriña* una voz de procedencia descoñecida. F. A. Coelho no seu *Dicionário Manual Etimológico* (1890) e C. Basto relacionábana con "morrer". E finalmente, explicaba, "hay quienes suponen un grado de parentesco entre *morriña* y *murria* 'tristeza', *murrio*, -a 'triste, melancólico, descontento', voces de origen desconocido."

A dificultade, por tanto, para determinar o parentesco xenético de "morriña" estribaría non só na determinación de cales poderían ser as hipóteses máis probables senón en conseguir establecer o tipo de relación e de influencia entre as varias formas que puideron entrar en contacto. Debería utilizarse a voz inusual *murria* para explicar o galego *morriña*? Se nos atemos ós datos que figuran no *Galician and Portuguese word bank* (*Tesouro do léxico patrimonial galego e portugués*), que pon en mapas a información lexicográfica e semántica de estudos dialectais nos dominios galego, portugués e brasileiro, poderíamos afinar a posibilidade de contacto das diversas formas e significados.⁴²⁰

En Galicia a voz "murria" rexistrouse en 3 traballos co sentido de "morriña, tristeza", pero nos dominios lingüísticos do portugués e brasileiro, en ningún.

En Galicia a voz "morriña" recóllese en 14 traballos; en Portugal, en 28; e no Brasil, só en 1:

Galego

Traballo agrario (1) Enfermidade da cepa

Gando (1) Doenza do gato

Humanos (aspectos físicos/psicolóxicos) (9) depresión, tristeza, melancolía, gana de durmir, cansazo

Humanos (aspectos sociais) (1) nostalxia da terra

420 <http://ilg.usc.es/tesouro/en/>

Vida doméstica (2) susedade, cotra

Portugués

Tempo (16) Chuva miúda 11.

Animais (doenzas e feridas) (2) Doenza dos animais 2

Humanos (aspectos físicos/psicolóxicos) (11) Preguiza 5

Brasileiro

Humanos (aspectos físicos/psicolóxicos) (11) Mau cheiro do corpo

321

5.4 Cando aparece a saudade portuguesa?

Se admitimos que a voz *saudade* é unha variante xurdida a partir da máis primitiva *soidade*, é de razón recoñecer que as súas raíces se encontran na Idade Media.

Así é como o asume, por exemplo, Castelluci (2014). As variantes con *oi* e *ui* foron normais no portugués medieval igual que no galego moderno, onde se rexistran todas no XIX e XX. Unha variante máis “soedade”, da que aclara que significa “solidão, lugar solitário”, rexístrase tamén en Arraiz (*Diálogos*, II, 12 e V, I) segundo recolle Basto (1914). Unha das razóns que nos moveron a esta pescuda era procurar unha resposta para a existencia no galego contemporáneo de dúas palabras *soidade/saudade* e *morriña* cunha aparente coincidencia semántica, a primeira rexistrada en cantigas de todos os xéneros nas variantes gráficas *soidade* (encóntraa en dez cantigas), *soydade* (en dúas), e *suidade* (nunha) e a segunda, aínda que máis popular hoxe, rexistrada por escrito moito máis serodidamente ca a primeira.⁴²¹

Se facemos caso de A. A. Cortesão na revista portuense *A Águia*, unha das primeiras veces que a palabra “saudade” aparece baixo esta forma “saudade”, e non como *suydade*, *suidade*, *soydade*, é no soneto 83 de Camões, quen tamén a usa nos *Lusíadas* (III, 124; apud Basto). Tamén a usarán no portugués Gil Vicente no *Cancioneiro Geral* e Jorge F. De Vasconcelos en *Eufrosina*.

En todos estes casos, para o filólogo portugués, a etimoloxía sería a mesma aínda que propón unha dupla diverxencia na evolución: partiríase de *solitatem* para chegar por unha parte a *saudade* e por outra a *soidade*. Incluíu aquí o fragmento de Basto.

421 B 578 / V 181 (Inc.: *Nom poss' eu, meu amigo*) e B 526 / V 119 (Inc.: *Que soidade de mha senhor ei*) de Don Denis, B 619 / V 220 (Inc.: *Ora, senhor, tenho muyt' aguyzado*) de Estevan da Guarda, B 702 / V 303 (Inc.: *Non queredes viver migo*) de Fernan Fernandez Cogominho, B 135 (Inc.: *Pero das terras averei soidade*) de Nuno Eanes Cêrzo, B 1655 / V 1189 (Inc.: *Pero un cavaleiro sei eu, par caridade*) de Pero da Ponte, B 612 / V 214 (Inc.: *De vós, senhor, quer' eu dizer verdade*) de Pero Larouco, B 939 / V 527 (Inc.: *De vós, senhor, quer' eu dizer verdade*) de Sancho Sanchez, B 1156 / V 758 (Inc.: *Met' el-rey barcas no rio forte*) de Johan Zorro e B 1356 / V 964 (Inc.: *A dona Maria soydade*) de Lopo Liáns. amén se rexistra en tres cantigas da lírica relixiosa: CSM 48, CSM 67 e CSM 379.

Mas os dicionários —além de «solidão, lugar solitário» — registam a *soedade* também outro significado: «o sentimento de quem está só da pessoa amada e ausente, com tristeza, e desejo d'ella, hoje dizemos *saudade*» . . . (Morais, s. v. *soedade*).

Temos, pois, as grafías:

[solitatem >] *soidade, soydade* > *saudade*
suidade, suydade

[solitatem > soledade (¹) >] *soedade*

O povo diz *soidade, saudade, e soudade* como já observou o Sr. A. R. Gonçalves Viana (**Apostilas**, II, 408). Umas veces pronuncia *saüdade* e *soidade (suidade)*, outras veces *sáudade* e *sôidade*.

Em Lisboa, *sòdade*.

Ata aquí todo en orde, agora ben, a deriva etimolóxica esquemática que Claudio Basto propón en dúas liñas non é realmente a que explicaría o desenvolvemento cronolóxico da maneira máis simple. Se o criterio da coherencia se combina co da temporalidade dos cambios, a forma "saudade" ocuparía o último lugar da evolución (se non se quixeran incluír os cambios máis recentes condenados pola norma: *soudade, saldade*) e as variantes da segunda liña "soledade" e "soedade" deberían ser incorporadas antes de soidade. Todas forman parte do mesmo proceso de evolución fonética salvo no último estadio.

O último paso da mudanza escaparía propiamente á evolución fonética e a transformación debería ser explicada analoxicamente como influencia doutra familia léxica (a de salutare "saudar" ou a de *sanitatem* > *saedade ou de varias á vez). Esta sería a liña evolutiva:

Solitate(m) > *soledade* > *soedade* > *soidade/soydade* > *suidade/suydade* > *soudade/saudade*

A mudança de *soidade* em *saudade* não teve ainda explicação que satisfizesse a todos.

Para o Sr. A. R. Gonçalves Viana (**Apostilas**, II, 408), na forma *saudade* «influiu, como é sabido, a palabra *saudar*, talvez por intermédio de *soudade*, pronúncia vulgar» . . . ,

Eu anotaría que certamente *soudade*, sendo hoxe variante secundaria de *saudade*, debeu facilitar o tránsito de equivalencia *ui/oi* – *ou/au* cando as variantes puideron estar convivendo nun mesmo período cronolóxico. O caso da fala de Xálima (val do Ellas) que ten aínda hoxe *soidi* “saúde” formaría parte do mesmo xogo de equivalencias: *saúde*-**soude*-*soidi*.⁴²²

Carolina Michäelis cóntanos así a evolución por min sumarizada:

Soedade soidade suidade sempre contaram na poesía arcaica por catro sílabas, correspondentes às do latim *solitates*, de que saíram, por evolucións fonéticas normais: queda do *-l-* intervocálico; redución das outras dúas consoantes mediais, de dentais fortes a brandas; redución de *i* átono a *e* surdo; finalmente pronuncia de *o-e* como *o-i* e redución a *u-i* que, pola tendéncia do portugués a formar ditongos decrecentes se devían fundir necesariamente num *úi*.

A forma primitiva *so-e-dade* perdurou na Galiza até o século XV. Podem verificá-lo nos textos bilingües do *Cancioneiro Galego-Castelhano*, que abrange as poesías líricas da idade de transición do primeiro ao segundo período (1350 a 1450), incluíndo as de Macias, o Namorado. Ha mesmo poetas de hoje que a empregam, p. ex. D. Rosália de Castro e Curros Enriquez nos *Aires de minha terra*.

A par dela, já se encontra comtudo, em compositores do século XIII, a segunda forma *so-i-dade*, segundo as provas contidas nas *Cantigas de Santa Maria*. A terceira, *suidade*, é hoje a mais viva na boca do vulgo galiziano, usada também por poetas ilustrados que se esforçan em erguer a linguagem literária os dialectos ancestrais.

Segundo o *Dicionário* da Porto Editora, *saudade* é o “Sentimento de nostalgia causado pela ausência de algo, de alguém, de um lugar ou pela vontade de reviver experiências, situações ou momentos já passados.” Na súa información lexicográfica tamén se inclúe como usual tanto no portugués europeo como brasileiro o plural *saudades*, que é glosado como “Expressão utilizada para designar que se sente a falta de alguém”. Na nota etimolóxica, que é a que aquí, nos interesa aparece así: “A palavra *saudade* deriva do latim *solitas*, *atis*, que pode significar solidão, desamparo, recolhimento.” E chámase a atención para as ultracorreccións *saldade* e *saldades*, con *l*, que segundo os lexicógrafos de Porto Editora deben ser evitadas.

Que a voz “*saudade*” foi connotada positivamente desde os estamentos literarios e cultivados podería explicar este cambio aparentemente promovido dende riba como demostran as reflexións que aparecen na época que nos incumbe, a de comezos do xv. O rei D. Duarte (1391-1438) fala dela no seu *Leal Conselheiro* nestes termos: “um sentido do coração que vem da sensualidade e não da razão”, e Duarte Nunes de

422 Rebollo (2022).

Leão en 1606, proponnos esta simple definición: "saudade é lembrança de alguma coisa com desejo dela". Está claro que mentres os galegos acaban desistindo de se gobernar a si mesmos e de escribiren para recordar, os portugueses, como é o caso do historiador e autor da *Orthographia da lingua portuguesa* (1576) da *Origem da lingua portuguesa* (1606) están preocupados polas súas cousas.

Claudio Basto (1914) escribe falando das primeiras ocorrencias da palabra:

Como é sabido, foi el-rei D. Duarte o primeiro escritor que notou a excelência do vocábulo "saudade" (no *Leal Conselleiro* no capítulo Do nojo pesar, despracer, avorrecimento e suidade), o qual se encontra já com a grafia *soidade*, no *Cancioneiro da Vaticana* (n.os 119, 210, 214, etc.), e no *Cancioneiro de Ajuda*, nº 389, ed. da ex.ma Sr.a D. Carolina Michäelis de Vasconcelos, pág. 765

Don Duarte escribe "saudade" pero D. Dinís (1261-1325), igual ca maioría dos trobadores, servíanse das diversas variantes etimolóxicas aínda que estean expresando o mesmo nas súas cántigas.

Saudade e amor estiveron ligados na época trobadoresca e seguirán ligados na época filipina. D. Francisco Manuel de Melo, autor dunha basta obra en portugués e castelán escribía:

E pois parece que lhes toca mais aos Portuguezes que a outra nação do mundo o dar-lhe conta desta generosa paixão, a quem somente nós sabemos o nome, chamandolhe Saudade, quero eu agora tomar sobre mi esta noticia. Florece entre os Portuguezes a saudade por duas causas mais certas em nós que em outra gente do mundo, porque de ambas essas causas tem seu principio: Amor e Ausência são os pays da saudade, e como nosso natural he entre as mais nações conhecido por amoroso, e nossas dilatadas viagens ocasionam as mayores ausências, de ahi vem que donde se acha muyto amor e ausência larga, as saudades sejam mais certas, e esta foi sem falta a razão porque entre nós habitassem como em seu natural centro.

Para concluír unha liñas máis endiante: "Sem amor non pode haver saudade".

Michäelis trata no seu libelo, entre outras moitas cuestións, non só da orixe da voz *saudade* (coas variantes medievais *soedade* / *soidade* / *suidade* que xa comentamos) senón do que os portugueses entenderon e entenden por ela pero é sempre libre para criticar a suposta exclusividade portuguesa do seu significado. No principio de todo recordaba:

Ha evidentemente demasias. É inexacta a ideia que outras nações desconheçam esse sentimento... Ha quatro vozes peninsulares, de orixe neo-latina todas elas, que são sinónimas de saudade. E todas elas foram já citadas por críticos nacionais e estrangeiros... Isso vale tanto do castelhana *soledad soledades* (do mesmo

modelo etimológico, evidentemente), como do asturiano *senhardade*, de *singularitate*; vale tanto do vulgarismo galiziano *morrinha*, como do catalão *anyoransa anyorament*, usado a miude por Ausias March, esse Petrarca catalão, nos seus sentidíssimos *Cants d'amor e Cants de Mort*. (p. 34)

A historia da saudade, non obstante, é a historia que partindo do pasado continúa no presente: "Do quinto estádio *saudade* já se passou na boca do vulgo, a um sexto, pelo menos em Lisboa, onde pronunciam *sòdade* por *soudade*. Mas é de crer que, por afecto à fama já universal da palavra, a parte culta da nação não deixe generalizar-se essa vulgarização e continue a pronunciar *saudade*."

Saudade e *saudoso*, recórdanos Michäelis, son formas privativamente portuguesas, que foron subindo, pouco a pouco, da boca de semicultos, às camadas sociais superiores, dos verdadeiramente letrados.

Luís de Camões, que pessoalmente teve tanta ocasião de sentir saudades —no Ribatejo, em Ceuta, na Índia, na China, em Moçambique— Luis de Camões empregava ainda, sem diferença de sentido, ora *soidade* e *soidosa*, ora *saudade* e *saudoso*. 1580, surpreende, e muito, que *saudade* —forma evolutiva, alterada em virtude de processos analógicos— se encontre, isolada, num códice com prosas do século XIV, anteriores a Ceuta e às empresas marítimas patrocinadas pelo Infante D. Henrique, para logo desaparecer de novo, não tornando a surgir senão no século XVI. (53)

Na *Vida de Santo Amaro*, (o precioso códice alcobacense N.º 266, s. XIV?) encontrase o trecho seguinte:

E entom disse Leomites: "meu senhor e meu amigo Amaro, grande saudade ora me leixades." E novamente a f. 119: E Vellijdes lhes disse: "Ay amigas, nom choredes ante ell, que auerà gram coyta e gram saudade." (p. 54)

En resumo, *saudade* é forma orixinariamente portuguesa, pero non é evolución fónica regular de *soidade* ou *suidade*. É preciso apelar á analoxía, á etimoloxía popular, ou a unha asociación de ideas e palabras para explicar a mudanza que deu lugar á forma co ditongo -au-. Poderían ser algunhas destas:

SOLITATE

SALUTARE > SA(L)UDAR

SALUTE > SA(L)UDE

SANITATE > SAIDADE

SALVARE

6 Conclusión: a memoria da vida

No *Vocabulario Ortográfico da Galiza* da AGLP aparecen *morrer* e *morrinha*, as dúas voces que dun xeito ou doutro estiveron presentes no desenvolvemento histórico que xa discutimos. O *Dicionario da Lingua Galega* de Estraviz tamén é desta opinión, posto que indica que a etimoloxía de “morriña” en todas as súas acepcións hai que buscala no verbo “morrer”. Dise entre corchetes: “De morrer”. O caso, para min, está en saber de que modo se puideron relacionar porque é un tanto ousado aprobar que se poida derivar morfoloxicamente un substantivo “morriña” dun verbo “morrer”. É isto o que tentarei facer na conclusión xa que a explicación de *saudade* parece suficientemente sólida coas notas que xa se comentaron.

Á evolución diverxente de “morir” e “morrer”, foi o filólogo Yakov Malkiel quen máis tempo e páxinas lle adicou aínda que moitos romanistas antes ca el xa lle expediran o camiño cando el publica o seu artigo de 1955 sobre *morir* e *morrer*. Nel leva a cabo un exame diacrónico destes verbos á par doutras voces coma *esmorecer*, *esmirriado*, *murria* e *modorra*. O autor tenta atopar explicación á diverxencia entre a forma castelá *morir* e a *galega* e *portuguesa* *morrer*; non considera que o infinitivo do latín vulgar *MORERE (> *morre) sexa explicación suficiente para o triunfo do radical con -rr-, e explora ademais das hipóteses xa formuladas como a transformación a partir das formas de futuro e condicional, varios casos léxicos con análogos elementos fonéticos que puideron ter inclinado o triunfo do lado de *morrer* na faixa occidental da península.

No latín, o verbo *morrer* era simplemente MORI, e de aí a pervivencia de “esmorecer, esmorecido” (que persistiu ata a actualidade) e a longa existencia dos presentes “*moiro*”, “*moira*” ó longo da idade media ó norte e ó sur do Miño (gal. e port. modernos “morro”, “morra”) á marxe do resto da familia léxica no paradigma verbal galegoporugués. Eran os descendentes directos por metátese do latín morio(r), o mesmo que a forma ditongada do español “muera” (cf. *coiro-cuero*), e tiveron mesmo éxito na escola galego-castelá de finais do XIV e principios do XV (rexístranse no cancionero de Baena, por exemplo).

Malkiel estuda os cambios na vogal protónica, a duración da consoante media (r/rr) e a clase de conxugación (-ir/-er) e isto, acrecentaría eu, pódenos axudar a entender o que ocorreu nas palabras que puideron entrar en contacto con esta familia (este é o caso que eu propoño para *morriña* que habería que facer proceder doutra: a miña achega é dicir de cal). Dunha parte, podería atribuírse á predilección do NW peninsular pola 2ª conxugación rastrexable noutros moitos verbos que no castelán adoptaron a primeira: *encher*, *ferver*, *gemer*, *render*, *reñer* en vez de pola 2ª, pero, como recolle o propio Malkiel da Carolina Michäelis, a quen xa mencionamos con outros propósitos, tamén puido colaborar na mudanza lingüística o que ela denomina polarización léxica. O par “morrer” e “viver” (común no galegoporugués medieval) tiñan

moito que ver semanticamente e por iso se puideron acabar homologando formalmente na conxugación.

O relevante para o noso caso é que o infinitivo latino tardío (o latín coloquial provinciano testemuñado) *morire/morere* que desembocou no preliterario *morre se viu afectado desde os comezos do idioma polo futuro e o condicional arcaicos *morrei* (< morre hei) e *morría* (morre ía) regularizados moito despois en *morrerei* e *morrería*, e que esta especie de nivelación morfolóxica deu lugar á normalización do radical *morr-*, que, como xa dixemos, se encontra no galego antigo desde os mesmos alcores da lingua.⁴²³

É interesante saber que a reduplicación do r, que principiara nos futuros e no infinitivo estendeuse relativamente tarde á primeira persoa dos presentes de indicativo e subxuntivo (aínda que existan exemplos no galego medieval), e que polo tanto, aínda a falta de noticias e rexistro literario, a voz que daría lugar a “morriña” e que non se documenta ata o XVIII ben podería estar formándose ou afianzándose sen emerxer na escrita nesta época. As grandes migracións de galegos teñen lugar a partir da baixa idade media, co despregamento do imperio e as novas necesidades das colonias creaban o espazo histórico e simbólico necesario para que xurdise a palabra.

Entre as voces que puideron axudar á xeneralización de morrer en contra de morir, Malkiel propón examinar as familias léxicas que, amosando certa afinidade semántica, se poidan agrupar entorno dos radicais *mirr-*, *morr-* e *murr-*. É ese o papel que lle concede ás voces *esmirrado*, *morriña*, *modorra* e *murria*.

Para o caso que aí nos ten, aínda que o influxo posiblemente fose tan modesto como o de *mirrar* (“murchar”), *mirrarse* “engurrarse” e *esmirrado* “encollido”, segundo el mesmo afirma desta forma, podería ser tan interesante pensar á inversa e ver como “morrer” puido exercer influxo sobre “morriña” no romance noroccidental.⁴²⁴ De calquera xeito, resulta revelador estudar como el o fai a serie de parónimos peninsulares constituídos polo andaluz *morrina* “mortandade”, español *murria* “tristeza”, asturiano *murnia* “melancolía” e galego e portugués *morriña/morrinha*, que el analiza ó longo de toda unha sección (pp. 107-112). O *morrina* andaluz é definido por J. Stevens como “mortandade entre o gando” que engade exemplos como: «Hicieron nuestros

423 O primeiro en explicar este -rr- anómalo de morrer no ámbito portugués foi Gonçalves Viana partindo do futuro arcaico *morrei**, xustificable pola síncope de *mor(é)rei o *mor(i)rei. A caída do -n- intervocálico de SANARE > saar daría lugar a outra transformación aparentemente insólita coa duplicación do -r- final na sílaba anterior e de aí o “sasar”. O reforzamento en galego fíxose a partir dunha dental seguindo a irmaar > irmandar: saar > sandar. Malkiel dá máis razóns: ‘En el siglo XIII coexistían en los antiguos textos *morrei* y *morrerei*, triunfando éste por su mayor regularidad y por permitir una separación nítida del imperfecto ‘*morria*’ y del condicional ‘*morrería*’.’

424 Malkiel pon fin a súa contribución apelando ó influxo de morriña sobre *morere: “Por reducido que parezca a primera vista el influjo de morriña, siempre puede haber sido la gota que hizo rebosar el vaso.”

soldados una morrina» e «hizo una morrina de perdices» onde parece implicar manzanza. Malkiel pregúntase se terá algo que ver co francés ou co portugués. Nós inclinariámonos polo segundo, sendo posible que o galego-portugués si a importara nunha época previa:⁴²⁵

morine (Middle French)

Origin & history

Old French **murine**, from the adjective **murin**, from the verb **murir**, **morir** (“to die”).

Noun

morine (*fem.*)

1. **plague; pestilence**
2. **carcass** (body of a dead animal)

Esta morrina equivalería á *morriña* 2.

Vexamos as outras dúas morriñas sinaladas anteriormente na nosa análise. No *Dicionario Xerais da Lingua*, probablemente o máis empregado dos dicionarios galegos como testemuñan a infinidade de edicións e reedicións, recóllense tres entradas de *morriña* seguidas do suposto étimo de cada unha delas cuestionado por un signo de interrogación. Como noutros aspectos, parece seguir as primeiras versións do VOLG que distinguía outras tres. As tres entradas presentan acepcións netamente diferentes. A primeira, a de “sentimento de desacougo ou mágoa” faise derivar de “morro”, e este dáse como derivado dunha voz onomatopeica *murr-*. A segunda, a de sucidade, de “morrer”; e a terceira sinónima de orballo derivaríase da primeira *morriña*.

A morriña 1 do Xerais parece querer subscribir a teoría de Corominas que relaciona *morriña* con “morro”, da raíz *murr-* que inicialmente hai que entendela no sentido físico de “protuberancia redondeada”, o que incluíría desde a cabeza dos animais a calquera obxecto similar. O salto ó plano psicolóxico viría dado polo implícito na expresión “estar de morros”, pola similitude entre a fisiognomía que se adopta e o estado emocional que se transmite. O problema con isto é que a expresión coloquial de igual rexistro no español aparece documentada de varias formas pero nunca en feminino nin na forma aparentemente diminutiva: O padre Sobreira documenta a finais do XVIII as expresións “Andar, estar, ir, porse, vir de morro”. *Estar de morro* está tamén así en singular no primeiro dicionario galego importante: o de Valladares. En Filgueira, en 1926 está xa en plural: *estar de morros* “estar mohíno”. En última instan-

425 Sobre a hipótese do francés Malkiel citaba a Godefroy, que se apoiaba no descubrimento do francés antigo *mo(u)rine* ‘mortandade, peste’ e no uso xeral do sufixo *-ina* para designar abstractos, sobre todo no francés antigo.

cia, aínda que de maneira equívoca, Corominas (1980-1991, p. 155) parece conceder que a teoría de García de Diego podería explicar parcialmente o desenvolvemento: “Morriña no puede separarse de sus afines, derivándolo de morir ‘morir’”.

A min, esta especie de etimoloxía popular avalada polos dous grandes etimólogos hispánicos non me acaba de convencer pero obviamente podería pensarse nun desenvolvemento recente do galego ou do español que quixese caricaturizar a “*taciturnez*” cun diminutivo festivo ou despectivo en feminino que hoxe evidentemente non vemos nin sentimos así. A *morriña* 1 triste e sentimental, se a sentimos en serio, e eu nunca a sentín xocosa, cadra moito máis coa glosa lingüística (non sei ata que punto “etimolóxica”) en latín que só encontrei no dicionario de Vicente Salvá de 1846. Despois de definila como “tristeza o melancolía”, anotou: “*moeror, tristitia*”.

Examinemos a hipótese de *moeror, moeroris* do punto de vista filolóxico. Trátase dun substantivo masculino que recollen os dicionarios latinos xunto coa variante (que algúns indican como máis correcta) *maeror, maeroris*. Pertence á 3ª declinación e tiña os significados de “lamento, pena, mágoa; lamentación, laio; dó, loito” (en inglés: *grief, sorrow, sadness; lamentation; mourning*). Semanticamente, foi o étimo que en todo o tempo que durou a pesquisa sentín máis apropiado. Xa ora que é preciso dar razóns dos cambios fonolóxicos e formais similares ós que o propio verbo *morror* sufriu a partir de *morere* pero os saltos non son insalvables, e, evidentemente, dar conta da semántica relevante.⁴²⁶

De *moeror* por evolución fonética non se podería chegar directamente a *morriña*, pero dun hipotético ou posible derivado seu, **mororina* (cf. *vicus* → *vicinus*), si se podería dar un desenvolvemento bastante en consonancia co romance noroccidental da península: *moerorina* > **mororina* (labialización) > **mor(o)rina* (síncope vocálica) > *morriña* (nasalización) > *morriña* (palatalización). A propia *murria* podería explicarse de modo parecido.⁴²⁷

Este étimo latino e non o onomatopéico ou prerrománico *murr-* (do que proviría o étimo “*morro*” de incerta orixe postulada por Corominas),⁴²⁸ nin a etimoloxía popular que a vincula directamente a “*morror*” (o caso do *Diccionario Estravíz* e varios outros dicionarios galegos; mesmo a miña hipótese favorita cando empecei este estudo) podería ser unha boa base para enlazar a morte e a tristeza, *morror* e *morriña*.

426 <http://www.latin-dictionary.net/definition/27122/moeror-moeroris>

Exemplos de uso de *moeror*: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?target=la&all_words=moeror&phrase=&any_words=&exclude_words=&documents=

427 Sería: *moerorina* > **mororina* (labialización) > **mor(o)rina* (síncope vocálica) > *morriña* (nasalización) > **mórria* > *múrria*. Sería posible pensar nun cambio acentual favorecido por “*morro*” para dar razón de *murria* “tristeza”?

428 Cavar a morro, cavar el monte sin ararlo previamente con la *cambela*. Lejo. Del prerrománico “*murr-*”. (HE21).

Moeror ten a vantaxe de ser unha voz que está documentada en numerosos textos latinos que coinciden co significado principal que hoxe ten, e a de poder dar conta dun desenvolvemento regular en galego (lat. *-ina* > gal. *iña*). Pensar nunha forma feminina latina **moerorina* non parece demasiado arriscado. Só habería que recordar a morfoloxía derivativa como procedemento tradicional na formación de novas palabras, especialmente se estas eran breves. Para a formación dunha base feminina, recordemos que *moeror* é masculino, habería que pensar ou ben no procedemento da derivación de nomes abstractos a partir de *-inu* (nomes que dan lugar a adxectivos que expresan relación coa raíz e que moitas veces se substantivan: *mar* -> *marinus* / *marina*)⁴²⁹ ou *-ina*; ou ben na derivación diminutiva que cumpre unha función semellante á doutros sufixos feminizantes *-ina* como en *gallus/gallina*, ou *rex/regina*, etc.⁴³⁰ Menos comunmente, os nomes abstractos (que ás veces se converten en concretos) fórmanse de raíces nominais (confundidas con raíces verbais) por medio dos sufixos *-nia* [f.]; *-nium*, *lium*, *cinium* [n.]: *Facinus* [dunha suposta raíz *Facin*], de modo que alternativamente poderíamos pensar en **mor(o)rinia* (síncope vocálica) > *morriña* (palatalización).

No que concirne á adecuación semántica ten o apoio de significar practicamente o mesmo, e a especialización expresiva do estado de ánimo “causado pola nostalgia da terra” é facilmente asumible. Só hai unha circunstancia que pon en cuestión esta hipótese: *O Corpus Documentale Latinum Gallaeciae* (CODOLGA) non recolle un só uso dela nin da súa variante *maeror* no latín galaico.

O máis curioso desta hipótese é que de darse por boa, o étimo latino do que procedería a nosa *morriña* emparentaría a voz actual de hoxe coa do inglés moderno *mourning* “choro, lamento”.⁴³¹ É útil traelo aquí aínda que deixemos indecisa a pescuda

429 Malkiel: “El mejor análisis de este sufijo híbrido es el que dio Meyer-Lübke, *Historische Grammatik der französischen Sprache, II: Wortbildungslehre*, Heidelberg, 1921, pág. 76, tomando como puntos de partida *coquina*, *fodina* (función instrumental y local), *ruina* (función subjetiva y local) y *rapiña* (función objetiva); señalando como extensión, dentro del romance, de la tradición latina fr. ant. *covine* (de *covir* < *cupere*), *crestine* ‘inundación’ (de *croistre* < *crēscere*) y *gesine* (de *gesir* < *iacere*) y atribuyendo el superstrato germánico *aatine*, *gelne*, *guerpine*, *haïne*, *pievine*, *saisine* a la herencia de un sufijo franco. Aunque ninguno de los dos eruditos (Meyer Lübke, Nyrop) mencione esta voz, *mo(u)rine* forma parte del grupo *covine*, *crestine*, *gesine*, apoyándose talvez directamente en *ruina*.”

No latín clásico os *adjectives* co sentido de relación ou pertenza formábanse cos sufixos *-ānus*, *-ēnus*, *-īnus*; *-ās*, *-ēnsis*; *-cus*, *-acus* (*-ācus*), *-icus*; *-eus*, *-ēius*, *-icius*. (cf. *coll-ānus*, dun outeiro : *collis*, outeiro; *dīv-īnus*, divino : *dīvus*, *deus*; *libert-īnus*, dunha clase de homes libres: *libertus*, un dos libres. Véxase <https://dcc.dickinson.edu/grammar/latin/derivation-adjectives>

O procedemento continuou usándose no paso do latín ós romances especialmente en rexistros formais que ás veces transcenden á lingua popular. Os sufixos *-inus*, *-inam* (sentido de relación, pertenza, orixe, descendencia) dan lugar a formas derivadas de raíces nominais: *vicus*, “barrio, aldea” -> *vicinus* “veciño, próximo”; *porcus* “porco, cocho”: *porcinus* “porcino”; *mare*, mar: *marinus*: mariño.

430 Os valores de diminución asociados á descrición da realidade son doados de identificar e entender pois expresan unha noción gramaticalizada en todas as linguas: neste caso equivalería a: “a tristuriña, a peniña, a magoiña”.

431 Online Etymology Dictionary: <https://www.etymonline.com/word/mourn>

para recoñecer o moito que as linguas e as palabras poden cambiar, na forma, no significado, no status e nos usos. Non só cambian as conexións das palabras cando as usamos senón que cambian as connotacións psicolóxicas e físicas co mundo que refiren e coas persoas que as usan. Persoalmente non creo que *morriña* teña moito que ver coa linguaxe case xestual implicada por *morro* ou co similar estado que nalgúns aspectos pode transmitir *modorra*. Semanticamente tería máis que ver co recordo (*memoria*) e a tristura (*moeror*) latinas. O *moeror* latino está emparentado co inglés medio *mornen* e co antigo anglosaxón *murnan* “sentir ou expresar tristeza, dor ou arrepentimento; lairse” tamén “estar ansioso por, ter coidado” (verbo forte clase III; pretérito *mearn*, participio pasado *murnen*), do protoxermánico **murnan* ‘recordar con tristeza’ (fonte tamén do antigo saxón *mornon*, antigo alto alemán *mornen*, gótico *maurnan* ‘chorar’, nórdico antigo *morna* ‘esmorecer, consumirse, abaterse polo sufrimento’). Todas serían formas sufixadas da raíz PIE *(s)mer- “recordar, vir á memoria”.⁴³² O recordo, a memoria, dende os albores dos tempos das linguas europeas, vinculado á morte e o lamento do que xa non é.⁴³³

Unha boa parte do que aquí se di é tradución do español, do inglés, do portugués e do francés. En certa maneira tamén é unha tradución ou versión do que fun encontrando en galego.

George Steiner explicaba no seu *After Babel* que unha boa parte da teoría da tradución se centraba nas dúas alternativas posibles; traducir a letra ou traducir o espírito, a palabra ou o sentido. A tradución, a translación de forma e contido dunha cultura a outra, sempre se enfrontará co mesmo problema da polisemia. A transferencia dunhas palabras dunha lingua a outra, o que se coñece como préstamos (ou empréstitos en portugués) non está libre dos condicionantes que os tradutores afrontan nas súas traducións, nin dos efectos que a incorporación léxica ou unha nova tradución poida ocasionar. A saudade, incorporada no XIX, forma hoxe parte da lingua e da cul-

432 Raíz protoindoeuropea *(s)mer- co significado de ‘recordar’. Forma todo ou parte de: conmemorar; conmemoración; memoria; memorable; memorando; memorial; memorable; memorizar; memoria; lembrar. A evidencia da súa existencia é proporcionada por: sânscrito *smarati* ‘remember;’ avestan *mimara* ‘consciente;’ grego *merimna* ‘coidado, pensamento;’ mermeros ‘causando ansiedade, travieso, nefasto;’ latín *memoria* ‘memoria, lembranza, facultade de lembrar’, *memor* ‘consciente, lembrar;’ mariú serbo-croata ‘coidar;’ galés *Marth* ‘tristeza, ansiedade;’ nórdico antigo *Mimir*, nome do xigante que garda o Pozo da Sabedoría; inglés antigo *gemimor* ‘coñecido’, *murnan* ‘lamentar, lembrar con tristeza;’ holandés *mijmeren* ‘reflexionar’.

OED. “to feel or express sorrow, grief, or regret; bemoan, long after,” also “be anxious about, be careful” (class III strong verb; past tense *mearn*, past participle *murnen*), from Proto-Germanic **murnan* “to remember sorrowfully” (source also of Old Saxon *mornon*, Old High German *mornen*, Gothic *maurnan* “to mourn,” Old Norse *morna* “to pine away”), probably from suffixed form of PIE root *(s)mer- (1) “to remember.” Or, if the Old Norse sense is the base one, from **mer-* “to die, wither.”

433 O *mourning* é en inglés o loito, o ‘sentimento ou expresión de dor, tristeza ou dor’, c. 1200, do inglés antigo *murnung* ‘queixa, dor, acto de se laiar’, substantivo de verbal de *to mourn*. É exactamente o mesmo campo semántico que expresa a nosa “morriña”. O sentido específico de ‘lamentar a morte’ no inglés *mourn* é de por volta do 1300. O significado “mostrar a aparencia convencional de duelo por un período posterior á morte de alguén” é de en torno a 1520.

tura galega porque a propia idea que a acompañaba foi trasplantada e desenvolvida entre nós. É mesmo probable que a propia morriña de espírito máis popular se beneficiara da filosofía que aquela desenvolveu entre nós. Basnett (citado en Krausse) cría que traducir dunha lingua a outra, transcribir unha cultura noutra, posiblemente fora imposible, pero cría que a recompensa pagaba a pena pois estaba no esforzo.

Referencias bibliográficas

- Academia Galega da Lingua Portuguesa (2015): *Vocabulário Ortográfico da Galiza*. AGLP. https://www.academia.edu/30975383/Vocabul%C3%A1rio_Ortogr%C3%A1fico_da_Galiza_AGLP_2015
- Alonso Estraviz, Isaac (2022): *Dicionário Estraviz*. <https://estraviz.org/>
- Alonso Montero, Xesús (1953): Filoloxía e historia cultural da verba *saudade*. In Ramón Piñeiro López et al., *La saudade: Ensayos* (pp. 121-127). Galaxia.
- Basto, Cláudio (1914): Saudade en portugués e galego. *Revista Lusitana*, XVII/3-4, 1914, pp. 275-281; XVIII/1-2, 1915, p. 178. <http://cvc.instituto-Camões.pt/conhecer/biblioteca-digital-Camões/etnologia-etnografia-tradicoes/206-206/file.html>; <<http://cvc.instituto-Camões.pt/conhecer/biblioteca-digital-Camões/etnologia-etnografia-tradicoes/207-207/file.html>
- Borges, Paulo (2008): *Da Saudade como via de libertação*. Quidnovi.
- Botelho, Afonso; Braz Teixeira, António (Eds.) (1986): *Filosofía da Saudade*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda
- Bell, Aubrey F.G. (1916): A palabra saudade en gallego. *A Águia*, 9, pp. 18-20.
- Brucker, Charles (1988): *L'étymologie*. Presses universitaires de France.
- Bueno, Francisco da Silveira (1967): *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Sarai-va.
- Cabanillas, Ramón & Rodríguez, Eladio (2000) [1920]: *A saudade nos poetas gallegos*. El Noroeste. (Ed. de Luís Alonso Girgado e Teresa Monteagudo Cabaleiro). Xunta de Galicia.
- Camões, Luís de (1994): *Rimas* (Ed. por Alvaro J. da Costa Pimpão). Almedioa.
- Castro, Rosalía de (1993): *Obras completas de Rosalía de Castro*. (2 vols). Turner.
- Castelluci, Attilio (2014): La sovrapposizione semantica di *morriña* e *saudade*. In Paolo Canettieri e Arianna Punzi (eds.), *Dai pochi ai molti: Studi in onore di Roberto Antonelli*, I, Roma, Viella, pp. 521-533. <https://www.academia.edu/12981409>
- Educalingo. Etimología de la palabra morriña La palabra morriña procede del gallegoportugués *morrinha*. <https://educalingo.com/es/dic-es/morrina>
- Figueiredo, Cândido de (1899): “Novo dicionário da língua portuguesa”. https://books.google.es/books?id=OS9AAAAAYAAJ&pg=PA155&dq=morrinha+morrer&as_brr=1&hl=es&cd=6&redir_esc=y#v=onepage&q=morrinha%20morrer&f=false
- Coromines, Joan (1980-1991): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. (6 vols.) Gredos.
- Coromines, Joan (1973): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Fernández Rei, Francisco (2020): Ramón Cabanillas e a saudade. No centenario do seu ingreso na RAG. *Tribuna*. Real Academia Galega. <https://academia.gal/-/ramon-cabanillas-e-a-saudade-no-centenario-do-seu-ingreso-na-rag?redirect=%2Ftribuna%2Ftodas>

García González, Constantino (1985): *Glosario de voces galegas de hoxe*. (Anexo 27 de Verba). Universidade de Santiago de Compostela.

García Rey, Verardo (1934): *Vocabulario del Bierzo*. Imprenta S. Aguirre.

González González, Manuel & Santamarina, Antón (Coords) (2004): *Vocabulario Ortográfico da Lingua Galega*. Real Academia Galega & Instituto da Lingua Galega. <https://2012.academia.gal/recursos-volg#index.jsp>

González González, Manuel (Dir.) (2022): *Diccionario da Real Academia Galega*. A Coruña: Real Academia Galega. <<https://academia.gal/diccionario>>

Landeira, Ricardo L. (1970): *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*. Galaxia. https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=12arslBYK3kC&oi=fnd&pg=PA9&dq=Garc%C3%ADa+Rey+saudade&ots=Hne1LL1-Elu&sig=XO7chjPjc6eQP0iR4sppO0ONUi4&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Lewis, Charlton T. e Short, Charles (1879): *A Latin Dictionary*. Clarendon Press

García Soto, Luís (2012): *Morrinha-Saudade*. *Boletim da Academia Galega da Lingua Portuguesa*, 5, pp. 23-32. <https://www.academia.edu/38230500>

Geraldo da Cunha, Antônio (1986): *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. (2º ed. revista e acrescida). Editora Nova Fronteira.

González Rey, María Isabel (2016): *A morriña como elemento de estudo da linguopaisoloxía galega*. In Manuel González González (ed.), *Lingua, pobo e terra: Estudos en homenaxe a Xesús Ferro Ruibal* (pp. 303-324). Xunta de Galicia, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. <https://www.researchgate.net/publication/312497479>

Krause, James R. (2009): *Translating Rosalía de Castro's saudade into English*. *Decimonónica. Journal of Nineteenth Century Hispanic Cultural Production*, 9 (2), pp. 69-87. <https://www.decimononica.org/translating-rosalia-de-castros-saudade-into-english/>

Landeira, Ricardo (1970): *La saudade en el Renacimiento de la Literatura gallega*. Galaxia.

Lorenzo, Lourdes (1999): *Morriña e meteoroloxía: interacción semántico-cognitiva e contribución ó léxico do galego*. In Rosario Álvarez e Dolores Vilavedra (coords.), *Cinguidos por unha arela común: Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero. I. Semblanza e creación. Lingua. Historia, cultura e sociedade*, (pp. 587-594). Universidade de Santiago, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico.

Machado, José Pedro (1995): *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa: com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados*. Livros Horizonte.

Malkiel, Yakov (1955): *Español morir, portugués morrer con un examen de esmirriado, morriña, murria y modorra*. *Bulletin Hispanique*, 57 (1-2), pp. 84-128 <http://dx.doi.org/10.3406/hispa.1955.3426>

Miguel, Raimundo de (1897): *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Hermanos Sáenz de Jubera Editores.

Morriña (s.d.). *Diccionario Dialectal Peralêo*. <https://raicesdeperaleda.com/diccionario/morri-na/p-841>

Morriña (s.d.). *Gran Diccionario de la Lengua Española*. (2016): Retrieved September 11 2022 from <https://es.thefreedictionary.com/morri%c3%b1a>

Morrinha (s.d.). *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2021. Consultado em 27-08-2022. <https://dicionario.priberam.org/morrinha>

Morrinha (s.d.). *Dicionário Online de Português* [em linha]. <https://www.dicio.com.br/morrinha/>

Michãelis, Carolina de Vasconcellos (1913): *A “saudade” portuguesa. Divagações filológicas e literário-históricas em volta de Inês de Castro e do cantar velho «Saudade minha - ¿quando te veria?»*. Renascença Portuguesa. <https://archive.org/details/saudadeportugues00vascuoft/page/120/mode/2up>

Mueller de Coethen, Eduard (1879): *Etymologisches Woerterbuch der Englischen Sprache*. Paul Schettler’s Verlag. https://books.google.com.pr/books?id=82gCAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_book_other_versions_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

Nascentes, Antenor (1952-1955): *Dicionario etimológico da lingua portuguêsa*. Río de Janeiro.

Nascimento, A.R.A. e Menandro, P.R.M. (2005): Memória social e saudade: especificidades e possibilidades de articulação na análise psicossocial de recordações. *Memorandum*, 8, 5-19. <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/nascimenan01.htm>

Pap, Leo (1992): On the Ethymology of Portuguese *saudade*: An Instance of Multiple Causation? *Word*, 43 (1), pp. 97-102.

Piñeiro, Ramón (1961): *Dos ensayos sobre la saudade*. Editorial Alén-Mar.

Piñeiro, Ramón (1984): *Filosofía da saudade*. Galaxia.

Rebollo, Juan (2022): A fala do Val de Xálima, goza de boa soidi? *El Trapezio*, 31 de marzo do 2022. https://eltrapezio.eu/es/portugues/a-fala-do-val-de-xalima-goza-de-boa-soidi_28301.html

Salvá, Vicente (1847): *Diccionario de la Lengua Castellana*. (2º ed.). Librería de don Vicente Salvá. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/nuevo-diccionario-de-la-lengua-castellana-1/html/0044fc4e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_779.html

Saudade. (s.d.). *Infopedia (en liña)*. Recuperado de <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/saudade>

Saudade (s.d.). *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]*. Porto Editora. [consultado a 2022-08-27 20:09:43]. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/saudade>

Saudade (s.d.). *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha]*, 2008-2021. [consultado em 27-08-2022]. <https://dicionario.priberam.org/saudade>

Skeat, Walter William (1882): *A Concise Etymological Dictionary of the English Language*. Clarendon Press.

Torres Feijó, Elias (2008): A mais poderosa ponte identitária: Portugal e a saudade no nacionalismo galego. María Celeste; Teixeira, António Braz; Rocha, Afonso; Epifânio, Renato, (eds.), *Actas do III Cólóquio Luso-Galaico sobre a Saudade. Em homenagem a Dalila Pereira da Costa* (pp. 149-166). Zéfiro.

Torres Queiruga, Andrés (2003): *Para unha filosofía da saudade*. Fundación Otero Pedrayo.

Vilavedra, Dolores (1997) (coord.): Saudade. *Diccionario de literatura galega* (vol. II, pp. 437-438). Galaxia.

Wikipedia. (2022): Saudade. In *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Recuperado o 19 de setembro de <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Saudade&oldid=1109842693>

II Edad Moderna y Contemporánea

El Tostado como poeta

Emiliano Fernández Vallina

335

Algunas veces se ha destacado la importancia que para la historia de la materia de la producción literaria en España sobre la interpretación de los mitos de la Antigüedad Clásica⁴³⁴ tuvo la figura del Tostado, quien habría servido de enlace –nosotros diríamos que imprescindible– durante tres siglos entre dos hitos significativos de aquella producción, es decir, entre los motivos y datos que ofrecía la *General Estoria* y la *Philosophía Secreta* de Pérez De Moya. En las líneas que siguen intentaremos poner de relieve, brevemente y mediante su propio estro, el grado de impregnación de autores clásicos y, sobre ello, el nivel de apropiamiento de inspiración poética que quedan reflejados en dos composiciones del maestro salmanticense, los denominados ya en el siglo XVI opúsculos *De optima politia* y *De statu animarum post hanc vitam*.⁴³⁵

Efectivamente, los proemios y prólogos que encabezan las obras de don Alfonso de Madrigal son muy instructivos y, aparte, naturalmente, de la información pertinente sobre la materia y características del tratado correspondiente, dicen mucho de la actitud y perspectivas, intelectuales y culturales, del maestro salmanticense. A esclarecer y poner un poco de relieve, como decíamos, las facultades insignes del profesor de esta universidad en dos de sus opúsculos van dedicadas estas líneas. Se escriben cerca de donde se escribieron esas composiciones del siglo XV y no lejos de donde nos sentamos, cercanos y en el recuerdo tan grato hermanados en el aprendizaje, Celso, don Celso y quien suscribe esto. Anécdotas graciosas en la clase

434 Cf., por poner ejemplos relevantes, M^a Isabel Lugo (1985: 174); Pilar Saquero Suárez-Somonte y Tomás González Rolán (1995: 47); José Fernández Arenas (1976: 338); Tomás González Rolán y Antonio López Fonseca (2021: 23-24).

435 Quede el enmarque singular de estas dos composiciones junto con el de *Sanctissima Trinitate* para otra ocasión, si Dios quiere. Utilizaremos aquí la edición de los opúsculos del Tostado debida a Alonso Polo y comenzada en las prensas de Pedro de Lichtenstein en 1529 en Venecia. Sobre los prólogos completos y la aparición de estos en las sucesivas ediciones séame permitido remitir a dos trabajos propios: E. Fernández Vallina (2014 y 2019). Por otra parte, el tratado *De optima politia* ha sido editado y traducido por Nuria Belloso Martín (2003).

de don Manuel Cecilio Díaz y Díaz. Charlas por el claustro de Anaya, frío y cielo azul, tiempos de esperas y de esperanza, tiempo de transición y tiempo de amistad sin falsa estampa. Con el corazón lleno de añoranza de aquella etapa inolvidable y con el convencimiento de que, cerca de Dios, de algún modo don Celso sonreirá alborozado a su manera humilde y a su manera entusiasta, quiere este pequeño trabajo contribuir al homenaje debido a su persona y dejar testimonio del gran valor de la persona infatigable y amistosa que fue don Celso.

Pues bien, en ambos rehacimientos del tratado correspondiente, en una especie de prólogo o proemio, el profesor universitario da entrada a una presentación-prolegómeno que, tomando una bien grande distancia –o elevándose– del estilo y tenor académico empleado en las argumentaciones visibles inmediatamente después en las ediciones, de modo similar a como cambiaba de registro al escribir precisamente su *Genealogia deorum gentilium* una de sus fuentes para otras de sus obras, Boccaccio⁴³⁶, sin que quepa dudar de la categoría humanista del salmanticense, expone y confiesa su actitud personal –y diríamos íntimamente cultural– ante la esencia del valor del conocimiento humano y del correlato de esfuerzo necesario para alcanzar la filosofía práctica para llegar a las cumbres del saber. Comienza nuestro profesor por exponer las dificultades en el acceso a los estudios, haciéndolas ver nada menos que en su propia persona, en una especie de confesión de su falta de dedicación y desgana en las que se ve postrado al comienzo de su carrera y que merced a la gracia del Dios todopoderoso, con la ayuda de las musas, especialmente bajo la protección de Urania, logrará vencer. Ante esas confidencias y adobos imaginarios no pueden, desde luego, dejar de ser evocados los ejemplos que la literatura autobiográfica podía poner a disposición del maestro salmanticense. Cabe destacar el elevado alcance de sus inspiraciones, en las que muestra no solo el consabido comercio con los autores clásicos, sino también la desusada, en su ambiente y época, atención a quienes tomaba como ejemplo. Todo esto viene a confirmar el carácter múltiple de los perfiles del Tostado, capaz a la vez de desarrollar en estricto procedimiento escolástico los textos correspondientes a su docencia y, no obstante, alcanzar cimas de poesía neolatina no menos raras y elevaciones retóricas y de conocimiento y disfrute de la riqueza mitológica.

Resumamos el contenido de ambos proemios, el *De optima politia* y el *De Statu animarum*, previo a los versos tostadianos, entrelazando su narración. Comienza nuestro vate y maestro confesando que, por los años en que se empiezan las primeras enseñanzas, su ilusión era allegarse hasta el Parnaso en donde puede contemplar durante una temporada la plasmación de los saberes en el espectáculo que le ofrecen los coros de las musas y sus cantos y danzas, llenándole de entusiasmo hasta el punto de que, con sus pocos años y su inexperiencia vital, el deseo no era sino me-

436 Cf. Domingo Indurain (1994: 349).

terse a danzante como ocupación. En medio de esa despreocupación, una horrísona voz le hizo notar que el saber necesita ser conseguido con total dedicación. Tras unos primeros sinsabores, convencidas las musas de la inquietud legítima del joven, acaban por admitirlo en su cortejo y compañía y así entra nuestro joven *de Madrigal* en el oficio de maestro del universitario saber. Y así, y gracias a la autoridad mítica, “no, como antes lleno de miedo, sino con una confianza enorme comencé a expresarme como es debido”: *Fatorum numinum auctoritate subnixus, non tremulus vt ante solebam, sed cum magna confidentia eloqui vt decuit inchoavi*. Adviértase en qué pone el acento: ¿No es este preocuparse por el decir síntoma de humanidades? Jugando a continuación con el topos de que, según la mentalidad primitiva, la divinidad prohíbe que se revele su nombre e incluso con las anécdotas –y erudición– sobre la prohibición de pronunciar cualquier nombre importante o tabú al vulgo, como fue el caso para el nombre de Roma, acaba diciendo en el tratado sobre el mejor gobierno que sea de ello (lo que han creído los antiguos) lo que fuere y dado que, diríamos nosotros con Terencio, se puede decir *quot homines tot sententiae*, concluye, apoyándose en Platón y antes de dar comienzo a sus propios versos, con que aun en las cosas mínimas lo importante y definitivo es acudir al favor de Dios, tras lo cual ofrece sus versos “sacando de mis adentros estas palabras llenas de cariño, por más que sean toscas”:

*Quicquid autem voluerint asseuerent et pro diversitate capitum sit impar discors-
que sententia. Quia ego Platoni meo vehementer assentior, qui in mininis quoque
rebus dixit diuinum auxilium inuocandum⁴³⁷, haec, licet rudia, affectuosa tamen
verba depromens.*

Pero vayamos directamente al texto del Tostado, aun si fragmentariamente, pues el espacio permitido no consentiría holgura mayor, que volvemos a poner ante los ojos del lector, acompañado de la traducción, paso cuasi obligado hoy en día. Por ser la primera y la de mayor enjundia en textos prologales, volvemos a transcribir aquí los fragmentos del texto según la edición de Venecia comenzada por Pedro Lichtenstein a la cual pertenece el tomo correspondiente a los opúsculos, que salía en 1590 de las prensas de los hermanos Sessa, cuya portada se reproduce en la imagen que sigue va al final de los textos.

He aquí los versos del Tostado en los dos poemas y nuestra traducción:

– En *De Optima Politia*:

Omnia cum possis iuste moderator Olympi,

Qui rerum certo coniectis foedera cursu,

Tu fatis Arcturum oceano non tingere flammis

437 Platón, *Timeo*, 27c.

Atque, licet tardus, moueat sua plaustra hostis.

Tu pluuias Hyadas armatumque Orionem

Logis ut aeternae teneant moderamine legis.

Tu caligantem tenebrosa in vertice rerum

Erige noctiuaga mentem caligine taetram.

Hoc nisi tu dederis, curas non exuet atras.

Pues que todo lo puedes con justicia, soberano del Olimpo,

Tú que haces entrar el orden debido en la marcha precisa de los seres,

Tú consigues que Arturo no se empape de llamas en el océano

Y que el enemigo, aunque con lentitud, ponga en marcha sus carros.

Tú consigues que las lluviosas Híades y el armado Orión

Ocupen su lugar con el timón de eterna ley.

Tú reanima la mente sumida en las tinieblas en la cima de los seres,

Horrible en la tiniebla que errante anda por las noches.

Si no concedes Tú eso, no se verá libre de negras inquietudes.

— En *De Statu animarum post hanc vitam*:

Al final del prólogo, también ofrece don Alfonso un pequeño poema, luego de decir que hay muchas clases de preocupaciones y que allí en donde todo bien reside es algo razonable y acorde con la libertad que, sin coacciones, se tienda a ello, él por su parte está dispuesto a no ceder al quebrantamiento de su propósito de actuar buscando el saber y ello disponiendo mi hablar sobre las palabras antedichas:

Hujus autem exordio bonum illud, quo cuncta sunt, et bona sunt, quoniam rationale est, atque libertate, et non indicta necessitate agens, deprecatum esse volo me huic actui, non labefactari concedere, aiens in haec verba:

O superexcellens lumen, pietasque bonumque

Exemplar, summumque bonum, fontalis origo,

Consistens solus, qui cuncta involuit in uno.

Quem nihil externum tangit: tamen omnia tecum

Mente geris, quae cuncta tenes, qua cuncta moventur,

Cujus ab influxu varia, et molimina rerum

Surgunt in varias, te permutante, figuras.

Nam tibi, se quot sunt, et habent: quod singula debent,

Cum dederis cunctis quod habes; non desinit in te.

Quodque ita vis, per te consistunt omnia secura.

*Te licet ingenti celebrent numerosa boatu
 Carmina, et altisono modulentur ad astra cothurno.
 Si Maro, si priscus secum tibi cantet Homerus,
 Elingues faciet tantarum copia rerum.
 Cum tua sint, quaecumque facit mortalis egestas.
 Hoc mihi nunc, duce te, contingat rector Olympi,
 Ut cum nauta novus ventosa per aquora curro,
 Inter Scyllaeam rabiem, saevamque Caribdim,
 Atque canes sículos, varia, et portenta profundi,
 Securum liceat portus captare petitos.
 Da, pater, auxilium, mentisque illabere nostrae.*

Oh, luz la más alta posible, y piedad y bien
 Y único modelo, supremo bien, principio fontanal de todo,
 Único fundamento, que envuelve todo en la unidad,
 A quien nada exterior a Él afecta: y, así y todo, todo
 Contienes en tu mente, en donde todo se pone en movimiento,
 Por cuyo influjo lo variado y lo dificultoso de hallar en lo real
 Resucita en variadas formas cuando Tú radicalmente lo pones del revés.
 Pues a Ti si algo son y poseen lo debe cada cosa
 Como que has dado a todos lo que tienes: nada acaba en Ti.
 Y cuanto quieres que así sea, gracias a Ti ello todo exento de peligro se mantiene
 en pie.
 Muy bien está que te rindan culto los rítmicos poemas con enorme clamor de
 voces
 Y que con altísono estilo suban hasta los cielos resonando en rítmicos cantares.
 Si Virgilio, si consigo el vetusto Homero canten y canten para ti,
 Hará que esté sin voz la abundancia tan grande de realidades
 Al ser tuyas las cosas todas que fabrica la mortal miseria.
 Eso ahora a mí, siendo mi guía tú, me alcance el soberano del Olimpo,
 Para que, mientras aprisa recorro, novel marino, los ventosos mares
 Entre la furia de Escila y la feroz Caribdis
 Y los perros de Sicilia los variados y prodigiosos eventos del abismo,
 Seguro me sea permitido intentar alcanzar los puertos de mi meta,
 Dame, padre, socorro y en nuestra mente penetra.

Unas palabras sobre el estilo y los recursos lingüístico-literarios de que hace gala el Tostado en los fragmentos aducidos más arriba. No insistiremos en la evidente maestría del Tostado en el uso del hexámetro latino. Como hemos dicho, juega don Alfonso con los registros poéticos que van a utilizar los poetas neolatinos, en España y fuera de ella. Así, por ejemplo, estos proemios, tanto en la prosa como en el verso, están llenos de ecos y reminiscencias clásicas: valga solo referir dos casos en cada poema: Virgilio, Ovidio. Ya desde la primera línea visibles los ecos de la poesía de la Antigüedad: *Moderator Olympi* (poema 1º, línea 1: Ovidio, *Metamorfosis*, II, 60 y IX 499); *rector Olympi* (poema 2º: Virgilio, *Eneida* I, 200). Pero se puede apreciar también la huella de Lucano, de Prudencio, etc., etc. Con todo, no es el madrigalense hombre de una sola faceta: junto con los de la lengua académica que usará en las cuestiones y conclusiones de los tratados-repeticiones, sabrá impregnar su retórica de elementos sorprendentes y así no tiene empacho en usar términos no clásicos: por ejemplo, y por poner un solo botón de muestra, utiliza el adjetivo *affectuosus* para calificar su querencia platónica⁴³⁸.

No deja de ser admirable el uso de las fuentes en que bebe el autor abulense. Ya hemos visto que se encuentran en su narración ecos del siempre inmarcesible san Agustín de Hipona (en este caso de las *Confesiones*). No menos llamativo y loable es su recurso a la técnica de la autobiografía poética siguiendo tanto la tradición ciceroniana (según lo que nos ha llegado del *De consulatu suo* y del *De temporibus suis*), como la tradición de la poesía cristiana primitiva ejemplificada por el *Eucharísticos* de Paulino de Pella (incluso en la mezcla de prosa y verso). Subrayémoslo: como nos demuestran estos ecos de Paulino de Pella que introduce en su propia confesión vital, el Tostado, al igual que tantos humanistas italianos, se interesó por la producción literaria cristiana de los primeros tiempos⁴³⁹. Tanto el arpinate como el poeta cristiano habían recurrido a la musa Urania para sus evocaciones de la disipación y desinterés en los comienzos de sus años de estudio; el Madrigalense conocía esa tradición y esas composiciones (o lo que de ellas se había transmitido) y por eso incluye a Urania, aun si la menor de las musas, fautora de las ciencias exactas, del saber astronómico, como fautora también de su trayectoria personal, y con ello habría que admitir que don Alfonso, conscientemente, se incardina en el subgénero de la autobiografía literaria de mayor prosapia, pues son muy semejantes en cuanto a su estructura e impostación los temas y episodio, aunque fuere imaginario, del Tostado y de Cicerón y Paulino de Pella.⁴⁴⁰

438 A este respecto, conviene recordar que no solo Alonso de Cartagena se interesaba en aquellos años por Platón, como podría alguien suponer. Cf. Georgina Olivetto (2014: 905-917).

439 Los rasgos de esta conversión del poeta cristiano galo-macedonio y su poética en Jacques Fontaine (1981: 233-235). Como se puede ver, son concomitantes los del Tostado.

440 Dulce Estefanía Álvarez (2000: 131).

En otro sentido, el recurso a Urania y el hecho de que el interés por la astronomía aparezca en las obras del Tostado vienen a ser señal del ambiente humanista de mediados del siglo XV en aquella Salamanca, donde, algunos años después el pintor Fernando Gallego plasmará en el techo de la biblioteca universitaria una gran representación zodiacal recogiendo la conjunción astral del 13 de agosto de 1475 (A. Hernández Pérez, 2021).⁴⁴¹

Digamos por último que, a falta de ejemplos más conspicuos en la primera mitad de la décimo quinta centuria, también fue el Tostado un precursor de la pedagogía humanista, (aun sin que sepamos de datos o referencias directas de sus explicaciones y suscitaciones de sus clases), ya que los procedimientos que después se iban a llevar a cabo como programa en algunos ámbitos académicos hispánicos, por ejemplo en el Colegio de San Miguel de Sevilla, incluida la composición de poemas latinos de consabida influencia virgiliana, etc., y de carácter mitológico o de interpretación mitográfica⁴⁴², los pone en práctica el maestro salmanticense adelantándose medio siglo a aquellos conspicuos humanistas.

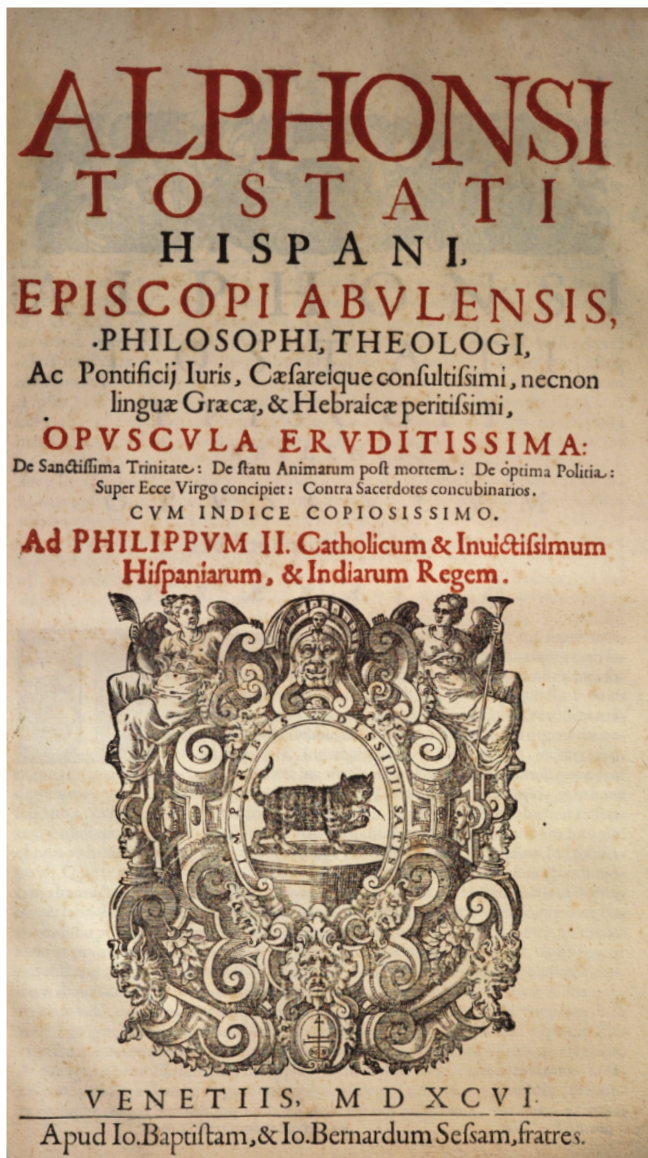
Pensamos que, efectivamente, como ha escrito un conocedor de la literatura del siglo XV tan reconocido como Guillermo Serés, el Tostado debe ser colocado entre los miembros del grupo de intelectuales del tiempo de Juan II a los que se puede llamar humanistas y que tienen una relación más profunda y alta con la Antigüedad clásica y han asimilado, más o menos, lo conseguido por el Humanismo italiano; dentro de este conjunto de humanistas, Guillermo Serés considera que el Tostado y Juan de Mena, pertenecerían al grupo que representaba una intelectualidad de más latas miras, el más humanista si cabe, que va a suceder a Alonso de Cartagena y que –según este estudioso aragonés– fueron intérpretes de “lo más florido de la literatura clásica o de los escritos de los humanistas italianos”⁴⁴³.

Con cuanto antecede creemos haber podido ofrecer una muestra del valor humanista, tentados hemos estado de escribir ‘prehumanista’, pero no juzgamos excesivo suprimir el prefijo, pues es el caso que antes de Nebrija hubo en esta Universidad hombres, si no en el culmen del brillo espectacular del entorno de los Reyes Católicos, sí lo suficientemente preparados, equipados, viajados y de amplias miras como para no desmerecer la calificación que merecieron en Italia quienes tuvieron, con las diferencias que se quiera, preocupaciones y ocupaciones similares a las de los “letrados” de aquel tiempo del rey enterrado en la cartuja de Miraflores.

441 Me refiero, naturalmente, a la pintura de la que nos ha llegado una parte que hoy es conocida como “el Cielo de Salamanca”; nombre, por cierto, que se debe al que fue nuestro profesor: don Rafael Laínez Alcalá; cf. José María Martínez Frías (2013: 72).

442 Cf. Joaquín Pascual Barea (1991 *passim*).

443 G. Serés (2007: 343).



(El original de esta fotografía procede del ejemplar de la edición veneciana de los hermanos Sessa bajo la dirección de Pedro Lichtenstein, que se conserva en la Biblioteca Casanatense de Roma. Tomada de <https://books.google.es/books>).

Referencias bibliográficas

- Alfaro, V., Rodríguez V. E. y Gema Senés G. (eds.) (2019): *Studia Classica et Emblematica caro magistro Francisco J. Talavera Estesio dicata*, Zaragoza.
- Belloso Martín, N. (1989): *Política y humanismo en el siglo XV: el maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, P. 36. 343
- Belloso Martín, N. (2003): *El gobierno ideal. Alfonso de Madrigal “El Tostado”. Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas*, Pamplona.
- Blázquez Hernández, J. (1972): “El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación”. *Revista Española de Teología* 32, 47-54.
- Estefanía Álvarez, D. (2000): “La autobiografía poética: un subgénero épico poco estudiado. Comienzo y final, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 18, 115-132., 131.
- Fernández Arenas, J. (1976): “Sobre los dioses de los gentiles” de Alonso Tostado Ribera de Madrigal”, *Archivo Español de Arte*, 49, 338-342.
- Fernández Vallina, E. (2014): “Más sobre las dedicatorias en las obras impresas del Tostado”, en J. M. Baños Baños – M^a F. Del Barrio Vega – M^a T. Callejas Berdonés – A. López Fonseca (eds.), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid, pp. 331-343.
- Fernández Vallina, E. (2019): “Los prólogos del Tostado: variedad y tenor”, en V. Alfaro, V. E. Rodríguez & G. Senés (eds.), *Studia Classica et Emblematica caro magistro Francisco J. Talavera Estesio dicata*, Zaragoza, 2019, 233-254.
- Fontaine, J. (1981): *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, París, pp. 234-235.
- González Rolán, T. – López Fonseca A. (2021): *Alfonso Fernández de Madrigal. El Tostado. Breuiloquium de amore et amicitia / Tratado de amor y amicitia*, Madrid.
- Hernández Pérez, A. (2021): “Recuperación virtual del Patrimonio: el caso de las pinturas murales perdidas por el colapso parcial de la bóveda de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca”, en *Universitas. Las artes ante el tiempo: XXIII Congreso Nacional de historia del arte Universidad de Salamanca 17 al 20 de Mayo, 2020*, Salamanca, 1440-1451.
- Lugo M^a I. (1985): “Una fuente española desconocida sobre mitología clásica: «Las Diez Questiones Vulgares» de Alonso de Madrigal, El Tostado”, *D' Art: Revista del Departament d'Historia de l'Arte* 11, 163-176.
- Martínez Frías, J. M^a. (2013): “La Real Capilla de San Jerónimo”, en *Loci et imagines = imágenes y lugares: 800 años de patrimonio de la Universidad de Salamanca*, 67-101.
- Pascual Barea, J. (1991): “Aproximación a la poesía latina del Renacimiento en Sevilla”, *Excerpta Philologica Antonio Holgado Sacra* 1, 567-599.
- Saquero Suárez-Somonte P. – González Rolán, T. (1995): *Alfonso Fernández de Madrigal. Sobre los dioses de los gentiles*. Madrid, 1995.
- Serés, Guillermo (2007): “La autoridad literaria”, *Bulletin hispanique* 109, 2, 335-383.

II Edad Moderna y Contemporánea

O *Latim*, base da terminologia jurídica europeia

345

Maria do Carmo Henriques Salido

El latín está tan dentro de la médula del Derecho de nuestro mundo, que no necesita de nadie que lo resucite. Sigue siendo un manantial inagotable para enriquecer el sentido de sus principales conceptos e instituciones. De ahí que no incurran en anacronismo los trabajos dedicados a basarse en él para explicar y justificar su influjo en el entendimiento de piezas clave del ordenamiento jurídico.

(Martín del Burgo, 2000, p. 226)

Preâmbulo

Nom vai ser o noso objetivo lembrar temas persoais ou de camaradagem com o inesquecível Dom Celso. Temos compartilhado viagens a Vigo (mesmo da sua insólita habilidade para conducir o seu carro e ler textos), tertúlias, confidências persoais, consultas sobre ideias relacionadas com o latim que nom som do caso explicitar. Porém, a imagem e lembrança de Dom Celso, sempre o chamávamos assim, están intimamente ligadas ao latim e à sua relevância, junto com o grego, na cultura e em todos os campos científicos da Europa ocidental. Conforme asseverava o Magistrado e Presidente da “Sala de lo Contencioso-Administrativo do Tribunal Supremo”, Ángel Martín del Burgo y Marchán, “o latim está tam dentro da medula do Direito do noso mundo, que nom precisa de ninguém que o ressuscite”.

Neste contributo apresentam-se apenas umhas ideias sobre o processo de substituição do latim polas línguas “vulgares”, neste caso concreto a língua espanhola, pois que, como deve ser bem conhecido por lingüistas, filólogos e historiadores da língua, este processo estende-se durante vários séculos. Inicia-se a raiz do macroprocesso que conduz à desmembragem do Império romano (e do latim) e alcança « a todos los planos de la vida colectiva y, de modo especialmente intenso, a la vida cultural, a la organización social y política y a los movimientos demográficos» (Bustos, 2004, p. 268).

Este processo de substituição do latim como língua escrita (“língua internacional”, “língua sábia e nobre”, “língua da ciência) pola língua oral (“língua vulgar”) é muito complexo, lento e gradual: desde a época do “latim popular arromanzado” até às primeiras décadas do século XIX, decorrem por volta de dez séculos da história da língua espanhola, séculos em que o dialeto castelhano deixa de ser un “rusticus sermo”, para converter-se em língua universal e da ciência. Procedemos apenas a assinalar algumas etapas. No século XIII, salienta Ariza (1998, pp. 76-77) que o Rei Fernando III, ao ver-se na necessidade de exercitar umha grande atividade diplomática, emprega a língua internacional (o latim), «como vehículo lingüístico ‘neutral’ para no ofender a sus súbditos leoneses, que hablaban una distinta», porém a partir da entrega de Jaém (1246), «la documentación romance adquiere un predominio casi total» e o «alejamiento de la ‘burocracia’ castellana parece liberarlo de las ataduras de la tradición latinizante».

Durante o reinado de Afonso o Sábio (1252-1284), o castelhano aparece no mesmo nível de igualdade com o latim, o grego, o árabe e o hebreu; desta situação nasce a denominação “o nosso latim”, para fazer referência ao castelhano. Segundo Niederehe (1987, p. 109), «utiliza el latín siempre que necesita redactar una carta o un documento cuyo destinatario no está acostumbrado a la lengua española», mas nos escritos que vam dirigidos aos seus cidadaos, nom utiliza, ou já nom utiliza mais o latim. Desde os séculos XV, XVI e XVII, embora existam certos progressos da língua vulgar (o espanhol), o latim conforme à tradição secular, continuará a ser a língua da Filosofia, a Teologia, a Retórica, a Medicina e a Jurisprudência.

Só assinalaremos um dado muito significativo: Piquer, um dos mais famosos médicos da Europa do século XVIII, afirmava no seu *Dictamen* (1768) sobre a reforma dos estudos de Medicina: «Los estudiantes de medicina han de saber latín decentemente [...] es cosa extravagante que se fie la salud de los hombres a quien no se puede fiar un párrafo de lengua latina» (Lázaro-Carreter, 1985, p. 167). Porém, por volta de 1760 foi-se criando um movimento contrário ao latim, só questionado por um grupo de defensores entre os quais é obrigatório citar o jesuíta Lorenzo Hervás, quem, além de permanecer fiel à tradição dos fundadores da Companhia de Jesus, apoia a defesa do latim pola necessidade de dispor de «un idioma común a los sabios» (Lázaro-Carreter, 1985, pp. 167-170). O latim seguirá utilizando-se de modo exclusivo nas universidades até meados do século XVIII, este panorama transforma-se no momento em que intelectuais como Feijoo (1676-1764), Sarmiento (1695-1771), ou Jovellanos (1744-1811) travam a batalha a favor da língua nacional e atacam o uso da língua latina nas Ciências. Nas primeiras décadas do século XIX, a língua espanhola acaba por conquistar os últimos âmbitos onde existia o latim.

Nom obstante, quando se iniciam os processos da elaboração dos Códigos e as suas promulgações, as regras jurídicas clássicas latinas, acham acomodamento nos ordenamentos jurídicos através dos “princípios gerais do Direito”. O latim é bem

visível nas resoluções do “Tribunal Supremo de Justicia” nas últimas décadas do século XIX (p. ex., *iure naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiolem; pacta sunt servanda; qui suo iure utitur neminem laedit*, etc.).

O latim está presente nas resoluções de tribunais europeus, o Tribunal de Justiça da União Europeia (TJUE) e o Tribunal Europeu de Direitos Humanos (TEDH). Masson, e Duparc-Portier (2007, pp. 609-622) comprovam que nom existe umha denominação específica para as regras criadas polos juristas romanos, sentenças breves ou máximas jurídicas; distinguem entre adágios «un principe synthétisé dans une courte phrase» e locuções latinas, que som «mots latins utilisés au lieu et place de la langue vernaculaire. Elles n’expriment ni ne contiennent aucune règle particulière». Nos exemplos usam expressões (*fumus boni iuris*), princípio (*ne bis in idem*), adágio (*actori incumbit probatio, iura novit curia*) ou regra (*de minimis non curat praetor*), etc.

O estudo de Mattila (2009, pp. 26-29), embora verifique que «durante los últimos veinticinco años se ha atribuido más peso a las desventajas del uso de las expresiones en latín que a las ventajas de este» y que «los juristas de algunos países las usan menos que antes – en los años cincuenta, los juristas finlandeses utilizaban cerca de 900 y en los años noventa cerca de las 600», quer dizer, «el uso del latín ha disminuido en su tercera parte» (Mattila, 2009, pp. 27-28), porém conclui que esta tendência nom é «inequívoca», pois que umha investigação da jurisprudência norteamericana revela que o uso de alguns termos (*obiter dictum, ratio decidendi, sua sponte*, etc.) «ha aumentado en las sentencias de los tribunales superiores estadounidenses», por factores diversos como «las tradiciones pedagógicas de las facultades, el valor simbólico del latín que levanta el espíritu de los juristas, así como el valor comunicativo de esta lengua» (Mattila, 2009, p.28).

Além do mais, nos países antigamente socialistas como a Estónia «el uso de citaciones en latín ha aumentado claramente en la principal revista jurídica de este país durante el período 1993-2002» e na Polónia «se ha podido observar que los tribunales de este país también hacen mucho uso del latín». E para ilustrar «el alto aprecio que los juristas polacos tienen por el latín», cita como paradigma que o novo Palácio de Justiça em Varsóvia, cujas columnas están decoradas com oitenta e seis máximas em latim, o qual demonstra que «los juristas de países ex socialistas quieren consolidar y transmitir su sentido de pertenencia dentro de la cultura jurídica europea, la cual tiene sus raíces en al derecho romano antiguo» (Mattila, 2009, p. 28).

Finalmente, para finalizar este apartado o *Diccionario del español jurídico*, elaborado conjuntamente polo “Consejo General del Poder Judicial” y la “Real Academia Española” recolhe por volta de 500 máximas latinas com umha estrutura predicativa, que temos analisado e selecionado no nosso artigo (Henríquez, 2020, pp. 567-594), do qual sintetizaremos algumas ideias noutra seção.

1 Os primeiros códigos e o Direito: Grécia e Roma

Para que se poda falar de “normas”, “leis” ou Direito é preciso que exista umha civilización ou umha sociedade onde se observem estas dúas máximas jurídicas latinas: *ubi homo, ibi ius* ‘onde está o home, alí há Direito’ ou *ubi societas, ibi ius* ‘onde há sociedade, alí está o Direito’. A Lei e o Direito nasceriam, quando un grupo de cidadáos com “poder” ou “autoridade” sente a necesidade de sistematizar un conxunto de preceitos de obrigado cumprimento, que regule a súa vida en común. Dos datos de que dispomos, parece evidente que na historia da humanidade existe umha conexión entre o fenómeno relixioso e o fenómeno jurídico e nas diferentes épocas e culturas.

Acaso seja o *Código de Hammurabi* (escrito en acádio, *circa* o ano 1750 a. d. C.) un dos primeiros textos, onde se sistematiza a legislación da civilización babilónica e se formula de maneira simple e clara a legislación; sanciona umha jurisprudencia anterior. Numha estela, conservada no Museo do Louvre, aparecen grabadas as leis; o monarca recibe-as das maos do deus Shamash. Foi depositado num templo, para que non se pudesse alegar como pretexto a ‘ignorancia da lei’.

Na Grécia do século VII a. de C. as leis non se escribían, transmitían-se oralmente. No século VI a. de C. as leis escribíam-se numhas pirâmides de madeira e depositám-se nos templos. No século V a. de C. aparecen os “guardiáos das leis”, os encargados da «nomofilaxia», cidadáos de prestígio, reconhecidos polo seu coñecimento e dominio da lingua e da lei. A linguaxe ajustava-se a unhas normas fixas e rituais, para garantir a segurancia jurídica.

Roma herda e assume a lingua, a cultura e a ciencia da Hélade, mas non se limita a copiar, aperfeiçoa o que os gregos tinham elaborado no ámbito do direito e a lei. A palabra *ius* «nace en una sociedade agrícola básicamente analfabeta, en la que el uso de la palabra, pronunciada de forma ritual y acompañada de gestos convencionales, surtía el efecto que hoy tienen un escrito convenido y firmado o un acta notarial», com posterioridade foi-se impondo *directum* como substituto de *ius*, mas antes existiu a unidade fraseolóxica *ius directum*, que ficará reducida a *ius*, elide-se o substantivo e substantiva-se o adjectivo, que assume o valor das dúas unidades (García-Hernández, 2010, pp. 43-45). Narra Tito Lívio na súa obra *Ab urbe condita* (Libro IV, párrafo 3 e Libro VII, párrafo 18.7) que no ano 451 a. de C. fôrom enviados à Magna Grécia dez magistrados ou comisionados os *decemviri*, para que coñecessem o direito e a legislação helénica. O mais importante contributo de Roma será o *Corpus Iuris Civilis*, que ordenou elaborar o imperador romano de Oriente, Justiniano (463-565), e será a base común do Direito na maior parte dos países da Europa.

Na Península Ibérica a meados do século XIII (1241) tradúcese o *Liber Iudicum* tamén coñecido por *Libro Iudgo*, «ao idioma vulgar» (“*el propio romanz castellano*”). Procede do Breviário de Alarico (484-507) ou *Lex Romana Visigotorum*, revisado

por Recesvinto (653-6172). Desconhece-se a história do texto romance; produto de várias elaborações. Para Covarrubias (1611) «es un volumen de las leyes que los reyes godos hicieron en España según pareceres de hombres doctos que recopiló y puso en orden San Isidoro, publicadas en el IV concilio de Toledo, durante el reinado de Sisenando (631-636)». As sucessivas mudanças do texto até o reinado de Égica (687-701), originárom que os manuscritos conservados nas catedrais e mosteiros nom concordassem uns com outros.

O *Liber Iudicum* é um conjunto de «preceptos religiosos, normas y leyes, distribuidos en más de 525 capítulos, agrupados en 53 títulos, y estos a su vez en 12 libros, según el modelo de Justiniano». A edição que temos estudado (Henríquez, e de No, 2010, pp. 101-121) com o título *Fuero Juzgo ó Libro de los jueces. Cotejado con los mas antiguos códigos*, de la Real Academia Española, Madrid (1815), inclui um «Glosario de voces antiqüadas y raras que se hallan en el texto castellano»; avisa sobre a notável diferença de uns códigos a outros, a diversidade de soluções gráficas ou aspectos paleográficos.

A pesar do dinamismo que dará Alfonso X o Sábio, como veremos a seguir, o processo de substituição do latim como língua da ciência e do direito «no se va a producir hasta bien avanzado el siglo XVIII y no va a ser idéntico en todos los ámbitos científicos, porque los juristas españoles, al igual que los del occidente de Europa, seguirán expresándose en latín hasta las primeras décadas del siglo XIX» (Alañón, Henríquez, e Otero, 2011, p. 31).

Na França, no ano 1804 aprova-se e publica-se o *Code Civil des Français*, mais conhecido por *Código de Napoleom*, que oficializa algumas leis, aparecidas a partir de 1789. Tem como umha das suas bases a tradição romanista baseada no *Corpus Iuris Civilis*, parcialmente modificado polos comentaristas da Idade Média. Na Espanha, em 1822 aprova-se o primeiro *Código Penal*, submetido com posterioridade a contínuas reformas; os textos definitivos preparam-se a partir do código de 1845. Nas duas últimas décadas deste século elabora-se o *Código Civil*, que será promulgado em 1889.

Porém, o latim nom desaparece da linguagem jurídica nos séculos XX e XXI. As máximas jurídicas latinas usam-se em resoluções do Tribunal Europeu de Direitos Humanos (TEDH) na primeira década do século XXI (*audi alteram partem; audiatur et altera pars; exceptiones sunt strictissime interpretatione; ignorantia iuris nocet; in pari causa turpitudinis, melior est condicio possidentis; lex posterior derogat legi priori; nemo auditur propriam turpitudinem allegans; nemo censetur ignorare legem; par in parem non habet imperium; patere legem quam ipse fecisti; ultra posse nemo obligatur...*). Som, de igual modo, de uso freqüente nas resoluções do Tribunal Supremo, nomeadamente na Sala do Civil, nas primeiras décadas do século XXI. Umha prova notória é que a “Real Academia Española” e o “Consejo General del Poder Ju-

dicial”, seleccionam mais de 490 máximas, que contêm no seu interior um verbo em forma pessoal ou nom pessoal e unidades sem um predicado verbal expreso, que constituem unidades mínimas de predicación no *Diccionario del español jurídico* (2016), examinadas no nosso trabalho (Henríquez, 2020, pp. 567-594).

2 As máximas jurídicas latinas na jurisprudência espanhola no século XXI

O imperador Justiniano, como já temos salientado, consagrou às «regulae iuris» (sentenças breves, claras e simples) com as quais se formulavam «aquellos principios jurídicos, máximas, reglas o criterios de interpretación de carácter general» que facilitavam «la solución de casos complejos» (Domingo, 2006, p. 23), o título XVII do livro I do *Digesto*. Estas regras do Direito antigo recebem-nas os autores das compilações canónicas medievais, incorporam-nas os seus repertórios e convertem-nas no género mais representativo da Idade Média, momento em que adquirem «personalidad propia desvinculada de su origen» (Domingo, 2006, p.25).

Na atualidade, estas fórmulas precisas, de fácil memorização «que sirven de indicador y guía al pensamiento y al ordenamiento jurídico» (Mans, 1979, p. XXVI), som fruto e resultado de umha milenária transmissão que tem dado origem a diversidade de redações, variantes e novas formulações, a corrupções lingüísticas inerentes a todas as obras que nos temos chegado ou nom se temos recebido de forma direta, e *lapsus calami* ou erros materiais porque temos sido objeto de numerosas cópias e interpretações. E como todas ou a maior parte das unidades lexicais ou gramaticais procedentes do Direito Romano som de difícil tradução, ou intraduzíveis, sobre a sua procedência nom existe unanimidade entre os cultivadores da Ciência romanística.

Além do mais, as «regulae iuris» e as máximas latinas fôrom objeto de críticas pola doutrina científica moderna por considerá-las obscuras, mas embora haja opiniões muito contraditórias, sempre existírom e existem juristas de reconhecida competência, como o já citado Ángel Martín del Burgo y Marchán (magistrado do Tribunal Supremo), quem afirmava: «[o latim] sigue siendo un manantial inagotable para enriquecer el sentido de sus conceptos e instituciones» (2000, p. 226). Para Juan Antonio Xiol Ríos, magistrado do Tribunal Constitucional, as propostas de modernização da linguagem jurídica «no pueden prescindir del peso de la dogmática y de la tradición en la elaboración de la cultura jurídica, pues sin aquellas es imposible justificar estas» (Xiol, 2011, pp. 22-23). Santiago Muñoz Machado director da “Real Academia Española” e catedrático de “Derecho Administrativo” da Universidade Complutense (perante a notícia de que na “Cumbre Judicial Iberoamericana” celebrada no Paraguai se tinha decidido a supressão das locuções latinas em autos e sentenças) declarava em “El País”, o dia 28 de abril de 2016 em página 28, que via exagerada essa agressividade contra os latinismos, pois que «son compendios de ciencia jurídica

que permiten a un juez o jurista explicar en cuatro o cinco palabras lo que le llevaría varios folios de otra forma».

Aliás, o estudo de cada aforismo ou máxima presenta semelhanças (origem, variantes, freqüência de aparición, constituintes funcionais, formas corruptas, a paulatina redución do texto latino, etc.) e diferenzas (identidade subjetiva e objetiva, implicación com o principio da «res iudicata» 'cosa julgada'; concurso de delitos e concurso de normas; a prescripción constitucional de penar duplamente uns mesmos feitos...), de aí que toda generalización ou proposta, sem unha base empírica sólida, em nengun caso podería explicar a súa definición ou interpretación no ámbito do Direito em que se usam.

3 O uso das máximas jurídicas latinas na Jurisprudência actual do Tribunal Supremo

Um dos feitos que mais surpreende no *Diccionario del español jurídico* é a recolla de unha elevada cifra de máximas jurídicas latinas, locucións e diversas unidades lexicais. Por razóns de brevidade, tivemos que aplicar varios criterios restritivos: as máximas teñem que presentar un verbo em forma persoal ou impersoal e aparecer sempre em negrito. Escolhem-se também exemplos que nom se ajustam a este principio nestes casos:

- (a) «Phrases sans verbe et phrases nominales» (Ernout, e Thomas, 1959, pp. 146-147), «con una afirmación intemporal, por ejemplo en los proverbios y verdades generales» (*dura lex sed lex; summum ius, summa iniuria*); «la ausencia del verbo *ser* se puede considerar como una verdadera elipsis que se explica por el carácter usual de una locución» (Ernout, e Thomas, 1959, p. 147).
- (b) «Phrases sans verbe» (*iudex peritus peritorum; nemo iudex sine accusatore; nemo iudex sine actore*). O uso do predicado nominal sem cópula dava-se no latim «tanto en el habla popular como en el lenguaje literario. En el primer caso es una construcción espontánea, en el segundo rebuscada para dar a la frase un mayor énfasis y concisión» (Bassols, 2, 1973, pp. 12-13).
- (c) Enunciados encabezados polos grupos preposicionais *in dubiis, in dubio*, muitos som versos abreviadas de outras máximas: *in dubio minus* (-> *in dubio semper id, quod minus est debetur*); *in dubio mitius* (-> *in dubio semper id, quod minus est debetur*); *in dubio mitius* (-> *in dubio pars mitior est sequenda*).
- (d) Outras locucións latinas abreviadas seriam *aliud pro alio* (-> *aliud pro alio invito creditore non potest*); *bis in idem* (-> *bis de eadem re ne sit actio*); *ne bis in idem; non bis in idem; victus victori* (-> *in expensarum causam victum*

victori esse condenandum), etc. Mesmo com estas restrições, o cómputo dos exemplos está por volta das 500 unidades.

As características, acaso mais evidentes, nas máximas jurídicas latinas som:

352

- (a) Apresentar variantes textuais, formas diferentes ou formulações quase idênticas, com um conteúdo similar, devido, em certa medida, a que muitas delas procedem de textos mais extensos e sofrérom pequenas variantes na forma. Estas variantes podem consistir em mudanças no que diz respeito à posição dos elementos constituintes da máxima (*allegans suam turpitudinem non est audiendus* -> *allegans turpitudinem suam non est audiendus*; *res domino suo perit* -> *res perit domino suo*, etc.)
- (b) A marcada tendência a reproduzi-las abreviadas (*caput atque fundamentum*, é o constituinte final da máxima); *iurare rem sibi non liquere* -> *non liquere*; *versari in re illicita, respondeat etiam pro casu* -> *versari in re illicita*, etc.

Os juristas romanos, autores de regras e princípios do Direito romano clássico e de Justiniano som, entre outros: Justinianus (483-565), Papinianus (150-212), Paulus (s. II-s. III d.C.) ou Ulpianus (170-223 d. C.). Da escola dos glossadores está Azón (1150-1220) e da escola dos comentaristas está Decio (1454-1535). Temos incorporado no nosso inventário Gregorio López (1496-1560), autor de umha edição das 'Partidas', porque no *Diccionario del Español Jurídico* achamos vinte máximas. Os mais citados, como já temos indicado, acaso sejam Paulus com quarenta exemplos e Ulpianus também com quarenta unidades.

4 Conclusons

Repertórios sobre máximas jurídicas latinas ou princípios gerais do Direito podem ser vistos, entre outros, em Mans (1979), Domingo (2006), Pereira-Menaut (2010) ou Alañón, Henríquez, e Otero (2011). Som obras que informam sobre temas diversos de grande utilidade e ajudam a conhecer cientificamente temas que explicam e esclarecem ideias ou postulados que se ocultam nestas formulações breves, concisas e precisas, criadas polos juristas romanos ou de épocas mais recentes da História do Direito europeu.

As máximas jurídicas latinas facilitam a concisom (princípio de economia da linguagem), em conexom com a clareza e a congruência, contribuem a que se evidencie a persistência do conceito que denotam na memória moral de umha sociedade, e evitam, ou polo menos, nom facilitam que diferentes letrados, juízes ou magistrados podam construir interpretações diversas. Expressam conceitos básicos e princípios gerais muito concretos: som, em geral, monorreferenciais e universais («el Derecho

romano es la lengua franca de los juristas europeos», Miquel, 1992, p. 26). Embora exista umha corrente que recomende evitar o uso das expressões jurídicas latinas, consideramos que o seu uso entre os «operadores jurídicos» nom deve ser equiparada com a obscuridade ou interpretação por vezes difícil das línguas gerais dos diferentes países europeus.

O conjunto total das máximas jurídicas latinas na consulta realizada em 2011 com a restrição “Tribunal Supremo” na Base de Dados de Thomson Reuters (Alañón, Henríquez, e Otero, 2011, pp. 97-105) podem constatar-se valores atípicos e extremamente atípicos. Nom obstante, as mais citadas som: *in dubio pro reo* ‘em caso de dúvida, a favor do reo’, *non bis in idem* ‘nom duas vezes polo mesmo’, *iura novit curia* ‘o tribunal conhece o Direito’, *pacta sunt servanda* ‘os pactos devem ser observados’, *in illiquidis non fit mora* ‘nom se produz mora, se a quantidade devida é ilíquida’, *da mihi factum (dabo tibi ius)* ‘dá-me o facto e darei-che o direito’, *rebus sic stantibus* ‘estando assi as cousas’, *aliud pro alio* ‘umha cousa por outra’, *in claris non fit interpretatio* ‘nas cousas claras nom se fai interpretação’... É evidente que as máximas som de difícil tradução, seriam intraduzíveis, pois o estudo particular e em profundidade de cada máxima, revela problemas e dificuldades específicas nas diversas Salas do Tribunal Supremo (Civil, Penal, Contencioso-Administrativo ou Social). Além do mais, a tradução literal apenas esclarece muitos conceitos e temas jurisprudenciais (por exemplo, a consideração dos factos provados, a prova é fundamental).

Por acaso nom se revele desnecessário neste momento a referência a diferentes bases ideológicas, sobre as quais se tenhem construído os sistemas jurídicos, para a solução dos conflitos individuais ou coletivos em diversos países e momentos históricos: ou confia-se na Lei, em cujo caso tem de ser exaustiva, precisa e completa, de maneira que o juiz é um mero aplicador da mesma, porque nom se fia o povo dos seus juizes e nom lhes concede o poder para a interpretar mais alá da sua automática aplicação; ou, polo contrário, concede-se-lhes fé absoluta para resolverem os litígios entre as partes, com reta razão e justeza em cujo caso sobram as leis (exceto as penais por elementares princípios de legalidade *nullum crimen nulla poena sine lege*), porque existe socialmente o convencimento de obter umha resolução justa e idónea.

Estariamos perante duas possibilidades: ou juiz-funcionário ou juiz-criador de Direito; no primeiro caso, importa mais a quantidade de conflitos julgados e sentenciados, importa mais a eficácia que a qualidade, e nom é essencial a captação dos juristas mais precisos e capacitados, porque prima a produtividade; no segundo, impera a exigência da seleção dos mais capazes para a resolução dos conflitos jurídicos, porque a sociedade confia em quem tem de resolvê-los, nom só esta função, mas a de gerar Direito. Optar por umha ou outra alternativa tem incontestáveis conseqüências também gramaticais e lexicológicas, pois, no primeiro caso, é suficiente com resolver o conflito com referência à Lei (que se considera por definição perfeita) sem

maiores considerações, o que nom é predicável no segundo caso, onde se maximaliza a precisom conceptual e, portanto, a terminológica (as máximas jurídicas latinas), assi como o uso da reta razom em cuidado do bem comum.

Referências

- ALANÓN, F., HENRÍQUEZ, M^a do C., e OTERO, J. (2011): *El latín en la jurisprudencia actual*. Prólogo de Juan Antonio Xiol Ríos. Cizur Menor (Navarra): Thomson Reuters – Civitas.
- ARIZA, M. (1998): «Fernando III y el castellano alfonsí», in: *Estudios de lingüística y de filología españolas. Homenaje a Germán Colón*. Madrid: Gredos, pp. 71-84.
- BASSOLS, M. (1973): *Sintaxis latina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2 vols. (4^a reimpresión).
- BUSTOS-TOVAR, J. J. (2004): «La escisión latín-romance. El nacimiento de las lenguas romances: el castellano», in: CANO, R. (coord.) *Historia de la lengua española*. Madrid: Ariel, pp. 257-290.
- DOMINGO, R. (coord.) (2006): *Principios de derecho global. 1000 reglas y aforismos jurídicos comentados*. Cizur Menor (Navarra): Thomson-Aranzadi.
- Fuero juzgo ó Libro de los jueces*. Cotejado con los mas antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española. Madrid, por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815.
- ERNOUD, A., e THOMAS, F. (1959): *Sintaxe latine*. París: Librairie C. Klincksieck (2^a ed., tirage corrigé et revue).
- GARCÍA-HERNÁNDEZ, B. (2010): «La polisemia de *ius*, *iuris* (“derecho”, “aderezo”) y la idea genuina (“unión”) del Derecho Romano», in *Revista de Estudios Latinos (RELAt)*, 10, pp. 29-47.
- HENRÍQUEZ, M^a do C. (2020): “Las máximas jurídicas latinas en el Diccionario del español jurídico (DEJ)”, in *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, N^o 4, octubre-diciembre, pp. 567-594.
- HENRÍQUEZ, M^a do C., e DE NO, E. (2005): *Pautas para el análisis del léxico de la jurisprudencia del Tribunal Supremo*. Prólogo de Eduardo García de Enterría. Cizur Menor (Navarra): Thomson-Civitas.
- (2010). *Historia del léxico jurídico*. Prólogo de Luis Gil Suárez. Cizur Menor (Navarra): Thomson-Reuters, Civitas.
- Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono, nueuamente Glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Magestad*. Impresso en Salamanca Por Andrea Portonaris, Impresor de su Magestad. Año. M. D. L. V. Con priuilegio Imperial. Madrid, B.O.E., 1974, 3 vols.
- LÁZARO-CARRETER, F. (1985). “La enseñanza del latín” y “El español frente al latín”, in: *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Barcelona: Editorial crítica, pp. 145-162 e pp. 163-182.
- MANS, J. (1979 [1947]): *Los Principios Generales del Derecho. Repertorio de reglas, máximas y aforismos jurídicos en la Jurisprudencia del Tribunal Supremo de Justicia*. Barcelona: Bosch.
- MARTÍN DEL BURGO, A. (2000): *El lenguaje del Derecho*. Barcelona: Bosch.
- MASSON, A., e DUPARC-PORTIER, P. (2007): “Usages et reflectivité du latin à la Cour de justice des Communautés européennes”, in: *Revue trimestrelle de droit européen*, 43 (4), oct.-déc., pp. 609-633.
- MATTILA, H, E.S. (2009): “Los cambios del lenguaje administrativo y jurídico en el mundo de hoy. Un balance comparativo de los últimos veinticinco años”, in: *Revista de Llengua i Dret*, núm. 51, pp. 17-37.

MIQUEL, J. (1992): *Derecho privado romano*. Madrid: Marcial Pons.

NIEDEREHE, H.J. (1987). *Alfonso el Sabio y la lingüística de su tiempo*. Madrid: SGEL.

PEREIRA-MENAUT, G. (2010). *Tópica. Principios de Derecho y Máximas Jurídicas Latinas*. Alcobendas (Madrid): Rasche.

XIOL, J.A. (2011). “Prólogo”, in: ALAÑÓN, F., HENRÍQUEZ, M^a do C., e OTERO, J. (2011): *El latín en la jurisprudencia actual*. Cizur Menor (Navarra), Thomson Reuters Civitas, pp. 21-24.

II Edad Moderna y Contemporánea

Del Arte de Antonio al Arte de la Lengua Pangasinán: ecos y ausencias de Nebrija y de las compilaciones de adagia en la gramática misionera de Fray Andrés López

357

Francisco José Ledo Lemos

Nuestro homenajeado, el profesor Celso Rodríguez, reúne en una misma persona al *grammaticus* y al *theologus*. Aunque en tantas cosas resulta Celso único, en esto es bien sabido que no se trata de un caso aislado, porque durante milenios fueron precisamente los clérigos los principales cultivadores de la gramática. Una de las muchas manifestaciones de esta imbricación entre el trabajo del religioso y el del lingüista es la magnífica colección de las llamadas “gramáticas misioneras”. Cuando un misionero llegaba a tierras remotísimas para evangelizar a un pueblo hasta entonces desconocido por los europeos, lo primero que precisaba era, naturalmente, conocer la lengua del lugar; y cuando por fin conseguía conocerla, con frecuencia este sacerdote se ponía a redactar una gramática y un vocabulario para facilitar la labor de sus compañeros y sucesores en la labor de evangelización.

Estos misioneros, como es inevitable, componían sus descripciones lingüísticas partiendo de sus ideas previas (explícitas o implícitas) sobre cómo debía ser una gramática o un vocabulario, y cómo se podía aprender una lengua mediante el estudio. Dado que todos ellos habían estudiado gramática latina durante los primeros años de su formación eclesiástica, tomaban como ejemplo las gramáticas y vocabularios y, en general, los métodos de enseñanza con los que ellos mismos habían aprendido en su infancia y juventud. Así pues, el modelo gramatical creado para describir la vieja lengua del Lacio iba a ser el molde –con adaptaciones más o menos ingeniosas y afortunadas– para la descripción de esas nuevas lenguas que los europeos se iban encontrando en aquel inacabable “Nuevo Mundo”.

En el presente trabajo vamos a observar un aspecto muy concreto (pero, creemos, significativo) de cuál es la tradición escolar que está detrás de una de estas gramáticas misioneras. Nos referimos a la obra titulada *Arte de la Lengua Pangasinán*, que es la gramática más antigua de esta lengua filipina que conservamos (aunque posiblemente no la primera que se escribió). Se publicó en Manila en 1690, y fue su autor el misionero dominico Fray Andrés López. Nuestro propósito ahora es estudiar,

como decimos, un aspecto muy concreto de esta obra: qué citas literales se hacen en ella de las obras de gramáticos anteriores. Pero antes, hablemos un momento de lo que podemos saber sobre la biografía y la formación de este Fray Andrés López.

358

I Fray Andrés López y el convento toledano de San Pedro Mártir

Y tenemos que empezar por decir que es muy poco lo que sabemos de este fraile gramático. Las investigaciones recientes de J. Sueiro y M.D. Riveiro (2014) sólo han podido rastrear algunas noticias elementales sobre su vida: Fray Andrés había nacido en 1642 en la villa toledana de Ajofrín; se había formado en el convento dominico de San Pedro Mártir, en Toledo; y de allí había salido en 1665 (tendría entonces unos 23 años) para ser misionero en Filipinas, donde permaneció hasta su muerte en 1683 (siete años antes, por cierto, de que su obra llegara a ser editada).

Parémonos un momento en ese convento dominico de San Pedro Mártir, en Toledo. Sabemos que dicho convento era en la época un importante centro de formación de novicios de la orden dominica: desde 1492 venía funcionando en él un Colegio de Artes y de Teología que en 1563 había sido ascendido a universidad. No era, naturalmente, un centro de la extraordinaria proyección territorial que tenía, dentro de la misma orden religiosa, el convento de San Esteban en Salamanca, pues la gran mayoría de sus estudiantes procedían de Toledo mismo y la región adyacente (F. Negro & M.F. Gómez: 2017, 214), como es, en efecto, el caso de nuestro Fray Andrés López (Ajofrín queda a unos 20 km de Toledo). También es Fray Andrés un buen ejemplo de otra característica de este convento: la alta proporción de misioneros que aportó para la evangelización de América y, aún más en particular, de Filipinas (F. Negro & M.F. Gómez: 2017, 218).

Aún podemos citar otra característica de este convento: en él había, ya en el siglo XV, una imprenta que, desde 1501, se había especializado en la stampa de las rentabilísimas bulas. Para que nos hagamos una idea del volumen de trabajo que suponía tal menester, baste con indicar que a mediados del siglo XVI se imprimían allí unos dos millones y medio de bulas anuales (E. Serrano & M.F. Gómez: 2013, 12-13). Aunque a lo largo del siglo XVI los trabajos de imprenta habían sido realizados por técnicos laicos contratados por el convento, desde 1601 los frailes se ocuparon personalmente de todo el trabajo de impresión (E. Serrano & M.F. Gómez: 2013, 57; V. Cuñat: 2016, 273). Vemos aquí la estrecha vinculación existente entre los dominicos y la imprenta, gracias a la que esta gramática del padre Fray Andrés López ha podido llegar hasta nosotros.

Por fuerza tuvo Fray Andrés que adquirir sus conocimientos de gramática en aquel "colegio de artes" del Convento de San Pedro Mártir. Estos estudios de la gramática latina fueron el molde que luego Fray Andrés iba a utilizar en su descripción de la

lengua de Pangasinán. Si le hubiéramos preguntado al propio Fray Andrés, con toda probabilidad él nos hubiera indicado que sus conocimientos gramaticales provenían de la famosa gramática latina de Elio Antonio de Nebrija, que en España sirvió de libro de texto durante siglos. En alguna ocasión, en efecto, Fray Andrés menciona explícitamente a Nebrija, y en alguna ocasión menciona a “los preceptores de gramática”. Vamos, pues, a rastrear estas menciones explícitas, para ver qué podemos descubrir en ellas del propio pasado escolar de Fray Andrés. Permítasenos insistir que no es ahora nuestro propósito ofrecer un estudio de lo que la estructura o incluso la concepción misma de esta gramática misionera de Fray Andrés debe a Nebrija o a otros gramáticos, sino limitarnos a esas menciones explícitas y citas más o menos literales, que nos podrán dar pistas concretas sobre las que en el futuro elaborar comparaciones más ambiciosas, pero inevitablemente más abstractas.

II Las menciones explícitas a Nebrija

El Arte de Antonio “recogido y reformado” por De la Cerda

Fray Andrés cita nominalmente a Nebrija en dos ocasiones, refiriéndose no a su diccionario, sino a su famosísima gramática latina. Ahora bien, el texto de gramática latina que en la época se utilizaba bajo el nombre de Nebrija (el *arte de Antonio*, como era usualmente conocido), había sido modificado muy en profundidad a finales del siglo XVI por el jesuita De la Cerda, de forma que no era mucho ya lo que en él quedaba de la obra original del propio Nebrija.

Las *Introductiones Latinae* nebrijenses muy pronto, ya a principios del siglo XVI, fueron introducidas como libro de texto obligatorio para la enseñanza del latín en los estatutos de universidades, colegios y estudios⁴⁴⁴, hasta que, por último, en 1598, una Real Cédula de Felipe II las convirtió en texto único y obligatorio, amenazando con los más serios castigos el uso de cualquier otro método de aprendizaje:

Por quanto auiedo nos sido informado que por auerse enseñado en este reyno la Gramatica y la Lengua latina, por diferentes artes, en cada universidad y escuela, auian resultado y resultauan grandes inconuenientes (...) fue acordado

444 Tan rápido fue este proceso, que se llegó a dar la paradoja de que Nebrija perdió en 1513 una oposición a una cátedra de gramática de la Universidad de Salamanca para la que ya previamente estaba dispuesto que en ella “no se podía leer otra cosa sino el *Arte de Gramática* que hizo Antonio de Lebrija, ni se podía leer otro *Arte de Gramática* en todas las Escuelas por estatuto de la Universidad” (como se recoge en los *Apuntamientos o Cronicón* del bachiller Pedro de Torres [Folio 73]). Asimismo, en el Estudio General de Barcelona, los estatutos de 1508 incluyen la gramática latina de Nebrija como texto obligatorio: “Item, statuiren y ordenaren que lo mestre cathedrant de grammatica sie tengut legir en general per aquest any l’obra de gramatica de mestre Antoni de Lebrixa e lo poeta Vergili en lo *Eneidos*, e haja fer lo proverbí major o epístola en general. E per los altres anys següents haja legir lo Alexandre o lo dit Antoni de Lebrixa o un altre poeta o lo mateix Vergili segons será lo vot de la major part del estudiants de gramática, e fer lo proverbí major o epístola.” (*Registre de crides i ordinacions*, IV-12, f. 181, citado por A. Fernández Luzón [2003: 46]).

que deuiamos mandar y mandamos que desde el dia de la data desta nuestra cedula en adelante se aya de leer y lea en las Vniuersidades, Escuelas, y Estudios destes nuestros Reynos, y en otra qualquier parte dellos, a donde se enseñare la Gramatica, el dicho Arte nueuamente recogido y reformado, y no otro alguno, y que cessen todos los demas, y no se lea ni estudie por ellos, ni alguno dellos en manera alguna: y que ningun Catedratico, Preceptor, ni otra persona sean osados de leer, ni enseñar la Gramatica por otro Arte, sino por el susodicho, ni Impressor alguno le pueda imprimir, ni Librero, ni otra persona vender Arte alguno de Gramatica, assi el de Antonio de Nebrixa, como los demas que despues del se han introducido, sopena que los que leyeren, o enseñaren por otro Arte alguno, fuera del susodicho, y los Impressores que los imprimieren, y qualesquier librero, ò otra persona que los vendieren, seràn desterrados por tiempo de quatro años (...), y caygan en pena de cinquenta mil marauedis (...).⁴⁴⁵

Sin embargo, lo que esta Real Cédula ponía como libro de texto obligatorio no eran las *Introductiones Latinae* tal y como las había escrito Nebrija, sino “el dicho Arte nueuamente recogido y reformado” (y recuérdese que en aquella época el adverbio “nuevamente” no significaba “otra vez”, sino “desde el principio”). Esta tarea de “nuevamente recoger y reformar” fue encomendada al jesuita Juan Luis De la Cerda († 1643), quien introdujo cambios más que substanciales tanto en la estructura como en los contenidos, tal y como concluye María Dolores Martínez Gavilán (2009: 469):

(...) la reforma llevada a cabo por el padre De la Cerda sobre las *Introductiones Latinae* consistió, por un lado, en la sustitución de la mayor parte del corpus doctrinal nebrisense por los preceptos procedentes del *De institutione grammatica* de Manuel Álvares, que es el que configura en realidad los cimientos de la versión reformada, y, por otro lado, en la superposición (como ocurre en el libro III) y en la conjunción (en el libro IV) a esta doctrina –a través de los preceptos y de las notas– de los postulados del Brocense. Es en todo ello en lo que radica la singularidad del *Arte* reformado. No deja de ser paradójico que sea precisamente esta obra, bajo el nombre y autoridad de Nebrija, la vía de difusión del pensamiento gramatical de los autores que se habían visto ensombrecidos por la hegemonía de *Antonio*.

El manual con el que Fray Andrés se inició en el latín (e incluso el manual con el que se habían iniciado sus maestros) tuvo por fuerza que ser este texto nominalmente atribuido a Nebrija, pero profundamente “recogido y reformado” por De la Cerda; y hasta tal punto había sido profunda esta reforma que, como vamos a ver, ninguna de las dos referencias que Fray Andrés hace a Nebrija proceden realmente de él.

445 El texto de la Real Cédula se puede leer en las primeras páginas de las ediciones de la versión reformada (cito por la edición de Madrid [*ex Typographia Didaci Diaz Carrera*] de 1651).

Genitivo de “acción” / genitivo de “pasión”

En la primera cita que Fray Andrés hace del “arte de Antonio” se hace referencia a la distinción entre dos tipos de genitivo (los que actualmente se suelen llamar “genitivo objetivo” y “genitivo subjetivo”):⁴⁴⁶

Pero en este punto es muy de notar, que no es como en latin, que està el genitivo indiferente a significar accio[n], o pasion v. g. dize el arte de Antonio. *Vulnus Achyllis*, significa “la herida que hizo Achilles, o la que le hicieron a el”.

Esta distinción entre los dos tipos de genitivo, que Fray Andrés dice tomar del “arte de Antonio”, estaba por completo ausente en las *Introductiones* originales de Nebrija, y se encuentra por primera vez en la *Minerva* del Brocense⁴⁴⁷:

Genitiuus perpetuo significat possessorem, siue actiue siue passiuue capiatur, ut amor patris, uulnus Achillis.

“El genitivo siempre indica al poseedor, sea tomado en sentido activo o pasivo, como en ‘el amor del padre’ o en ‘la herida de Aquiles”.

Juan Luis De la Cerda toma esta distinción del Brocense y la trasplanta a su versión reformada de la gramática de Nebrija⁴⁴⁸, aunque no la incluye en el texto principal, sino en las “notas para mayor declaración de lo que se ha enseñado en la Syntaxis”, colocadas al final del libro IV:

Aduierte, que el Genitiuo de Possession significa Accion, ò Passió, como Vulnus Achilis [sic], quiere dezir, la herida que Aquiles haze a otro, o la que hazen a el (...)⁴⁴⁹

El paralelismo entre este texto y el de Fray Andrés salta a la vista, aunque la extraña ortografía de *Achyllis* indica que Fray Andrés estaba citando de memoria. Es curioso, en cualquier caso, que el dato que Fray Andrés recuerde con tanta nitidez del manual de latín oficial de la época sea, precisamente, una de esas “notas para mayor declaración”, destinadas más bien a los profesores que a los alumnos, y cuyo contenido depende directamente de la doctrina del Brocense.

446 L. 2/ Cap. 2/ §.2/ R.9

447 Brocense *Minerva* libro II, § 3 (cito por la edición de E. Sánchez Salor & C. Chaparro Gómez [1995]).

448 El Padre De la Cerda recoge también esta misma distinción de El Brocense entre los dos tipos de genitivo en su Comentario a la *Eneida* (nota 9 al verso II 784), donde también utiliza el mismo ejemplo. Véase M. Ruiz-Funes Torres (1994-1995: 426-427)

449 Cito por la edición de Madrid (*ex Typographia Didaci Diaz Carrera*) de 1651, p. 131.

El “futuro tantum” de subjuntivo

Una segunda referencia explícita a Nebrija aparece en relación con el futuro de subjuntivo⁴⁵⁰:

- 362 Los latinos llaman al futuro de subjuntivo futuro tantum, pero yo con licencia suya, y de Nebrija lo tengo de dividir en futuro imperfecto, y futuro perfecto de subjuntivo. v. g. “Yo amare”, lo llamo imperfecto, y “yo huviere amado” lo llamo futuro perfecto.

Parece, pues, que Fray Andrés considera la expresión “futuro *tantum*” como un tecnicismo gramatical de uso corriente entre “los latinos” en general y en “Nebrija” en particular. En la versión de las *Introducciones Latinae* reformada por De la Cerda no hay ningún pasaje en el que aparezca la expresión “futuro *tantum*”. Sin embargo, en el texto de las *Introducciones Latinae* de Nebrija (de, por ejemplo, la edición de Salamanca de 1495) en el apartado dedicado a los verbos defectivos se incluye el verbo *faxo*, del que se dice que sólo aparece *in futuro tantum indicatiui modi* (“en el futuro únicamente del modo indicativo”)⁴⁵¹. Nebrija (tal y como nos indica en el “comento” correspondiente) toma este dato del gramático antiguo Focas (s. III ?)⁴⁵² el cual incluye también al verbo *faxo* entre los defectivos: ‘*faxo*’ *futurum tempus tantum uel, ut alii, promissium modum ostendit*. (“‘*faxo*’ presenta únicamente el tiempo futuro o, según otros, el modo promisorio”)⁴⁵³.

Es obvio que tanto Focas como Nebrija añaden el adverbio *tantum* para indicar que se trata de un verbo defectivo, el cual tiene “únicamente” (*tantum*) formas de futuro. Fray Andrés, por el contrario, utiliza la expresión ‘futuro *tantum*’ como si *tantum* fuera adjetivo y no adverbio⁴⁵⁴, y así pasa a emplearla para denominar a ese “único futuro” existente en el subjuntivo (por contraposición al indicativo, donde habría dos: perfecto e imperfecto).

Esta confusión entre lo que Nebrija dijo y lo que Fray Andrés le atribuye se podría entender suponiendo que Fray Andrés no tiene delante el texto que cita, y está hablando de algo sobre lo que sólo tiene unos recuerdos bastante vagos. Pero a esto se suma el problema de que es muy poco probable que Fray Andrés hubiera podido tomar la expresión “futuro tantum” directamente del texto original de Nebrija (pues, como acabamos de recordar, el “arte de Antonio” que Fray Andrés estudió en su niñez y

450 L. 5/ Cap. 2/ § 9/ R.

451 En la edición de Salamanca de 1495, libro I, en el apartado *de verbis defectiuis*, poco antes de los *praexercitamenta* (la edición no está paginada). En las ediciones de Granada de 1552 y 1558 aparece en el folio XIII.

452 La época en que vivió Focas no resulta fácil de precisar, Vladimir I. Mazhuga (2003) opta por situarlo en la primera mitad del siglo III.

453 Phocas *de nomine et verbo* 65, 10 (cito por la edición de F. Casaceli [1974]).

454 Obviamente este error se debe a una interferencia con el castellano, la lengua materna de Fray Andrés, donde el adjetivo “solo” es homófono del adverbio “sólo”.

juventud tuvo que ser la versión “reformada” por De la Cerda, donde ya no aparece tal expresión⁴⁵⁵). Tal vez Fray Andrés en su aprendizaje del latín hubiera recibido clases de algún maestro que había conocido la versión del texto de Nebrija no reformada por De la Cerda, y tal vez el pretendido tecnicismo “futuro tantum” sea un eco muy deformado de la enseñanza oral recibida en aquellas clases.

Dejando de lado la evidente incorrección de tal terminología, Fray Andrés con “futuro *tantum*” de subjuntivo se refiere al hecho de que en el subjuntivo latino hay un único futuro. Esta afirmación puede desconcertar al lector actual con ciertos conocimientos de latín, porque en las gramáticas latinas modernas hace mucho tiempo que ha desaparecido toda referencia a un supuesto “futuro de subjuntivo”, sin embargo, tanto los gramáticos renacentistas como los de época romana aceptaban su existencia, debido a que su visión sobre el modo verbal era muy distinta a la nuestra.

La categoría gramatical de “modo” fue introducida en la gramática antigua por los filósofos estoicos, pero en la definición de ésta combinaron los rasgos formales en que se manifiesta (la ἔγκλισις, literalmente la “inclinación”, llamada luego en latín *modus*) con su definición psicológica: los modos revelarían las διαθέσεις, los “estados de ánimo”. Traduciendo aproximativamente esto a terminología gramatical moderna, podríamos decir que existía una gran confusión entre el “modo” (una característica de las formas verbales) con la “modalidad” (una característica del conjunto de la frase). Dadas las dificultades prácticas para hacer una clasificación universal de los diferentes “estados de ánimo”, era posible establecer muy diversos inventarios de los distintos “modos” (y de hecho son muchos los que se establecieron), pero el que se convirtió en canónico fue el que aparece ya en la gramática griega más antigua que conservamos, la atribuida al alejandrino Dionisio de Tracia (s. II a.C.): ἐγκλίσεις μὲν οὖν εἰσι πέντε, ὀριστική, προστακτική, εὐκτική, ὑποτακτική, ἀπαρέμφατος (“los modos, así pues, son cinco: indicativo, imperativo, optativo, subjuntivo e infinitivo”)⁴⁵⁶. Si dejamos de lado el infinitivo (que hoy no entenderíamos como un “modo”), este esquema modal resulta perfectamente adecuado a la morfología del verbo griego, pero no lo es para el latín, cuyo sistema verbal no diferencia un modo optativo. Sin embargo, los gramáticos romanos trasplantaron al latín el mismo esquema y, dado que en la morfología verbal latina no hay morfemas específicos para el “optativo”, incluyeron en su caracterización no sólo los morfemas verbales propiamente dichos, sino también las combinaciones de conjunciones, adverbios y partículas, de acuerdo con la mencionada confusión entre “modo” y “modalidad”. Como podemos ver, por ejemplo, en Prisciano, este procedimiento, además, no sólo les permitía afirmar que existía en latín

455 De la Cerda modificó mucho el apartado relativo a la conjugación de los verbos defectivos (libro I) se lee: “Faxo *Futuro de indicativo. Yo harè. Pres. de subjunct. Faxim. Yo haga, faxis, faxit, Plur. Faxitis, faxint.*” (edición de 1651, p. 49).

456 Dionisio de Tracia, Τέχνη Γραμματική, ι γ’ (cito por la edición de G. Uhlig [1883]).

un “optativo”, sino que también les permitía apurar el paralelismo con el griego hasta encontrar un futuro de subjuntivo (*cum legero*) y otro de optativo (*utinam legam*)⁴⁵⁷.

364

Antonio de Nebrija, como era normal en su época, continúa la tradición de considerar que el subjuntivo y el optativo son dos modos distintos, pese a que ninguna de las formas asignadas al optativo es distinta a alguna otra de las asignadas al subjuntivo (a la derecha incluimos la clasificación moderna de dichas formas):

clasificación de Nebrija				correspondencia en la clasificación moderna
SUBJUNTIVO		OPTATIVO		
presente	<i>cum amem,</i> <i>cum ames...</i>	<i>ut amem,</i> <i>ut ames...</i>	futuro	subjuntivo presente
pretérito imperfecto	<i>cum amarem,</i> <i>cum amares...</i>	<i>ut amarem,</i> <i>ut amares...</i>	presente	subjuntivo pretérito imperfecto
pretérito perfecto	<i>cum amaverim,</i> <i>cum amaveris...</i>			subjuntivo pretérito perfecto
pretérito pluscuamperfecto	<i>cum amavissem,</i> <i>cum amavisses...</i>	<i>ut amavissem,</i> <i>ut amavisses...</i>	pretérito	subjuntivo pretérito pluscuamperfecto
futuro	<i>cum amavero,</i> <i>cum amaveris...</i>			indicativo futuro perfecto

Entre otras muchas cosas, siguiendo los usos de la época, lo que hoy llamamos futuro perfecto de indicativo (*amauero*, [*amau*]eris, [*amau*]erit, etc.) era definido como futuro de subjuntivo, en tanto que el futuro de optativo y el presente de subjuntivo venían a ser idénticos en la forma verbal (*amem*, *ames*, *amet...*), pero se diferenciaban por el tipo de conjunciones que los acompañan (el optativo iría precedido de adverbios como *ut* y el subjuntivo de otras como *cum*).

Y si el latín, según creía Nebrija, diferenciaba optativo / subjuntivo, otro tanto creía encontrar en castellano, pues Nebrija también interpretaba el paradigma verbal castellano de una forma muy diferente a como lo hacemos hoy: introducía distinciones que actualmente nos parecen inexistentes (como la contraposición optativo / subjuntivo) y, por el contrario, formas que hoy nos parecen claramente distintas las clasificaba como variantes de un mismo tiempo verbal⁴⁵⁸. Por lo que respecta al futuro (“tiempo venidero”) de subjuntivo castellano, Nebrija identifica como tal al que hoy

457 Prisciano *Institutiones*, libro VIII (especialmente los apartados 407-409 de la edición Keil & Hertz [1855]). Para más detalles sobre la categoría de modo en los gramáticos antiguos véase M. D. García de Paso (1998).

458 Un ejemplo de hasta qué punto su criterio era distinto al actual: en la forma *fuisse* (que hoy consideramos como uno de los dos alomorfos del imperfecto de subjuntivo) Nebrija consideraba que había que distinguir dos formas diferentes, una que sería optativo presente, y otra que sería subjuntivo imperfecto

consideramos futuro imperfecto de subjuntivo (*fuere*), en tanto que lo que actualmente llamamos futuro perfecto de subjuntivo (*oviere sido*) lo considera una mera variante compuesta (“por rodeo”) del pretérito perfecto (“tiempo pasado”) de subjuntivo, donde incluía también como si fuesen equivalentes formas como *aia sido* (que es lo que actualmente consideramos perfecto de subjuntivo) y *avré amado* (nuestro futuro perfecto de indicativo).⁴⁵⁹

En la gramática latina de Nebrija, como decimos, se diferencia entre un optativo y un subjuntivo, y dentro de este último se incluye un único futuro (que corresponde a lo que hoy llamamos futuro perfecto de indicativo). En muchas ediciones de esta gramática, a este “futuro de subjuntivo” se le hacen corresponder en castellano *io amare* (lo que todavía hoy continuamos efectivamente considerando el futuro de subjuntivo imperfecto castellano), pero también *avre i ouiere i aia amado* (formas todas ellas a las que Nebrija consideraba pretérito perfecto compuesto de subjuntivo [“en el tiempo pasado por rodeo”], pero dentro de las cuales hoy distinguiríamos tres formas: el futuro perfecto de indicativo, el futuro perfecto de subjuntivo y el pretérito perfecto de subjuntivo).⁴⁶⁰

Esta confusión entre modo y modalidad propias de las gramáticas antiguas y renacentistas empezó muy lentamente a disiparse a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, y fue objeto de complejísimas disputas que duraron varios siglos⁴⁶¹. Escalígero (1484-1558) insiste en que el infinitivo no es un modo verbal⁴⁶², pero aún conserva como tal el optativo. Mucho más radicales, Petrus Ramus (1515-1572) y El Brocense (1523-1600) eran partidarios de llevar hasta el extremo el camino de la simplificación, negando sin más la existencia del modo⁴⁶³. Gonzalo Correas (1571-

(“passado no acabado”); pero simultáneamente Nebrija creía que este subjuntivo “en el pasado no acabado” presentaba tres variantes distintas (lo que hoy llamaríamos tres alomorfos), la ya citada *fuisse*, pero también *sería* (el moderno condicional simple) y *aia sido* (el moderno perfecto de subjuntivo). A las formas que hoy llamamos “compuestas” Nebrija las llamaba “por rodeo”, e incluye entre éstas no sólo al *aia sido*, sino también a *sería*, pues cree que ésta es analizable en el infinito *ser* más una forma ía que pertenecería al verbo ‘haber’ [Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, libro V, §§ 4 y 9].

459 Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, libro V, §§ 4 y 9.

460 Esta equivalencia entre las formas latinas y castellanas no aparecen en todas las ediciones: sí están en la edición salmantina de 1495 (libro I, § V), pero no en la de Granada de 1540 (libro I, folio IX).

461 M.D. Martínez Gavilán (1990).

462 *Infinitivus autem Modus non est, nullam enim animi inclinationem ostendit* (“El infinitivo, por su parte, no es un modo, pues no muestra ninguna inclinación del espíritu”). Escalígero, *De causis linguae Latinae*, libro V, § 114 (cito por la edición de Ginebra de 1580 [*apud Petrum Santandreaenum*], p. 301).

463 Así de rotundo se manifiesta Ramus: *Modus vero grammaticis (ut Priscianus 8 lib. ait) est diversa inclinatio animi, varios eius affectus demonstrans: qua definitio nihil definit, & voluntatis humana definitio potius fuerit, quam ullus verbalis proprietatis*. “El modo de los gramáticos (como Prisciano dice en sus *Institutiones*) es la diferente inclinación del espíritu, que muestra la diversidad de sus sentimientos: esta definición no define nada, y mejor hubiera sido una definición de la voluntad humana, que la de cualquier propiedad del verbo” [Petrus Ramus: *Grammatica* (Francofurti: apud heredes Andreae Wecheli) 1585, p. 58 (la edición original es de 1564 [Paris: A Wechel])].

1631) decidió eliminar el modo optativo del castellano (pero su *Arte de la Lengua Española Castellana*, aunque escrita en 1625, permaneció inédita hasta 1903). La influyente *Grammaire générale et raisonnée* de Port Royale (publicada en 1660), reconoce abiertamente las inconveniencias de aceptar un modo optativo para el latín y las lenguas romances⁴⁶⁴.

La versión de las *Introductiones* reformada por el Padre De la Cerda refleja la confusión de la época respecto al modo verbal: por una parte, se afirma que “los modos más comunes son cuatro, Indicatiuo, Imperatiuo, Subiunctiuo, Infinitiuo”⁴⁶⁵, pero en todos los paradigmas de formas verbales se presentan una serie de tiempos agrupados bajo el rótulo de “optativo o subjuntivo”:

Introducciones de Nebrija en la versión reformada por De la Cerda (edición de 1651)	correspondencia en la clasificación moderna
OPTATIVO O SUBJUNTIVO	
presente <i>amem, ames...</i>	subjuntivo presente
pretérito imperfecto <i>amarem, amares...</i>	subjuntivo pretérito imperfecto
pretérito perfecto <i>amaverim, amaveris...</i>	subjuntivo pretérito perfecto
pretérito pluscuamperfecto <i>amavissem, amavissets...</i>	subjuntivo pretérito pluscuamperfecto
futuro <i>amavero, amaveris...</i>	indicativo futuro perfecto

Como vemos, con respecto a las ideas originales de Nebrija, se ha producido una notable simplificación: se reconoce, sin más, que los tiempos de optativo y subjuntivo

Y no menos categórica es la opinión de El Brocense: *Modus in uerbis, quae species uocatur a Varrone, non attingit uerbi naturam; ideo uerborum attributum non est, sed explicatur frequentius per casum sextum, (...); non raro per aduerbia (...). Viderat hoc Caesar Scaliger, quum dixit: Modus in uerbis non fuit necessarius. Sed quod bene sensit, male tenuit, secutus grammaticorum turbam, qui adeo uarii sunt in iis modis constituendis, ut nihil prorsus certi nobis constituerint.* (“El modo en los verbos, así llamada por Varrón esta categoría, no pertenece a la naturaleza del verbo; no es, pues, una categoría del verbo, sino que está marcada con frecuencia por el ablativo (...), y a veces con adverbios (...). Esto lo vio claro César Escaligero, cuando dijo: ‘El modo no es necesario en los verbos’. Pero lo que intuyó bien, lo defendió mal, ya que siguió a la turba de gramáticos, los cuales, a la hora de establecer los modos son tan variables, que nada cierto nos dejaron.”). El Brocense: *Minerva*, libro I, § 13 (texto latino y traducción de E. Sánchez Salor & C. Chaparro Gómez [1995]). Véase también a este respecto P.J. Galán Sánchez (2004: 162).

464 “Nous voulons des choses qui ne dépendent pas de nous, et alors nous ne les voulons que par un simple souhait; ce qui s’explique en latin par la particule *utinam*, et en la nôtre par *plût à Dieu*. Quelques langues, comme la grecque, ont inventé des inflexions particulières pour cela; ce qui a donné lieu aux Grammairiens de les appeler le *Mode optatif*; et il y en a dans notre langue et dans l’espagnole et l’italienne, qui s’y peuvent rapporter, puisqu’il y a des temps qui sont triples. Mais en latin les mêmes inflexions servent pour le subjonctif et pour l’optatif; et c’est pourquoi on a fait fort bien de retrancher ce mode des conjugaisons latines, puisque ce n’est pas seulement la manière différente de signifier qui peut être fort multipliée, mais les différentes inflexions qui doivent faire les modes.” (Antoine Arnauld & Claude Lancelot: *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* (Paris: Perlet) 1803, pp. 348-349).

465 Sigo la edición de Madrid de 1651, p. 52

son morfológicamente idénticos (y se abandonan las complejidades de considerar que, por ejemplo, la forma de presente del subjuntivo coincidía no con la forma de presente de optativo, sino con la forma de futuro, etc.). El hecho, con todo, de que se hable de “optativo o subjuntivo” indica que se admite que el latín posee ambos “modos”, pero que la diferencia entre ambos no viene determinada por la morfología verbal, sino por otros elementos del contexto. El paradigma verbal de De la Cerda, aún sin ser idéntico a los paradigmas que presentan las gramáticas modernas de latín, está muchísimo más cerca de ellas que el original de Nebrija: basta con cambiar la doble denominación “optativo o subjuntivo” por la de meramente “subjuntivo”, para que los cuatro primeros tiempos de este paradigma coincidan en todo (incluso en la denominación) con los cuatro tiempos que hoy se reconocen en dicho modo; pese a esta mayor modernidad, De la Cerda todavía clasifica como futuro de subjuntivo lo que hoy se considera futuro perfecto de indicativo. En justa coherencia, a este futuro de subjuntivo latino se lo hace equivalente de los dos futuros de subjuntivo (perfecto e imperfecto) propios del castellano: “yo amare y hubiere amado”.

Volvamos ahora a lo que nos dice Fray Andrés. Se equivoca, como hemos dicho, al creer que Nebrija y los gramáticos latinos antiguos llamaron “futuro *tantum*” al futuro de subjuntivo, pero sí es cierto que tanto los gramáticos antiguos, como Nebrija, como De la Cerda, pensaban que en subjuntivo el latín tenía un futuro y sólo uno. Puede parecernos sorprendente que Fray Andrés crea estar corrigiendo a Nebrija y a “los latinos”, cuando afirma que hay que diferenciar en el subjuntivo entre un futuro perfecto y otro imperfecto, pues esta diferencia la establece sobre la base del castellano, no del latín: Fray Andrés parece presuponer, por tanto, que el esquema de modos y tiempos verbales es lo que hoy llamaríamos un universal lingüístico, de tal forma que si existe un determinado modo y un determinado tiempo en una lengua dada, queda demostrado que tiene que existir en todas. Es la misma forma de operar que habían manifestado siglos atrás los gramáticos latinos, cuando encontraron en latín, por las buenas o por las malas, los mismos tiempos y modos que existían en griego. En cualquier caso, la subdivisión del futuro de subjuntivo en imperfecto y perfecto ya estaba, de alguna forma, en la versión reformada por De la Cerda que, como acabamos de recordar, ya introducía la equivalencia entre el pretendido futuro de subjuntivo latino y los dos futuros de subjuntivo castellanos (en tanto que en la obra original de Nebrija, *oviere sido* no es clasificada como futuro perfecto de subjuntivo, sino como pretérito perfecto compuesto de subjuntivo), por lo que, una vez más, Fray Andrés demuestra haber estudiado el texto de De la Cerda, no el original de Nebrija. Y también muestra Fray Andrés estar siguiendo el esquema modo-temporal de De la Cerda, y no el de Nebrija, cuando en pangasinán cree descubrir un “presente de subjuntivo y optativo” o un “preterito perfecto de optativo y subjuntivo” en los que las formas verbales de uno y otro modo son idénticas, siendo el contexto (que esté o no presente en pangasinán la partícula “comon”) lo que diferencia el optativo del subjuntivo.

III El uso de adagios, al modo de “los preceptores de gramática”

368 Fray Andrés introduce en su gramática más de cien citas en latín, unas (la mayor parte) proceden de la Biblia, otras de autoridades cristianas, y algunas también son (o eso cree Fray Luis) de autores paganos. Pero junto a esto, Fray Andrés también incluye en su *Arte* cinco adagios latinos, que toma del arsenal pedagógico de la época: frases relativamente cortas caracterizadas por contener una enseñanza moral, cuya memorización se consideró, durante muchos siglos, fundamental para el aprendizaje del latín.

El uso escolar de los adagios

De los Disticha Catonis a las Adagiorum Chiliades de Erasmo

Ya los aprendices de escriba de la antigua Mesopotamia se iniciaban en los rudimentos de su oficio copiando listas de adagios, y otro tanto hacían en Grecia y Roma los niños para aprender a leer y escribir⁴⁶⁶. Era una forma de rentabilizar el tiempo: a la vez que se adquiría el conocimiento técnico de la escritura, se adquiría también una enseñanza moral. Cuando el alejamiento entre el latín escrito y la lengua hablada hizo necesario que los jóvenes aprendieran en la escuela no sólo el sistema de escritura, sino también la propia lengua, los textos utilizados para la enseñanza de la lengua fueron los mismos que ya durante siglos se venían utilizando para la enseñanza de la escritura.

Sin discusión posible, el texto escolar más usado fue, durante muchos siglos, una recopilación de adagios en verso conocida como *Disticha Catonis*. Parece ser que fue reunida en el siglo II por un gramático llamado Catón, pero la coincidencia de nombre hizo que se atribuyera bien al famoso Catón el Censor († 149 a.C.), bien a su ilustre descendiente, Catón el Estoico († 46 a.C.). Con más o menos modificaciones, los *Disticha Catonis*, que habían sido reunidos para que los utilizaran los niños en sus ejercicios de escritura, se siguieron utilizando durante toda la Edad Media para la enseñanza del latín (del que progresivamente se había ido distanciando la lengua materna de los alumnos). En el Renacimiento los *Disticha Catonis* continuaron manteniendo su primacía como texto de iniciación al latín, y la imprenta no hizo sino aumentar su difusión y prestigio, con ediciones a cargo de humanistas tan importantes como Nebrija y Erasmo⁴⁶⁷. El uso escolar de los *Disticha Catonis* llegará (aunque con

466 Henry-Irénée Marrou (1985: 13-14 y 350).

467 Los *Disticha Catonis* llegaron por primera vez a la imprenta integrados en una compilación de textos, heredada de la Edad Media, que se conocía con el nombre de *Auctores Octo Morales* de la que se hicieron muy numerosas ediciones (entre 1488 y 1492 aparecieron al menos siete ediciones, según indica M.A. Gutiérrez Galindo [2009: 17]). Inspirándose en esta compilación, pero adecuándola más al gusto renacentista, un discípulo de Nebrija, Andrés Gutiérrez de Cerezo, publicó en 1491, en Venecia, una nueva

frecuencia en versiones tan mixtificadas que casi nada conservan ya del original) hasta los inicios del siglo XX. Sorprende, por tanto, que, como vamos a ver, entre la centena de citas latinas que recoge el *Arte* de Fray Andrés, ni una sola esté relacionada con esos *Disticha Catonis* que lograron pervivir durante casi dos milenios como el texto escolar por excelencia.

El mismo Erasmo, que como acabamos de recordar había preparado una edición de los *Disticha Catonis*, hizo otra aportación más personal al repertorio de recursos para la primera enseñanza del latín: publicó también su propio florilegio de adagios, que en la primera edición (del año 1500) llevaba el nombre de *Adagiorum Colectanea*, y que en ediciones posteriores pasó a titularse *Adagiorum Chiliades* (literalmente “millares de adagios”). El número de *adagia* fue creciendo de edición en edición, desde los 818 de la edición del año 1500, hasta los 4251 que contenía la última edición (la del año 1536) que se hizo en vida de Erasmo. Esta compilación de Erasmo tuvo un éxito explosivo y duradero, y rápidamente se convirtió en el texto complementario o alternativo a los *Disticha Catonis*. De hecho, es frecuente encontrar que los estatutos o reglas de universidades y estudios recogen explícitamente como libros de texto a seguir para la iniciación en la “gramática” tanto las *Adagiorum Chiliades* como los *Disticha Catonis*.

En la obra de Fray Andrés, como vamos a ver, y en vivo contraste con la total ausencia de referencias a los *Disticha Catonis*, cuatro de los cinco *adagia* que cita se pueden encontrar también en las *Adagiorum Chiliades* de Erasmo. Pese a todo, esta coincidencia no es suficiente para que podamos concluir que Fray Andrés Pérez se inició en el latín sobre el texto de Erasmo, porque el material de las *Adagiorum Chiliades* fue utilizado como base para compilaciones posteriores y bien pudo ser alguna de éstas la que realmente utilizó el joven Andrés Pérez (o su preceptor) para sus primeros estudios de latín. En cualquier caso, sí parece claro que la formación que siguió Andrés Pérez estaba vinculada a la tradición establecida por la entonces relativamente moderna obra de Erasmo, y, por el contrario, parece alejada de la tradición escolar vinculada al nombre de Catón.

La tradición de los ‘refranes concordados’

Una de las características de las *Adagiorum Chiliades* es que cada uno de los *adagium* aparecía tanto en su versión griega como en su versión latina. La costumbre de ‘concordar’ adagios de distintas lenguas ya existía antes de Erasmo, pero su obra

compilación que, andando el tiempo, se conocería como *Libri Minores*. Al cabo de algunos años, y tras la muerte de Gutiérrez de Cerezo, el propio Nebrija se hizo responsable de la edición de estos textos y bajo su nombre se siguieron reeditando mucho después de la muerte del propio Nebrija (según M.A. Rodríguez Galindo [2008: 3, nota] al menos 20 ediciones en 62 años). Por su parte, también Erasmo preparó una edición de los *Disticha Catonis*, aparecida en 1613, la cual, como correspondía al prestigio del editor, pronto se convirtió en canónica, y sirvió de base a casi todas las posteriores (con la destacada excepción de las que continuaban la edición de Nebrija). Véase la introducción de A. García Masegosa (1997).

supuso un impulso definitivo para ella. Esto, unido a la promoción de las lenguas “vulgares”, característica también del Renacimiento, trajo consigo la aparición de numerosas colecciones de adagios “concordados” en diversas lenguas, clásicas y modernas. Además de las compilaciones propiamente dichas, los adagios y sus correspondencias en otras lenguas aparecen también en todos los materiales para la enseñanza del latín: en las gramáticas (bien en el propio texto, bien en forma de apéndices), en los “coloquios” y en los diccionarios.⁴⁶⁸

Nebrija, sin embargo, es una excepción a esto, en su diccionario latino-español había optado por no incluir ejemplos de frases tomadas literalmente de autores clásicos, y tampoco modismos o refranes⁴⁶⁹. Esta característica del diccionario fue muy criticada en la época y ya en el siglo XVI, en las sucesivas reediciones ampliadas, se le añadirán con abundancia citas de autores clásicos, modismos y refranes (como enseguida comentaremos respecto al adagio *ab asino lanam petere*).

A diferencia del diccionario original de Nebrija y, posiblemente como reacción frente a él⁴⁷⁰, el diccionario español-latino publicado en Salamanca en 1587 por Alonso Sánchez de la Ballesta⁴⁷¹ (*Diccionario de vocablos castellanos aplicados a la propiedad latina*) incluye con profusión adagios latinos (que en su práctica totalidad han sido tomados de las *Adagiorum Chiliades* de Erasmo) acompañados del refrán o refranes castellanos correspondientes⁴⁷². Aunque se trata en principio de un diccionario latino-español, la obra incluye unos completos índices alfabéticos tanto de los adagios latinos como de los refranes castellanos, para que se puedan localizar fácilmente en las entradas del diccionario.

La tradición de concordar refranes españoles con adagios latinos tuvo su culmen en la compilación publicada en 1675 por Jerónimo Martín Caro y Cejudo, que se siguió reeditando durante más de un siglo y que, a su vez, sirvió de base para otras obras⁴⁷³. Dada la fecha de publicación, es obvio que esta obra de Caro y Cejudo no podía estar disponible durante los años en los que Fray Martín se inició en el estudio de la gramática latina. Sin embargo, hay que tener presente que el propio Caro y Cejudo era

468 Véase A. Gallego Barnés (1997).

469 A.M. Medina Guerra (1995: 70).

470 Sobre la abundancia de elementos pluriverbales como un intento de llenar la laguna que a este respecto habían dejado las obras de Nebrija, véase Manuel Alvar Ezquerro (2002: 13-50, 51-84, especialmente 34).

471 Posiblemente “Sánchez de la Ballesta” sea un pseudónimo utilizado por el Padre Frómesta de San Agustín, tal y como parece revelar una referencia de Gonzalo Correas (véase Antonia María Medina Guerra [1996]).

472 Sobre las fuentes de Sánchez de la Ballesta véase Antonia María Medina Guerra (1993) y Eva María González González (2007).

473 Geronimo Martin Caro y Cejudo: *Refranes y modos de hablar castellanos con los latinos que les corresponden* (1675).

“maestro de latinidad y elocuencia” y que la gestación de esta obra tuvo que requerir muchos años, por lo que podemos considerar que tenemos en ella un buen testimonio de la costumbre escolar de “concordar” refranes latinos y castellanos tal y como se practicaba a mediados del siglo XVII y aún antes. De hecho, los cinco adagios citados por Fray Andrés en su *Arte de la Lengua de Pangasinan* también están recogidos en casi idénticos términos en la obra de Caro y Cejudo; es más, Fray Andrés empareja tres *adagia* latinos con refranes castellanos, y en las tres ocasiones utiliza el mismo correspondiente que recoge Caro y Cejudo.⁴⁷⁴

IV ¿Para qué usa Fray Andrés los adagios?

Como decimos, si se tiene en cuenta la gran presencia de los *adagia* en la enseñanza del latín, puede sorprender un poco que aparezcan en tan escaso número en la obra de Fray Andrés López, sin embargo, como vamos a ver, los cinco que cita se presentan en contextos muy vinculados a esa tradición.

Tres adagios “de los preceptores de gramática”.

En efecto, tres de los adagios son citados explícitamente como ejemplo de una costumbre “de los preceptores de gramática”. Dentro de su argumentación en favor de que la traducción no puede ser siempre literal, Fray Andrés recuerda que era práctica común en la enseñanza del latín enseñar a traducir los romances y modismos latinos no de forma literal, sino mediante un modismo o refrán castellano equivalente:

Y lo primero de todo vemos en los adagios latinos con quan distinto romance en quanto a los terminos los traducen los preceptores de gramatica v. g. Ab asino lanam petere. ‘Pedir peras al olmo’. Annosa vulpis non capitur laqueo. ‘A perro viejo no ay tus ▼ tus’.[.] Lignum in siluas ferre[,] ‘llevar agua al mar’. Donde vemos que mirados todos estos adagios palabra por palabra no esta[ñ] bien traducidos: pero si, si se mira al sentido, y a la propiedad de la lengua en q[ue] se traduxeron.⁴⁷⁵

Los tres adagios citados, por tanto, junto con su paralelo castellano son presentados por Fray Andrés como instrumentos conocidos de la panoplia didáctica que en la época era común para la enseñanza del latín. Como vamos a ver, en efecto, los

474 G. Martín Caro y Cejudo había nacido en Valdepeñas, en 1630, y publicó su primera obra (*Explicación del libro IV y V del Arte Nuevo de Gramática de Antonio de Nebrija*) en Madrid en 1667. En esta primera obra se presenta a sí mismo como “Cathedrático que ha sido de Latinidad y Eloquencia en la villa de Mançanares de Calatrava, y ahora en la Valdepeñas, su patria”. Pero, como nos indica L. de Cañigral (1978: 58) no tenemos ninguna noticia sobre el lugar donde este catedrático valdepeñero había realizado sus estudios, por lo que no podemos saber si este autor y Fray Andrés compartieron algún elemento de su formación que pueda explicar la clara coincidencia de ambos en la forma de concordar los refranes latinos y castellanos. En cualquier caso, la coincidencia cronológica y geográfica de ambos es bastante notable.

475 Libro VI, Cap. 4, nota 125.

tres están recogidos ya en las *Adagiorum Chiliades* de Erasmo y, asimismo, los tres aparecen en la obra de Gerónimo Martín Caro y Cejudo. Ahora bien, los errores gramaticales que Fray Andrés López introduce en estas citas nos permiten saber con bastante certeza que, en el momento en que redacta su *Arte*, no está copiando estos adagios de alguna gramática, florilegio o vocabulario latino que tenga delante de sus ojos, sino que está citando de memoria, remitiéndose sin duda a los recuerdos de sus años de escolar:

- **Ab asino lanam petere. 'Pedir peras al olmo'**: Erasmo lo recoge sin verbo explícito: *ab asino lanam* e indica que ya en Aristófanes aparece como expresión proverbial⁴⁷⁶. Nebrija, como decimos, evitó introducir en su diccionario latino frases y modismos y, naturalmente, no recoge éste, pero es curioso comprobar cómo dicho modismo se fue introduciendo en las sucesivas ampliaciones que se fueron haciendo del diccionario. Ya en ediciones ampliadas aparecidas en el siglo XVI este *adagium* se introdujo como entrada independiente acompañada de una glosa en latín ("*ab asino lanam petere proverbialiter dicitur cum stulte petitur quod non est*")⁴⁷⁷, y en el siglo XVIII, en la edición muy modificada de Eugenio Ceballos, encontramos el *adagium* latino emparejado con el refrán castellano: "*Ab asino lanam petere, proverbialiter dicitur cum stultè petitur quod non est. Lo que decimos, pedir peras al olmo*"⁴⁷⁸. En el siglo XVI, con todo, la conexión entre el adagio latino y el refrán castellano aún no debía estar establecida, porque Sánchez de la Ballesta recoge en su obra (1587) tanto el adagio latino como el refrán castellano, pero en apartados distintos, y sin establecer ninguna relación entre ellos⁴⁷⁹. En el siglo XVII el emparejamiento entre ambos ya queda recogido por Caro y Cejudo⁴⁸⁰. Posiblemente este *adagium* latino no es más que una acuñación de Erasmo, y lo cierto es que su conocimiento no parece de gran utilidad para acceder a la cultura latina clásica (pues no se encuentra en ningún autor de la antigua latinidad), sin embargo, parece que, en la época en la que estudió nuestro Fray Andrés, los preceptores de latín considerasen

476 Erasmo, *Adagiorum Chiliades* 1, 4, 79.

477 Así, entre otras muchas ediciones, en la de Amsterdan de 1570 (*Dictionarium Latinohispanicum, et vice versa Hispanicolatinum, Aelio Antonio Nebrissensi interprete, nunc denuo ingentivocum accessione locupletum, pristinoque nitiori sublata mendarum colluvie restitutum*; Antuerpiae, in Aedibus viduae & haeredum Ioannis Steelsij. MDLXX), o en la versión denominada *Dictionarium Quadruplex* (cito por la edición de Granada, de 1572).

478 Cito por la edición de Madrid de 1792

479 Sánchez de la Ballesta: *Dictionario de vocablos castellanos aplicados a la propiedad latina* (Salamanca, 1587):

- *Pedir peras al olmo, o cerezas al cardo*. Quando pedimos a quien no puede dar, Adag. Nudo mandas excubias. [p. 498]
- Gastar almalzen, gastar el tiempo en valde. (...) *Ab asino lanam, vel asinum tondes*. [p. 308]

480 Caro y Cejudo p. 313: "Pedir peras al olmo (...) *Ab asino lanam, subaudi, petere*."

como un deber de su oficio conseguir que los alumnos relacionaran el refrán español “pedir peras al olmo” con la fórmula *ab asino lanam*.

- ***Annosa vulpis non capitur laqueo*. ‘A perro viejo no ay tus tus’**: Este adagio también parece proceder de las *Adagiorum Chiliades* de Erasmo, donde se formula así: *annosa vulpes haud capitur laqueo*⁴⁸¹. Erasmo indica, además, el refrán griego del que es traducción (γέρων ἀλώπηξ οὐχ ἀλίσκεται πάγη) el cual, a su vez, se remonta como mínimo a la recopilación de adagios griegos reunida, a principios del siglo II, por Diogeniano⁴⁸². De la obra de Erasmo el adagio pasa a numerosísimas obras para la enseñanza del latín. Sánchez de la Ballesta recoge este adagio latino, pero lo relaciona con el castellano “vieja escarmentada arregaçada passa el agua”⁴⁸³; por su parte, el refrán castellano “a perro viejo nunca tus tus” lo relaciona con otro adagio latino: *Leonem radere sub[audi] ne velis*⁴⁸⁴. El emparejamiento entre *annosa vulpes haud capitur laqueo* y “a perro viejo no hay tus tus” lo encontramos en los *Refranes* de Caro y Cejudo⁴⁸⁵ (y, a partir de él, en numerosísimas obras de enseñanza). La formulación de Fray Andrés, sin embargo, presenta dos anomalías que llevan a pensar que está citando de memoria: utiliza la partícula de negación *non* en vez de *haud*, y utiliza el nominativo *vulpis* en vez de *vulpes*. Ambos errores, por lo demás, son comprensibles, y aún esperables, en alguien que esté citando de memoria: *non* es realmente la partícula de negación usual en latín (*haud* sería en este contexto un poetismo), y el nominativo *vulpes*, aunque era el usual en latín clásico, presenta una desinencia irregular, lo que llevaba ya en latín vulgar a que fuera sustituido por *vulpis*⁴⁸⁶.
- ***Lignam in siluas ferre*, ‘llevar agua al mar’**: De los tres adagios propios de “los preceptores de gramática” que cita Fray Andrés, éste es el único que realmente se puede hacer remontar a la latinidad clásica, pues, en última instancia, procede de Horacio: *In silvam non ligna feras*⁴⁸⁷ (“no lleves leña al bosque”). Erasmo no se limitó a recoger la imagen horaciana en sus *Adagiorum Chiliades*, sino que la utilizó también en uno de los poemas que él mismo compuso y del que cita en las *Adagiorum Chiliades* los dos últimos

481 I, 10, 17 (= columna 407 de la edición de 1575).

482 Véase el texto en Leutsch & Schneidewin (1851: 21), con referencias en nota a las compilaciones posteriores en que aparece.

483 op. cit. p. 680.

484 op. cit. p. 80

485 Geronimo Martin Caro y Cejudo *Refranes y modos de hablar castellanos con los latinos, que les corresponden* (1675): “A perro viejo no ay tustus: (...) Annosa vulpes haud capitur laqueo” [p. 37].

486 Y así se indica en el *Appendix Probi*: “vulpes non vulpis”.

487 *Saturae* I, 10, 34.

versos: *Largiri numeros tibi, Petre, hoc est / Sylvae ligna, vago mari addere undas* ("Regalarte versos a ti, Pedro, es tanto / como añadir leña al bosque, olas al inquieto mar")⁴⁸⁸. Así pues, parece que el horaciano "añadir leña al bosque" fue ampliado por el propio Erasmo con el "añadir agua al mar", y esto segundo no es, por tanto, un refrán castellano originario (aunque, como enseguida veremos, sí tiene un antecedente latino clásico). En Sánchez de la Ballesta, desde luego, no encontramos ni este adagio latino ni el supuesto refrán castellano. Caro y Cejudo, por su parte, ya recoge como refrán castellano "llevar al mar agua y leña al monte" para el que indica como paralelos latinos varios adagios originarios de distintos autores, y, entre ellos, el pasaje ya citado de Horacio (aunque reducido a infinitivo, como también aparece en Fray Andrés: *in syluam ligna ferre*); Caro y Cejudo, además, no se limita a recoger el verso antes comentado de Erasmo, sino que incluso nos ofrece una cita de Ovidio en la que ya hay un antecedente de la segunda de las imágenes utilizadas por Erasmo: *in mare fundis aquas* ("echas agua en el mar")⁴⁸⁹. Volviendo ahora a la cita propiamente dicha de Fray Andrés, es significativo, en primer lugar, el evidente fallo gramatical: *lignam* (como si fuera un acusativo femenino singular de la primera declinación) en vez de *ligna* (el acusativo neutro de la segunda, como realmente es en latín). Se trata de un fallo explicable, naturalmente, por una interferencia de la lengua materna de Fray Andrés, propio de una cita de memoria. Pero también parece ser fruto de este tipo de citas de memoria la deformación de los datos demostrada al considerar como un refrán castellano ("llevar agua al mar") lo que no es más que la traducción literal de la segunda parte del adagio latino tal y como lo había acuñado Erasmo. En cualquier caso, una vez más vemos que, de forma posiblemente indirecta, Fray Andrés demuestra ser el heredero de una tradición escolar fuertemente vinculada a Erasmo.

Los adagios como ejemplos por excelencia de determinadas construcciones gramaticales.

Los otros dos adagios son utilizados para ilustrar construcciones gramaticales, lo cual, en principio, también responde a una técnica escolar que persiste hasta hoy: proporcionar a los alumnos una frase latina fácil de memorizar (por el interés de su

488 Se trata de un poema de agradecimiento a Pietro Carmigliano, impreso por primera vez en los *Adagia-Epigrammata* (publicados en París entre diciembre de 1506 y enero de 1507); cf. C. Reekijk (1956: 279).

489 Ovidio *Amores* 3, 2, 34. En realidad en el texto de Ovidio esta expresión no se utiliza para indicar algo inútil, sino para indicar el peligro de hacer que aumente algo con las operaciones que pretenden anularlo (algo semejante al refrán castellano "echar leña al fuego"), y va coordinada con otra imagen semejante: *in flammam flammis, in mare fundis aquas* ("echas llamas sobre la llama y agua al mar"). La primera de las imágenes (*in flammam flammis*) indudablemente era ya proverbial en latín, por lo que podemos sospechar que también lo era la segunda (cf. A. Otto [1890: 170-171]).

contenido y por la sencillez o la rotundidad de su estructura), que sirva como modelo de referencia para una determinada formación gramatical.

- ***Paulatim deambulando longum conficitur iter***⁴⁹⁰ se utiliza como ejemplo de la construcción de “gerundio de ablativo” (una estructura peculiar del latín que, sin embargo, Fray Andrés parece considerar como lo que hoy llamaríamos un “universal lingüístico”; a esta percepción, por cierto, debía de ayudar el hecho de que el gerundio en ablativo latino sea directamente continuado por el moderno gerundio castellano). Lo cierto, por lo demás, es que este adagio latino no parece proceder de ninguna fuente latina antigua, ni tampoco de autor renacentista reconocido. No aparece ni en las *Adagiorum Chilia-des* de Erasmo, ni tampoco en el diccionario de Sánchez de la Ballesta. Caro y Cuervo, para explicar el refrán castellano “poco a poco hilaba la vieja el copo” ofrece lo que parece ser una improvisada paráfrasis en latín de su contenido: *Etiam paulatim longum perficitur iter*⁴⁹¹, lo cual, aunque se le aproxima, todavía no es la misma fórmula que utiliza Fray Andrés⁴⁹². Sin embargo, sí aparece la misma fórmula en la obra del jesuita portugués Bento Pereira, titulada *Florilegio dos modos de fallar e adagios da lingua portuguesa* y que se publicó por primera vez en 1655; este autor, como digo, utiliza exactamente la misma formulación que presenta Fray Andrés (*paulatim deambulando longum conficitur iter*) que concierta con varios refranes portugueses: “de vagar se vai ao longe” (p. 102), “Molle molle longe vai o homem” (p. 111), “pelo perto se vai ao longe” (p. 117). En los textos publicados en el siglo XVIII ya encontramos bien asentada la correspondencia entre el refrán castellano “poco a poco hilaba la vieja el copo” y la fórmula latina *paulatim deambulando longum conficitur iter*, que se ofrece en varios libros escolares⁴⁹³. Es posible, por tanto, que este adagio latino o, al menos, esta acuñación que con el tiempo se convirtió en canónica se haya originado en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVII, y sea un reflejo del latín escolar de la época. En cualquier caso, en los años en que estudio Fray Andrés, esta fórmula, pese a su total carencia de antecedentes clásicos, se había popularizado de tal for-

490 Lib. 5, Cap. 2, §10, 28 R.

491 *op. cit.* p. 319.

492 Nótese, en cualquier caso, que los anteriores compiladores relacionaban este refrán castellano (“poco a poco hilaba la vieja el copo”) con otras expresiones proverbiales latinas. Así, Sánchez de la Ballesta lo concierta con tres: *placide bos, tacito pede y festina lente* [p. 515]. Juan Lorenzo Palmireno (en sus *Adagia Hispanica in Romanum sermonem conversa*, publicado en 1585) se limita a relacionar el refrán castellano con la expresión latina *placide bos* (cito por Gallego Barnés & Cuartero Sancho [2004: 258]).

493 Muy destacadamente en el método de latín publicado en 1755 por Marcos Márquez de Medina (*El arte explicado y gramático perfecto*, p. 267), pese a que los refranes castellanos y adagios latinos recogidos por este autor parecen proceder de Caro y Cuervo.

ma que era citada en las clases de gramática como el ejemplo por excelencia sobre el que se explicaba la construcción latina de gerundio en ablativo.

- **Tot capita quot sententię**: A diferencia del adagio anterior, éste sí se remonta a una cita clásica bien contrastada, pues procede de un pasaje de Terencio: *Quot homines, tot sententię* ("tantas personas, tantas opiniones")⁴⁹⁴. En realidad, todo indica que no se trata de una frase inventada por Terencio, sino de un refrán auténticamente popular, pues formulado exactamente igual o con pequeñas variantes lo encontramos en muchos más autores antiguos⁴⁹⁵. Erasmo recoge fielmente la frase latina tal y como la formula Terencio, indicando además el pasaje del que procede⁴⁹⁶, pero vemos que Caro y Cejudo ya cambia *homines* por *capita*: "Cada necio quiere dar su consejo: *quot capita tot sententię*. Terent[ius]. Otros leen: *Quot homines, &c.*". La vacilación entre *capita* y *homines*, por tanto, ya era cosa común en la época, pero a ella aún añade Fray Andrés el intercambiar las posiciones de *quot* / *tot*; todo ello, en fin, parece indicar una vez más que Fray Andrés está citando de memoria. En cualquier caso, es obvio que Fray Andrés utiliza esta frase latina para ilustrar la construcción distributiva, lo cual es el reflejo de su propio aprendizaje escolar, pues aún hoy se utiliza esta frase en los manuales de latín como ejemplo por excelencia de construcción distributiva.

Una proporción no tan baja de adagios

Sólo cinco adagios entre más de cien citas latinas puede parecer una proporción bastante baja, sobre todo si tenemos en cuenta la gran importancia que se daba en la época a los adagios a la hora de aprender la gramática. Es posible, con todo, que esta escasez esté justificada en parte por la especificidad de los destinatarios de la obra de Fray Andrés: no son niños o adolescentes a los que es necesario educar moralmente, sino religiosos adultos en los que se presume una sólida formación moral. También hay que tener en cuenta que el gusto por los adagios latinos concertados con refranes o modismos de otra lengua partía de la base de que esta otra lengua era la lengua materna del aprendiz, es decir, la lengua que ya se conoce con detalle antes de estudiar latín y de la que se toman todo tipo de elementos que puedan ayudar a un mejor conocimiento del latín, y esta no es evidentemente la relación entre el latín y la lengua de Pangasinan en la obra de Fray Andrés, sino casi al contrario: se trata

494 Terencio, *Phormio* 454.

495 Según indica A. Otto (1890: 166-167) encontramos exactamente la misma frase en Cicerón (*Sed quot homines, tot sententię* [*De Finibus* 1, 5, 15]) y en San Ambrosio (*et quoniam quot homines, tot sententię* [*De Virginitate* 2, 5, 33]). Además, hay una frase muy semejante en Horacio (*quot capitum vivunt, totidem studiorum Milia* [*Saturae* 2, 1, 27]) que es aclarada así por el comentarista Porfirio: *dicit, quot homines, tot esse sententię*.

496 *Adagiorum Chiliades* 1, 3, 7.

de aprovechar lo que ya se conoce del latín para facilitar el aprendizaje de esta nueva lengua. Teniendo esto en cuenta, que aun así encontremos citados cinco adagios latinos es una buena muestra de la importancia que éstos debieron de tener en los años escolares de Fray Luis. A su vez, el que cuatro de estos cinco adagios procedan (más o menos deformados) de las *Adagiorum Chiliades* de Erasmo y ninguno de los *Disticha Catonis* también parece indicativo de la tradición escolar que debió predominar en su enseñanza. Por otra parte, las deformaciones mismas que Fray Andrés introduce en los adagios son la paradójica prueba de hasta qué punto eran para él una materia asimilada, que cita improvisadamente de memoria.

IV Una reminiscencia oculta de Nebrija: *ponderanda non numeranda*

Cuando hablábamos de las dos citas que Fray Andrés hace de Nebrija, veíamos que en realidad no procedían de dicho autor (sino de De la Cerda). Al hablar del uso de los adagios, hemos visto que los citados por Fray Andrés reflejan la influencia de Erasmo, e ignoran los adagios de Catón (que eran los que Nebrija había editado en su época para uso escolar). Paradójicamente, Fray Andrés recoge una cita de Nebrija sin ser consciente de ello, pues se la atribuye a Cicerón:

el que huviere de traducir alguna sentencia, o oracion procurara enterarse muy bien del sentido della no contando las palabras sino pesandolas, como dixo Ciceron, *verba ponderanda sed non numeranda*.⁴⁹⁷

Por más que se busque en la obra de Cicerón, no se encontrará tal cita. Donde encontramos una cita, no idéntica, pero relativamente próxima es en un pasaje de Plinio el Joven:

Sed hoc pluribus uisum est. **Numerantur enim sententiae, non ponderantur;** nec aliud in publico consilio potest fieri, in quo nihil est tam inaequale quam aequalitas ipsa. Nam cum sit impar prudentia, par omnium ius est.⁴⁹⁸

“Pero esto es lo que le parece a la mayoría. **Las opiniones, en efecto, se cuentan. no se sopesan.** Y no de otra forma puede ser en la toma de decisiones políticas, en las cuales nada es tan desajustado como la propia precisión numérica. Pues aunque sea diferente el grado de discernimiento de cada cual, el derecho de todos es el mismo.”

497 L. 6/ Cap. 4/ N. 123.

498 Plinio el Joven, *Epistolae* 2, 12, 5.

En Poliziano (1454-1494) encontramos ya el adagio formulado en perifrástica pasiva:⁴⁹⁹

378

Nec enim tam numeranda, sicuti putamus, veterum testimonia sunt, quam ponderanda.

“Pues, en nuestra opinión, no es tan necesario enumerar los testimonios de los antiguos como el sopesarlos.”

La errónea atribución de este adagio a Cicerón aparece en Elio Antonio de Nebrija. En la *praefatio* de su diccionario *Latino Español* (publicado por primera vez hacia 1492) se lee⁵⁰⁰:

Nihil enim in vtriusque linguę dictionibus comparandis tam præ nobis tulimus: quam illud quod de lege interpretandi est a Cicerone dictum elegantissime verba non numerâda sed ponderâda esse.

“Porque en cotejar las palabras de estas dos lenguas ninguna cosa tuvimos mas ante los ojos, que lo que de la ley de la interpretacion muy hermosamente dijo Tulio: Que las palabras se han de pesar, y no contar.”

El error de Nebrija es, pese a todo, fácilmente comprensible, porque existe en efecto un famoso pasaje de Cicerón en el que se contraponen *adnumerare* / *appendere* en relación con la traducción. Cicerón, al explicar qué criterios ha seguido en su traducción al latín de unos discursos griegos (de Demóstenes y de Esquines), indica:

In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere.

“No me pareció necesario volver palabra por palabra, pero conservé todo su estilo y su fuerza. Pues no me consideré obligado a contárselas al lector, sino por decirlo así, a pesárselas.”⁵⁰¹

El mismo Nebrija utiliza nuevamente este adagio pocos años después (1507), en su *Apología* a Cisneros, aunque aquí no lo atribuye a ningún autor concreto y se trata además de un contexto de discusión sobre la valoración de fuentes, lo que recuerda mucho el contexto en que dicho adagio había sido utilizado por Poliziano (la frase en negrita la hemos remarcado nosotros):

499 Poliziano, *Miscelanea* I, 39.

500 Cito por la edición de Zaragoza de 1514 (la sententia se encuentra en las dos últimas líneas de la segunda página de la *praefatio*). La versión española la tomo de la edición publicada en 1792 en Madrid, revisada y ampliada por Eugenio Zeballos y Enrico Cruz Herrera.

501 Cicerón, *De Optimo Genere Oratorum* 14. Cito por la edición latina de Wilkins (1903); la traducción al español es de V. García Yebra (1979: 139).

Nam quod isti dicunt sequendum esse illud in quo plures codices conveniant: id quidem periculosum consilium est: neque magis admittendum quam si quis in vita suaserit id esse faciendum non quod optimus quisque sed quod pl[ur]erique omnes faciunt: in artibus et scientiis id sentiendum: quod incertum vulgus atque imperita multitudo putat: cum **in omnia re diiudicanda non sint numeranda: sed ponderanda suffragia.**

“Pues lo que esos dicen es que hay que seguir aquello en lo que coincidan más manuscritos; pero esto es un procedimiento peligroso y tan inadmisibles como si alguien recomendara que en la vida hubiera que hacer no lo que cada cual considere mejor, sino lo que hace la mayoría, y en las técnicas y en las ciencias hubiera que opinar lo mismo que piensa el ignorante vulgo y la inexperta multitud, pese a que **en todo aquello sobre lo que hay que juzgar los votos no tienen que ser contados, sino sopesados.**”

Es posible que, a partir de la obra de Nebrija, la tradición escolar de la península ibérica haya convertido esta cita en un auténtico *adagium*, repetido en las escuelas de generación en generación. Tal cita no aparece, naturalmente, en la famosa colección de Erasmo (*Adagiorum chiliades*), y tampoco aparecerá en la recopilación de Caro y Cejudo, pero, como indica Enrique Llamas Martínez (1986: 224), en un ejemplar del *Apothegmatum Opus* de Erasmo (edición de París 1532), en la guarda primera de cubierta se han añadido a mano una serie de oficios y refranes, y entre ellos *Verba non numeranda sed ponderanda* que lleva escrito entre líneas (parece de la misma mano) *Fr. Alexandri seneri*.

Fray Andrés López, por su parte, no sólo coincide con Nebrija en atribuir falsamente este adagio a Cicerón, sino que, además, lo aplica concretamente a “las palabras” (*verba*), igual que lo había hecho Nebrija en la *praefatio* a su diccionario latino-español, y no a las *sententiae* (como Plinio), ni a los *testimonia* (como Poliziano), ni a los *suffragia* (como el propio Nebrija en su *Apología* a Cisneros). Por todo ello, en fin, parece que Fray Andrés ha tomado el adagio de la *praefatio* al Diccionario Latino-Español de Nebrija, o que, de una u otra forma, ha tomado un “lugar común” repetido en las escuelas de la época y originado en dicho diccionario.

V Conclusión: *Un Arte de Antonio sin Antonio*

Resumamos, en fin, los principales puntos que hemos podido comprobar:

1. En su *Arte de la Lengua Pangasinán*, Fray Andrés López ha incluido, efectivamente, un par de retazos del *Arte de Antonio*, pero ninguno de ellos conserva nada de la obra original de Nebrija, sino que ambos provienen de pasajes realmente escritos por el jesuita Juan Luis de la Cerda, y revelan además unas concepciones gramaticales semejantes a las de El Brocense.

2. Los cinco *adagia* latinos que Fray Andrés menciona, con sus correspondientes refranes españoles “concertados”, no proceden de la tradición de los *Dysticha Catonis* (que era el texto que había editado en su día Nebrija), sino que parecen proceder, en última instancia, de la tradición de los *Adagiorum Chiliades* de Erasmo. Los refranes castellanos elegidos para “concordar” con estos adagios latinos muestran una coincidencia de detalle sorprendente con los usados en la recopilación de Jerónimo Martín Caro y Cejudo. Por razones cronológicas es casi imposible que Fray Andrés hubiera podido conocer publicada la obra de Caro y Cejudo, por lo que, dada la proximidad en las fechas y en los lugares de nacimiento de ambos autores, la coincidencia se podría deber a que ambos habían sido educados en un entorno escolar muy semejante. Nótese, por cierto, que Jerónimo Martín Caro y Cejudo era un decidido partidario de El Brocense (L. de Cañigral, 1989).
3. Es muy posible, sin embargo, que proceda de Nebrija otro adagio latino (*verba non numeranda sed ponderanda*) que Fray Andrés menciona, pero atribuyéndoselo a Cicerón (atribución errónea que, precisamente, proviene del propio Nebrija).

En aquella época, en fin, como todavía sucede hoy mismo, los materiales escolares eran fruto de una larga tradición de mezclas y confusiones. La obra de Nebrija dejó, sin duda larga descendencia en el sistema escolar, hasta el punto de que un error suyo de atribución todavía se repetía y se imprimía, dos siglos más tarde, en un lugar cuya existencia el propio Nebrija ni llegó a conocer (Nebrija murió en 1522, y Magallanes llegó a esta isla en 1521), pero el *Arte de Antonio* que los escolares estudiaban conservaba ya muy poco de lo que había escrito quien aún le daba nombre.

Referencias bibliográficas

Alvar Ezquerro, Manuel (2002): *De antiguos y nuevos diccionarios del español*. Madrid: Arco Libros.

Cañigral Cortés, L. de. (1978): “Un humanista valdepeñero, Jerónimo Martín-Caro y Cejudo (1630-1712), bio-bibliografía”. *Cuadernos de estudios manchegos* n° 8, pp. 45-80.

Cañigral Cortés, L. de. (1989): “El Brocense y su mayor campeón, su más acérrimo secuaz y su más valiente capitán, D. Jerónimo Caro y Cejudo”. En *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la publicación de la Minerva del Brocense*. Cáceres: Institución Cultural El Brocense, págs. 101-110.

Casaceli, F. (1974): *Phocae Ars de nomine et verbo* (Collana di Studi Classici, 16). Napoli: Libreria Scientifica Editrice.

Cuñat Ciscar, Virginia (2016): “La imprenta en los monasterios españoles (ss. XV-XVII): talleres para usos librarios y documentales”. Ramon Baldaquí Escandell (ed.): *Lugares De Escritura: El Monasterio. Actas de las XI Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas*. Alicante: Publicacions de la Universitat D'alacant. pp. 269-285.

Fernández Luzón, Antonio (2003): *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Galán Sánchez, Pedro Juan (2004): "Influencias del *De causis linguae Latinae* de Escalígero en la *Minerva* del Brocense". *Minerva: Revista de Filología Clásica*, 17, pp. 139-164.
- Gallego Barnés, Andrés & María Pilar Cuartero Sancho (2004): *Los 'Refraneros' de Juan Lorenzo Palmireno: estudio de sus fuentes paremiológicas*. Madrid: CSIC.
- Gallego Barnés, Andrés (1997): "Refranes concordados (bilingües, trilingües, cuadrilingües) en las obras impresas de los siglos XVI y XVII". *Paremia* 6, pp. 256-266.
- García Masegosa, Antonio (1997): edición traducción y notas de *Los Dísticos de Catón comentados* por Erasmo de Rotterdam. Vigo: Universidad de Vigo.
- García de Paso Carrasco, María Dolores (1998): "El verbo en los gramáticos latinos: el tiempo y el modo". A. Alvar Ezquerro & J. García Fernández (eds.): *Actas del IX Congreso español de estudios clásicos: vol. III, Lingüística latina (Madrid 27-30 septiembre 1995)*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 117-121.
- García Yebra, Valentín (1979) "¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 16, pp. 139-154.
- González González, Eva María (2007): "Tradición clásica y sabiduría popular en el *Diccionario* de Alonso Sánchez de la Ballesta (Salamanca, 1587): un ejemplo de labor lexicográfica española en los Siglos de Oro". Félix San Vicente (ed.). *Perfiles para la historia y crítica de la lexicografía bilingüe del español*. Monza: Polimétrica, pp. 115-134.
- Gutiérrez Galindo, Marco Antonio (2008): "Nebrija, Cerezo y Sedeño como editores de los *Libri Minores*: tres actitudes filológicas diferentes". *Res Publica Litterarum. (Documentos de trabajo del grupo 'Nomos'. Suplemento Monográfico 'Tradición Clásica y Universidad')* 33, pp. 3-14.
- Gutiérrez Galindo, Marco Antonio (2009): *Libri Minores Aelii Antonii Nebrissensis* (introducción, edición crítica y traducción). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Keil, Heinrich [director] & Martin Hertz [editor] (1885): *Prisciani Institutionum vol. I (Grammatici Latini ex recensione Henrici Keilii voluminis II fasciculus I)*. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri.
- Leutsch, Ernst Ludwig von & Friedrich Wilhelm Schneidewin [eds.] (1851): *Corpus Paroemiographorum Graecorum, vol. II: Diogenianus. Gregorius Cyprius. Marcarius. Aesopus. Apostolius et Arsenius. Mantissa proverbiorum*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht.
- Llamas Martínez, Enrique (1986): "El *Apothegmatum Opus* de Erasmo en una lectura salmantina, 1533-1550". Manuel Revelta Sañudo & Ciriaco Morón Arroyo (ed.). *El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 219-234.
- Marrou, Henry-Iréné (1985): *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: Akal. [la edición francesa es de 1971].
- Martínez Gavilán, María Dolores (1990): "La concepción del modo verbal en la gramática española del siglo XVIII." *Estudios Humanísticos: Filología* 12, pp. 197-213.
- Martínez Gavilán, María Dolores (2009): "Las fuentes del *Arte* de Nebrija reformado: polifonía en el *De institutione grammatica* del P. Juan Luis de la Cerda". T. Bastardía & M. Rivas (eds.). *Estudios de Historiografía Lingüística*. Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 453-471.
- Mazhuga, Vladimir I. (2003): "À quelle époque vivait le grammairien Phocas?". *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 77, pp. 67-77.
- Medina Guerra, Antonia María (1993): "Fuentes del *Diccionario* de Sánchez de la Ballesta". *Revista de Filología Española* 73, pp. 379-390.
- Medina Guerra, Antonia María (1996): "Alonso Sánchez de la Ballesta, ¿seudónimo?". En Manuel Alvar Ezquerro (coord.) *Estudios de Historia de la Lexicografía del Español*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 43-47.

Medina Guerra, María Antonia (1995): "El latín y el español en los diccionarios de los siglos XVI y XVII". *Revista de Lexicografía* 2, pp. 61-72.

Negredo del Cerro, Fernando & Miguel Fernando Gómez Vozmediano (2017): "Dominicos y mundo converso en Toledo. El convento de San Pedro Mártir (ss XVI-XVII)". *eHumanista: Journal of Iberian Studies: Conversos*, vol. 5, pp. 209-234.

Otto, A. (1890): *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig: Teubner.

Reekijk, C. (1956): *The Poems of Desiderius Erasmus*. Leiden: E.J. Brill.

Ruiz-Funes Torres, María (1994-1995): "Cuestiones gramaticales en el P. De la Cerda: El Brocense y Nebrija en el Comentario a la *Eneida*, I-VI", *Excerpta Philologica* 45, pp. 415-438

Sánchez Salor, Eustaquio & C. Chaparro Gómez (1995): *Francisco Sánchez de las Brozas. Minerva o de causis linguae latinae*. Cáceres: Institución Cultural El Brocense.

Serrano Rodríguez, Eugenio y Miguel F. Gómez Vozmediano (2013): "Imprenta, dinero y fe: la impresión de bulas en el convento dominico de San Pedro Mártir de Toledo (1483-1600)". *Tiempos Modernos: revista electrónica de Historia Moderna*, vol. VII, n° 27, pp. 165.

Sueiro Justel, Joaquín y María Dolores Riveiro Lema (2014): Edición introducción y notas al *Arte de la Lengua de Pangasinán* de Fray Andrés López. Frankfurt a. M. & Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft.

Uhlig, Gustav (1883): Edición crítica de la *Ars Grammatica* de Dionisio Tracio. Leipzig: Teubner.

Wilkins, Augustus Samuel (1903): edición crítica de *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, tomus II: Brutus, Orator, De optimo genere oratorum, Partitiones oratoriae, Topica*. Oxonii: e typographo Clarendoniano.

II Edad Moderna y Contemporánea

La dimensión religiosa en libros y películas para niños y jóvenes

383

Lourdes Lorenzo García

Greater love hath no man than this, that a man lay down his life for his friends.

Jesús de Nazaret

Greater love hath no one than he who lays down his life for his friend.

Bagheera

1 Introducción

Desde que hemos visto cómo el licenciado Pero Pérez atendía de buen grado la petición de la sobrina de Alonso Quijano y condenaba a muchos libros a la hoguera y cómo el infame clérigo daba al Lazarillo unos huesos roídos al tiempo que exclamaba “Toma, come, triunfa, que para ti es el mundo. Mejor vida tienes que el papa”, concuerdo con Eva Orúe⁵⁰² cuando afirma que nuestra literatura no se ha portado bien con los hombres de fe.

Don Celso era un hombre de fe; esta asomaba con frecuencia a través de sus ojos chispeantes y su pícara mirada y combinaba especialmente bien con su espíritu caritativo y altruista que le llevaba a prestar ayuda al resto de colegas de la facultad sin que su mano izquierda supiera lo que hacía la derecha.

Y es precisamente la dimensión espiritual que anclaba su vida la que quiero explorar en el campo de la literatura infantil y juvenil y de las producciones audiovisuales para niños y jóvenes⁵⁰³ como merecido homenaje al añorado compañero. No pretendo

502 https://www.infolibre.es/cultura/los-diablos-azules/curas-literatura-hemos-dado_1_1217932.html

503 Cuando hablamos de productos para niños y jóvenes nos referimos tanto a libros y películas en donde ellos son su destinatario natural (por contenido y formato) pero que pueden atraer la atención también de los adultos (guiños específicos para ellos) como a libros y películas que pueden ser de su interés, especialmente a través de adaptaciones adecuadas a su edad. Por lo difuso de los límites se ha acuñado hace bastante tiempo el concepto de doble receptor, que es el aplicado en este trabajo.

realizar un estudio exhaustivo del material revisado sino ofrecer una pequeña introducción a un tema todavía muy poco estudiado en el ámbito de la LIJ y de las producciones audiovisuales para niños y jóvenes. Por usted, Don Celso.

384

2 Centrando el tema: enseñanza religiosa versus obras con elementos religiosos

No es objeto de este trabajo acercarnos a los múltiples métodos para enseñar religión (católica, fundamentalmente) en España. Son muchas las editoriales que preparan libros para acercar la figura de Jesús a los niños, para introducirlos en las enseñanzas bíblicas o para presentarles a la Virgen María. Estos libros son usados tanto en las clases de Religión como en la catequesis de preparación a la Primera Comunión. Más recientemente, el formato audiovisual se ha impuesto con fuerza para educar a los niños en valores religiosos⁵⁰⁴, pero no formarán esas historias audiovisuales parte de este trabajo.

Tampoco queremos detenernos en aquellas obras que buscan acercar las distintas religiones del mundo a los pequeños lectores (*The Usborne Book of World Religions* (Susan Meredith y Fiona Watt), *Un mundo de creencias* (Emma Damon) o *Daniel y los niños de otras religiones* (María Martín Scholnik) y a los jóvenes (*El libro de las Religiones*, Jostein Gaarder). Ni nos detendremos en los libros destinados a la lectura infantil o juvenil que relatan la vida de determinados santos (ej: *La vida y obra de Teresa de Jesús contada a los niños*, Rosa Navarro⁵⁰⁵), milagros concretos o advocaciones marianas, publicados casi siempre por editoriales religiosas y a la venta fundamentalmente en iglesias y museos catedralicios.

Lo que realmente nos interesa es asomarnos al modo en que la dimensión religiosa o la espiritualidad "se cuele" en libros y películas. Pero, resulta casi misión imposible dar con trabajos académicos que traten el tema y los pocos encontrados en la red se dedican al análisis de adaptaciones infantiles sobre vidas de santos, como las mencionadas anteriormente de Santa Teresa, estudiadas por Martín del Pozo y Rascón Estébanez (2015), adoptan una perspectiva didáctica que busca enseñar valores cristianos para fortalecer la dimensión espiritual y contribuir al desarrollo integral del niño (Bautista, 2021) o son pequeños apuntes en algunos artículos periodísticos. Únicamente hay un libro de referencia imprescindible que estudia el componente religioso en Disney (Anderson, 2004) y hemos podido también rastrear algunos tra-

504 Algunos ejemplos: *Animated Stories from the Bible* ("Daniel"), de Family Entertainment: *The Voice of the Martyrs*: <https://www.youtube.com/watch?v=97DRaUzpkMU>; , de Christian History Institute: <https://www.youtube.com/watch?v=zIWpvqwd5ak>

505 Con motivo del V centenario de Santa Teresa se editaron varios libros semejantes (López, J. M. (1982) *Vida de Santa Teresa contada de un tirón por Doña Segunda su vecina y amiga*. Ávila: Talleres de gráficas Carlos Martín; Pellicer, C., Varela, M. y Cordero, F. (2014). *Teresa de Ávila. Una amiga de Jesús*. Madrid: Ediciones PPC; entre otros).

bajos académicos como el de Gajardo, (2011) sobre el cristianismo en la animación japonesa.

3 Un paseo por la religión en la producción para niños y jóvenes

385

3.1 Religión y literatura infantil y juvenil

Que la religión, intrínsecamente unida a la ética y a la moral, constituya la raíz de la literatura infantil y juvenil no debería extrañarnos puesto que esta comenzó a gestarse en una época, la Edad Media, en la que la dimensión religiosa constituía, como bien señalan Martín del Pozo y Rascón Estébanez (2015: 128), “la parte fundamental de la vida”. Muchas de las historias de las que eran partícipes a la vez niños y adultos perseguían una enseñanza y los escasos libros que existían para los infantes (abecedarios, silabarios, bestiarios o catones) ofrecían modelos de comportamiento de base cristiana o, directamente, eran adaptaciones de la Biblia (como, por ejemplo, el *Antiguo Testamento para los niños*, de Hans Holbein, publicado en 1549).

A partir de los siglos XVII y XVIII la literatura infantil y juvenil comienza a separarse de la destinada a los adultos y da entrada a la fantasía de la mano de grandes figuras como Perrault, Madame D’Aulnoy o Madame Leprince de Beaumont. Sin embargo, no llegará a perder su carácter moralizante dado que muchos de los que a ella se dedican son religiosos, baste con citar al célebre monje y pedagogo Comenio, quien publica en Alemania en 1658 el *Orbis Sensualium Pictus*, libro en imágenes y editado en cuatro idiomas que se consideró revolucionario en su momento.

Pero es en el siglo XIX cuando el cristianismo sirve de anclaje a muchas de las historias para niños de escritores de la talla de Hans Christian Andersen, Oscar Wilde o Lewis Carroll. Hans Christian Andersen, uno de los autores más traducidos del mundo, sitúa en la época navideña el cuento de *La vendedora de fósforos*, en donde el peso del Más Allá cristiano es absoluto: cuando la niña, hambrienta y aterida de frío en la calle, ve una estrella fugaz recuerda que su abuela le había dicho que cada estrella que cae simbolizaba un alma que se elevaba hacia Dios; al final del cuento, la niña muere pero su abuela viene a recoger su alma y llevarla consigo al Paraíso. *El ángel* está protagonizado por otro de los elementos propios de la iconografía cristiana: el ángel protagonista acompaña a un niño que acaba de morir, visitando los lugares en los que había jugado, antes de llevárselo al Cielo. En *El abeto* de nuevo el cristianismo es el eje central de la historia, pues el árbol protagonista se convierte en árbol de Navidad después de pasar varios años en el bosque. También *La reina de las nieves* muestra símbolos cristianos por doquier: el diablo fabrica un espejo mágico que refleja solo los aspectos malvados de las personas y, cuando lo quiere subir al cielo para burlar a Dios y a los ángeles, el espejo rompe en mil pedazos que caen a la Tierra; uno de esos pedazos se clava en el corazón de Kai, que olvida a su amada Ger-

da, se va con la reina de las nieves y se vuelve cruel y mezquino; al final de la historia, Gerda llega al palacio a rescatarlo y detiene los copos de nieve que la atacaban como cuchillos gracias al rezo de un Padrenuestro. En el cuento de *Las zapatillas rojas* son ritos cristianos los que lo vertebran: Karen elige unos zapatos rojos para su Primera Comunión y para la Confirmación pero, al no ser apropiados para estas ceremonias sino más bien para un baile, Karen es castigada a bailar con ellos todo el día hasta que al final se arrepiente de su vanidad e implora el perdón de Dios.

Oscar Wilde introduce elementos cristianos en dos de sus cuentos más célebres, *El príncipe feliz* y *El gigante egoísta*. En el primero Dios le pide a uno de sus ángeles que le lleve las dos cosas más hermosas que encuentre en la Tierra y el ángel escoge el corazón roto de la estatua del príncipe y la golondrina muerta, después de contribuir los dos a mejorar la vida de los más desfavorecidos (el uno con las joyas que lo adornaban y la otra repartiéndolas entre los pobres). En el segundo el niño pequeño al que el Gigante había ayudado a subir a un árbol es el Niño Jesús, a quien reconoce por las heridas de los clavos en manos y pies cuando al final de su vida lo conduce al Paraíso.

La célebre obra de Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, ha sido interpretada de múltiples formas, algunas totalmente divergentes, en cuanto al elemento religioso subyacente en ella. Para algunos críticos, el gato de Cheshire, con sus poderes extraordinarios y su conocimiento absoluto del País de las Maravillas, podría reflejar a un Dios todopoderoso y Alicia a una Eva que por su curiosidad abandona el jardín en donde descansa plácidamente para entrar en una vorágine que le hará sufrir pero también experimentar (Auerbach, 1973). Para otros, quien es un claro reflejo de Dios es la reina de corazones, a la que Alicia obedece porque teme su castigo y que en el juicio final sentencia a todos sus súbditos; el gato de Cheshire es una figura demoníaca e inquietante sobre la que la reina no tiene dominio y que, como la serpiente en el Paraíso, seduce a la niña tomando la forma de un gato, puesto que Alicia tiene una gata, Dinah; finalmente, el conejo blanco representa la religión a la que todos seguimos, como Alicia, un poco a ciegas. No hay que olvidar que las teorías de Darwin sobre la evolución coincidieron en el tiempo con el momento en que Carroll trabajaba en esta obra y se cree que por ello el escritor empezaba a albergar cierto escepticismo en cuanto al dogma⁵⁰⁶, algo que parece ratificar el hecho de que haya incluido en ella un par de canciones que parodian la religión.

Pero hay estudiosos que encuentran reminiscencias bíblicas en las distintas transformaciones de Alicia, consideradas como una sátira por Anderson (2004): ser grandes o pequeños, gordos o flacos es algo sin importancia que, además, nunca va a complacer a todo el mundo, al igual que los sucesivos cambios de tamaño no ayu-

506 <https://57675950.weebly.com/religion.html>

dan para nada a Alicia en su viaje a través del País de las Maravillas; como decía San Pablo en su epístola a los Gálatas (3:28), “Y ya no hay distinción de judío, ni griego, ni de siervo, ni libre, ni tampoco de hombre, ni mujer. Porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo”. Desde el punto de vista de los estudiosos del elemento religioso en la obra de Carroll y en la versión de Disney, el mensaje está alineado con las enseñanzas cristianas y nos queda decir que es de asombrosa actualidad: en un mundo sometido a la tiranía de la imagen y al imperio de *influencers* de medio pelo Carroll, Disney y la Biblia coinciden en afirmar lo absurdo del culto al aspecto exterior y en dar valor a lo interior, llámese esencia, ética, moral, rectitud o alma. Esta idea aparece perfectamente resumida en otra película Disney, *La Bella y la Bestia*, en donde se aprecian con claridad ecos cristianos: “Debes aprender, dice la canción, que antes de juzgar tienes que llegar hasta el corazón. Cierta como el sol, que nos da calor, no hay mayor verdad, la belleza está en el interior”. En este sentido, las películas Disney son también de gran utilidad educativa para educar a niños y jóvenes en la aceptación de su propio cuerpo y de aquellos que son diferentes.

Finalizaremos este repaso a la obra de Carroll deteniéndonos en la adaptación que Tim Burton hizo en 2010 por su uso del color, perfectamente alineado con la tradición cristiana: el blanco se asocia a la pureza, la inocencia, la divinidad, el cielo; el rojo a la tentación, la maldad, el pecado, el infierno. La Reina Roja de Burton (Fig. 1) está siempre en escenarios que potencian dicho color y su cabello es de un pelirrojo brillante, mientras que la Reina Blanca (Fig. 2) se rodea de luz y tiene el cabello blanco de las hadas y de los seres espirituales en general.



Fig. 1 La Reina Roja



Fig. 2 La Reina Blanca

Ya en el siglo XX han sido muchos los críticos que han estudiado el trasfondo cristiano de las obras de J.R.R. Tolkien y C.S. Lewis y no es este el lugar para recopilar la ingente cantidad que hay en cuanto a este tema. Nos limitaremos a dar los datos básicos. Según asevera Kreeft en una conferencia impartida en 2013 en Biola Uni-

versity, "todo es cristianismo en *El señor de los anillos*"⁵⁰⁷. Varios de los personajes principales están claramente inspirados en la figura de Jesucristo: Gandalf tiene una doble naturaleza humana y sobrenatural (es un mago poderoso), fue enviado para librar del mal (Sauron) a los habitantes de la Tierra Media, se sacrifica por la comunidad y resucita como Gandalf el blanco; Aragorn es un líder que tiene el poder de curar y acaba derrotando al mal; e incluso Sam y Frodo recuerdan a Jesús en la aceptación de su destino sin cuestionarlo para salvar a todos. Por su parte, en las *Crónicas de Narnia* Aslan, el león, también simboliza a Cristo, que sacrificó su vida (su imagen sobre el altar de piedra recuerda poderosamente a la abundante iconografía del Cordero de Dios) y resucitó para la batalla final contra el mal (Cline, 2019). Como Cristo, Aslan fue ridiculizado antes de su muerte y al igual que en su caso, su cuerpo desapareció de donde había sido depositado. Y de forma semejante a las mujeres que lloraban a Cristo al pie de la cruz, así lloraron Susan y Lucy la muerte de Aslan. Por otra parte, Edmund se puede interpretar como un trasunto de Judas por su traición a Aslan, que, como Jesús, acaba por perdonarle (Brennan, 2012).

No obstante, no debemos caer en el reduccionismo de identificar religión con cristianismo cuando analizamos las obras. Algunos célebres personajes han sido interpretados a la luz de otras religiones. Por ejemplo, Benjamin Hoff, experto en cultura asiática, propuso en *Tao de Pooh* (1982) una lectura taoísta del entrañable oso. Mientras que el resto de personajes se mueven entre los diversos afanes de la vida, Winnie-the-Pooh deja que la suya fluya y se adapta a las circunstancias, lo que le da la llave a la felicidad. Una interpretación semejante podríamos aplicar a *El libro de la selva*; baste con recordar la canción de su versión cinematográfica más célebre (Disney, de nuevo):

Busca lo más vital, no más, lo que es necesidad no más y olvídate de la preocupación. Tan sólo, lo muy esencial para vivir sin batallar y la naturaleza te lo da. (...)

Busca lo más vital no más, lo que has de precisar, no más. Nunca del trabajo hay que abusar. Si buscas lo más esencial, sin nada más ambicionar, Mamá naturaleza te lo da.

El caso de España

A finales del siglo XIX y comienzos del XX en nuestro país era muy frecuente el uso de hagiografías (vidas de santos) en la educación de niños y jóvenes con la finalidad de presentarles modelos de conducta. Junto a ellas abundaban las adaptaciones católicas de cuentos folclóricos; por ejemplo, el Padre Coloma sustituía los elementos paganos (hada madrina) por elementos religiosos (ángel de la guarda). Esto mismo continuó ocurriendo en época mucho más reciente, tal como recoge Etxaniz (2012)

507 <https://youtu.be/YIKKZjpAA0M>

en su acercamiento a la religión en la literatura vasca, y el hada madrina de la Cenicienta se convierte, en la versión del fraile benedictino y escritor José Arratibel, en la Virgen María. Este tipo de manipulaciones se aplican con frecuencia a cuentos de culturas exóticas con el fin de incidir en que el mal se halla fuera del reducto católico (de nuevo Etxaniz (opus cit., 94) indica que en la versión vasca de *Ali Baba y los cuarenta ladrones* se menosprecia el valor de la misa). Pero también es frecuente encontrar versiones más cristianizadas si cabe de cuentos de Andersen, como se puede ver en la ilustración de *La vendedora de fósforos*, que ilumina con uno la imagen de la Virgen María en lugar de la de su abuela muerta.



Fig. 3 Vidas silenciosas (blog)⁵⁰⁸

En los años 30 y 40 la dimensión religiosa se mantuvo, de alguna manera, en la gran mayoría de la literatura infantil y juvenil. Elena Fortún escribe los cuentos de Celia y, aunque en su personaje se observa cierta rebeldía que entroncaba con los avances sociales conseguidos por la República (espíritu crítico, por ejemplo), el nacionalcatolicismo avanza y la Iglesia católica impone a las niñas un papel sumiso y pasivo (*Celia en el colegio*, 1932). Carmen Conde, maestra y primera académica de número en la Real Academia Española, introdujo con frecuencia la dimensión religiosa en su prolífica producción teatral para niños y en sus cuentos (*Belén (Auto de Navidad)*, *Este niño Jesús que siempre nace*, *Cuentos para niños de buena fe...*). José María Sán-

508 Blog de Gladys: <https://gladysbloggercom.blogspot.com/2012/12/la-vendedora-de-fosforos.html>

chez-Silva también hizo pivotar alrededor del cristianismo muchos de sus relatos (ej: *Adán y el Señor Dios*), especialmente a raíz del éxito que tuvo con *Marcelino, pan y vino* (1953), llevada a la gran pantalla un año más tarde por Ladislao Vajda.

- 390 En las publicaciones que encontramos en España hay que destacar, por la frecuencia con la que aparecen unos personajes muy queridos para los niños cristianos: los Reyes Magos. Los tres sabios de Oriente han encontrado siempre sitio en la literatura infantil y juvenil española, ya desde la posguerra, cuando *Antoñita la Fantástica* (Borita Casas) los acompañaba en el reparto de juguetes y, en época mucho más reciente, en obras como *Cando Martiño tivo ganas de mexar na Noite de Reis* (Chema Heras) o *Aos Reis Magos non lles gustan os caramelos de menta* (Isabel Freire).

También los frailes frecuentan nuestra literatura infantil, desde que coprotagonizan *Marcelino Pan y Vino* hasta que el bueno de Fray Perico (Juan Muñoz Martín, 1980-2005) hace las delicias de los niños con sus torpezas y su inocente irreverencia (en uno de los libros de la serie, *Fray Perico y su borrico*, se le ve el culo cuando se le sube el hábito al bajarse del borrico).

3.2 Religión en productos audiovisuales para niños y jóvenes

Pero si encontramos elementos religiosos y de espiritualidad en la literatura infantil y juvenil, también debemos rastrearlos en los productos audiovisuales para niños y jóvenes, dado que se trata del formato con más éxito en las últimas décadas. Y para hacerlo parece recomendable comenzar por el universo Disney, que sirve contenidos a niños, jóvenes y adultos de todo el mundo (Belibi, 2020).

Como hemos señalado anteriormente, el libro de referencia en este caso es el publicado en 2004 por Anderson, que estudia los elementos religiosos en un elevado número de largometrajes Disney (*Blancanieves y los siete enanitos*, *Pinocho*, *Bambi*, *Dumbo*, *Cenicienta*, *Peter Pan*, *La Bella Durmiente*, *El libro de la selva...*).

El primer largometraje de Disney, *Blancanieves y los siete enanitos*, incluye de forma explícita una referencia a la religión cristiana: Blancanieves se arrodilla para rezar y pedir a Dios que proteja a los enanitos y haga que el enano gruñón la quiera (Fig.4). Pero luego la compañía se acerca más a un panteísmo que sitúa a la naturaleza como eje espiritual: Pocahontas se comunica con los espíritus de sus antepasados; en *Hércules* aparece Hades, malvado Dios de los muertos que habita el inframundo y envidia a su hermano Zeus; en *Vaiana* se habla de la reencarnación y de nuevo la naturaleza se presenta como una diosa poderosa (Te Fiti) a la que semidioses y humanos pueden aplacar para restablecer la paz.

Sin embargo, son numerosos los paralelismos que se pueden trazar en otras películas Disney con pasajes bíblicos. La escena de *Dumbo* en la que todos se mofan de él por sus orejas recuerda a la escena del escarnio de Cristo, cuando los soldados

lo desnudan, lo cubren con un manto escarlata y le ponen una corona de espinas, escupiéndole, golpeándole con una caña en la cabeza y diciendo “Salve, rey de los judíos” (San Mateo, 27, 27:29); al elefantito también lo convierten en rey de los payasos, sin olvidar que antes ya se habían mofado de él las elefantas y un jovencuelo despreocupado. Simba (*El Rey León*) es el hijo pródigo que, después de vivir de forma despreocupada junto a Timón y a Pumba, al final regresa a su hogar para asumir responsabilidades.

Otros largometrajes retratan tradiciones sino plenamente cristianas sí fruto de un sincretismo entre ellas y otras costumbres indígenas. Así por ejemplo, *Tiana y el sapo* gira en torno a los ritos vudú tan arraigados en Nueva Orleans y que acabaron fusionándose con prácticas religiosas católicas. *Coco* (Pixar, Disney) centra su argumento en torno al día de los muertos, la célebre tradición mexicana. También *Encanto*, ambientada en un país de profundas raíces cristianas como es Colombia, contiene numerosos elementos de espiritualidad que van desde el nombre de la madre, Alma, a la simbología de la vela encendida en casa y que debe permanecer encendida para mantener la unidad de la familia, pasando por la referencia a la “noche de las velitas”, tradición colombiana de encender velas a la Inmaculada Concepción en casas, calles y parques para saludarla (Chamat, 2021).

Pero si hay una película de Disney en donde la religión católica tiene un peso específico importantísimo, esa es *El jorobado de Notre Dame*, adaptación de la obra de Víctor Hugo *Nuestra Señora de París*. La catedral es un protagonista indiscutible, ya que la película comienza con el asesinato a la entrada de una gitana que huía con un niño en brazos. Es un archidiácono el que evita el asesinato del pequeño Quasimodo y, por miedo a la ira de Dios, el cruel juez Frollo decide criarlo en el campanario, ya que la catedral (personificada en sus gárgolas) fue testigo del horrendo crimen. Finalmente, como ocurría en el largometraje de Disney *Blancanieves y los siete enanitos*, la gitana protagonista recurre a la oración, en su caso para solicitar ayuda divina y salvarse de la crueldad del juez.

Curiosamente, parece que no se encuentran, sin embargo, elementos de otras religiones en películas Disney ambientadas en Oriente. En *Aladdin* cabría esperar cierto poso de islamismo o, al menos, la introducción de valores musulmanes que aparecían en la historia original contenida en *Las mil y una noches* pero no fue así: mientras que en la historia original el protagonista vivía con su madre, una musulmana piadosa y seguidora de las enseñanzas de Alá perfectamente integrado en su comunidad, en la versión de Disney no se menciona en ningún momento a la madre y él es retratado como un joven solitario y agnóstico guiado por el espíritu de supervivencia, valentía y bondad del estereotipo estadounidense, sin más (Rahayu et al., 2015, 28).

Para terminar, hay que decir que Disney no es la única productora que introduce el elemento espiritual en sus films. En 1989 Goldcrest Films produce *Todos los perros van al cielo* y en 2012 aparece *O Apóstolo* (Artefacto Producciones), del director y

guionista gallego Fernando Cortizo, una inquietante película de animación (la primera realizada en Europa con el sistema stop motion) que da a conocer la leyenda de la Santa Compañía tal como se la conoce en Galicia (Fig.5).

392



Fig. 4 Fotograma de *Blancanieves*



Fig. 5 Fotograma de *O Apóstolo*

4. Reflexión final

En la actualidad, curiosamente en un momento en donde corren malos tiempos para la religiosidad, continúan apareciendo cuentos, películas y series para niños, para jóvenes o de doble receptor adulto/niño en donde la tradición cristiana sigue estando de telón de fondo; muchos de estos productos introducen reflexiones también sobre la condición de ateo, la reencarnación, la muerte o la eternidad. Algunos aluden directamente al tema (libros como *La Question de Dieu* (Oscar Brenifier), *¿Van los perros al cielo?* (Javier Sábada) o *Los milagros del cielo* (Christy Beam) y películas como *Camino*, de Javier Fesser, o *Llenos de gracia*, de Roberto Bueso); otros no hacen de los valores religiosos (cristianos, fundamentalmente) el centro, pero ángeles, demonios y espíritus siguen poblando el imaginario de nuestros jóvenes en forma de sagas de fantasía épica en donde el mal y el bien luchan en una batalla sin fin (ej: *Harry Potter* (J.K. Rowling), *Los cazadores de sombras* (Cassandra Clare) o *Dos velas para el diablo* (Laura Gallego)). Como la vida misma, Don Celso.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Philip Longfellow (2004): *The Gospel in Disney*. Minneapolis: Augsburg Books.
 - Auerbach, Nina (1973): "Alice and Wonderland: A Curious Child", *Victorian Studies*, 17 (1): 31-47.
 - Bautista Díaz, Marggy Liliana (2021): *Estrategia didáctica desde la literatura infantil para el desarrollo de la dimensión espiritual de los niños y niñas de jardín de la Institución Educativa "Centro Integral el Mundo de los niños" de Tunja*. Trabajo fin de grado. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/35496/2021marggybautista.pdf?sequence=1>

- Belibi, Tonje (2020): *Espiritualidad y valores en el universo de Disney*. Recuperado el 3 de septiembre de 2022 de: https://cms.protestantedigital.com/blogs-cms/49276/Espiritualidad_y_valores_en_el_universo_de_Disney
- Brennan, Herbie (2012): *Through the Wardrobe*. Sydney: Read How You Want.
- Chamat, Lucía (2021): *Los valores cristianos de Encanto, la exitosa película basada en motivos colombianos*. Recuperado el 3 de septiembre de 2022 de: <https://es.aleteia.org/2021/12/21/los-valores-cristianos-de-encanto-la-exitosa-pelicula-basada-en-motivos-colombianos/>
- Cline, Austin (2019): *C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien Argued Over Christian Theology*. Recuperado el 3 de septiembre de 2022 de: <https://www.learnreligions.com/c-s-lewis-and-j-r-r-tolkien-christian-theology-249783>
- Etxaniz Erle, Xabier (2012): "La ideología en la literatura infantil y juvenil", *CAUCE*, 27, 83-96.
- Martín González, María Victoria (2012): "Religiosidad y didáctica en la literatura infantil y juvenil de Carmen Conde", *Revista Murciana de Antropología*, 19, 171-190.
- Martín del Pozo, María Ángeles y Débora Rascón Estébanez (2015): "Santa Teresa de Jesús presentada al lector infantil y juvenil: análisis de seis adaptaciones", *ALLIJ*, 13, 127-144.
- Gajardo González, Roberto (2011): *El cristianismo en la animación japonesa*. Trabajo fin de licenciatura. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Recuperado el 13 de abril de 2022 de: https://www.academia.edu/en/31394651/El_cristianismo_en_la_animaci%C3%B3n_japonesa
- Grahame, Suzanne y Lorena Mejorado. *Alice in Wonderland*. Recuperado el 12 de julio de 2022 de: <https://57675950.weebly.com/home.html>
- Kreeft, Peter (2013): "Christian Themes in Lord of the Rings". Conferencia impartida en Biola University. Recuperado el 12 de junio de 2022 de: <https://youtu.be/YIKKZjpAA0M>
- La Santa Biblia* (1998): Edición especial para Centro Bíblico Católico Alfredo Ortells. Valencia: Editorial Alfredo Ortells.
- Rahayu, Mundi et al. (2015): "Aladdin from Arabian Nights to Disney: The change of discourse and ideology", *LiNGUA*, 10/1, 24-34.

II Edad Moderna y Contemporánea

De Cicerón a Cervantes: un ejemplo de *Decorum*

395

Enrique Montero Cartelle

I

Desde las primeras manifestaciones literarias de la lengua latina ya tenemos noticias de que se tenía una idea muy clara sobre la existencia de términos eufemísticos y términos obscenos, como se puede ver muy bien en las anfibologías eróticas de la comedia plautina⁵⁰⁹.

Pero tenemos también testimonios teóricos y explícitos todavía más claros debidos a Cicerón en dos ocasiones⁵¹⁰:

En una carta de Cicerón a su amigo L. P. Peto (*Ad familiares* IX. 22) del año 46 a. de C. la situación que se nos presenta es la siguiente: Peto en una carta anterior había usado el término *mentula*, que era una expresión soez del órgano sexual masculino. Peto se había tomado esa libertad porque era un hombre con gran sentido del humor, se trataba de una carta entre amigos, pero probablemente también por el tono alegre de las fiestas *Matronalia* de marzo, que entonces se celebraban.

Pues bien, Cicerón consciente de la condescendencia que permitía esta fiesta y del tono de la carta de Peto, le contesta, también en tono festivo, (manteniendo una lengua recatada, pero resultando mucho más erótico y erógeno con sus juegos de palabras, circunlocuciones y anfibologías que con las expresiones propias) que en la cuestión de la denominación de las cosas que pueden resultar ofensivas a oídos ajenos se pueden adoptar dos posturas:

- a) La postura de los estoicos: hay que tener plena libertad verbal. Hay que llamar a las cosas por su nombre: *verbis apertissimis*. El argumento que para ello emplea es sencillo: la obscenidad tiene que estar en la materia (*in re*), lo que no es así, porque elementos obscenos los hay en la tragedia, pero no

509 M. C Herrero Ingelmo - E. Montero, “*Sermo iocosus*: la anfibología erótica en la comedia grecolatina”, G. Morocho (ed.), *Estudios de drama y de Retórica en Grecia y Roma*, Universidad de León 1987, pp. 89-98.

510 Cf. también Cic. *Orat.* 45,154; Quint. *Inst.* 8,3,44-47.

se consideran tales porque se utilizan expresiones eufemísticas. O bien está en la expresión (*in verbis*), pero aquí tampoco está, porque una palabra no puede ser obscena por sí misma: ¿por qué, por ejemplo, de dos sinónimos uno es obsceno y otro no?

En este punto Cicerón nos proporciona una información valiosísima sobre las connotaciones de muchos términos latinos e incluso sobre su historia. Uno de los ejemplos aducidos es la designación del miembro viril mediante dos términos *cauda* y *penis*, que son precisamente los que nos interesan (*Ad Familiares* IX, 22, 2):

Caudam antiqui 'penem' vocabant, ex quo est propter similitudinem 'penicillus'; at hodie 'penis' est in obscenis. 'At vero Piso ille Frugi in Annalibus suis queritur adulescentis "peni deditos" esse'. Quod tu in epistula appellas suo nomine, ille tectius 'penem'; sed, quia multi, factum est tam obscenum quam id verbum, quo tu usus es.

La conclusión de este planteamiento es sencilla: si la obscenidad no está *in re* ni está *in verbis*, en consecuencia, no existe la obscenidad salvo como convención social: *Igitur in verbis honestis obscena ponimus*.

- b) Cicerón, sin embargo, sigue la postura de la Academia: el recato en el hablar. En *De Officiis* 1, 127, cuando hablando de la *verecundia* (el pudor), señala que *quae enim natura occultavit* deben mantenerse ocultas sin nombrarlas con su nombre propio, como hacen los estoicos, de manera que *quod facere non turpe est, modo occulte, id dicere obscenum est*, es decir, aquello que no es indecente hacer, si se hace ocultamente, resulta obsceno decirlo, de manera que estas acciones no se pueden hacer públicamente sin descaro ni nombrarse sin obscenidad: *itaque nec ratio rerum illarum aperta petulantia vacat nec orationis obscenitas*. A esta postura el propio Cicerón la considera la propia de la naturaleza: *Nos autem naturam sequamur et ab onmi quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus*, porque de esta manera se guarda el *decorum* (*De Officiis* 1, 128).

De testimonios como estos se ha deducido que el sentido de lo obsceno formaba parte de la cultura latina y que el concepto de obscenidad era de tipo social: el tabú impedía nombrar una serie de realidades en determinados lugares, ante determinadas personas y en determinadas situaciones, pero era permitido en otras. Por esta razón los escritores señalan restricciones de sexo, edad, y estado para la utilización de estas materias y estas expresiones⁵¹¹.

511 Cf. A. Richlin, *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New Haven & Londres 1983, p.1 ss. E. Montero Cartelle, "Tipología de la literatura erótica latina", *Aula de literatura comparada. Seminario 1998-1999*, Universidad de Jaén 1999, pp. 33-50.

Pero también de esta carta de Cicerón se deduce que *penis* era en su época un término que no se podía usar por considerarse obsceno, mientras en la primera época de la República no lo era. De la misma manera *cauda* resulta un término popular, pero menos fuerte.

Como hemos estudiado en otro lugar⁵¹², tanto *cauda* como *penis* significaban en origen “rabo, cola de aves o de animales” y tenían todos los ingredientes para llegar a significar miembro viril, lo que efectivamente sucedió en época de Cicerón, como declara expresamente: *at hodie 'penis' est in obscenis*. Un cambio similar referido a *cauda* lo testimonia también C. Paulo Festo para el s. II-III d. de C.⁵¹³, cuando nos indica: *penem antiqui codam vocabant*, con el añadido de *id este veretrum* del Gl. Vat. IV praef. p. XVII. De su tono popular y desenfado es buen testimonio su uso en las sátiras de Horacio, como en *Saturae* (1, 2, 45) en alusión al castigo del adúltero: *ut cuidam testis caudamque salacem / demeterent ferro* o en las descripción del coito con una prostituta (*Sat. 2, 7, 47-49*): *acris ubi me / natura intendit, sub clara nuda lucerna / quacumque exceptit turgentis verbera caudae*. También se documenta su derivado *caudatus* en las inscripciones de Pompeya (CIL IV 7242) como denominación festiva de una especie de cofradía de hombres “bien dotados de cola”. Sin embargo, en otros contextos sigue vivo el significado usual de *cauda*, como se ve en el propio Horacio (*Sat. 2, 3, 52; Epist. 2, 1, 43 o Epist. 2, 1, 45*) y este sentido fue el que prevaleció después de la época clásica. De todo ello deducimos su uso popular y burlesco en contextos apropiados. El cambio de *penis* fue el contrario, ya que se polariza en sentido sexual, adquiriendo una connotación difemística fuerte que lo hace muy del gusto del epigrama satírico y de la sátira, como señala su presencia en Catulo, Horacio, Priapeos, Persio o Marcial, además de los grafitos de Pompeya y como tal pervivió en las épocas posteriores.

II

Si damos un salto ahora hasta la época de Cervantes, entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, nos volvemos a encontrar con una situación similar.

Dentro de las *Novelas ejemplares* en el sabrosísimo diálogo entre Cipión y Berganza del *Coloquio de los perros*⁵¹⁴, ante una digresión de Berganza, Cipión le llama al orden y se produce esta discusión:

Cipión: ... por tu vida, que calles y sigas tu historia.

Berganza: ¿Cómo la tengo de seguir si callo?

512 *El latín erótico. Aspectos léxicos y literarios*, Sevilla 1991, 2ª ed. pp. 60-65 y 226-227.

513 P. 208, 230.

514 *Miguel de Cervantes, Novelas ejemplares*, J. García López, ed., Barcelona, Crítica 2001, p. 568.

Cipión: Quiero decir que la sigas de golpe, sin que la hagas que parezca pulpo, según la vas añadiendo colas.

Berganza: Habla con propiedad, que no se llaman colas las del pulpo.

398

Cipión: Ése es el error que tuvo el que dijo que no era torpedad ni vicio nombrar las cosas por sus propios nombres, como si no fuese mejor, ya que sea forzoso nombrarlas, decirlas por circunloquios y rodeos que templen la asquerosidad que causa el oírlas por sus mismos nombres. Las honestas palabras dan indicio de la honestidad del que las pronuncia o las escribe.

Con su exposición, Cervantes nos devuelve a las teorías existentes en el mundo romano a las que aludía Cicerón. Según este testimonio, en efecto, volvemos a encontrar dos posturas con relación al uso del lenguaje "honesto o deshonesto, eufemístico o grosero": Para unos en época de Cervantes *no era torpedad ni vicio nombrar las cosas por sus propios nombres*, tal como querían los estoicos en el mundo romano. Para otros, por el contrario, *fuese mejor, ya que sea forzoso nombrarlas, decirlas por circunloquios y rodeos que templen la asquerosidad que causa el oírlas por sus mismos nombres*, que es la postura de la Academia y la de Cicerón.

En el texto del *Coloquio de los perros* puede verse "una referencia a la forma lineal de la novela picaresca y un símbolo de la estructura literaria de este coloquio", como señala J. García López en su comentario a este pasaje⁵¹⁵, pero lo que ahora nos interesa destacar es que "cola" se utiliza aquí expresamente como un eufemismo de "rabo", que se consideraba malsonante, como también comenta J. García López.

Lo que resulta extraño, en principio, es que, estando así las cosas, el propio Cervantes en *Don Quijote de la Mancha*⁵¹⁶, emplee esta misma expresión sin la más mínima preocupación por esta connotación, para describir la habilidad en la esgrima del licenciado en 2,19 (p. 860), cuando hace girones la ropa de su contrincante: "el licenciado le contó a estocadas todos los botones de una media sotanilla que traía vestida, haciéndole tiras los faldones, como colas de pulpo". Lo mismo ocurre en frases hechas, en las que no hay posibilidad de sugerir otro significado que el propio: "llevar cola" (2, 19), es decir, ser el último; "faltar la cola por desollar" (2, 2 y 2, 35), es decir, faltar lo más difícil, e incluso cuando Sancho confiesa que es un asno (2, 28 p. 947) con la frase "confieso que para ser del todo asno no me falta más que la cola".

Probablemente la solución a estos usos sea la misma que hemos visto en el mundo latino, porque "cola" tiene la posibilidad de uso de dos significados: el de "miembro

515 Cf. Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, J. García López, o. c., p. 568 n. 193; 10011 con remisión a la bibliografía oportuna como J. G. Casaldueño, *Sentido y forma de las "Novelas ejemplares"*, (Buenos Aires 1943), Madrid, Gredos 1974, 242-244.

516 Citamos por la edición dirigida por Fr. Rico, *M. de Cervantes, Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes 1605-2005, Barcelona 2004.

viril” y el originario de “rabo de animal”, que Cervantes puede utilizar según su conveniencia, pero dentro de un contexto adecuado. Como prueba tenemos algunos testimonios de su uso anfibológico en el mismo *Don Quijote de la Mancha*. En 1, 27 (p. 327) salen de la venta el cura y el barbero disfrazados para hacer volver a don Quijote. Para ello: *El barbero hizo una gran barba de una cola rucia o roja de buey donde el ventero tenía colgado el peine*. La cosa no salió muy bien y en esa actividad la cola salió malparada, por lo que la mujer del barbero (en 1, 32 p. 403):

... arremetió al barbero y, asiéndole de la barba, dijo:

— Para mi santiguada que no ha aún de aprovechar más de mi rabo para su barba, y que me ha de volver mi cola, que anda lo de mi marido por esos suelos, que es una vergüenza: digo, el peine, que solía colgar de mi buena cola.

Estas referencias a la cola tienen su remate (en 1, 35 p. 457), cuando la ventera de nuevo exige una indemnización, porque el barbero *me llevó mi cola, y hámelas vuelto con más de dos cuartillos de daño. Toda pelada, que no puede servir para lo que la quiere mi marido*, por lo que el cura *lo sosegó todo. Prometiéndole de satisfacerles su pérdida lo mejor que pudiese ... principalmente del menoscabo de la cola, de quien tanta cuenta hacían*.

Parece bastante evidente que Cervantes está jugando con el doble sentido de “cola”, como no dejan de advertir tanto F. Rodríguez Marín⁵¹⁷, como Francisco Rico, cuando comenta que “la perorata de la ventera tiene un segundo sentido picante”⁵¹⁸ y más recientemente J. Forradellas⁵¹⁹.

De la misma manera en 2, 37 (p. 1022-1023) Sancho, al que no le gusta nada la llegada de la dueña Dolorida, alias la falsa condesa Trifaldi, porque le puede estropear sus ansias de gobernar una ínsula, comenta sobre ella:

yo he oído decir a un boticario toledano, que hablaba como un silgero, que donde intervienen dueñas no podía suceder cosa buena. ¡Válame Dios y qué mal estaba con ellas el tal boticario!. De lo yo saco que pues todas las dueñas son enfadosas e impertinentes, de cualquiera calidad y condición que sean, ¿qué serán las que son doloridas, como han dicho que es esta condesa Tres Faldas, o Tres Colas? Que en mi tierra faldas y colas, colas y faldas, todo es uno.

Sobre lo que Francisco Rico con agudeza comenta: “Es posible que aquí *colas* tenga un segundo sentido procaz”⁵²⁰, porque probablemente estamos ante un uso anfiboló-

517 M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid 1947-1949, vol. III p. 154 n. 11.

518 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha, ed. del IV Centenario*, Edición del IV Centenario, Real Academia Española. Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid 2004, p. 320 n. 4.

519 Vol. 1, p. 403 n.7 y vol. 2, p. 373.

520 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha, Ed. del IV Centenario, o. c.*, p. 836 n.2.

gico del término. Parece confirmar esta interpretación el hecho de que poco después, al recapitular Cervantes narrador lo sucedido, en 2, 38 (p. 1025) comenta sobre el vestido de la condesa de Trifaldi: *La cola o falda, o como llamarla quisieran, era de tres puntas*.

Este juego de palabras no es extraño a la lengua de Cervantes, sobre todo en personajes sin formación, como la mujer del ventero o Sancho Panza. Así, por ejemplo, ocurre en 1, 46 (p. 583), cuando Sancho comenta a propósito de la burla de Dorotea a don Quijote *con perdón sea dicho de las tocadas honradas*, cuando lo que quiere decir es "tocas honradas", deformando la expresión para darle un sentido anfibológico. Igual ocurre en 2, 40 (p. 1038) con el comentario de Sancho sobre las dueñas: *las más oliscan a terceras, habiendo dejado de ser primas*, en alusión a que, al dejar de ser cortejadas ("primas"), se convierten en alcahuetas ("terceras"), términos que también designan las distintas cuerdas de la guitarra.

No obstante la norma de Cervantes no era la franqueza en el hablar de los estoicos, sino el recato y el eufemismo de Cicerón y la Academia, como declara el bachiller Sansón comentando los méritos de la primera parte de don Quijote en 2, 3 (p. 712): *Finalmente la tal historia es del más gustoso y menos perjudicial entretenimiento que hasta ahora se haya visto, porque en toda ella no se descubre ni por semejas una palabra deshonesto ni un pensamiento menos que católico*.

Esta postura, ejemplificada aquí en el término "cola" deriva del mantenimiento en la época de Cervantes del principio del decoro, derivado del τὸ πρέπον, *aptum* o *decorum* de la retórica grecolatina. Este principio abarcaba todos los aspectos de la obra literaria según el género literario al que pertenece la obra. El *decorum*, lo *aptum* se aplicaba tanto a las *res* (contenido) como a las *verba* (forma de expresarlo) y tenía en cuenta el carácter de los personajes y el público al que iba dirigido. Así señala Cicerón en *Orator* (21, 7071)⁵²¹ a propósito de la oratoria:

Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilium quam quid deceat dicere. Πρέπον appellant hoc Graeci, nos dicimus sane decorum (...). Est autem quid deceat oratori videndum non in sentiis solum sed etiam in verbis. Non enim omnis fortuna, non omnis honos, non omnis aetas, nec vero locus aut tempus est auditor omnis eodem aut verborum genere tractandus est aut sententiarum, semperque in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum; quod et in re, de qua agitur, positum est, et in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt.

521 M. T. Cicerón, *El orador*, ed. y trad. de A. Tovar y A. R. Bujaldón, Madrid, Alma Mater 1962.

Esta es la razón de que, por ejemplo, Quintiliano (*Inst.* 10, 1, 9)⁵²² señale que el orador ha de evitar los términos obscenos⁵²³, mientras a la sátira o la comedia no sólo se le permite, sino que incluso los puede utilizar para sus fines lúdicos:

Omnibus enim fere verbis praeter pauca, quae sunt parum verecunda, in oratione locus est. Nam scriptores quidem iamborum veterisque comoediae etiam in illis saepe laudantur, sed nobis nostrum opus intueri sat est.

De tal manera que la mezcla de estilos es un defecto grave como señala el conocido texto de Horacio (*Ars* 93 ss.) y expresa también Quintiliano (*Inst.* 10, 2, 2122): *Sua cuique proposito lex, suus decor est: nec Comoedia in cothurnos adsurgit, nec contra tragoedia socco ingreditur.*

Este mismo principio del decoro se encuentra tanto en las poéticas de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, como en el propio Cervantes. Esta es precisamente la conclusión a la que llega M. Chevalier⁵²⁴ en su trabajo monográfico sobre este concepto "Decoro y decoros" en el Siglo de Oro, empléese o no la palabra en cuestión u otras con ella relacionadas. En este estudio se ve cómo la teoría predominante en la época y la práctica de los escritores "nos orientan hacia el eufemismo, concepto cuyo contenido y contornos va perfilando en siglo XVII y el XVI en sus postrimerías", ejemplificando este aserto con el estudio de parte de léxico escatológico, sexual y de otros campos en los grandes autores del Siglo de Oro, incluido el propio Cervantes.

En este sentido la tendencia en la elección de palabras en la teoría y en la literatura del Siglo de Oro es la que seguían Cicerón y la Academia: evitar las palabras groseras y deshonestas, prefiriendo el eufemismo. Así, por ejemplo, Juan de Valdés, en su *Diálogo de la lengua*⁵²⁵, critica a Juan de Mena, porque: "quiriendo mostrarse doto, escribió tan oscuro, que no es entendido, y puso ciertos vocablos, unos que por muy groseros se devrían desechar, y otros que por muy latinos no dexan entender de todos...". De la misma manera Miguel de Salinas en su *Retórica en lengua castellana*⁵²⁶ comenta la existencia del *decorum* como normas de hablar los personajes según su rango y según el género de que se trate, resumiendo su postura de esta forma: "Lo cual sabido, damos a cada persona, su natural, que los retóricos llaman *decorum*".

Pero también Cervantes participa de estos principios de la teoría literaria de su época. De hecho en el Prólogo al *Quijote* (p.18) no sólo cita como fuentes a Aristóteles, Cicerón y San Basilio, porque, como anota Francisco Rico, eran las fuentes literarias

522 *Quintilian, Institution oratoire, l. X-XI*, ed. de J. Cousin, Paris, Belles Lettres, 1979.

523 Sobre ello véase nuestra exposición en *El Latín erótico, o. c.*, p. 241-254.

524 *Revista de Filología española* 73.1-2 (1993) 5-24.

525 Ed. Ebro, Zaragoza-Madrid-Barcelona- Buenos Aires, 1940, pp. 107-108.

526 En *La retórica en España*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 76.

del momento: Aristóteles en su *Poética*, Cicerón, con sus tratados retóricos, y S. Basilio con su Epístola *Ad adolescentes* sobre el valor de los escritores clásicos⁵²⁷, sino que incluso menciona el decoro como principio rígido de los escritores de su época: *No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia, guardando en esto un decoro tan ingenioso, que en un renglón han pintado un enamorado distraído y en otro hacen un sermoncico cristiano*, expresión que se repite de modo similar en 1, 6 (p. 89)⁵²⁸. En este sentido la nota de Francisco Rico al pasaje no puede ser más precisa: "Decoro: 'adecuación entre el tema y la forma literaria', de acuerdo con los criterios de estilo y jerarquía social propios de la estética clásica".

Estos presupuestos nos permiten comprender mejor los distintos usos y las anfibologías de término como "cola" y otros semejantes que emplea Miguel de Cervantes.

527 *M. de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, Ed. del IV Centenario, o.c.*, p. 13 n. 61.

528 Para la individualización de los personajes del Quijote por medio de la lengua que emplea véase el trabajo de M. de Riquer, "Cervantes y el Quijote", en *M. de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, Ed. del IV Centenario, o.c.*, LXX-LXXV.

II Edad Moderna y Contemporánea

Tres fitotopónimos vigueses

Gonzalo Navaza Blanco

403

Pois foi Celso, ademais de sabio filólogo gustoso das etimoloxías, tamén teólogo *subtilis* que ben coñecía a significación simbólica do número tres, recollo aquí na súa memoria un ramiño de tres especies botánicas que deixaron pegada na toponimia de Vigo en nomes ata o de agora escuros ou que nunca antes foran obxecto de estudo etimolóxico.

1 Xilbarba, Xibalbido

Os dicionarios galegos recollen numerosos nomes para o *Ruscus aculeatus*, arbusto relativamente común da nosa flora, propio de carballeiras e áreas de arboredo, con follas puntiagudas (que en rigor botánico non son follas, senón *filocladios*), e unhas bagas ou boliñas vermellas cando maduras: *brusco*, *brusca*, *rusco*, *escobeira*, *mesquita*, *picantel*, *picanzo*, *xarda*, *xibarda*, *xilbarba*, *xilbarda*, *xilbardeira*, *xenxibarbeira*, *rascacú*, *rascacús*, *azoutacristos* e outros, ata máis de trinta denominacións (DdD. s.v. *Ruscus* [nome científico]). Sarmiento ocupouse en varias ocasións dos nomes galegos desta planta e na súa *Viaxe a Galicia* de 1745 (f. 99v) suxeriu unha etimoloxía para *xilbarda* e variantes: «la planta que el latín llama *rusco*, la botica *brusco*, en Portugal *gilbarbeira*, en el Bierzo *picantel*, en Orense *gilvarda* o *xilbarda* y en Pontevedra *gilbardeira*, acaso de *silva* y de *bardas*...» (Viaxe 1745, 35-36).

Seguramente descoñecía o sabio bieito as denominacións castelás paralelas, coma os cognados exactos *gilbarba*, *gilbarbera* e variantes (Tdhle s.v. *gilbarvera*) ou as doutras linguas romances, que fixeron evidente para a romanística europea do século XIX a ascendencia deses nomes no latín IŎUIS BARBAM 'barba de Xúpiter'. Meyer-Lübke recollía baixo o lema *Jovis barba* 'Mäusedorn, Hauswurz' as seguintes denominacións: francés *joubarbe*, provenzal *jousbarba* e *barbajou*, catalán *jusbarba*, español *jusbarba* e *chubarba* e italiano *barba di Giove* (REW §4593). Hoxe acéptase comunmente que as formas galegas *xilbarba* e *xilbarda* e variantes, o mesmo ca os

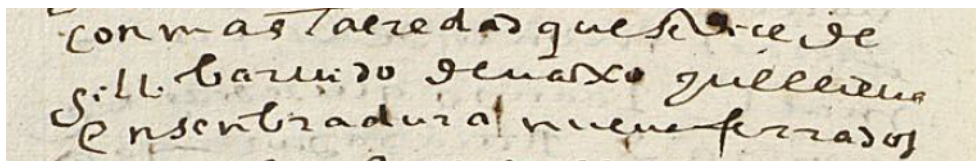
cognados casteláns e doutras linguas románicas, reponden tamén a ese étimo latino e á antiga asociación do arbusto con barbas divinas (García de Diego DEEH, 757; Corominas-Pascual DCECH, s.v. *jueves*). Coma noutros fitónimos, as vinculacións coa divindade ou os santos adoitan vir motivados pola utilidade da especie vexetal, neste caso quizais polo seu emprego tradicional na elaboración de escobas (non vasoiras propiamente ditas, senón *escobas* ou cepillos para limpar, por exemplo, o interior das chemineas ou das cubas).

Nun traballo previo dei conta da presenza de derivados de (*b*)*rusco* e de *escoba* na toponimia galega relativa a esta planta (Navaza 2006: 109, 569) e afirmaba que o *Nomenclátor de Galicia* (2003) non recollía ningún exemplo dos da familia léxica de *xilbarba*, que si tiña presenza en Portugal no nome dunha localidade chamada *Gilbarbedo*, interpretado este como derivado colectivo en -ĒTU de *gilbarba*, contra a opinión de José Pedro Machado, que vía nel unha secuencia antroponomástica co nome persoal *Gil* seguido dun apelido (DOE, 715 s.v. *Gil*). Nun traballo sobre léxico popular de áreas leonesas, Pascual Riesco rexistra en León, Zamora e Salamanca o emprego dos apelativos *chibarba* e *chibarbo* para o *ruscus*, ademais dun topónimo salmantino *Los Chibarbos*, e na referencia ás equivalentes denominacións galegas *xilbarda* e variantes comenta «que no parecen haber deixado descendencia toponímica», apoiándose no meu comentario (Riesco 2013: 198). Hoxe temos que rectificar esa opinión, pois non só dispoñemos de exemplos de *Xibardeira* e outras variantes na microtoponimia galega recollida no portal *Galicia Nomeada* senón que tamén os temos entre os nomes dos núcleos habitados. O *Nomenclátor* de 2003 xa recollía daquela un derivado desta barba de Xúpiter oculto baixo unha forma alterada do topónimo.

É o nome dunha das entidades de poboación da freguesía viguesa de Matamá, segundo o *Nomenclátor de Galicia*, onde figura na actualidade como *Suolvido*. Corresponde a unha área de campos e algunhas vivendas ao leste da rúa denominada de Manuel Cominges e ao sur da rúa da Carapucha. Non constaba entre os núcleos habitados da parroquia nos nomenclátore oficiais anteriores á década de 1990, mais era un topónimo tradicional na zona, con séculos de existencia, que designaba terras de labor e de arboredo, rexistrado noutras fontes con diferentes variantes, pero só ocasionalmente como *Subolvido* (con O na sílaba pretónica), a forma da cal se partiu para incorporalo ao nomenclátor municipal de Vigo, e desde aí, interpretado o *sub-* inicial como a preposición presente noutros topónimos da zona (cf. *Sueido* ou *Surrego*, que adoitaban aparecer escritos como *Sub-Eido* e *Sub-Rego*, cun que non tiña correspondencia coa fala), oficializouse como *Suolvido*. Como *Suolvido* pasou en 1998 ao Nomenclátor oficial da Provincia de Pontevedra (BOE 1998-26549) e desde aí ao *Nomenclátor de Galicia* de 2003.

Marcos Alonso e Xulio F. Pintos (2022: II, 305) recollen para este topónimo na documentación histórica da parroquia de Matamá as formas e grafías *Xibalvido*, *Xual-*

vido, *Xibelvido*, *Xubalvido* e *Sualvido*, sen especificación de data ou fonte, e dan preferencia á primeira, que en atención á etimoloxía deberíamos escribir *Xibalvido*, resultado regular dun orixinaro *Xilbarbido* por efecto de asimilación e disimilación das consoantes líquidas implosivas. No cartografía actual do Catastro consta maioritariamente como *Subalbido*, ou en plural *Subalvidos*, coa inicial despalatalizada, acaso por analogía cos topónimos formados coa preposición *sub-*, e con esa forma consta como domicilio postal e fiscal das vivendas e propiedades situadas na zona. No século xviii, segundo o Expediente de Comprobación do Catastro de Ensenada (1762, en PARES), daba nome a cultivos de secano de segunda calidade e de monte tamén de segunda, maioritariamente baixo o nome de *Jibelbido* ou *Jibelvido* (f. 165r; f. 184r, f.291r., f. 336v...). Hai que remontarse ata o primeiro cuarto do século xvii para atoparmos formas máis próximas á etimolóxica como derivado común de *xilbarba* nas atestacións do topónimo nos libros de apeos do convento de San Domingos de Pontevedra, que percibiu rendas de foros na parroquia de Matamá durante todo o Antigo Réxime. Nesas apeos consta como *Gilbalbido* e *Gilbarbido* en 1620, e daquela xa resultaba un topónimo opaco, dadas as grafías *Gill-* con que se rexistra con frecuencia a primeira sílaba, posiblemente porque se interpreta como o nome persoal *Xil* ou *Gil* (f. 273 v).



«con mas la eredad que se dice de Gillbarvido de vaixo que llieva en senbradura nueve ferrados» (San Domingos Pontevedra, Apeos ano 1620, f. 273v).

Así pois, o nome de *xilbarba* 'barba de Xúpiter' para o *Ruscus aculeatus* deixou pegada na toponimia das entidades de poboación galegas nun lugar chamado *Xibalvido*, parroquia de Matamá, concello de Vigo, un derivado colectivo correspondente a un latín *JOVIBARBĒTUM.

2 Ervellaca, A Ervellacosa

Ervellaca é un dos nomes galegos da *Vicia sativa* e outras especies semellantes de plantas leguminosas ou fabáceas, ventureiras ou aproveitadas para forraxe, de talos herbáceos rubideiros e flores de cor púrpura. A *Vicia sativa* é coñecida en galego tamén como *veza*, *nichela* ou *herba da fame* (DdD, s.v. *Vicia*). A denominación *erveilla* vén motivada pola semellanza desta planta con outros legumes como a *ervilla* ou *ervella* (< latín *ERVILIAM* 'chícharo') e constitúe un derivado destes nomes mediante un sufixo -ĀCCU que achega o valor de 'falsa ervella' ou 'ervella brava'. A partir de

ervellaca, por etimoloxía popular, naceu unha denominación secundaria *herba vellaca* ou *herba bellaca*, recollida por Sarmiento e aplicada á mesma especie (DdD, s.v.). Un derivado do sinónimo *veza* está presente no nome do concello lugués do *Vicedo*.

- 406 Temos un derivado de *ervellaca* co sufixo correspondente ao latín *-ōsu*, *-ōsa* preto do Campus no topónimo *A Ervellacosa*, nome dunha área de prados, cultivos e algunhas vivendas ao leste da estrada do Portal, na parroquia viguesa de Valadares, preto da avenida de Clara Campoamor ao sur do Parque Tecnolóxico e Loxístico (Luna / Navaza 2022: 123). Na Cartografía do catastro consta con variedade de formas e grafías: Polígono 200, Parcela 1003: «Hervilla Cosa»; id. Parcela 993: «Villa Cosa abaixo»; id. Parcela 1009, «Villa Cosa arriba». Malia o *h-* inicial e a segmentación en dous elementos, a primeira das formas distánciase menos do topónimo orixinario ca as segundas, que o interpretan como un composto do castelán *villa*. A mesma razón explica a hipergaleguización *A Vilacosa* con que se recolle no portal *Galicia Nomeada*.

No Catastro de Ensenada da parroquia de Valadares e no seu Expediente de comprobación (1753, 1762, en PARES) este topónimo rexístrase repetidamente como *Hervillacosa*, cun *h-* inicial debido á interferencia da familia léxica de *herba*, como tamén sucede cos topónimos derivados de *ervella* e *ervilla*, habitualmente escritos con *h-* na documentación histórica. Fóra deste topónimo vigués *A Ervellacosa*, entre os preto de medio millón de microtopónimos recollidos no portal *Galicia Nomeada* só atopamos outro derivado do nome da ervellaca nun topónimo *A Ervellaqueira* do concello Coruñés de Ortigueira.

3 Amieiro, A Menda

A Menda é o nome dunha das entidades de poboación da parroquia viguesa de Zamáns, segundo o Nomenclátor de Galicia (2003). Comprende unha trintena de vivendas dispersas situadas a ambos os lados da estrada Gondomar - O Porriño ou estrada de Zamáns no treito que vai desde o alto do San Colmado ata Cidáns, moi preto da Facultade de Filoloxía e Tradución. Como entidade de poboación, *A Menda* é de creación recente e só se incorporou aos nomenclátorees a partir de 1986, mais o topónimo é sen dúbida antigo. No Catastro de Ensenada da parroquia de Zamáns e noutras fontes históricas non consta como nome de núcleo habitado nin como nome de propiedades, e só se rexistra un regato *da Menda* para designar un dos cursos fluviais que forman o río Vilaza, antigo afluente do río do Amial e hoxe un dos que alimentan o encoro de Zamáns.

Na década de 1870 construíuse nese regato un muíño que pasou a coñecerse como *Muíño da Menda*, e desde ese muíño espallouse o topónimo aos arredores, especialmente xa no século xx, coas melloras na estrada de Zamáns e a edificación de vivendas nas súas beiras. Na actual cartografía do Catastro denomínanse *A Menda* non só as vivendas e as terras inmediatas á estrada senón que o nome se estende

cara ao sur e cara ao norte: polo sur ata o sopé da serra do Galiñeiro, nas *Lagoas da Menda* e *Os Lagos da Menda*, que na documentación histórica figuraban como *As Lagoas do Carrascal* ou *As Lagoas* simplemente, e polo norte ata preto do Campus Universitario, con *A Menda do Salgueiro*, unha área próxima a Cidáns que no Catastro de Ensenada de Zamáns (1752) e na súa comprobación (1761) figuraba como *O Salgueiro*. Nesta zona, unha vía pública sen asfaltar tamén recibe hoxe oficialmente ese nome de *Menda do Salgueiro*, e así figura no sinal municipal colocado na súa entrada desde a estrada de Cidáns. Na cartografía de *Galicia Nomeada* denomínase *Regato da Menda* o curso de auga parcialmente canalizado que baixa desde esta *Menda do Salgueiro* e atravesa a estrada cara ao *Muíño da Menda*.

O Muíño da Menda fíxose célebre polo litixio entre José González e Matías Serodio, veciños de Zamáns, cando un deles iniciou en 1871 a construción do muíño e o outro abriu unha canle artificial para desviarlle as augas, dando lugar a unha ruidosa causa que consta nos repertorios de xurisprudencia españolas relativa ás leis de augas e motivou unha Real Orde de 14 de xaneiro de 1872⁵²⁹ sobre “aprovechamiento de las aguas del arroyo de la Menda” ou “arroyo titulado Menda, en el lugar de Zamanes, ayuntamiento de Lavadores”.

A *Menda* é resultado, por aférese da vogal inicial confundida co artigo, dun orixinario *A Amenda*, correspondente ao latín AMENĒTA ou AMINĒTA, un derivado con sufixo colectivo do nome da árbore chamada *amieiro*, *Alnus glutinosa*, característica da flora das beiras dos ríos e de lugares húmidos. O nome do *amieiro* (< *AMENARIUM), ou *ameneiro* (< *AM’NARIUM) noutras áreas, é característico do léxico do noroeste peninsular; admítase comunmente que é termo de orixe prelatina, da raíz hidronímica indoeuropea *am- ‘curso do río, canle’ (Bascuas 2002: 207-224). Tamén podería pensarse para este topónimo unha orixe a partir do feminino dun nome de posesor (*Menda* = ‘a de Mendo’), pero o orixinario valor hidronímico, motivado pola mesma realidade xeográfica e botánica que orixinou o nome do veciño *río Amial* ou *río do Amial* (< *AMENALEM) obrigan a supoñelo fitonímico.

Polo que se refire á deglutinación ou aférese da vogal inicial en fitotopónimos desta familia léxica, xa chamara a atención Edelmiro Bascuas (2002: 209) sobre algúns *A Meda*, que non corresponden a un étimo latino ILLAM MĒTAM como podería parecer senón a ILLAM *AMENĒTAM, segundo mostra a documentación medieval. A mesma sospeita suscitaba o lugar chamado *A Menda*, en Catoira «que baixo a aparencia antroponímica (fem. de *Mendo* < *Meendo* < *Menendus*, hipocorístico de *Hermenegildus*) pode corresponder a un antigo *A Amenda*» (Navaza 2006: 60). Agora podemos

529 Bentabol, Aurelio / Martínez Pardo, Pablo (1879): *Legislación de Aguas*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernandez, pp. 359-361. / *Boletín de la Revista general de legislación y jurisprudencia* (1872). Periodico oficial del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid., Madrid. Imprenta de la Revista de Legislación. Volume 38, p. 155.

afirmalo sen dúbida para este *A Menda* vigüés, coa solución alternativa con nasal presente noutros derivados en -ĒTA, -ĒTU cando a raíz tiña un -N- intervocálico (*maceda* / *maceda* < MATIANĒTAM, *padrenda* / *padreda* < PLATANĒTAM) e ten paralelo en *Abelenda* (< ABELLANĒTAM), nome dun dos lugares da parroquia porriñesa de Pontellas, veciña e case colindante coa vigüesa Zamáns.

Referencias bibliográficas

Alonso Rodrigues, Marcos / Xulio Fernández Pintos (2022): *Matamá. Unha ollada ao pasado*. Vigo: Tórculo Comunicación Gráfica.

Bascuas, Edelmiro (2002): *Estudios de hidronimia paleoeuropea gallega*. Anexo 51 de *Verba*, Anuario Galego de Filoloxía. Santiago de Compostela.

Cartografía do Catastro = <https://www1.sedecatastro.gob.es/Cartografia>

CCME = Expediente de Comprobación do Catastro de Ensenada. Matamá. 1762. En PARES.

DCECH= Corominas, Joan / Pascual, J. Antonio (1980-1991): *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.

DdD = Santamarina, Antón (2003): *Diccionario de diccionarios* (<https://ilg.usc.gal/ddd/>).

DEEH = García de Diego, Vicente (1954): *Diccionario Etimológico Español e Hispánico*. Madrid: Editorial Saeta.

Galicia Nomeada = <https://galicianomeada.xunta.gal/>

Galiciiana = Arquivo Dixital de Galicia, Galiciiana, <https://arquivo.galiciiana.gal/>

Luna, Arántzazu e Gonzalo Navaza (2022): *Toponimia do Val de Fragoso*. 8. *Valadares*. Concello de Vigo – A.N.L. Universidade de Vigo.

Machado, José Pedro (1984): *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência.

Navaza, Gonzalo (2006): *Fitotoponimia galega*. Biblioteca Filolóxica Galega. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Nomenclátor de Galicia = <https://www.xunta.gal/nomenclator>

PARES = Ministerio de Cultura y Deporte: Portal de Archivos Españoles: <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

Pensado, José Luís (edit) (1975): *Fray Martín Sarmiento. Viaje a Galicia (1745)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

REW = Meyer-Lubke, Wilhelm (1911): *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Riesco Chueca, Pascual (2013): "Testimonios toponímicos del léxico arcaico de las provincias leonesas", pp. 135-216 en *Anuario 2011*, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo.

San Domingos Pontevedra, 1620 = Apeos de bienes y heredades en la villa de Pontevedra y otros lugares de su jurisdicción que pasaron ante el escribano Gregorio López, AHN, Clero L.20186 (en PARES).

Tdhle = Real Academia Española: *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española*, <https://www.rae.es/tdhle/>

II Edad Moderna y Contemporánea

O culto ós *mortos inmortais*: a relixiosidade e a música galegas en Miguel de Unamuno

409

Alexandre Rodríguez Guerra

1 Introducción

En certo sentido e de xeito moi sintético, podemos afirmar que os percorridos vitais de Miguel de Unamuno e Celso Rodríguez Fernández⁵³⁰ presentan coincidencias varias. En primeiro lugar, a relixiosidade, cerna fundamental en ambos, exercida profesionalmente polo segundo e espiritualmente polo primeiro. En segundo termo, a atracción pola música, sobre a cal escribiron tamén os dous. Finalmente, cómpre salientar que estamos diante de dous profesores universitarios que viviron dende o máis fondo a profesión docente e que a honraron sempre cunha integridade máxima. E, dende a docencia, aínda compartiron outro elo máis: a Universidade de Salamanca. Nela, en épocas e momentos históricos diferentes, exerceron os dous o seu maxisterio con idéntica paixón. Estas coincidencias seméllannos o suficientemente significativas como para nos centrarmos nas dúas primeiras: deste xeito, dende a perspectiva de Unamuno queremos homenaxear a figura inesquecible para a Facultade de Filoloxía e Tradución da Universidade de Vigo de Celso Rodríguez Fernández.

2 A relixiosidade galega

Miguel de Unamuno ofreceu unha particular lectura persoal das crenzas que posuía o pobo galego. Segundo el, no aspecto relixioso, coma en tantos outros, galegos e portugueses manifestan un acusado paralelismo. Esta similitude podería interpretarse a primeira vista como unha coincidencia motivada polo substrato común de orixe

⁵³⁰ Coñecín a Celso Rodríguez Fernández no último ano do s. XX e, dende ese momento, atopei nel un compañeiro comprometido coa docencia, cos estudantes e coa lingua e a literatura latinas, un colega moi xeneroso no traballo que cubriu con paciencia infinita e un sorriso na face todas as horas de aulas fosen del ou non e que sempre estivo disposto a resolver as nosas dúbidas sobre a lingua de Cicerón. Alén diso, nunca esqueceré as horas compartidas nos faladoiros da FFT, horas cheas de anécdotas e de momentos gratificantes, de sabedoría, comprensión e, sobre todo, respecto polas ideas e polas persoas.

celta a ambos os pobos. Unamuno referiuse a este celtismo dende esta perspectiva con moita cautela e prevención inicial fronte ó descrédito dun posible substrato celta na lingua galega⁵³¹. Así, mentres no ano 1908 o poeta vasco escribiu descoñecer o 'fundamento' en que se pode basear a defensa dunha relixión en termos célticos aplicada ós devanceiros galegos e portugueses, vinte e tres anos despois reflexionará sobre o culto ós *mortos inmortais* que localizou fundamentalmente nas *rexións máis célticas de Iberia* (cfr. *infra*). Para Unamuno as características da relixiosidade galega translocen un pouso en termos de relixión primitiva, con raíces fundamente cravadas na natureza circundante que el reinterpreta reiteradamente en termos de paganismo⁵³² e mesmo panteísmo. Nese punto, o publicista bilbaíno recoñecerá o indubidable culto á natureza dos antepasados galegos, chámeselles celtas ou non (cfr. Rodríguez Guerra 2007).

La religiosidad portuguesa, lo mismo que la gallega, lo que alguien llamaría, no sé con qué fundamento, religiosidad céltica, hay que ir a buscarla por debajo de las formas regulares y canónicas de la religión oficial. Por debajo de ella palpita y vive aún cierto naturalismo que tiene mucho de pagano y no poco de panteísta.

("Las ánimas del purgatorio en Portugal", 08/1908; *O.C.* I: 213)

Unamuno amosouse interesado dende sempre por todos estes aspectos e, deste xeito, nos apuntamentos que recompilará para a elaboración da súa tese de doutoramento recolleu unha coñecida cita do xeógrafo e historiador grego Estrabón en que fala das crenzas e costumes dos antigos habitantes da Gallaecia: "De los Gallegos afirman que no tienen conocimiento de los Dioses", cita que continúa indicando que "Los celtíberos, y sus vecinos hacia el Septentrión veneran cierto Dios Innominado en el plenilunio de noche con todas sus familias baylando delante de las puertas de sus habitaciones, y consumiendo toda la noche en su festividad" ("Notas para la Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca", 1882-1884; *E.I.E.*: 100-101).

Foi no artigo "Junto a las Rías Bajas de Galicia" do ano 1912 onde mellor deseñou as liñas mestras da relixiosidade popular galega, establecendo un percorrido histórico, entre o culto á natureza dos devanceiros galegos (nesta oportunidade é interesante constatar como Unamuno se refire ós predecesores dos galegos como *celtas* para opoñelo ó entrego do castelán "ibero recio"), a cristianización das principais celebracións de carácter pagán (en que se festexa a entrada dos solsticios, por exemplo), o

531 Para o celtismo dende a perspectiva lingüística, cfr. Rodríguez Guerra 2002: 250-257, para o celtismo en Manuel Murguía, cfr. Rodríguez Guerra 2016: 136 e, verbo do celtismo dende a óptica histórica, véxase Rodríguez Guerra 2007: 121-122.

532 A propósito da coincidencia neste punto coa lectura unamuniana de *Cantares gallegos* de Rosalía de Castro cfr. Rodríguez Guerra 2016: 56.

xermolar de novo ese paganismo en Galicia da man do gnosticismo de Prisciliano e a subsistencia dese paganismo priscilianista ata os nosos días⁵³³:

[...] en una aldehuela se recogía un camposanto. ¡Un camposanto de aldea! [...]

Y así es: estos dulces cementerios parecen decir: ¡durmamos! Son otros los que dicen: ¡soñemos! y son otros, muy otros, los que dicen: ¡resucitemos! Fluye allí por todas partes la invitación al dulce sueño sin ensueños, a dormir en el seno de la tierra, sin más acaso que la oscura sensación de recibir sobre la yerba que cubra nuestros huesos la lluvia que baja desde el cielo a consolarnos. Y esa lluvia calará hasta los huesos mismos.

Y de todo ello se desprende un cierto vaho que languidece a la voluntad, que la enerva, que convierte sus impulsos en quejas o en zumbas, en llantos o en risas, en mimos y en recelos. Es un panteísmo de absorción.

Y los hijos de esa tierra veneran a las benditas ánimas del Purgatorio, creen en fantasmas, agüeros y brujerías; se acuerdan de sus muertos que vagan por las selvas y veneran a los árboles. El paganismo, que en ninguna parte murió, sino que se hizo bautizar cristianándose más o menos, late aquí más vivo que en otras regiones españolas, tal vez porque el antepasado del gallego, un celta, tenía una mitología naturalista de que carecía el beduíno, abuelo del castellano, el ibero recio. Todo el fondo pagano del pueblo gallego levantó cabeza en el gnosticismo de Prisciliano, el hereje galaico el único gran hereje español de los primeros siglos cristianos, gnosticismo que duró unos tres siglos, si es que del todo ha muerto. Este Prisciliano, cuyas obras se encontraron no ha mucho, ha de darnos con el tiempo la clave de no pocos problemas que suscita el estudio del alma galaica.

(“Junto a las Rías Bajas de Galicia”, 10/1912; *O.C.* I: 388)

Paralelamente a estes trazos da relixiosidade galega, e probablemente con idéntica subsistencia ancestral, Unamuno comenta en varias ocasións o culto ós mortos que se dá en Galicia. Neste sentido, as ánimas estarán presentes no coñecido poema unamuniano “Galicia” (07/10/1912; *O.C.* VI: 510), ánimas veneradas na terra galega, “Esta raza los árboles, las ánimas, / con pánico fervor venera, / y palpitan druidicos misterios / bajo sus oraciones evangélicas”, ánimas que tamén procesionan na Santa Compañía “Pasan en estantigua los que fueron, / en larga noche negra, / y obedecen los santos a conjuros / de brujas y hechiceras”. E é que para Unamuno non haberá nada máis popular ca ese culto inmortal ás ánimas, ós mortos, de máis que probable orixe precristiá, culto cargado de lendas, misterio e superstición, como é a procesión de ánimas que sae pola noite ou Santa Compañía.

⁵³³ Para aproximarse á visión de Unamuno sobre Prisciliano e o sepulcro en Compostela pódese consultar Rodríguez Guerra 2007: 127-131.

¿Y es que hay nada más popular, más laico, que ese culto a los muertos inmortales, sobre todo en las regiones más célticas de Iberia? Un gallego, un portugués, un asturiano podrán dejar de creer en Dios o creer que dejan de creerlo, pero no en las benditas ánimas. Y ven, sobre todo en ciertas noches, pasar la estantigua, la “huestia”, la santa compañía, la fantasmática procesión de sus difuntos. Y este culto, probablemente anterior al cristianismo, persiste en éste y persistirá cuando este cristianismo popular, laico, español, se cuele en la religión comunista que le suceda, como en nuestro cristianismo se coló el paganismo.

(“Don Juan Tenorio”, 01/11/1931; Unamuno 1968: 1040)

Como xa se sinalou antes, este culto ás ánimas é outra peculiaridade compartida por galegos e portugueses fronte ó resto da península:

El culto a las ánimas del Purgatorio es aquí mucho mayor que en lo que de España conozco.

He oído decir a algún gallego que también en Galicia juega un gran papel eso de las ánimas y de los difuntos, y que de leyendas y supersticiones referentes a ellos consta en gran parte la religión popular gallega.

(“Las ánimas del purgatorio en Portugal”, 08/1908; *O.C.* I: 213)

Unamuno recoñeceu que en Galicia tamén existía un certo anticlericalismo, coma en Portugal, “El clero... De esto no puede hacerse caso. Hay aquí [Portugal] en el pueblo un cierto anticlericalismo, como lo hay en Galicia” (“Las ánimas del purgatorio en Portugal”, 08/1908; *O.C.* I: 212). Este anticlericalismo podía ser debido á natureza galega, tan humana, como humanos son os homes e as mulleres que a habitan e, xa que logo, esa humanidade sería unha das responsables da reducida cantidade de freires e freiras que entre eles hai: “Hablando yo hace años en Madrid con un amigo gallego, y advirtiéndole las pocas aficiones místicas, y aun menos ascéticas, de sus paisanos, y el poco contingente que dan a conventos de frailes y monjas, me replicó: «Sí; somos poco inhumanos»” (“Por Galicia. I”, 20/07/1903; *O.C.*, I: 308).

Como xa indicamos, esta relixión humanizada, oposta á castelá, será común á portuguesa: “O castelhano é mais truculento, gosta mais de sangue; o portuguez propenso ao pantheísmo, humanizou mais a religião peninsular” (Conferencia dada por Unamuno o 22/08/1914 en Figueira da Foz, Unamuno 1914: 2), e carecerá da compoñente trágica que tampouco posuirán na visión de Unamuno nin o carácter do pobo galego, nin a literatura galega (cfr. Rodríguez Guerra 2016): “Falta en casos tales el momento trágico, el religioso, y falta en todo, hasta en la religión” (“Discurso nos Xogos Florais de Pontevedra o 18/08/1912”; *O.C.* IX: 277).

A penúltima referencia unamuniana que incluímos neste capítulo, non exenta de certa retranca, pon o foco nos cóengos tudenses e na súa vida de ascetas, que lles debería permitir tamén dedicar parte do seu tempo a rexoubar da curia: “Los canónigos

de Túy, atravesando el paseo de acacias, se van a sentar en unos bancos que dan a la vega, y mientras reposan la vista, no sé si fatigada de leer salmos, en el verdor de la campiña, comentarán chismes de cabildo o murmurarán del obispo, como es la regla" ("Junto a las Rías Bajas de Galicia", 10/1912; *O.C.* I: 384). Cómpre deixar constancia de que na reprodución que deste último artigo realizou o xornal *El Diario de Pontevedra*, 29/11/1912, páx. 1, non figurou a parte final da cita precedente e esta quedou reducida simplemente a: "comentarán chismes de cabildo". Esta supresión é aínda máis estraña, e probablemente apunta a unha mutilación consciente, porque o resto do artigo do diario pontevedrés respecta fielmente o orixinal.

Deixamos para a fin a narración publicada por Unamuno dun feito que lle explicou, á súa vez, X. Bóveda por carta (cfr. Rodríguez Guerra 2000: 167). Este suceso non tivo tanto que ver coa relixiosidade dos galegos como coa actuación, percibida como inhumana, do cabido orensán, que castigou o autor dun furto da boeta coma se fose o peor delincuente. Unamuno salientará que o ladrón, irmán de X. Bóveda, contaba, ademais da minoría de idade, coas eximentes de inconsciencia e de necesidade. A pregunta retórica final, focalizando o adxectivo *toló*, deixa ben claro o seu posicionamento:

No sabemos si formará parte de esa Gran Camama [Sacristanesca] un suceso que acaba de ocurrir en Orense y del que tenemos noticia por el conducto más fidedigno. El caso fué que un pobre rapaz, un menor de edad, de cierto no inconsciente, ardía en deseos ¡como tantos gallegos! de emigrar, y de reunir para ello, y embarcar en Vigo, 35 pesetas. Y para ello no se le ocurrió sino sustraerlas del cepillo de las ánimas de la catedral orensana. Claro que este es, según la ley, un delito, y que no está bien hecho, aunque ese dinero le vendría mejor a la pobre alma en pena del rapaz que no a las ánimas del Purgatorio, que para nada necesitan de ese dinero. Mas el mozo fué sorprendido en su hurto y aquí viene lo enorme atado de piés y manos a una verja a modo ésta de rollo o picota; quedó ahí expuesto durante dos horas y se celebraban varias misas.

Por lo que parece, la nueva campaña no quiere restaurar el antiguo y cristiano derecho de asilo, pero sí las penas infamantes y la picota. Por ello, antes de entregar a ese pobre rapaz al brazo secular, temiendo, acaso, que se le juzgue por hurto y que se tenga en cuenta su menor edad y no por ofensa a las benditas ánimas del Purgatorio o por sacrilegio, acordaron las autoridades catedralicias de Orense exponerle así, en anatema, y atado de piés y manos, a la execración de los fieles.

[...] ¿Es que se han vuelto locos los de la catedral de Orense?

("Un caso más", 01/04/1922; Unamuno 1922)

3 A música galega

414 Non localizamos ningunha proba documental de que Unamuno tivese coñecemento directo da música galega antes da súa viaxe a Galicia no ano 1903. Nesa data cóstanos que, en efecto, o escritor vasco puido admirar en varias ocasións os compases da gaita galega porque no programa das festas do *Corpus* en Ourense se incluía a actuación de grupos de gaitas e, sobre todo, porque no Liceo-Recreo ourensán Unamuno asistiu, mentres comía canda outros cincuenta comensais, a un espectáculo musical ofrecido por un gaiteiro. Deste xeito non nos sorprende que a primeira pegada que localizamos na súa obra sexa precisamente deste ano: "Y luego se oye la gaita quejumbrosa, de tonos agridulces" ("Por Galicia. I", 20/07/1903; *O.C.* I: 308). É habitual en Unamuno asignar e conxugar unha dupla característica, en principio antagónica, no son da gaita: o espírito festeiro dos galegos coa tristura que desprenden as notas da gaita no mesmo ambiente de festa que crean. Boa proba disto serán os dous coñecidos versos de Curros Enríquez, cos que exemplificará Unamuno, que recollen e sincretizan a oposición sorrir/chorar daqueles que bailaban ó son da gaita do gaiteiro de Penalta (cfr. Rodríguez Guerra 2016: 79).⁵³⁴

O resto das referencias á música galega na produción unamuniana centradas no son da gaita concéntranse a carón da segunda visita a Galicia no ano 1912. No propio discurso nos Xogos Florais de Pontevedra fai unha mención á gaita galega empregando unha asociación metafórica á que recorrerá en bastantes ocasións: "oyendo la melodía de las notas verdes de la gaita" ("Discurso nos Xogos Florais de Pontevedra o 18/08/1912"; *O.C.* IX: 273). A comunión entre a natureza galega e a música da gaita é tal que as notas que saen desta adoptan a cor predominante daquela: a verde. Máis explícito, se cabe, e con maior profusión de elementos sensoriais (visuais e auditivos), emprega Unamuno idéntico recurso na poesía "Galicia", que serve como contrapunto musical á prosopopea dos amores entre a terra e o océano galegos:

Desde un verde rincón de la robleda
la verde melodía de la gaita
como un arrullo avivador se eleva,
y al reclamo de amor languidecidos,
Tierra y Océano más y más se aprietan.
Susurra gravemente a sus oídos
siempre la misma cántiga, la eterna,
para que olvide de sus duros partos
las repetidas pruebas,

⁵³⁴ Os versos (54 e 55 da poesía "O gaiteiro" de *Aires da miña terra*) son: "cantos bailaban sorrindo, / acababan por chorar".

y el dolor de vivir con su canturria
poco a poco le breza.
("Galicia", 7/10/1912; O.C. VI: 509)

Que Unamuno recorra en tantas ocasións á gaita e á música que dela xorde nesta segunda visita a Galicia, así como a relación co verde da vexetación, ten moito que ver co agasallo de que foi obxecto por parte do coro *Aires d'a Terra*, á cabeza do cal figura Perfecto Feijoo (cfr. coa tarxeta que este lle enviou ó rector salmantino a finais de 2012, Rodríguez Guerra 2000: 233): "En el verde rincón en que oí la gaita, sobre el Lérez ensoñador, a la vista de la ría de Marín" ("Junto a las Rías Bajas de Galicia", 10/1912; O.C. I: 388) e

Fue cerca de él [o río Lérez], a su vista, en un repliegue de las colinas, donde una tarde oí subir de la verdura del campo las notas verdes y quejumbrosas de la gaita gallega. [...] todos esos cantos que templan la morriña céltica. Las notas, verdes como el campo, parecen surgir de su verdura y se alargan en ondulaciones suaves como las colinas, como las lenguas del mar que acaricia[n] a la tierra.

("Junto a las Rías Bajas de Galicia", 10/1912; O.C. I: 385386)

A seguir, Unamuno tamén acudiu á repercusión literaria da gaita galega e dos gaiteiros, que exemplificou citando algúns versos da poesía "La gaita gallega" do poeta salmantino Ventura Ruiz Aguilera. O publicista bilbaíno pon en relación de pregunta/resposta os refráns do poeta charro ("que no sé deciros / si canta o si llora") co tan coñecido de Rosalía de Castro "qu'eu podo decirche: / non canta, que chora"⁵³⁵.

Paralelamente á caracterización anterior das notas da gaita galega, *verdes e quejumbrosas*, Unamuno tamén falará nun controvertido discurso da ledicia festeira dos galegos, incluso daqueles que van á sega a Castela, por iso, nese marco, a melodía da gaita segundo el non podía ser morriñenta, senón que se xustificaba en termos estritamente literarios e, máis concretamente, poéticos (cfr. Rodríguez Guerra 2016): "Todas esas morriñas de la gaita son cosas de los poetas. (*Risas*)" ("Discurso sobre la lengua española", pronunciado nas Cortes Constituíntes da República o 18/11/1931; Unamuno 1968: 1356).

Comentando o inicio do Quixote, Unamuno analizou metricamente as primeiras oracións e ó falar da segunda como hendecasilaba aclara que é de gaita galega porque, engadimos, acentúa a cuarta (*nombre*) e a décima sílaba (*acordarme*): "Este octosílabo inaugural del *Quijote* le sigue, en inciso, un endecasilabo de los dichos de gaita gallega y que briza un olvido involuntario" ("En un lugar de la Mancha...", 8/12/1932; O.C. VII: 1251).

⁵³⁵ Este refrán pertence ó poema "A gaita gallega", recollido no libro *Cantares gallegos*, e co encabezamento: "Resposta ao eminente poeta D. Ventura Ruiz de Aguilera".

En xeral, Unamuno optará por interpretar os versos de arte maior (de dez e once sílabas) de gaita galega non como tales versos de arte maior senón como combinación de dous versos de arte menor, estes si, de carácter popular:

- 416 El endecasílabo, tiene usted razón, no ha sido nunca metro popular. Hay en él algo de armónico, algo de complejo. Y es evidente que en sus dos formas, la corriente y la que se llama vulgarmente de gaita gallega, no es sino la combinación de un verso de seis con otro de cuatro, de tal modo que arranque el segundo período de la sílaba o sílabas con que se completa la palabra que termina el primero.

(Carta a Ricardo Jaimes Freyre, 03/1906; E.A.: 242)

Un ano máis tarde o catedrático de grego da universidade salmantina explicou algo máis detalladamente cal é a súa interpretación dos versos ditos de gaita galega:

Y de aquí resultaron los dos endecasílabos. Así: uno de siete más uno de cinco enlazados por el hiato: [...]

Es el normal entre nosotros, con el acento del eptasílabo en la sexta. Y el otro, el llamado de gaita gallega, de un pentasílabo más un eptasílabo así:

1 2 3 4 5 6 7
 - - - - - / /
 - - - - -

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11

Este tiene acentos en la cuarta la del pentasílabo en la octava y en la décima. De donde viene el de la octava? Acaso de que el eptasílabo más sonoro la tiene en la cuarta, así:

/ /
 - - - - -

1 2 3 4 5 6 7

(Carta a Carlos Vaz Ferreira, 29/05/1907; Vaz Ferreira 1957: 2627, tamén E.A.: 276277)

A última referencia que coñecemos na obra unamuniana a un instrumento musical, a zanfona, é para situalo denominativamente en territorio galego:

Hay tradicionalistas, enamorados más bien del anochecer que de la noche, que se están componiendo tonadillas para zarrabete. ¿Que qué es éste? Un instrumento músico popular casi desaparecido. Llamábasele también gaita zamorana y zanfonía sobre todo en Galicia;

(“Engaitamientos”, 18/03/1933; O.C. VII: 1096)

4 Como colofón

Unha vez revisadas as principais pegadas en Miguel de Unamuno dos dous temas seleccionados para este traballo, podemos concluír que o número total de citas en termos absolutos non é excesivo pois estamos a falar dun total de vinte e tres referencias individualizadas por nós: trece verbo da relixiosidade e dez sobre a música/gaita galega. Preséntanse a través dun total de catorce textos diferentes: sete artigos xornalísticos, tres discursos/conferencias, dúas cartas, un poema e un texto académico. Polo que se refire á cronoloxía, obsérvase que a referencia máis antiga é de 1882/1884 e a máis moderna de 1933, estamos a falar, xa que logo, dun dilatado período entre citas duns 50 anos, aínda que é verdade que entre o primeiro e o segundo practicamente transcorren dúas décadas. En total, dispoñemos de citas localizadas en once anos/períodos distintos: 1882-1884, 1903, 1906, 1907, 1908, 1912, 1914, 1922, 1931, 1932 e 1933.

Se nos aproximamos só ós textos en que Miguel de Unamuno falou ou escribiu sobre a relixiosidade galaica, obtemos un total de nove textos pertencentes a catro tipoloxías: cinco artigos (1903, 1908, 1912, 1922 e 1931), dúas conferencias/discursos (1912 e 1914), un poema (1912) e un escrito académico (1882/1884). Como se pode apreciar, esparéxense ó longo de sete anos diferentes, cun afastamento entre as estremeiras duns corenta e sete anos, isto é, sen se tratar dun tema primordial no escritor vasco (aínda que a relixiosidade si o será), o seu papel tampouco será tan periférico pois irá agromando ós poucos durante un extenso período.

Pola súa banda, as nove referencias textuais diferentes en que se recollen opinións unamunianas sobre a música (e a gaita) galega espállanse por catro modalidades: catro artigos xornalísticos (1903, 1912, 1932 e 1933), dúas cartas (1906 e 1907), dous discursos (1912 e 1931) e un poema (1912). Compróbase, daquela, que o abano temporal abrangue tres décadas e dá inicio coa viaxe de Miguel de Unamuno a Galicia en 1903.

Obsérvense, tamén, os dous agrupamentos relativos que se producen, por unha banda, entre as dúas citas localizadas nos discursos verbo da relixiosidade galega (1912 e 1914) e, por outra, o que se rexistra nas dúas referencias epistolares sobre o tema da gaita galega (1906 e 1907).

Non sendo moitas en termos absolutos, acabamos de comprobar que todas estas mencións se estenden ó longo do tempo e por canles diferentes. Á marxe tamén das diferenzas de extensión entre elas, con estas reflexións o escritor vasco foi debuxando, a través de comentarios de trazo impresionista, un cadro conformado por unha reiteración de motivos e ideas principais, probablemente faltos de profundidade científica (os contextos en que se deron a coñecer non esixían extremar o rigor argumentativo), pero sempre persoais e sinceros.

Referencias bibliográficas

- E.A. = Miguel de Unamuno (1996): *Epistolario americano (1890-1936)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Edición, introducción e notas de Laureano Robles.
- 418 E.I.E. = Miguel de Unamuno (1998): *Escritos inéditos sobre Euskadi*. Bilbao: Bidebarrieta Kulturgunea. Edición e notas de Laureano Robles.
- O.C. I = Miguel de Unamuno (1966): *Paisajes y ensayos. Obras Completas*. I. Madrid: Escelicer. Edición de Manuel García Blanco.
- O.C. IX = Miguel de Unamuno (1971): *Discursos y artículos. Obras Completas*. IX. Madrid: Escelicer. Edición de Manuel García Blanco.
- O.C. VI = Miguel de Unamuno (1969): *Poesía. Obras Completas*. VI. Madrid: Escelicer. Edición de Manuel García Blanco.
- O.C. VII = Miguel de Unamuno (1969): *Meditaciones y ensayos espirituales. Obras Completas*. VII. Madrid: Escelicer. Edición de Manuel García Blanco.
- Rodríguez Guerra, Alexandre (2000): *Epistolario galego de Miguel de Unamuno*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia (Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades).
- Rodríguez Guerra, Alexandre (2002): *Miguel de Unamuno e a lingua galega*. Santa Comba: tresCtres.
- Rodríguez Guerra, Alexandre (2007): “Fragmentos de geografía e historia de Galicia en Miguel de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 43, 99-138.
- Rodríguez Guerra, Alexandre (2016): *A literatura e a intelectualidade galegas vistas por Miguel de Unamuno*. Salamanca: Luso-Española de Ediciones.
- Unamuno, Miguel de (1914): “Conferencia de Miguel de Unamuno (22/08/1914 - Figueira da Foz)”, *Gazeta da Figueira*, 26/08/1914, 1-2.
- Unamuno, Miguel de (1922): “Un caso más”, *Vida Nueva*, Madrid, 01/04/1922.
- Unamuno, Miguel de (1968): *Nuevos ensayos. Obras Completas*. III. Madrid: Escelicer. Edición ó cargo de Manuel García Blanco.
- Vaz Ferreira, Carlos (1957): *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República O. del Uruguay.

II Edad Moderna y Contemporánea

Algunas reflexiones sobre el arte de la traducción literaria

419

Fernando Romo Feito

Será lo primero para quien esté dispuesto a seguirme en estas líneas la evocación de don Celso, entrañable personaje del que nadie podrá recordar sino favores y servicios y no solo personales, sino a la institución universitaria. Fue decano en unos tiempos de intervenciones frecuentemente desabridas si no violentas, cuando lo que más fácilmente se podía sacar del cargo era algún dolor de cabeza. En un momento dado, se dirigió a la Junta de Facultad en un latín perfecto. Entonces me di cuenta de que, además de ser un santo varón, don Celso sabía latín y en el sentido fuerte de 'saber'.

Por eso le propuse editar reunidas en versión española un par de obras de Giambattista Vico, el *De nostri temporis studiorum ratione* y las *Institutiones oratoriae*, que se publicaron en Trotta el 2005 junto con un glosario de términos retóricos preparado por la profesora Inmaculada Anaya. La edición fue bien acogida en Italia y recuerdo que el profesor Giuliano Crifò, autor de la edición crítica de las *Institutiones oratoriae*, al que visité en Roma en *La Sapienza* para ofrecerle nuestra edición, me comentó, comparándola con otra existente en español, que la nuestra tenía "*qualche cosa di meglio*".

También recuerdo que, en una de las muchas ocasiones en que nos vimos para preparar el texto, me dijo que la tarea del traductor consistía en decir todo lo que dice el original y nada más que lo que dice. Casi nada.

Ahora que han pasado los años y mi propia experiencia como traductor se ha extendido desde el latín entendido como lengua técnica al de los humanistas –Erasmus, Bruni– y, finalmente, al de los clásicos –Cicerón–, me parece adecuado a la ocasión exponer algunas reflexiones al respecto que han ido surgiendo al hilo del trabajo. No pretenden particular validez en un ámbito al que yo llegué en fecha reciente, pero sí me gustaría invitar al paciente lector o lectora a compartir algunas preguntas, más que respuestas. Puesto que había dedicado antes alguna atención al estudio de la tradición hermenéutica, advierto de antemano que son preguntas que se han perfilado al enfrentar mi recuerdo de esa tradición con la práctica de traducir.

No deja de ser llamativo que, si uno repasa la historia de la hermenéutica y la compara con cualquiera de las historias de lo que se llama teoría de la traducción, se encuentra casi los mismos autores. Debería darnos que pensar. Y es que, si reparamos en la articulación fundamental de la hermenéutica en comprensión e interpretación, no se nos escapa que traducir no es otra cosa que dar una forma definida a nuestra comprensión de un texto. En un sentido todavía más amplio, Steiner ha defendido que cualquier lectura es, propiamente, un acto de interpretación, lo que podríamos extender incluso a los intercambios de la lengua hablada, si no fuera porque la escritura introduce una diferencia insoslayable.⁵³⁶ Es evidente que, si una de las grandes discusiones del s. XX fue entre Gadamer y Habermas acerca de la universalidad de la hermenéutica, la traducción constituye una de sus actividades.

Igual que, si nos remontamos a los orígenes de la filología, nos saltará a la vista que se constituyó en principio sobre la diferencia misma entre lenguas. Los filólogos alejandrinos iniciaron su tarea conservadora para salvar de las insidias del tiempo a Homero, Píndaro y los trágicos. El griego, aunque fuera en forma de *koiné*, unía todavía a los alejandrinos con sus antepasados, la diferencia era más bien epocal; pero para la filología *quattrocentesca* el griego ya era lengua aprendida y su trabajo primero consistió en traducir al latín y explicar a Platón y Aristóteles, sin los cuales, sencillamente, no existiría lo que hasta ayer era nuestra cultura. Por ejemplo, Robortello, al que conoce bien nuestro Lope de Vega, sin ir más lejos, en 1548 explica casi línea por línea la *Poética* de Aristóteles, pero primero la traduce al latín para ponerla al alcance de sus contemporáneos. Lo mismo habían hecho Valla o Erasmo con el *Nuevo Testamento*. Lo mismo hará Lutero, aunque dando un paso más –y genial–, no traducirá la Biblia al latín sino al alemán.

Así que, en términos generales, las historias de la hermenéutica, la filología y la teoría de la traducción vienen a ser una misma cosa. Un gran filólogo amante de los sistemas nos ha dejado el suyo en su manual de 1886⁵³⁷:

VI §13 Esquema de nuestro sistema:

- Parte formal:
 - Comprender absoluto, en sí: hermenéutica
 - Comprender relativo, en relación: crítica
- Parte material:

⁵³⁶ Steiner, Georg, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Trad. de Adolfo Castañón y Aurelio Major. México: FCE, 1995, p. 39. ¿Será casual que, cuando Steiner hace la historia de la teoría considere la segunda fase “de investigación hermenéutica” y que hable de una cuarta en la que esta revive? Steiner, cit., pp. 246-247.

⁵³⁷ Boeckh, August, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. Trad. italiana de Rita Masullo. *La filología come scienza storica*, al cuidado de Antonio Garzya, Nápoles: Guida, 1987, pp. 93-102.

- Doctrina general de la Antigüedad (característica de las dos naciones)
- Doctrina particular de la Antigüedad:
- Subsecciones: vida pública
- vida familiar o privada
- el arte y la religión exterior
- a ciencia y la doctrina de la religión

Donde, significativamente, no hay parte alguna para la teoría de la traducción porque se da por supuesto que, ocupándose de textos latinos y griegos, traducir no sería otra cosa que fijar por escrito nuestra comprensión de ellos como base para el estudio.

Seguro que para Robortello su visión de Aristóteles abarcaba tanto la traducción como el *commentarius currens* con que la acompaña; o mejor, la primera no era más que el paso previo para el segundo. Pero diferencia a una y otra actividad que la traducción tiene el carácter de un trampantojo: leyéndola creemos estar leyendo el original. Este ilusionismo ha sido señalado por muchos autores y, si bien se piensa, coincide exactamente con lo que en griego se entiende por *mímesis*: hacer parecer que es lo que de hecho no es. No debe extrañarnos que se hablase en el pasado de que la traducción es un arte, una *téchne*.

Es natural que, al hilo de sus trabajos, aquellos personajes del s. XVI, con razón llamado “edad de la crítica”, se plantearan y discutieran los modos mejores para transmitir lo que, según ellos, bien los clásicos grecolatinos, bien el texto bíblico, tenían que decir a sus contemporáneos que merecía ser conservado. En otras palabras, si la poética de la época era normativa, es normal que intentaran dar reglas para traducir del mejor modo posible. Ahora bien, si se atiende a la historia, lo primero que salta a la vista es que la invisibilidad del traductor es un mito contemporáneo nuestro. Dos personajes tan lejanos como Leonardo Bruni y Lawrence Humphrey vienen a coincidir en que lo que diga el original digno de ser dicho ha de decirse en buen latín, esto es, en el latín de Cicerón. Bruni, por ejemplo, no ve problema alguno en pasar del griego *politeía* al latín *res publica*, como si la *pólis* griega, independiente, fuera equivalente a la ciudad romana que formaba parte del imperio. Mientras que Lutero: “He intentado hablar en alemán, no en griego o en latín, ya que mi empresa es la de alemanizar” (310).⁵³⁸

Son solo un par o tres de nombres. En el muy recomendable “Decálogo del traductor literario” contemporáneo encontramos mandamientos contra los intentos de mejorar el original;⁵³⁹ de creerse más listo que el autor; sobre la necesidad de atender no solo

538 Bruni, Leonardo. *De interpretatione recta*. Ed. de Fernando Romo. Universidad de Vigo, 2012. Lutero, Martín: *Obras*. Ed. de Teófanos Egido. Salamanca, 1977/2001, p. 310.

539 Cortés Gabaudan, Helena (2010): “Decálogo del traductor literario”, *La linterna del traductor*, 4, pp. 57-59.

a la corrección sino al lado estético de lo que uno traduce; de que la traducción “no suene a traducción”; de que el traductor se maneje en su propio idioma tan bien como en la lengua de partida y tenga múltiples lecturas; advertencias contra envejecer a propósito la traducción para acercarse al original; exhortaciones a la empatía con el autor... Si nos molestamos en repasar los textos clásicos de las historias de la traducción –sí, esos que coinciden con la historia de la filología y de la hermenéutica– nos sorprenderá la coincidencia casi punto por punto.

Y es que, desde que los que traducen han reflexionado sobre su propia práctica, han quedado de manifiesto algunas antinomias y dualidades, a partir de las cuales se plantean los problemas.

En primer lugar, obviamente, la alteridad. El traductor pretende que su texto sea equivalente al producido por otra persona, de la que a veces no sabemos ni siquiera si existió –Homero–, de la que puede separarle una diferencia cultural e histórica punto menos que insalvable.

En segundo lugar, la diferencia histórica. Por si fuera poca arrogancia afirmar que lo nuestro equivale a lo ajeno, nuestros decires se dan en el tiempo. El escribir también, aunque, al menos en origen, la escritura intentara conservar y transmitir información a través del tiempo.

En tercer lugar, la diferencia entre palabra y sentido. De nuevo obviamente, las únicas palabras verdaderamente equivalentes al virgiliano *sunt lacrimae rerum mentemque mortalia tangunt*, (Eneida, I, 462) son... *sunt lacrimae rerum mentemque mortalia tangunt*. Ahora bien, el traductor pretende que las suyas nos dan el sentido del original y hasta que recrean su efecto. Porque sabemos bien que el sentido no se limita a significados más sintaxis. Hay que notar que esta tercera antinomia es más bien una derivada de las anteriores, es el modo de manejarse con la alteridad: el traductor pretende que sus palabras transmiten el sentido del original, ya que sus palabras no son las mismas que las de este.

A partir de aquí, decíamos, las dificultades, que se pueden reconocer sin problemas en los “mandamientos” y en los ejemplos arriba recordados. Hoy preferiríamos el proceder del traductor medieval de Aristóteles, que dice *politia* por *politeía*, al de Bruni, que argumenta que, si Aristóteles es elocuente, hay que traducirlo en un latín elocuente: el de Cicerón. Y veríamos un caso de equivalencia dinámica, supongo, en la versión que Lutero da de la salutación angélica: “Dios te saluda, querida María”, porque, diga lo que diga la letra del latín de la *Vulgata*, hay que entender que estamos ante un saludo cariñoso y “llena eres de gracia” no se parece en nada al estilo familiar para saludar.⁵⁴⁰

540 Lutero, Martin, “Misiva sobre el arte de traducir”, *Obras*, cit., p. 311.

Probablemente, el acercamiento de mayores consecuencias en la historia de la traducción haya sido el de los *Sobre los diferentes métodos de traducir*, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo, filósofo y traductor, amigo personal de Friedrich Schlegel y muy representativo de ese momento cultural único que recordamos como 1800.⁵⁴¹ Por ejemplo, el influyente Lawrence Venuty,⁵⁴² comienza su discusión a partir de Schleiermacher, aunque de una visión particularmente reducida de Schleiermacher, como veremos. El teólogo alemán distingue entre lo que llama interpretación, “en el terreno de los negocios”, que se extiende a todo aquello en lo que el autor no deje su impronta personal, de la que se da en el terreno de la ciencia y el arte. Si recordamos que para 1800, Hegel, por ejemplo, hace ciencia, se comprende que el concepto de ciencia ha variado. Dado que Schleiermacher distingue el conjunto de los textos que manifiestan una acción individual formativa o, como él preferiría, lingüísticamente productiva, el segundo subconjunto viene a incluir la literaria. Pero, ante la dificultad de hacerse uno con el autor al que traduce –pues de eso se trata, no habría otro método para textos que acusan la marca de la individualidad– y dárnoslo entero, dos sucedáneos: la paráfrasis y la imitación. Y puesto que Schleiermacher rechaza tanto una como otra, solo quedan dos caminos: o hacer que el lector vaya al encuentro del autor, o, a la inversa, que el autor vaya hacia el lector.

Ya es significativo que los que teorizan acerca de la traducción pasen por alto que el texto de Schleiermacher es un simple derivado de su labor hermenéutica, que se aplicó tanto a la Biblia como a la obra platónica, que tradujo íntegramente. En otras palabras, situar correctamente lo que dice sobre traducción refuerza nuestra idea inicial de la unidad esencial entre filología, hermenéutica y reflexiones sobre la traducción. Pues estas, en Schleiermacher, no son sino una aplicación de su doctrina del malentendido. El caso de Venuty, al que nos hemos referido, es claro: consecuente con el mundo de los *cultural studies* en que se mueve, se fija en lo que Schleiermacher tiene que decir acerca de la relación entre traducción y constitución de la nación alemana y no menciona en absoluto su abundante reflexión hermenéutica. La obra de Venuty es un alegato contra el imperialismo cultural y lingüístico del inglés de EEUU en el mundo. La posición de la cultura en español es otra; merecería estudio, qué duda cabe, pero aquí nos centraremos en la diferencia temporal y en la hermenéutica.

541 Schleiermacher, F.D.E. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1806). Trad. y comentarios de V. García Yebra (2000): *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid: Gredos.

542 Venuty, Lawrence (2018): *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London y New York: Routledge.

Requiere un recordatorio previo.⁵⁴³ Advirtamos que Schleiermacher sitúa el centro de la hermenéutica en el lado de la comprensión, puesto que la interpretación, esto es, la expresión de lo comprendido sería cuestión retórica. Él piensa profundamente acerca de la individualidad y procede mediante antinomias en relación dialéctica. Y así, distingue entre interpretación gramatical e interpretación técnica. La primera ve el discurso –no su objeto o su tema– en relación con la lengua, de la cual es manifestación; la segunda, como producción individual y, por consiguiente, con la capacidad de modificar la lengua. Solo se comprende de verdad en la coincidencia de ambos procesos.

La interpretación gramatical, a la que el autor llama también “objetiva”, se sintetiza en un primer canon: todo lo que necesita determinación solo puede definirse a partir del ámbito lingüístico común al autor y los primeros lectores; y el segundo: el sentido de cada palabra debe determinarse según su relación con las que la circundan. Si bien se piensa, en dos plumazos Schleiermacher, que presupone la historia entera del humanismo, ha sintetizado aquí el proceder de la filología, que todavía hoy funciona así: remitiéndose al estado de la lengua contemporáneo de la obra y teniendo en cuenta el contexto.

La segunda forma de interpretación, la técnica, parte de “la unidad de la obra, el tema, considerada aquí como el principio que mueve el escrito” (1); su fin: “captar el todo en sus partes y, en cada una de sus partes, de nuevo, el contenido como lo que mueve y la forma como la naturaleza movida por el contenido” (2); hay que admitir dos métodos: adivinatorio y comparativo, que no pueden ser separados y el primero es aquel en el que, “transformándose, por así decirlo, uno mismo en otro, se busca captar inmediatamente lo individual.” (6)⁵⁴⁴

Pero centrémonos en el malentendido. En el resumen de 1819 aparece este problema, que tiene antecedentes desde los primeros esbozos, con particular claridad. En 1805, en cuanto a comprensión, escribía: “Dos máximas opuestas. 1) Comprendo todo hasta que me estrello con una contradicción o un sinsentido; 2) No comprendo nada cuya necesidad no capte y que no pueda construir. Comprender según esta última máxima es una tarea infinita” (1805: 12). De hecho, está aquí ya, en los aforismos de 1805, los más antiguos que se conocen, esta alternativa, que de una parte rompe

543 Lo que sigue se basa en el resumen de 1819, donde aparecen sus ideas de forma bastante completa. Aprovecho aquí lo ya dicho en “*Escucho con mis ojos a los muertos*”. *La odisea de la interpretación literaria*. Madrid: CSIC, 2008, pp. 167-177. Los textos se encuentran en: Schleiermacher, F. D. E. *Ermeneutica. Texto tedesco a fronte*. Ed. de Massimo Marassi. Milán: Bompiani, 2000. Esta edición italiana reúne cómodamente la obra hermenéutica del autor. Para otras obras: *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1996. Schleiermacher está traducido al español de forma muy fragmentaria.

544 Las citas, en las pp. 394-400 de la edición italiana y 987-990 de la alemana. Hay además una traducción francesa: *Hermenéutique. Traduit de allemand par Christian Berner*. Cerf/PUL: Lila, 1987, pp. 148-151.

con la tradición ilustrada, de otra introduce la dimensión infinita. Para Schleiermacher, la versión definitiva consiste en la alternativa de 1819:

VIII. 15. La práctica más laxa en el arte presupone el hecho de que el comprender se produce por sí mismo y enuncia el objetivo negativo de que “debe evitarse la comprensión errónea”.

16. La práctica más rigurosa presupone que la comprensión errónea se produce por sí misma y que el comprender debe ser querido y buscado en cada punto.⁵⁴⁵

La hermenéutica anterior daba por supuesto que entenderse es lo natural —lo que es corolario de la creencia en una naturaleza humana y una razón universales. Hoy, la obsesión con la comunicación es ubicua y la visión trivial de ella otro tanto: la práctica laxa, que, sabiéndolo o sin saberlo, es la general, actúa como si hubiera “identidad en el lenguaje y el modo de combinar [los pensamientos] en el que habla y el que escucha”.⁵⁴⁶

Mientras que la rigurosa, al partir del hecho de que la comprensión errónea se presenta de forma espontánea por todas partes, solo de ella se puede decir que procede con arte. Subrayémoslo: lo natural es no entenderse, como sabe cualquier espíritu no superficial, la comprensión hay que ganarla.

El autor se extiende más: hay errores cuantitativos, puesto que podemos dar más o menos que el autor; y cualitativos: podemos entender algo diferente de lo que el autor entendió, pero lo esencial es lo dicho.

Volvamos ahora sobre aquella afirmación de que solo hay dos posibilidades para la traducción: “O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor”.⁵⁴⁷

Conviene reflexionar un momento en qué supondría lo primero. La meta es “proporcionar a su lector una imagen y un placer semejantes a los que la lectura de la obra en la lengua original procura al hombre cultivado [...], que conoce suficientemente la lengua extranjera *sin que deje de resultarle extraña*”.⁵⁴⁸ Se comprende que este modo de traducir es inseparable de la comprensión rigurosa. Pues no bastaría con

545 En la edición italiana se encuentran estos puntos en las pp. 325-326; en la alemana en la p. 955. Y en la francesa, en las pp. 122-123.

546 VIII.15.3. Nótese que Schleiermacher se refiere aquí a la lengua hablada. Recuérdese que, cuando habla de interpretación dedicada a los negocios, hace notar que lo natural en ese ámbito es la oralidad y que allí “la escritura es solo un medio mecánico” (cit., p. 25).

547 Schleiermacher, cit., p. 47. Para lo contemporáneo no literario, dejar tranquilo al autor es a lo que llamamos fetichismo de la lengua de partida; en el caso de la traducción literaria y la diferencia histórica, opera más bien la voluntad de mantener los lazos con una tradición a la que se quiere pertenecer.

548 Schleiermacher, cit., p. 57, subrayado mío.

encontrar, pongamos por caso, una palabra equivalente a la palabra del original; sería preciso, además, ser consciente de su valor en sentido saussureano, por ejemplo, si es término coloquial, culto, técnico, etc., es decir, en qué relación se sitúa respecto de las demás de la lengua, para encontrar otra de valor semejante. Lo que implica, y Schleiermacher es consciente, conocer a fondo la historia de la lengua en qué se traduce, la cultura a la cual va unida, la propia historia de esta... Un ejemplo fácil. En la Biblioteca Clásica Gredos hay casos en que las obras que en latín y griego nos han llegado en verso están traducidas en prosa. Se ha primado –dicen– la exactitud y se ha sacrificado a esta el intento de dar un equivalente a la métrica latina o griega. Ahora bien, ¿es posible dar en una métrica que cuenta las sílabas y juega con el acento de intensidad, como la española, el equivalente a otra, como la griega, que juega con el acento tonal y distingue la cantidad silábica? Todo lo más, una imitación que sugiera que el original era poema, de ahí no pasamos. Todavía, para el caso del latín y el griego, ¿recurriremos a los antecedentes de la métrica española como el endecasílabo blanco o las estrofas sáfica o alcaica o trasladaremos los pies métricos del pasado a combinaciones de sílabas tónicas y átonas que jueguen con el acento de intensidad? De todo hay ejemplos, pero, resumiendo, no faltan aquellos en que se ha preferido dejar tranquilo al lector y que el escritor vaya a su encuentro.

En un homenaje a Celso, ejemplificar con su práctica de traductor es la mejor manera de honrar su memoria. En el *De nostri temporis studiorum ratione* de Giambattista Vico, el *ratio* (de *ratione*) lo traduce Battistini por ‘método’ y en las traducciones españolas se lee igualmente: *El método de los estudios de nuestro tiempo*.⁵⁴⁹ Sin embargo, en lugar de seguir el camino fácil, Celso razonaba que Vico emplea cuando quiere *methodus* como término específico y diferente de *ratio*; y que se refiere con *ratio* al conjunto y organización de saberes de su tiempo y a los principios que los subyacen, es decir, a lo que hoy llamamos propiamente ‘sistema’ o ‘programa de estudios’. El mismo Battistini, que justifica inicialmente la traducción habitual, habla en el t. II, n. 3, p. 1346 de su edición, de «sistema pedagógico complessivo». Todavía más:

Pensamos que para un latinista, como Vico, con el lexema *dissertatio*, ‘disertación’, razonamiento detenido y con método sobre una materia, aquí para exponerla con lo positivo y negativo más que para refutar opiniones contrarias, hay una sintonía entre *ratio* entendida como ‘sistema’ y *dissertatio*, en el sentido etimológico de *dis + sero, serui, sertum*, ‘enlazar’, ‘entrelazar’ (*sero*) ‘por aquí y por allí’ (*dis-*) y ‘detenidamente’ (por razón del alargamiento -t-, que se halla en *disserto*, -are, término del que es un deverbativo *dissertatio*). Creemos que esta reflexión es suficiente para justificar nuestra traducción de *ratio* por ‘sistema’ más que por ‘método’, y *dissertatio*, por el cultismo ‘disertación’.

549 Vico, Giambattista, “De nostri temporis studiorum ratione”, *Opere*. A cura di Andrea Battistini. Dos vols. Milán: Mondadori, 1990, pp. 89-215. Nuestra versión apareció como *Elementos de retórica. El sistema de los estudios de nuestro tiempo* y *Elementos de retórica*. Madrid: Trotta, 2005.

Se apreciará, pues, que toda una serie de razones filológicas se necesita para apartarse de la práctica relajada de la interpretación; aún se podría añadir que, frente a Descartes, que se había servido del francés *méthode* en el sentido de la ciencia moderna, es natural que Vico recurriera al término latino en el sentido que hemos apuntado.

Otro ejemplo aún, que me parece expresivo. Vico, como muestra de los progresos técnicos de su época, habla de: *aeneum ignitae pilae tormentum, navis unis instructa velis, horologium et pensilia hemisphaeria templorum*, lo que sería fácil traducir, como hace el italiano, por 'artillería, navíos de vela, relojes, cúpulas de los templos'.⁵⁵⁰ En lugar de ello, Celso traduce: "la máquina de bronce lanzadora de la bola inflamada, la nave construida con velas solas, el reloj y las cúpulas colgantes de los templos" y anota: "Perífrasis con las cuales se refiere Vico a entidades que no tienen palabra designativa en latín: la artillería, los veleros, las cúpulas como la de Brunelleschi en Florencia: cf. el §36 de las *Institutiones oratoriae*." Perfecto ejemplo de cómo se puede dejar en paz al autor y obligar al lector a que sea él quien se acerque y con justificación. Pues solo así, sin temor a la extrañeza en la lengua de llegada, es posible que el lector entienda que Vico, heredero de lo que podemos llamar el humanismo clásico frente al imperio creciente de la nueva ciencia, frente al francés de Descartes mantiene el latín; pero, ante nuevas entidades a las que no puede nombrar, no le queda otra que recurrir a perífrasis. Si tradujéramos como Battistini, "domesticaríamos" (el verbo es de Venuty) el original para hacerlo más natural, pero perderíamos un sentido histórico que resulta relevante. Ahora bien, ¿hay alguna regla que permita determinar el límite más allá del cual la extrañeza cae en el absurdo? El propio Schleiermacher ya había indicado en su escrito sobre la traducción que hay que moverse entre dos límites: el de la traducción escolar, que avanza penosamente frase a frase, incapaz de captar el sentido de conjunto,⁵⁵¹ y la libertad absoluta del que se mueve en varias lenguas con la misma libertad (que no es frecuente, pero casos hay).

Muchas cosas añade Schleiermacher enumerando las dificultades y los peligros del traductor que emprende este camino. Ya hemos visto que se arriesga a la rareza, se acerca a la incorrección... Si se recuerda el decálogo del traductor que arriba hemos mencionado y su exigencia de que nuestro texto "no suene a traducción", se entenderá perfectamente que lo que Schleiermacher formulaba en 1800 conserva plena validez, la necesidad de "respetar una finísima raya"⁵⁵² (69), la que fuerza la lengua de llegada sin excederse en el extrañamiento. ¿Es posible llevar al lector hasta el autor

550 Vico, ed. Battistini, cit., p. 122.

551 Recuérdese que, en los resúmenes de hermenéutica, hablando de la interpretación técnica, partíamos de la unidad de la obra como primer principio. Es otra prueba a favor de que no se puede entender el escrito sobre traducción al margen de la hermenéutica general del autor.

552 Schleiermacher, cit., p. 69.

y que, a la vez, la traducción no suene a traducción? Debe quedar claro que no hay solución de una vez por todas; estamos ante lo que llamaríamos un criterio regulador que habrá de modularse según género y texto, para cada ocasión. En otras palabras, que no hay más regla fija que el buen sentido, el estudio del autor en su contexto y la experiencia práctica de haber traducido cuanto más, mejor.

Este principio, que, repitémoslo, no es una antigualla ni un ideal o principio que se quede en 1800 se encarna hoy, por ejemplo, en *The Art of Bible Translation* de Robert Alter (Princeton University Press, 2020),⁵⁵³ traductor de la Biblia al inglés, que se opone frontalmente a quienes naturalizan o defienden la llamada equivalencia dinámica. La idea de Alter es justo la contraria. No hay que aplanar imágenes o expresiones para hacer el texto más accesible, lo cual es un modo de menospreciar al lector. No, este debe elevarse a la altura del autor. ¿No lo hacía el público original? Un ejemplo mío, de una sola palabra. En el prólogo de Hidacio, ¿por qué ver en *membrana* una metonimia por 'historia' y no traducir por 'pergamino', que se entiende con un esfuerzo mínimo?⁵⁵⁴ Para poder proceder así, precisa conocer, más que la sintaxis y el léxico de la lengua de partida, su estilística, es decir, hablando como Schleiermacher, de qué forma el autor al que traducimos acostumbra combinar las unidades lingüísticas a su disposición. Y es que, como afirma Alter desde el prólogo:

*From the beginning my translation was impelled by a deep conviction that the literary style of the Bible in both the prose narratives and the poetry is not some sort of aesthetic embellishment of the "message" of Scripture but the vital medium through which the biblical vision human nature, history, politics, society, and moral value is conveyed.*⁵⁵⁵

Con semejante convicción, se comprende que el traductor se sienta obligado a intentar acercar lo más posible al autor; proceder de otro modo perdería parte esencial del significado. Me permito recordar que el libro de Alter es de 2020; en otras palabras, que estamos donde estaba Schleiermacher.

Había una segunda manera de traducir, la que consiste en dejar tranquilo al lector y llevar al autor hasta él. En el ejemplo de Schleiermacher, "podemos, en cierto modo, imaginarnos cómo habría hablado Tácito si hubiera sido alemán, o más exactamente, cómo hablaría un alemán que fuese para nuestra lengua lo que fue Tácito para la suya."⁵⁵⁶ Pero que se le haga decir lo mismo que Tácito, Schleiermacher lo niega porque ve imposible saber "qué giro hubieran tomado sus pensamientos y la expre-

553 Alter, Robert, *The Art of Bible Translation*, Princeton University Press, 2020.

554 *Vientos de tormenta. Las invasiones 'bárbaras' en la Hispania del s. V según los cronistas hispanos de la época: Paulo Orosio, Hidacio e Isidoro de Sevilla*, ed. de Fernando Romo, Madrid: La Oficina, 2022, p. 40.

555 Alter, Robert, edición de Kindle, p. XIII.

556 Schleiermacher, cit., p. 81

sión de esos pensamientos, si hubiera tenido la costumbre de pensar y expresarse originalmente en otra lengua.”⁵⁵⁷ En otras palabras, contenido y expresión son inseparables –contra una larga tradición que distinguía el traducir *ad verbum* del traducir según el sentido–, lo cual impide este segundo camino... salvo como divertimento, cuando ya se conoce perfectamente la lengua de partida y se juega a imitarla. Es significativo que García Yebra, editor de esta obra de Schleiermacher y traductor él mismo, afirme que el rechazo de Schleiermacher, hoy, está superado por el principio de equivalencia dinámica, y que cite a Nida como ejemplo, Nida, que es justamente el autor cuya traducción bíblica Alter pretende refutar. Así que, una vez más, la discusión dista de estar cerrada.

Es curioso que esta segunda manera de traducir recuerde extraordinariamente una definición de Gadamer, que en 1960 criticó la posición de Schleiermacher en *Verdad y método* y veinte años después pretendió superarla. Volveremos sobre *Verdad y método*, pero vamos ahora con la definición. Gadamer acepta que la tarea del escritor es la fijación por escrito de algo dotado de sentido; a ella corresponde la del destinatario o intérprete de hacer hablar de nuevo al texto fijado: “restituir la información a su autenticidad original” [...] Pero la “información” no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario”.⁵⁵⁸ Es decir, que no se trata de reconstruir un original, sino de alcanzar su sentido y ese solo se revela en el tiempo entre el autor y nosotros, *entre* que es, así, el lugar de la hermenéutica. Bien, podemos estar de acuerdo con la formulación, pero, si nos fijamos en la traducción como caso particular de la tarea hermenéutica, ¿se sigue de ella alguna norma o criterio de traducción? Forzoso es reconocer que, de nuevo con Schleiermacher, nos es imposible adivinar cómo hubiera combinado el autor palabras y pensamientos de haberse dirigido a nosotros en nuestra lengua. De modo que la antinomia sigue abierta.

Y es que, digámoslo una vez más, de antinomias se trata y de implicación filosófica, pero de las que no se puede deducir criterio ni teoría ni regla alguna que valga para la resolución del problema práctico. El primer modo de traducir actúa como si fuera posible, venciendo al tiempo, trasladarse a otro momento histórico (la filología es conservadora, por definición); el segundo, como si se pudiera vencer la alteridad. En uno y otro caso hay un más y hay un menos. Sabemos que el tiempo es irreversible, pero podemos pensar sus efectos; sabemos que el individuo es irremplazable, pero solo tiene sentido respecto del género. Es un problema que había merecido ya antes un acercamiento radical por parte de Gadamer. En “La reconstrucción y la integración

557 *Ibidem*.

558 Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, trad. de Manuel Olasagasti, 1992, p. 333. Esta definición, un auténtico canon hermenéutico, se completa con otras dos: el intérprete ha de ver en la obra una anticipación de un sentido completo; y dejar valer en nosotros algo contra nosotros mismos.

como tareas hermenéuticas" (*Verdad y método* I.ii.5.4), contrapone precisamente a Schleiermacher y su hermenéutica "reconstructiva" (dice Gadamer) con el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. "El arte no es mero objeto de la conciencia histórica, pero su comprensión implica siempre una mediación histórica."⁵⁵⁹ Sabemos que el arte sirve a Gadamer como ejemplo: también en el caso del arte conviene saber de las circunstancias y el momento en que surgió la obra, pero si la obra en sí no nos dice nada, todo el esfuerzo de lo que se suele llamar contextualización para nada sirve. De ahí que Gadamer contraponga la hermenéutica de Schleiermacher, a la que califica de reconstrucción, con la posición de Hegel, de reintegración. De la primera hemos hablado bastante. Hegel, por su parte, se sirve de una metáfora: las obras de arte son bellos frutos de un árbol que ha desaparecido por completo. Rehacer su contexto histórico no nos da una relación viva con ellos, solo nos permite imaginarnoslos; más gráfico aún: hacerse católico no llevaría a entender mejor una catedral gótica. Tales modos de proceder resultan finalmente exteriores a la obra en sí. La tarea es otra, que Gadamer sintetiza como la "mediación del pensamiento con la vida", lo que viene a traducirse en un comportamiento reflexivo respecto del pasado.

Pero de esta manera, solo queda una conclusión posible. El trabajo histórico es imprescindible, pero la tarea del traductor va mucho más allá: él tiene que hacer vivir la obra en un medio lingüístico y cultural diferente al que la vio nacer. No hay teoría ni recetario alguno capaces de dar la vida de nuevo; ser consciente de las implicaciones filosóficas tampoco resuelve, pero la conciencia reflexiva de lo que se hace al menos ayudará a decidir con superior lucidez.

Todo lo anterior nos lleva de vuelta, sin poderlo evitar, a la gran pregunta: ¿es posible una teoría de la traducción? No sé si de la no literaria; desde luego, de la literaria, la respuesta ha de ser negativa. Steiner lo argumentó de forma prolija en *Después de Babel*: "Me parece espurio el uso actual y ubicuo del término y el título 'teoría' en la poética, la hermenéutica y la estética (y también, a mi entender, en las ciencias sociales)." Quizá exagera un poco, pero añade: "Lo que sí tenemos son descripciones razonadas de los procesos".⁵⁶⁰ Podemos llamar a esto último teoría si nos parece, pero sabiendo lo que hacemos, esto es, que poco tiene que ver este uso con el que hace la filosofía de la ciencia, desde Popper hasta Kuhn. Lo que sí hay es una dimensión hermenéutica, plena de implicaciones, de las que conviene ser conscientes. Repitémoslo. Hablar de teoría de la traducción representa una extensión muy discutible del término 'teoría': no hay en este ámbito hipótesis explicativa alguna, ninguna posibilidad de predicción que proporcione falsabilidad. Sí se puede describir el proceso de traducir echando mano de conceptos lingüísticos o literarios; es posible proponer

⁵⁵⁹ Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, trad. de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, 1988, p. 219.

⁵⁶⁰ Steiner, George, ob. cit., p. 17.

normas, dar consejos o elaborar recetas. En otras palabras: lo que se viene haciendo desde siempre y, dicho sea de paso, lo que cae bajo el concepto clásico de una *téchne* o un *ars*. Recuérdese que consistía en un saber cómo habérselas con, cómo, a partir de unos previos, llegar a un producto elaborado. Y ahí se llega, más que discutiendo a priori cómo se hace, haciendo y reflexionando al hilo de lo que hacemos. De ello, Celso fue un ejemplo.

II Edad Moderna y Contemporánea

Newman y Blanco White, dos trayectorias religiosas divergentes, una misma coherencia personal

433

Eduardo José Varela Bravo

1 Introducción: razones de este estudio

Para una persona desconocedora del tema puede resultar sorprendente que dos figuras de características tan opuestas como John Henry Newman (Londres 1801-Birmingham 1890) y José María Blanco White (Sevilla 1775- Liverpool 1841) hayan sido ambos sacerdotes anglicanos, compañeros y amigos en Oriel College, Oxford, entre 1827 y 1832. Sin embargo, ese fue el caso y, además, pese a sus rupturas y mutuas descalificaciones posteriores, siempre reconocieron en sus escritos la influencia del otro, para bien y para mal, manteniendo el respeto personal y humano por el viejo compañero.

La razón de esa posible extrañeza es obvia por representar estos dos personajes posiciones religiosas antinómicas. John Henry Newman descuella en el panorama religioso del siglo XIX inglés por un proceso de conversión religiosa paulatino, meditado y razonado desde la religión anglicana de su familia al catolicismo romano que marcó un hito en su época. Su conversión, llorada por sus amigos anglicanos y por su familia, supuso una muy importante revitalización y reorganización de la Iglesia Católica en Inglaterra e Irlanda, siendo su actividad reconocida y recompensada en su día, después de muchos recelos entre la misma comunidad católica inglesa, con el cardenalato otorgado por el papa León XIII el 12 de mayo de 1879.

La vida de John Henry Newman se caracterizó además por una profunda religiosidad interior, fervorosa y casi monacal, que llevó a su beatificación por Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010 y a su canonización por el actual pontífice, Francisco, el 12 de febrero de 2019. En términos globales, la imagen que proyecta este nuevo santo es la de un religioso, al tiempo piadoso, intelectual y con temperamento artístico, que fue capaz de combinar la doctrina tradicional de la Iglesia Católica con las inquietudes y necesidades de los nuevos tiempos, empleando la flexibilidad y el diálogo, y recurriendo al razonamiento y a la argumentación siempre que fuera conveniente. No hay que olvidar que en la Inglaterra de su época, aunque existía tolerancia religiosa,

la religión oficial era la anglicana y los católicos, sobre todo en Irlanda vivían en condiciones de subordinación.

434 No está de más recalcar que, además de sus valores y cualidades objetivos como creyente, pensador religioso, educador y artista, hay que incorporar en su caso un valor simbólico añadido: el de ser un sacerdote e intelectual de primer orden del anglicanismo que abandona su rango y prerrogativas en la Iglesia de Inglaterra, perdiendo promoción y prestigio, para retornar, a contracorriente, a un catolicismo que en el Reino Unido estaba considerado como una reliquia de un pasado atrasado, oscurantista e inquisitorial. Newman defendió el retorno a la tradición religiosa en aras de un fortalecimiento de la fe y de la doctrina cristianas que veía en peligro por el liberalismo político y religioso predominante en la Iglesia de Inglaterra. Sin embargo, no puede ser considerado un reaccionario en temas sociales y educativos o en su diálogo con otras confesiones religiosas. Siempre mantuvo también autonomía personal en aspectos relacionados con aquellos procedimientos y tradiciones del papado que consideraba superfluos, siendo reticente a honores y distinciones innecesarios. Su relación con Blanco White corresponde al período anterior a su conversión al catolicismo, cuando todavía era sacerdote de la Iglesia Anglicana de Inglaterra.⁵⁶¹

Si el británico Newman puede considerarse, por tanto, como un ejemplo singular de ortodoxia religiosa en su fe, convicciones y modo de proceder, el sevillano José María Blanco White ha sido, prácticamente desde siempre, considerado un muy significativo paladín de la heterodoxia. En España esa heterodoxia fue valorada en su época, y posteriormente por la tradición crítica conservadora, en términos muy negativos, como manifestación de la personalidad sombría, desordenada y pasional de un traidor a su país y a su religión.⁵⁶² Sin embargo, hoy en día, este sevillano de ascendencia irlandesa y obra en español e inglés está considerado como un intelectual muy valioso por la agudeza de su perspectiva crítica y por el alcance y originalidad de sus producciones.⁵⁶³ Sus dudas, vacilaciones e infidelidades en temas de religión

561 Sobre la canonización de Newman y su culto como santo puede ser útil, entre otras referencias en línea, visitar la página de Vélez listada en referencias.

562 El estudio conservador más valioso y representativo sobre Blanco White es el de Marcelino Menéndez Pelayo. En su *Historia de los heterodoxos españoles*, (1882, 349) describe su carácter como “espejo lastimosísimo de la desorganización moral a que arrastra el predominio de las facultades imaginativas, sueltas a todo galope en medio de una época turbulenta.”

563 Vicente Lloréns fue el pionero en abordar su figura desde una perspectiva moderna y más favorable. En *Liberales y románticos* (1979, 408) escribe: “La vida de Blanco White es la historia de una permanente insatisfacción. La insatisfacción del hombre moderno que en el tránsito del siglo XVIII al XIX entra en esa nueva crisis cuya expresión literaria denominamos *romanticismo*. Época de cambio e inestabilidad en todos los órdenes, de constante desasosiego, de contradicción y de duda. Las disidencias y conversiones abundan.”

El artículo “Sobre la recuperación de Blanco White en España” de Moreno Alonso (2002, 133-152) proporciona una visión panorámica muy útil sobre las diferencias de apreciación de la vida y obra del heterodoxo sevillano desde su época hasta los comienzos de este siglo.

son vistas como manifestaciones de una vida interior dividida entre su rechazo a la hipocresía y abusos de la Iglesia Católica, causa fundamental de la opresión política y del obscurantismo intelectual de la España de su época, y su deseo de afianzar una religiosidad interior, que desarrolla de forma autodidacta y clandestina desde su niñez por medio de lecturas y conversaciones con sus amigos.

Literato, periodista, político radical y sacerdote ilustrado con grandes dudas de fe y con remordimientos por sus faltas al celibato en Sevilla y Cádiz, se hace ateo, llevando una vida licenciosa en Madrid de 1805 a 1808.⁵⁶⁴ Autoexiliado en Inglaterra desde 1810, no volverá a manifestar sentimientos religiosos hasta 1812, cuando se convierte al anglicanismo, suscribiendo los 39 artículos en 1814.⁵⁶⁵ De todas formas, aunque trata de conformar su pensamiento y vida religiosa a los principios anglicanos, seguirá albergando dudas de fe y de doctrina durante todo el tiempo en que forma parte de la Iglesia de Inglaterra. Caracterizado por un pensamiento de tipo liberal y racionalista, su conversión al unitarismo en 1835 da paso a unos últimos años de vida en que, enfermo y bastante solo, sigue meditando sobre problemas de religión y fe ante la muerte.⁵⁶⁶ Superando momentos de escepticismo y de duda exacerbados por el dolor, afianza un sistema de creencia personal de tipo racionalista y deísta que lo convierten en un precursor de las sensibilidades religiosas modernas. En Blanco el sentimiento religioso afecta a su identidad, manifestando un conflicto de carácter existencial que refleja, además, una angustia interior de tipo agónico, por emplear el término de Unamuno, incrementada por sus padecimientos y por el sentimiento de autoexilio.

La importancia y la significación religiosa e intelectual de estos dos personajes son, por tanto, diametralmente opuestas. Este contraste incrementa la relevancia de su encuentro en Oriel College porque su relación va a ser, al tiempo, de amistad en el terreno artístico y literario y de confrontación en términos de pensamiento religioso. Además, esa relevancia afecta no solamente al plano personal de su trato sino que se extiende al debate religioso y político que tiene lugar durante esos años en

564 En Madrid tuvo un hijo, Ferdinand, de su amante Magdalena Escuaya, al que educó en Inglaterra. Newman no menciona este hecho, ni siquiera cuando comenta la infidelidad sacerdotal de Blanco en 1851, lo que contrasta favorablemente con lo que se escribió en España sobre el mismo tema.

565 “The Thirty-Nine Articles of Religion” (Los Treinta y Nueve Artículos de Religión) eran una declaración doctrinal que el clero de la Iglesia de Inglaterra tenía que suscribir por Acta del Parlamento de 1571 en el que se negaban puntos importantes de la enseñanza tradicional católica tales como la Transubstanciación o la Inmaculada Concepción. Al suscribir esos artículos en 1814, Blanco White “convalida” su sacerdocio español por un sacerdocio anglicano.

566 El “Unitarianism” (unitarismo), normalmente asociado hoy en día con el “Universalism” (universalismo), es un movimiento religioso caracterizado por una visión racional y experiencial de la religión, por un seguimiento estrecho de la Sagrada Escritura y por un rechazo de la doctrina de la Trinidad. Hay un solo Dios, siendo la naturaleza de Jesucristo humana. Este movimiento surge en la época de la Reforma en Polonia, Transilvania e Inglaterra, alcanzando posteriormente gran influencia en Estados Unidos. En Inglaterra, el unitarismo se hizo especialmente activo durante el Siglo XIX, siendo el amigo y correspondiente de Blanco White, James Martineau (1805-1900), su figura más representativa.

436

Oxford sobre la identidad y valores de la Iglesia Anglicana y, también, de forma más general, al estudio de la historia de las ideas religiosas de la modernidad, sobre todo si se atiende a los dos principios fundamentales que Newman y Blanco emplean en el proceso de disolución de su amistad: ortodoxia frente a herejía y heterodoxia por una parte y fidelidad frente a infidelidad por la otra, dentro de una estructura eclesial y religiosa.

Un estudio detallado tanto del contenido como de las consecuencias de esta primera convergencia y después ruptura daría para una tesis doctoral. En este trabajo no se aspira más que a realizar unas primeras precisiones sobre el carácter de esta amistad singular, distinguiendo una serie de niveles de aproximación y realizando unas primeras reflexiones que podrían ser útiles para investigaciones de más alcance. El diagrama presentado a continuación puede ser útil, tanto desde el punto de vista cronológico como conceptual, para ilustrar el tema de estudio. Se señalan solamente aquellos hitos fundamentales para esta investigación.

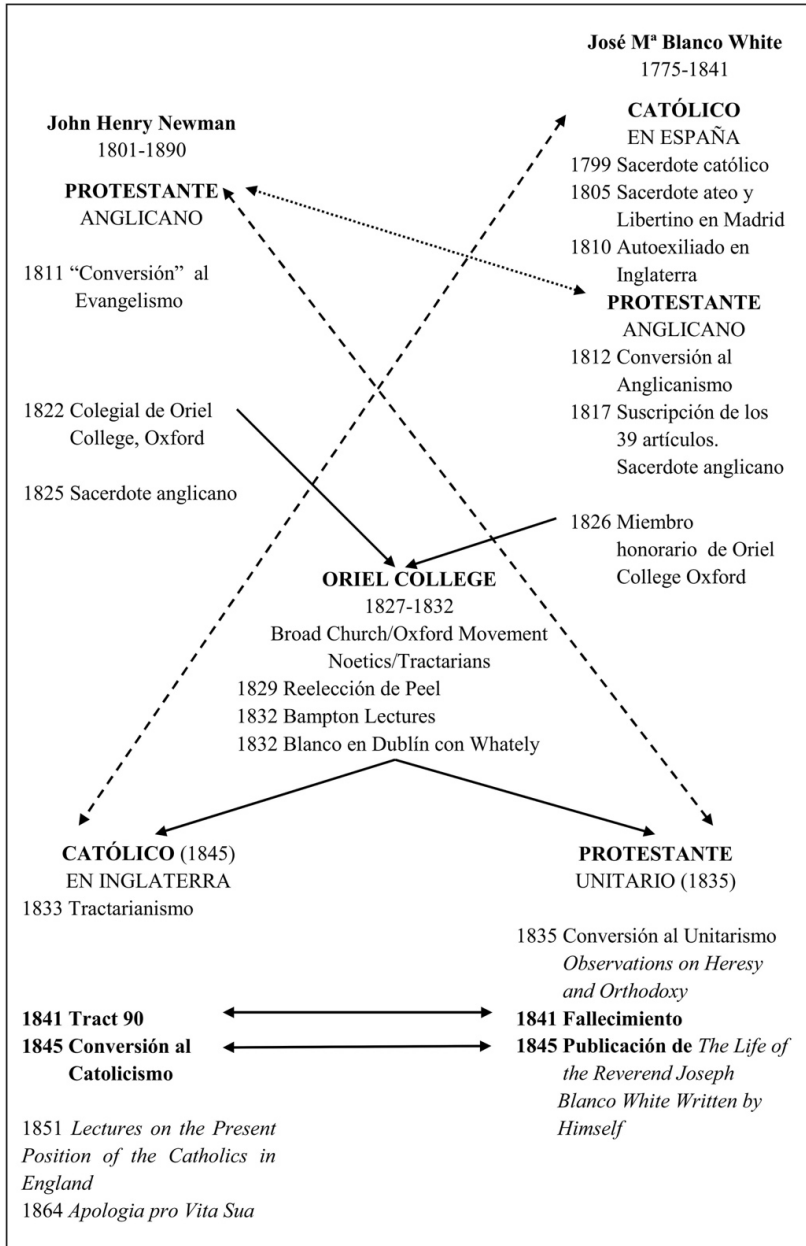


Fig.1 Fechas, acontecimientos y procesos cronológicos, convergentes y divergentes

Los estudios y publicaciones, tanto en papel como en línea, sobre John Henry Newman, en especial desde que comenzó el proceso de su beatificación, son innumerables. También son muy nutridos los que hacen referencia a su relación con Blanco White. Teniendo en cuenta los objetivos de este trabajo se ha dado prioridad a lo escrito por el mismo Newman en su día y se han incorporado algunos estudios actuales de especial interés sobre los aspectos aquí tratados. Dadas las características y extensión de esta investigación la recopilación bibliográfica no puede ser exhaustiva.

Con respecto a Blanco White, de los estudios listados en las referencias hay que resaltar el muy completo y útil artículo de Martin Murphy de 1983, que sigue siendo imprescindible pese a los años transcurridos desde su publicación. En él se encuentran recogidas y comentadas prácticamente todas las referencias y fuentes documentales conocidas sobre esta relación hasta aquel momento. Este trabajo, que no puede competir con el mencionado ni en extensión ni en detalle, sobre todo desde el punto de vista biográfico, aborda el tema desde una perspectiva diferente, centrándose en el análisis de los factores de convergencia, de divergencia y de ruptura entre estas dos figuras religiosas e intelectuales y haciendo especial hincapié en los conceptos fundamentales que emplearon en su descalificación mutua: ortodoxia e infidelidad. Dos son los objetivos fundamentales de esta investigación: entender mejor la personalidad y valores religiosos y éticos de ambos personajes y valorar la relevancia de su relación y separación en el contexto de la historia del pensamiento religioso moderno y contemporáneo.

Como sacerdotes e intelectuales, tanto Newman como Blanco empleaban el latín de forma habitual en sus actividades. Así hacía también el profesor Celso Rodríguez Fernández al que se dedica este libro homenaje. El padre Celso demostró siempre de forma clara y ejemplar sus convicciones religiosas, pero hizo gala también de un carácter afable, abierto y amigable en la convivencia y en las controversias universitarias que lo honrará siempre. Por ello, un estudio que explora cómo en una disensión religiosa entre dos antiguos amigos se pugna por mantener el respeto y la integridad personal del adversario al tiempo que se justifican las razones de la ruptura, debería ser, por principio, de su agrado. Por otra parte, la historia de estas dos trayectorias divergentes va más allá de la curiosidad histórica para proporcionar claves sobre el pensamiento y las actitudes modernas con respecto al fenómeno religioso, a la coherencia personal y a la búsqueda de la verdad que vale la pena explorar.

2 Música y literatura

Como bien dice Murphy en su artículo de 1984, el encuentro entre John Henry Newman y Blanco White en Oxford, salvando las diferencias de edad, origen y estatus, fue "decisivo" para ambos. De todas formas, es conveniente, desde un primer momento, hacer dos precisiones importantes. La primera es que su relación amistosa, propi-

ciada por la convivencia en Oriel College, no fue nunca de carácter íntimo en el terreno de la religión. La segunda es que estos dos colegiales de Oriel compartían trato, amistad y también controversias con un grupo de compañeros de la élite intelectual del momento, por lo que su relación siempre debería ser considerada en función de sus otras relaciones dentro de ese grupo. Siendo la lista extensa, en este trabajo solamente aparecerán mencionados los nombres más significativos. Durante aquellos años, estos intelectuales, encuadrados por lo general en la “Iglesia Alta” anglicana,⁵⁶⁷ intercambiaron y debatieron ideas sobre cómo actualizar y vigorizar tanto el corpus doctrinal como la organización de la Iglesia de Inglaterra en un contexto político y social en que esta parecía haber desvaído su identidad como institución religiosa. Dentro de los reformistas de Oxford pronto se produjo una polarización entre un sector liberal y progresista, los partidarios de una “iglesia ancha”, también llamados latitudinarios o noéticos,⁵⁶⁸ encabezados por Richard Whately, futuro arzobispo de Dublín, y otro sector conservador, partidario de reforzar las tradiciones de la Iglesia en culto y doctrina.⁵⁶⁹ A esta segunda tendencia, liderada por Newman, se le conoce como Movimiento de Oxford o Movimiento Tractariano (Jones 2003, Brown et al. 2018,). Blanco White pronto quedó encuadrado en los noéticos tanto por sus ideas como por ser íntimo de Whately, pero, siempre sintió una atracción especial por Newman debido a su refinamiento intelectual y artístico (Murphy, 1984, 84). En algunas de sus cartas se nota que trató de mantener una postura conciliatoria entre sus dos compañeros, enfrentados en ideas pero respetuosos en lo personal.⁵⁷⁰

567 Los términos “High Church” (Iglesia Alta) y “Low Church” (Iglesia Baja) eran empleados en aquella época para referirse a los dos grandes sectores de la comunión anglicana. La Iglesia Alta se caracterizaba con un formalismo y un conservadurismo elitistas. La Iglesia Baja se caracterizaba por prácticas de devoción popular altamente emocionales que solían recibir el apelativo de “evangélicas.” Las universidades eran en principio feudos de la “Iglesia Alta”. Tanto la “Broad Church” como el “Oxford Movement” son derivaciones del tronco común de la Iglesia Alta.

568 La “Broad Church” (Iglesia Ancha) era una tendencia de tipo liberal dentro de la Iglesia Alta de Inglaterra de aquellos años, caracterizada por un espíritu ancho o abierto (“latitudinarian”, latitudinario) que optaba por el reexamen de la doctrina y la moral religiosas empleando métodos racionales y actualizados, ya que los argumentos tradicionales de la Iglesia de los tiempos pasados estaban superados. Los colegiales de la facción liberal de Oriel College que mantenían un espíritu latitudinario fueron denominados también “Noetics” (noeticos) por su intelectualismo. “Noesis” es un término empleado por Platón en su *República* para referirse al cuarto grado de inteligencia humana, el más alto.

569 “The Oxford Movement” (Movimiento de Oxford) buscaba un fortalecimiento de la fe y de la identidad de la Iglesia de Inglaterra tomando como punto de referencia el concepto de catolicidad y las prácticas tradicionales de culto, devoción y vida religiosa. Esto suponía el estudio de la historia del pensamiento de la Iglesia y de su magisterio doctrinal desde sus orígenes, así como el examen contrastivo de la Iglesia Católica Romana y de la Anglicana. La evolución intelectual de ese movimiento quedó plasmada en 90 “tracts” o panfletos publicados entre 1833 y 1841, por lo que también se le conoce como “Tractarian Movement” (Movimiento Tractariano). La consecuencia más notoria fue la conversión final de Newman, entre otros, al catolicismo, pero hay que reseñar que dentro de la Iglesia de Inglaterra se produjo también un reforzamiento importante de las prácticas de devoción y de culto y un incremento en la preparación del clero alentados por los tractarianos que permanecieron fieles a la comunión anglicana.

570 La carta de Blanco del 16 de julio de 1828 en Newman (1891, vol. I, 187) es un buen ejemplo de esta mediación amistosa. En ella, compara a Whately al Hércules de *Alcestes*. Por otra parte, en los escritos de Newman se hace patente que la disensión religiosa entre él y Whately no afectó a la relación personal.

A nivel humano hubo un trato muy frecuente y entrañable entre los dos personajes estudiados en el que ejercitaban las afinidades comunes, la música en especial, pero también el gusto por la literatura, la crítica literaria y la conversación. También aparecieron pronto diferencias de personalidad y de temperamento significativas. Ya en carta a su madre del 29 de abril de 1826, Newman (1891, vol I, 131) escribe: "Le acabamos de dar a Blanco un grado por diploma... Sin embargo, es demasiado violento." Un apunte de su hermano Frank Newman (en Martin 2000, 36), ilustra de forma más completa el escollo fundamental en su trato. Frank posteriormente criticaría a su hermano por su conversión romanista, al tiempo que él derivaba hacia el unitarismo, como Blanco White⁵⁷¹:

Newman conocía a Blanco White desde 1822, cuando había cogido habitaciones en la misma casa de huéspedes, Palmer, de Newman y Frank. Frank lo describió como un culto sacerdote que disfrutaba discutiendo con Newman y tocando el violín con él. Frank comunicó una aguda observación de Blanco. "¡Ah Newman, si sigues por esa línea terminarás en el error católico!" Él pensaba que Blanco le estaba advirtiendo sobre el autoflagelo, la mortificación del cuerpo y el odio antinatural. En 1827, Newman encontraba a Blanco White muy leído, ardiente, ingenioso, de buen corazón, ingenuo y piadoso, y comentaba: "me agrada mucho."

Encuentro y amistad en los gustos comunes y desencuentro casi instintivo en temas de religión. A la postre, el desencuentro va a ser lo realmente decisivo porque cada uno de ellos va a servirse del otro, consciente e inconscientemente, para articular y justificar una evolución religiosa divergente que los va a colocar prácticamente en las antípodas de la fe cristiana de la época: el catolicismo y el unitarismo.

En diversas cartas a miembros de su familia, Newman alaba las cualidades como violinista de su amigo español, en especial como intérprete de Beethoven, llegando a invitarlo a Brighton para tocar juntos. En carta a su hermana Harriett del 25 de noviembre de 1826 (Newman 1891, vol I, 146) escribe: "El señor Blanco White toca el violín y tiene un oído exquisito. Ojalá pudiera tentarlo con venir a Brighton." Sus colaboraciones musicales se hicieron muy conocidas. De todas formas, sus distintos estilos y técnicas de interpretación indicaban dos temperamentos muy diferentes. Es muy conocida la siguiente observación de Thomas Mozley en sus memorias de Oriel (1882, 248) contrastando frialdad y apasionamiento:

Más interesante era contrastar el semblante excitado y en verdad agitado de Blanco White con la inmovilidad de esfinge de Newman, mientras este último sacaba notas largas y vibrantes con mano firme.

571 La reacción de la familia de Newman fue, en términos generales, contraria a su conversión al romanismo. Ver el estudio de Edward Short de 2013 sobre este tema.

La música jugó siempre un papel muy importante en la vida de estos dos intelectuales. En los escritos de ambos se encuentran comentarios, detentadores de una sensibilidad artística, en los que expresan cómo la música les permite olvidar la tensión del trabajo intelectual y alcanzar un sentimiento de trascendencia. Además de la gratificación espiritual y sensorial, el tocar juntos era para ellos una forma de comunicación y de colaboración más allá de las palabras. Una misma percepción de la belleza, del sentimiento y de la sublimidad los hermanaba en ese terreno y los acercaba, pese a sus diferencias de opinión y militancia en bandos enfrentados.⁵⁷²

Con respecto a los campos de la literatura, la estética y la crítica literaria, no hay que olvidar tampoco que los dos cultivaron la poesía, si bien con sensibilidades y temáticas diferentes, y que ambos tenían una esmerada educación clásica. Una prueba del interés y del alto aprecio que Blanco sentía por su compañero de Oriel fue el decidido empeño en que colaborara con él en *The London Review*, nueva publicación de la que lo habían hecho editor. Se trató de una experiencia efímera, fracasada en parte por el diseño editorial y en parte por la situación de enfrentamiento que Oxford estaba viviendo en aquellos años. De la revista solamente salieron dos números (1828 y 1829) pese al empeño del editor, que se planteaba conseguir una publicación de gran alcance guiada por el espíritu de la concordia y la amplitud de miras. En palabras de Murphy (2011, 293):

The London Review unió por última vez a los representantes de los dos bandos que dividirían a Oxford en la época siguiente: aquellos que, como Newman, defendían los valores de “la sabiduría ancestral” y quienes, como Senior, enarbolaban “la antorcha del intelecto”. Viniendo de fuera de aquel sistema y ajeno a las corrientes subyacentes tanto políticas como sociales, Blanco no era el hombre adecuado para reunir a mentes tan dispares como aquellas. Estaba a punto de descubrir que el *odium theologicum* no era exclusivo de España.

Mostró también gran deferencia y cariño a la hora de comentar la contribución que finalmente redactó para la revista: “Poetry with reference to Aristotle’s *Poetics*”, si bien también hace un guiño editorial, marcando sus diferencias críticas, al resaltar de forma humorística la orientación platónica de la contribución. Ese carácter congraciador y tolerante como editor con artículos de intelectuales de distintas orientaciones pudo ser una de las causas del poco éxito de la revista al faltarle definición y personalidad propias. El 8 de Noviembre de 1828, Blanco escribe (Newman, 1891, vol. I, 196):

Bien, por tanto, mi querido amigo, debes escribir para mí constantemente; necesitas un desahogo para tu mente y tu corazón, que están siendo empleados donde

572 Blanco White, entre otras actividades (Murphy 1989, 150-51) dio una conferencia sobre la teoría de los sonidos musicales en la Ashmolean Society en 1830 que causó muy buena impresión según comentarios de contemporáneos (Powell 1846, 297, Mozley 1882, 56). Newman, por su parte, hizo muchas observaciones sobre la música como experiencia religiosa a lo largo de su vida (Bellasis 1892, 5).

no se necesitan sus riquezas. Comunica al mundo de forma libre lo que sientes y piensas. Habla con la gente de Inglaterra por medio de mi revista para que pueda yo beneficiarme de su deleite. Te escribo de forma apresurada y, sin embargo, no puedo evitar pasarme a la poesía en mi estilo, tal es el efecto de tu artículo. Adieu mi Platón de Oxford.

Esta carta demuestra auténtico afecto y el interés permanente de hacer su amistad más estrecha. La decepción de Newman por el poco éxito de la iniciativa fue evidente. Al referirse a ella y publicar el artículo nuevamente, eliminando las escasas correcciones que el editor le pidiera en su día, la describe como un intento fracasado entre otras cosas por la poca entidad de Blanco para un proyecto de esta envergadura y por el carácter disperso y muy intelectual de la revista. Por este y otros comentarios da la impresión de que Newman nunca consideró que, pese a todos sus esfuerzos de naturalización y a sus lecturas incesantes, el autoexiliado español estuviera lo suficientemente integrado en la cultura y la intelectualidad inglesas como para acometer proyectos de tanta ambición, seguramente en contraste con su capacidad como escritor, traductor y editor en lengua española. En la introducción a esa segunda edición de su artículo escribe (1877, 27-28):

[...] la nueva publicación requería un editor de salud más vigorosa y de mente más emprendedora, de un carácter más optimista y de una capacidad de trabajo mayor, y con un mejor conocimiento del público inglés que el que tenía el señor White. Asimismo escritores menos librescos y académicos de los que, a pesar de su capacidad, se hizo depender su destino. Southey se anticipó al señalar el defecto. La revista, en su conjunto, era aburrida.⁵⁷³

En este comentario se menciona también el problema de la falta de salud de Blanco White, una limitación muy seria que marca no solamente su producción intelectual y su vida social sino, crucialmente, su carácter y personalidad. De hecho, siempre hubo muchas especulaciones sobre la importancia que el dolor y la enfermedad crónica pudieron tener en la salud mental y en las conversiones religiosas del heterodoxo español.⁵⁷⁴

La música, el arte, la literatura y el trato personal, son, por tanto, los elementos que cimentan la relación amistosa entre estos dos personajes durante su convivencia en Oxford. Sin embargo, tan pronto comienza el debate de las ideas religiosas, surgen las discrepancias, ya se trate de sermones o de obras de más envergadura. Así,

573 Murphy 1984, considera este comentario injusto. Menciona también la opinión mucho más favorable de Vicente Lloréns en su artículo: "El fracaso de *The London Review*" en *Liber Amicorum Salvador de Madariaga*, Bruges, 1966, 253-261.

574 La polémica más significativa sobre la salud física y mental de Blanco es la que enfrentó al arzobispo Whately con J.H.Thom, editor de la autobiografía, quien redactó un detallado artículo sobre el tema: "Archbishop Whately and the Life of Blanco White." *The Theological Review*. Vol. IV, N° XVI, January 1867, pp. 285-308. London, Williams and Norgate.

cuando en febrero de 1828 Blanco toma la iniciativa de proponer a Newman un foro de controversia religiosa junto con sus compañeros de Oriel Hurrell Froude y Samuel Wilberforce, la respuesta es cauta y el proyecto no cuaja. En la carta que Newman le envía a Blanco afirma que, sin negar que sea posible aproximarse a la verdad religiosa de formas diferentes, es necesario compartir una misma base doctrinal y unos mismos valores morales, si no, esa búsqueda de la verdad es herética. En esta respuesta se anticipa el conflicto entre ortodoxia y heterodoxia que será fundamental en su separación. En palabras de Murphy (1984, 90):

Para Newman, el corolario de su convencimiento de que la sana doctrina y los sanos sentimientos estaban inextricablemente unidos, era que la heterodoxia no era más que el resultado de alguna imperfección moral. En aquellos momentos la mente de Newman no estaba “clara sobre este punto”, pero en los años siguientes iba a poner mucho esfuerzo en buscar esta relación escondida. Blanco, por su parte, creía con igual intensidad que las opiniones podían ser erróneas, pero nunca pecadoras.

Newman siempre marca distancia con Blanco, al que califica de sabeliano y sociniano, desde muy pronto.⁵⁷⁵ La infidelidad que se desprende del pensamiento del antiguo sacerdote católico español también le inquieta. En carta a su hermana Harriett del 16 de Marzo de 1829 (1891, vol. I, 209) le comenta: “[...] sin embargo, la impresión general es, algo confirmado por el libro de Blanco White, que infidelidad y romanismo son compatibles o, por mejor decir, que están conectados el uno con el otro.” La cautela que mantuvo en vida parece reflejarse también en la falta de documentos suyos en sus intercambios epistolares. Al negarle a J. H. Thom, su correspondencia para la autobiografía de Blanco (Newman 2006, 355) le manifiesta que este “no fue nunca su correspondiente y que, de memoria, duda que fueran más de media docena las cartas que intercambiaron”, afirmación que da que pensar. Lamentablemente, la carta que envió con motivo del paso de Blanco al unitarismo en 1835 se ha perdido, con lo que queda una laguna muy importante a la hora de explicar su proceso de separación.

Por otra parte, Newman parece cargar las tintas de forma diferente en Blanco según se tengan en cuenta los materiales documentales a los que tuvo acceso antes y de

575 El sabelianismo y el socinianismo son para la Iglesia Católica herejías que rechazan el dogma de la Santísima Trinidad. En este sentido, son precedentes del unitarismo de la Inglaterra del S. XIX al que se adhiere Blanco en 1835. En el siglo III de la era cristiana, el presbítero romano Sabellius fue condenado y excomulgado por Calixto I al mantener un sistema de ideas heréticas (Monarquianismo Modalista), que negaba la existencia de tres personas distintas en la divinidad. Por su parte, el italiano Faustus Socinus (1539-1604), fue perseguido por la Inquisición por defender ideas teológicas contrarias al Dogma de la Santísima Trinidad (Concilio de Nicea, año 325) manteniendo, entre otras cosas, que Jesucristo era humano por naturaleza y divino por designio.

No hay que olvidar, por otra parte, que Newman, que estaba estudiando a los Padres de la Iglesia con mucha intensidad en aquellos años, conocía las obras anticatólicas más importantes de su compañero de Oriel, algo que tenía que ponerle en guardia dadas las opiniones allí expresadas.

después de 1845, año de la publicación de su autobiografía. Lo publicado hasta 1841 refleja sus primeros razonamientos, lo publicado posteriormente en 1851 y 1861 supone una reflexión que combina los recuerdos personales anteriores con la lectura de los materiales autobiográficos de su obra póstuma, que le desagradó profundamente, no solamente por su contenido íntimo sino por considerarla una publicación al servicio de los intereses unitarios que mostraba muy poco respeto con el fallecido y con muchas otras personas. Esa obra, (Murphy 1984, 109-111) reforzó su convencimiento católico.

El proceso de divergencia y ruptura se materializa en tres controversias fundamentales que se tratarán en el apartado siguiente: una política y religiosa (la reelección de Peel), otra académica, política y religiosa (las Bampton Lectures impartidas en 1832 por el doctor en teología y futuro obispo de Hereford, Renn Dickson Hampden) y, finalmente, la definitiva de 1835, donde las razones de tipo personal son tan fuertes como las propiamente religiosas. Blanco se hace unitario y abandona la protección de su amigo Richard Whately, arzobispo de Dublín, para fijar su residencia en Liverpool. Desde la perspectiva de sus amistades anglicanas, el apóstata Blanco ha arruinado su vida.

3 Ortodoxia y heterodoxia

Para entender mejor las evoluciones divergentes de los dos personajes se pueden sintetizar en una tabla sus principales diferencias de personalidad, educación y convicciones.

Diferencias significativas	
Newman	Blanco White
Nativo inglés	Nativo español de ascendencia irlandesa
Personalidad reservada y contenida	Personalidad pasional y angustiada
Profundas convicciones religiosas Intensa vida religiosa de la que obtiene gratificación	Confusión y dudas en sus ideas religiosas No encuentra ni satisfacción ni estímulo en las prácticas religiosas familiares Crítica del entusiasmo religioso
Educación de acuerdo con los modelos protestantes de su familia. Interés por las prácticas de creencia tradicionales de la Iglesia	Educación familiar católica tradicional Autoformación personal clandestina por medio de lecturas prohibidas y contactos con amigos
Vocación sacerdotal decidida	Vocación sacerdotal con mala conciencia y muchas dudas
Partidario del celibato eclesiástico ya desde su época anglicana	En contra del celibato eclesiástico por antinatural
En contra de la infidelidad sacerdotal	Sacerdote infiel en España
Simpatía por los valores tradicionales del catolicismo	Testimonialmente anticatólico
Ideas políticas y religiosas conservadoras	Ideas políticas y religiosas liberales
Defensor del sacerdocio y de la autoridad sacerdotal	Contrario al sacerdocio y a la autoridad sacerdotal
Defensor de la ortodoxia	Defensor de la heterodoxia

Tabla 1 Newman y Blanco. Principales diferencias.

En 1829 Newman sorprende, y no solamente a Blanco, al votar en contra de la reelección de Robert Peel y su propuesta de Emancipación Católica. Las razones aducidas para su decisión no tenían que ver con la Emancipación como tal, cuyo principio siempre había defendido, sino con la sinceridad de la maniobra política de Peel y de Wellington en ese momento. Peel había sido anteriormente contrario a esa medida y cambiaba ahora su posición por conveniencia política. Newman parece querer conservar la independencia de criterio y su integridad en un tema que no ve claro al tiempo que comienza a desmarcarse del sector liberal de Oxford.

Blanco, por su parte, no solamente sorprende, sino que enfada a muchos miembros de Oriel por dos razones. Primero por ejercer su derecho legal de votar siendo un miembro honorario de ese colegio. En segundo lugar y sobre todo, por dar su voto a la Emancipación cuando no solamente era un escritor anticatólico sino que además había sido recompensado con un diploma por sus servicios a Inglaterra, a su iglesia nacional primordialmente. En su opinión (1845, vol. I, 453-56), el catolicismo era in-

tolerante por naturaleza en términos religiosos, pero la medida política de la Emancipación podía ser aconsejable para evitar el enfrentamiento de una guerra civil. Su razonamiento era coherente, pero también muy imprudente, ya que sus argumentos no fueron entendidos por sus compañeros y las críticas contra él, contra su honradez personal y contra la sinceridad de su conversión religiosa, fueron feroces (Murphy 1984, 94, Murphy 1989, 148-150). Resentido de salud y de ánimo empieza a considerar su vida en Oxford como un segundo exilio interior.⁵⁷⁶

En su correspondencia, Newman lamenta que su amigo español hubiera pecado de ingenuo y de imprudente en este tema y deplora los ataques personales que ha sufrido. En su opinión, debía haber sido mucho más cauto en la manifestación de sus opiniones teniendo en cuenta su estatus en Oriel. No sabe comportarse conforme a las reglas del juego de la universidad, dejándose influir por los intereses de otros y propiciando su aislamiento y rechazo. El 26 de febrero de 1829 escribe a su madre (1891, vol. I, 201-02).

Estoy muy afligido por algo más. Blanco White (lo conozco tan bien) escribió una carta a una amistad de Oxford manifestando su cambio de opinión sobre la Emancipación Católica. ¿Por qué no dejarle cambiar con el conjunto de la nación? No, convenía a los partidarios de Peel anticipar su nombre. Se le pide publicar de forma generosa y entregada, él lo hace y así se convierte en la víctima de una maniobra electoral. Se ha granjeado todo tipo de ataques personales, odiosos ataques personales.

Es deplorable hacer caer sobre aquellos individuos favorables a la Emancipación Católica la difícilísima tarea de encontrar un equilibrio entre su desaprobación del señor Peel y su disposición amigable a la cuestión católica. Por ello, algunos partidarios de la Emancipación han tomado una postura, otros otra; otros han permanecido neutrales; algunos han tomado una postura y se han medio arrepentido: todos han experimentado dificultad. Todo esto se ha producido, lo digo, por la indelicadeza de aquellos que han impuesto al señor Peel a la universidad.

Blanco, por su parte, comienza a percibir en su compañero una capacidad para la maniobra de tipo político-religioso y también unas ideas conservadoras que le alarman. Le recuerdan sus vivencias españolas y le confirman en su miedo de que termine en el catolicismo. En el momento álgido de su ruptura tildará esas cualidades conspirativas de inquisitoriales. Sin embargo, reconoce en su autobiografía (1845, vol. III, 131) su ingenuidad al definirse de forma pública en esa elección:⁵⁷⁷

576 Con todo, e irónicamente en el caso de Blanco y su mala experiencia personal, "The Catholic Emancipation Act" (Acta de la Emancipación Católica), permitiendo a los católicos la participación plena en la vida pública, fue aprobada por el Parlamento británico en 1829.

577 Blanco se refiere al mal trago de la reelección de Peel varias veces en su autobiografía, lo que da a entender que fue un incidente que consideró muy importante y que le afectó mucho. En carta a Lord Ho-

Mi primera intención al oír de la elección que se aproximaba fue la de no votar en absoluto. Sin embargo, una carta del señor (ahora doctor) Pusey, en aquellos momentos uno de los miembros más liberales de la universidad, hizo que me decidiera a dar mi voto a Sir Robert Peel. La furia del partido del *No al papismo* contra mí no conoció límites... En compañía de mi amigo, el señor Senior, fui a Oxford. Encontré el lugar en la mayor de las agitaciones, y, como podía ciertamente esperarse, tuve que aguantar la insolencia de uno o dos, las miradas asesinas de muchos y la frialdad de antiguos amigos que estaban a favor del partido del *No al papismo*. En el grupo encontré, para mi gran sorpresa, a mi querido amigo el señor Newman, de Oriel. Como él había sido durante años uno de los solicitantes de la Emancipación Católica ante el Parlamento, su inesperada asociación con fanáticos de lo más violento me resultó inexplicable. Ese cambio fue la primera manifestación de la revolución mental que lo ha convertido posteriormente en uno de los perseguidores más destacados del doctor Hampden y el miembro más activo e influyente de esa asociación llamada *Partido Puseita* de la que recibimos esas muy extrañas producciones tituladas *Tracts for the Times* (*Folleto para estos tiempos*).⁵⁷⁸

Mientras que en el tema de la reelección de Peel la diferencia de opinión es de tipo político-religioso, es decir, externo y sin repercusiones negativas para su relación personal, las discrepancias suscitadas por las Bampton Lectures⁵⁷⁹, conferencias dictadas en 1832 por Hampden sobre el tema "La filosofía escolástica considerada en relación con la teología cristiana," revisten mucha más importancia y acritud, ya que suponen una campaña de descrédito orquestada por Newman, Pusey, Profesor Regio de Hebreo, y los tractarianos en contra no solamente del Profesor Regio de Teología Hampden sino también de Blanco White y, de forma más general de la facción liberal de Oxford (Murphy, 1984, 101-103, Nockles en Brown et al. 2018, 123-136). Este episodio le afectó grandemente, tanto por su estrecha amistad con el teólogo y su familia como por los rumores que se propagaron haciendo del exiliado español no solamente el inspirador sino también el redactor de o bien todo o bien de una parte substancial de las conferencias. Hay que hacer notar, sin embargo, que no fue Newman directamente quien propagó esos rumores.

Iland del 6 de marzo de 1836, al referirse al caso Hampden y mencionar a Newman, lo califica, junto con Edward Buvary Pusey de "intolerante sincero" y relaciona su actividad en la controversia con su inesperada actitud con respecto a la reelección de Peel (1845, vol. II, 198-199).

578 Traducir "tract" por "tracto" es equívoco. En lengua inglesa, un "tract" puede ser o bien un panfleto de controversia religiosa (tradición protestante) o un conjunto de versículos que se cantan o rezan antes del Evangelio en ciertas misas (tradición católica). El diccionario de la Real Academia Española solamente recoge el uso católico del término. La extrañeza de Blanco White puede reflejar la ambigüedad de la palabra. En su sentido protestante la traducción es o bien panfleto o bien folleto.

579 Estas prestigiosas conferencias en temas teológicos comenzaron en 1780 gracias al legado del clérigo John Bampton (1690?-1751) manteniéndose hasta hoy en día.

Es cierto que, además de la amistad, las ideas o, por mejor decir, el talante religioso de Blanco y Hampden eran afines. Además, el teólogo de Oxford consideraba al antiguo sacerdote español una autoridad en temas relacionados con el pensamiento escolástico y las tradiciones de la Iglesia Católica, por lo que, evidentemente, había tenido en cuenta sus ideas en la redacción de las conferencias, pero estas eran genuinamente suyas (Tuckwell, 1909, 135-136). Su tono y contenido liberales alarmaron a los líderes del Movimiento de Oxford. Este grupo consideró que Hampden había caído en herejía al afirmar que la autoridad de la Sagrada Escritura era superior a la de la doctrina de la Iglesia. Por tanto, sus ideas y sus enseñanzas eran recusables. Su iniciativa, que cuestionaba la capacidad intelectual de Hampden para ocupar puestos de alta responsabilidad en la universidad, estaba, según ellos completamente justificada. El Movimiento Tractariano comienza poco después, indicando el grado de polarización al que se había llegado en Oxford. Blanco, sigue la parte más álgida del debate desde Dublín donde es tutor del hijo del arzobispo Whately desde junio de 1832.

La campaña contra Hampden duró hasta 1837-8 y supuso la exclusión del Profesor Regio de Teología del consejo universitario encargado de la selección de oradores de la universidad. Newman dio pruebas de una gran capacidad para la política y la intriga. En palabras de Martin Murphy en su biografía (2011, 351):

La cuidadosa orquestación de Newman de la campaña en contra del nombramiento de Hampden como Profesor Regio de Teología al año siguiente demuestra el formidable teócrata en que se habría convertido si el tractarianismo finalmente hubiera prevalecido en Oxford y él hubiera permanecido en la Iglesia de Inglaterra. Aunque no hubiera servido de otra cosa, su conversión a Roma lo salvó al menos de las tentaciones del poder.

El caso Hampden es especialmente penoso para Blanco porque en él ve revivir el procedimiento inquisitorial que ya había conocido en España desde niño. Una controversia basada en la denuncia de la herejía en el seno de la Iglesia Anglicana en Oxford tenía que serle particularmente odiosa, sobre todo si estaba dirigida por una persona a la que admiraba, por suponer una regresión basada en la ortodoxia doctrinal y en la intolerancia a un estadio anterior del pensamiento cristiano, en contradicción con el progreso social y científico de la Inglaterra de la primera parte del siglo XIX. Por otra parte, la combinación de compasión y de piedad para con el acusado, con el fin de romper su entereza de espíritu, es un método que el heterodoxo español (1845, vol. II, 223) asocia de forma directa con las tácticas inquisitoriales que había descrito en sus obras:

Esta es exactamente la bondad y la indulgencia que se emplean en países extranjeros con las personas condenadas a morir: una indulgencia que la Inquisición emplearía en ciertos casos. Los inquisidores solían mostrar una gran aflicción cuando entregaban al hereje condenado a ser quemado. Entre los perseguidores

no siento pena más que por Newman. Vaughan Thomas es un político reincidente; Pusey es un hombre vanidoso; el engañoso orgullo de Newman está más profundamente arraigado, y es más difícil que él mismo sospeche de él que de las causas de los errores prácticos de otros. ¡Cuándo tendrá a bien El Cielo dar fin a todos los *sacerdocios*. No puede haber paz para la humanidad civilizada hasta entonces!

Blanco desde el comienzo de esta polémica manifiesta un interés muy relativo en los escritos de Newman y de los tractarianos porque para él, en su experiencia como antiguo sacerdote católico infiel en España, esas aportaciones, tan novedosas para los teólogos de Oxford, son, simplemente 'dèjà vu'.⁵⁸⁰ Por lógica interna del proceso, lo único que le queda es esperar el dictamen condenatorio de su antiguo compañero cuando haga pública su separación de la Iglesia de Inglaterra y muestre su adhesión a los principios fundamentales del unitarismo. Newman, de forma coherente, fiel a sus convicciones, reacciona como el antiguo magistral sevillano había previsto. En 1835, tras la publicación de *Observations on Heresy and Orthodoxy* escribe a su tía (1891, vol. II, 129-130):

El pobre Blanco White se ha hecho sociniano y ha escrito un libro enorgulleciéndose de ello. Bien, en el prefacio del libro escribe: "he sido *sabeliano* por un tiempo, pero ahora el velo ha caído de mis ojos, ya que considero que el *sabelianismo* no es sino unitarismo disfrazado." ...

No tenemos educación teológica y, en vez de beneficiarnos del ejemplo del pasado, intentamos resolver las cuestiones más complejas, ya sean de doctrina o de conducta, por medio de nuestra razón, ciega y errante.

La herejía sociniana, es el primer gran argumento empleado en la ruptura, asociado siempre con el de infidelidad, que será posteriormente el definitivo. A ellos se agrega otro de tipo personal: la inestabilidad emocional debido a la mala salud crónica de Blanco. Esta opinión alcanzará más peso cuando se haga unitario y abandone la protección de Whately de forma abrupta. De todas formas, hay que insistir que, pese a sus supuestas descalificaciones inquisitoriales, salva siempre la honradez de su antiguo amigo contrastándolo, por ejemplo, con Hampden (en Ward, 1871, 294-95):⁵⁸¹

Whately, a pesar de sus errores, es franco de corazón, generoso y despreocupado por el dinero. Blanco White es igual, aunque se ha hecho sociniano. Arnold es

580 En carta al Preboste de Oriel College, del 7 de febrero de 1836 (1845, vol. II, 98) escribe: "Estoy bien familiarizado desde mi juventud con todo lo que Newman ha razonado para su última publicación... ¿Qué podría usted esperar de los dos hombres que usted me recomienda pese a lo eminentes que son? Solamente la fatiga y esa irritación casi inevitable que la discusión de estos temas produce."

581 En la enemistad de Newman puede haber un factor de rivalidad profesional. Hampden es nombrado tutor en Oriel por su amigo Hawkins, nuevo preboste, después de que este cesara como tutores a Newman, Froude and Wilberforce. Ver Tuckwell 1909, 130.

amable y una personalidad encantadora, pero este hombre, *si se le juzga por lo que escribe*, es la persona más amante del lucro, mundana y menos atractiva sobre la que se pueda poner los ojos.⁵⁸²

- 450 Queda finalmente el tercer episodio en este proceso de separación. Este momento supone un desengaño relacionado también con lo que él considera intolerancia y espíritu inquisitorial, pero encarnada en este caso en su amigo y mentor Whately. Su experiencia en Irlanda no le satisface. La situación de los católicos le deprime y la intolerancia protestante le horroriza. Cada vez más se reafirma en sus ideas unitarias y se resiente del control que el arzobispo quiere mantener sobre su actividad, así como de sus celos por la influencia que ejerce sobre su esposa, a la que recomienda la lectura de libros que Whately considera perniciosos (Durán 2005, 490-493). La situación se vuelve insoportable y decide abandonar Dublín. Esta decisión agudizó todas las críticas negativas que sobre su figura se habían hecho durante esos años, siendo considerada generalmente como la manifestación de una mente enferma. En este sentido, un conocido comentario de Newman, comparando la salud del pobre Blanco a la de un perro enfermo puede ser ilustrativa. En respuesta a Wilberforce del 25 de marzo de 1835 (en Murphy, 1984, 97) escribe:

¡Qué bien se confirma la opinión que me expresaste entonces sobre el estado de sus pensamientos ... ! ¿Te acuerdas de que una vez, señalándome un perro negro que estaba temblando casi enfrente de la puerta de San Juan, me lo comparaste con él? ...

Creo que esto debió haber sido en 1830, durante las vacaciones de verano, cerca de la casa de Ogle. El perro tenía el moquillo. Lo que quise decir era que la cabeza de Blanco parecía estar condenada a la desorganización.

Blanco se enfrenta a las durezas de un segundo autoexilio, en este caso interior y lleno de sufrimiento en Inglaterra, en una soledad solamente mitigada por sus amistades unitarias, por las visitas de miembros de su familia española y por su correspondencia con pensadores religiosos e intelectuales de corte liberal y progresista de Inglaterra, del continente europeo y de Estados Unidos. En este tercer momento divergente, la motivación última que mueve al heterodoxo español es no solamente de tipo religioso sino, crucialmente, de tipo personal y emocional.

La carta perdida en la que Newman manifestaba su reacción a la conversión no es para Blanco (1945, vol. II, 117) "sino un gemido, un suspiro desde el principio hasta el

582 Sobre el tema de las críticas personales y su relación con el defecto moral, ver Poston 2014.

final." En la respuesta del 23 de marzo de 1835 (1845, vol. II, 118) se pueda comprobar la pena por la ruptura, marcada como definitiva, entre ellos.

El estado de tu mente es completamente diferente al mío. Coincidimos en las tendencias morales (incluyendo espero, por lo que a mí me concierne, la religión), pero nuestros entendimientos han tomado caminos opuestos en busca de la verdad divina. He hecho todo lo que estaba en mi mano para evitar el error ... Sin embargo, debo seguir la luz que está en mí. Si esa luz fuera oscuridad, lo sería sin ser yo consciente de ello, sin el más mínimo motivo de sospecha de que es así a propósito. No puedo seguir la luz de ningún otro hombre ... Mi mente está decidida. Puedo caer en el error. Confío en la misericordia divina, en que, a pesar de las agonías que los errores actuales producen en hombres que en otras circunstancias podrían vivir en la unidad del espíritu de Cristo, estaremos unidos, fuera del alcance de la duda y de la disensión, en un mundo mejor que este. 451

Newman llega a sus conclusiones definitivas sobre la legitimidad de su conversión al catolicismo en 1841, año del fallecimiento de Blanco, pero no da el paso último hasta 1845, coincidiendo con la publicación de su autobiografía póstuma editada por J. H. Thom, libro al que le dedica muy duras críticas. Tanto las fechas como, sobre todo un proceso de conversión de cinco años cuidadoso, paulatino y medido para no levantar suspicacias ni causar una mala impresión refuerzan la impresión de que el hoy santo católico había tomado a su antiguo amigo de Oriel como referente especular en su toma de decisión de convertirse. (Murphy 1984, 110-111). En este sentido, la forma de comunicar la noticia del fallecimiento de Blanco White en carta a Thomas Mozley del 25 de mayo de 1841, al tiempo que comenta el éxito del folleto ("tract") 90 (1999, 196), parece indicar que en su mente había establecido una relación entre ambos hechos:

Blanco White nos ha dejado. Lo enterraron ayer en el cementerio de la Capilla Unitaria de Liverpool.

Se han vendido 10.000 copias del Tracto 90. Christie está aquí.

Con Blanco ya fallecido, Newman tiene tiempo en sus primeros años como católico para reflexionar sobre las causas profundas de la divergencia inevitable entre los dos. La lectura de la información que el heterodoxo proporciona en su autobiografía es fundamental para clarificar su postura de una forma definitiva.

4 Verdad, vocación e infidelidad

En sus conferencias en el Oratorio de San Felipe Neri de 1851, Newman presenta una interpretación más elaborada de las causas profundas de la apostasía de Blanco. La conclusión fundamental es que su herejía y virulento anticatolicismo se debieron a

su imposibilidad de encontrar consuelo y satisfacción dentro de la Iglesia Católica y a su infidelidad como sacerdote, algo que resulta especialmente doloroso.⁵⁸³ De todas formas, trata de no demonizar más de la cuenta, deslindando valores humanos de defectos morales y de una trayectoria religiosa errónea y desdichada, resultado de las circunstancias históricas y religiosas de su país de origen (1851, 144):

En esas circunstancias no puede extrañar que el señor White se hiciera un incrédulo; no es de extrañar tampoco que sus amigos y compañeros se hicieran incrédulos si sus historias eran similares a las suya. Ese es el destino de las mentes activas e inquisitivas desprovistas de la visión clara de los asuntos divinos que imparte la divina gracia y que se obtiene por medio de la oración.

Posteriormente, en su *Apología* de 1861 (1864, 118), trata también de responder a los que en el pasado, entre ellos Blanco, tildaron su pensamiento y actuación de inquisitoriales. Deslindar lo que es permisible y lo que es inaceptable como herejía en la Iglesia no significa incoar una persecución sino simplemente recordar las verdades doctrinales. Como defensor celoso de su credo personal, se disculpa de que en alguna ocasión, pueda haber parecido intransigente e inquisitorial al escribir sobre el pensamiento herético, pero manifiesta también que ni en sus momentos más apasionados, discutiendo el arrianismo, justificó el castigo físico o la tortura:

[...] y es de simple justicia para conmigo mismo decir que ni entonces ni en ningún otro momento de mi vida, ni siquiera cuando fui yo más fiero, hubiera sido capaz de cortar la oreja a un puritano y que contemplar un *auto-da-fé* español me hubiera supuesto la muerte.

La razón última está para él clara. No se trata tanto de herejía como de que los dos antiguos amigos pertenecen a dos contextos históricos, religiosos, políticos y culturales distintos y enfrentados. La apostasía de Blanco se basa, en última instancia, en su orientación ilustrada (1851, 139):

Hará unos ciento cincuenta años surgió una escuela de infidelidad en la Inglaterra Protestante; el notorio Voltaire vino aquí desde Francia y, a su vuelta, se llevó sus argumentos y los propagó entre sus propios compatriotas. El mal se extendió, atacó en gran medida al clero católico francés y, durante el siglo pasado hubo una parte de ese clero, no digo grande pero sí influyente, que fraternizó con el infiel manteniendo, sin embargo, sus puestos y nombramientos eclesiásticos. A finales de siglo, más o menos al comienzo de la primera y sangrienta revolución francesa, la pestilencia se extendió a España; un grupo de clérigos españoles se hizo infiel y, como consecuencia, se dieron a la vida licenciosa. Blanco White fue uno de

⁵⁸³ Newman hace de la herejía, que consideraba el resultado de un defecto moral, y de la infidelidad términos equivalentes, si bien el segundo concepto incrementa la complejidad del estudio de la persona y del dictamen. Ver Thomas 2003, 107.

ellos y, en medio de los problemas políticos de su país durante los primeros años de este siglo, se las arregló para escapar a Inglaterra, donde murió en el año 1841.

Empleando etiquetas del pensamiento contemporáneo, mientras que Newman, como sacerdote, es un intelectual "orgánico", de orientación tradicionalista, convencido de que las necesidades y aspiraciones de trascendencia y de fe de un individuo solamente pueden alcanzar su plena realización dentro de una estructura sólida eclesial tutelada por una ortodoxia religiosa que aspire a la hegemonía espiritual, Blanco es un intelectual "crítico", de formación enciclopedista, que distingue tajantemente entre religiosidad personal y estructura eclesial, estrechamente vinculada al poder político y a la estratificación social en países como España. La religión católica, establecida como poder terrenal, con aspiraciones hegemónicas y prácticas de fe oscurantistas basadas en el entusiasmo y la superstición, es un obstáculo para el desarrollo de la auténtica religiosidad y para el desarrollo natural del ser humano. La infidelidad sacerdotal, no solamente en el seno de las pasiones humanas sino también del pensamiento, es inevitable en muchos momentos.⁵⁸⁴

Newman, con respecto a los abusos eclesiales, no tiene reparos en proclamar que su antiguo amigo infiel dijo la verdad acerca de los abusos y crueldades que presencié y viví en Sevilla, Cádiz y Madrid como casos particulares que hay que denunciar y corregir, pero no como una demostración universal de que la Iglesia Católica sea necesariamente inquisitorial e intolerante: "La evidencia de Blanco White es buena solamente en tanto que trate de su testimonio personal" (1851, 145). Sin embargo, no puede entender ni sus razones ni sus generalizaciones a no ser que sea un problema de falta de fe o un defecto moral: "No, era algún defecto mental radical" (1851, 143)

Desde el punto de vista de la devoción y de la fe, manifiesta, por lo que a él respecta, encontrar gratificación y consuelo en las prácticas religiosas habituales de devoción, como corresponde a un verdadero creyente. Sin embargo, pasando revista a lo que Blanco mismo escribió, hace hincapié (1851, 142) en que el heterodoxo sevillano no derivó nunca ni satisfacción ni consuelo de la práctica de la religión, siendo para él las ceremonias a las que tenía que acudir con su familia fuente de fatiga física y de turbación mental y espiritual. En esas circunstancias expresa sus dudas de que fuera capaz de vivir una auténtica fe religiosa. No niega que albergue sentimientos e ideas de tipo trascendente, pero tiene que ser desde una perspectiva diferente: filosófica, racionalista o escéptica:

Sin embargo, por alguna extraña y misteriosa razón, esta ley común no se cumplió en este desventurado niño español. La religión nunca le sirvió de consuelo, ni

584 Blanco consideraba que el celibato sacerdotal, antinatural y no justificado, incrementaba la inmoralidad y libertinaje en la Iglesia Católica. También era muy crítico con las condiciones de vida de religiosas y religiosos en los conventos y con los abusos sacerdotales. Lo que escribe, por ejemplo, en *Letters from Spain* (1822) o en *Practical and Internal Evidence against Catholicism* (1825) es representativo.

en su niñez ni en su madurez o vejez. Tanto en sus primeros como en sus últimos años no fue nada más que un yugo; una actividad sin recompensa.

454 Es también significativo que denuncie el carácter repetitivo y circular de sus publicaciones religiosas, en las que se refiere siempre a su primera crisis en España. De forma coherente con su exposición y con su análisis, la infidelidad, primero en España y después en Inglaterra al hacerse anglicano y suscribir los 39 artículos, es la clave explicativa última de la heterodoxia de su antiguo compañero de Oxford. Él, como sacerdote católico convencido, no puede aceptar los argumentos ilustrados de que esa infidelidad sacerdotal sea inevitable cuando los condicionantes externos se hacen intolerables en países católicos como España o Francia, países donde el sacerdocio era, en gran medida, una salida profesional directamente vinculada al estudio y a la promoción social y donde, por tanto, la duplicidad era práctica socialmente tolerada. Esa componenda es hipócrita e inmoral. Llama finalmente la atención (1851, 144) sobre las mismas dudas confesadas por Blanco en su autobiografía sobre la sinceridad de su vocación sacerdotal.

Que una persona, por tanto, que nunca supo lo que el catolicismo tenía que dar lo abandonara no parece muy sorprendente; lo que realmente intriga es cómo llegó alguna vez a hacerse sacerdote. Si tenemos en cuenta su propia relación, es evidente que no tenía vocación en absoluto. Sin embargo, él explica el asunto de forma muy simple por lo que a él respecta informándonos de que escogió el orden eclesiástico para evitar lo que consideraba más pesado, una oficina contable.

Desde una perspectiva ortodoxa, llegados a este punto, la teología sobra. No es necesario ya hacer más precisiones cuando se ha desvelado la razón primera, honda y especialmente dolorosa. Solamente queda llorar al pobre amigo muerto espiritualmente, recordando sus grandes cualidades personales y el cariño de los tiempos y vivencias compartidas. La forma en que Newman comienza su comentario de 1851 (135-36) adquiere un tono al tiempo condenatorio y elegíaco:

El Rev. Joseph Blanco White ... era un hombre de gran talento, vasta erudición y de muchos otros rasgos de personalidad atractivos ... Lo admiraba por la simplicidad y franqueza de su carácter, la calidez de sus afectos, lo amplio de su conocimiento, el poder de su conversación y por un intelecto refinado, elegante y pulido. Lo amaba al ser testigo de los constantes sufrimientos de cuerpo y mente de los que era víctima y por su destierro a causa de su religión.

Es evidente que para cualquier disidente religioso de la época, y para toda persona independiente de hoy en día, esta exclusión y este lamento son, en su raíz, inquisitoriales porque se basan en el todo o nada de la ortodoxia o de la expulsión. Solamente se puede ser verdadero cristiano si se practica la religión siguiendo las reglas establecidas. Es decir, entenderían perfectamente el comentario de Blanco (1845, vol. 3, 131-132) sobre ortodoxia y fin de amistad en carta a Thom de agosto de 1839:

[...] una amistad que, debido a sus principios ortodoxos, no puede continuar con quien ahora considera que está condenado de forma inevitable al castigo eterno. Así es de venenosa la naturaleza de la ortodoxia. ¡Cuánto daño debe llegar a causar en un mal corazón y una mente estrecha cuando es tan efectiva al inculcar el mal en uno de los pechos más benevolentes y de las mentes más capaces, en el amable, intelectual, refinado John Henry Newman!

De una forma u otra, prácticamente todos los estudiosos de la vida y obra de Blanco, desde diferentes perspectivas, han hecho alguna observación en el sentido de que la insistencia en tratar temas de religión y teología tratando de justificar su posición le llevó a malgastar una enorme cantidad de tiempo y energía, produciéndole, sobre todo, sinsabores y fuertes desengaños. Con bastante frecuencia también se llama la atención sobre el hecho de que a él, personalmente, la infidelidad sacerdotal le hacía mucho daño, ya que suponía una claudicación ante la hipocresía y el egoísmo personal, por lo que el dictamen de Newman podría ser cuestionado. En su autobiografía (1845, vol. I, 117) comenta:

Si hubiera sido capaz de vivir como muchos otros miembros del clero, sacando el mejor partido de las circunstancias, disfrutando de mis pareceres y de mis placeres, bajo la leve tasa de la conformidad externa y de una fingida gravedad de conducta, nada habría que me hubiera hecho sentir insatisfecho con mi condición. Sin embargo, el engaño, sobre esos aspectos en especial, me ha resultado siempre intolerable.

En consecuencia, se suele considerar su conversión al unitarismo como una liberación personal y un paso coherente en consonancia con sus ideas y sensibilidad, que siempre apuntaron a una religiosidad deísta y racional, como corresponde a un intelectual ilustrado y moderno, abierto al progreso y con ideas sociales y educativas de tipo avanzado. Como expresa Fernando Durán en su estudio biográfico (2005, 503):

La evolución de Blanco White hacia el unitarismo no es tanta rareza. Aunque sus correligionarios anglicanos no se lo pusieron fácil, no era algo que en realidad se les antojase incomprensible. Abandonaba la Iglesia de Inglaterra para pasarse a las filas de los *dissenters*, que no eran un elemento ni raro ni marginal en la sociedad británica. En la progresión de nuestro personaje hay una lógica interna que le aproxima de forma natural a la disidencia.

Esa disidencia religiosa es de tipo intelectual y racional, no evangélica, lo que le hará adoptar una posición personal e independiente cuando se haga unitario. Newman, por el contrario, a los 15 años experimentó lo que él consideró una primera "conversión" evangélica y posteriormente, en su etapa católica, incrementó sus prácticas piadosas. El contraste entre los dos antiguos compañeros de Oriel es, por consiguiente, muy significativo. Fernando Durán (2005, 504) hace la observación siguiente:

Como quiera que es la preeminencia de la razón la columna vertebral de su pensamiento, desde su juventud hasta su muerte –hijo, hasta el final de la Ilustración– con coherencia en todas sus etapas, la propensión de estas sectas a los milagros, curaciones, predicadores carismáticos, formas entusiásticas de devoción..., le habría de parecer un retroceso y no lo que él andaba buscando, que era un compromiso entre el cristianismo y la modernidad, que sólo podría venir por la razón. Y, de hecho, su crítica a la ortodoxia –entendida como dogma, como teología, como clero, como liturgia– implica un decidido y valeroso avance hacia la modernidad, que en el campo religioso sólo le podían ofrecer los cristianos unitarios.

Está claro, además, que sus ideas sobre ortodoxia son de carácter más general y pueden aplicarse a toda estructura organizativa e ideología que aspire a ser hegemónica. Vale la pena observar, con respecto a este punto, que la argumentación de Blanco puede extenderse a otras organizaciones de tipo político o social no religiosas basadas en la ortodoxia ideológica y en la unidad de acción, como señaló Juan Goytisolo en su día en *Obra Inglesa de Blanco White* (1972, 92-98).

Donde Blanco encuentra su verdadera realización personal no es en la práctica devocional tradicional sino en la creación literaria, en la traducción y en el libre ejercicio de su capacidad racional y de la recreación imaginaria para debatir temas con un espíritu moderno y benéfico, buscando el progreso y la justicia social; también en la música y en las actividades compartidas con los buenos amigos. Es, por tanto, un tipo de intelectual de naturaleza diferente a la del santo católico Newman. En “este hijo hasta el final de la Ilustración,” en palabras de Durán, la religión se convierte en un problema hondo y doloroso que afecta a su identidad y a su ética personales. Querer creer supone la duda racional, el error, la infidelidad en busca de la verdad “in hac lacrimarum valle.” En resumidas cuentas, cristianismo, pero “no al modo de los teólogos.”⁵⁸⁵

5 A modo de conclusión

Un profesor del mérito intelectual y del calor humano de Celso Rodríguez Fernández, por su doble condición de catedrático y de sacerdote católico, requeriría en un trabajo de estas características, no solamente rigor en el método sino también unas conclusiones no frívolas. Se resumen aquí las más importantes.

Dos sacerdotes e intelectuales, de países y de tradiciones culturales y religiosas diferentes convergen en Oxford, en el seno de la iglesia anglicana en unos años cruciales para la identidad de la Iglesia de Inglaterra. Su amistad, cimentada en aficiones

⁵⁸⁵ Esta expresión recrea lo que, según parece, Blanco White dijo poco antes de morir: “Para mí, Dios es Jesús y Jesús es Dios, pero, por supuesto, no en el sentido de los teólogos.” Thom 1841, 303.

musicales y literarias comunes, no llega nunca a la intimidad por divergencias en su forma de ver la religión. Siendo miembros de facciones enfrentadas en los debates de Oxford que se producen entre 1827 y 1845 cada uno de ellos se inspira en el otro en dos procesos divergentes de conversión religiosa que los termina por situar en posiciones antagónicas. Así, el ejemplo del anticatólico Blanco White refuerza las convicciones procatólicas de Newman mientras que la ortodoxia del último juega un papel fundamental en la decisión del primero de abandonar la Iglesia de Inglaterra por encontrar en ella la misma intolerancia que en la católica. El heterodoxo español autoexiliado en Inglaterra se hace unitario en 1835 y fallece en 1841 coincidiendo con la publicación del folleto 90 de su antiguo compañero, quien se hace definitivamente católico en 1845. Curiosamente, en 1845 se publica también la primera edición de la autobiografía de Blanco editada por el unitario J. H. Thom.

Teniendo en cuenta que tanto uno como otro se separan de la Iglesia Anglicana, hay un tercer factor que hay que tener en cuenta a la hora de calibrar la trascendencia de sus decisiones. Ambos, uno reforzando la ortodoxia el otro defendiendo la heterodoxia, se separan de la Iglesia de Inglaterra y ambos pagan en su día un alto precio personal por ser fieles a sus convicciones. Mientras que la conversión de Newman ha sido fundamental en el incremento progresivo del prestigio e influencia de las posiciones católicas en Inglaterra e Irlanda desde la Emancipación Católica hasta los tiempos actuales, la decisión personal de Blanco supuso en su momento un importante respaldo, fundamentalmente testimonial, para el unitarismo y para otras corrientes de pensamiento, religiosas o no, de carácter progresista y reformista. Su particular visión crítica de la ortodoxia religiosa ha incrementado el interés por sus ideas en los tiempos actuales, si bien en círculos histórico-literarios y de pensamiento crítico más que en los propiamente religiosos.

Estudiando las causas profundas y las razones aducidas por ambos en sus escritos se puede observar que sus descalificaciones no se producen en un mismo plano de ideas y por exactamente los mismos motivos, ya que corresponden a dos tipos de problemáticas y de visiones de la religiosidad diferentes. Los argumentos de Newman son de tipo teológico, doctrinal y moral, como corresponde a un sacerdote convencido de los valores tradicionales de la Iglesia y que se siente plenamente realizado como creyente dentro de la estructura eclesial a la que pertenece. No se puede separar verdad y creencia. Las razones de Blanco son de tipo religioso, político y ético más que teológico, ya que, como intelectual crítico, rechaza la ortodoxia religiosa, que asocia con intolerancia y persecución inquisitorial, al tiempo que reivindica la religiosidad personal y el derecho al error herético en búsqueda de la verdad. La historia de estas dos conversiones es, por tanto, altamente ilustrativa para entender mejor el desarrollo del pensamiento y el contraste de pareceres de la modernidad, tomando los conceptos fundamentales de ortodoxia frente a heterodoxia y de fidelidad frente a infidelidad religiosa como claves explicativas.

En este proceso de descalificación mutua entre un ortodoxo y un heterodoxo se emplean palabras fuertes y duras. Sin embargo, llama la atención el sumo cuidado con que ambos deslindan entre refutación de ideas, respeto al contrario y cariño por la antigua amistad, no cayendo ni en la difamación ni en el insulto gratuito. Es más, los comentarios “fuertes” que emplean son, en términos de investigación, particularmente valiosos para entender mejor sus respectivas personalidades y motivaciones.

Relacionado con el punto anterior, hay que señalar que las palabras de afecto y de dolor por la ruptura no parecen ser solamente retóricas. La pena que ambos sienten es genuina. En el caso de Blanco White es claramente visible su auténtica decepción y dolor porque una persona a la que admira vaya decantándose por lo que es más temible e indeseable para una mente ilustrada: la ortodoxia inquisitorial católica. En el caso de Newman, en sus críticas al “pobre Blanco White,” se percibe un fuerte desengaño y se nota el empeño en salvaguardar su integridad personal y sus cualidades humanas, no cuestionando nunca ni su honradez ni la veracidad de su testimonio personal.

De esta forma, dejando aparte ahora la bondad de las ideas y creencias de cada cual, la forma en que llevan la ruptura ennoblece a los dos antiguos compañeros de Oriel College, patentizado cualidades humanas muy estimables. Enfrentados en lo religioso, comparten un mismo anhelo por la verdad y por la consecuencia personal al estar guiados por aquellos principios, de carácter más amplio, que deben estar siempre presentes en el debate de las ideas: el respeto, la objetividad y la coherencia, sin olvidar el afecto humano. Esta última conclusión general podría haber sido de especial agrado para Celso, quien, de leer este trabajo, es probable que se hubiera visto alentado a hacer alguna apostilla final sobre la amistad, el contraste de pareceres, la creencia religiosa, la coherencia personal y, en resumidas cuentas, sobre la verdad.

Referencias bibliográficas

Bellasis, Edward (1892): *Cardinal Newman as Musician*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.

Blanco White (1822): *Letters from Spain*, London: Henry Colburn and Co.

_____. (1825): *Practical and Internal evidence against Catholicism, with occasional strictures on Mr. Butler's Book of the Roman Catholic Church: in six letters addressed to the impartial among the Roman Catholics of Great Britain and Ireland*, London: John Murray.

_____. (1825): *The Poor Man's Preservative against Popery: addressed to the lower classes of Great Britain and Ireland*, London: Rivington.

_____. (1835): *Observations on Heresy and Orthodoxy*, London: J. Mardon.

_____. (1845): *The Life of the Reverend Joseph Blanco White Written by Himself. Edited by John Hamilton Thom. In Three Volumes*, London: John Chapman.

- _____. (1972): *Cartas de España*. Introducción de Vicente Lloréns, traducción y notas de Antonio Garnica, Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1972): *Obra Inglesa de Blanco White*. Selección, traducción, presentación crítica y notas de Juan Goytisolo, Barcelona: Seix Barral.
- _____. (1988): *Autobiografía de Blanco White*. Edición, traducción y notas de Antonio Garnica, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Britannica. *Encyclopaedia Britannica*. [Acceso en línea 30 agosto 2022].
- Brown, Stewart, J., Peter Nockles, James Pereiro (eds.) (2018): *The Oxford Handbook of the Oxford Movement*, Oxford: OUP.
- Durán López, Fernando (2005): *José María Blanco White o la conciencia errante*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Ker, Ian (2010): *John Henry Newman: A Biography*, Oxford: OUP.
- Jones, Tod E. (2003): *The Broad Church: A Biography of a Movement*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books.
- Lloréns, Vicente (1979): *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra*, Valencia: Editorial Castalia.
- _____. (1966): "El fracaso de *The London Review*". En: *Liber Amicorum Salvador de Madariaga*, editado por H. Brugmans y R. Martínez Nadal, 253-261, Bruges: De Tempel.
- Martin, Brian (2000): *John Henry Newman: His Life and Work*, London: Continuum.
- Moreno Alonso, Manuel (2002): "Sobre la recuperación de Blanco White en España. (Del olvido y del oprobio al descubrimiento y a la admiración)." En: *José María Blanco White y el problema de la intolerancia en España*, editado por Manuel Moreno Alonso, 133-152, Sevilla: Caja San Fernando.
- Mozley, Thomas (1882): *Reminiscences Chiefly of Oriel College and the Oxford Movement, Volumen I*, London: Longmans, Green and Co.
- Murphy, Martin (1983): "Blanco White y John Henry Newman. Un encuentro decisivo". Traducción de Antonio Garnica. *Boletín de la Real Academia Española*, tomo 63, cuaderno 228: 77-116
- Murphy, Martin (1989): *Blanco White. Self-banished Spaniard*, New Haven and London: Yale University Press
- _____. (2011): *El ensueño de la razón. La vida de Blanco White*. Traducción de Victoria León, Sevilla: Biblioteca de la Memoria.
- Newman, John Henry (1851): *Lectures on the Present Position of Catholics in England: Addressed to the Brothers of the Oratory*, London: Burns and Lambert

_____. (1864) (1861): *Apologia Pro Vita Sua: Being a Reply to a Pamphlet Entitled 'What, Then, Does Dr Newman Mean?'*, Cambridge: CUP.

_____. (1877): *Essays Critical and Historical*, London: B.M. Pickering.

_____. (1891): *Letters and Correspondence of John Henry Newman During His Life in the English Church, in Two Volumes*. Edited by Anne Mozley, London: Longmans, Green and Co.

_____. (1999): *The Letters and Diaries of John Henry Newman: Volume VIII: Tract 90 and the Jerusalem Bishopric, January: 1841-April 1842*. Edited by Gerald Tracey, Oxford: OUP/Birmingham Oratory.

_____. (2006): *The Letters and Diaries of John Henry Newman Volume IX: Littlemore and the Parting of Friends, May 1842-October 1843*. Edited by Francis, J. McGrath and Gerald Tracey. OUP/Birmingham Oratory.

Nockles, Peter B. (2018): "Conflicts in Oxford: Subscription and Admission of Dissenters, Hampden Controversy, University Reform." In: *The Oxford Handbook of the Oxford Movement*, edited by Stewart J. Brown, Peter B. Nockles and James Pereiro, 123-136, Oxford: OUP.

Poston, Lawrence (2014): *The Antagonist Principle: John Henry Newman and the Paradox of Personality*, University of Virginia Press.

Powell, Baden (1845): "The Life of the Rev. Joseph Blanco White. Written by Himself." *The Westminster Review*. Vol. XLIV, Nr. 2, September-December: 273-324, London: George Luxor.

Short, Edward (2013): *Newman and his Family*, London: Bloomsbury.

The National Institute for Newman Studies. *Newman Reader- Works of John Henry Newman*. [Acceso en línea 30 agosto 2022].

Thom, John Hamilton (1841): "Joseph Blanco White" en *The Christian Teacher*. Vol.

III. New Series. Nr. XIII, 285-308, London: John Green.

_____. (1867): "Archbishop Whately and The Life of Blanco White." *The Theological Review*, Vol. IV, Nr. XVI: 82, 120, London: Williams & Norgate.

Thomas, Stephen (2003): *Newman and Heresy: The Anglican Years*, Cambridge: CUP.

Tuckwell, William (1909): *Pre-Tractarian Oxford. A Reminiscence of the Oriel Noetics*, London: Smith, Elder & Co.

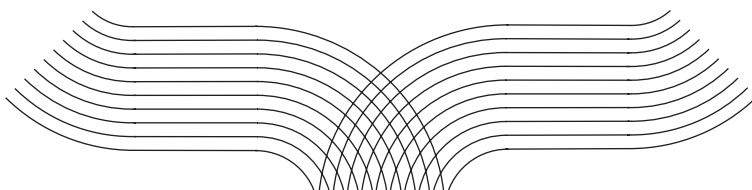
Turner, Frank M. (2001): *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*, Yale University Press.

Vélez, Juan R. ed. *St. John Henry Newman*.

//<https://www.cardinaljohnhenrynewman.com> [Acceso en línea 30 agosto 2022].

Ward, Maisie (1948): *Young Mr. Newman*, New York: Sheed and Ward.

Las citas que aparecen en el texto han sido traducidas del inglés por el autor de este estudio con excepción de las tomadas directamente del artículo de Martín Murphy de 1984 y de su biografía en versión española de 2011. En el primer caso la traducción es de Antonio Garnica Silva y en el segundo de Victoria León.



Homenaxes

Últimas publicacións na colección

Caer abrindo círculos pechados. Homenaxe á profesora Amparo Solla (2022)

Ana Acuña Trabazo, Xosé Henrique Costas González e Rexina Rodríguez Vega

Afilar la mente como herramienta del pensar: Intervención para la mejora del aprendizaje y de los procesos cognitivos. Homenaje al Profesor Manuel Deaño (2021)

Agustín Dosil Maceira

Non haberá illa, pro hai o nome. Homenaxe a Antón Palacio (2019)

Xosé A. Fernández Salgado e Aquilino S. Alonso Núñez

Argimiro Rojo Salgado, o home Smiling Through. Libro homenaxe a un politólogo cosmopolita (2019)

Álvaro Xosé López Mira e Enrique José Varela Álvarez

Homenaxe a Ramón Gutiérrez Izquierdo (2018)

Ana Acuña Trabazo, Xosé Henrique Costas e Ana Iglesias



Postremum Munus

*Studia in Honorem
Celsi Rodríguez Fernández*

Postremum munus: el último regalo... Hemos rescatado de Catulo (*Carmina* CI, 3) la expresión que dedica a su hermano, fallecido lejos de Roma, en el Asia Menor, para titular estos estudios reunidos en memoria de Celso Rodríguez Fernández, catedrático de filología latina que fue en la Facultad de Filología e Traducción, compañero desaparecido del que solo tolerancia, sonrisa y bondades podemos recordar, que sir-

vió generosamente a la facultad y la universidad que tanto amaba. Bajo la diversidad de enfoques late en muchos trabajos, junto al recuerdo de la persona, la sensibilidad para lo religioso y para la lengua latina, verdaderamente patria espiritual de don Celso, a cuya conservación contribuyó con eficacia. *Nunc [...] haec [...] accipe fraterno multum manantia fletu, / atque in perpetuum, frater, ave atque vale.*

Servizo de Publicacións

UniversidadeVigo

