

SUMARIO

ARTÍCULOS

Mitos y leyendas de la literatura greco-latina de viajes. A propósito de la <i>Navigatio Sancti Brendani abbatis</i> <i>Ana Isabel Martín Ferreira</i>	11
Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales <i>Dolors Bramon Planas</i>	37
Las Islas Afortunadas en la Edad Media <i>Marcos Martínez Hernández</i>	55
Herederos, conquistadores y colonos. Sobre el imaginario de las fuentes castellano-leonesas de los siglos IX-XII <i>Pascual Martínez Sopena</i>	79
La imagen del héroe medieval castellano. El Cid: entre la historia, la leyenda y el mito <i>René Jesús Payo Hernanz</i>	111
Héroes míticos de la literatura medieval: tipología e imágenes <i>Antonia Martínez Pérez</i>	147
El léxico mitológico en la Edad Media y en el Renacimiento <i>José Luis Herrero Ingelmo</i>	167
Gargantúa en el folclore medieval francés: la prehistoria de un mito literario <i>Alicia Yllera Fernández</i>	187
El vampiro en la Europa medieval: el caso inglés <i>Eugenio M. Olivares Merino</i>	205
El hombre salvaje entre la Edad Media y el Renacimiento: leyenda oral, iconográfica y literaria <i>Santiago López-Ríos</i>	233
ACTIVIDADES DEL CEMYR	251

MITOS Y LEYENDAS DE LA LITERATURA
GRECO-LATINA SOBRE VIAJES.
A PROPÓSITO DE LA
NAVIGATIO SANCTI BRENDANI ABBATIS

Ana Isabel Martín Ferreira
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Nuestro propósito es relacionar la peripecia de los héroes viajeros de la literatura greco-latina con la del abad Brendano, tal y como la conocemos en la versión latina de este viaje, la *Navigatio Sancti Brendani abbatis*. Puesto que el eje central del relato es el recorrido realizado por el monje en busca de la tierra prometida o paraíso terrenal, nos detendremos en el significado mismo del viaje en este tipo de narraciones. A continuación, nos permitiremos unas reflexiones acerca de lo que cabe entender por mito, cuento y leyenda para aplicarlo a este caso. El análisis del texto nos ha llevado a indagar en las claves que explican la transformación literaria de un relato oral en una leyenda. Finalmente, desde la perspectiva de la tradición clásica y hagiográfica, hemos estudiado, desde el punto de vista temático, los rasgos que definen a los héroes viajeros.

PALABRAS CLAVE: mitos, leyendas, literatura greco-latina, viajes, héroes.

ABSTRACT

Our aim is to relate the adventures of those heroes whose travels have characterised much Greek and Latin literature to the figure of abbot Brendan as found in a Latin rendering, the *Navigatio Sancti Brendani abbatis*. Since the central axis of this account is that of the monk's voyage in search of the promised land or earthly paradise, we shall be looking at this theme in another set of stories. Since the legend contains various other mythical elements, some deriving from popular tales, attention will be given to the limits among myth, legend and folkloric tales. The main part of the work, based on the analysis of the text, will be devoted to the ways in which oral accounts are finally rendered into written form. Finally, also the features defining traveller heroes, both in the classical tradition and in medieval hagiography will be studied from a thematic perspective.

KEY WORDS: myths, legends, Greek-Latin literature, voyages, heroes.



1. EL VIAJE, *CONDICIO SINE QUA NON* DE LA PERIPECIA DEL HÉROE

La literatura greco-latina sobre héroes viajeros representa el terreno ideal para repasar el catálogo de mitos y leyendas que han ido y venido por el Mediterráneo y los confines del mar Océano a lo largo de siglos. Nada ha cautivado tanto a los hombres a lo largo de la historia y ha encendido su imaginación como el concepto mismo de viaje y la condición del viajero, real o imaginario, hasta el punto de que experiencias relacionadas con la evasión, como el consumo de drogas, por poner un nefasto ejemplo, se califican como «viaje» y de que hasta el hecho de buscar datos por una enorme red de caminos virtuales, sin moverse del asiento, frente al ordenador, lo llamamos «navegar». Mucho antes de llegar a tales extremos, sin embargo, el viaje era una actividad «estrechamente relacionada con la figura del héroe»¹; casi todos los héroes de la mitología greco-latina se vieron obligados, en algún momento de sus vidas, a acometer largos viajes, sobre todo por mar, que los alejaban de su tierra durante años, voluntariamente o a la fuerza, por orden de un rey o de una divinidad, a causa de la guerra, de su propio destino, etc. Sólo tenemos que pensar, sin agotar todos los ejemplos, en las aventuras de Belerofonte, la huida de Dédalo, el viaje de los Argonautas, los viajes de Heracles, los de Perseo, el largo retorno de Ulises o el periplo de Eneas. Superar con éxito las numerosas pruebas a las que se somete el héroe en su peregrinar supone el pasaporte para alcanzar la gloria, el éxito o la inmortalidad y, con el tiempo, hasta la santidad. Desde la Antigüedad, desde la misma fundación de la literatura occidental, incluso en la Biblia², el viaje, la mayoría de las veces en forma de navegación, ha estado siempre presente y es el que aporta todo su sentido a la trayectoria vital del protagonista, aventurero, héroe, peregrino o profeta. ¿Se nos ocurre pensar qué hubiera sido de Jasón, Ulises o Eneas en la patria, llevando una vida confinada en los estrechos límites de lo prosaico y lo cotidiano? ¿Alguien puede imaginarse a Hércules llevando una vida sedentaria? Evidentemente, no, al menos desde los postulados de la literatura convencional. De hecho, las narraciones literarias que fijan por escrito sus aventuras se nos antoja que descienden de nivel cuando presentan al protagonista al final de su recorrido: en efecto, a Ulises no le queda más remedio que preparar su venganza para recuperar la posición perdida durante tan larga ausencia. Es entonces cuando pasa a un plano real, mucho más humano y, por ello también, menos atractivo. Lo mismo le ocurre a Eneas, que, tras su llegada al Lacio, desencadena la guerra entre vecinos y también conoce al final el sabor de la cruel venganza en una genial pintu-

¹ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000, p. 36, donde, además se recoge una cita de A. BRELICH en la que el estudioso italiano afirma: «il vagare sembra piuttosto fondato nella natura dell'eroe» (*ibidem*, nota 1).

² Recientemente, tras relatar en un artículo un viaje literario por el Mediterráneo, el escritor J. REVERTE finalizaba su artículo aludiendo de manera sugestiva a la Biblia como un «libro de viajes»: «Viaje al mar de la literatura», *El País*, domingo 27 de noviembre de 2005, suplemento «Lectura», pp. 19-20.

ra por parte de su padre literario; cualquier lector puede comprobar cómo Virgilio manifiesta en la segunda parte de la *Eneida* menos admiración por su héroe que en los seis primeros libros de la obra³ y, si interesa lo que el héroe hace cuando ya no viaja, es por sus circunstancias «políticas», ya que lo que el autor proyecta sobre la epopeya es un trasunto de la historia de su tiempo.

Teniendo en cuenta estas premisas, el viaje, verdadera patria del héroe y protagonista de fondo en los relatos, nos ofrece un excelente material para comparar ideas acerca de leyendas y mitos, y la perspectiva desde la que queremos revisar las andanzas o peripecias del santo Brendán o Brendano⁴, recogidas en su versión latina bajo el título de *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, un texto que, hundiendo sus raíces en la tardía antigüedad, tiene una proyección medieval extraordinaria. Sólo hay que pensar en el número de manuscritos conservados⁵ y en las numerosísimas versiones romances que lo siguieron, cuyos ecos llegan a la edad moderna, pasando a formar parte, especialmente en las Islas Canarias⁶, del imaginario colec-

³ En esta parte cobran protagonismo otros actores de la trama como Camila, Niso y Euríalo, etc. De hecho, Virgilio fuerza en cierto modo los acontecimientos para llegar a tener un paralelo con la *Iliada*, su modelo indiscutible, pero, como asegura V. CRISTÓBAL, ante la falta de material tradicional para desarrollar esta segunda parte, parece que Virgilio «hubo de inventar episodios forjándolos según los modelos épicos o, en general, míticos. Viose empujado, en suma, a incorporar la ficción a la mitología» (introducción a *Eneida*, trad. de J. Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992, p. 51).

⁴ Aun aceptando las numerosas variantes castellanas del nombre: Brandán, Barandán, Blandán o Borondón, en nuestra opinión, y puesto que partimos del texto latino, debemos trasladar *Brendanus*, el primer nombre adoptado para su latinización, al castellano Brendano o Brendán, conforme a los cánones, que nos permitirían tener una variante culta «Brendano» y otra vulgarizante «Brendán», al igual que sucede con otros nombres castellanos, como Cipriano y Cebrían, Romano y Román, Fabiano y Fabián, etc. Respecto a la elección entre *Brendanus* y *Brandanus*, ya dejó las cosas claras en su día el editor C. Selmer, en un conocido artículo, en el que se apunta, acerca de *Brendanus*: «Diese Form ist die latinisierte, ältere Form, welche den keltischen Heiligen ins lateinische Schrifttum einführt», frente a *Brandanus*: «Diese Nebenform hat sich ums XI. Jahrhundert auf niederdeutschem und niederfränkischem Boden durch Verdunklung des hauptonigen *e* zu *a* durch Liquidennähe gebildet, ähnlich wie es ja auch im Englischen der Fall ist bei Wörtern wie Clark, Darby, Barney, Harry, etc.» (C. SELMER, «'Brendanus' versus 'Brandanus'», *Scriptorium*, núm. 10 (1957), pp. 256-259. Citamos las pp. 256 y 257 respectivamente). De ahí la forma actual Brandon en inglés o las variantes Barandán o Borondón —con cierre de la vocal—, más populares a partir de la versión anglo-normanda de Benedeit, la más difundida.

⁵ Cf. C. SELMER, *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*, Blackrock, Co., Four Courts Press, Publications in Medieval Studies, 16, 1989 (U of Notre Dame, 1959¹), pp. 105-116, donde se hace el listado completo de manuscritos de los que, sin embargo, sólo utiliza 18 para su edición.

⁶ No hace falta casi recordar que la «octava isla», la «inaccesible» o *aprositos*, entre otros apelativos, recibe el nombre de San Borondón, ya que habría sido encontrada por el santo en su peregrinar y luego vuelta a buscar en expediciones, repartida en tratados, recogida en mapas y cartas de navegación, pero sólo intuida o acaso soñada en realidad. Sobre estos aspectos nos remitimos a los trabajos de E. BENITO RUANO, *La leyenda de San Borondón, octava isla canaria*, Casa-Museo de Colón, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, *Cuadernos Colombinos*, núm. 8 (1978), R.M. RUIZ, *Borondón: la octava isla*, Centro de la Cultura Popular Canaria, Santa Cruz de Tenerife, 1993 y D. CORBELLA, «El mito de San Borondón: entre la realidad y la fábula», *Libros de viajes. Actas de las*



tivo, legítimo depositario de la esencia de los mitos. Somos conscientes de los riesgos que con ello asumimos, ya que el periplo del santo irlandés, además de estar indisolublemente unido a estas tierras, es bien conocido y ha sido no menos bien estudiado por estos lares, pero el destino o tal vez algún *numen* divino nos invita a desplegar las velas imponiendo este rumbo.

2. DE MITOS Y LEYENDAS

Realidad y ficción han sido los extremos entre los que se han movido buena parte de los estudiosos que se han acercado a la narración de la empresa llevada a cabo por el monje viajero⁷. Aunque se hace difícil deslindar lo real de lo imaginario, y probablemente poco importaba ello al público medieval destinatario de la obra⁸, es, sin duda, este segundo aspecto el que contribuye a que la aventura sea calificada habitualmente como *leyenda*, en la que se reconocen muchos aspectos «míticos» y elementos fantásticos, sin olvidar que el eje central del periplo lo constituye, mediante su búsqueda y hallazgo, el mito del paraíso terrenal. Parece pues, que estamos ante una leyenda, que incluye diferentes aspectos del mito. Pero para confirmar este aserto, conviene hacer un alto en el camino y examinar dos términos, *mito* y *leyenda*, que con frecuencia utilizamos en nuestro idioma como si fueran sinónimos, cuando existen diferencias entre ambos fuertemente enraizadas en el origen mismo de estas palabras.

2.1. MITO Y MITOS

Ni siquiera para los miembros de la RAE ha sido fácil encontrar una definición válida, inequívoca y adecuada, que cubriera la multiplicidad de sentidos que el mito abarca, y prueba de ello es que no hace tanto que contamos con una nueva, que ha dejado atrás la que Carlos García Gual en su día tildó de «desfasada» y

Jornadas sobre Los libros de viaje en el mundo románico, celebradas en Murcia del 27 al 30 de noviembre de 1995 (eds. F. CARMONA-A. MARTÍNEZ), Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 127-135.

⁷ Como dice el profesor Hernández, en un trabajo sobre las vidas y la aventura de nuestro protagonista, «Ante la 'Leyenda de San Brendan' existen tres posiciones: la de los que piensan que se trata de un 'libro de a bordo' y que todo lo que allí se describe o se cuenta tiene que ser identificado incluso geográficamente. La de los que creen que se trata de una novela de ficción literaria y que a todo lo que allí aparece hay que buscarle un precedente en el mundo de la literatura anterior. La de los que adoptan una postura intermedia y, tratando de compaginar los dos extremos, piensan que en la 'Leyenda' hay una base real, siquiera mínima, que con el devenir literario fue creciendo, cual bola de nieve, a base de fábulas, cuentos y mitos de distintas procedencias, y, por lo tanto, no se niegan a admitir que en algunos episodios, puedan subyacer reminiscencias de una situación real.» (F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *Fortunatae*, núm. 3 (1992), pp. 287-304, 287-288).

⁸ Seguramente porque no veía las cosas como nosotros. Cf. J. LARMAT, «Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brandan», *Voyage, quête et pèlerinage. SENEFLANCE (Cahiers du CUERMA)*, núm. 2 (1976), p. 172.



«dieciochesca»⁹. En la actualidad, cuando buscamos en el diccionario esta palabra, nos encontramos con estas cuatro acepciones:

1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. 3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima. 4. m. M. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

Dejando aparte la última de ellas, en la que se recoge el sentido peyorativo que la palabra tiene muchas veces en la vida cotidiana, la tercera tampoco parece encajar con el caso que nos ocupa, pues también tiene una reminiscencia moderna; parece la adecuada para referirse a un artista o una estrella del cine o de la música. La segunda tampoco se compadece bien con la peripecia de Brendán, puesto que la historia que de él se nos cuenta no parece del todo ficticia, ni el personaje puede ser calificado solamente de «literario». Descartadas todas, sólo nos sirve la primera, pero no se adecua del todo, debido a la coletilla que sitúa al mito «fuera del tiempo histórico». Y, por otro lado, si lo que se pretendía era sintetizar el significado de todas las historias a las que solemos referirnos como mitología, sea ésta griega, latina o universal, sería más adecuado que se hubiera hecho hincapié en la condición del mito como «relato tradicional»¹⁰, sin excluir su carácter maravilloso, fantástico o extraordinario.

Desde este punto de vista, la narración de las aventuras de Brendán, incluye mitos, y hasta cuentos, o episodios que pueden calificarse como tales, pero no parece que, en su conjunto, estemos ante un mito, sin más, pues, y en ello insistiremos más adelante, el personaje se inscribe en unas coordenadas geográficas e históricas, en principio bastante claras.

2.2. CUENTOS Y LEYENDAS

Al hablar de mito como relato tradicional, es posible que hayamos abierto la puerta a nuevas dudas, pues podríamos referirnos en los mismos términos a la

⁹ Cf. C. GARCÍA GUAL, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Montesinos, Barcelona, 1989², 9. Durante más de treinta años, las ediciones del DRAE estuvieron definiendo mito, en su primera acepción, como «fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa», hasta la vigésima segunda edición, la actual.

¹⁰ En ello insiste C. GARCÍA GUAL, puesto que el mito es «algo que se cuenta y se repite desde antes, que llega del pasado como una herencia narrativa y es propiedad comunitaria, un recuerdo colectivo y no personal. El mito pertenece a la memoria de la gente y el terreno de la mitología es el ámbito de esa memoria popular» (*Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Taurus, 1996, p. 13). Que es así, de acuerdo con la psicología primitiva, lo demostró B. MALINOWSKI en la clásica *Magia, ciencia y religión*, trad. esp., Barcelona, 1982, p. 115 y ss.





leyenda e incluso al cuento tradicional; sin embargo, es posible establecer una neta distinción entre los tres elementos, válida desde un punto de vista teórico y refrendable en la práctica: reservaremos mito, aplicándolo al texto que estudiamos, para aquellos elementos de la narración que contengan motivos universales, relacionados con el mundo escatológico, principalmente, y con determinadas concepciones religiosas fundamentales; es decir, lo relacionaremos con todo aquello que se considera trascendente e inmanente. Frente a esta observación, el cuento popular, aunque ciertamente de vez en cuando deje entrever sus motivos, sus personajes y hasta su estructura en el relato que nos ocupa, se relaciona con lo mundano, sus protagonistas y adláteres no tienen una «personalidad propia»¹¹, se ajustan más o menos a determinados estereotipos, protagonizan una historia igual que podrían protagonizar otra: príncipes, reyes y princesas, hadas, leñadores y habitantes de los bosques nos dejan una sensación de *déjà vu* en cada lectura. Además, en el plano temporal, los mitos se refieren a un pasado muy lejano, más aún que el de las leyendas, y mientras los cuentos populares se sitúan en un tiempo indeterminado y en una geografía irreal —sus límites se establecen con las fórmulas «érase una vez» y «en un lejano país»¹²—, mitos y leyendas siempre se ubican en un espacio concreto, en principio bien delimitado, aunque éste no excluya el elemento fantástico en distancias, descripciones, etc. Por si esto fuera poco, el término *cuento*, en sus múltiples acepciones, está cargado de connotaciones peyorativas, y ello puede comprobarse en una simple ojeada al diccionario. A la segunda de ellas, la que aquí nos viene «a cuento», y nunca mejor dicho, el DRAE se refiere como «relación, de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención», lo que no excluye que, por supuesto, puedan tener una finalidad didáctica, simbólica o de simple entretenimiento de la imaginación.

Sin embargo, la leyenda, por encima de mitos y cuentos, engloba a ambos, en nuestra opinión. Insistimos en ello porque, de nuevo, no parece que haya sido afortunada, al menos en la acepción que aquí nos afecta, la definición ofrecida por el DRAE para este término; descartando las primeras que presenta, como «acción de leer» y «obra que se lee», así como las específica «historia o relación de la vida de uno o más santos»¹³ o la que se refiere al «texto que acompaña a un plano, grabado, cuadro, etc.»¹⁴, la que se aviene al caso —«relación de sucesos que tienen más de

¹¹ Como dice C. GARCÍA GUAL, «se agotan en su función de protagonistas de la trama, mientras que los héroes de las leyendas y los mitos tienen nombres y familias definidos y hijos» (*Mitos, viajes, héroes*, p. 14).

¹² Sólo hay que hacer una cala, como ejemplo canónico, en las recopilaciones de cuentos populares de los hermanos Grimm: J. y W. GRIMM, *Cuentos*, trad. esp., Alianza, Madrid, 1996 (1976¹).

¹³ No es el caso de la *Navigatio sancti Brendani*, aunque el relato tenga sus puntos de conexión con las diferentes *Vitae* del santo, tal y como han puesto de manifiesto, entre otros, G. ORLANDI, *Navigatio Sancti Brendani. Vol. I. Introduzione*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, pp. 43-73. y F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *op. cit.*

¹⁴ Evidentemente dejamos a un lado las acepciones relacionadas con la numismática o las que se refieren al sentido que tienen los sintagmas «leyenda áurea» o «leyenda negra».

tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos»¹⁵— resulta pobre, por deficitaria, y desacertada en las disyuntivas que plantea, pues lo tradicional no excluye a lo maravilloso, ni lo histórico a lo verdadero y viceversa. Tampoco se dice que puede ser un relato oral o escrito y que sus protagonistas son seres reales, lo que les concede un nivel de credibilidad que jamás se espera de un cuento. Una definición más amplia, en este sentido, abarcaría incluso lo que hoy conocemos como *leyendas urbanas*, todo un género de tradición oral, que ha adquirido la condición de relato escrito en gran parte gracias a las nuevas tecnologías, pero olvidado, como vemos, por el DRAE¹⁶. Las aventuras de nuestro personaje, como las de tantos otros viajeros, se ajustan mejor a los moldes manejados por un especialista como J. Frazer, que definía las leyendas como las tradiciones, orales o escritas, que relatan las aventuras de personas reales en el pasado, o que describen sucesos, sin que éstos tengan que ser necesariamente humanos¹⁷.

Siguiendo con nuestra revisión, convendría insistir además —y poco o nada se ha hecho— en la etimología del verbo *lego* del que deriva leyenda: **leg-* puede significar a la vez «coger», «reunir» y «elegir». Esta raíz común va a tener en griego y en latín dos derivados diferentes, que, sin embargo, son paralelos: *λέγειν* conserva en la lengua helena el sentido de «reunir» y toma después el de «decir», mientras que *legere* conserva en latín el sentido de «coger», «elegir», y adopta el de «leer», que no es otra cosa que «juntar letras»¹⁸. Así pues, en la leyenda como relato tradicional, va a ser fundamental la recopilación y su fijación por escrito¹⁹. Es «lo que hay que leer», y este sentido es el que da título a la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine²⁰. Ante la escritura, existe un proceso de selección previo por parte del autor y, lo que es más importante, consciente o inconscientemente, se instalará en un género literario, con mayor o menor fortuna, y con contornos más o menos claros, depen-

¹⁵ Ésta se completa con la quinta acepción: «composición poética de alguna extensión en que se narra un suceso de esta clase», que, como vemos, sólo alude al aspecto puramente formal del relato.

¹⁶ Sin embargo son objeto de numerosísimas páginas web, entre las que recomendamos *leyendas urbanas.org*, así como el artículo reservado a las mismas en la enciclopedia virtual *wikipedia.org*.

¹⁷ La tomamos de C. GARCÍA GUAL, *Mitos, viajes, héroes*, p. 14, que cita al autor pero no la procedencia del texto. J. FRAZER diferenciaba muy bien entre mitos, cuentos populares y leyendas; véase, a propósito de Pausanias, su obra *Studies in Greek Scenery, Legend and History. Selected from His Commentary on Pausanias' 'Description of Greece'*, Londres, Macmillan & Co., 1931, pp. 28-30.

¹⁸ Para ampliar datos, cf. L.-J. CALVET, *Historias de palabras*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1993, p. 91.

¹⁹ Un ejemplo ilustrativo de este modo de actuar por parte de los autores es la redacción del *Oficio de san Jerónimo* de Johannes von Tepl (ss. XIII-XIV): dividido en dos partes, la primera de ellas, la *legenda*, en la que el autor hace más de antólogo que de creador, se redacta en prosa, y la *hystoria*, segunda parte dedicada a la exaltación del santo y original del escritor alemán, se compone en verso. Cf. J. VON TEPL, *El campesino de Bohemia y otros textos*, intr. y trad. de F.M. Marió, F.J. Muñoz y P. Conde, Madrid, Gredos, 1999, p. 121 y ss.

²⁰ Cf. SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, trad. esp., Madrid, Alianza, 2001, 1982, 2 vols. Curiosamente, en esta famosa recopilación de vidas de santos no se encuentra la de san Brendano.



diendo de su grado de formación, de sus lecturas y de su manejo de la lengua y la técnica literaria en general.

3. LA TRANSFORMACIÓN LITERARIA: LOS GÉNEROS

Cuando pensamos en las grandes aventuras de los héroes viajeros por antonomasia, Ulises y Eneas, el género literario al que las asociamos es la épica, un molde acorde con la altura de las vivencias narradas. Sin embargo, aunque sólo sea desde el punto de vista formal, en la *Navigatio* es evidente que no estamos ante una epopeya en prosa o una «Odisea o Eneida cristianizada», sin más, como se ha llegado a afirmar²¹. Dejando a un lado la cuestión de la lengua²², hay, evidentemente, una distancia física, temporal y espiritual considerable entre estos héroes y nuestro héroe cristiano, lo cual, lejos de constituir una desventaja para la narración, favorece la existencia de una mezcla perfecta de elementos pertenecientes a diversos géneros y tradiciones, en cuanto a la forma y al contenido. Pero tampoco debemos olvidar que tanto la *Eneida* como la *Odisea* son depositarios, a su vez, de un legado anterior e incorporan también en su seno una serie de relatos, motivos y episodios fantásticos procedentes del cuento popular²³ y, en el caso de Virgilio, de las numerosas fuentes que tuvo a su disposición como poeta oficial del momento para poder componer tan admirable «collage» literario.

Ciertamente, en lo tocante a las aventuras de Brendano, es difícil atenerse a una modalidad de relato en concreto, de tal manera que nos vemos abocados a una descripción en negativo desde el punto de vista genérico, esto es, a decir lo que no es, con respecto a una serie de géneros de los que, sin embargo, participa. Efectivamen-

²¹ Cf. *Benedeit. El viaje de San Brandán*, traducción y prólogo de M.J. LEMARCHAND, Madrid, Ediciones Siruela, 1983, XIX.

²² Orlandi ha esbozado un estudio lingüístico del texto, en el que llega a la conclusión de que la lengua de la *Navigatio* fue compuesta en un contexto precarolingio, de que presenta numerosos hibernismos y tiene ciertos paralelismos con el latín de los textos hagiográficos merovingios. Curiosamente, le sirve de guía en su análisis la excelente monografía que, en su día, realizó E. LÖFSTEDT para estudiar la lengua de Egeria: *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966. Cf. G. ORLANDI, *op. cit.*, pp. 131-160. No entramos a valorar intentos como el de G. VICENT, si bien llega a conclusiones similares, ya que se basa en la transcripción y traducción de un único manuscrito (Alençon, s. XI), que puede consultarse en internet, a través de la página web de la profesora M. RONQUILLO: <http://www.personales.ulpgc/mronquillo.dch/utqueant-grendan-traduction-texte.htm>. Para su aprovechamiento escolar resulta válido el espacio que a la lengua reserva P. BOUET en su trabajo: *Le fantastique dans la littérature latine du Moyen Âge. La navigation de saint Brendan*, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986, pp. 25-26.

²³ Cf., en cuanto a la *Odisea*, F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, *op. cit.*, 72, nota 91, con bibliografía al respecto, y, para la *Eneida*, V. CRISTÓBAL, «El episodio de Polidoro en la *Eneida* (III 19-68): variantes mitográficas, paralelos folclóricos y muestras de su pervivencia literaria», *CFC, Estudios Latinos*, núm. 16 (1999), pp. 27-44.

te, tampoco se puede adscribir al género hagiográfico, al que también se liga el término latino *legenda*²⁴, porque no estamos ante el relato de la vida de un santo, mártir o confesor, aunque la *Navigatio* se haya compuesto a expensas de una *Vita Brendani*²⁵ anterior, reelaborando sus elementos e introduciendo algunos nuevos de diversa procedencia. Pensemos que poco se sabe de la vida del héroe antes de su partida y tras su vuelta. Al autor sólo interesa lo relacionado con el viaje. Y es precisamente el viaje el que proporciona la clave del género²⁶, si bien de un «género multiforme», como el que formaron los libros de viajes durante toda la Edad Media; nuestro periplo se adapta, en principio, a los moldes establecidos en los relatos de viajes, entendidos como libros—crónica de viajeros reales²⁷, una definición amplia en la que entran obras muy diversas²⁸ y con objetivos y lectores muy diferentes entre sí, que van desde las guías destinadas a viajeros, sobre todo a los peregrinos, y también a mercaderes, pasando por cartas y relatos de embajadores y misioneros, de expediciones lejanas, de aventureros, hasta obras de carácter netamente geográfico. Entre esta tipología, J. Richard adscribe tímidamente la *Navigatio* a los relatos de peregrinaciones. Y es cierto que la aventura de san Brendano, relacionada con el retiro ascético cristiano de los monjes que poblaban los desiertos de Siria o Egipto²⁹, tiene mucho que ver también con la tradición celta del exilio voluntario que constituye la práctica de la *ailithre* o *peregrinatio pro Dei amore*³⁰ pero, como el propio Richard señala, en este

²⁴ Cf. G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques, Typologie de Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 24-25. Brépols, Turnhout, 1977, p. 21.

²⁵ En este aspecto remitimos al trabajo de G. ORLANDI, *op. cit.*, 9-73, donde se ocupa detalladamente de las distintas redacciones de la *Vita Brendani* y sus características, así como de las relaciones entre este texto y la *Navigatio*, para concluir que ésta deriva de la primera, en una redacción más antigua que las conservadas.

²⁶ Como asegura J. RUBIO TOVAR, «es el viaje y lo que éste conlleva (el encuentro con un medio extraño, la información histórica, política o geográfica de los territorios que se recorren, la aventura, etc.) lo que da su último sentido al escrito» (*Libros españoles de viajeros medievales*, Madrid, Taurus, 1986, p. 30).

²⁷ Basándose exclusivamente en principios formales, S.M. CARRIZO RUEDA distingue entre relatos literarios que tratan de peripecias ocurridas durante un viaje y relatos de viajes propiamente dichos, donde el itinerario es el auténtico protagonista. A estos últimos correspondería la siguiente definición que, en principio, conviene al relato de las aventuras del santo viajero: «Se trata de un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final que es la presentación del relato como un espectáculo ideal, más importante que su desarrollo y su desenlace. Este espectáculo abarca desde informaciones de diversos tipos hasta las mismas acciones de los viajeros. Debido a su inescindible estructura literario-documental, la configuración del material se organiza alrededor de núcleos de clímax que, en última instancia, responden a un principio de selección y jerarquización situado en el contexto histórico y que responde a expectativas propias de la comunidad a la cual se dirigen» (en F. CARMONA FERNÁNDEZ-A. MARTÍNEZ PÉREZ, *Libros de viaje, op. cit.*, pp. 119-126, p. 123).

²⁸ Seguimos la clasificación propuesta por J. RICHARD, *Les récits de voyages et pèlerinages, Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 38, Brépols, Turnhout, 1985.

²⁹ Cf. C. SELMER, *Navigatio, op. cit.*, XXII.

³⁰ A.R. Bartoli presenta este hecho como una de las manifestaciones más típicas del cristianismo hibernico, que llevó a numerosos eremitas a poblar las islas e islotes que rodean Irlanda y



caso se asocia el relato de viaje con la alegoría, y, más adelante, reconoce que en este subtipo de relatos, extremadamente variado, a veces el elemento autobiográfico está prácticamente ausente³¹. Pensemos en las enormes diferencias que presenta nuestro texto con una *peregrinatio* latina tan conocida como es el *Itinerarium Egeriae*, donde hay una voluntad de precisión casi fotográfica en lo que cuenta acerca de su recorrido la propia autora, la valerosa mujer que, más de un siglo antes de que iniciara Brendano su verdadera aventura, viajó desde occidente hasta Tierra Santa y relató su experiencia a las hermanas de su comunidad religiosa³².

Parece pues que, ante lo visto, por un lado dista mucho de ser homogéneo el género de libros de viajes y por otro, el que ahora nos ocupa, tampoco parece fácil de encajar en un molde concreto, ya que incluso se ha unido a la literatura de visiones³³, y también a la alegoría, porque el viaje de Brendano puede ser entendido como un viaje al Más Allá, al Otro Mundo. Sin embargo, por muchos parentescos que puedan encontrarse entre nuestro texto y otros, como la *Visión de Baronto*, la *Visión de San Pablo*, *El pastor de Hermas*, *El libro de Enoch y Elías*, etc.³⁴, en trabajos recientes se ha insistido en las diferencias entre viajes y visiones³⁵: las visiones cuentan con una serie de rasgos distintivos que las alejan del relato propiamente dicho, como son la singularidad, lo cual las acerca al testimonio o las memorias personales, su espiritualidad, que las aleja de un viaje real, lo mismo que su tercera característica, la deslocalización, puesto que el alma no realiza un recorrido por espacios geográficos reales o concretos, como hace el viaje físico o corporal³⁶.

Bretaña, y que hunde sus raíces en tradiciones celtas paganas. Cf. C. *La 'Navigatio Sancti Brendani' e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo*, Fasano, Schena Editore, 1993, pp. 46-47.

³¹ Cf. J. RICHARD, *op. cit.*, pp. 20-21.

³² Cf. ÉGÉRIE, *Journal de Voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. MARAVALL (Sources Chrétiennes, núm. 296), París, Les Éditions du Cerf, 1982.

³³ Ésta es, por ejemplo, la opinión de A. J. GOUREVITCH, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et docti»*, París, Aubier, 1992 (Moscú, 1982), 234, que tomamos de J. MUELA en su introducción a la traducción del texto de Benedeit, *Benedeit. Viaje de San Borondón. María de Francia. Purgatorio de San Patricio*, Madrid, Gredos, 2002, p. 28, nota 39.

³⁴ Cf. H.R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, trad. esp., Fondo de Cultura Económica, Madrid 1983 (1956¹), pp. 89-141; G. ORLANDI, *op. cit.*, 99-130 y C. CAROZZI, «La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge», *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* XXIX, Spoleto, Sede del Centro, 1983, vol. II, pp. 423-485.

³⁵ Seguimos, para estas distinciones, el esquema propuesto por J. MUELA, *op. cit.*, p. 30 y ss. De todos modos, un trabajo clásico como el de H.R. PATCH, *op. cit.*, trata en capítulos bien diferenciados la «literatura de visiones», los «viajes al paraíso» y «la alegoría» (en los capítulos IV, V y VI, respectivamente).

³⁶ Como resume J. MUELA: «la *visión* puede ser aislada (relativamente) como el relato en primera persona de un 'vidente' que, en el marco de un sueño (con todo su trasfondo alegórico), logra de modo casi instantáneo ser guiado en espíritu al otro mundo y contemplar sus maravillas, dentro de un enfoque bastante iniciático (acceso a una nueva moral que re-conduciría su vida); tras todo ello, el 'vidente' vuelve a la vida porque se despierta o se recupera de una *muerte aparente*. El *viaje*, sin embargo, exige un desplazamiento en cuerpo y alma de uno o varios 'peregrinos', que atravesarán regiones más o menos definidas [...] para gozar del Paraíso en su etapa final» (*op. cit.*, p. 33).



Ante estas circunstancias, en medio de la gran diversidad genérica de los relatos de viajes, desde la Antigüedad a la Edad Moderna, lo que conviene, ateniéndonos a los contenidos, es insistir en la doble posibilidad que se presenta de relatar viajes imaginarios como reales³⁷ y, al contrario, de relatar viajes reales con tintes imaginarios. En ello reside la clave de la *Navigatio*, en el equilibrio conseguido por su autor entre la realidad y la imaginación, en este caso complementarios, lo que permitió que, dejando a un lado su carácter espiritual, simbólico o iniciático³⁸, se interpretara después por parte de sus lectores como un verdadero «libro de viajes» capaz de excitar la imaginación del hombre medieval y sus deseos de aventurarse en la búsqueda de otras tierras, supuestamente allí descritas³⁹. Recordemos que, como ya ocurriera con los itinerarios descritos en la *Odisea* o en la *Eneida*⁴⁰, ha habido investigaciones dedicadas a localizar exactamente los espacios visitados por el monje irlandés⁴¹ y, en este sentido, no debemos pasar por alto lo importante que fue, especialmente para Canarias, que al mito clásico de los Campos Elíseos, de la Atlántida, como territorio sumergido, de las Islas Afortunadas o las Islas de los Bienaventurados, se uniera, prácticamente desde el siglo XIII, el mito de San Borondón, convertida en la octava isla del Archipiélago⁴².

Y, dado que nos encontramos con una mezcla de géneros en consonancia con una mezcla de contenidos, en última instancia tampoco podemos olvidar los lazos de parentesco que la versión latina de la *Navigatio* posee con los cuentos populares irlandeses. Entre los diferentes tipos de relatos que por su temática posee el

³⁷ Cf. S.M. CARRIZO RUEDA, *op. cit.*, p. 125, quien habla de éstos como de un submodelo sumamente importante dentro de los relatos de viajes.

³⁸ Cf. D. CORBELLA, «El viaje de San Brandán: una aventura de iniciación», *Revista de Filología Románica*, núm. 8 (1991), pp. 133-147.

³⁹ Sobre la mezcla y el equilibrio entre realidad y ficción, cf. D. CORBELLA, «El mito de San Borondón: entre la realidad y la fábula», *op. cit.*, pp. 127-135.

⁴⁰ Descubrimientos y fundaciones de ciudades se atribuían a los héroes en sus viajes; pensamos en Diomedes, Ulises y Eneas, por ejemplo. Sobre la descripción y localización de las islas fabulosas de la antigüedad, recomendamos la lectura de F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, «Islas Fabulosas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN-A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1994, pp. 107-151.

⁴¹ Se han identificado, por ejemplo, la isla de las ovejas gigantes y el paraíso de los pájaros con las Feroes y la isla de Man, la isla del herrero con Islandia, la de Pablo el eremita con Rockall, las aguas donde aparece la isla-pezu con Groenlandia, las islas nebulosas con Terranova, la isla de la comunidad de San Ailbe con Madeira, el mar cuajado con el mar de Sargazos, la isla de los hombres fuertes con Jamaica. Cf. J. MUELA, *op. cit.*, p. 14, nota 12, donde incluye bibliografía al respecto. Incluso hay quien ha querido demostrar que, en realidad, fue nuestro monje el que descubrió América: L. KERVAN, *La vraie découverte de l'Amérique par les européens*, París, 1979; en este sentido, ya C. SELMER, en su edición, *op. cit.*, p. 83, nota 8, recogía el título de un artículo de D.F. McCarthy, del año 1848, en el que éste afirmaba que Brendano podría haber llegado a América y que el río que impidió su visita al otro lado de la Tierra Prometida fue el Ohio.

⁴² Para estos trabajos remitimos a los de E. BENITO RUANO, *op. cit.*, R.M. RUIZ, *op. cit.*, y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *Canarias en la mitología. Historia mítica del Archipiélago*, Tenerife, Centro de la cultura popular canaria, Cabildo Insular de Tenerife, 1992.

folclore celta⁴³, los que más se acercan a nuestro texto son los *echtrae* («aventuras») y, sobre todo, los *immrama* («viajes o travesías»)⁴⁴ que suelen referirse a los viajes al otro mundo, no siempre en sentido estricto y ligado al mundo de los muertos, sino a otros mundos desconocidos, ajenos a aquel en el que se desarrolla la vida cotidiana, y en los que caben los motivos generales, de los cuales nos ocuparemos más adelante, comunes a toda la literatura antigua sobre viajes, unas veces por poligénesis, otras por su pertenencia al tronco común indoeuropeo y otras veces por apropiación, directa o indirecta, sin que podamos distinguir cuáles son los canales exactos de la transmisión de determinadas ideas.

Con este panorama, aventura imposible se nos antoja la de deducir si algunas de estas historias están en la base de la *Navigatio* o ha sido al revés; pensamos por ejemplo en los casos más conocidos como el *immram* de Mael Duin, el de Brain o el de los hijos de Corra⁴⁵. Y ello porque, tanto en el caso que nos ocupa como en el de los cuentos populares y los relatos sobre míticos viajeros de la Antigüedad clásica, desconocemos cuál ha sido la primera versión escrita conocida sobre el tema, aunque se sepa que existió⁴⁶. Ello permitía que a veces se fueran incorporando o enriqueciendo diferentes episodios, adaptándolos al momento histórico y al lugar de la nueva composición, o eliminando personajes «incómodos» para el desarrollo de las tramas⁴⁷.

Hechas estas distinciones en cuanto a la adopción de un género por parte del relato tradicional, esta leyenda, tras su paso a la escritura, se convierte definitivamente en aquello que «va a ser leído» (*legenda*), recogiendo en la forma y en el fondo una riquísima tradición, tal y como hemos visto, y sin que esto excluya pos-

⁴³ Para esta tipología, remitimos al trabajo de Ó. SÚILLEABHÁIN y R.Th. CHRISTIANSEN, *The Types of the Irish Folktale*, Helsinki, 1967, que hemos conocido gracias a la exhaustiva bibliografía recogida en el libro de H. VELASCO, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

⁴⁴ *Immram* significa literalmente «vagabundear» y designa un viaje emprendido voluntariamente, frente al *longes* o viaje de exilio. A su vez, *echtra* (derivado de la preposición *echtar*, equivalente al latín *extra*), significa «salida», y se refiere especialmente a los viajes hacia un país maravilloso. Cf. H. VELASCO, *op. cit.*, Henar, p. 257.

⁴⁵ Sobre las relaciones de la *Navigatio* con la literatura antigua irlandesa, cf. G. ORLANDI, *op. cit.*, pp. 75-97.

⁴⁶ Efectivamente, algunas investigaciones apuntan tímidamente a la existencia de una primitiva redacción de la *Navigatio* en gaélico (es la idea que se desprende del trabajo de A.R. BARTOLI, *op. cit.*), aunque, en nuestra opinión, más bien cabría hablar de una primitiva versión oral en esta lengua que posteriormente conoce una redacción en latín, la *lingua franca* de la cultura medieval, prácticamente el único vehículo de expresión escrita hasta el siglo X. Cf. el ya clásico estudio de A. FONTÁN, «El latín, 'lingua franca' de la cultura medieval», *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta, 1974, pp. 260-263.

⁴⁷ Se encuentra muy bien ejemplificado este modo de actuar, a propósito de la forzada desaparición de Hílas en el viaje de los Argonautas, en F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, *op. cit.*, p. 48. De esta manera el narrador consigue el abandono de Heracles tras la «eliminación» de su compañero favorito, y desvincula del viaje y, por lo tanto de la narración, a un personaje excesivamente importante que, por lo demás, contaba con una amplísima historia propia.

teriores transformaciones. Ocurre con los mitos y leyendas de los viajeros heroicos de la Antigüedad, cuando son adoptados definitivamente por la literatura, y, en este sentido, el caso de Brendán es más llamativo, si cabe, ya que existen diferencias considerables entre la versión latina del viaje y sus inmediatas descendientes romances⁴⁸. Frente a la difusión oral, en la que el narrador es más libre al reelaborar cada vez su relato, recreándose en determinados detalles, añadiendo o quitando, incluso jugando con otro elemento de la narración como puede ser el lenguaje de los gestos y la modulación de la voz para atrapar la atención de su auditorio, en cuanto un autor selecciona unos contenidos, los transforma y los pone por escrito, está haciendo sus concesiones a la literatura, ésta le va a imponer una serie de interferencias, y más cuando, como en este caso, la literatura cubre un arco de muchos siglos y proviene de tradiciones culturales diversas⁴⁹. De ahí que la mezcla de géneros y de elementos convierta muchas veces en estéril y en rompecabezas de filólogos la búsqueda e individualización de las fuentes en este tipo de narraciones, pues, en la mayoría de los casos, no se hallan más que paralelismos demasiado genéricos, motivos universales presentes a lo largo de los siglos en los pueblos abocados al mar. Pero en ello, no lo olvidemos, reside la esencia del mito y la leyenda: en las divergencias, los añadidos, las reelaboraciones y las apropiaciones que se adaptan a un momento dado, a unas circunstancias históricas y a un público determinado. En relación con esta cuestión, hay que tener en cuenta el anonimato de la mayoría de las versiones de mitos y leyendas, al menos en su forma escrita primigenia, y también aplicable a este caso, lo cual no hace sino señalar al colectivo, a la cultura de un pueblo, forjada con diferentes sedimentos, que provienen de tradiciones diversas. Desde el momento en que no tenemos un autor, tampoco tenemos una historia cerrada, y, desde el momento en que no hay una apropiación o «privatización», si se nos permite el término, otro la puede ampliar y transformar a su manera.

Para terminar con nuestro repaso a la transformación literaria que sufren los mitos y leyendas sobre héroes viajeros, no queremos dejar de señalar una característica, que aleja a la *Navigatio* de los relatos de viajes para acercarla a la epopeya clásica, como es la perspectiva que le confiere la tercera persona adoptada en la narración. Contrariamente a lo que es habitual en los escritos del género, en los que suele darse la identidad entre protagonista y narrador, lo que lleva al uso de la

⁴⁸ En éstas se realizan añadidos y omisiones para enriquecer el texto desde el punto de vista estilístico y también para incrementar el interés narrativo; por ejemplo, se insiste en las descripciones de los castillos, en los manjares que se toman, se amplían episodios como los de las luchas entre los animales monstruosos, detalles que, junto a algún otro, podían satisfacer en mayor medida a un público cortesano, diferente del monástico, el primer destinatario del texto, que, a su vez, encontraría mayor deleite en el relato pormenorizado de los himnos, los ayunos y las oraciones ahora omitidos. Cf. M.J. LEMARCHAND, *op. cit.*, xv-xvii.

⁴⁹ Como señala J. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 26: «No nos percatamos a veces de hasta qué punto la visión y la explicación de la realidad por parte de los viajeros —no sólo medievales, de otras épocas también— estuvo determinada por tratados librescos y por leyendas muy arraigadas en la mentalidad de los hombres».



primera persona como «la forma más lógica de presentar el relato»⁵⁰, nos encontramos ante un relato en tercera persona que, imponiendo esta distancia, desde fuera, favorece la «ficción»⁵¹. De no ser así, probablemente estaríamos ante un libro de memorias, o un itinerario, como el de la propia Egeria, o como las guías de peregrinos medievales, que difícilmente pueden conquistar la misma cima literaria, ni cumplen los mismos propósitos que se ha impuesto el autor de nuestro texto al elevar al viajero a la condición de héroe protagonista de sucesos maravillosos o fabulosos⁵². Es cierto que, en las dos grandes epopeyas clásicas, se produce el fenómeno de *flashback*, y tanto Ulises como Eneas toman la palabra para contar en primera persona parte de sus experiencias, en un alarde de la técnica narrativa antigua, luego imitado hasta la saciedad, algo que también sucede en la literatura oriental; pensemos en los viajes de Simbad el Marino⁵³, en los que se combina la tercera persona con la primera, para presentar la narración de cada uno de los viajes y recrear la ficción del auditorio y las circunstancias en las que el protagonista, al que entonces se cede la palabra, va a contar sus experiencias. De este modo, se consigue crear un clímax que busca la «empatía» del auditorio fingido y a la vez la del lector real. Evidentemente, tanto las dimensiones de nuestro relato como los objetivos que con él se persiguen no le han dado tanto de sí a su anónimo autor —aunque también le cede de vez en cuando la voz al santo navegante—, ni probablemente era su pretensión salirse de un esquema plano pero ascendente, en sentido espiritual, que culmina con la llegada del monje a la tierra prometida (*terra repromissionis sanctorum*). Lo que no se puede negar, de todos modos, es que este recurso es el que

⁵⁰ Cf. M.A. PÉREZ PRIEGO, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos*, núm. 1 (1984), pp. 217-239, 227.

⁵¹ En palabras de P. CONDE PARRADO —al que, de paso, expresamos nuestro agradecimiento por su generosa lectura y corrección de estas páginas—, «parece que la literatura exige 'distanciamiento': cuando alguien es capaz de hacer literatura sobre un hecho, por trágico o doloroso que haya podido resultar para otros o, incluso, para él mismo, es que ha logrado asumirlo y asimilarlo hasta el punto de ser capaz de verlo *desde fuera* y de verse a sí mismo como un espectador de ese hecho que, a su vez, lo cuenta a otros. Es decir, que, sobre ese hecho, es capaz de hacer 'ficción': modelar con palabras una copia de ese original que la vida, la realidad, le ofrece. El sustantivo *fictio*, del verbo *fingere* ('modelar con barro'), es una traducción del griego πλάσις, que es el oficio del πλάστης ('alfarero')». Cf. «El viaje religioso», *El viaje en la literatura occidental* (coords. F.M. MARIÑO y M^a. DE LA O OLIVA HERRER), Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 61-80, p. 77.

⁵² Para la diferencia entre ambos términos, cf. F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*. *L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 15, París, Librairie Honoré Champion, 1991, 2 vols., 1, p. 19 y pp. 61-63. No parece, sin embargo, que estén muy claros los límites entre lo maravilloso y lo fantástico, pero de este estudio se desprende más bien que lo primero engloba lo segundo, puesto que lo maravilloso, lo extraño, lo fantástico, raro o insólito, se incluía en la Edad Media en el término único de *mirabilia*. Quizá los límites estén en el grado de credibilidad y en la diferente atmósfera que recrea lo fantástico (menos creíble y asociado al terror) frente a lo maravilloso.

⁵³ Cf. *Las aventuras de Sindbad el marino*, texto íntegro establecido de acuerdo con los manuscritos originales por R.R. KHAWAM, trad. esp., Barcelona, Sirpus, 2002.

permite presentar al protagonista del relato como héroe mítico, protagonista de una leyenda.

4. SAN BRENDÁN, HÉROE MÍTICO PROTAGONISTA DE UNA LEYENDA

4.1. EL PUNTO DE PARTIDA

En primer lugar nos vamos a encontrar con un contexto histórico favorable para que se hable y se empiece a tener la necesidad de escribir sobre viajes y viajeros: entre los años 400 y 950, Europa es un continente en movimiento; entre 400 y 600 tienen lugar las migraciones de los pueblos germanos o, lo que es lo mismo, las invasiones bárbaras en Occidente; entre 600 y 700 se producen las migraciones de los pueblos eslavos que afectan especialmente a Europa oriental, en 711 llegan árabes y bereberes a la península Ibérica y entre 800 y 950 se suceden las migraciones de los pueblos vikingos que afectan sobre todo a las zonas costeras de Europa, desde Escocia hasta Sicilia⁵⁴. En este mundo cambiante, la zona habitable y segura no era demasiado amplia y estaba limitada por grandes peligros: hacia occidente se abría un océano misterioso e innavegable, hacia el norte se encontraba la zona de tinieblas y el mar helado, se conocían de oídas las inmensidades de Oriente, y el sur, en principio más accesible y abierto, pronto iba a resultar infranqueable por los musulmanes, cuando no lo era ya por el propio desierto⁵⁵. Esto, sin duda, constituía un excelente campo de cultivo para desarrollar la imaginación y animar al viaje a los más osados.

Por otro lado, nos encontramos con la peculiar organización de la comunidad cristiana irlandesa y con las tradiciones sociales y religiosas de la Irlanda pagana como telón de fondo⁵⁶, entre las que destacan las siguientes: la práctica de la *peregrinatio pro Dei amore*; el ayuno «contra Dios», es decir, para forzar una intervención de las alturas, esta costumbre se plasma en la huelga de hambre con la que amenazan a Brendán los tres monjes que, de este modo, logran su inclusión a mayores entre el pasaje; las *loricae* o letanías que cantan hasta los pájaros; la tradición del hospedaje, que aparece varias veces en el texto (en el recibimiento por parte de la comunidad de san Ailbe o en la figura del provisor de víveres), o, en fin, la de la adopción entre familias o miembros de una comunidad religiosa, hecho que explica la peculiar relación, no siempre bien reflejada en las traducciones, existente entre Barinto (*nepos illius*) y nuestro protagonista⁵⁷.

⁵⁴ Cf. J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Los viajeros medievales*, Madrid, Santillana, 1996, p. 68.

⁵⁵ Cf. J. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁵⁶ Sobre las peculiaridades del cristianismo irlandés véase R.A. BARTOLI, *op. cit.*, pp. 45-74.

⁵⁷ Cuando, a su vez, Barinto menciona a Mernoc, eremita al que recientemente ha visitado, se refiere a él como *Filiolus meus* (cap. 1, 16), que sólo se puede entender desde la perspectiva de la adopción religiosa: Barinto aparece como «padre espiritual», «maestro» o «protector» de su, por lo



Son estas circunstancias las que contribuyen a dar sensación de verosimilitud a los elementos fantásticos. El héroe no es el anónimo protagonista de un cuento, de él lo sabemos todo: su filiación, su lugar de nacimiento, su ocupación⁵⁸, el tipo de relación que tiene con sus hermanos de religión, y hasta la clase de embarcación utilizada en el viaje⁵⁹. Fundador de cenobios, maestro de santos, navegante por excelencia, nacido en el último cuarto del siglo V en la costa oeste de Irlanda, en las proximidades de Tralee, en Kerry, la geografía en la que transcurre su vida⁶⁰ —a la que ha prestado su nombre en no pocas ocasiones— justifica el sobrenombre de Brendano como «el navegante». También sabemos que murió en el condado de Galway, en el último cuarto del siglo VI, y que, probablemente, fue enterrado en Clonfert, el monasterio en el que fue abad y del que algunos le hacen fundador.

Todos estos ingredientes en la base, religión, viaje por mar y sentimientos, forman los cimientos reales de esta historia⁶¹, pero, entre la experiencia vivida y la narrada, el paso del tiempo ha favorecido la superposición de elementos ajenos a la realidad, hasta que ha hecho imposible deslindarlos de ésta. Los diferentes componentes de la mezcla, orientados hacia lo maravilloso, tienen orígenes de diversa naturaleza, aparentemente tan dispares como el cristianismo, la literatura y la mitología greco-latina, las fábulas árabes, el folclore celta, el Talmud o la Biblia, y el secreto de que aparezcan tan bien ligados en la trama es que no contradicen la realidad ni son incompatibles entre sí; a veces ni siquiera son tan diferentes en el fondo y comparten un origen lejano común: muchas tradiciones irlandesas se fundieron perfectamente con el cristianismo⁶², algunos motivos como el pez-isla debían de circular también por oriente, pues nos recuerdan tanto al relato de Jonás en el vientre de la ballena como a las aventuras de Sindbad, por no hablar del *Physiologus*⁶³, etc. Todo

tanto, «hijo» o «discípulo». Igualmente, Brendano designa con este diminutivo a sus acompañantes, y las comunidades religiosas con las que se encuentra se denominan con el término latino *familia*.

⁵⁸ *Brendanus, filius Finlocha, nepotis Althi de genere Eogeni, stagnili regione Mumenensium ortus fuit. Erat vir magne abstinencie et in uirtutibus clarus, trium milium fere monachorum pater.* (cap. I, pp. 1-4).

⁵⁹ Se trata del típico *curach*, en latín *curucus* (cf. ThLL, s.v.: *navigium viminibus contextum et bovinis coriis contextum*, GILD. Brit. 19 chron. III, p. 35, 8), embarcación conocida por César en la época del desembarco en Britania, gracias a la cual pudo «improvisar» cuando en la guerra civil tuvo que hacer frente al desbordamiento de los ríos Segre y Cinca construyendo barcas de este tipo (*De bello civili* I, 54, 1-2: *imperat militibus Caesar ut navis faciant cuius generis eum superioribus annis usus Britanniae docuerat. Carinae ac prima statumina ex levi materia fiebant; reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur*); cf. Plinio, nat. 4.26. Coincide con la descripción de la construcción de la barca de Brendano que encontramos en el capítulo 4 de la *Navigatio*: *fecerunt nauiculam leuissimam, costatam et columnatam ex silua, sicut mos est in illis partibus, et cooperuerunt illam coriis bouinis [atque rubricatis] in roborina cortice. Et linierunt foris omnes iuncturas pellium ex butyro* (7-10).

⁶⁰ Cf. C. SELMER, *Navigatio*, op. cit., XVII-XIX, donde se incluye, además, abundante bibliografía.

⁶¹ Cf. J. LARMAT, op. cit., 172-174.

⁶² Lo ha demostrado perfectamente en su trabajo A.R. BARTOLI, op. cit. (cf. sus conclusiones al respecto en las pp. 98-99).

⁶³ Cf. F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «El episodio de la ballena en la *Navigatio Sancti Brendani* y su precedente en el *Physiologus*», *Fortunatae*, núm. 5 (1993), pp. 283-307.

esto se ha dicho en diversos lugares y en multitud de ocasiones, pues la singular mezcla de este texto ha hecho que fuera estudiado por una amplísima crítica, sobre todo en los últimos cien años, y desde muy diferentes ángulos: desde la historia comparada de las religiones, la etnología, la historia de la Iglesia, la geografía histórica, la literatura en general, etc. Sin embargo, el tema no parece agotarse nunca, acaso porque estamos ante un clásico en su género, y sería interesante ir revisando algunas posturas, sobre todo en lo tocante a los elementos del mito antiguo incorporados a esta leyenda⁶⁴. Desde esta perspectiva hemos querido presentarlo, tanto en la forma como en el contenido, subrayando a continuación otros lazos que ligan la peripecia de Brendano con la de los héroes viajeros clásicos.

4.2. MOTIVOS FUNDAMENTALES EN LA PERIPECIA DEL HÉROE

4.2.1. *La protección religiosa*

Durante el desarrollo de su misión, el héroe no descuida las atenciones hacia la divinidad, pues sabe que ésta es su única protección ante las diferentes pruebas y etapas del viaje. Salvando las lógicas distancias entre un héroe cristiano y los héroes paganos, ayuno, oración y celebraciones religiosas en la *Navigatio* cumplen la misma función que las plegarias, sacrificios, juegos y demás rituales de la *Odisea*, la *Eneida* o la *Argonáutica*. Entre el viajero y el dios se establece un profundo vínculo de unión, en el que el primero pone la fe y el segundo brinda su ayuda para garantizar el final feliz de la empresa; Eneas consulta en Delos a Anio⁶⁵, rey y sacerdote de Apolo y pide buenos augurios e inspiración para el viaje, igual que hace Brendán con Enda, cuando se encuentra en su isla antes de partir⁶⁶. Incluso en momentos especialmente delicados, la voluntad divina se manifiesta, directamente o a través de mensajeros, por medios naturales —una persona⁶⁷— o sobrenaturales, para tranquilizar al héroe, prevenirlo o reforzar su confianza; podrían multiplicarse los ejemplos y los paralelismos, pero queremos destacar el «aviso» que recibe Eneas al desembarcar en suelo tracio, en el libro III⁶⁸, cuando el cadáver de Polidoro le habla a través de una zarza de la que mana sangre y le insta a abandonar una tierra que no puede

⁶⁴ Están prácticamente ausentes del estudio de A.R. BARTOLI, *op. cit.*, que, aun siendo espléndido, peca de exceso de celo a la hora de magnificar la presencia del legado celta en la historia. Efectivamente, este hecho es incontestable, y así lo demuestra, pero ello no es óbice para que el texto tenga otras influencias, perfectamente adaptadas a ese fondo cultural y que han podido ser incorporadas a través de diferentes cauces de transmisión, por muy difusos que éstos sean.

⁶⁵ Cf. *Eneida*, III 80-89.

⁶⁶ *Navigatio*, cap. 3-4. Este paralelismo ya fue puesto de manifiesto por C. SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, XXIV, nota 16, quien, por cierto, también destaca la idéntica duración que tienen los viajes de Eneas y Brendano, siete años en ambos casos.

⁶⁷ Se nos ocurren como ejemplo, entre otras situaciones, las predicciones del provisor (cap. IX, 36-40; XV, 60-68) y del abad de la comunidad de san Ailbe (cap. XII, 123-130 y 144-146) a Brendán, la revelación de Héleno a Eneas (lib. III, 369 y ss.) o los avisos de Circe a Odiseo (X, 480 y ss.).

⁶⁸ *Eneida*, III 19-69.



depararle nada bueno y que no es su destino. El parentesco con los motivos del cuento popular es innegable en esta forma de revelación, como lo es en la que obtiene Brendano del pájaro, un animal que habla, cuando se posa en la proa de su barca para hablarle y darle a conocer su itinerario, en varias ocasiones a lo largo del texto⁶⁹.

Pensemos que si el monje navegante ha podido ser comparado fácilmente con Eneas, es precisamente por lo «cristianizable» que resulta la figura del troyano; no en vano el epíteto que más se repite en la epopeya romana es *pius*, otras veces *pater*, con sus connotaciones religiosas, mientras que Brendanus es *sanctus, vir Dei, pater* o, lo que es lo mismo, *abba* (en boca de sus compañeros) y también, en una ocasión, *margarita Dei*⁷⁰. Tampoco podemos olvidar que el propio Odiseo, entre sus numerosos apelativos, es presentado casi siempre como *θειος Ὀδυσσεύς* «el divino Ulises» (es decir, emparentado con los dioses o protegido por éstos).

Como los héroes viajeros de la Antigüedad, Brendano se encomienda a la divinidad⁷¹ y no duda en soltar los remos en determinados momentos y dejar su embarcación al paio, confiada a la voluntad de Dios⁷², idéntica postura a la que encontramos en Eneas⁷³. Frente a la ignorancia de sus acompañantes, él sí sabe lo que va a suceder en momentos cruciales⁷⁴, dando muestra de unas dotes adivinatorias que sólo pueden proceder de su especial relación con las alturas.

4.2.2. *El viaje al otro mundo*

El viaje al otro mundo, al mundo de los muertos, al más allá, constituye la prueba definitiva que demuestra «la capacidad del héroe para llegar con sus propios

⁶⁹ La primera vez que esto ocurre se produce como respuesta a las súplicas del héroe, atribuido a su llegada a la isla de los pájaros (cap. xi, 21-36). Otros encuentros con el ave se producen en el mismo capítulo xi, 101 y ss. y en el capítulo xv, 57 y ss.

⁷⁰ Así lo llama el misterioso personaje del provisor (*procurator*), la primera vez que se encuentran con él (cap. ix, 24).

⁷¹ Véase el episodio en que la bestia marina se acerca a la embarcación en cap. xvi, 12-14 y Brendán exclama: «*Domine, libera seruos tuos, sicut liberasti Daudid de manu Golie gigantis. Domine, libera nos, sicut liberasti Ionam de uentre ceti magni*».

⁷² Dice Brendán a sus hermanos en el cap. vi, 7-8: «*Deus enim adiutor noster est et nautor et gubernator atque gubernat. Mittite intus omnes remiges et gubernaculum. Tantum dimittite uela extensa et faciat Deus sicut uult de seruis suis et de sua nauis*».

⁷³ Cf. a modo de ejemplo las palabras del héroe en *Eneida* i, 199: «*o passi grauiora, dabit deus his quoque finem!*».

⁷⁴ Son numerosos los pasajes que revelan estas dotes adivinatorias; por ejemplo en el capítulo v, 7-9, sabe el fin que aguarda a los tres monjes que se añaden al número de tripulantes elegidos por él; en el capítulo vi, 40-43, sabe lo que va a suceder con el monje ladrón; en el capítulo x, 7-8 sabía la verdadera naturaleza de la isla-pezuña, que no revela, en principio, a sus acompañantes para no soliviantarlos; en el capítulo xvi, 39-44 y 51-57 les hace saber dónde pueden encontrar agua y dónde pueden encontrar carne, en los restos de la bestia marina que los iba a devorar y, por último, en el capítulo xvii, 1-7, cuando se acercan a la isla de los tres coros, o de los hombres fuertes, anuncia que uno de los monjes que se sobreañadieron a la expedición se quedará allí.

pasos más allá de los límites establecidos por los humanos»⁷⁵. Tras superar ésta, la más dura a la que la divinidad lo somete, sale reforzado física y espiritualmente. Es éste un nexo que comparten tanto Hércules, como Ulises, Eneas y, en cierto modo, hasta Orfeo, Cristo y Perseo con nuestro Brendán: el primero, en cumplimiento de uno de sus doce trabajos, se ve obligado a descender a los infiernos para sacar de «Érebo al horrendo can de Hades»⁷⁶, Cerbero. Ulises protagoniza en el libro XI de la Odisea la famosa *νεκυία*, con la visita obligada al mundo de los muertos so pretexto de consultar al adivino Tiresias, que debe indicar al héroe su camino de regreso. Eneas afronta el mismo viaje al mundo de las sombras, en el libro VI de la *Eneida*, de la mano de la Sibila y cumpliendo una serie de ritos iniciáticos, donde su padre le proyectará ese peculiar desfile de almas que componen el futuro de Roma, la ciudad que está destinado a fundar. Orfeo, sacerdote de los argonautas, desciende al Hades en busca de su amada Eurídice y Cristo baja a los infiernos para resucitar al tercer día. Incluso Perseo, a pesar de no protagonizar en exclusiva ninguna obra en concreto de la literatura antigua —al menos conservada⁷⁷— también realiza un viaje fabuloso a los confines del mundo en busca de la cabeza de la Gorgona Medusa. En este sentido es en el que debemos entender «el otro mundo» en la *Navigatio*, como un mundo opuesto a éste, el real, el de los vivos, y, además, situado, como en los casos anteriores, en los límites occidentales del orbe, donde otros mortales no se habían aventurado jamás y de donde el protagonista obtendrá una importante revelación en su vida. Sea o no sea un más allá subterráneo, lo que nunca va a faltar es la barrera acuática que debe traspasar el viajero⁷⁸ y que, prudentemente, Brendano, que intuye que volverá a este lugar cuando haya muerto, decide no cruzar⁷⁹. Cuando se ha cumplido el recorrido, también el monje, como Odiseo y Eneas, recibe información sobre el destino que le aguarda; un misterioso joven (*iuuuenis*) acude a su encuentro, los besa, llama a cada uno por su nombre, recita un psalmo y le dice al santo:

Ecce terram quam quesisti per multum tempus. Ideo non potuisti statim [illam] inuenire quia Deus uoluit tibi ostendere diuersa sua secreta in oceano magno. Reuertere itaque ad terram natiuitatis tue, portans tecum de fructibus terre istius et de gemmis quantum potest tua nauicula capere. Appropinquant enim dies peregrinationis tue, ut dormias cum patribus tuis. Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecutio⁸⁰.

⁷⁵ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, op. cit., p. 57.

⁷⁶ *Iliada* VIII, 368 (trad. de C. García Gual, Akal, Madrid, 1985, p. 156).

⁷⁷ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, op. cit., p. 62.

⁷⁸ Cf. H.R. PATCH, op. cit., p. 30.

⁷⁹ Dice Brendano: «*Isud flumen non possumus transire et ignoramus magnitudinem terre illius*» (cap. XXVIII, 19-20). Sin duda recuerda las palabras de Barinto, quien había querido cruzarlo durante su estancia en la tierra prometida, pero fue advertido por el misterioso personaje que allí aparece de que no debía hacerlo. Cf. cap. I, 46-51.

⁸⁰ Cap. XXVIII, 24-32. El texto recuerda a las profecías bíblicas y, en especial, a la situación de Moisés en el monte Nebó: desde allí puede contemplar la tierra prometida pero no le está permitido entrar en ella. Cf. Deuteronomio 32, 49-52.



La profecía de esta especie de ángel se ha interpretado como el anuncio de una tierra que servirá de refugio en tiempos de persecución, lo que históricamente podría remitir a una suerte de premonición de lo que iba a acontecer en la época de las incursiones vikingas⁸¹ o, acaso, al fin de los tiempos, en relación con la leyenda del Anticristo⁸².

4.2.3. La presencia de una geografía mítica

Si hay un elemento por excelencia dentro de la geografía mítica que recorren los héroes viajeros desde la Antigüedad, éste es el de las islas⁸³, pues no existe mejor escenario para crear una atmósfera de misterio y situar fenómenos maravillosos. Y ello por varias razones: en primer lugar, tanto en el caso irlandés como en el griego, es lo que se tiene más a mano en una geografía marcada por la presencia constante del mar y de numerosas islas, islotes y archipiélagos varios. En segundo lugar, de las islas destaca su inaccesibilidad, dan sensación de distancia y obligan al héroe a buscar constantemente el recodo apropiado para fondear en ellas⁸⁴. En tercer lugar, una isla es un mundo enigmático, cerrado en sí mismo, un pequeño universo, que suele aparecerse envuelto en niebla y que, en muchas ocasiones, ofrece al héroe la sensación de hallarse ante una suerte de mundo perdido donde las costumbres de un pasado remoto se han mantenido intactas, donde habitan misteriosos personajes, cuna de dioses y héroes, y lugar especialmente dotado para las tentaciones⁸⁵, o también espacio donde se ha conservado la mítica edad de oro, un mundo perfecto y feliz, como puede ser, como ejemplo más característico, la tierra de los feacios en la Odisea, y, por supuesto, la tierra prometida en el caso de Brendano.

Esta geografía se completa con toda una serie de elementos naturales que tampoco suelen faltar en los lugares escatológicos, descritos con mayor o menor

⁸¹ Cf. G. ORLANDI, *Navigatio, op. cit.*, p. 73, quien lo interpreta como el *terminus post quem* para la composición de la *Navigatio*, ya que, de acuerdo con la fecha de las invasiones, no pudo haberse escrito antes del segundo cuarto del siglo IX. De todo modos, Orlandi insinúa que puede tratarse de un final forzado y, por lo tanto, espurio del texto.

⁸² En esta línea han ido las investigaciones de D.N. DUMVILLE, quien opina que los vikingos no tienen nada que ver a la hora de datar el texto y, basándose tanto en la difusión de esta leyenda sobre el fin de los días como en el estudio de los datos históricos sobre las dinastías irlandesas, retrotrae al siglo VIII la fecha de composición del texto; cf. «Two approaches to the dating of 'Navigatio Sancti Brendani'», *Studi Medievali* 3ª serie, núm. 29: 1 (junio 1988), pp. 87-102.

⁸³ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, «Islas fabulosas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), *op. cit.*, pp. 107-151.

⁸⁴ Brendano no siempre lo logra; por ejemplo, se ve obligado a rodear durante cuarenta días la isla de la tierra prometida y otras veces no encuentra puerto donde anclar su barca: cf. cap. VI, 17-18, donde se cuenta la llegada a la isla del castillo deshabitado; cap. XII, 5-7, momento de la arribada a la isla de la comunidad de san Ailbe, etc.

⁸⁵ Cf. F. DUBOST, *Aspects fantastiques*, vol. 1, pp. 283-312.

profusión de detalles⁸⁶: la montaña envuelta en neblina, la abundancia de árboles, flores y frutos extraordinarios, las fértiles praderas, los ríos, las fuentes que manan profusamente, y los animales (rebaños de ganado ovino y bovino, especialmente⁸⁷), la ausencia de noche, la presencia permanente de la primavera o, al menos, de un pomífero otoño, los olores especiales, las piedras preciosas, etc. Así son numerosos lugares recorridos por Sindbad el marino, las proximidades de la gruta de Calipso, el mencionado país de los feacios en la *Odisea*, las cercanías de Cartago en la *Eneida*, etc. A los elementos naturales anteriores se añaden otros artificiales, entre los que destaca el castillo o palacio, ricamente adornado, donde no falta una mesa bien dispuesta para acoger al viajero y que en el periplo de Brendán se encuentra misteriosamente deshabitado, como los castillos encantados de los cuentos⁸⁸.

4.2.4. *El encuentro con seres monstruosos*

Pero, a veces, lo que se encuentran los héroes son seres monstruosos, que hacen las veces de guardianes de las islas, como las enormes serpientes que pueblan las tierras recorridas por Sindbad el marino, y que han adquirido mayor protagonismo en la *Vita Sancti Brendani* que en la *Navigatio*, pues allí se encuentra el monje con islas habitadas por ratones del tamaño de gatos, con una en la que viven demonios pigmeos y con otra en la que mora un gato monstruoso, de las que, sin embargo, no hay noticia en nuestro texto⁸⁹. Sí aparecen en cambio los cíclopes, reconvertidos en monstruos herreros (*fabri*)⁹⁰, que nos recuerdan la descripción de la fragua de Vulcano en el libro VIII de la *Eneida* y los peligrosos encuentros con estos personajes protagonizados tanto por Odiseo (canto X), como por Eneas (libro III) o Sindbad⁹¹. Estos seres monstruosos se dedican a lanzar piedras incandescentes con-

⁸⁶ Sobre lo recurrente de este tipo de descripciones acerca de la naturaleza y las maravillas del paraíso terrestre, remitimos al conocido trabajo de A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, vol. I, Arnaldo Forni, Bolonia 1965 (1892¹), especialmente al capítulo II: «Natura, condizioni e meraviglie del paradiso terrestre», pp. 16-43.

⁸⁷ Los rebaños de los cíclopes en el viaje de Odiseo, los toros que sacrifica Eneas en la tierra de las Harpías, la isla de las ovejas gigantes en la escala correspondiente de Brendán.

⁸⁸ Cf. *Navigatio*, caps. VI-VIII. El castillo representa la seguridad, la protección del héroe, por contraposición al bosque o a la naturaleza en estado salvaje; aporta estabilidad, remite a un orden humano establecido. Pero en los cuentos es también un lugar que no está exento de misterio y que puede dar lugar a tentaciones, cuando no pone a prueba la fortaleza del héroe, cf. F. DUBOST, *op. cit.*, p. 352. Recordemos que en el castillo es tentado por el diablo el monje ladrón.

⁸⁹ Cf. F. HERNÁNDEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *op. cit.*, p. 300.

⁹⁰ Cf. capítulo XXXIII, allí se describe la llegada a una isla *ualde rusticam, saxosam atque scoriosam, sine arboribus et herba, plenam officinis fabrorum* (1-3), y su «anfitrión» en ella es *bispidus ualde et igneus atque tenebrosus* (12-13).

⁹¹ Nos referimos al relato de su tercer viaje, que da cuenta de las aventuras del protagonista en la isla del gigante asador de hombres.



tra las embarcaciones que osan acercarse a ellos y nos remiten a una geografía volcánica, íntimamente ligada a los infiernos.

Por otra parte, Eneas tiene que sortear a las Harpías y enfrentarse con ellas, Odiseo logra esquivar a Escila y Caribdis, devoradoras de hombres, Brendano asiste a la lucha entre dos monstruos marinos primero y, después, a la lucha entre un grifo y una de sus aves protectoras⁹².

Con diferentes artimañas para alejar el miedo, Odiseo se enfrenta al canto de las sirenas, mitad pájaro mitad mujer, mientras es Brendano mismo el que, como un nuevo Orfeo, amansa a las fieras con su voz en el episodio del mar transparente⁹³. Esto es algo que, tampoco lo podemos olvidar, está presente también en los relatos de las vidas de los padres eremitas en el desierto, pues en la Tebaida cristiana se veían expuestos al asalto de animales feroces y salvajes que, inmediatamente, se plegaban a la voluntad de los santos varones y les servían con mansedumbre⁹⁴. Y si hay entre éstos un animal que destaque por su servicio al hombre, es el perro; un can sale a recibir a Brendán para acompañarlo al castillo deshabitado, asumiendo el papel de guía o, más bien, de psicopompo, mientras a Odiseo lo reconoce el suyo al llegar a Ítaca⁹⁵. Muy diferente, sin embargo, es aquel al que debe enfrentarse Hércules⁹⁶, quien resulta ser el campeón del encuentro con monstruos, ya que, lejos de asistir a luchas entre ellos, debe combatirlos por sí mismo. Ahora bien, los animales que se describen en los trabajos de Hércules no tienen nada que ver con los que aparecen en la *Navigatio* por una sencilla razón: los que en esta última nos encontramos son los mismos que, poco tiempo después, tal vez mientras se estaba copiando el manuscrito de monasterio en monasterio, iban a adornar los capiteles y pórticos de los monumentos románicos, convertidos en simbología cristiana e inspirados, como los de nuestro anónimo autor, en las descripciones de los bestiarios⁹⁷.

4.2.5. *El encuentro con extraños personajes y con viejos conocidos*

Luego están los benefactores, los anfitriones hospitalarios que acogen favorablemente y ayudan al héroe, cuyo ejemplo más representativo es el anónimo personaje del *procurator* de Brendán, y también los miembros de la comunidad de san Ailbe o los habitantes de la isla de los hombres fuertes. En el caso de los héroes

⁹² Cf. capítulos XVI y XIX respectivamente.

⁹³ Cf. capítulo XXI.

⁹⁴ Cf. G. ORLANDI, «Temi e correnti nelle leggende di viaggio dell'occidente alto-medievale», *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* XXIX, 23-29 aprile 1981, Spoleto, Sede del Centro, 1983, t. II, pp. 523-571, p. 533.

⁹⁵ *Odisea* XVII, 290-310.

⁹⁶ Sin embargo, en los tres casos estamos ante perros guardianes, de la casa o de lugares emparentados con el más allá, rasgo que comparte la mitología greco-latina con la de los celtas, cf. H. VELASCO, *op. cit.*, p. 398.

⁹⁷ Cf. I. MALAXECHEVERRÍA (ed.), *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 1986.

clásicos, la nómina es más extensa: Dido, Acestes, Evandro o Latino en la *Eneida*, Circe, Nausícaa y Alcínoo en el de la *Odisea*. Pero también se entrevistan los héroes viajeros con viejos conocidos, que enfrentan al héroe con los fantasmas de su pasado o de su futuro: Eneas se encuentra con Andrómaca⁹⁸, que, entre sollozos, le pregunta por su mujer e hijo. Brendano visita al eremita Pablo⁹⁹, que lleva noventa años de retiro espiritual en su isla. Más enigmáticos resultan los personajes que pertenecen al otro mundo o se encuentran en la difusa frontera entre uno y otro; casi siempre son ejemplos ilustrativos del sufrimiento que conlleva el castigo divino: Hércules se encuentra con Prometeo¹⁰⁰, Odiseo con Tántalo¹⁰¹, Sísifo¹⁰² y Ticio¹⁰³, entre otros. En la *Navigatio* esto se traduce en el encuentro con un personaje de la mitología cristiana como Judas, con toda su simbología, prototipo de mal negociante y traidor¹⁰⁴. Éste, como otros personajes, imploran la intercesión del héroe, como cuando Eneas visita el infierno y Palinuro le pide que lo entierre, al igual que hace Elpenor con Odiseo. Pero los hay que se muestran más enigmáticos y carecen del don de la palabra: Dido no habla a Eneas, y también Brendano se encuentra personajes «mudos», que parecen haber perdido la voz al cruzar la frontera que separa un mundo de otro¹⁰⁵, como le sucede a tantos personajes de los cuentos y el folclore universal¹⁰⁶.

⁹⁸ Libro III, 300-345. Andrómaca era la esposa de Héctor, hermano de Creúsa, la mujer de Eneas.

⁹⁹ Cf. capítulo XXVI.

¹⁰⁰ El primero, bienhechor de la humanidad, por robar el fuego y proporcionárselo a los hombres fue encadenado por Zeus a una roca en el Cáucaso, donde un águila le devoraba el hígado, el cual se regeneraba constantemente. Cuando Hércules pasó por allí, mató al águila y lo liberó.

¹⁰¹ Condenado a permanecer en un lago y, sin embargo, eternamente sediento, según la mayoría de las versiones, por haber hurtado el néctar y la ambrosía a los dioses.

¹⁰² Famoso por el castigo que sufría al empujar una pesada piedra hacia lo alto de una pendiente que, una y otra vez, volvía a rodar hacia abajo.

¹⁰³ Tendido en el suelo, a lo largo de nueve yugadas, dos águilas le roían constantemente el hígado.

¹⁰⁴ Cf. capítulo XXV. Apostado en una roca, golpeado por las olas y por el paño que pende sobre su cabeza sobre unas horcas de hierro, se encuentra recibiendo el refrigerio de su «descanso dominical», pues las penas que sufre el resto de la semana son infinitamente peores. Sobre la tregua parcial en las penas de los condenados al infierno el día de la conmemoración de la resurrección de Cristo, cf. A. GRAF, «Il riposo dei dannati», en *op. cit.*, pp. 241-270 (especialmente pp. 253-254). Junto a él estaban los símbolos de la caridad mal entendida en su vida terrena: el paño que le dio a un leproso y no era suyo, las horcas que dio a los sacerdotes del templo y la piedra con la que obtuvo una fosa en una calle de Jerusalén.

¹⁰⁵ Brendano no puede mediar palabra con los miembros de la comunidad de san Ailbe, sólo se pronuncia el venerable anciano, padre de la misma, le ruega que respeten su silencio, acoge a los viajeros de forma hospitalaria y les informa acerca de su futuro. Cf. capítulo XII.

¹⁰⁶ Recordemos a la sirenita de H. Ch. Andersen, que debe pagar el tributo de la voz para obtener su pasaje al mundo terrenal, fuera del agua, o al «fiel Juan», cuento de los hermanos Grimm, en el que el viejo servidor del rey guarda silencio, pues no puede revelar la profecía que ha oído contar a unos pájaros y, cuando lo hace, se convierte en piedra.



4.2.6. La relación entre el héroe y sus compañeros

El héroe está muy por encima de sus compañeros, mucho más frágiles y vulnerables que él; pensemos por un momento en que ni siquiera tienen, en la mayoría de los casos, un nombre propio, salvo en contadas ocasiones, y en ninguna cuando se trata de referirnos a los acompañantes de Brendán. Este rango superior se basa en la relación directa que el protagonista tiene con la divinidad y que, tratándose del monje cristiano, lo hace perfectamente asimilable a la figura de Cristo, cuyas palabras repite el navegante casi al pie de la letra en diferentes pasajes¹⁰⁷.

Por otro lado, sólo el héroe es capaz de vencer a la tentación: a diferencia del resto, Brendán es el único que no bebe del agua que provoca el sueño, a algunos durante dos días y a otros durante tres¹⁰⁸; como Odiseo, que tampoco prueba la flor que deja sin recuerdos a sus compañeros en el país de los lotófagos, ni los alimentos de la maga Circe, que los convierten en animales. Una diferencia hay que establecer, en lo tocante a este punto, entre nuestro héroe y los ilustres viajeros de la Antigüedad: tanto Eneas como Odiseo conocen la tentación de la carne, personalizada en Dido y Calipso, de cuya compañía gozan por un tiempo, olvidando uno y otro momentáneamente su misión, lo cual es evidente que no se espera de un protagonista cristiano consagrado a Dios. Por el contrario, el santo pasa la noche en vela, similar a Cristo en el huerto de los olivos, vigilante, mientras contempla cómo uno de los suyos sufre la tentación del diablo, personificado en un niño etíope, en un oscuro pasaje, en el que se mezcla la inducción al robo de un objeto¹⁰⁹ con la seducción que, a nuestro entender, veladamente apunta a la pederastia¹¹⁰.

Otra diferencia marcada entre el héroe y su tripulación consiste en que es el único que tiene acceso a determinados lugares y compañías, vedados al resto; como les ocurre a Odiseo y Eneas en sus encuentros con personajes sobrenaturales, Bren-

¹⁰⁷ Después de escuchar a Barinto, Brendán da gracias a Dios y le dice a sus hermanos: «*Eamus ad refectioem et ad mandatum nouum*» (cap. I, 91-92), que remite a la actuación de Cristo en San Juan 13.34. O cuando se disponen a pasar por segunda vez el domingo de Resurrección a lomos de la ballena y pronuncia las siguientes palabras: «*O filioli, uigilate et orate, ut non intretis in temptationem*», que son las Cristo a los apóstoles en Getsemaní (Cf. San Mateo 26.41, San Marcos 14.38 y San Lucas 22.40).

¹⁰⁸ Cf. capítulo XIII.

¹⁰⁹ En concreto una brida o freno (*frenum*), aunque hay discrepancias entre la crítica a la hora de traducir el término y entender la naturaleza del objeto como la alusión a un collar o joya. Cf. A.R. BARTOLI, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹¹⁰ Cf. capítulo VI, 55-58. Reproducimos el texto y dejamos su intelección a la imaginación del lector: «*Cum autem obdormissent fratres, uidit sanctus Brendanus opus diaboli, infantem scilicet ethiopem, habentem frenum in manu et iocantem coram predicto fratre. Statim sanctus Brendanus surrexit et cepit orare, pernoctans usque ad diem*». Por otro lado, no es extraña la representación del diablo como un *puer niger*, bastante común en la Edad Media, cf. C. SELMER, *Navigatio*, p. 85, nota 26. Lo interesante quizá sería seguir la pista del mito del etíope desde la Antigüedad: cf. M. VALLEJO GIRVÉS, «Los etíopes, las islas y tierras tórridas y los antípodas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), pp. 333-335.

dano se dirige en solitario a ver al eremita Pablo mientras ruega a sus acompañantes que le esperen: «*Expectate hic donec reuertar ad uos. Non licet autem uobis intrare sine licentia uiri Dei qui commoratur in hoc loco*»¹¹¹.

En definitiva, frente a su tripulación, el jefe protector y guía reconforta, anima, ejerce de padre, posee un carácter clarividente y asume con entereza la inevitable muerte de sus compañeros que va sucediéndose en diferentes etapas del viaje: Odiseo tuvo que contemplar cómo Escila, Caribdis, los Cíclopes, los cicones o los lestrigones diezmaban a buena parte de los suyos y, puestos a perder, Eneas incluso perdió a su padre durante el viaje. Brendano pasará por lo mismo, pero, a diferencia de los anteriores expedicionarios, él sabe de antemano que dejará por el camino a los tres monjes que se unieron a él cuando ya estaba cerrado el pasaje.

4.2.7. Finalmente, un objetivo claro en el viaje: la búsqueda

El héroe no es un vagabundo, aunque a veces lo parezca, convertido en juguete de los vientos, mientras asistimos a la larga duración de su periplo: siete años tarda Eneas en llegar, siete Brendán, diez Odiseo. La aventura tiene una meta clara; para algunos héroes, como Hércules, Jasón o Perseo, se trata de conseguir un objeto, otros tienen que volver a casa y buscan un camino y su destino, son los protagonistas de los llamados *nostoi* o regresos de la guerra de Troya, y es Ulises el más famoso de todos, aunque bien pudiera considerarse un retorno la peripecia de Eneas. En Brendano tenemos la búsqueda del paraíso y también un regreso, anunciado al final; puede considerarse un *nostos*, teniendo en cuenta cómo entiende el cristianismo la *vita* como *peregrinatio*¹¹². Primero volverá al punto del que partió su viaje para regresar después de la muerte a esa tierra prometida vedada para los vivos.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En definitiva, sin negar sus orígenes celtas, pensamos que resulta evidente la vinculación a la tradición clásica que posee la *Navigatio Sancti Brendani abbatis* y que acaso se ha minimizado en exceso. No debemos olvidar que muchos de los rasgos que se han destacado para subrayar sus orígenes irlandeses pertenecen, en última instancia y remontándonos atrás en el tiempo, a la misma tradición que une a griegos y latinos con otros pueblos indoeuropeos, entre los cuales está, por supuesto, Irlanda. Por otra parte, conviene recordar la importante labor que desarrollaron a comienzos de la Edad Media los *scriptoria* de los monasterios irlandeses, en los cuales se hicieron abundantes copias de obras de la literatura latina coincidiendo con el período cronológico comprendido entre la época en la que vivió Brendano y

¹¹¹ Capítulo XXVI, 19-21.

¹¹² Cf. P. CONDE, *op. cit.*



la fecha en que se compuso su peculiar «odisea». Por lo tanto, la literatura latina se conocía de un modo suficiente en las abadías de las Islas Británicas, donde la latinización se había unido definitivamente a la tradición cristiana. Además, la fecha de composición probable para este texto, admitiendo que fuera escrito en el continente por un monje venido de Irlanda, se produce en plena *aetas vergiliana*.

El tiempo transcurrido entre la vida real del abad y la fijación de sus aventuras por escrito explica que nos encontremos ante un texto mucho más rico de lo que a primera vista se pudiera pensar, desde el punto de vista de las influencias y la suma de ingredientes que reúne, tan bien trabados que se hace la identificación y disección de los mismos, pues partiendo de un motivo en apariencia muy simple se va tejiendo una maraña de episodios, enriquecidos a lo largo de la tradición, que tienen como hilo conductor el viaje hacia una meta determinada. De esta manera, al igual que ocurriera con la tradición épica greco-latina, hemos podido comprobar cuánto han dado de sí, por la vía de la transformación literaria, desde los míticos viajeros griegos hasta el santo Brendán y mucho más allá, elementos tan sencillos como un barco, el mar y una empresa irreal. Nos gustaría quedarnos finalmente con la idea de que, en todos los casos, estos héroes, convertidos definitivamente en personajes míticos, necesitaron de grandes dosis de confianza en su éxito y de fe religiosa, en sentido amplio, la propia y la de sus anónimos camaradas, acaso la que le faltó a los compañeros del patrón de aquella barca *Elvira*, cantada por «Los Sabandeños», *la que se perdió, sin dar con la isla de San Borondón*. Quizá se burló de ella el santo que, de nuevo navega, sobre la ballena, pues los héroes nunca dejan de viajar por el mar de la literatura, aunque sea tan sólo en los ecos de una bonita canción¹¹³.

¹¹³ LA LEYENDA DE SAN BORONDÓN (música de Elfidio Alonso, puede escucharse en el álbum *Los sabandeños. Sus más grandes éxitos. 25º aniversario*, 1991, pista 15): «*Trimenda* mentira nos metió el patrón,/quien siendo muy joven, mucho navegó,/en la barca *Elvira*, la que se perdió./Tan brava y bonita y se trabucó,/buscando la isla que un fraile miró,/frente a La Gomera, con todo claror./El patrón contaba cosas que inventó,/porque aquella isla jamás la encontró,/ni viola en su vida, ni a ella arribó./Era la encantada que *despareció*,/la negra ballena del diablo mayor;/con los siete obispos y el santo santón. /Boguen, compañeros, que el viento rondó,/boguen, compañeros, que el viento salió,/y la mar nos tumba por el caletón./Boguemos ligeros con fuerza y ardor,/que allá por los mares la *Elvira* se hundió,/sin dar con la isla de San Borondón».

VIAJEROS MUSULMANES: ORIGEN Y DESMITIFICACIÓN DE CREENCIAS MEDIEVALES

Dolors Bramon Planas
Universitat de Barcelona

RESUMEN

A partir del siglo VIII, el dinamismo del tráfico marítimo de los mercaderes musulmanes propició el surgimiento de una serie de géneros literarios que daban cuenta de las expediciones y hallazgos de los viajeros: los llamados relatos de maravillas. Asimismo, la práctica de la peregrinación dio lugar a otra serie de tratados, que incluían motivos mitológicos, a la vez que incorporaban información fidedigna, como la cartográfica. Este artículo glosa las figuras más relevantes en los diversos tipos de relatos y dedica especial atención al motivo del pájaro *rukhh*.

PALABRAS CLAVE: viaje, peregrinación, relatos de maravillas, relato de peregrino, diccionarios biográficos.

ABSTRACT

The activity of the maritime traffic carried out by Muslim merchants since the eighth-century fostered the rise of literary genres that accounted for the expeditions and findings of these travellers: the so called «wonderful accounts». The practice of pilgrimage, on the other hand, also explains the emergence of a series of treatises which included not only mythological motives but also reliable information, such as cartographic elements. This article deals with the most relevant authors of these different accounts and gives special attention to the motive of the *rukhh* bird.

KEY WORDS: voyage, pilgrimage, wonderful accounts, pilgrimage accounts, biographic dictionaries.

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, entre los años 610 y 632 fue predicada en la Península de Arabia una nueva manera de entender y servir a Dios que constituyó la religión monoteísta llamada islam. Sus seguidores iniciaron una rápida expansión territorial y constituyeron un imperio que, a principios del siglo VIII, se extendía desde el océano Atlántico hasta el Índico y que comprendía todo el norte de África y la Península Ibérica hasta más allá del Pirineo, al oeste, y el Próximo Oriente, el antiguo imperio Persa, Transoxiana, Afganistán, el Turquestán chino, el Sind y el Panjab,



al este. Al mismo tiempo, una activa cadena de mercaderes, sobre todo árabes y persas, ponía en marcha un floreciente tráfico marítimo que partía del golfo Pérsico y que bordeando la costa occidental de India, llegaba a las islas de la Sonda, Java y Sumatra. Consta también la existencia, a mediados del siglo VIII, de una colonia de mercaderes musulmanes establecidos en Cantón (el actual Kuang-chou o Guangzhou, en China) y la ampliación de esta actividad mercantil a las costas orientales africanas (Somalia, Zanzíbar, Madagascar, etc.) a partir del siglo X. A través del establecimiento de rutas caravaneras que unían los territorios del Magreb con el África subsahariana se llegó a las cuencas del Níger y del Senegal y, de allí, a las ricas poblaciones de Songhai, Gao y Timbuktú y al reino mandingo de Malí, a principios del siglo XIV.

Otra muestra de la actuación de estas redes comerciales islámicas la constituye la islamización del archipiélago de Indonesia, debida a la penetración pacífica de comerciantes y predicadores musulmanes, tal como consignó Marco Polo cuando pasó allí una temporada de regreso de China alrededor del año 1302. Toda esta actividad viajera, comerciante y misionera generó un interés por las tierras lejanas situadas fuera de los territorios del islam y por el conocimiento de sus curiosidades. Este interés quedó plasmado de forma escrita a partir del siglo X.

1. LOS RECOPIADORES DE *‘AJĀ’IB* O DE RELATOS DE MARAVILLAS

Siguiendo la tradición clásica helenística, pero muy influenciados por el pensamiento bíblico que se encuentra en la génesis de la religión de los musulmanes, algunos viajeros árabe-islámicos desarrollaron una literatura llamada de *‘ajā’ib* con un contenido y un espíritu muy similar al de las colecciones de *mirabilia* de la cristiandad. Estos relatos de las maravillas de los tres reinos de la Creación y de diversos fenómenos atmosféricos tienen un representante muy primerizo en el navegante persa Buzurg ibn Shahriyâr, que vivió en la primera mitad del siglo X. Bajo el título de *Kitâb ‘ajâ’ib al-Hind* o *Libro de las maravillas de India*, escrito en árabe, reunió 134 historias breves conservadas o protagonizadas por marinos y comerciantes que navegaban por los mares de India y de China. A pesar de su antigüedad, las narraciones del capitán Buzurg, que han sido calificadas de «verdadero calidoscopio Salgariano» (Gabrielli, 1975), tienen un indudable valor documental; pero pronto este género fue desplazado por la producción de geógrafos que escribieron con intencionalidad más científica o quedó superado por obras de otros viajeros posteriores que redactaron sus vivencias en un marco de creación literaria propiamente dicha.

Uno de los autores más característicos de la literatura de maravillas en la época medieval fue, sin duda, Abû Hâmid al-Garnâtî, nacido en Granada en el año 1080. En 1117 salió de Alandalús¹ hacia el Magreb, desde donde embarcó hacia

¹ Se da este nombre al territorio de la antigua *Hispania* incorporado a partir del año 711 al dominio islámico. Su superficie fue variable según el momento cronológico que se considere y su

Alejandro y se estableció, sucesivamente, en El Cairo (1119), Damasco (de 1122 hasta 1124) y en Bagdad, donde permaneció cuatro años. En 1130 se encontraba en Abhar (actual Irán) y a partir del año siguiente vivió en Sajsín (cerca de la desembocadura del Volga) hasta que se trasladó a la actual Hungría y permaneció allí hasta 1153, año en que regresó a Sajsín, donde había dejado a sus hijos, mujeres y concubinas. En 1154 abandonó el Volga y fue al Khwarizm y de allí, pasando por Bukhârâ, Merv, Nîsâpûr, Isfahán, Basora y Bagdad, viajó a la Península de Arabia para realizar el peregrinaje a La Meca. De nuevo en Bagdad (1155-61), partió después hacia Mosul, desde donde viajó (1165) a la actual Siria y vivió primero en Alepo y finalmente en Damasco, donde murió nonagenario en el año 1170.

Durante su segunda estancia en Bagdad escribió el *Kitâb al-Mu'rib 'an ba'd 'ajâ'ib al-Magrib* o *Elogio de las maravillas de Occidente* y, en Mosul, su *Regalo a los intelectos* (*Tuhfat al-albâb wa-nukhbat al-'ajab*), donde trata básicamente de cosmología, cosmografía y astronomía. Ambas obras, llenas de noticias históricas, de fragmentos en verso de un valor más que aceptable, de anécdotas de sus viajes y de algunos relatos de «maravillas», constituyen un conjunto muy desigual. Incluye pretendidas maravillas cuyo conocimiento hoy no tiene nada de extraordinario, como la descripción de las madrigueras que construyen los castores en los ríos (Bramon, 1989), la primera noticia conocida del consumo del caviar² o la de una especie de esquís sobre los que se desplazan los que viven en lugares nevados³. Aunque gracias al *Diccionario Geográfico* de Yâqût (m.1229)⁴ ya conocíamos algunos fragmentos de la obra de Ibn Fadlân, quien en el año 921 encabezó una embajada del califa al-Muqtadir de Bagdad al soberano de los bulgâr del Volga, el relato del paso de Abû Hâmid al norte de Rusia y a las tierras euroasiáticas ha convertido a este viajero infatigable y a este hombre «de un nivel intelectual mediocre y curioso por los *mirabilia*... en uno de los más importantes transmisores a la ciencia moderna de datos geográficos y etnográficos relativos a los pueblos de la Europa oriental y septentrional en los siglos más oscuros» (Gabrielli, 1975).

Entre los continuadores de la obra de Abû Hâmid destacan el andalusí al-Zuhrî, que entre los años 1154 y 1160 concluyó una *Geografía* de la que también se

existencia perduró hasta la conquista cristiana del reino de Granada, en 1492. Todo lo referido a este período recibe y ha de recibir el calificativo de andalusí.

² Describe el esturión como un pez «sin espinas en la cabeza y sin dientes» y que sabe a «muslo de cordero relleno de carne de gallina y que incluso tiene mejor sabor». Añade que de su vientre se extrae grasa suficiente para iluminarse durante todo un mes y que de su estómago salen hueveritas que se conservan secas al sol y que constituyen «la mejor conserva del mundo, de color rojizo como el ámbar, que se come con pan sin necesidad de cocerla ni de freírla» (ed. DUBLER, pp. 13-14).

³ Abû Hâmid dibuja uno en el manuscrito de la *Tuhfab* (ed. DUBLER, p. 17), así como también reproduce en *al-Mu'rib* un esquema del faro de Alejandría (ed. BEJARANO, p. 158) y otras curiosidades.

⁴ Se trata de un griego de Asia Menor, esclavizado en su infancia, islamizado y arabizado, y autor de una enciclopedia geográfica universal en forma de diccionario titulada *Mu'jam al-buldân* (*Diccionario de los países*), cuya redacción terminó en el año 1224.



ha conservado una traducción castellana medieval (Bramon, 1991), y el oriental al-Qazwîni (m. 1283), que dividió su obra en dos partes tituladas, respectivamente, *Kitâb 'ajâ'ib al-makhlûqât* (*Libro de las maravillas de la creación*) y *Kitâb âthâr al-buldân* o *Libro de los monumentos de los países*. Ambos autores han conservado noticias fidedignas del ecúmene mezcladas con otras fantásticas, muy influidas por la cosmografía y la cosmogonía populares.

En el marco de la literatura popular, hay que citar también el conjunto de narraciones de viajes que forman parte de las *Mil y Una Noches*, en especial el ciclo de Sindbad el Marino, introducido en el siglo XIII y que constituye, según Dubler, una adaptación literaria de los famosos relatos del ya mencionado marino Buzurg.

2. EL VIAJE POR ANTONOMASIA: LA PEREGRINACIÓN (HAJJ)

En el mundo del islam se realiza un viaje específico que constituye el quinto pilar de esta religión. Se fundamenta en el fragmento del Corán (3, 91/97) que dice: «Dios [ha impuesto] a los hombres el deber de la peregrinación a la Ka'bah para todo aquel que pueda conseguir un sistema de hacerla». Este precepto estipula la obligación de todo fiel adulto, sano de mente y de cuerpo y con posibilidades económicas, de viajar a La Meca al menos una vez en la vida. Otras citas coránicas (2, 153/158 y 185/189; 5, 2 y 96/95-98/97; 9, 19; 22, 25-38/37 y 48, 27) detallan los ritos y las diversas ceremonias que hay que realizar entre los días 7 y 13 del último mes de la hégira o calendario islámico en los cuales tiene lugar el peregrinaje propiamente dicho⁵.

Su objetivo fundamental era y es la visita a la gran mezquita de La Meca, en cuyo patio se halla la Ka'bah. Según los musulmanes, fue el primer templo dedicado a la adoración del Dios Único y se cree que Abraham e Ismael pusieron sus fundamentos (Corán 2, 121/127). Se trata de una edificación de forma cúbica y sin techo construida con piedra gris, que albergaba en tiempos preislámicos los símbolos de las diversas divinidades veneradas por los árabes y que fueron destruidos por el profeta del islam cuando implantó el monoteísmo en La Meca. En el ángulo oriental (y a una altura de 1,40 metros del suelo) se encuentra la llamada Piedra Negra, que es una roca basáltica venerada especialmente por los creyentes. El territorio de La Meca es considerado sagrado y prohibido a los que no estén en el estado de purificación especial que requiere el lugar; por tanto, siempre es un territorio absolutamente vedado a los no musulmanes. Los peregrinos (que al volver del peregrinaje reciben el título honorífico de *hâjj*, fem. *hâjjah*) acostumbraban y acostumbraban a continuar su viaje hasta Medina, donde se encuentran las tumbas de

⁵ Existe también un peregrinaje menor (*'umrah*) que suele hacerse los primeros días del mes y que se puede repetir por devoción en cualquier época del año.



Muhammad y de algunos de los primeros musulmanes. También es y era costumbre continuar el viaje hasta Jerusalén, la tercera de las ciudades consideradas santas por el islam.

3. LOS PEREGRINOS MEDIEVALES

Es obvio que el traslado a La Meca comportaba graves dificultades. Como se ha podido deducir de la cita coránica reproducida al principio, el texto sagrado obliga únicamente a los creyentes que tienen posibilidad de llevarlo a cabo y no debe pensarse que su cumplimiento haya sido general⁶. A diferencia de los otros cuatro pilares del islam, éste puede delegarse y así se observa en los formularios notariales que recogen diversas modalidades de contratos relacionados con el alquiler de peregrinos. Un buen ejemplo lo constituye el del notario y alfaquí Ibn al-Attâr de Córdoba (m. 1009) que recoge 12 modelos cuyo contenido permite observar la complicada casuística elaborada para que el que alquila pueda tener la absoluta seguridad de que su sustituto cumplirá en su nombre (Chalmeta & Marugán, 2000: 689-738)⁷.

Al margen de la información proporcionada por los formularios notariales⁸, la cultura árabe medieval cultivó un género literario que resulta especialmente útil cuando se intenta evaluar el número de musulmanes que consiguieron viajar a los lugares más emblemáticos de su fe. Se trata de los *Diccionarios Biográficos*, obras que se pueden considerar como un *Who's Who avant la lettre* de los personajes más importantes del mundo islámico medieval. Los que figuran en ellos —mayoritariamente hombres— pertenecían sobre todo a los ámbitos de la política y de la cultura y en sus biografías se consigna su ida a La Meca y/o más allá de esta ciudad, si así lo hicieron.

El análisis de dichas obras ha permitido establecer que hasta el siglo XI cumplieron con el deber de la peregrinación un 50% de los andalusíes (Vernet, 1950). Así mismo, a partir de las mismas fuentes se ha podido cifrar en 117 el número de peregrinos originarios del territorio que actualmente constituye, *grosso modo*, Cataluña entre los años 800 y 1250. Los sitios de procedencia fueron Chía, Lérida,

⁶ Esta afirmación es tan válida en época medieval como en la actualidad. Ahora el viaje resulta mucho más factible, pero se han acentuado, entre otros, los problemas sanitarios y el del tráfico de personas y de vehículos que se genera en tan poco tiempo y espacio. Por este motivo el actual gobierno saudí limita el número a unos dos millones y medio de personas anuales.

⁷ No consta que ninguno de los emires ni de los califas de Córdoba fuera a La Meca y en este sentido el gran historiador andalusí Isà al-Râzî (el «Moro Rasis», de las traducciones castellana y portuguesa de su *Crónica*) dejó escrito que poco antes del año 884 «su abuelo Muhammad al-Râzî, para agradecer la benevolencia del emir Muhammad, peregrinó en su lugar».

⁸ Disponemos de diversos ejemplares, tanto orientales como occidentales. El de Ibn al-Attâr, que viajó a La Meca en el año 990, contiene, según los expertos, la mejor descripción de los ritos del peregrinaje.

Balaguer, La Granja de Escarp, Siurana de Prades, Tortosa, Cervera y Cambrils (Ballestín, 1994).

4. EL VIAJE EN BUSCA DEL CONOCIMIENTO

Siguiendo las recomendaciones del propio Profeta que, según la tradición, habría aconsejado a los musulmanes que «buscasen el conocimiento aunque tuvieran que ir hasta China» y que habría añadido que «la tinta de los sabios es mucho más preciada que la sangre de los mártires», muchos de estos peregrinos aprovechaban el viaje para aprender de los sabios de las poblaciones por las que pasaban en las diversas etapas de su camino. Algunos de los maestros más reputados les entregaban certificados de aprendizaje así como el correspondiente permiso (*ijâzah*) para que las enseñanzas adquiridas pudieran ser divulgadas por los nuevos discípulos en su tierra de origen o en otros lugares. Por esto muy a menudo el peregrinaje a La Meca se asocia a la idea de un «viaje en pos de la ciencia» (*rihlatu fi talabi al-‘ilmi*).

En los primeros siglos del islam, el impulso del saber se dirigía sobre todo hacia la búsqueda, la compilación canónica y la sistematización de los *hadices*, es decir, del conjunto de narraciones que recogen hechos atribuidos a Muhammad y a sus primeros compañeros. La recopilación escrita de las seis colecciones consideradas verídicas y reconocidas oficialmente acabó constituyendo la *Sunnah* o Tradición islámica, considerada como una interpretación auténtica y un complemento normativo del Corán.

Aprendiendo de los tradicionistas se trataban también otras disciplinas, de manera que los viajes originados por motivos religiosos acabaron siendo de una importancia capital para la difusión de la cultura. Estos contactos intelectuales generaron también otras mejoras, como el establecimiento de una completísima red de rutas marítimas y terrestres hacia la Península Arábiga desde todas partes del mundo islámico, el desarrollo de la cartografía, representada magistralmente en esta época por al-Idrîsî (1100-1166), que trabajó por encargo del normando Rugero II de Sicilia (Maqbul Ahmad, 1987), y el gran impulso que experimentó el comercio⁹. Uno de los más genuinos de dichos intelectuales-viajeros fue el oriental Abû Sa‘d al-Sam‘ânî (1113-1166), miembro de una familia de eruditos, que inició esta búsqueda de la ciencia a los veinte años y que a lo largo de tres viajes (1135-43; 1145-51 y 1154-57) pudo estudiar en los principales centros de enseñanza del momento, entre los cuales figura Jerusalén, entonces en manos de los cruzados. Entre otras obras y dos *Diccionarios Biográficos*, destaca su *Kitâb al-ansâb*, donde recoge alfabéticamente 5.348 topónimos de los territorios que visitó.

⁹ El hecho de peregrinar no sólo no está reñido con el ejercicio del comercio sino que el Profeta recomendó diversas veces aprovechar la ocasión.

5. LOS PRINCIPALES AUTORES DE *RIHLAH*

Respecto al peregrinaje, en el ámbito de las letras se creó un género literario específico, llamado *rihlah*¹⁰ o «relato de viaje» (y más concretamente «de peregrinaje»), mediante el cual algunos peregrinos consignaron por escrito sus experiencias¹¹. Este tipo de literatura constituye una riquísima fuente de información sobre los más diversos aspectos del mundo medieval. En los principales relatos de este género escritos en árabe¹² se pone de relieve no sólo el interés religioso que —al menos en teoría— constituyó el motivo más importante en el planteamiento y en el destino del viaje sino también el espíritu de aventura de sus autores, su coraje y su decisión. Las dotes literarias que reflejan las obras de *rihlah* que se han conservado¹³ son notables y las informaciones que proporcionan son mucho más completas que las que podría darnos una agencia de viajes actual antes de partir a tierras lejanas: itinerarios, distancias, clima, costumbres, antropología, historia, etnografía, gastronomía, lenguas, etc. Figuran también toda clase de anécdotas protagonizadas por sus autores.

El valenciano Ibn Jubayr, de familia originaria de Játiva y nacido en 1145, se considera el autor más representativo del género en cuestión. Salió de Granada el año 1183 en dirección a Ceuta, donde se embarcó en un bajel genovés que atracó en Cerdeña, Sicilia y Creta hasta llegar a Alejandría. De allí prosiguió por la ruta terrestre utilizada normalmente por los peregrinos occidentales, es decir, vía El Cairo, Qûs y ʿAydhâb, atravesó el mar Rojo, desembarcando en Jedda, y llegó a La Meca, donde permaneció cerca de nueve meses. Explica que emprendió la peregrinación para hacerse perdonar el hecho de haberse visto forzado a beber vino en una ocasión, pero la verdad es que de la lectura de su obra se desprende que viajar pasó a convertirse de devoción en afición: de vuelta de La Meca, penetró en el desierto de Arabia hasta Iraq, Mesopotamia y Siria, se embarcó en San Juan de Acre, de nuevo en un barco genovés, hacia Alandalús y cuatro años más tarde inició un segundo viaje (1189-91), al que siguió un tercero (1217) en el que llegó a Alejandría y se dedicó a la enseñanza, hasta que murió allí aquel mismo año.

Su *Rihlah* corresponde al primero de sus viajes (1183-85) y constituye una de las obras más logradas de este género. Muy novedosas y numerosas son las noti-

¹⁰ El término alude al acto de ensillar un camello y, por extensión, significa «viaje» o «periplo».

¹¹ Recientemente, dicho género ha inspirado la obra *Rihlat Ibn Fatûma* del Nobel egipcio Najib MAHFUZ (El Cairo 1983; traducción D. Johnson-Davies s.l.t. *The Journey of Ibn Fattouma*, Nueva York & Londres 1992).

¹² No considero aquí los escritos en persa, uno de cuyos máximos exponentes es el *Safarname* de Nasir-i Husraw (Balkh 1003-Badakhshân 1088), que atravesó el Asia Central para ir a Arabia y a Egipto, donde se hizo shií y propagandista de la rama ismailí. Se ha conservado un resumen de su magnífico relato que fue expurgado, probablemente, por algún sunní.

¹³ La primera obra de este género, hoy perdida, parece ser debida al cálamo de Abû Bakr Ibn al-ʿArabî, de Sevilla (1076-1148).





cias que da sobre las técnicas de navegación de su tiempo. En el barco de regreso, coincidió con más de 2.000 peregrinos cristianos que volvían de Tierra Santa. El grupo de musulmanes y el de cristianos se instalaron aparte, pero no parece que hubiera fricciones entre los fieles de uno y otro credo. Durante su estancia en Damasco (1183), fue testigo de la salida de las tropas de Saladino hacia Karak (la Kir Moab del Antiguo Testamento, hoy conocida por Crac de los Caballeros). Con acierto señala que esta fortaleza, por su situación geográfica a poco más de una jornada de Jerusalén y con el control que ejercía sobre la ruta terrestre que comunicaba Egipto con Palestina, constituía la pieza clave para la conquista de Jerusalén, capital entonces del reino latino que se había creado cuando la ciudad fue ocupada por los francos (1099) en la primera Cruzada. El triunfo del islam sobre los cruzados y el enorme botín que proporcionó la toma de la ciudad, en 1187, le brindó la ocasión de alabar la magnanimidad del sultán que: «dejó libremente en las manos de los musulmanes todo lo que habían cogido. Cada mano tomó lo que podía abarcar y se llenó de opulencia y de riqueza. El ejército borró los restos de estas regiones del país de los francos por las que pasó y los combatientes regresaron triunfantes y cargados de botín, incólumes con su presa, a su país y habiendo liberado gran número de cautivos musulmanes» (ed. Wright & de Goeje: 300). Interesante es también la valoración positiva que hizo del libre ejercicio del comercio en la zona a pesar de las continuas luchas entre musulmanes y francos. Escribe: «Los cristianos en sus territorios hacen pagar un impuesto a los musulmanes y disfrutan de seguridad extrema. También los mercaderes cristianos pagan por sus mercancías a los musulmanes en su territorio. Hay acuerdo entre ellos y armonía en todas las circunstancias. La gente de guerra hace la guerra y el pueblo permanece en paz» (ed. Wright & de Goeje: 287).

Muy positivamente calificó también el gobierno del normando Guillermo el Bueno de Sicilia, adonde fue a parar en 1184 a causa de una tempestad en el estrecho de Mesina. La tolerancia del rey cristiano hacia los naufragos y con los musulmanes que todavía quedaban en la isla es alabada con total naturalidad. Los autores posteriores imitaron el estilo vivo, elegante y nostálgico de Ibn Jubayr y copiaron sin vergüenza muchas de sus descripciones de ciudades y monumentos.

Aunque la gran fama de Ibn Sa'îd al-Magribî, nacido cerca de Granada en el año 1213 y muerto en Túnez el 1286, sea debida, sobre todo, a su labor de recopilador de poesía y a sus obras de historia y de geografía, también hay que mencionarlo por sus dos peregrinaciones, por el relato que hizo en el camino de vuelta de la segunda (*al-Nafha al-miskiyya fi l-rihlat al-makkiya* o *El perfume del almizcle en el viaje a La Meca*) y por otros viajes que le llevaron hasta Irán. Su obra geográfica fue muy aprovechada por el polígrafo al-Maqqarî (1591-1631) y el príncipe ayubbí, mecenas, historiador, geógrafo, matemático y combatiente contra los cruzados, Abû l-Fidâ (Damasco 1273-Hamâh 1331), en su corrección *Taqwîm al-buldân*, rectificó muchos de sus datos y señaló los errores que contenía.

Del jurista y hombre de letras ceutí Ibn Rushaid, nacido en el año 1259, sabemos que salió de Almería en el 1284 hacia Oriente y recorrió el norte de África, Siria y el Hijaz durante tres años. Todas las fuentes destacan su competencia en materia de *hadiz* y su vida modesta y austera, que finalizó en Fez, en 1321. Su

Rihlah se conserva manuscrita, fragmentaria e inédita en el monasterio de El Escorial¹⁴. En ella relata su paso por Túnez, El Cairo y Damasco. Más que de dar noticias geográficas o históricas de su viaje, se ocupa fundamentalmente de consignar las biografías de los letrados con los que aprendió y de incluir diversas citas poéticas.

Otra obra de este género es la *Rihlat al-magribiyya* de al-‘Abdarí, autor del que desconocemos incluso las fechas de nacimiento y muerte. Sin embargo, sabemos que vivía en Mogador cuando inició su viaje (1289). El interés principal de su relación radica, sobre todo, en las noticias que proporciona sobre la educación, la instrucción y la erudición de los musulmanes de su tiempo y constituye un excelente estado de la cuestión de los sabios del Magreb: qué y con quién estudiaban, cuáles de sus obras ya eran consideradas clásicas, qué tipo de producción poética era el más apreciado, etc. Aunque sus datos geográficos tienen un interés muy escaso, en la obra de Ibn Battûta se copió su descripción del faro de Alejandría.

Finalmente, una de las joyas de la literatura de viajes¹⁵ es la obra de Ibn Battûta, que ha sido calificado —y con razón— de *globe-trotter* medieval. Nacido en Tánger en 1304, desde los 21 años y a lo largo de otros 23 recorrió todo el mundo islámico de su tiempo. Su *rihlah*, titulada *Tuhfat al-nuzzâr* (*Regalo del observador*), es la mejor compilación de noticias en árabe sobre la India, el sudeste asiático y otros territorios asiáticos y africanos. Conoció desde Marruecos a China y desde el sur de Rusia hasta el Níger y parece que incluso vivió en países donde la religión musulmana no era la dominante. Tal como ha sido observado, las narraciones que da sobre estas zonas plantean algunos problemas porque cuando se encuentra fuera de las fronteras del islam, sus descripciones se vuelven mucho más vagas y confusas, de manera que los expertos han dudado de la veracidad de su estancia y de que las noticias que nos hace llegar sean de primera mano. Este es el caso de los fragmentos relativos al país de los *bulgâr* o a China, donde, muy probablemente, no llegó más allá de Cantón. Es cierto que Ibn Battûta afirma haber perdido sus notas de viaje y que en algunos pasajes queda claro que está reconstruyendo de memoria las aventuras y vivencias que le ocurrieron. En su periplo asiático siguió una ruta más meridional que la de Marco Polo (1254-1324) y, del mismo modo que el veneciano se sirvió de Rusticello de Pisa, este tangerino dictó, en el año 1356, sus memorias a un andalusí llamado Ibn Juzayy. El redactor, que había sido secretario de los que constituirían la última dinastía islámica de Granada, trabajó en la obra durante tres meses a instancias del sultán meriní de Fez, Abû ‘Inân, ordenó el material a su manera, reconstruyó imaginariamente algunos de los itinerarios (como los de la secuencia del paso de Ibn Battûta por Irán) e incorporó muchos fragmentos poéticos, advirtiendo, en estos casos, que los poemas interpolados eran de cosecha propia.

¹⁴ Son los manuscritos números 1680, 1735, 1736 y 1737 (autógrafos) y el 1739.

¹⁵ Otros autores de este género son al-Mâzinî (m. 1169); el *Târikh al-Mustansir* de Ibn al-Mujâwir, escrito hacia el año 1230, y las *Rihlah* de al-Nubâtî (m. 1239), de al-Tayyibî (m. 1299) y de al-Tijânî (m. 1308).

6. EL FUNDAMENTAL CARÁCTER RELIGIOSO DE LOS PEREGRINOS ISLÁMICOS

La finalidad primigenia del peregrino aparece continuamente a lo largo de su obra. La expresa intencionalidad religiosa de sus autores se pone de manifiesto de una manera muy especial en los párrafos que dedican a la descripción de los Lugares Santos del islam y en la devota minuciosidad con que relatan el conjunto de ceremonias llevadas a término durante el peregrinaje. En todas las obras de *rihlah* que conocemos, los pasajes relativos a La Meca y a Medina son los más elaborados y los descritos con más profusión de detalles. Se evidencia, además, la pretensión de redactar una guía de viaje que pueda ser útil a los peregrinos posteriores y la intención de animar a los musulmanes a cumplir con el quinto pilar del islam. Se trata, en definitiva, de una obra ¹⁶.

Pero la condición primordial de personas fieles al islam que caracteriza a los peregrinos medievales también es evidente en otras obras. Así se observa en la conducta de Abû Hâmid al-Garnâtî en el país de Bulgâr, del que escribe que: «cuando los días son largos, tienen veinte horas y las noches cuatro; en invierno, por el contrario, las noches son de veinte horas y los días de cuatro». Con esta desproporción entre luz y oscuridad, el cumplimiento del mes de *Ramadân*, que prohíbe que nada entre en el cuerpo de los creyentes mientras pueda distinguirse si un hilo es blanco o negro, resulta totalmente imposible durante el verano. En estas circunstancias, el peregrino de Granada se vio forzado a emitir un dictamen que le eximiera a él y a los musulmanes que residían allí, cuando este mes sagrado caía en verano. Su interés para que sus correligionarios cumplieran los preceptos del islam se hace patente también en su relación con los que encontró establecidos cerca de la ciudad de Kiev, «entre los cuales —dice— [re]establecí la oración pública de los viernes y les prediqué el correspondiente sermón (*khutbah*)».

Respecto a otro grupo de musulmanes, también descendientes de magrebíes, que estaban al servicio del rey de Hungría, explica que les adoctrinó sobre la peregrinación y la partición de herencias según la normativa coránica, además de enseñar el árabe a algunos y animarlos a su estudio. A veces, Abû Hâmid hace gala de un envidiable *savoir faire*, tal como puede observarse en la anécdota que protagonizó en la corte del rey cristiano de Hungría (reino en el que vivió tres años y que describe como mucho más importante, entonces, que el de Bizancio):

Cuando el rey supo que yo les había prohibido beber vino y les había permitido tener esclavas concubinas además de cuatro esposas legítimas, dijo: «Esto no es cosa razonable, porque el vino da fuerzas al corazón y, en cambio, la abundancia de mujeres debilita el cuerpo y la vista. La religión del islam no está de acuerdo con la razón». Le dije al traductor: «Dile al rey que la ley religiosa de los musulmanes no es como la de los cristianos. El cristiano bebe vino cuando come, en lugar de agua,

¹⁶ Todavía hoy siguen redactándose obras de este tipo y con esta misma intención.

sin emborracharse y esto aumenta sus fuerzas. Contrariamente, el musulmán que bebe vino no busca más que la embriaguez, pierde la razón, se vuelve loco, comete adulterio, mata, dice impiedades, no tiene nada bueno, entrega sus armas y su caballo y dilapida todo lo que tiene sólo para buscar placer. Como que los musulmanes aquí son tus soldados, si les ordenaras salir en campaña no tendrían caballo, ni armas, ni dinero porque lo habrían perdido todo con la bebida y tú, al saberlo, los tendrías que matar, golpear o expulsarlos, o bien darles caballos nuevos y armas, que también destrozarían de la misma manera. Respecto a las esclavas concubinas y a las mujeres legítimas, a los musulmanes les conviene la poligamia a causa del ardor de su temperamento y, además, como que constituyen tu ejército, cuantos más hijos tengan, más numerosos serán tus soldados». El rey concluyó: «Haced caso a este jeque, que es un hombre sensato». Se desentendió de los sacerdotes cristianos y permitió esclavas y concubinas a los musulmanes (ed. Dubler: 32-33).

7. LOS PEREGRINOS DE CEMENTERIOS: LAS OBRAS LLAMADAS DE *ZIYÂRÂT*

Es evidente que en los libros de viajes figuran referencias a poblaciones donde se encuentran tumbas de musulmanes que algunos fieles del islam veneran de una manera especial. La ciudad de Medina, donde está la del Profeta y otras de personas muy estimadas entre los shííes, como la de Fátima y las de diversos imanes, es un ejemplo muy significativo. Pero con el tiempo y para atraer visitantes, cada ciudad islámica de cierta importancia fue reivindicando el honor de poseer sepulturas de personas consideradas portadoras de baraca.

Así las cosas, a partir del siglo XII se desarrolló un género menor dedicado a consignar el listado de cementerios que guardan los despojos de personajes venerados y que solían y suelen ser visitados en fechas fijas por los devotos. Estas obras, llamadas de *ziyârât*, constituyen verdaderos manuales del peregrino y consignan con todo detalle la liturgia funeraria que se suele seguir. Destaca en este sentido la afición que existía y existe todavía en el mundo del shiísmo y uno de los ejemplos a citar aquí puede ser el de al-Harawî, nacido en Mosul y muerto en Alepo el año 1215. En las fuentes árabes coetáneas es mencionado como *al-zâhidu l-sâ'ih* o «el asceta vagabundo»: recorrió Palestina, Egipto, Sicilia y otros territorios cristianos y acompañó a Saladino (que le encomendó diversas misiones políticas) en algunas de sus campañas contra el reino cruzado de Jerusalén. En su *Kitâb al-ishârât ilâ mâ rifat al-ziyârât* (*Guía de los lugares de peregrinaje*) y en un intento de revivificación del islam anima a sus correligionarios a la visita de diversos mausoleos. Curiosamente, fue dejando *graffiti* en los lugares que visitó.

8. CREACIÓN Y DIFUSIÓN DE MITOS

Con tanto movimiento de personas y con la natural afición por conocer las características de las tierras nuevas y las curiosidades que podían contener, muy pronto comenzaron a circular toda clase de narraciones que acabaron generando los



más diversos mitos. Su naturaleza era de toda índole¹⁷ y un buen ejemplo de la credulidad de los receptores puede ser el de las distintas ubicaciones que se dieron (y se dan todavía) de algunas tumbas de musulmanes que han sido y son objeto de peregrinación. El mausoleo de ʿAlî, primo y yerno del Profeta y primer imán del shiísmo, es venerado en Najaf, donde se cree construido sobre las tumbas de Adán y de Noé, pero otros lo sitúan en la ciudad también hoy iraquí de Kufa, e incluso cerca de la tumba de su mujer Fátima, en Medina. Pero hay que añadir un cuarto lugar a partir de 1480, año en que se dijo haber hallado la sepultura auténtica en la población actualmente afgana de Mazar, nombre que significa «peregrinación» y al que se añadió en el siglo XIX el calificativo de Sharif («del noble», por antonomasia) al ser declarada genuina¹⁸.

Entre los muchos mitos surgidos a causa de las historias narradas oralmente o por escrito por los distintos viajeros que conocieron u oyeron hablar de maravillas de tierras lejanas, pienso que puede ser útil analizar ahora y aquí el distinto tratamiento que se dio a la noticia de un pájaro enorme, mencionado por primera vez en el *Mahâbhârata* pero que fue popularizado en las *Mil y Una Noches* y que aparece con el nombre de *rukhh* en los textos árabes. El primero en llamarle así fue el ya citado Abû Hâmid al-Garnâtî (Dubler, 1954) que remite su cita al zoólogo al-Jâhiz de Basora (m. 868), aunque el pasaje en cuestión no figura en la edición de su *Libro de los animales* de que disponemos¹⁹.

Las características que le atribuyen los diversos autores que hablan de él se pueden resumir en dos grupos. El primero alude a su gran peligrosidad, tal como se pone de manifiesto en el relato de las *Mil y Una Noches* (noches 404 y 405), en el cual unos marineros destruyen un huevo y una cría de esta ave y su madre persigue su barco echándoles grandes piedras. Lo mismo hay que decir de la descripción dada por Ibn Battûtâ que dice haber visto un ejemplar cuando navegaba por el Océano Índico:

Al amanecer apareció una montaña en el mar a unas veinte millas de nosotros. Los marineros, sorprendidos, decían: «No estamos de tierra ni hay noticia de ninguna montaña en este mar. Si el viento nos lleva hacia ella, somos hombres muertos». Los viajeros se refugiaron en el arrepentimiento y en las súplicas de clemencia a Dios, reiterando su contrición. Nos encomendamos al Señor, implorando y poniendo el Profeta como intercesor. Los mercaderes prometían substanciosas limosnas y yo las escribía. Calmado un poco el viento, al salir el sol, vimos que aquella montaña se elevaba y se podía ver la luz entre ella y el mar. Quedamos maravillados de todo esto. Vi llorar a los marineros y despedirse unos de otros. Les pregunté qué

¹⁷ Para los que circularon por/y sobre territorio andalusí, véase, por ejemplo, HERNÁNDEZ JUBERÍAS, 1996.

¹⁸ La tumba del primer almuédano del islam, Bilâl, también es reivindicada por más de una población.

¹⁹ *Kitâb al-hayawân*, ed. ʿAbd al-Salâm Muhammad HÂRÛN, 6 vols., El Cairo 1378/1958, tal como señala RAMOS, 1990, p. 73, n. 120.

pasaba y me dijeron: «Aquello que creíamos una montaña era el ruj y si nos ve nos matará». En aquel momento la distancia entre él y nosotros era de menos de diez millas, pero Dios —el Altísimo— nos envió un viento favorable que nos alejó de su rumbo y ya no le vimos más ni conocimos su verdadero aspecto. Dos meses después llegamos a Sumatra (ed. Defrémery & Sanguinetti, III: 101-102).

El segundo grupo de citas hace referencia a cómo algunos hombres se aprovechaban de su tamaño y de su fuerza. Éste es el caso de determinados buscadores de piedras preciosas que se valían de estas aves gigantes cuando las piedras en cuestión se encontraban en valles tan profundos que les resultaba imposible acceder a ellas. Así se explica en el *Tratado de Geografía* del andalusí al-Zuhrí, que escribió en la segunda mitad del siglo XII y cuya traducción medieval castellana (del siglo XV) dice:

toman los que quieren aver destas piedras cueros de animales e la carne dellos e échanlos en el foyo. E péganse a estos cueros e pedaços de carne con las dichas piedras e guardan allí dos o tres días fasta que entiendan que el cuero e la carne avrá ya apretado e travado en sí aquellas piedras en que açertó. E después desvíase de allí e desçenden las aves a tomar de aquella carne e de los cueros. E tómanlo e buelan con ello e súbnelo al monte e suben las dichas piedras con ello. E después van a buscar allý e fallan las dichas piedras que asý subieron con la carne (Bramon, 1991: 189).

La primera mención de este curioso método de obtención de gemas figura por primera vez en el *Libro de maravillas de la India* del ya mencionado Buzurg (LXXXI y Excursus D, p. 278), que sitúa el inaccesible valle en Cachemira. Una narración muy similar se incluye también en el ciclo de Sindbad, quien logró salir de una isla en la que había sido abandonado atándose a una pata de dicha ave que había ido allí y se había dormido después de incubar un huevo (*Las Mil y Una Noches*, noche 544). La noticia del aprovechamiento de enormes aves para coger piedras preciosas también llegó en época medieval a la cultura cristiana occidental. Así lo muestra un fragmento del texto del llamado *Atlas Catalán* (1375) del mallorquín Cresques Abraham quien, al tratar del sudeste asiático, sitúa esta ingeniosa práctica en los montes de Badakhshan («monts de Baldassià»), denominación que utiliza, probablemente, por asociación con los rubíes balajes, que tomaron su nombre de esta región: «Aquest[s] hòmens son alets a cullir diamants mas per tal como éls no poden pujar en los munts on son los diamants lancen e giten carns artifficiosament là on son las pedres, e las pedres peguent-se a las carns e giten-les d'aquell loch, puy las pedres que tenen a las carns cahen als auçells, e així son atrobades» (hoja número VI)²⁰.

²⁰ «Estos hombres son elegidos para coger diamantes, pero como que no pueden subir a las montañas donde éstos se encuentran, echan astutamente pedazos de carne allí donde están las piedras preciosas, y éstas se pegan a los pedazos de carne y las arrancan de allí; después las piedras prendidas a los trozos de carne caen de las aves y así pueden ser cobradas».

Marco Polo, a su vez (*Il libro de Marco Polo...*, cap. CLII), habla de un sistema de recogida muy parecido que tiene lugar en el valle de Muftili, antiguo reino de Golkonda, en la India, pero explica que allí los pájaros encargados de este quehacer son águilas blancas. Más adelante, sin embargo, y en el pasaje en que describe Madagascar, recupera la noticia d'Abû Hâmid de Granada que hace referencia al gran tamaño y a la fuerza de este animal, que es capaz de levantar elefantes, y manifiesta sus dudas de que no se trate en realidad de un ave fabulosa conocida en Occidente y llamada grifo:

Diconmi certi [mercatanti que vino sono iti], che v'ha uccelli grifoni, e questi uccelli... pigliano lo leofante, e portalo suso nell'aire, e poscia il lasciano cadere, e quegli si isfà tutto, e poscia si pasce sopra lui. Ancora dicono, coloro che gli hanno veduti, che l'alie loro sono sí grande che cuoprono vientosi passi, e le penne sono lunghe dodici passi, e sono grosse como se conviene a quella lunghezza... Quegli di quella isola sí chiamano quello ucello *ruc*, ma per la grandezza sua noi crediamo que sia ucello grifone (*Il libro di Marco Polo...*, cap. CLXVII)²¹.

A pesar de la duda expresada por el veneciano sobre si es grifo o se trata del ruij, triunfó esta segunda hipótesis, tal como se muestra, por ejemplo, en la adaptación que figura en el ejemplar de *Il Milione* anotada por Colón, quien habla de él en el «Capítulo cuadragésimo. De las aves enormes que se llaman ruij». Sin embargo, la mezcla y variedad de fuentes que se refieren a ella debe ser, probablemente, el motivo de que en la traducción hecha (Sevilla, 1503) por el canónigo D. Rodrigo Fernández de Santaella reciban el nombre de *nichi* o de *nichas*²², sin que, por el momento, pueda explicar el porqué de esta nueva denominación.

Otra versión, judía, aparece en el libro de viajes de Benjamín de Tudela (c. 1130-c. 1175), donde también se usa un animal de grandes dimensiones para salvar a los naufragos. Según recoge en la narración de su viaje, en el Extremo Oriente, hay un mar helado que impide que las naves que van a parar a él puedan salir

mas algunas gentes aprendieron un ardid para escaparse de este mal lugar: toman consigo pellejos de grandes reses; si les viene dicho viento y los arroja al mar helado, uno toma el pellejo y se introduce en su interior [con] un cuchillo en su mano cosiendo el pellejo para que no entre el agua en él, y se arroja él mismo en medio del mar helado. Lo ve la gran águila llamada grifo y, suponiendo que es una bestia, la saca hacia tierra firme posándose con ella misma en un monte o valle para co-

²¹ «Me dicen algunos comerciantes que han ido allí que hay pájaros grifos y que estos pájaros cogen el elefante y se lo llevan por el aire y después lo dejan caer, así que se destroza, y luego se lo comen. Dicen también quienes los han visto, que sus alas son tan grandes que alcanzan veinte pasos y las plumas tienen doce y son tan gruesas como precisa su longitud. Los de la isla llaman ruij a dicho pájaro, pero por su tamaño creemos que se trata del pájaro grifo».

²² Vid. *Libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón y Libro de Marco Polo versión de Rodrigo de Santaella* (ed., introd. y notas de Juan Gil), Madrid 1987, pp. 158-159 y 260, respectivamente.

merla. Se apresura el hombre y la hiere con el cuchillo, matándola, sale del pellejo y camina hasta que arriba a un poblado. De esta manera se han salvado muchos hombres²³ (Magdalena, 1982: 113).

Abû Hâmid de Granada describió el ruj diciendo que su pico tenía la forma de la letra árabe *lâm-alify* ello hizo que el investigador Dubler (1954) creyera que el mito de este pájaro se había originado a partir de las manadas de albatros que sobrevolaban el Índico y el Pacífico, pero hace tiempo que se estableció que no se trataba de ningún mito y que no era una invención fabulosa sino una especie que existió realmente y que fue identificada por Juan Vernet (1953 y 1982) como un ave gigantesca cuya existencia está documentada hasta finales del siglo XVII en Madagascar. A partir de sus restos óseos los científicos le han dado el nombre de *Aepyornis maximus*.

Si he elegido este animal como prototipo de los muchos mitos que surgieron y circularon a través de los relatos de los viajeros ha sido por diversos motivos. En primer lugar, porque el enigma de un presunto pájaro fabuloso ha sido resuelto por un maestro muy querido, el doctor Vernet. También porque el tema ha sido tratado por mi colega y amiga María Arcas (Arcas, 2004) al mismo tiempo en que yo también lo hacía (Bramon, en prensa) sin que ambas tuviéramos noticia de nuestros respectivos trabajos²⁴. La doctora Arcas estudió el paso del árabe *rukhhk* al castellano «roc», «ruc» y «rocho» (finalmente «ruj») y rastreó la presencia del término en los diccionarios y en diversos autores desde la Edad Media hasta el contemporáneo Jorge Luis Borges (que lo considera una magnificación del águila, buitre o cóndor). Evidentemente, la autora acaba refiriéndose a la afortunada identificación de Vernet pero da un paso más, también muy afortunado: del nombre de este animal, hoy extinguido, deriva el de la hoya del Ros o Arró, que se halla al norte de las antiguas colonias púnicas de Villaricos y Herrerías, en la actual provincia de Almería. El hecho de que en dichos asentamientos se encontraran cascarones de huevos de avestruz, hizo que los andaluces, que desconocían la existencia de ambos pájaros los confundieran y dieran el nombre de «roc» a la hoya en cuestión. Dicho nombre, pronunciado a la andaluza, acabó transformándose en el topónimo actual.

²³ El término que figura en el texto hebreo según la edición crítica de Adler es el de grifo transcrito tal como suena al alefato. El manuscrito de Roma transcribe *giyriyfiweh*, que parece el italianismo *grifone*. Debo y agradezco esta aclaración a la amabilidad de R. Magdalena.

²⁴ He dejado las mismas noticias documentales que cité en su día para que se aprecie cómo dos investigadoras de formación muy similar pueden llegar a las mismas conclusiones aunque no coincidan todos los caminos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABŪ HĀMĪD AL-GARNĀTĪ, «*Tuhfat al-albab wa-nukhbat al-‘ajab*», ed. G. FERRAND, *Journal Asiatique*, núm. CCVII (1925), pp. 1-148 y 193-304.
- *Tuhfat al-albab (El regalo de los espíritus)*, presentación, traducción y notas de Ana Ramos, Madrid, CSIC, 1990.
- *al-Mu‘rib ‘an ba‘d ‘ajā‘ib al-Magrib*, introducción, edición y traducción por I. BEJARANO, Madrid, CSIC, 1991.
- *al-Mu‘rib ‘an ba‘d ‘ajā‘ib al-Magrib* (folios 97-114), Ed. C.E. DUBLER, *Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1953.
- ABŪ SA‘D AL-SAM‘ĀNĪ, *Kitāb al-ansāb*, Haydarābād/Deccan, ed. AL-MU‘AL-LIMĪ ET ALII, 1962-82, 13 vols. (Existen diversas ediciones parciales.)
- ARCAS CAMPOY, María, «El *rujj*, las avestruces y la arqueología en el sureste español», *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus* (eds. E. GARCÍA SÁNCHEZ y C. ÁLVAREZ DE MORALES), Granada, CSIC, Escuela de Estudios Árabes, 2004, pp. 195-205.
- BALLESTÍN, Xavier, «Prosopografía dels *fujahā’i ‘ulamā’* de la zona oriental del *Tagy al-‘lā: Balagā, Lārīda, Turtūsha*», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (Homenaje a J.M^a. Fórneas)* (i), pp. 55-119 y (ii), 7, pp. 489-532, Madrid, CSIC, 1994.
- BECKINGHAM, C.F., «The Rihla: fact or fiction?», *Golden Roads* (ed. Ian Richard NETTON), Richmond, Hardcover, pp. 86-94.
- BRAMON, Dolors, «¿Castores en el Ebro? A propósito de un texto de Yāqūt sobre los *sammūr* de Zaragoza», *Aragón en la Edad Media, Economía y Sociedad*, núm. 8 (1989), pp. 133-137.
- *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del «Original» árabe de una geografía universal: «El tratado de al-Zuhrī»*, Sabadell, AUSA, 1991.
- (en prensa), «Arab-Islamic Travels and Travellers in the Middle Ages», *Medieval Travel Writing 1096-1492: An Introduction*, Frankfurt & Nueva York.
- BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplementbände*, 3 vols., Leyden, 1937-1942.
- CHALMETA, Pedro y MARUGÁN, Marina, *Formulario notarial y judicial andalusí. Ibn al-‘Attār (m. 399/1009)*, Madrid, CSIC, 2000.
- DEFRÈMERY, C. y SANGUINETTI, B.R., *Voyages d’Ibn Battûta*, París, 1853-58 (réimpression: texte arabe accompagné d’une traduction par... préface et notes de Vincent Monteil, 4 vols. París, 1979).
- DUBLER, César Enrique, «El Extremo Oriente visto por los musulmanes anteriores a la invasión de los mongoles en el siglo XIII. La deformación del saber geográfico y etnológico en los cuentos orientales», *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, 2 vols., Barcelona, CSIC, 1, 1954, pp. 465-519.
- DUNN, Ross, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the 14th Century*, Berkeley, Londres, California UP, 1989.
- «International migrations of literate Muslims in the Later Middle Period: the case of Ibn Battuta», *Golden Roads* (ed. Ian Richard NETTON), Richmond, Hardcover, pp. 75-85.
- EICKELMAN, Dale F. y James PISCATORI (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, Routledge, 1990.



- EL ATLAS CATALÁN DE CRESQUES ABRAHAM. *Primera edición con su traducción al castellano en el sexto centenario de su realización. 1375-1975*, Barcelona, Diáfora, 1975.
- GABRIELLI, Francesco, *Viaggi e viaggiatori arabi*, Florencia, Sansoni, 1975.
- GIBB, Sir Hamilton, *The Travels of Ibn Battûta (1325-1354)*, translated with revisions and notes from de Arabic text edited by C. DeFrémery y B.R. Sanguinetti, 4 vols., Cambridge, Cambridge UP, 1958 (Reimpresión Wiesbaden, 1972.)
- AL-HARAWÎ AL-MAWSILÎ, *Kitâb al-ishârât ilâ mârîfat al-ziyârât (Guide des lieux de pèlerinage)*, édition et traduction de Janine Sourdel-Thomine, Damas, 1952-57.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia, *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996.
- IBN JUBAYR, *Travels (Rihlah)*, ed. William Wright, 2nd ed. revised by Michael Jan de Goeje, Leiden-Londres, 1907.
- LITH, P.A. van (ed.), *Livre des merveilles de l'Inde* par le capitaine Bozorg fils de Chahriyâr de Râmhormoz. Texte publié d'après le manuscrit de M. Schefer collationé sur le manuscrit de Constantinople, traduction française par L. Marcel Devic, publication dédiée au sixième Congrès des orientalistes, Leiden, 1883-1886.
- MAQBUL, Sayyid Ahmad, «Cartography of al-Sharîf al-Idrîsî», *The History of Cartography. Vol. Two, Bk One: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies* (eds. J.B. HARLEY y D. WOODWARD), Chicago y Londres, 1987.
- NETTON, Ian Richard (ed.), *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, Hardcover, 1993.
- «Basic structures and signs of alienation in the Rihla of Ibn Jubayr», *Golden Roads* (ed. Ian Richard NETTON), Richmond, Hardcover, pp. 57-74.
- POLO, Marco, *Il libro de Marco Polo detto Il Milione. Nella versione trecentesca dell'«ottimo». A cura di Daniele Ponchironi. Prefazione di Sergio Solmi*, Turín, Giulio Einaudi, 1977.
- AL QAZWÎNÎ, *al-Cazwini's Kosmographie. (Kitâb 'Ajâ'ib al-makhlûqât & Kitâb âthâr al-buldân)*, ed. F. WÜSTENFELD, Gotinga, 1848-1949 (Wiesbaden, 1967).
- TUDELA, Benjamín de, *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, versión castellana, introducción y notas por José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Ríopiedras ediciones, 1982.
- VERNET, Juan, «El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, núm. 23 (1950), pp. 249-286.
- «Rujj = Aepyornis maximus», *Tamuda. Revista de Investigaciones Marroquíes*, núm. 1 (1953), pp. 102-105.
- *El islam y Europa*, Barcelona, El Acantilado, 1982.



LAS ISLAS AFORTUNADAS EN LA EDAD MEDIA

Marcos Martínez Hernández
Universidad Complutense

RESUMEN

Nuestro artículo aborda una parte de un gran proyecto que con el título de *Historia de las Islas Afortunadas* venimos desarrollando desde hace unos años. Aquí estudiamos el tema en los diez siglos que van del IV al XIV. Estudiamos autores y obras en griego, latín y árabe, especialmente, y distinguimos cinco clases de textos: míticos, místico-religiosos, geográficos, literarios y mixtos. En nuestro trabajo ofrecemos algunos ejemplos de ellos, dado que, como es natural, es imposible citarlos todos en el marco del presente artículo.

PALABRAS CLAVE: Edad Media, mitos y leyendas, Islas Afortunadas, Islas Canarias.

ABSTRACT

The subject this article pays attention to is part of a larger project, *History of the Fortunate Isles*, which we undertook years ago. Here we shall be taking into account this subject of study from the fourth to the fourteenth centuries, searching for the authors and works that deal with this concept in Greek, Latin and Arabic, and in five different types of text: mythic, mystic-religious, geographic, literary and mixed. Due to the lack of space, only some of these examples are provided.

KEY WORDS: Middle Ages, myths and legends, Fortunate Isles, Canary Isles.

INTRODUCCIÓN

He querido aprovechar la oportunidad que tan amablemente me han ofrecido los organizadores de esta décimo sexta edición de los Seminarios del CEMyR, dedicada a los «mitos y leyendas en la Edad Media» para hablar de un tema que me es muy querido: las Islas Afortunadas. En 1993 Valario Manfredi publicó un excelente libro que tituló *Las Islas Afortunadas. Topografía de un mito*. En un primer momento quise titular mi intervención «El mito de las Islas Afortunadas en la Edad Media», pero pensándolo mejor quité del título la palabra «mito», pues las islas de las que vamos a hablar aquí son un mito y una realidad, a partir de un momento dado. Soy consciente también de que una autora como Sabine Baring-Gould, en su libro *Curious Myths of the Middle Ages* (pp. 235-259), habla también de las *Fortunate Isles*, aunque luego su estudio se centra más en el mito del Paraíso que en las Islas



Afortunadas propiamente dichas. Por mi parte, debo decir que prefiero hablar más del «concepto» de las Islas Afortunadas que del mito. En este sentido quiero manifestar que desde hace ya varios años vengo ocupándome de una historia completa de tal concepto, desde su nacimiento en la literatura griega arcaica hasta su empleo en los autores de nuestra época. Por lo tanto, nuestra intervención ha de entenderse como un mero capítulo de esa *Historia de las Islas Afortunadas* que acabo de mencionar y de la que tengo ya escrito algún capítulo (Martínez, 1999a).

1. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Llegados a este punto, me gustaría hacer unas cuantas precisiones terminológicas que vendrán muy bien para nuestro posterior listado de autores y obras. El concepto «Islas Afortunadas» deriva de la traducción del latín *Fortunatae Insulae*, que, a su vez, es la versión latina de un sintagma griego (*Makáron nêsoi*) empleado por primera vez por Hesiodo, en sus *Trabajos y Días*, en torno al 700 a.C., cuya traducción sería «Islas de los Bienaventurados», que los alemanes traducen por «Inseln der Seligen», los ingleses por «Isles of the Blest», los franceses por «Îles des Bienheureux», etc. Como todo depende del sentido que le demos al adjetivo *mákar*, son posibles también otras versiones como «Islas de los Dioses», «Islas de los Dichosos», «Islas de los Felices», etc. La expresión griega la tradujo al latín por primera vez Plauto, en su obra *Los tres centavos*, en torno al 188-186 a.C., empleando el sintagma *fortunatorum insulae*, de donde resultaría posteriormente el *Fortunatae Insulae* que da origen a la traducción española «Islas Afortunadas». Esporádicamente pueden encontrarse en los textos algunas otras denominaciones similares, como la de *eudáimones nêsoi* («Islas Felices»), en el caso del griego, o las de *beatorum insulae* («Islas de los Bienaventurados») y *divites insulae* («Islas Ricas»), en el caso de latín. Lo que quisiera dejar claro desde ahora es que en nuestra concepción de la Historia de la que hablamos emplearemos la expresión «Islas de los Bienaventurados» para traducir los textos griegos e «Islas Afortunadas» para los correspondientes latinos. Para una justificación más detallada de estas traducciones remito a mis trabajos de 1999a y 1999b. Hay todavía un tercer tipo de documentos que hablan de nuestro concepto: los textos árabes. En este dominio destacan sobre todo dos denominaciones que traducen los textos griegos y latinos: *Gazair al Jalitat* o *Halidat* (dudo de cuál es la transcripción correcta, no soy arabista), que solemos traducir por «Islas Eternas», y *Gazair-as-Sáada*, que traducimos normalmente por «Islas de la Felicidad». Para detalles sobre las fuentes árabes remito a mis trabajos de 1994a y 1999c. Griego, latín y árabe van a ser los tres idiomas principales que en la Edad Media van a transmitir el concepto de Islas Afortunadas.

2. ORÍGENES DEL CONCEPTO

Sobre los orígenes de este concepto se han postulado varias hipótesis. En su trabajo de 1995, Manfredi defiende la teoría de que nuestro concepto derivaría de fuentes mesopotámicas, concretamente del poema sumerio *Gilgamesh*, que sería lle-

vado a Occidente por los fenicios cuando éstos concibieron una tierra de inmortalidad en el Océano occidental. El inglés Griffiths, por su parte, en un trabajo de 1947, pone el origen de nuestro tema en la cultura egipcia, concretamente en unos textos de las Pirámides en los que se habla de una serie de islas que tendrían que ver con ideas del Más Allá. La tesis de Griffiths podría verse avalada por un pasaje de las *Historias* de Heródoto (en torno al 444 a.C.), quien en el libro tercero, cap. 26, menciona un lugar, cerca de Tebas, llamado Oasis «que en lengua griega se denomina Islas de los Bienaventurados». Del texto de Heródoto puede deducirse que nuestro concepto era conocido en la cultura egipcia. En los últimos años el profesor García Teijeiro viene defendiendo, desde 1985, su teoría de que la cuestión habría que tratarla en el marco de una herencia común indoeuropea, en la que aparecería la idea de una pradera de dulce clima que separaría el mundo de los vivos del de los muertos, idea que en la escatología griega se materializaría en conceptos como «Islas de los Bienaventurados», «Campos Elisios» o «Jardín de las Hespérides». En la línea de esta hipótesis habría que añadir que nuestro concepto aparece también en culturas orientales como la hindú, la japonesa y la china, como puede comprobarse en los trabajos de Perry y Yetts. Más detalles sobre los orígenes de nuestro concepto los damos en nuestro trabajo de 1999a.

3. TIPOLOGÍA

Desde que allá por el año de 1991 venimos publicando trabajos sobre el concepto de «Islas Afortunadas», una de las conclusiones más evidente que hemos sacado de ellos es lo que se refiere a la *tipología de los textos*. Con esto queremos decir que los autores que emplean esta expresión no se refieren siempre a un mismo contenido. Al día de hoy podemos establecer que en la historia y evolución de nuestro concepto habría que distinguir cinco planos, fases o tipos de textos:

3.1. FASE MÍTICA

Corresponde a la primera aparición del concepto en Hesiodo (*Trabajos y Días*: 156-173), donde se habla de un lugar de residencia reservado para unos héroes que por sus hazañas y buen comportamiento son recompensados por los dioses con vivir felizmente, libres de preocupaciones, en unas islas (las Islas de los Bienaventurados) dotadas con las características propias de la Edad de Oro: suavidad de clima, naturaleza fértil y pródiga en frutos, ausencia de guerras, vida sin trabajo, perpetua juventud, etc. Es lo que dice Hesiodo que sucede con Menelao. Después de Hesiodo otros autores hablan de otros héroes como Aquiles, Agamenón, Héctor, Diomedes, etc.

3.2. FASE MÍSTICO-RELIGIOSA

En un segundo momento, hacia el siglo V a.C., se produce un importante giro en la historia de nuestro concepto. En esta fecha Píndaro, en su *Olimpica II*



(versos 68-80), emplea la expresión «Islas (o Isla, es el primer autor que posiblemente use el singular en lugar del plural) de los Bienaventurados» no como morada de héroes, sino como residencia de las almas de los que a lo largo de su vida se han mantenido alejados de toda iniquidad o injusticia. Ahora son las almas y no los héroes las que residen en estas islas. Ésta es la razón de por qué nuestro concepto aparece tanto en inscripciones y epigramas funerarios en los que se desea al muerto una feliz estancia en estas islas. En estas dos primeras fases nuestro concepto coincide con el de *Campos Elisios*, que aparece por primera vez en la *Odisea* (IV, 53 y ss.) de Homero. Islas de los Bienaventurados y Campos Elisios son los lugares del imaginario griego para la residencia de héroes y almas después de abandonar la vida. La primera aparición latina de nuestro concepto que, como hemos dicho ya, se produce en la obra de Plauto *Los tres centavos* (véase 5445-52), corresponde a esta segunda fase (en el texto plautino se habla de que «hay islas que llaman de los afortunados, en donde los que han vivido honestamente deberán reunirse»).

3.3. FASE GEOGRÁFICA

Una tercera etapa en la historia de nuestro concepto corresponde al momento en el que se transfieren a unas islas geográficamente reales los elementos míticos y religiosos propios de las dos fases anteriores, lo cual ocurre, a nuestro parecer, hacia el siglo II a.C., cuando unas islas del Atlántico, que nosotros creemos son las Islas Canarias, empiezan a ser visitadas y descritas. Los primeros autores griegos que describen estas islas son Estrabón y Plutarco, mientras que en latín habría que mencionar a Salustio (s. I a.C.), Pomponio Mela y Plinio el Viejo (s. I d.C.). En teoría muchas islas del Atlántico podrían corresponder a las islas mencionadas por estos autores y de hecho se habla de Islas Afortunadas en los archipiélagos de Cabo Verde, Madeira, Azores y el Archipiélago británico (para este último caso, véase el trabajo de Waters Bennet de 1956). Pero en un trabajo nuestro de 1993, recogido en nuestro libro de 1996 (pp. 55-77), sobre el término «Islas Canarias», que aparece por primera vez en el autor latino Arnobio, en su obra *Contra los gentiles*, VI, 5, en torno al 300 d.C., hemos demostrado fehacientemente que de todos los archipiélagos de la Antigüedad que podrían ser candidatos al apelativo de Islas Afortunadas, al que mejor cuadra es al Archipiélago Canario. Razón por la cual la propaganda turística emplea tal denominación todavía hoy exclusivamente para Canarias. Estamos convencidos de que bajo el concepto de Islas Afortunadas se esconden muchos datos y aspectos importantes para la primera historia de las Islas Canarias. Ésta es la razón por la que estamos empeñados en la Historia de nuestro concepto.

3.5. FASE LITERARIA

Nos encontramos con esta fase cuando los autores emplean las expresiones griegas y latinas (y sus correspondientes traducciones) como simple adorno retórico o referencia poética en muchos textos literarios sin connotaciones míticas, ni reli-

giosas, ni geográficas. Es lo que ocurre, por ejemplo, en los *Relatos verídicos* (II, 5-29), en torno al 165 d.C., de Luciano, donde se habla de unas Islas de los Bienaventurados como si de una novela se tratara. En las literaturas griega y latina son muchos los textos que entrarían en esta categoría.

3.6. FASE MIXTA

Una última categoría de textos que operan con nuestro concepto corresponde a los autores que mezclan en su descripción datos de algunas de las categorías anteriores, como ocurre, por ejemplo, cuando se habla de unas islas geográficas reales con detalles de tipo mítico o religioso. Un caso claro de este tipo lo tenemos en el texto de Isidoro de Sevilla que citaremos más adelante.

Por consiguiente, en nuestra *Historia de las Islas Afortunadas* distinguimos hasta cinco tipos de textos: míticos, religiosos, geográficos, literarios y mixtos. El no tener esto en cuenta, y creer que todos los textos que mencionan nuestras islas se refieren siempre a lo mismo es la causa de que consideremos como faltos de rigor muchos de los estudios que hasta ahora se han publicado sobre nuestro tema (caso de Manfredi, Cachey, Foulon, Gozalbes Cravioto, etc.).

4. PERIODIZACIÓN

Una cuestión fundamental en nuestra historia del concepto que tratamos es la de establecer su *periodología*, es decir, la fijación de determinados cortes cronológicos. En este sentido hemos propuesto para nuestro estudio los siguientes periodos temporales:

4.1. DEL SIGLO VIII-VII A.C. AL 300 D.C.

Es el espacio de tiempo que transcurre entre Hesiodo y Arnobio. Este periodo podría titularse «De las islas míticas a las islas reales», pues empieza con unas islas meramente míticas y termina con las islas geográficas reales. De este periodo hemos estudiado ya lo correspondiente a los autores griegos de las etapas arcaica y clásica (véase nuestro trabajo de 1999a).

4.2. DEL SIGLO IV AL XIV

Es el periodo correspondiente a la Edad Media, objeto del presente artículo. Podrían discutirse los límites en los que se establece lo que se conoce como Edad Media, como hace Dufays (1987). Para nuestros límites nos basamos en el reciente estudio coordinado por M. Kaplan (2004), donde los límites que se establecen van del siglo IV al siglo XV. Nosotros, en cambio, pensamos que el siglo XV entraría mejor



en el siguiente periodo. De todas formas, ello es discutible y todavía hoy no hay consenso absoluto sobre esta cuestión.

4.3. SIGLOS XV Y XVI

Es la etapa que nosotros asignamos a los movimientos conocidos como Humanismo y Renacimiento. También en este caso podría discutirse cuándo empieza lo que se conoce como Humanismo o cuándo termina el Renacimiento, si a fines del siglo XVI o a principios del XVII. Este periodo lo tenemos ya en avanzada fase de estudio.

4.4. DEL SIGLO XVII AL XX

Es el periodo correspondiente a las grandes Historias de Canarias, en las que nuestro concepto juega un importantísimo papel. También abundan en este periodo tratamientos meramente literarios como los citados en el apartado d) del párrafo anterior.

5. RELACIÓN DE AUTORES POR SIGLOS, OBRAS, FECHAS E IDIOMAS

Expuestos en los párrafos anteriores los presupuestos básicos en los que basamos nuestro estudio de la Islas Afortunadas en la Edad Media, es hora de pasar a la relación de autores y obras que las mencionan. Hacemos una clasificación de las fuentes por siglos, diferenciando en cada uno el idioma en el que están escritas. Las fechas de los autores son muchas veces aproximadas. Ni que decir tiene que en nuestra relación no están *todos* los autores u obras que mencionan unas islas Afortunadas. Aquí nos limitamos a recoger las que nosotros conocemos, pero somos conscientes de que en el futuro este listado pueda incrementarse con otras indagaciones. Es evidente que en el marco del presente artículo no podemos comentar todos los textos que hablan de nuestro tema. De ahí que aquí nos limitemos a comentar sólo unos cuantos a título de ejemplo procurando, al menos, citar alguno de cada siglo. En la medida de lo posible citamos los textos menos conocidos. Pero antes de iniciar nuestra serie es conveniente citar ahora uno de los textos clave del periodo anterior, que consideramos la fuente de muchos de los textos incluidos en nuestro listado medieval. Se trata del famoso pasaje de Plinio el Viejo (*Historia Natural*, VI, 37: 202-205) que dice lo siguiente:

Hay quienes opinan que más allá de éstas están la Afortunadas y algunas otras, entre las cuales el mismo Seboso, que expresó también las distancias, asegura que Junonia dista de Gades 750.000 pasos y que a otros tantos en dirección al Ocaso están Pluvialia y Capraria; que en Pluvialia no hay más agua que la de la lluvia; que a 250.000 pasos de éstas se encuentran las Afortunadas enfrente del costado iz-

quierdo de Mauretania en el rumbo de la octava hora del sol, que se llaman Invalle por su suelo ondulado y Planasia por su aspecto, que el contorno de Invalle es de 300.000 pasos y que en ella crecen árboles de una altura de ciento cuarenta pies. Juba averiguó sobre las Afortunadas lo siguiente: que también están situadas bajo el Mediodía cerca del Ocaso a 625.000 pasos de las Purpurarias, de suerte que hay que navegar por encima del Ocaso 250.000 pasos y a continuación se busca el Orto durante 375.000 pasos; que la primera, sin rastro alguno de edificios, se llama «Ombrión»; que tiene entre los montes un pantano artificial y unos árboles parecidos a la cañaheja de los que se obtiene agua exprimiéndolos, de los negros amarga y de los más blancos agradable de beber: que la segunda isla se llama «Junonia» y en ella hay un templecillo construido únicamente con una sola piedra; que muy cerca está la isla menor del mismo nombre y a continuación viene «Capraria», plagada de grandes lagartos; que a la vista de ellas está «Ninguaría», que ha recibido este nombre de sus nieves perpetuas, cubierta de nubes; que la más cercana a ésta se llama «Canaria» por la cantidad de canes de enorme tamaño, de los cuales se le trajeron dos a Juba; que en ella aparecen vestigios de edificaciones; que, si bien todas abundan en cantidad de frutas y de aves de toda clase, ésta asimismo abunda en palmeras productoras de dátiles y piñas piñoneras; que hay también abundancia de miel y que se cría también el papiro y esturiones en los ríos; que estas islas están infestadas de animales marinos en putrefacción, que arroja a tierra continuamente la marea. (Trad. de V. Bejarano)

Este texto lo hemos comentado suficientemente en nuestra publicación de 1996 (pp. 108-113). Baste decir aquí que se trata de un texto-madre, de tipo geográfico, aunque con algunos destellos míticos y paradoxográficos. Es el texto en el que por primera vez se da nombre a cada una de las Afortunadas, entre ellas una que con la denominación de *Canaria* supone el acta de nacimiento de nuestra nomenclatura de Canarias.

5.1. EL SIGLO IV

A) Griego

1. Yámblico (ca. 275-330), *Vida de Pitágoras* y *Exhortación a la Filosofía*.
2. Eusebio de Cesárea (ca. 260-340), *Preparación evangélica* y *Contra Hierocles*.
3. Himerio (ca. 310-390), *Discurso 39*.
4. Libanio (314-393), *Discursos* 9, 18, 24 y 60 y *Declamación 31*.
5. Gregorio de Nisa (ca 335-394), *Carta 20*.
6. Juan Crisóstomo (344-407), *De perfecta caritate* (homilía), *Adversus oppugnatores*, *Egloga 25*, *Carta de Babila*.

B) Latín

1. C. Julio Solino, *Colección de hechos memorables* (entre 290-350).
2. Servio (s. IV), *Comentarios de la Eneida*.
3. Sulpicio Severo (s. IV), *Diálogos 1*, 26.
4. Anónimo: *Panegírico de Constantino*, VII (313).
5. Claudio Mamertino (ca. 289-380), *Discurso a Juliano*, 23.



6. Julio Honorio (s. IV-V), *Cosmographia*.

De este siglo hemos seleccionado los tres textos siguientes:

a) El pasaje de Yámblico, en la *Vida Pitagórica*, XVIII, 82:

Todas las así llamadas sentencias orales se dividen en tres clases: la primera de ellas responde a la pregunta «qué es», la segunda a «qué es lo más...» y la tercera a «qué se debe hacer o no hacer». Ejemplos del primer tipo, «qué es», son «¿qué son las islas de los bienaventurados? el sol y la luna», «¿qué es el oráculo de Delfos? la *tetraktys*». (Trad. E.A. Ramos Jurado)

Se trata de un texto de tipo religioso en el que se habla de los astros como sedes de las almas después de la muerte. Hemos comentado ampliamente este texto en nuestro trabajo de 1994b, pp. 102-103.

b) El texto de C.J. Solino, *Colección de hechos memorables*, 56, 14-19:

Hemos oído decir que las islas Afortunadas ciertamente yacen frente a la parte izquierda de Mauritania, de las que Juba dice que están situadas hacia el sur, pero próximas al ocaso. A causa de los nombres de éstas no me asombro de que se espere alguna cosa grande, pero debajo de la fama del vocablo está la realidad. En la primera de éstas, cuyo nombre es Embrion, ni hay edificaciones, ni han existido. Las cimas de los montes se humedecen por medio de estanques. Crecen unas cañahejas del tamaño de un árbol: aquellas que son negras, producen manifiestamente un líquido muy amargo, mientras que las que son blancas, vomitan unas aguas apropiadas incluso para beber. Otra isla dicen que se llama Junonia, en la que hay un templo pequeño que remata torpemente en punta. A ésta se aproxima una tercera, con el mismo nombre, desprovista de todo. En cuarto lugar está la que se llama Capraria, más que repleta de enormes lagartos. Sigue Nivaria con el aire nublado y condensado, y además siempre con nieve. Luego está Canaria, llena de perros muy grandes de forma, de donde también dos fueron presentados al rey Juba. En ella perduran las huellas de edificaciones. Hay gran cantidad de aves, árboles frutales, palmeras productoras de dátiles, muchas piñas de pinos, mucha recogida de miel, riachuelos llenos de siluros. También cuenta que se arrojan animales en el ondulante mar y que, luego, cuando aquellos monstruos se han fundido con la podredumbre, todo allí se impregna de un olor repugnante, por lo que la calidad de las islas no está del todo de acuerdo con su nombre.

Este famoso pasaje de Solino lo hemos comentado también en nuestro libro de 1996, pp. 115-117. Como puede apreciarse, se basa en el texto de Plinio, pero con aportaciones propias, como la alteración de los nombres de las islas, entre las que está el de *Nivaria* por el de *Ninguaría* pliniano. Así que la nomenclatura de nivarense se la debemos a Solino y no a Plinio, como suele decirse en muchos estudios. También es digno de destacar la reflexión que hace nuestro autor al final del texto, cuando se cuestiona la calidad de la vida en estas islas por la putrefacción de animales muertos en ellas, con lo que el nombre de Afortunadas no sería el apropiado.



c) El texto de Claudio Mamertino, *Discurso a Juliano*, 23:

Se dice que los justos habitan tierras situadas en el Océano y que llevan el nombre de islas Afortunadas, porque en estos lugares el suelo, sin labor ninguna, produce trigo, porque las viñas visten naturalmente las vertientes de las colinas, porque los frutos cargan los árboles espontáneamente, porque, de ordinario, en lugar de las hierbas, brotan las legumbres.

Este texto es un típico ejemplo del tipo que hemos llamado religioso combinado con elementos del mito de la Edad de Oro. Es, pues, un texto mixto.

5.2. EL SIGLO V

A) Griego

1. Juan Estobeo (s. v), *Antología*, I, 49 (ca. 500).
2. Teodoreto de Antioquía (393-457), *Terapéutica de las enfermedades helenas*, 11, 25, 28, 33 y 38.
3. Proclo (410-485), *Comentario a la República de Platón*, 2, 139 y 140.
4. Hesiquio (s. v), *Léxico*.
5. Hierocles de Alejandría (n. ca 412), *Comentario a los versos áureos pitagóricos*.

B) Latín

1. Marciano Capela (s. v), *Bodas de Mercurio y Filología*, VI, 702 (entre 410-439).
2. San Agustín (354-430), *La Trinidad de Dios*, 14, 9, 12.
3. Paulo Orosio (s. v), *Historias*, I, 2, 10 (ca. 417).
4. San Jerónimo (348-420), *Contra Vigilantium*.
5. Flavio Lucio Dextro (s. IV-V), *Chronicon omnimoda historiae*.

De este siglo hemos escogido los dos textos siguientes:

a) El pasaje de Marciano Capela, *Bodas de Mercurio y Filología*, VI, 702:

En cambio, es cosa no dudosa que las Islas Afortunadas están situadas en la parte izquierda de Mauritania, entre el mediodía (sur) y el ocaso (occidente). La primera de las cuales se llama Membriona, la segunda Junonia, la tercera Teode, la cuarta Capraria, otra Nivaria, que está con una nebulosa y espesa niebla. A continuación está Canaria, llena de perros de gran tamaño. Todas están llenas de aves, son boscosas, productoras de palmas, abundantes en frutos de pinos, miel, riachuelos y siluros.

Como puede comprobarse, se trata de un texto de tipo geográfico, derivado del de Solino y Plinio, con la novedad de mencionar una isla *Teode* que es una isla fantasma, producto de la mala lectura del latín de Solino. Remitimos a nuestro libro de 1996, pp. 119-120, para más información.

b) El pasaje de Paulo Orosio, *Historias*, I, 2, 10-11: «Los límites de África por Occidente son los mismos que los de Europa, esto es, las bocas del estrecho de

Cádiz. Los últimos territorios de África son, concretamente, el monte Atlas y las islas que llaman 'Afortunadas'».

Típico texto geográfico en el que nuestras islas se emplean para señalar límites geográficos o puntos cardinales.

5.3. EL SIGLO VI

A) Griego

1. Damascio (458-533), *Vida de Isidoro* (su maestro), 186.16
2. Juan Malala (ca. 491-578), *Cronografía*, II, 55.4.
3. Olimpiodoro de Alejandría (2ª mitad del s. VI), *Comentario del Gorgias* (10 citas).
4. Estéfano de Bizancio (s. VI), *Ethnika*.

B) Latín

1. Casiodoro (485-580), *Variae*.
2. Jordanes (s. V), *Gética*, I, 7.

De este siglo citamos el siguiente pasaje de la *Gética* (I, 7) de Jordanes: «Y junto al Estrecho de Cádiz, no lejos, hay islas, una Bienaventurada (Beata) y otra que se dice Afortunada (Fortunata)». Hemos querido resaltar este texto de tipo geográfico para ilustrar dos cosas: que a veces se emplea el singular en lugar del plural y que, además de Afortunadas, hay también nominalmente Islas Bienaventuradas.

5.4. EL SIGLO VII

A) Latín

1. Isidoro de Sevilla (570-636), *Etimologías*, XIV, 6, 8.

Hasta la fecha sólo hemos encontrado de este siglo el siguiente texto de Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XIV, 6, 8-9:

Las islas Afortunadas nos están indicando, con su nombre, que producen toda clase de bienes; como si se las considerara felices y dichosas por la abundancia de sus frutos. De manera espontánea producen frutos los más preciados árboles; las cimas de las colinas se cubren de vides sin necesidad de plantarlas; en lugar de hierbas, nacen por doquier mieses y legumbres. De ahí el error de los gentiles y de los poetas paganos, según los cuales, por la fecundidad del suelo, aquellas islas eran el Paraíso. Están situadas en el océano, enfrente y a la izquierda de Mauritania, cercanas al occidente de la misma, separadas entre sí por el mar que las circunda. (Trad. de Oroz Reta)

Este texto de tipo mixto (combina el tipo geográfico con elementos tomados del mito de la Edad de Oro) es, al igual que el texto de Plinio (del que toma algunos detalles), otro texto madre, ya que será muy copiado por los autores poste-



riores. El elemento novedoso principal es que se hace una vinculación entre Islas Afortunadas y Paraíso, aunque en sentido negativo: Isidoro no cree que ambos lugares sean lo mismo. Para un comentario nuestro de este texto remitimos a nuestro libro de 1996, pp. 120-121.

5.5. EL SIGLO VIII

A) *Latín*

1. Geógrafo de Rávena, *Cosmographia* (s. VIII).
2. Guidón (?).
3. Algunos mapas del Beato y del Geógrafo de Rávena.
4. Virgilio de Salzburgo (m. 784), *Cosmographia*.

Tampoco tenemos muchos documentos del siglo VIII. Aquí citamos el siguiente, correspondiente a la *Cosmografía*, del anónimo de Rávena: «En el mismo Océano del sur, después de la tierra de los etíopes, existen varias islas, de las que queremos citar algunas, a saber: Azanasia, Pireon, Capriariam, Beathee, Theatrum, Nincaria, Lunonis, Scopolis, Thene».

Se trata de un texto de tipo geográfico, muy enigmático, tanto por el autor, como el nombre de las islas, entre las que se nombran unas islas *Beatas*. Para más detalles remitimos a nuestra obra de 1996, pp. 121-122.

5.6. EL SIGLO IX

A) *Griego*

1. Georgio Mónico (s. IX), *Crónica breve* (ca 867), *Continuatio*.
2. Focio (810-893), *Biblioteca* (5 citas) y *Léxico*.

B) *Latín*

1. Rabano Mauro (780-856), *De Universo*.
2. Dicuil (1ª mitad s. IX), *De mensura orbis terrae*.
3. Teodulfo de Orleans (760-821), *Libros carolinos*.
4. Anónimo de Leiden, *De situ orbis Terrae vel regionum*.
5. Usuardo (m. 875), *Martirologium*.

C) *Árabe*

1. Ibn Hurradabih (s. IX).

De este siglo, en el que encontramos el primer autor árabe que cita nuestro tema, hemos elegido el pasaje del *Martirologium* de Usuardo:

Las Islas Afortunadas son seis en número: Aprositus, Junonia, Pluitala, Casperia, Canaria, Pintuaría, situadas en el Océano Atlántico, al occidente de África. Aquí



Blandano, varón de gran abstinencia, natural de Escocia, padre de tres mil monjes, en compañía del bienaventurado Maclovio, recorrió estas islas por espacio de siete años. Este llamado Maclovio resucitó a un gigante muerto, que, bautizado, contó los castigos de los judíos y paganos, y murió de nuevo poco después, en tiempos del emperador Justiniano. (Trad. de Fremiot Hernández González)

Se trata de un texto de tipo mixto, con una combinación de datos tomados de Plinio y Ptolomeo y datos de tipo paradoxográficos o elementos maravillosos. La novedad de este pasaje está en la asociación de las Islas Afortunadas con San Brandán. Hemos comentado este texto en nuestro libro de 1996, pp. 122-124.

5.7. EL SIGLO X

A) Griego

1. *Suda*.

B) Latín

1. Herigero de Lobbes (950-1007), *Vita Remacli*.
2. Radbodo de Utrecht (m. 917), *Libellus de miraculo S. Martini*.

C) Árabe

1. Ibn al- Faqih
2. Al-Mas'udi (m. 956), *Las Praderas de oro*.
3. Anónimo persa: *Las regiones del mundo* (ca. 982).
4. Qudama ibn Gafar (m. 948).
5. Ibn Abdal-Munim.

Del siglo X hemos seleccionado los dos textos siguientes, poco conocidos:

a) Pasaje del libro sobre los milagros de San Martín de Tours de Radbodo de Utrecht:

En verdad, confesaré que se aprecia que *aquel lugar* es más sublime que la dignidad alejandrina, más famoso que la ciudad cartaginesa, más fecundo que el campo palestino, más caro que el oro de Arabia, más hermoso que los colores de la India, más exuberante que Tiro y Sidón, mucho más afortunado que las Islas Afortunadas y —usaré este corolario— que es más feliz que toda la felicidad junta de las cosas mutables. Ello quedará ampliamente claro por el ejemplo de esta maravilla que yo anteriormente había prometido que narraría. (Trad. de L.M. Pino Campos)

Éste es un claro ejemplo de texto meramente literario, en el que las Islas Afortunadas aparecen citadas en una relación comparativa, pero sin pronunciarse sobre ellas.

b) Pasaje de la *Vida de Remaclo*, obra de Herigero de Lobbes:



En efecto, aquello que él mismo hizo, no sólo los vecinos confiesan que muchos de ellos lo había hecho en mayor medida y se habían ocupado de lo prometido, sino que además los que están situados más allá de los Saurómatas, los que frecuentan el océano glacial, y los habitantes de las Islas Afortunadas lo pregonan.

Texto igualmente de tipo literario sin mayores precisiones sobre nuestras islas.

5.8. EL SIGLO XI

A) Griego

1. Miguel Atalíates (m. 1080), *Historia*, XII, 220-221.
2. Simeón Seth (2ª mitad del s. XI), *Sinopsis de la Física*.

B) Latín

1. Sigeberto de Gembloux (1030-1112), *Chronica*.
2. Gaunilo (m. 1083), *Libro en favor de un insensato*.
3. Papias (s. XI), *Elementarium doctrine rudimentum*.
4. Mapamundi Isidoriano.

C) Árabe

1. Al-Bakri (m. 1094), *Descripción de África* (ca. 1067).

De este siglo hemos escogido tres pasajes, cada uno en lengua diferente:

- a) De los autores griegos citamos aquí el texto de la *Historia* (XII, 200-221) de Miguel Atalíates:

A partir de allí, el estrecho de las columnas de Hércules acoge al que desea bordear la costa aneja en dirección a las Galias inferiores y conduce y empuja hacia la zona de las Islas Británicas a quien se dirige al este, es decir, a la parte interior del continente recorriendo el borde del mar, mientras que, si alguien desea alejarse hacia las Islas de los Bienaventurados una navegación a mar abierto se extiende ante él, pues las separa del continente una distancia de mil millas. Se trata de dos islas, no muy distantes la una de la otra, incesantemente pródigas en todo tipo de bienes, en las que crece durante todo el año una hierba tierna y aromática. Puesto que se encuentran lejos del fango mortal y en modo alguno comparten la mezcla de aire que se produce a partir de las desecaciones malolientes de la tierra, proporcionan a los hombres y al ganado que albergan una vida extremadamente sana y libre de pesares y les procuran una existencia dulcísima y despreocupada, en todo placentera y feliz. (Trad. de I. Pérez Martín)

Se trata de un texto de tipo mixto, con elementos de tipo geográfico y del mito de la Edad de Oro. Este texto es prácticamente desconocido en la historiografía canaria. Resalta en este pasaje lo que se dice al final, que viene a ser lo contrario



de lo que vimos en el texto de Solino. Ahora el aire de las Islas Afortunadas es espléndido y proporciona a sus habitantes una vida placentera y feliz. Hemos cambiado la denominación de Afortunadas por Islas de los Bienaventurados, dado que se trata de un texto griego.

- b) De los autores latinos citamos el pasaje de la *Crónica* de Gilberto de Gembloux: «En este tiempo brilló en Escocia Brendano, quien, buscando las Islas Afortunadas en una navegación de siete años, vio muchas cosas dignas de admiración». Texto meramente de tipo literario que tiene la importancia de relacionar, una vez más, San Brandán con nuestras islas.
- c) Un ejemplo de texto árabe es el siguiente, que corresponde a la *Descripción de África* de Al-Bakri:

En el Océano, frente a Tánger y a la montaña llamada Adlent, se encuentran las Islas Afortunadas, es decir, felices. Se llama así porque sus bosques y campiñas se componen de varias clases de árboles frutales que crecen espontáneamente y que producen frutos de excelente calidad; en vez de hierbas, el suelo produce cereales, y en vez de zarzas con espinas se encuentra toda suerte de plantas aromáticas. Estas islas, situadas al oeste del país de los bereberes, están desperdigadas por el Océano, pero no muy distantes unas de otras. (Trad. de J. Vernet)

Se trata de un texto mixto, con elementos geográficos y de tipo maravilloso. Su fuente puede ser muy bien el texto de Isidoro de Sevilla.

5.9. EL SIGLO XII

A) Griego

1. Juan Tzetzes (1110-1185), *Escolios a la Alejandra de Licofrón y Trabajos y días de Hesiodo*.
2. Eustacio (ca. 1110-1197), *Escolios a la Odisea*.
3. *Etymologicum Magnum*.

B) Latín

1. Hugo de San Víctor (1096-1141), *Descriptio mappamundi*.
2. Lamberto de San Omer, *Liber Floridus* (ca. 1120).
3. Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), *De gloria et honore Filii hominis*.
4. Hermann de Carintia, *De essentiis*.
5. Mapa del Beato de Silos (1109).
6. Mapa del *Liber Floridus* (1120).

C) Árabe

1. Al-Idrisi (m. 1166), *Descripción de África* (1154).
2. Anónimo: *Kitab-al-istibsair* (ca. 1192)



Del siglo XII citamos dos textos de tipo geográfico. El primero corresponde al capítulo *Sobre islas* (xxxiii) del *Liber Floridus* de Lamberto de San Omer, quien menciona «Una isla Fortunata (Afortunada) frente al monte Atlántico y una isla Beata (Bienaventurada) frente a Mauritania». Como puede apreciarse, el texto recuerda dos islas que ya vimos en Jordanes. El otro corresponde a la *Descripción del mapamundi* de Hugo de San Víctor: «Entre el viento África y el Céfiro están situadas las Islas Afortunadas: Caninaria, Nivaria, Capria, Teode, Iunonia, Membriona». Como se ve, la alteración de los nombres de las islas recuerda a la realizada por Capela.

5.10. EL SIGLO XIII

A) Griego

1. Nicéforo Blemmides (1197-1272), *Otra Historia*.

B) Latín

1. Vicente de Beauvais (1190-1264), *Speculum Naturale*, 32,17.
2. Bartolomé el Inglés (n. 1225-30), *De proprietatibus rerum*.
3. Gervasio de Tilbury (1140-1220), *Otia Imperialia*.
4. Mapas de Ebstorf y Hereford.
5. Mappamundi de Cambridge (ca. 1220-1230).

C) Árabe

1. Yaqut ar-Rumi (m. 1229), *Léxico geográfico*.
2. Ibn Sa'id (m. 1286), *Tratado geográfico*.
3. Al-Qazwini (1203-1283), *Diccionario geográfico*.
4. Ibn al-Wardi, *Cosmografía*.

D) Castellano (romance)

1. Anónimo: *Semeiança del Mundo* (ca 1223).
2. Mapa Mundi de Isidoro de Sevilla.

Del siglo XIII hemos reparado en cuatro textos:

a) El primero corresponde al *Speculum Naturale* (32, 17) de Vicente de Beauvais:

Las islas Afortunadas deben su nombre a que producen todo lo que es bueno, como si fueran felices y dichosas por la gran riqueza de sus frutos. Abiertas por su naturaleza, producen frutos los más preciados árboles; las crestas de sus colinas están cubiertas de viñas silvestres; en lugar de hierbas, nacen por doquier mieses y legumbres. De ahí el error de los gentiles y los poemas de los poetas laicos de que esta tierra, por la fecundidad de su suelo, era el paraíso. La primera de estas islas se llama Mebriona, la segunda Juniona, la tercera Theode, la cuarta Capraria, otra Vinaria, que está con una nebulosa y espesa niebla. Después está Caninaria, llena

de perros de enorme tamaño. En todas hay multitud de aves y mucho bosque, y crecen palmeras, nogales y pinos, y hay también gran cantidad de miel, de animales salvajes y peces. Están situadas en el Océano, frente a la parte izquierda de Mauritania, entre el sur y próximas al ocaso occidental, y separadas entre sí por el mar que las circunda.

Como se ve, se trata de un texto mixto que combina la información de los textos de Isidoro de Sevilla, Capela y Plinio. Véase nuestro comentario a este texto en nuestro libro de 1996 (pp. 126-127).

b) El segundo pertenece a la famosa obra *Otia Imperialia* de Gervasio de Tilbury:

Ciertamente, en el mismo límite del Estrecho Gaditano, en dirección hacia África, está la isla de los Afortunados, que por su vocablo significa que en ella están los bienes de todo y da a entender como que son los felices habitantes del Paraíso, riquísima por la amenidad del lugar y la abundancia de frutos, muy agradable para todos, pero conocida por pocos, la cual, cuando por casualidad se la encuentra alguna vez, después que se la busca por mucho tiempo, no se la halla, por lo que se la llama Perdida. Dicen que, finalmente, vino a ellas Brandino, santo varón, explorador del océano.

Este texto de tipo mixto (combina información de Isidoro de Sevilla y otros autores) se destaca por hablar de una isla (y no islas) en singular, por decir que se la encuentra por casualidad y por la relación que hace con San Brandán.

c) El tercero corresponde a un pasaje del *Diccionario geográfico* del autor árabe al-Qazwini, quien hablando de las Islas Eternas (*Yazá'ir al-Jalidat*) dice:

También reciben el nombre de Islas Felices. Se encuentran en el Océano Atlántico, en su extremo más occidental...

El motivo por el cual se les llama Islas Felices es porque sus huertos tienen todo tipo de frutas, por la bondad de los campos y por los terrenos cultivables. Su tierra hace fructificar la simiente en los pastizales, [así como] tipos de hierbas aromáticas en vez de abrojos.

Dicen: «En cada una de las islas hay un ídolo de una altura de cien codos. Su función es similar a la que realizan los faros, pues sirven para guiarse correctamente entre unas y otras». Se dice que se construyeron para que se supiera que no hay más camino tras ellas; y es que no se encuentran en medio del Océano Atlántico [sino en uno de sus extremos].

Pero sólo Dios es más sabio acerca de esta cuestión. (Trad. de M. Pérez Delgado)

Un texto de tipo mixto cuya nota más relevante es la noticia de esos ídolos en cada una de estas islas para indicar que después de ellas no es posible la navegación.

d) El cuarto texto es la primera versión de nuestras islas en el castellano romance del siglo XIII:



De la ysla Fortunante

E otrosy otras yslas ay en el mar Oçeano que dizen Fortunante; e tanto quiere dezir este nonbre como tierras bien aventuradas, e este buen nonbre an e demuestran que son abundadas e llenas de todos bienes, e asy es que por los grandes bienes e por el gran deleyte desta tierra pensaron los gentiles e los poetas que era en esta tierra el parayso; e segura mente heraron, e que pues abasto ay avía de tanto bien en estas yslas, según dize Sant Ysidro. Son a syniestro de la tierra de Mauritania cerca de oçidente, e estas yslas son departidas por el mar que corre entre medias.

Se trata de una versión en romance castellano del texto de Isidoro de Sevilla.

5.11. EL SIGLO XIV

A) Griego

1. Macario Crisocéfalo (ca. 1300-1382), *Paremiografia*.

B) Latín

1. Riccobaldo de Ferrara (m. ca 1312), *Liber de locis orbis et insularum et marium*.
2. Ranulfo Higden (1299-1365), *Polychronicon*.
3. Pedro Bersuire / Berchorius (1290-1362), *Reductorium morale XIV*, 22.
4. Guillermo de Pastrengo, *De originibus rerum libellus* (ca. 1350).
5. Domenico Silvestri, *De insulis* (entre 1385-1389).
6. Domenico de Bandino (1335-1418), *Fons memorabilium universi*.
7. Dante (1265-1321), *De Monarchia*.
8. Petrarca (1304-1374), *De vita solitaria* y *Cartas Familiares* (III, 1 y V, 8).
9. Mapa-mundi de R. Higden.
10. Bula de Clemente VI sobre el Principado de las Islas Afortunadas (1344).
11. Bula de Inocencio VI (sobre Obispado de la Fortuna) de 1361.
12. Bula de Urbano V, de 1369.
13. Licencia de navegación del rey de Aragón Pedro IV.

C) Árabe

1. Al-Dimasqi (1256-1327), *Cosmographia*.
2. Abulfeda, *Geografía* (ca. 1321).
3. Ibn Jaldun (1332-1406), *Prolegómenos* (ca. 1377).

D) Italiano

1. Petrarca, *Cancionero*.
2. Fazio degli Uberti (ca. 1035-1369), *Il Dittamundo*.
3. Mapa de los hermanos Pizzigani (1367).

E) Catalán

1. Atlas de A. Cresques (1375).



El siglo XIV, el último de nuestro estudio, es el que mayor número de testimonios presenta sobre nuestro tema. De él hemos seleccionado los cuatro siguientes:

a) El primero corresponde a un pasaje de *De Insulis* de Domenico Silvestri:

Las Islas Afortunadas, según escribe Guido de Rávena, nos están indicando, con su nombre, que producen toda clase de bienes: es como si se las considerara felices y dichosas por la abundancia de sus frutos. Por su naturaleza nacen frutos de los árboles más preciados: las vertientes de las colinas se cubren de vides sin necesidad de plantarlas y, en lugar de hierbas, nacen por doquier mieses y legumbres. De ahí el error de los gentiles y los poemas de los poetas profanos, que pensaron que estas islas eran el Paraíso por la fecundidad del suelo. Sobre ellas opinó quizá Virgilio cuando dice en el canto sexto <de su *Eneida*>: «Llegaron a los lugares risueños y a los amenos vergeles de los bosques afortunados y a las sedes dichosas». Están situadas en el Océano, enfrente y a la izquierda de Mauritania, próximas al poniente y separadas entre sí por el mar abierto. De estas islas, como refiere Solino, se mencionan seis por sus nombres, a saber: *Embriona*, sin ninguna huella de edificios, como escribe Plinio, en cuyos montes hay un estanque con árboles semejantes a la férula, de los cuales se extrae agua, amarga de los negros y agradable para beber de los blancos: otras dos, para las que consta el nombre de *Junonia*, aunque Marcial <=Marciano> llama *Teode* a la tercera: la cuarta es *Capraria*, la quinta *Nivaria*, la sexta *Canaria*. En alguna de estas islas dicen que crecen árboles hasta ciento cuarenta pies de altura. Hay en ellas multitud de aves, árboles frutales que producen dátiles, gran cantidad de miel y leche y abundan otras cosas, como se menciona en cada una de ellas. Según otros, estas islas se llaman occidentales. En ellas, según reza Petrarca, hace poco penetró un navío armado de genoveses. Clemente VI dio a aquella patria como primer Príncipe a cierto varón ilustre, de sangre mezclada de los reyes españoles y franceses, que Petrarca atestigua haber visto. Refiere <este autor> que la gente de estas islas, en comparación con casi todos los mortales, disfruta de la soledad, aunque es tosca en sus costumbres y <por ello> semejante a las bestias: que viven más por instinto de la naturaleza que por alguna elección <de la voluntad> y andan errantes en soledad en compañía de las fieras o de sus rebaños.

He comentado este texto exhaustivamente en mi libro de 1996 (pp. 155-204). A ello podría añadirse el trabajo doctoral de J.M. Montesdeoca Medina (2000).

b) El segundo texto de este siglo lo hemos sacado de los famosos *Prolegómenos* del autor árabe Ibn Jaldún:

Este clima tiene, en su lado occidental, las islas Eternas, adoptadas por Ptolomeo como punto de partida, desde el cual cuenta las longitudes. Dichas islas se ubican en el mar Circundante, fuera de la tierra firme que hace parte de este clima, formando un grupo de islas numerosas, siendo las mayores y más conocidas tres. Se dice que son habitadas. Según tenemos entendido, algunas naves de los francos, habiendo tocado esas islas hacia mediados de la presente centuria, atacaron a los habitantes; los francos lograron botines y llevaron algunos prisioneros, que vendieron unos en las costas del Magreb al-Aqsa (Marruecos). Los cautivos pasaron al servicio del sultán y, al aprender la legua árabe, dieron datos sobre su isla. Los aborígenes —decían— labraban la tierra con cuernos, el hierro les era desconoci-



do; alimentábanse de cebada; sus ganados se componían de cabras, combatían con piedras, que arrojaban hacia atrás; su única práctica de devoción consistía en prosternarse ante el sol en el momento de su aparición. No conocían ninguna religión, y jamás misionero alguno les llevó alguna doctrina. (Trad. de J. Ferres)

Como puede apreciarse, se trata de un texto geográfico que en la historiografía canaria tiene mucha importancia desde el punto de vista histórico.

- c) El tercer texto son unos versos del famoso *Cancionero* (135) de Petrarca: «Lejos de este mar —leo— en las famosas islas de Fortuna dos fuentes hay: quien de una de ellas bebe, riendo alegre muere; si en la otra beber quiere, se salva. Así es mi suerte: que riendo moriría, no siendo, ay, por mi doloroso clamoreo» (trad. A. Crespo). Estos versos están inspirados indudablemente por el texto de Pomponio Mela (s. I d.C.), que habla de las famosas dos fuentes. A nuestro entender, lo más llamativo es la denominación de «Islas de la Fortuna», en lugar de Islas Afortunadas, lo que ha podido dar lugar a cierta confusión.
- d) El último texto de nuestra selección es la traducción de un texto en catalán que se encuentra en el *Atlas de Carlos V* de A. Cresques:

Las islas bienaventuradas están en el mar grande, a mano izquierda cerca del término del occidente, pero son dentro del mar. Isidoro lo dice en su libro XIV, que éstas son llamadas bienaventuradas pues son llenas de todos bienes, trigos, frutas, hierbas, árboles y los paganos dicen que aquí está el Paraíso por la templanza del Sol y abundancia de la tierra. Item dice Isidoro que los árboles crecen todos por lo menos CLX pies con muchos ramos y muchos pájaros. Aquí hay miel y leche mayormente en la isla de Capraria que se llama así por la multitud de cabras que en ella se encuentra. Item está después Canaria, isla llamada Canaria por la multitud de Canes que hay en ella muy grandes y fuertes. Dice Plinio, maestro del mapamundi (geografía), que en las islas Afortunadas hay una isla en la que crecen todos los bienes del mundo, pues sin sembrar y sin plantar produce todos los frutos, en las alturas de los montes los árboles no carecen nunca de hojas y de frutos que hacen gran olor; de eso comen una gran parte del año, pues siegan las mieses en lugar de hierba. Por esta razón dicen los paganos de las Indias que sus almas cuando son muertos van a aquellas islas y viven siempre del olor de aquellos frutos y aquello creen que es su paraíso; pero según la verdad, es fábula. (Trad. de E. Serra Ràfols)

Como se deduce de su lectura, es un texto mixto, de tipo místico-religioso y geográfico, basado sobre todo en Plinio e Isidoro de Sevilla.

6. TIPOLOGÍA DE LAS FUENTES

Si analizamos filológicamente todos los textos y obras en los que encontramos referencias a nuestras islas, resulta el siguiente listado de tipos de obras:

1. Antologías: J. Estobeo, Focio.
2. Biografía: Damascio.



3. Bulas papales: Clemente VI, Inocencio VI, Urbano V.
4. Cartografía, A. Cresques, Hermanos Pizzigani, Mapamuni de R. Higden, Mapas de Ebstorf y Hereford, Mapa de los Beatos.
5. Cosmografía: al-Dimasqi, Ibn al-Wardi, Hugo de S. Víctor, Anónimo de Leiden, y J. Honorio.
6. Crónicas: R. Higden, Sigeberto de Gembloux, G. Múnaco, Flavio Lucio Dextro.
7. Diálogos: Sulpicio Severo.
8. Enciclopedias: Ibn Jaldun, Pedro Bersuire, Bartolomé el Inglés, Vicente de Beauvais, Lamberto de San Omer, Rabano Mauro, Isidoro de Sevilla, M. Capela.
9. Epistolografía: Petrarca, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa.
10. Escolios/Comentarios: Eustacio, Juan Tzetzes, Olimpiodoro, Hierocles, Proclo, Servio, Hermann de Carintia.
11. Filosofía: Yámblico, Petrarca.
12. Geografía: Abulfeda, Riccobaldo de Ferrara, Semeiança del Mundo, Mapa-Mundi, al-Qazwini, Yaqt ar-Rumi, al-Idrisi, al-Bakri, Dicuil.
13. Hagiografía. Radbodo de Utrech, Herigero de Lobbes, Usuardo.
14. Historia: Nicéforo Blemmides, Miguel Attaliates, Jordanes, J. Malala, P. Orosio.
15. Islarios: D. Silvestri, D. de Bandino.
16. Lexicografía: Guillermo de Postrengo, *Etymologicum Magnum*, Papias, Suda, Hesiquio, Estéfano de Bizancio.
17. Literatura de viajes: Fazio degli Uberti.
18. Medicina: Simeón Seth.
19. Mirabilia/Paradoxografía: Gervasio de Tilbury, J. Solino.
20. Paremiografía: Macario Crisocéfalo.
21. Poesía: Petrarca (*Cancionero*).
22. Política: Dante.
23. Retórica: Cl. Mamertino, Panegirico de Constantino, Libanio, Himerio.
24. Teología: Gerhoh de Reichersberg, Gaunilo, Casiodoro, S. Jerónimo, S. Agustín, Teodoreto, Eusebio de Cesárea.
25. Otras: Licencia de Pedro IV.

7. ALGUNAS CONCLUSIONES

Ha llegado el momento de que extraigamos algunas conclusiones de nuestro acercamiento al tema de las Islas Afortunadas en la Edad Media. Nuestro estudio en el presente artículo forma parte de un proyecto mayor que tenemos entre manos desde hace algunos años: una *Historia de las Islas Afortunadas*. Este proyecto resulta de nuestras preocupaciones por el mito y la historia de las Islas Canarias desde que allá por el año de 1991 iniciamos la aventura de indagar algo más en el apasionante mundo de la mitología de procedencia grecolatina en la cultura canaria. En este sentido hemos publicado hasta la fecha una serie de trabajos en torno a un conjunto de temas que hemos calificado de imaginario canario grecolatino: Columnas de Hércules, Océano, Campos Elisios, Islas de los Bienaventurados, Jardín de las Hespérides, Islas Afortunadas, Atlántida, Paraíso, Jardín de las Delicias y



San Borondón. De este conjunto hemos escogido el capítulo de las Islas Afortunadas como especialmente relevante para ahondar algo más en nuestra primera historia y corregir algunas afirmaciones erróneas con las que nos tropezamos de vez en cuando. Debemos decir desde el primer momento que el tema de las Islas Afortunadas es un mito y una realidad. Es un mito porque gran parte de lo que de ellas se ha dicho corresponde a los ingredientes propios de ese gran mito-madre que es el mito de la Edad de Oro: fertilidad, juventud, ausencia de dolor, pacifismo, riqueza de cultivos espontáneos, bonanza climática, etc. Pero es también una realidad porque a partir de un momento dado, que nosotros fijamos en torno al siglo III-II a.C., esos elementos del mito anteriormente citados se transfieren a unas islas atlánticas, empíricamente reales, que a partir de esa fecha empiezan a ser más conocidas y descritas en diversas publicaciones. Las islas atlánticas a las que nos referimos son los archipiélagos de Azores, Madeira, Canarias y Cabo Verde, conjunto insular que solemos denominar «Macaronesia» (el término deriva de *makáron nêsoi*, precisamente la expresión griega de nuestro tema). Hemos argumentado en nuestros trabajos que, si bien cualquiera de los archipiélagos citados podría corresponder a las Islas Afortunadas de la Antigüedad, son las Islas Canarias las candidatas más idóneas para tal denominación, como lo prueba el hecho de que son las únicas que todavía hoy son conocidas con semejante apelativo como reclamo turístico. Nuestra *Historia de las Islas Afortunadas* la fraccionamos en cuatro grandes bloques cronológicos: del siglo VIII-VII a.C. al 300 d.C., del siglo IV al XIV (Edad Media), los siglos XV y XVI (Humanismo y Renacimiento) y del siglo XVII al XX. En los mil años que componen el periodo de la Edad Media hemos encontrado más de cien autores que hablan de nuestro tema, fundamentalmente en lenguas como el griego, latín y árabe, pero también en castellano, italiano y catalán. La clase de obras en las que se mencionan nuestras islas componen una lista extraordinariamente amplia (más de veinticinco tipos de obras), en las que figuran tanto tratados de filosofía, geografía, medicina, hagiografía, teología, lexicografía, etc., como antologías, islarios, crónicas, enciclopedias, literatura, cartografía, etc. Además de la denominación «Islas Afortunadas», que corresponde a la traducción castellana de las fuentes latinas, hablamos de Islas de los Bienaventurados cuando se trata de textos griegos, y de islas Eternas o Felices, cuando manejamos las fuentes árabes. Fundamental en nuestra historia del tema que estudiamos es diferenciar los tipos de texto con los que nos encontramos. No todos los textos que hablan de nuestro tema expresan los mismos contenidos. Los hay meramente *míticos*, que corresponderían a unas islas ideales descritas en términos del mito de la Edad de Oro; los hay simplemente *místico-religiosos*, que describen también unas islas irreales como sede de las almas después de la muerte; los hay *geográficos*, que hablan ya de unas islas reales, empíricamente existentes, sin que falten elementos de tipo maravilloso (*mirabilia*); los hay puramente *literarios*, en los que nuestro tema es un puro adorno retórico, y los hay, finalmente, *mixtos*, o sea, una mezcla de algún o algunos de los tipos anteriores; ésta es posiblemente la clase de texto más frecuente en nuestra historia; lo cual quiere decir que en el conjunto de documentos de la Edad Media que hablan de Afortunadas, hemos de distinguir unas Afortunadas puramente míticas, unas Afortunadas meramente literarias, unas Afortunadas realmente geográficas y unas Afortunadas



mezcla de las anteriores. El no tener esto en cuenta es lo que ha posibilitado que se hayan asignado a las Islas Canarias innumerables datos y detalles que nada tienen que ver con ellas en la realidad. En los diez siglos objeto del presente estudio la presencia de testimonios y autores es muy desigual: así tenemos el siglo IV, con doce autores, y el siglo XIV, con veinte, como los que más documentación ofrecen, mientras que en el siglo VII sólo hay uno y en el octavo cuatro. Lo que se constata evidentemente es que desde el siglo IV al XIV no hay ninguno que no presente un testimonio de nuestro tema, sea del tipo que sea. Esto no significa que demos por cerrado el listado de autores que en la Edad Media hablan de Islas Afortunadas, pues es muy probable que el número de ciento ocho que hoy presentamos pueda incrementarse fácilmente en futuras investigaciones. Finalmente, hemos de señalar que gran parte de esos ciento ocho autores citados aquí no hacen más que repetir, con ligeras modificaciones, el famoso texto de Plinio, perteneciente a la etapa anterior a la nuestra, y el texto de Isidoro de Sevilla del siglo VII. Plinio e Isidoro de Sevilla son las fuentes de casi el ochenta por ciento de los textos que mencionan unas Islas Afortunadas en la Edad Media.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV., «*Îles funestes / Îles bienheureuses*», *Chemins d'etôiles*, núm. 12 (1997).
- BARING-GOULD, S., *Curious Myths of the Middle Ages*, Nueva York, 1976.
- BAUCELLS MESA, S., *Crónicas, historias, relaciones y otros relatos*, Gran Canaria, Caja Rural de Canarias, 2004.
- BENESSI, S., «Disignazione di un topos: dal Mito delle Isole dei Beati al Mito della Città Ideale», *Il mito nel Rinascimento* (ed. L. ROTONDI), Milán, 1993, pp. 67-69.
- BENITO RUANO, E., «Fortunas de las Afortunadas», *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo*, vol. III, La Laguna, 1987, pp. 251-255.
- BOULOUX, N., «Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge», *Médiévales*, núm. 47 (2004), pp. 47-62.
- BROWN, A.S., «From the Golden Age to the Isles of the Blest», *Mnemosyne*, núm. 51 (1998), pp. 385-410.
- CACHEY, T.J., *Le Isole Fortunate. Appunti di storia letteraria italiana*, Roma, 1995.
- CARINI, M., «Sui sentieri dell' utopia da Orazio (Epodo XVI) ai moderni», *Aufidus*, núm. 24 (1994), pp. 101-116.
- CASSIDY, V.H., «Other Fortunate Islands and some that were lost», *Terrae Incognitae*, núm. 1 (1969), pp. 35-39.
- CASTELLANI, G., «Elisio e Isole de Beati», *Storia delle Religioni*, Torino, vol. III, 1971, pp. 167-175.
- COSTA DE MACEDO, J.J., *Memoria em que se pertende provar que os Arabes nao conhecerão as Canarias antes dos Portuguezes*, Lisboa, 1844.
- COTTA RAMUSINO, A., «*Le isole dei Beati in Cina*» (artículo digital), pp. 1-11.
- DELGADO DELGADO, J.A., «De Posidonio a Floro: las *Insulae Fortunatae* de Sertorio», *RHC*, núm. 177 (1993), pp. 61-74.



- DELGADO PÉREZ, M^a. Mercedes, *Lo real y lo maravilloso en la ecumene del siglo XIII*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2003.
- DUFAYS, J.M., «La place du concept de ‘moyen âge’ dans l’historiographie», *RBPb*, núm. 75 (1987), pp. 257-273.
- FOULON, A., «Les îles Fortunées dans les littératures grecque et latine», *Les îles Atlantiques: réalités et imaginaire* (ed. F. MASSA), Rennes, 2001, pp. 7-15.
- FUNES, L., «Las crónicas como objeto de estudio», *Revista de poética medieval*, núm. 1 (1997), pp. 123-44.
- GARCÍA GALLO, A., *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, Madrid, 1958.
- GARCÍA TEIJERO, M., «Escatología griega e Islas de los Bienaventurados», *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo*, vol. I, La Laguna, 1985, pp. 271-280.
- GAUTIER DALCHÉ, P., «Le souvenir de la *Géographie* de Ptolomée dans le monde latin médiéval (VI-XIV siècles)», *Euphrosyne*, núm. 27 (1999), pp. 79-105.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J., *Tierras fabulosas de la Antigüedad*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1994.
- GOZALBES CRAVIOTO, E., «Las Canarias y las islas de los Afortunados», *Historia 16*, núm. 191 (1992), pp. 31-36.
- GRIFFITHS, J.G., «In Search of the Isles of the Blest», *Greece and Rome*, núm. 16 (1947), pp. 122-126.
- HARVEY, P.D.A., *Medieval Maps*, Londres, British Library, 1991.
- KAPLAN, M. (dir.), *Edad Media. Siglos IV-X*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2004.
- *Edad Media. Siglos XI-XV*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2005.
- LEWICKI, T., «Encore sur les voyages arabes aux Canaries au Moyen Âge», *Études Maghrébines et Soudanaises*, núm. 2 (1983), pp. 9-31.
- LÓPEZ SACO, J.O., «La muerte y la utopía de las Islas de los Bienaventurados en el imaginario griego», *Fortunatae*, núm. 6 (1994), pp. 43-69.
- MAHN-LOT, M., «Îles des bienheureux at Paradis terrestre», *Revue Historique*, núm. 281 (1989), pp. 47-50.
- MANFREDI, V., *Le Isole Fortunate*, Roma, 1993.
- «A Mesopotamian origin for the myth of the Fortunate Islands?», *Fortunatae*, núm. 7 (1995), pp. 319-24.
- MARTÍNEZ, Marcos, «Canarias en la Antigüedad: mito y utopía», *Historia de Canarias* (F. MORALES PADRÓN, coord.), vol. I, Valencia 1991, pp. 21-40.
- *Canarias en la Mitología*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1992.
- «AL-JALIDAT», *Gran Enciclopedia Canaria*, vol. I, Ediciones Canarias, 1994a, p. 200.
- «Islas escatológicas en Plutarco», *Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994b, pp. 81-107.
- *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1996.
- «Las Islas Afortunadas», *Los símbolos de la identidad canaria*, Madrid, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1997, pp. 373-377.



- «Fortunatae Insulae», *Gran Enciclopedia Canaria*, vol VI, Tenerife, Ediciones Canarias, 1998, pp. 1544-45.
- «Las Islas de los Bienaventurados: historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica», *CF Cegi*, núm. 9 (1999a), pp. 243-279.
- «Del mito a la realidad: el concepto *Makaron Nesoi* en Platón, Aristóteles y Plutarco», *Plutarco, Platón y Aristóteles* (ed. A. PÉREZ JIMÉNEZ), Madrid, José García López y Rosa M^a. Aguilar editores, 1999b, pp. 95-100.
- «Rerum Canariarum Fontes Arabici», *Revista de Filología* (ULL), núm. 17, 1999c, pp. 427-439.
- «Boccaccio y su entorno en relación con las Islas Canarias», *La recepción de Boccaccio en España, Cuadernos de Filología Italiana*, núm. extraordinario (2001), Madrid, pp. 95-118.
- *Las Islas Canarias en la Antigüedad Clásica. Mito, historia e imaginario*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 2002.
- *Todo sobre Canarias. La Mitología*, Tenerife, 2005.
- MATEOS, F., «Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos», *Misionalia Hispanica*, 1962.
- MICUNCO, G., «Le 'Isole Ricche' (Hor. Epod. 16,42)», *Invigilata Lucernis*, núm. 18-19 (1996-97), pp. 177-200.
- MILLÁN LEÓN, J., *Gades y las navegaciones oceánicas en la Antigüedad (1000 a. C-500 d.C.)*, Sevilla, Eds. Gráficas Sol, 1998.
- MONTESDEOCA MEDINA, J.M., *Los islarios de la época del Humanismo. El 'De insulis' de Domenico Silvestri. Edición y traducción*, Tesis de la Universidad de La Laguna, 2000.
- «Del enciclopedismo grecolatino a los islarios humanistas. Breve historia de un género», *Revista de Filología* (ULL), núm. 19 (2001), pp. 228-253.
- PELOSO, S., *Al di là delle Colonne d'Ercole*, Viterbo, 2004.
- PÉREZ DEL CRISTO, C., *Excelencias y Antigüedades de las siete Islas de Canaria*, 1679, ed. facsímil, Canarias, 1996.
- PERRY, W.J., «The Isles of the Blest», *Folklore*, núm. 32 (1921), pp. 150-170.
- REBUFFAT, R., «Fortunatae, Isole», *Orazio. Enciclopedia oraziana*, Roma, 1996, pp. 463-464.
- RUMEU DE ARMAS, A., *Mallorquines en el Atlántico*, La Laguna, 1970.
- SANTOS YAGUAS, N., «El mito de las Islas Afortunadas en la Antigüedad», *Memorias de Historia Antigua*, núm. 9 (1988), pp. 165-175.
- SEVILLANO COLOM, F., «Los viajes medievales desde Mallorca a Canarias», *AEA*, núm. 18 (1972), pp. 27-57.
- SOBH, M., «Las Islas Eternas / Fortunadas en *Las Mil y Una Noches*», *Anaquel de Estudios Árabes*, núm. 12 (2001), pp. 687-718.
- VAN DUZER, Chet-Dines, I., «The only Mappamundi in a Bestiary Context: Cambridge, Ms Fitzwilliam 254», *Imago Mundi*, núm. 58 (2006), pp. 7-22.
- VERNET, J., «Textos árabes de viajes por el Atlántico», *AEA*, núm. 17 (1971), pp. 401-427.
- WATERS BENNETT, J., «Britain among the Fortunate Isles», *Studies in Philology*, núm. 53 (1956), pp. 114-140.
- WILLIAMS, J., «Isidore, Orosius and the Beatus Map», *Imago Mundi*, núm. 49 (1997), pp. 7-31.
- YETTS, W.P., «The chinese Isles of the Blest», *Folklore*, núm. 30 (1919), p. 38 y ss.

HEREDEROS, CONQUISTADORES Y COLONOS. SOBRE EL IMAGINARIO DE LAS FUENTES CASTELLANO-LEONESAS DE LOS SIGLOS IX-XII

Pascual Martínez Sopena
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Este estudio indaga en la materia, las herramientas y los ambientes que sirvieron para tejer tradiciones y leyendas en la España medieval cristiana. También se pregunta por cómo percibían la historia las gentes de la época. En particular, está dedicado al imaginario que reflejan diplomas y crónicas de los siglos IX al XII en los reinos de León y Castilla. Tres temas principales son sometidos a discusión: la herencia visigoda, la colonización del territorio y la guerra contra los musulmanes.

PALABRAS CLAVE: tradiciones, leyendas, legado visigodo, colonización, guerra contra los musulmanes.

ABSTRACT

This article presents a thorough study of those contents, tools and environments that were interlaced in the weaving process that created the medieval traditions and legends of Christian Spain. It also questions the way history was perceived at that time, and is specially devoted to the imagery reflected by diplomas and chronicles from the ninth to the twelfth centuries at the kingdoms of Castile and Leon. Three main principles are submitted to discussion: the Visigothic legacy, the colonization of territory and the war against the Muslims.

KEY WORDS: traditions, legends, Visigoth heritage, colonization, war against the Muslims.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está dedicado al imaginario que reflejan los documentos de los siglos IX al XII desde el Ebro al Océano, y desde Covadonga a Toledo. Para la ocasión, ha parecido razonable proponer un esquema de trabajo a partir de varios de sus temas centrales; su hilo conductor es una selección de noticias extraídas de los diplomas y crónicas de ese periodo dilatado y fascinante¹. No hay una sola forma de acercarse al tema. Por ejemplo, cabe preguntar por cómo han contribuido los historiadores de oficio a la construcción de mitomanías, de la época medieval o de cualquier otra, ordenando datos dispersos procedentes de fuentes dispares hasta dar con una visión de apariencia coherente, verosímil. Practicar ese otro camino es un útil ejercicio de historiografía, y también está presente en estas páginas.



Durante los últimos años han proliferado los estudios sobre los mitos que conoció y desarrolló el mundo medieval. Esta problemática ha tenido su eco en España. Su mejor ejemplo son las actas de la 13ª Semana de Estudios Medievales de Nájera, que se celebró en 2002 y se publicó al año siguiente bajo un título que enfrentaba el mito y la realidad a través de la memoria. Un elenco de historiadores evocó los Fueros de Sobrarbe y la Campana de Huesca, la ruina del reino visigodo y el fundamento de la Reconquista, la libertad ancestral de los castellanos y las Cortes de todos los reinos, Santiago «Matamoros» y los monjes cluniacenses. En fin, el Cid fue objeto de una animada mesa redonda, y el conjunto de trabajos quedó enmarcado por perspectivas generales que discurren de la naturaleza del mito a la de la propia Edad Media².

De todos los estudios que se presentaron en la semana najerina, hay tres sobre los que me detendré porque interesan particularmente a mi colaboración y enfocan los temas sobre los que me propongo reflexionar. Uno es el que se dedicó a la ideología de la Reconquista, firmado por Manuel González Jiménez. Para su autor, la vocación restauradora acompañó a la resistencia contra el Islam desde sus primeras manifestaciones. No hay que esperar al siglo XI avanzado, imaginando que nació al compás de una cierta idea de «cruzada»: antes de que llegasen nuevos aires desde más allá de los Pirineos, los núcleos resistentes del norte peninsular habían progresado hacia el sur asociando las armas, los arados y los rebaños. También habían elaborado un *corpus* narrativo de cierto empaque doctrinal que justificaba su voluntad de «remediar la ‘pérdida y destrucción de España’ mediante la recuperación por los cristianos del control del territorio y la restauración de la Iglesia»³.

Otro de los estudios es aquél donde José-Luis Martín se dedicó a rechazar las elucubraciones de cierta historiografía interesada por destilar las esencias castellanas con más efecto que conocimientos. De las facetas que presenta este largo artículo, lo que más importa al caso es su aguda crítica a una sedicente libertad original, de intenso tono igualitario y democrático, que no sólo habría inspirado el nacimiento de las instituciones castellanas (desde las behetrías a las comunidades de villa y tierra), sino que se perpetuaría en su seno⁴.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Construcción y representación del poder regio en Castilla y León (1065-1252)», ref. BHA2003-06118-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

² José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera 2002*, Logroño, IEI, 2003 (en adelante, *Memoria*).

³ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Sobre la idea de la Reconquista: realidades y tópicos», *Memoria*, pp. 151-170; cita de p. 168. A juicio del autor, la pieza clave es la batalla de Covadonga recogida por las dos versiones «Rotense» y «A Sebastián» de la crónica de Alfonso. Hace medio siglo, el «mito político» de la herencia visigoda como referente de todo el periodo medieval era reconstruido por José Antonio MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981³, pp. 299-335.

⁴ José-Luis MARTÍN RODRÍGUEZ «Realidad y mito de las democracias originales», *Memoria*, pp. 171-214.

En el tercero de los trabajos escogidos, Nicasio Salvador Miguel reconstruye la trayectoria literaria de Santiago, buscando «la consideración militar de Santiago en los textos». Tal fisonomía se le antoja nacida en el momento que se multiplicaron los *militēs Sancti Petri* y la *militia Christi*, un tiempo cercano a la primera referencia guerrera del apóstol, es decir, a la que contiene la llamada *Historia Silense*, obra compuesta en los primeros decenios del siglo XII. Conviene advertir que el apóstol comparte con Dios y María su función protectora; eso sí, dotada de un inconfundible signo bélico⁵.

Varios de estos problemas habían merecido reflexiones amplias poco antes o las han merecido después; dan fe las nuevas investigaciones sobre el contenido y el discurso de las *Crónicas Asturianas*, así como sobre el nacimiento de la propia noción de «Reconquista»⁶. Lo mismo cabe decir del papel atribuido a Santiago en la mitomanía nacional⁷. En cambio, alguna orientación que se podía enfocar todavía en 2002 como una extravagancia del pasado, ha recobrado actualidad⁸.

La perspectiva se ha deslizado insensiblemente desde la noticia de las fuentes medievales a la interpretación actual de las fuentes medievales. No es posible hablar de la Edad Media sin tener en cuenta que nuestra percepción de un tiempo remoto depende de nuestro propio imaginario, proyectado sobre vestigios que se procura ordenar, articular e interpretar, supliendo obligadamente los inmensos vacíos de información. Pero la tradición de creadores de imágenes parte de los más antiguos relatos históricos y toma cuerpo en sus sucesivas y cambiantes versiones. La tradición textual (con frecuencia ilustrada y transida de símbolos) es, en último extremo, una metáfora de imaginarios e intereses precisos.

En estos días [abril de 2006] se clausura en Pamplona una gran exposición que pretende rememorar un espacio cultural y político, el reino de Navarra, desde

⁵ Nicasio SALVADOR MIGUEL, «Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero», *Memoria*, pp. 215-232.

⁶ *La época de la Monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 octubre 2001)*, Oviedo, RIEA, 2002 (en adelante, *Monarquía asturiana*). En cuanto a la Reconquista, el término data de fines del siglo XVIII y fue popularizado sobre todo por el historiador Vicente de la Fuente en los años 1840; el naciente estado liberal lo incorporó al retablo de conceptos que expresaban el desarrollo de la historia nacional (Martín F. RÍOS SALOMA, «De la Restauración a la Reconquista: La construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)», *En la España Medieval* 28 [2005], pp. 379-414).

⁷ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: Trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004. Ofrece gran interés el reciente estudio de Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, «Santiago Matamoros en la historiografía hispano-medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo* 15 (2005), pp. 139-174.

⁸ El citado artículo de José-Luis Martín recuerda cierto libro suyo, titulado *Castellano y libre: mito y realidad*, Valladolid, Ámbito, 1982. En esta obra aportó una valiosa crítica de las propuestas de Anselmo Carretero Jiménez y Manuel González Herrero, abanderados de un mensaje radical e historicista, defensor de la singularidad castellana frente a León y heraldo de una articulación territorial donde España se convertía en una «nación de naciones». Tal teoría, sin apoyo en los ambientes democráticos del país, quedó pronto arrumbada. Ahora se ha recuperado, como expresiva muestra de nuestro preocupante estado de salud colectiva.



sus orígenes hasta mediados del siglo XIII. Entre las piezas expuestas, hay dos imágenes que han servido para anunciar el acontecimiento. Se trata de las páginas finales de los llamados códices Albeldense y Emilianense; este último, hoy en la Real Academia de la Historia, es en gran medida copia del primero, que se guarda en El Escorial. En ellas se ven sendos grupos de nueve personajes, dispuestos en tres filas a modo de retablo. Encima aparecen los reyes godos Chindasvinto, Recesvinto y Egica; en medio, el rey Sancho II Abarca de Pamplona entre su esposa Urraca y su hermano Ramiro. Y abajo, la «versión Albeldense» presenta al escriba Vigila con su *socius* Sarracinus y su discípulo García, mientras en la «versión Emilianense» están el escriba Velasco y dos figuras que portan el mismo nombre, Sisebuto; se trata del mismo personaje, representado en las tareas que ocupó mientras se elaboraba el manuscrito: primero fue notario, luego alcanzó a ser obispo.

Ambos códices se compusieron entre 974 y 992. Cuentan con más de 400 folios cada uno y son de factura riojana (pues, como indica su nombre, fueron escritos en los monasterios de San Martín de Albelda y de San Millán de la Cogolla)⁹. Para entonces, gran parte de la Rioja había sido anexionada por los reyes pamploneses y constituía la frontera meridional de su reino.¹⁰ De su contenido común destacan varias obras: la Colección Canónica Hispana en su versión más extensa, y el *Liber Iudicum*, amén de fragmentos de las Etimologías de San Isidoro, extractos de obras de Santos Padres, y cierto *Ordo de celebrando Concilio*. Hay, además, una pieza de singular valor histórico: es la conocida como «Crónica Albeldense»; aunque debió elaborarse en el ambiente palatino de Oviedo, su nombre proviene de que nuestro códice recoge la versión más antigua conocida¹¹.

La Crónica Albeldense es un texto famoso, donde algunos han querido ver la versión del nacimiento del reino de Asturias más próxima a la realidad o, en todo caso, la menos fantástica. Los copistas añadieron al final de su relato noticias que enlazan con los repetidamente citados miembros de la casa real de Pamplona¹². Pero entre las originalidades mayores de la narración se hallan dos: la primera, que el capítulo donde se habla de Pelayo y su estirpe hasta Alfonso III se intitula «Sucesión

⁹ *La Edad de un reino. Las encrucijadas de la Corona y la diócesis de Pamplona. Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos. Pamplona, 26 de enero-30 de abril de 2006* [catálogo de la exposición], s/l, Gobierno de Navarra 2006 (en adelante, *Las encrucijadas de la Corona*).

¹⁰ Los estudios de codicología han puesto de relieve la importancia de las bibliotecas monásticas riojanas en esta época, lo que en buena medida se atribuye al citado carácter fronterizo de la región. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, IEI, 1991² (en adelante, *DÍAZ, Libros y librerías*).

¹¹ DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 68. Folios 234-243. Siguen a la crónica algunos textos antiislámicos y antijudíos; los primeros proceden de la resistencia mozárabe cordobesa de mediados del siglo IX, y los segundos, de San Isidoro.

¹² Juan GIL FERNÁNDEZ, Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA y Serafín MORALEJO, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985 (en adelante, *Crónicas Asturianas*), pp. 151-188 y 223-263. Bajo el título *Additio de regibus pampilonensium*, la crónica termina con un relato sucinto de los monarcas navarros desde Sancho Garcés I (que ascendió al trono en 906).



de los reyes godos de Oviedo»; la segunda, es la que revela que Alfonso II el Casto restauró la tradición de la corte de Toledo en Oviedo¹³. La sucesión de los «reyes godos de Oviedo» es una forma de establecer que los reyes de Asturias eran los herederos de aquellos que rigieron «el pueblo de los godos» desde que cruzaron las fronteras romanas y llegaron a España, y, sobre todo, después de que Leovigildo adoptó en la segunda mitad del siglo VI las insignias reales, como enseñaba la *Historia Gothorum* de San Isidoro de Sevilla. Paralelamente, la segunda proposición matiza este punto de vista al destacar que lo gótico tuvo rango de restauración en Asturias, pero no antes de la primera mitad del siglo IX.

Manuel Díaz y Díaz ha subrayado que la colección canónica hispana y el fuero juzgo son «el núcleo mismo y razón de ser del Albeldense». El escriba Vigila escogió cuidadosamente un modo de «acreditar su copia de la *Lex Visigothorum*», dice el mismo autor a propósito de la galería que asocia a reyes antiguos, nuevos, y especialistas en transmitir la memoria de los hechos y las normas. «Cuando en esta lámina los responsables del manuscrito señalan que Chindasvinto, Recesvinto y Egica fueron los que remataron y completaron el libro de los Jueces, se nos advierte también que el código contiene su legislación, de la misma manera que la iconografía y leyenda de los tres reyes navarros nos llaman la atención sobre el interés, quizá lejano pero no menos verdadero, que tendrían en esta copia. Cuando en el folio siguiente se escribe la frase relativa a los decretos regios, bien cabría que se esté queriendo resumir el contenido global de nuestro manuscrito»¹⁴. Correlativamente, Ángel Martín Duque destaca el mensaje: «Los reyes visigodos legislaron, los navarros ordenaron copiar sus leyes y las hacen cumplir», mientras los notarios «con su texto e imágenes, levantaron acta de lo que representó la realidad del ideario político que se había creado en aquella época»¹⁵.

Desde una perspectiva más general, se ha escrito que la característica más llamativa del siglo X es «el interés por la sociedad, su pasado —la historia—, y su presente —el Derecho—»¹⁶. Es una afirmación que debe matizarse. En el interés por la historia y en el uso del derecho no latía sólo la curiosidad por el pasado, ni la pura necesidad de un marco jurídico. Historia y derecho son elementos estrechamente enlazados dentro de un imaginario social y político, que busca legitimarse y tiene como pieza central al monarca, que reivindica su triple función de heredero (del reino visigodo perdido), legislador (según la tradición visigoda), y caudillo (de la resistencia y de la recuperación gótica frente a los invasores musulmanes).

¹³ *Item ordo Gotorum Obetensium regum*, (*Crónicas Asturianas*, p. 173), comparable al título que lo precede (*Item Ordo Gentis Gotorum*, p. 166). En el Código Emilianense se intercala entre ambos un pequeño capítulo; su título es *Item nomina regum catholicorum legionensium* (p. 172), y comienza con Pelayo para llegar a Ramiro III, el rey leonés desaparecido en los primeros años 980.

¹⁴ DÍAZ, *Libros y librerías*, pp. 65-66. A modo de colofón, el escriba calificaba el contenido del código como *almifica regum ac presulum occidentalium*.

¹⁵ *Las encrucijadas de la Corona*, pp. 56 y 58.

¹⁶ Adeline RUCQUOI, «Mesianismo y milenarismo en la España Medieval», *Medievalismo* 6 (1996), pp. 26-27.

1. EL IMAGINARIO GOTICISTA

1.1. PROVIDENCIA, TRADICIÓN Y PROFECÍA EN LAS CRÓNICAS ASTURIANAS

La fidelidad al pasado, la Providencia siempre presente, y la premonición del futuro se entrecruzan en las crónicas del siglo IX. Estos elementos comparecen de forma particular en la selección de pasajes que se comentan a continuación, los cuales se hallan entre los más expresivos del ciclo cronístico.

En las páginas anteriores ya se ha reseñado el sencillo artificio mediante el cual la Albeldense convirtió a los príncipes de Oviedo en sucesores de los visigodos. Del primero de los soberanos de Asturias, Pelayo, cuenta su destierro de Toledo por Vitiza, su conversión en jefe de la resistencia a los sarracenos invasores, y la victoria militar que, «por la divina providencia», dio nacimiento a «el reino de los ástures». Pelayo falleció según el relato en el año 737 en su capital, Cangas de Onís. La noticia del largo reinado de Alfonso II, que murió un siglo más tarde, en 842, habla de sus magníficas construcciones en la nueva capital, Oviedo, y anota un hecho trascendente, ya indicado: «todo el ceremonial de los godos, tal como había sido en Toledo, lo restauró por entero en Oviedo, tanto en la iglesia como en el palacio»¹⁷. La crónica, como es sabido, concluye con el tono profético que ha valido al último de sus capítulos ese calificativo. En efecto, interpretando a su manera cierto pasaje del profeta Ezequiel, anuncia la expulsión de los musulmanes para fines del (presente) año 883. Pues están a punto de cumplirse los ciento setenta años que el pueblo de los godos debía penar por sus culpas, aquellas que acarrearón como castigo la invasión, y entre los propios musulmanes se augura el futuro dominio de Alfonso III, «este príncipe nuestro», en toda la Península¹⁸.

Este último relato es un elemento singular, sin ecos en «A Sebastián» ni en la «Rotense». Del mismo modo, difieren de la crónica de Albelda porque silencian los afanes restauradores del rey Alfonso II, aunque al igual que en ella se conceda enorme importancia a su largo reinado, guardando memoria de sus victorias sobre sucesivos ejércitos musulmanes, del establecimiento de la capitalidad en Oviedo y de sus nuevos y notables edificios, de la acogida y traición del moro Mahamud, así como de la casta vida del rey¹⁹.

En las dos versiones de la Crónica de Alfonso III también se recurre a la nómina regia (abreviada) para sugerir la sucesión de los monarcas godos de Toledo en los asturianos²⁰. En cambio, ambas ofrecen una narración mucho más detallada

¹⁷ *Crónicas Asturianas*, pp. 247-249.

¹⁸ *Ibidem*, p. 262.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 212-215.

²⁰ Ambas se inician de la misma forma, traducida así: «Empieza la crónica de los visigodos, compilada desde el tiempo del rey Wamba hasta ahora...» si bien cada una indica un presente distinto (la «Rotense» alude a Ordoño I y Alfonso III, mientras «A Sebastián», a Alfonso III y García I) (*Crónicas Asturianas*, pp. 194-195; eso sí, se da noticia de la sepultura de Rodrigo, el último rey visigodo, en Viseo, pp. 200-201).

que la Albeldense sobre la victoriosa resistencia de Pelayo. En la «Rotense» se hace de Pelayo un antiguo *espartario* servidor de los reyes Vitiza y Rodrigo, refugiado en Asturias y ultrajado por la boda de su hermana con el gobernador musulmán del territorio, que se rebela con ayuda de los montañeses tras salvarse de ser apresado. Para someterlo, un ejército enviado desde Córdoba marcha sobre el monte Auseva, acompañado del metropolitano de Toledo, Oppas. La negociación que pretende este último, basada en que el rebelde reconozca la nueva realidad política y se someta, choca con la beligerancia del caudillo, que percibe el inicio de «la salvación de España» en este momento y le responde con acritud y solemnidad. Luego comienza un combate desigual contra la cueva donde se refugian los cristianos, la cual alberga una iglesia dedicada a la Virgen. Con la ayuda divina, la catástrofe se abate sobre el gran ejército enemigo y el poder de los invasores en Asturias se desvanece²¹.

Puede decirse que esta parábola sobre los orígenes del reino de Asturias, nacido del valor heroico, del apoyo del cielo y de la clarividencia, tiene la doble virtud de establecer un nexo con el pasado, pero también una legitimidad nueva y propia.

1.2. INFORMACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LAS CRÓNICAS ASTURIANAS

¿Cómo se han valorado las Crónicas? Todavía hoy son el factor que articula los conocimientos históricos sobre los dos siglos posteriores a la invasión musulmana. Pero la lectura de las actas del coloquio celebrado hace cinco años en Covadonga revela una colección de puntos de vista enfrentados sobre lo que representan a escala informativa y sobre su interpretación. De ellos, hay tres que interesan particularmente, por ser los que abordan con mayor claridad la relación entre los textos y el imaginario.

El primero defiende la veracidad de los relatos y el desarrollo de una conciencia visigótica desde los tiempos de Pelayo; el segundo postula una lectura entre líneas, en pos de identificar circunstancias y procesos de los que los textos solo ofrecen referencias indirectas. El último sugiere que son producto de un imaginario goticista que se forjó en el siglo IX, entre el largo reinado de Alfonso II y el del propio desarrollo de la cronística bajo Alfonso III, y que había de perdurar.

Julia Montenegro y Arcadio del Castillo han sostenido la veracidad de los relatos —o, por lo menos, que el relato forma parte de una verdad que se conoce fragmentariamente aunque cabe reconstruir su sentido general. En concreto, el ciclo de Covadonga evocaría cómo en uno de los ducados del reino visigodo —el Asturiense— se rompió muy pronto, en 718, el pacto establecido con los musulmanes (un pacto similar a los que se habían concluido en otros territorios del país.) A través de la filiación ducal, el naciente reino de Asturias vino a ser un heredero

²¹ *Crónicas asturianas* pp. 202 y 204. En cambio, la versión «A Sebastián» hace a Pelayo hijo de un duque «de linaje real». Esta fuente ofrece un texto más breve, pero contiene los elementos dramáticos de la otra, incluso literalmente: el diálogo entre el obispo Oppas y el insurrecto, la batalla, y la muerte del gobernador musulmán de la región y su gente (*Crónicas Asturianas*, pp. 201-207).



«regional» de la monarquía visigoda. En suma, se estima que en las Crónicas conviven un sólido fondo de hechos reales y un imaginario construido para las circunstancias. El monarca hizo de ellas un alegato para reivindicar la legitimidad del poder que encarnaba, subrayando los orígenes heroicos de la institución y su calidad de heredera de la extinta monarquía goda; de eso hubo conciencia desde el principio, pero el énfasis con que quedó formulada a fines del siglo IX fue producto de circunstancias asociadas con el empuje de la aristocracia²².

El trabajo de Isabel Torrente representa la segunda de las posiciones. La autora rehúye el tratamiento directo de la materia cronística y prefiere destacar que no hubo un único discurso goticista, sino una línea de pensamiento bifronte en correspondencia con ambientes culturales distintos. Originalmente no había sido así; en los tiempos de San Isidoro, el flamante goticismo había poseído un claro sentido integrador, a través de la figura del rey católico gobernando a un pueblo formado por los godos y los hispano-romanos. La conquista mudó y terminó escindiendo esta ideología. Enfrentados a la creciente islamización de la sociedad, un nutrido grupo de eclesiásticos mozárabes y una parte de su propia comunidad expresaron la nostalgia de otros tiempos y su voluntad de devolver a la Iglesia la autoridad perdida. Sus ambiciones eran, por tanto, de carácter religioso. Solo indirectamente se podría ver en ellas las trazas de un afán político que, en cambio, adoptó el visigotismo de los territorios del norte; sin duda, los asturianos aspiraron a restaurar el reino godo²³.

El punto de vista de José-Luis Martín valora sobre todo el discurso de los textos y su dilatada influencia en la historiografía. Para este autor, las crónicas asturianas ofrecen una versión de los primeros siglos que será reproducida en adelante. Ése es su valor indiscutible²⁴. Su piedra de toque es la obligación de los asturianos de

²² Julia MONTENEGRO y Arcadio del CASTILLO, «Pelayo y Covadonga. Una revisión historiográfica», *La monarquía asturiana*, pp. 111-121. Un punto de vista semejante se lee en Armando BESGA MARROQUÍN, *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Oviedo, RIDEA, 2000 (en adelante, *Orígenes hispanogodos*), pp. 50-59; esta obra hace una crítica intensa de las posiciones de Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978; véase especialmente en este libro las pp. 232-278, dedicadas a la «historiografía de la época de Alfonso III».

²³ Isabel TORRENTE FERNÁNDEZ, «Goticismo astur e ideología política», *Monarquía asturiana*, pp. 295-315. Otra cosa es cuando se formalizó este doble imaginario, pues la autora intuye que el rey Alfonso II no llegó a asumir un ideal político restaurador. El estudio de María Jesús SUÁREZ ÁLVAREZ, «La monarquía asturiana. Nuevas perspectivas de interpretación», *ibidem*, pp. 203-227, ofrece un enfoque complementario; para las crónicas —viene a decir— el reino de Asturias se expandió continua y linealmente, pero contienen indicios de que, hasta mediados del siglo IX, dos polos de poder de orígenes ancestrales se disputaron la supremacía; lejanos herederos de los vadinienses y los péscicos, uno estuvo en torno a Cangas de Onís-Oviedo, y el otro en torno a Pravia. La victoria de Ramiro I sobre Nepociano representó el triunfo de Pravia, la unidad política del territorio y la adopción del imaginario visigotizante.

²⁴ José-Luis MARTÍN, «El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval», *Monarquía asturiana*, pp. 414-450.

recuperar las tierras que fueron del reino visigodo, como se evidencia particularmente en el diálogo de Pelayo y Oppas (texto que, por otra parte y en opinión de Menéndez Pidal, pudo haber sido parte de un primitivo cantar de gesta). Para Martín, hubo una ideología goticista, alimentada por clérigos mozárabes, que cristalizó como mínimo en la últimas décadas del siglo IX. Las crónicas serían su producto más insigne.

1.3. LA EVOLUCIÓN DE LA IDEOLOGÍA GOTICISTA

El imaginario goticista de las crónicas del siglo IX no fue una manifestación aislada ni inmóvil. Esto quiere decir que no se redujo a un sueño palatino útil para la política regia y la reflexión intelectual, y además significa que se desarrolló progresivamente, al hilo de las necesidades de una sociedad en crecimiento. Tal plasticidad contribuyó seguramente a su perduración, y la memoria del reino de Toledo se convirtió en una seña de identidad clave para la España cristiana durante siglos. El movimiento de recreación visigótica aportó instrumentos jurídicos apropiados a la evolución general, así como un acervo de tradiciones que se pudieron reutilizar de forma constante.

En los últimos años, varios autores han venido señalando que el imaginario visigótico experimentó un proceso de adaptación a los cambios sociales que se aprecia particularmente en el último tercio del siglo X y a lo largo del siglo XI; entre ellos, Amancio Isla y José María Mínguez han examinado la teoría y la práctica del poder regio. Desde luego, el legado visigótico no solo brindaba recursos al rey, sino que, en cierta medida, sirvió para inspirar y encuadrar el proceso de expansión protagonizado por las sociedades del norte cristiano.

1.3.1. *Para una cronología de las adaptaciones*

Amancio Isla ha podido concluir su libro diciendo que entre mediados del siglo X y mediados del XI, para el imaginario del poder regio «se usa lo que conviene, tomándolo del arsenal gótico (muy rico) y siempre remitiendo a él», de lo que se deduce que el fondo cultural antiguo ofrecía enormes posibilidades, y que la atracción por la herencia del pasado no fue incompatible con una cierta versatilidad o acomodación a circunstancias distintas de las originales²⁵.

Pero no se conoce por igual todo el periodo, o quizá sea más ajustado decir que los testimonios de visigotismo se documentan mejor en unos momentos que en otros. Así, una notable colección de indicios hace que el reinado de Vermudo II (982-999) haya sido percibido por el autor como un tiempo de *renovatio*, en el cual se combina, por ejemplo, el espíritu que anima el Códice Vigilano con el incremen-

²⁵ Amancio ISLA FREZ, *Realezas hispánicas del año Mil*, La Coruña, Edicións do Castro, 1999, p. 199.



to de alusiones al uso del *Liber Iudicum*. Estos y otros elementos concretan «el mito político visigodo»²⁶.

La muerte de Vermudo II y la minoría de su hijo y sucesor Alfonso V (999-1028) prolongaron durante un decenio una situación dominada por los principales condes del reino. Cuando el joven rey pudo responsabilizarse de sus decisiones, parece haberse impuesto la continuidad de las líneas trazadas en el reinado de su padre. El momento culminante de esa voluntad restauradora fue la promulgación del fuero de León²⁷.

En cambio, el reinado del heredero de Alfonso V, Vermudo III, aparece como un paréntesis turbulento. Son diez años que se clausuraron una vez Fernando I fue entronizado como rey de León en 1038. El nuevo monarca condujo campañas militares por la Alcarria y Portugal. El Silense las relacionó con aquellas que siglo y medio antes llevaran a cabo Alfonso III y Ordoño II; con esta visión de los acontecimientos, el cronista recreaba a su modo un ambiente de exaltación comparable al que había acompañado a la redacción de las Crónicas Asturianas a fines del siglo IX. Desde un punto de vista político general, lo avalaba el predominio cristiano sobre las taifas andalusíes; desde otras perspectivas, dos acontecimientos dieron nuevo lustre a la tradición goticista en este momento: el concilio de Coyanza de 1055 y el traslado de los restos de San Isidoro a León en 1063.

1.3.2. *El reflejo cotidiano*

Pero al margen de las efemérides, el imaginario tuvo una vertiente cuyo auténtico valor puede obviarse. La tradición visigótica también es requerida en las cartas de arras, en los repartos sucesorios y en las sentencias judiciales, con la parsimonia de cualquier rutina, lo que no es en modo alguno. A veces, los diplomas subrayan que la única forma eficaz de guardar memoria de las cosas es escribirla. El argumento se utiliza tanto en cualquier menuda operación de compraventa como en las cartas más solemnes, y representa otro aspecto, el más capilar, de esa presencia cotidiana.

La reciente biografía de Ilduara, una dama de la aristocracia gallega de la primera mitad del siglo X, subraya que entre las grandes virtualidades de la *lex gothica* estuvo la de favorecer el protagonismo de las mujeres, gracias a su concepción de la familia como un grupo de *cognati*. Esto supone, por ejemplo, que las herencias tenían un fuerte componente igualitario y que la imagen del matrimonio podía exteriorizar un pequeño universo de sentimientos. Lo cual queda tan lejos de los dicterios de San Isidoro contra el sexo femenino (mostrando que el goticismo del siglo X encerraba realidades complejas y aun contradictorias), como de los principios de rigor que tomaron carta de naturaleza mucho más tarde, desde la reforma gregoriana²⁸.

²⁶ *Ibidem*, pp. 48-91.

²⁷ *Ibidem*, pp. 110-114.

²⁸ María del Carmen PALLARES MÉNDEZ, *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, La Coruña, Publicacions do Seminario de Estudos Galegos, 1998; sobre el imaginario del matrimonio en esa



Entre los testimonios más expresivos del goticismo legal se cuenta el acta de un pleito del año 952, donde el abad de Abellar, un cenobio de las cercanías de León, reclamó los bienes que cierto matrimonio había donado a su poderoso monasterio, los cuales tenía usurpados un pariente u hombre de confianza de los cónyuges. El documento tiene el interés de reunir en una sola pieza el triple carácter de pleito, disposición testamentaria y referencia al derecho matrimonial; cabe añadir que la repetida demanda de pruebas escritas en el proceso que se siguió, así como la precisión jurídica de la sentencia, lo convierten en una parábola del recurso al *Liber*²⁹.

En el capítulo de la práctica judicial, un pequeño rincón de las montañas leonesas ofrece el conjunto más amplio y expresivo de datos, gracias a docenas de sentencias judiciales de los siglos X y XI guardadas entre los diplomas del desaparecido monasterio de Otero de las Dueñas. Es una feliz casualidad, trasunto de lo que debió ser común, asociada con los condes del territorio. Desde el punto de vista que nos ocupa, su mayor interés es que las penas se fijaban de acuerdo con la tipificación de delitos del *Liber*. Hay que advertir que el código era un horizonte de referencia, gracias al cual cualquier delito tenía su sitio dentro de una jerarquía de penas. Esto servía para castigar al delincuente, advertir a la colectividad, y divulgar una elemental escala de valores; otra cosa son sus desorbitadas multas, que atemperaba la negociación de los *boni homines* ante el tribunal, lo que ofrece una nueva faceta de las relaciones entre lo ideal y lo real³⁰.

1.3.3. *La inspiración sobre las leyes y el poder regio*

En la reunión de Covadonga tantas veces aludida, José María Mínguez realizó un largo recorrido desde el siglo VIII al XI que permite comprobar la capacidad del legado visigótico para adaptarse a una sociedad cambiante. Desde el punto de vista de la articulación de los poderes, la monarquía ocupa en esta última centuria un papel central, que, «en su práctica legislativa, actúa como un poder situado por encima de los poderes locales y como representante de la *potestas publica* en la línea de la tradición romano-visigoda». El Fuero de León de 1017 es entendido como «un cuerpo normativo con el que se trataba de sancionar legalmente las nuevas

época, p. 138; véanse también los trabajos reunidos por Jacques FONTAINE y Christine PELLISTRANDI, *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

²⁹ Amplio comentario del proceso en Justiniano RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, León, Edilesa, 1982, pp. 164-167. De todas formas, es una pieza singular por su cronología (Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «El Juicio del Libro en León durante el siglo X y un feudo castellano del siglo XIII», *Anuario de Historia del Derecho Español* 1 [1924], pp. 382-390).

³⁰ José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ y Marta HERRERO DE LA FUENTE, *Colección Documental del monasterio de Otero de las Dueñas I (854-1108)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1999. Estudio de estos textos y de los debates sobre el uso judicial del derecho visigótico en León por Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «La justicia en la época asturleonese: entre el *Liber* y los mediadores sociales», *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor* (coord. Ana RODRÍGUEZ LÓPEZ), Valencia, Universitat de València, 2007.



condiciones políticas y sociales de principios del siglo XI, pero sin que ello comportara la renuncia a la tradición jurídica y política visigótica»³¹. Más tarde Fernando I, el monarca que inauguró la dinastía navarra en León, asumiría esta tradición y su renuevo, dándole una expresión particular a través del concilio de Coyanza de 1055; en sus actas hay ecos de los concilios toledanos, al tiempo que se declara el vínculo de sus disposiciones con las del Fuero de 1017 en lo relativo a la suprema jurisdicción del monarca, que puede ejercer por sí mismo, a través de los condes e infanzones provistos de *imperium*, o de sus *villici*, sus delegados.

Todo esto, además, ha contribuido a establecer la noción de «realengo», esto es, del conjunto de bienes y derechos que integran el señorío real. Vermudo II es el primero de los monarcas al que se atribuye una política de recuperación del patrimonio regio, lo que sin duda fue una forma de definir su propio concepto tanto desde el punto de vista material como político y simbólico. A juicio de Mínguez, el «señorío realengo» viene a configurarse como «un señorío tipológicamente distinto del resto, debido precisamente a la naturaleza específica del poder que ostenta su titular». Esto es, porque ostenta un poder superior, «que no se detiene en los límites del señorío, sino que se extiende a todos sus habitantes, incluidos los propios señores». Un poder que se puede reclamar heredero de las viejas tradiciones romano-visigóticas y que, de acuerdo con este autor, se reforzará en la segunda mitad del siglo XI³².

1.3.4. *La emigración sacra*

«Para la historia del culto de Isidoro, el verdadero punto de partida es 1063», se ha escrito recientemente, reflejando un parecer común que asocia el auge de su devoción al traslado de sus reliquias desde Sevilla a León³³. Éste es un episodio bien conocido, que fijó un relato elaborado poco tiempo después. En él se cuenta la

³¹ José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, «Propiedad y jurisdicción en el reino de León (siglos VIII al XI)» (en adelante, MÍNGUEZ, «Propiedad y jurisdicción»), *Monarquía Asturiana*, pp. 469-532; cita de p. 19.

³² MÍNGUEZ, «Propiedad y jurisdicción», citas de pp. 526 y 531. Véase últimamente Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *El territorio de León en la Edad Media. Poblamiento, organización del espacio y estructura social (siglos IX-XIII)*, León, Universidad de León, 2004, tomo I, espec. pp. 434-465; el autor enfatiza la *potestas* pública como base del poder de los reyes leoneses, al tiempo que estima que la administración del reino dependía de modelos visigóticos.

³³ Patrick HENRIET, «Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Seville à León», *Mirakel in Mittelalter. Konzaptionem, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart (eds. Martín HEINZELMANN, Klaus HERBERS y Dieter R. BAUER), 2002, pp. 334-350. «La popularidad del culto de Isidoro es un tanto tardía. Aunque aparece en el santoral cordobés del siglo X, creemos que se debe a su traslado la devoción leonesa al Santo, que comienza ahora a escala de gran taumaturgo» (Antonio VÍÑAYO GONZÁLEZ, «Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de San Isidoro», Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento*, León, Centro de Estudios «San Isidoro», 1961, p. 288).

embajada del obispo Alvito y otros magnates leoneses a Sevilla, en pos de las reliquias de la mártir santa Justa. Pero la misión obtuvo otro resultado, debido a la intervención sobrenatural de San Isidoro, que reclamó la búsqueda de sus propios restos. Tras el hallazgo y su graciosa donación por el rey de Sevilla, la comitiva regresó a la capital regia y los depositó en la basílica de San Juan Bautista, el lugar de enterramiento de la familia real, que estaba en trance de ser reconstruido.

El relato, cuya versión más antigua se conserva en un manuscrito de fines del siglo XI, debió tener notable difusión; en concreto, fue ampliamente utilizado por el autor de la impropriadamente llamada *Historia Silense*, y es visible que su aportación contribuyó sobremedura a la imagen de Fernando I legada a la posteridad. Hay que añadir, por otra parte, que el autor inicia su exposición con los tópicos propios del imaginario goticista: en efecto, aquí comparecen la pérdida de España a manos de los musulmanes y los pecados del rey Rodrigo, la victoria de Covadonga, o la recuperación de la realeza goda, de donde proviene el propio Fernando I³⁴.

Lo que significaron las reliquias de San Isidoro y la memoria que se guardó de los hechos proponen algunas reflexiones. Cuando mediaba el siglo XI, los reyes cristianos de la Península estaban en condiciones de ejercer una intensa presión sobre al-Andalus, atomizado tras el fin del califato. Los soberanos de las taifas andalusíes se veían obligados a pagar por su supervivencia cuantiosas «parias», amén de las soldadas de los mercenarios con que procuraban defenderse unos de otros. En suma, tributos regulares y pago de servicios drenaron hacia el norte enormes riquezas. Pero los mismos motivos hicieron que los cristianos se apropiaran de reliquias y otros vestigios de la tradición cristiana de España, hasta entonces patrimonio de las mermadas comunidades mozárabes; es el caso de los restos de San Isidoro, solemnemente entronizados en el principal de los monasterios regios³⁵.

³⁴ Geoffrey WEST, «La ‘Traslación del cuerpo de San Isidoro’ como fuente de la historia llamada Silense», *Hispania Sacra* 27 (1974), pp. 365-371. El relato ocupa las pp. 198-204 de la *Historia Silense*, fray Justo PÉREZ DE URBEL, y Atilano GONZÁLEZ RUIZ -ZORRILLA (eds. y est.), Madrid, CSIC, 1959 (en adelante, *Historia Silense*). Entre los autores que han dado amplias reseñas de él y de la problemática histórica que encierra, véanse Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, «La llegada de San Isidoro a León», *Archivos Leoneses*, tomo XVII (1963) pp. 63-112, y XVIII (1964), pp. 303-343; Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y Sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 40-44; e ISLA, *Realezas hispánicas*, pp. 169-175, quien señala el parentesco entre esta narración y aquella otra de San Agustín que cuenta el hallazgo de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio por San Ambrosio, arzobispo de Milán, «relato bien conocido por su difusión en los pasionarios hispánicos» (p. 171). Tal vez haya algo más que una relación formal, tan típica del género hagiográfico, pues se sabe que la reina Sancha, esposa de Fernando I, fundó la iglesia dedicada a los mártires milaneses que dio lugar al actual Santervás de Campos; el lugar guardaba reliquias de San Gervasio, que tuvieron fama de milagrosas, y se convirtió en priorato de Sahagún en 1133 (Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «Fundaciones monásticas y nobleza en los reinos de Castilla y León en la época románica». José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR (pról.), *Monasterios Románicos y Producción Artística*, Aguilar de Campo, Centro de Estudios del Románico, 2003, p. 53).

³⁵ Pascual MARTÍNEZ SOPENA, *El Camino de Santiago en Castilla y León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 68-70.



¿Se trata de un enriquecimiento puramente simbólico, inmaterial? No. Los portentos que acompañaron a su traslado recrean una imagen sagrada del prelado hispalense, que hasta el momento había sido oscurecida (en caso de que existiera) por su prestigio intelectual. El santuario que albergará desde ahora sus despojos queda bajo el influjo de su *virtus*, como demuestra al cabo de unos decenios la nueva advocación que toma. El lugar pasa a ser una etapa de la peregrinación a Compostela y, custodiado por una comunidad de canónigos desde 1147, perpetuará una activa memoria del santo titular³⁶. Pero antes de que esto se produzca, la traslación de las reliquias de San Isidoro fue un signo del gran interés de los reyes leoneses por «monopolizar la tradición visigoda»; el panteón regio significará de ahora en adelante un vínculo con el pasado, al ser puesto por el rey bajo el patronazgo del más ilustre hijo de la antigua *Hispania*³⁷.

2. EL IMAGINARIO DE LA COLONIZACIÓN, LA LIBERTAD Y LA COMUNIDAD

Entre las visiones polémicas de la alta Edad Media española, ocupa el puesto principal aquella que ensambla el avance de los cristianos del norte durante los siglos IX y X sobre el enorme espacio vacío de la Meseta del Duero, el protagonismo de los pioneros, convertidos en propietarios de la tierra, y la formación de comunidades campesinas que reconocen la autoridad de los reyes y condes sin renunciar a su libertad. Se trata, como queda indicado, de un conjunto de imágenes discutidas, cuyo éxito en la historiografía pudo estar influido por la fascinación que despertó la conquista del Oeste americano en las mentes ilustradas de fines del siglo XIX y después³⁸. Sin entrar en su posible tono de réplica de una epopeya contemporánea, no cabe duda de que la citada visión del proceso de «reconquista y repoblación» se apoya en relatos antiguos que afloran de muchos y diversos documentos. De acuerdo con el título, puede decirse que hubo en la Edad Media un imaginario asociado

³⁶ Patrick HENRIET, «Hagiographie et politique à León au debut du XIII^e siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza», *Revue Mabillon* 69 (1997), pp. 53-82.

³⁷ ISLA, *Realezas hispánicas*, cita de p. 171. Otro aspecto reseñable es la recreación del rito de penitencia y de la muerte del rey en la *Historia Silense*, que sigue lo escrito por Redempto sobre los últimos momentos de San Isidoro (*ibidem*, pp. 190-193, donde se glosa el punto de vista mantenido en su día por Charles J. Bishko; véase además Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 298 y ss.

³⁸ En 1893, Frederick Jackson Turner publicaba su conocida obra sobre la frontera como crisol de la sociedad norteamericana. Años después, «la investigación albornociana se fijó con tozudez en un tema en que, como sugería Turner para Estados Unidos, frontera, libertad y propiedad marchaban al unísono». «En ese sentido, en la interpretación de Sánchez-Albornoz, lo que las praderas del Medio Oeste fueron para los Estados Unidos, fue el valle del Duero para España» (GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel, «Sánchez Albornoz y la repoblación del valle del Duero», PASTOR, Reyna, *et alii*, *Sánchez Albornoz a debate. Homenaje de la Universidad de Valladolid con motivo de su centenario*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 33).

a la colonización, la libertad y las comunidades; por otra parte, parece útil valorar cómo la reconstrucción del proceso histórico por los estudiosos depende de tales sugerencias. Las páginas inmediatas están dedicadas a estas dos cuestiones.

2.1. IMÁGENES DEL PASADO A TRAVÉS DE LOS PLEITOS, LAS CRÓNICAS Y LOS DIPLOMAS

Del caudal de tradiciones que unas veces sirvieron para componer crónicas y otras para fundamentar donativos o dirimir pleitos, se han escogido tres muestras que revelan la gran complejidad y la amplia aceptación de ese imaginario. A la hora de elegir las entre las posibles, se ha sopesado la diversidad de escenarios y de cronología, de fuentes, de temas y de problemas, así como la convergencia en torno a ciertos tópicos, es decir, sobre la ruina del país tras la entrada de los musulmanes, la reanudación de la vida social gracias a gentes llegadas del norte y del sur, y la autoridad emanada de los soberanos y concertada con los habitantes del territorio; todo lo cual, por lo demás, ofrece claros nexos con lo que se ha tratado en el capítulo anterior. Pero también se ha tenido en cuenta otro punto de vista al escoger la última: la convergencia entre la mitomanía de los siglos medievales y la del siglo XX a la hora de crear modelos de comportamiento social.

La primera de las ilustraciones se sitúa en Portugal, junto a la antigua ciudad de Braga, y ha quedado reflejada en las actas de un juicio que enfrentó en 1025 a un grupo de campesinos de sus cercanías con el obispo de Lugo, la sede que se consideraba heredera de la vieja metrópolis del noroeste hispano. Como es sabido —advierte su exordio—, Braga fue destruida por los sarracenos³⁹. Permaneció desierta y despoblada hasta que llegó el obispo Odoario, que venía de España —esto es, de al-Andalus—, y se había convertido en prelado de Lugo. Éste la restauró y mantuvo bajo su autoridad, así como sus sucesores hasta el obispo Hermenegildo (desaparecido en los años 970). Entonces, los condes del territorio abandonaron el servicio del rey y arrebataron a la diócesis lucense el derecho sobre sus hombres. Pero, por fin, la situación había sido eficazmente denunciada y el tribunal encargado de hacer justicia se había reunido en Chaves, ante el rey Alfonso V.

Lo que viene después tiene la virtud de ofrecer dos versiones dispares del desarrollo de la colonización. Pues primero habló ante el tribunal cierto Tardenato, en nombre del obispo Pedro de Lugo, defendiendo que el benemérito Odoario había restaurado y poblado las ciudades de Lugo y Braga con sus propios siervos (*ex pleve familie servorum suorum*). Que los obispos posteriores mantuvieron el dominio sobre las tierras, las iglesias y los antepasados de los actuales hombres de la sede, a quienes juzgaban por concesión de los reyes y sin interferencia de los condes. Y que desde la muerte del citado Hermenegildo, al menos por dos veces se había encendido la guerra civil en el país (*kadivit illa terra in alphetena*); en tales circuns-

³⁹ José María FERNÁNDEZ DEL POZO, «Alfonso V, rey de León», *León y su historia. Miscelánea Histórica*, V, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», X (1984), pp. 246-249.

tancias, los hombres habían aprovechado para abandonar el servicio de la sede, terminando por acogerse a la autoridad de otro patrón (*elegerunt illos omnes alio patrono super se.*)

Luego tomó la palabra por los encausados el presbítero Vermudo, para evocar que sus ancestros salieron de Oviedo como hombres libres, y que el rey Alfonso III les otorgó que se posesionaran de las *villas* del territorio, a lo que dio solemne cumplimiento el conde Pedro Vimaraz (*erierunt meos avios pro ingenuos de Oveto adprendendum villas sub gratia de rex domno Adefonso maior et con corno de ipse rex et per manu comite Petrus Vimaranziz*). Era su obligación entregar al rey la quinta parte de los provechos que obtenían de las citadas *villas*, los cuales cedió el monarca al conde con quien habían hecho las *presuras*, y luego a los condes que le sucedieron. Además, estos hombres —al igual que sus antepasados— les prestaban servicio militar (*fosato*) y acudían a juicio ante ellos⁴⁰.

Las dos posiciones eran contradictorias. La imagen de una servidumbre antigua y en dependencia estrictamente privada contrasta con la de los hombres dotados de un estatuto de libertad, es decir, con gentes que pagan tributos por las tierras que poseen, que están sometidos a la justicia pública, y que cumplen con tareas militares. Pero tanto los que reclamaban el estatuto servil de los pioneros como aquellos que defendieron su tradición de libertad, presumían de que la tierra devastada y desierta fue ocupada y puesta en valor de nuevo por obra de quienes, conducidos por el obispo, el conde o ambos, vinieron desde el otro lado de las montañas casi dos siglos antes. Su descendencia se había perpetuado allí, a despecho de las vicisitudes. En definitiva, todos compartían cierta visión de los orígenes, consistente en que hubo una ruptura y que la colonización había representado un tiempo nuevo que llegaba hasta el presente.

El segundo de los relatos está incluido en la Primera Crónica Anónima del monasterio de Sahagún, cuya versión original debió redactarse en la primera mitad del siglo XII, y narra la fundación de este cenobio leonés en tiempos de Alfonso III, antes de lo cual refiere que los hermanos Facundo y Primitivo —sus santos patronos— padecieron martirio en tiempos del emperador romano «Marcho Antonio». Personas devotas sepultaron sus restos «acerca del camino publico, sobre la rivera del rio llamado Çeya, en el qual lugar ellos resçivieron su muerte e gloriosa pasión». Sobre la tumba se construyó una pequeña iglesia, que perduró hasta la invasión de los musulmanes, un hecho cuyo éxito se asocia con el castigo divino del reino de Toledo: «Mas mereciéndolo los grandes pecados de la gente gótica e permitiéndolo la justa sentencia del muy alto señor, España fue ferida e metida a cuchillo muy cruel de los infieles». La iglesia fue derribada y permaneció en el olvido hasta que «plugo a la clemencia divinal contrastar e refrenar la ferocidad de los dichos infieles; e la gloria e reino de la dicha gente gótica, casi del polvo de la tierra, le plugo de resuscitar e ensalçar».

⁴⁰ En relación con estos argumentos, véase más adelante la nota 57.

Todo lo anterior sirve para constatar la difusión de la ideología goticista más allá de terrenos ya examinados. En coherencia con el discurso restaurador, la nueva circunstancia hizo que sobre el sepulcro se reedificase una iglesia que al principio fue de modestas proporciones. No obstante, el rey Alfonso III había concebido un proyecto mayor, que encargó al abad Alfonso, un exilado de Córdoba⁴¹.

Cuando se redactó la Crónica, Sahagún era ya una etapa básica en el Camino de Santiago. Es verdad que entre el siglo X y el XII el lugar había cambiado profundamente. El desconocido cronista pretendió que todo estaba escrito en un destino providencial, agregando a la cuenta del rey restaurador construcciones que seguramente eran muy posteriores o la reactivación de una antigua calzada. Resulta verosímil que todo fuera paulatino al principio y que en la segunda mitad del XI se produjo una intensa aceleración; ésta no era, desde luego, la percepción oficial de los años 1140, muy atenta a hacer del santuario un espacio ordenado y dominado por los monjes colonizadores desde el principio de los nuevos tiempos, y protegido para ellos por los santos y los reyes.

El último de los motivos escogidos no se presenta como un relato; constituye un conjunto de noticias y recuerdos del conde Sancho García de Castilla, de cuya singular figura se hicieron eco los coetáneos⁴². Pasado el tiempo, la llamada *Crónica Najerense*, dice que el conde fue «apodado el Bueno porque otorgó buenos fueros», antes de narrar otros (supuestos) episodios de su vida que le han dado un halo legendario⁴³.

La *Najerense* debió escribirse en los últimos decenios del siglo XII, pero reflejaba una opinión adquirida que siguió enriqueciéndose más tarde. Sobre todo, la

⁴¹ *Crónicas Anónimas de Sahagún*, edición crítica de Antonio UBIETO ARTETA, Zaragoza, Anúbar, 1987, pp. 9-11.

⁴² Merece la pena incidir en la «fama» del conde y sus caminos. Entre los relatos del segundo libro de milagros de Santa Fe de Conques (cuyos datos fueron reunidos entre 1013 y 1020), se halla uno que cierto Raimundo, oriundo de Toulouse, refirió a Bernardo de Angers, y que habla de la guerra civil de al-Andalus en 1011 y de la presencia en Córdoba del conde Sancho, «hombre muy poderoso y guerrero expertísimo» (*The Book of Saginte Foy*, Pamela SHEINGORN [trad. ingl. e introd.]), Filadelfia, Pennsylvania UP, 1995, p. 117). El historiador Ibn Hayyan, que escribió algo después, trasmite la opinión escuchada a cierto cordobés, vecino de Tudela, que trató al conde cuando «sus escasos cabellos empezaban a blanquear»; aparte de la incomparable capacidad militar de Sancho García y su hueste, nuestro personaje no tenía igual «en la gravedad de la actitud, en el valor viril, en la claridad de espíritu, en la cultura y en la fuerza persuasiva de la palabra» (fray Justo PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, Madrid, CSIC, 1945, tomo II, p. 907) (en adelante, PÉREZ DE URBEL, *Condado de Castilla*).

⁴³ Uno es cómo consiguió evitar que su propia madre lo envenenara (y cómo la forzó a tomar el bebedizo que le estaba destinado.) El otro es que 800 caballeros castellanos, «nacidos todos de matrimonio legítimo y nobles por parte de padre y de madre», le juraron por propia voluntad que servirían siempre «al pariente más cercano de su linaje, como a su señor, cualquiera que fuera su sexo», *Crónica Najerense*, Juan ESTÉVEZ SOLA (ed. trad.), Madrid, Akal, 2003, pp. 151-152 y 158 (citas). Menéndez Pidal identificó a través de estas páginas el «Romance de la Condesa Traidora», que cuenta cómo Urraca/Ava de Ribargorza, seducida por Almanzor, traicionó primero a su marido, el conde Garcí Fernández de Castilla, y luego pretendió emponzoñar a su hijo el conde Sancho.





obra legislativa del conde se recuerda en buen número de textos forales (muchas veces problemáticos), con diferentes tonos⁴⁴. Así, consta que confirmó el fuero de Castrogeriz, otorgado por su padre, incorporándole varias cláusulas que protegían muy liberalmente al vecindario frente a la toma de prendas y en ciertos casos de homicidio. En cambio, Alfonso VI y su esposa Inés se limitaron a señalar en el fuero de Sepúlveda de 1076 que todos los miembros de la dinastía condal —entre ellos Sancho García—, habían dado y garantizado el ordenamiento que ellos confirmaban. Por el contrario, Alfonso VII le atribuyó en 1144 haber sido el primero en conceder fuero a Torremormojón, el cual se conserva a través de una copia tardía pero de probada autenticidad, a diferencia del fuero de Cervatos⁴⁵.

Además, los tiempos del conde Sancho también fueron considerados como punto de referencia en la articulación de las relaciones sociales. Los infanzones de Espeja, inculcados por no cumplir sus obligaciones para con los soberanos y denunciados por extender sus derechos a costa de las tierras públicas, adujeron que al fallecer Sancho cada uno había procurado beneficiarse de lo que antes tenían vedado. En 1055, cuando el citado Fernando I sancionó los decretos del concilio de Coyanza, no olvidó señalar que el pago de penas se haría en Castilla como en tiempos del conde. El conde Sancho, en fin, era considerado el hacedor del pacto con los infanzones y herederos de Langreo —cuya «mandación» había tenido por concesión real—, que había permitido a éstos explotar de forma estable los recursos de su valle durante dos o tres generaciones⁴⁶.

Más pronto que tarde, y gracias a hechos cuyo grado de veracidad es dispar, la memoria del conde Sancho no sólo fue preservada en su condado, sino que arrai-

⁴⁴ Pérez de Urbel menciona que el conde promovió o confirmó los fueros de Peñafiel, Palenzuela, Cervatos, Sepúlveda, Castrogeriz, Melgar de Suso, Nave de Albura, Oña y Brañosa. El autor dio carta de autenticidad a todos los textos, admitiendo que las versiones conocidas habían sufrido retoques y añadidos diversos. En rigor, las huellas de su actividad se aprecian en más sitios, pero son mucho más inciertas de lo que él pensaba (PÉREZ DE URBEL, *Condado de Castilla*, II, pp. 787-789).

⁴⁵ Una visión muy crítica sobre la autenticidad de varios de los fueros enumerados en la nota anterior, en Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, Burgos, Caja de Ahorros Municipal, 1982; en relación con el fuero de Castrogeriz —al que no pone objeciones—, ver p. 24; SÁEZ, Emilio, *et alii*, *Los Fueros de Sepúlveda*, Segovia, Diputación Provincial, 1954, p. 45: *quod habuit in tempore antiquo de avolo meo, et in tempore comitum Ferrando Gonzalvez, et comite Garcia Fredinandez, et comite domno Sancio, de suos terminos et de suos iuditios*; Félix MARTÍNEZ LLORENTE, «Fueros inéditos de Torremormojón y su alfoz (1144): análisis normativo e institucional», *Actas del III Congreso de Historia de Palencia*, Palencia 1995, tomo 2, pp. 729-754 («aquellos fueros los cuales mio abuelo el cuende Sancho [García] y el rrey don Ferrando [I] y el rrey don Alfonso [VI] dieron a vos».) Respecto a Cervatos, Manuel ZABALZA DUQUE, *Colección diplomática de los condes de Castilla*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 61 (1998), pp. 437-449; el autor considera que la falsificación debió hacerse entre los años 1270 y 1310.

⁴⁶ Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «Reyes, Condes e Infanzones. Aristocracia y *alfetena* en el reino de León». *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa [Actas de la XXX Semana de Estudios Medievales de Estella, 14-18 julio 2003]*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, p. 142. El precepto VIII del Concilio de Coyanza establece que se mantengan en el reino de León las penas por diversos delitos según quedaron fijadas en los decretos de Alfonso V, *et in Castilla sicut in diebus avi nostri Sancionis ducis*; Alfonso GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza*, p. 27.

gó en la Extremadura y en Campos, al pie de los Torozos y en Asturias, esto es, más allá de los límites con que Duero y Pisuegra ceñían Castilla por el sur y el oeste.

2.2. PROCESOS RECONSTRUIDOS

2.2.1. *La libertad duradera o transitoria*

Aunque los conceptos de «servidumbre» y «libertad» campesinas en León y Castilla tengan elementos comunes a escala de la Europa occidental y mediterránea, hay un rasgo difícil de obviar a la menor comparación: que mientras la libertad ha ocupado un papel básico en la historiografía en los reinos occidentales de la Península, la servidumbre ha sido percibida en tono menor, casi a modo de anécdota. Como en tantas ocasiones, pero esta vez de forma especial, el tratamiento del tema remite a la autoridad de Sánchez-Albornoz, difusor de una problemática que ya había interesado a su maestro Hinojosa.

Entre los últimos trabajos que publicó don Claudio se halla uno dedicado a los hombres libres durante la época astur-leonesa. En realidad, es un estudio que fue redactado en 1939, mientras trascurría en Burdeos el primer capítulo de su exilio. Es un ágil ensayo sobre la libertad, que plasma el interés del maestro por el estatuto de las personas en el siglo X⁴⁷.

En su opinión, los hombres libres de la época astur-leonesa tuvieron diversos viveros. Uno, las *mandaciones* regias del noroeste gallego, desfalleció a fines del siglo X; sus ocupantes, antaño sometidos al pago de tributos poco onerosos de origen romano (*functiones, tributum quadragesimale*), conservaron su libertad jurídica y de movimientos. Pero desde el crítico reinado de Vermudo II, se convirtieron en *homines mandationis*, que a su juicio eran los colonos sin verdadera independencia económica. Otro, el Valle del Duero, fue ocupado por hombres «libres y pobres» que venían de las montañas del norte, «la masa rural de pequeños propietarios libres [que] constituye el núcleo más denso de la nueva sociedad»⁴⁸.

La libertad fue el crisol de estos hombres. No se trataba, desde luego, de una categoría inmutable; por el contrario, poseyó una enorme plasticidad. Pero la libertad personal se mantuvo más allá de la caída en dependencia de los que se convirtieron en «solariegos»; la libertad caracterizó a las behetrías, donde los campesinos «propietarios» gozaban de la prerrogativa de elegir señor. Y la libertad personal siguió asociada a la propiedad de las tierras a través de aquellas iniciativas pobladoras que los reyes emprendieron en los siglos XI y XII teniendo como escenario aldeas, villas y ciudades. Esta libertad tuvo una espléndida expresión en los bien conocidos «caballeros villanos»: «¿Habría sido posible —se pregunta— la formación de esa nueva clase social castellano-leonesa, peculiar en especial en las tierras

⁴⁷ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «Los hombres libres en el reino astur-leonés hace mil años», *Cuadernos de Historia de España* 59-60 (1976), pp. 375-424.

⁴⁸ Véanse ésta y las siguientes citas textuales en «Los hombres libres...», pp. 394, 403 y 424.



de frontera [...] si no hubiese conocido el reino leonés del siglo X esa inmensa red de hombres libres y propietarios?».

En rigor —venía a decir don Claudio—, las consecuencias de la libertad primitiva recorren la historia del país hasta la actualidad. Pero lo hacen de forma ambigua, pues también han impuesto en España un duro tributo, una historia heroica y trágica asociada a la doble función de campesinos y guerreros inherente a los hombres libres. Factor para el estímulo y para el letargo, siempre se ha adobado con la cerril violencia que Sánchez-Albornoz conoció en los tiempos de la guerra.

En cambio, para otros autores entre los que Ernesto Pastor tiene un sitio destacado, la libertad campesina fue un hecho ceñido en el tiempo, que había de vivir «un momento privilegiado» entre los siglos IX y XI. En la Castilla de esa época, la masa de campesinos que no eran siervos, que dependían directamente del poder público encarnado por los condes —al que tributaban y por el cual eran juzgados—, que fueron dueños de pequeñas explotaciones de escala familiar, son la expresión de una libertad que se vive en un marco colectivo, el *concilium*. Éste es el «ámbito de expresión, decisión y defensa de los intereses comunitarios», que conecta con los resultados del crecimiento agrario, «Pero también de la actitud adoptada por el poder condal», añade el citado autor. «En este contexto —prosigue— se explican las franquicias, privilegios que refuerzan la cohesión de las comunidades afectadas y que se muestran como un mecanismo mutuo de apoyo entre el poder público y la comunidad de los libres»⁴⁹. Desde luego, cuanto se ha señalado a propósito de la memoria del conde Sancho García coincide con esta perspectiva. La figura del señor de Castilla no sólo se proyectó fuera de los límites de su condado, sino que poseyó otras dimensiones ante sus propios contemporáneos; de forma contradictoria lo sentían el rey Alfonso V de León, receloso de las maquinaciones de su tío y mentor de los primeros años, y los observadores musulmanes, subyugados por su personalidad. No obstante, esta etapa resultó ser una época de tránsito; lo subraya algún documento tan significativo como el ya citado de los infanzones de Espeja, que habla de la ruptura de la articulación política y social que existía en Castilla en torno a la autoridad del conde cuando murió Sancho García⁵⁰. Quizá por ello creció hacia la posteridad su tiempo «de los buenos fueros».

2.2.2. *El espacio repoblado vs. incorporado*

El problema de la «replacación» sigue siendo la piedra de toque de los conflictos entre los historiadores de la Alta Edad Media. Mientras es visible un

⁴⁹ Ernesto PASTOR DÍEZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, p. 321-322; el autor sigue de cerca los planteamientos de Pierre Bonnassie.

⁵⁰ José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Esther PEÑA BOCOS, «Poder condal y mutación feudal? en la Castilla del año Mil», *Historia social, Pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera* (ed. M^a. Isabel LORING GARCÍA), Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 298.

acercamiento de puntos de vista al hablar de la libertad campesina y del sentimiento comunitario, si se compara con lo que se podía leer hace un cuarto de siglo, la semántica de los muchos documentos que mencionan el verbo latino *populare* en todas sus variantes y derivaciones, o los vocablos funcionalmente conectados, como *presura* y *scalido*, siguen siendo motivo de controversia.

Como es sabido, en origen hay una teoría que esbozó Alexandre Herculano en el siglo XIX y que Claudio Sánchez-Albornoz llevó a sus últimas consecuencias. El siglo VIII habría contemplado la etapa final de un proceso que se remontaba a los siglos tardoimperiales, esto es, la despoblación de amplias zonas del interior de la península. Su corolario fue el vaciamiento integral del Valle del Duero. A lo largo del siglo siguiente comenzó un movimiento inverso: vale decir que después de la «despoblación» vino la «repoblación». Sobre el territorio convergieron dos corrientes migratorias, una desde el sur y la otra desde el norte, que contribuyeron decisivamente a colmar los grandes espacios desocupados. Castilla y León no conocieron nunca una población abundante, pero el crecimiento demográfico fue suficiente como para convertirse en uno de los grandes argumentos de la historia hispánica, y en todo caso es un dato que se asocia estrechamente al crecimiento de la libertad y de la comunidad.

Los planteamientos recientes han revisado profundamente este punto de vista. Desde los tiempos de Abilio Barbero y Marcelo Vigil, la idea de expansión, bien exógena (la expansión de los pueblos norteños), o endógena (a partir de los propios habitantes del territorio), ha sido utilizada de forma preponderante, aunque dentro coexisten interpretaciones muy diferentes, que a expensas de otras resumen dos puntos de vista. Para Ernesto Pastor —cuya obra se ha evocado líneas arriba—, las sociedades meseteñas conquistaron nuevos espacios (de producción, de solidaridad y de libertad), gracias a que no estaban oprimidas por aparatos de poder como los que habían soportado desde la antigüedad. Para Ermelindo Portela, la expansión del poder asturiano sobre una Galicia poblada y tradicionalista necesitaba un marco legitimador. Se imaginó a sí misma anexionando un espacio vacío (o al menos utilizó las expresiones que servirían para describir un espacio vacío), sobre el cual avanzaban las bandas de pioneros encuadradas por los delegados del rey.

En un reciente artículo, este autor ha realizado un notable esfuerzo para descifrar lo que pudo realmente suceder. Tomando como banco de pruebas el llamativo caso protagonizado por Odoino (que se identificaba como descendiente de «presores», dueño de Santa Comba de Bande —la famosa iglesia ¿visigoda?—, y, a la postre, clérigo *quasi confesso* de Celanova), ha buscado «no creer nada» de lo que cuenta («cuando Odoino habla de poblar, quiere decir otra cosa distinta de lo que a primera vista parece»), y perseguir lo que no quiso contar, es decir, los indicios de cómo progresó desde los comienzos del siglo IX la integración de territorios en la monarquía asturiana. Esto significaba para la monarquía «la restauración de los viejos marcos políticos y su sometimiento a Oviedo» y para gentes como Odoíno y los suyos, «la búsqueda de protección de su derecho de propiedad» a través de un soberano que lo legitimaba como «sucesor de los reyes godos» y administrador de la «ley gótica». A la postre, los datos fundamentales fueron que los reyes consiguieran la alianza de los poderes locales —guardianes de un vestigio de autoridad desde la



invasión musulmana— y la implantación de tributos sobre las poblaciones integradas en el reino⁵¹.

2.2.3. *Las comunidades, negociación y conflicto*

Por encima de las otras, las imágenes del conde Sancho se refieren a un tiempo de normas acordadas entre el poder y las comunidades, donde es visible el papel central de los notables locales; es decir, de los infanzones, *milites* y *cavallarios*, que disfrutaban de autoridad entre sus convecinos y que, por ejemplo, juran servir al conde y sus descendientes (bajo una fórmula que evoca las *benefactorias*), a quien están sujetos por obligaciones militares y de cuyas concesiones de tierras se benefician... Se diría que, dentro del conjunto de testimonios que real o ficticiamente se atribuyeron al conde, el factor común no es la repetición de ciertas normas sino de los interlocutores. No es extraño. Si se tiene en cuenta que las supuestas iniciativas del conde Sancho han quedado reflejadas en documentos que se redactaron del umbral del siglo XI al siglo XIII avanzado, se comprenderá que los aspectos jurídicos se hagan eco de pulsiones distintas.

El imaginario de las comunidades campesinas medievales de la España cristiana (o más concretamente, de la Meseta septentrional), debe mucho a Reyna Pastor, quizá porque en su obra confluyen dos tradiciones historiográficas aparentemente irreconciliables: de una parte, la visión marxista que definía al campesinado como clase en conflicto con los poderes feudales; de otra, la visión de una sociedad de campesinos libres y pequeños propietarios que se agruparon a escala local a través de *concilios*, luego concejos⁵².

No es su menor mérito haber propuesto cómo las estructuras de poder feudal, tras culminar su imposición sobre las comunidades locales a fines del siglo XI, no las sofocaron. Tanto la noción de comunidad como la de pequeña explotación familiar subsistieron bajo las nuevas condiciones. En todo caso, hay que advertir sobre varias circunstancias. La primera, que verifica lo observado en los documentos del conde Sancho, es que las sociedades locales proyectan imágenes bipolares (mayores/menores; máximos/mínimos; ancianos/jóvenes), susceptibles de cristalizar en funciones (caballeros/peones) y estatutos (infanzones/villanos; herederos). La segunda, que los marcos de acuerdo o sumisión comunitaria pudieron ser variables a lo largo del tiempo y del espacio; piénsese sólo en la distancia entre «comunidades de valle» y aldeas⁵³. En tercer lugar, las condiciones de dependencia presentaron una visible diversidad (piénsese

⁵¹ E. PORTELA, «Galicia y los reyes de Oviedo», *La época de la monarquía*, pp. 351-365; citas de pp. 359, 362 y 365. Véase además su «Galicia y la monarquía leonesa», *El reino de León en la Alta Edad Media*, León 1995, tomo VII, espec. pp. 26-33, que trata de *Villa Ostulata*, un caso ilustrativo de la primera mitad del siglo IX.

⁵² Reyna PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en el periodo de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

⁵³ Julio ESCALONA MONJE, «De 'señores y campesinos' a 'poderes feudales y comunidades'. Elementos para definir la articulación entre territorio y clases sociales en la alta Edad Media castella-

ahora en las behetrías y los solariegos), lo que no impidió el reconocimiento jurídico de las comunidades. Debe tenerse en cuenta, además, que tales condiciones se modificaron bajo diversos impulsos, entre los que destacan las revueltas del primer tercio del siglo XII, fermento de los «fueros buenos» que propiciaron el gran reajuste social de la Plena Edad Media.

Los «fueros buenos» muestran la pugna por una «libertad» concreta, la lucha contra ciertas cargas cuya reducción o abrogación significó el refuerzo de la comunidad campesina y un estatuto de libertad colectiva. También revelan que presión señorial y resistencia campesina se conjugaron en una coyuntura expansiva. Y del mismo modo, señalan la existencia de jerarquías internas, el papel de intermediarios de los notables locales respecto a los señores y a sus convecinos, y la presión de los señores feudales. El punto de vista de Reyna Pastor tiene gran capacidad de explicación. Con él se puede relacionar el discurso de Chris Wickham, cuando habla de cómo se preservó la libertad en un siglo XII señorial: algunos miembros de la comunidad, sus notables, se esforzaron por asegurar cuotas de la libertad de todos, tan interesada como eficazmente⁵⁴.

3. EL IMAGINARIO GUERRERO. LA INTERVENCIÓN DE SANTIAGO

3.1. LOS VOTOS DE SANTIAGO, LA BATALLA DE CLAVIJO Y EL CANÓNIGO PEDRO MARCIO

Se sabe que Pedro Marcio permaneció vinculado a la catedral de Compostela entre 1135 y 1172, año de su muerte. Fue miembro de su poderoso cabildo y ostentó el título de cardenal. Pero su notoriedad proviene de haber sido el responsable de forjar uno de los documentos falsos más famosos de nuestra Edad Media. Es el llamado «Privilegio de los votos de Santiago», fundamento del tributo anual que las gentes del reino (en particular quienes habitaban al oeste del Pisuerga), tenían que dar a la sede del apóstol para la dispensa de los canónigos. Esta obligación es justificada en el privilegio por una historia portentosa. Se cuenta que en otros tiempos, los cristianos debían entregar a los musulmanes cien doncellas cada año, que procedían por mitad de la nobleza y del pueblo. Eran la prenda de una paz vergonzosa, que en el 834 el rey Ramiro I se negó a mantener. Los musulmanes vinieron en son de guerra a reclamarlas. Ramiro salió a su encuentro y los dos ejércitos se enfrentaron en Albelda, en medio de La Rioja. Después de luchar todo el día con desventaja, los cristianos se retiraron vencidos a la peña de Clavijo. Pero el rey tuvo un sueño esa noche: el apóstol

na», *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media* (coord. Ignacio ÁLVAREZ BORGE), Logroño, Universidad de La Rioja, 2001, pp. 115-155.

⁵⁴ Chris WICKHAM, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma, Viella, 1995 (especialmente el ensayo comparativo de pp. 199-254). Véase, además, Isabel ALFONSO ANTÓN, «Campesinado y Derecho: la vía legal de su lucha (Castilla y León, siglos X-XIII)», *Noticario de Historia Agraria* 13 (1997), pp. 15-31.

Santiago, «protector de los hispanos» por encargo divino, le anunció que acudiría al combate que había de librarse al día siguiente en cuanto se le invocara. Al grito «*Adiuva nos Deus et sancte Iacobe!*», el apóstol apareció sobre un caballo blanco, enarbolando un pendón blanco, y los cristianos alcanzaron la victoria. En señal de perpetua gratitud, la familia real —el rey Ramiro, la reina Urraca, su hermano García y su hijo Ordoño—, comprometió ante los notables del reino el citado tributo, que se componía de sendas medidas de grano y vino por cada par de bueyes en toda *Hispania*. Sus destinatarios serían los canónigos de iglesia de Compostela, como se ha indicado. Además, al final de cada campaña se reservaría para Santiago la porción de botín que correspondiese a un *miles*.

Aparte de su fecha y sus protagonistas improbables, la crítica actual rechaza este relato, que suscitó opiniones encontradas desde antiguo⁵⁵. Pero esto no significa que sus elementos carezcan de interés histórico. Por el contrario, gracias a ellos se ha podido percibir el eco de una batalla que ocurrió, así como de limosnas o tributos recaudados por la sede compostelana algunos siglos antes de que Pedro Marcio compusiera su ficción. La batalla pudo, en efecto, tener alguna base real. Claudio Sánchez-Albornoz relacionó el combate referido en el privilegio de los Votos con el que sostuvieron en Albelda (859) el rey asturiano Ordoño I y Musa ibn Lubd, el señor del Ebro medio. Este último pertenecía a una estirpe de conversos al Islam, los Banu Qasi, que durante más de un siglo mantuvo complejas relaciones con los emires de Córdoba y los monarcas cristianos del norte; él fue el mayor entre sus parientes, a quienes se hace descender de cierto Casio, un conde hispanogodo que pactó con los musulmanes. Ordoño I, por su parte, había ocupado en los años anteriores las ciudades de León y Astorga, iniciando la expansión del reino astur sobre las tierras de la Meseta. En Albelda, Musa fue derrotado y huyó malherido. Esta conjunción de circunstancias y lo extraordinario de su desenlace pudo convertir a la batalla en un hecho legendario, que con el tiempo llegó a mezclarse con el recuerdo de otro hecho de armas no menos extraordinario: la batalla de Simancas (939), la gran victoria conseguida junto al Duero por Ramiro II, rey de León, sobre el califa Abderramán III⁵⁶.

En relación con los propios «Votos», el sólido estudio de López Alsina concluye que existió una larga tradición de contribuciones a la iglesia del Apóstol, que es posible remontar hasta comienzos del siglo X. Desde su primitivo estatuto local —como obligación para los clérigos de las parroquias del circuito compostelano—, habría evolucionado al hilo del crecimiento de la diócesis, culminando en Pedro Marcio; su obra, por tanto, más parece el resultado de un largo proceso que la feliz impostura amañada en sus últimos años de vida⁵⁷.

⁵⁵ Ofelia REY CASTELAO, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, 1985.

⁵⁶ Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, «La auténtica batalla de Clavijo», *Cuadernos de Historia de España* 9 (1948), pp. 94-139. Véase además Justiniano RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II, rey de León*, Madrid, CSIC, 1972, p. 345 y ss.

⁵⁷ Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, 1989, pp. 174-186.



La reconstrucción del proceso ofrece interés por sí y como ejemplo de metodología, pues se basa en una fina labor a partir de menudos indicios y de lecturas retrospectivas. El primer dato conocido señala que, antes de 920, el obispo Sisnando había dotado a los nuevos monasterios de San Juan de Fovea y San Sebastián de Montesacro con los *votos et clamores*, un simple tributo que pagaban por costumbre los presbíteros de las iglesias de su contorno⁵⁸. En 934, Ramiro II debió otorgar un privilegio (base de toda la argumentación, y por cierto ajeno a cualquier victoria militar), que amplió el tributo tradicional de Montesacro al conjunto del noroeste peninsular.

Trascurre mucho tiempo antes de una nueva noticia, localizada esta vez en el Tumbo de Samos (1073-1091), que revela cómo el «voto de Santiago» (*voto de Sancti Iacobi*) había dejado de cobrarse en el territorio de este monasterio del este de Galicia a la muerte de Alfonso V (ocurrída en 1028), siendo sustituido por lienzos, *bragales* o hierro que pagaban las iglesias del *circuitu*. Poco después, hacia 1090, el *Chronicon Iriense* evocaba la gesta de Simancas, anotando que previamente Ramiro II «había acudido ante Santiago para orar (*causa orationis*) y allí ofreció los votos: que [los que habitaban] hasta el Pisuerga, entregasen cada año un censo a la iglesia apostólica [de Compostela], y Dios le concedió una gran victoria».

Esta versión incorporaba la idea de victoria militar, que Roma aceptó a poco, como revela la Bula *Iustitiae ac rationis*, del Papa Pascual II (1101), copiada en la *Historia Compostelana*. La citada bula prohíbe «arrebatar a la Iglesia de Santiago el impuesto que en otro tiempo los reyes de España de noble memoria, antecesores del actual rey Alfonso, establecieron por la salvación de toda la provincia que fuera pagado desde el río Pisuerga hasta la costa del océano una vez al año por cada yugada». Y, en fin, la última referencia antes de Pedro Marcio data de 1150 y conviene al territorio de Toledo, donde Alfonso VII instauraba la percepción de los «Votos de Santiago», esto es, una fanega de trigo por cada yugada al año, lo que se formula como una promesa colectiva «a nuestro patrono, por cuyos meritos y ayuda creemos firmemente que nuestros antepasados alcanzaron la victoria sobre los paganos tantas veces».

El documento incide, en opinión de López Alsina, en exacciones uniformes que ya se extienden entre el Duero y el Tajo, al hilo de la dilatación de la frontera en los tiempos recientes, destacando el patronato del apóstol y sus nexos particulares con la monarquía. Y, desde luego, se percibe que la construcción del relato mítico queda a falta de los detalles más coloristas con que aparece en el privilegio de los Votos, pero ya ha adquirido toda la sustancia.

3.2. EN TORNO AL ORIGEN, DESARROLLO Y ECO POPULAR DEL «SANTIAGO GUERRERO»

La gran difusión del relato de Clavijo, estrechamente asociada con el pago periódico de los Votos, no debe asimilar esta leyenda a fuente exclusiva del «Santiago guerrero». Conviene valorar los relatos sobre la conquista de Coimbra como otro

⁵⁸ Se seguían percibiendo en el siglo XII, pero ganificados como «votos de Santiago».

punto de referencia paralelo o, si se quiere, convergente. Pero, al mismo tiempo, no hay que olvidar que la leyenda de Clavijo contiene elementos susceptibles de nuevas reflexiones, todavía teñidas de provisionalidad, al menos en tres aspectos. Desde luego, Santiago no ha sido el único santo guerrero, y ciertos elementos de su tradición se parecen a los que algún relato atribuye a la relativamente cercana Gascuña. En segundo lugar, el tributo de las cien doncellas no debe ser tenido por una idea extravagante. Y, en fin, tal vez la incorporación de la batalla a las manifestaciones folklóricas viene de lejos; otra cosa es la antigüedad de las que subsisten.

La vertiente guerrera se desarrolló sobre todo a partir de la conquista de Coimbra por Fernando I (1064). Tal es la opinión de Klaus Herbers, que distingue cuidadosamente el papel del apóstol como patrono de la monarquía (algo que provenía de los tiempos asturianos), y la adopción de un patronato militar en la segunda mitad del XI, aunque su primera expresión conocida se encuentre en la *Historia Silense*, que —como ya se ha indicado— data de las primeras décadas del siglo XII⁵⁹, pues las versiones de la intervención de Santiago tenidas por más antiguas y fundamentales (y quizá derivadas de una tradición común acuñada en el siglo XI, como estima el mismo autor) son dos. Junto a la citada de la *Historia Silense*, la otra se lee en uno de los milagros del *Liber Sancti Iacobi*.

Según cuenta la *Silense*, el rey Fernando había visitado Compostela antes de iniciar la campaña de Coimbra, con la que pretendía completar el éxito de sus expediciones al sur del Duero⁶⁰. El rey oró por tres días solicitando la intercesión del apóstol ante Dios. Pero la victoria no llegó de inmediato, porque el peso de los pecados del rey obligó a que Santiago, *miles Christi*, tuviera que emplearse a fondo en su causa. En el relato se cruza ahora la figura de un peregrino quizá griego, llegado a Compostela desde Jerusalén. Acogido en el pórtico de la basílica, el hombre veía pasar a las gentes que entraban e imprecaban al apóstol como «buen caballero» (*bonum militem*). Él se permitió dudarle, pero por la noche tuvo una visión. El apóstol, sonriendo, le reprochó que no creyese en sus dotes militares y le advirtió que se aprestaba a ir a Coimbra, a lomos de níveo caballo, para entregar al rey las llaves de la ciudad. En cuanto amaneció, el peregrino contó a todos el anuncio de la conquista de Coimbra. Los emisarios que llegaron más tarde con la noticia pudieron certificar su exactitud. Acabada la campaña, el rey volvió a Compostela para entregar sus ofrendas en agradecimiento al apóstol.

Si la *Silense* pone el acento en el papel del rey, la versión del *Liber Sancti Iacobi* define mucho mejor el perfil guerrero del santo —que no solo es un intercesor, sino un combatiente— y la incredulidad del peregrino, al que concede casi todo el protagonismo⁶¹. Éste es identificado como un obispo griego que se llamaba Esteban. Llegado a

⁵⁹ Klaus HERBERS, *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»* (en adelante, HERBERS, *Santiago político*), Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, 1999, pp. 35-41.

⁶⁰ *Historia Silense*, pp. 190-193.

⁶¹ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOIA (eds.), Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 175.



Compostela desde su país, pasaba el tiempo en oración y alcanzó fama de rigor y santidad, encerrado en un pequeño recinto junto a la tumba sacra. Pero cierto día en que se celebraba una fiesta del apóstol, irrumpió una multitud (*turba rusticorum*), que implorando su auxilio le aclamaba como *bone miles*. Airado, el obispo increpó a los «rústicos tontos». La noche siguiente se le apareció Santiago, con blancos vestidos y armas refulgentes, *quasi miles effectus*. Y le dijo que por orden de Dios iba a combatir contra los sarracenos, como protector y ayudador de los cristianos que era, y le mostró unas llaves que traía; eran las de la ciudad de Coimbra, que se iba a rendir al rey Fernando I después de un sitio de siete años... El obispo-penitente difundió lo sucedido en términos semejantes a los del otro relato, y el narrador del milagro termina reflexionando sobre la ayuda que el santo puede prestar a todos los que le invoquen en las cosas de la milicia.

El desarrollo de la idea de Santiago como «jinete celestial en su caballo blanco» se fundamenta en las dos versiones de este tema, adaptadas en varias obras históricas de los siglos XII y XIII. De forma casi literal, la *Crónica Najerense* tomó la versión de la *Historia Silense*, por la que también se inclinó Lucas de Tuy. En el relato de este último autor había de basarse Rodrigo Jiménez de Rada. En cambio, la *Crónica General*, última de las obras del XIII que cabe mencionar, está más vinculada con la exposición del *Liber Sancti Iacobi*. En todo caso, estos últimos autores concedieron una importancia paralela a la tradición de Clavijo, que asimismo quedó integrada en sus respectivas obras⁶².

Como ha advertido Herbers, la tradición que se consolida en los umbrales del siglo XII es el signo sacralizado de la intransigencia ante «el otro». Aparte de ciertos expresivos elementos guerreros (el estandarte del santo y el grito de guerra), los votos subrayan la promesa del apóstol de hacer equivalente al martirio la muerte en combate. En suma, no pueden separarse de un nuevo espíritu de cruzada, ni de ciertas inspiraciones literarias, entre las que el «Pseudo Turpín» tiene un papel singular, como enseguida se verá⁶³. El mismo autor subraya que a partir de los años 1150 fue cuando el patronato bélico del apóstol se hizo más intenso, lo que resulta especialmente visible durante los reinados de Fernando II y Alfonso IX de León, que se sucedieron entre 1157 y 1230. Esa época conoció el desarrollo de las órdenes militares hispánicas, entre las que descuella la que se puso bajo la advocación del apóstol, pero sus acciones no se dirigieron sólo contra la morisma. La batalla de Rioseco (1165), donde las tropas de Fernando II derrotaron a las castellanas, se atribuyó interesadamente el apoyo del santo a los leoneses. Por otra parte, su presencia en las batallas no fue exclusiva; milagrosas intervenciones de la Virgen María, de San Millán y de San Isidoro —además de San Jorge, protector de los reinos orientales— se incorporaron al palmarés milagroso-militar hispánico⁶⁴.

⁶² HERBERS, *Santiago político*, pp. 92-94. En p. 53 señala que la *Historia Compostelana* no enfatiza «el aspecto guerrero del culto de Santiago»; respecto a otra importante crónica de la primera mitad del XII, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, véase el apartado final.

⁶³ *Ibidem*, pp. 69-71.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 76-81 y 92-94. La llamada orden de los *fratres de Cáceres*, fundada en 1170, pasó a llamarse la *Ordo Beati Iacobi* al año siguiente. El autor atribuye este hecho a la alianza de los

Es posible encontrar un paralelo al episodio militar que narra el privilegio de los Votos. Los anales de la lucha del duque Guillermo Sancho de Gascuña contra los normandos, definitivamente vencidos y expulsados del país después de la batalla de Taller (que, según la tradición, tuvo lugar en el año 982), revelan el mismo esquema: el recurso a la ayuda divina, el voto propiciatorio, y la intervención de un santo (San Severo), que montando blanco corcel y revestido de brillante armadura hace estragos entre los enemigos. En realidad, los elementos que relacionan ambos relatos entre sí y con algún otro mueven a reflexión; no debe ser casual que el cronista Sampiro —que escribió en la primera mitad del XI— mencione de pasada cómo cierto conde llamado Guillermo Sánchez obtuvo una gran victoria en Galicia sobre los invasores normandos en tiempos de Ramiro III, «en nombre de Dios y en honor de Santiago»⁶⁵. Como umbral común, cabe resumir que frente a musulmanes o normandos, la intervención de los santos protectores en las batallas va calando en el imaginario; la ayuda celestial tiene en ellos sus intérpretes, de suerte que los lugares donde sus restos se veneran pasan a ser los monumentos de la alianza entre Dios y la comunidad social que los invoca como patronos.

El tributo de las Cien Doncellas puede parecer una extravagancia si no se examina con cuidado. Hasta hoy se han mantenido prácticas semejantes de intenso sentido político, una de las cuales se ambienta en el delicado equilibrio de poderes del Iraq⁶⁶. De acuerdo con la argumentación de corte antropológico de Santiago Fernández Ardanaz, la estabilidad de territorio ha reposado tradicionalmente sobre el pacto de alianza entre las tribus musulmanas sunníes del centro del país y las minoritarias tribus cristianas del centro-norte; hacia el sur están los chiíes, enemigos de los sunníes, y al norte los kurdos, en disputa permanente con los cristianos. Generación tras gene-

caballeros con el arzobispo de Santiago; desde luego, se conoce el establecimiento de una fraternidad entre la orden y el arzobispo.

⁶⁵ Sobre la batalla de Taller, véase texto latino y versión (libre) francesa en Renée MOUSSOT-GOULARD, «La Gascogne», *Les sociétés méridionales au tour de l'an mil. Répertoire de sources et documents comentés* (coord. Michel ZIMMERMANN), París, CNRS, 1992, p. 319-20. El texto forma parte de una historia de tono oficial, redactada en el monasterio de Saint-Sever-sur-Adour, que fue fundado por el duque Guillermo Sancho hacia 988 y guardaba las reliquias del santo y patrón de Gascuña. Aunque se conserva en una copia del siglo XVI, la editora sugiere que este relato forma parte de «las *Historiae* redactadas en diferentes monasterios gascones en torno al año 1000», un conjunto de textos narrativos que considera «recopiados, interpolados a veces, ricos en una palabra» (pp. 297-298). Como queda dicho, 'Guillermo Sánchez' es el nombre del conde que según la crónica de Sampiro [versión incluida en la *Historia Silense*] venció a los normandos, *in nomine Domini et honore Sancti Iacobi*; fray Justo PÉREZ DE URBEL, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa del siglo X*, Madrid, CSIC, 1952, p. 341. Este autor considera poco verosímil que se trate del mencionado duque de Gascuña (p. 431-432); pero lo que resultaría verdaderamente extraño —además del nombre del héroe en el noroeste peninsular de los siglos IX-XII—, es que no hubiese una inspiración común tras los protagonistas homónimos de dos relatos coetáneos, que cuentan hechos semejantes y en los que uno ha actuado de forma muy parecida al otro. Quizá sean vestigios de una tradición épica paralela a los temas que había de desarrollar el diploma de Pedro Marcio y los textos que se comentarán de inmediato.

⁶⁶ Tomo de la prensa diaria el testimonio de Santiago Fernández Ardanaz «Tarek Aziz y sus cristianos caldeos»; fue publicado por *El Norte de Castilla* [Valladolid, 29 de marzo de 2003].

ración, un representante cristiano se sentaba entre los miembros del gobierno. No lo hacía sólo en calidad de ministro, sino también de *rais*, de jefe de su comunidad; puede decirse que este cargo se ha perpetuado en el grupo familiar que encabezaba hasta 2003 Tarek Aziz, el influyente ministro de Asuntos Exteriores de Saddam Hussein. Año tras año, la alianza se venía renovando a través de las llamadas «vírgenes que sellan el pacto», es decir, el grupo de jóvenes cristianas dadas en matrimonio a miembros prominentes de la comunidad sunní. Ésta es una expresión del secular estatuto que los cristianos (y los judíos) han mantenido en el Islam, donde históricamente han sido considerados *dimmiés* («protegidos»). Los cristianos de Al-Andalus también conocieron esta situación jurídica, y como tales poseían en las ciudades su autoridad propia, su *qumis* («conde»), que actuaba a la vez como mediador ante y del poder islámico. En relación con las tierras del norte, ¿pudo haber algo parecido a un pacto durante un periodo más o menos prolongado? Tal vez sí, incluyendo la entrega periódica de doncellas, y pudo romperse en cierto momento, dando lugar a un discurso alternativo, donde se fue incorporando la noción de tributo vergonzoso, la eficaz protección del cielo, y el establecimiento de los votos. Todo ello habría venido a legitimar una ruptura sin retorno.

La herencia de Clavijo, en fin, conserva un sitio en el ritual político y festivo español. Cada 25 de julio, la catedral compostelana es escenario del ofrecimiento de los Votos por el rey o su representante. La ciudad de León conmemora el fin del Tributo de las Cien Doncellas, mientras la de Astorga recrea la supuesta participación de una milicia urbana en la batalla, la «Zuiza». No se trata de hacer remontar a la Edad Media estas celebraciones; al menos en el primer caso, no debe olvidarse la restauración del patronato de Santiago durante la Guerra Civil. Pero la Edad Media conoció otras, como líneas arriba sugería la tumultuosa muchedumbre que irritó al obispo Esteban.

La propia villa de Clavijo proporciona un testimonio tan sugerente como ambiguo. En el año 1219, allí se tenía por costumbre antigua elegir un «rey» y un «conde» el día de San Esteban (26 de diciembre), quienes al frente de un cortejo recorrían el lugar y su contorno y demandaban su «trebutto». La fiesta tenía un aire decididamente bufo, pero valorarla así pecaría de superficial. De entrada, porque el tributo que cobraban los efímeros «rey» y «conde» había sido previamente fijado y repartido; todos los vecinos debían contribuir (según parece con pan y vino, y algo de verdura), de acuerdo con sus posibles. En segundo lugar, porque el pago de su cuantía era imprescindible para que cada uno accediese al disfrute de los espacios comunales durante el año siguiente; no contribuir significaba que los oficiales concejiles ordinarios actuarían en cualquier momento contra los renuentes. En fin, quizá los personajes centrales de la fiesta, el «rey» y el «conde», fuesen el remedo de los caudillos vencedores de los moros, y el «trebutto», una réplica de la obligación comprometida. Si esto era así —lo que no se puede asegurar—, cabe deducir que el recuerdo de la batalla se insertaba en la vida colectiva de Clavijo en forma peculiar⁶⁷.

⁶⁷ Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «La ritualización de los derechos colectivos. Los Reyes de Navidad en la Rioja medieval», *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la*



Una representación a fecha fija se servía del ropaje legendario para autorizar a los vecinos el uso de los montes y los pastos, lo que puede ser un buen ejemplo de la variedad de usos de la memoria.

3.3. EL MITO EN PASIVA: CARLOMAGNO, LOS FRANCOS Y LA LIBERACIÓN DE LA TUMBA APOSTÓLICA

Recreando el ambiente de los Caminos que conducían a la Compostela medieval desde Francia, José María Lacarra escribió que «los peregrinos encontraban mil recuerdos del paso de Carlos [Magno], acabando por representársele como el evangelizador de España por la espada, el fundador de la iglesia de Santiago y el primero que había habilitado el camino que llevaba a la tumba del apóstol, arrancándolo de manos de los sarracenos»⁶⁸. Esta particular visión de la historia jacobea se expresó de diversas formas. Una de ellas, auténtico hilo conductor de este ensayo de historia cultural que son *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, fue un grupo de leyendas épicas. Su pieza más importante es la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*; la obra se conoce también como *Historia Turpini*, porque se pone en boca de Turpin, el supuesto arzobispo de Reims y compañero de fatigas de Carlomagno y Rolando⁶⁹.

Esta obra reúne a los protagonistas de una serie de leyendas y poemas muy diversos, que formaban parte del imaginario de la época, los hace peregrinar a Compostela, morir como mártires, y esmalta con sus reliquias las etapas de la vía peregrina. Visiblemente, estaba pensada para explotar a favor del culto jacobeo un extenso acervo cultural. Eso no significa, en opinión de Lacarra, que fuera concebida simplemente como un capítulo del *Liber Sancti Iacobi* (según defendió Bédier); en todo caso, su inclusión en el *Liber* acredita que ya había alcanzado plena madurez a mediados del siglo XII. En cambio, sigue opinando el mismo autor, «nos parece evidente que sólo puede explicarse su origen dentro de esas colonias de ‘francos’ que aparecen en numerosas poblaciones, sobre todo del ‘camino francés, y en vista de los dos hechos que entonces polarizaban la atención de la Europa cristiana: las peregrinaciones al santuario de Compostela y la cruzada occidental contra los musulmanes españoles»⁷⁰. A partir de esto, el historiador navarro supo valorar en qué medida estas obras eran el principal testimonio del ambiente de hostilidad que presidió las relaciones entre hispanos e inmigrantes francos. Lo que nos interesa para el caso es que,

France X^e-XIII^e s.). Hommage à Pierre Bonnassie (ed. Hélène DÉBAX), Toulouse, CNRS, 1999, pp. 81-84. Conviene tener en cuenta que la reglamentación del uso de pastos documenta otras expresiones del mismo tipo en la Rioja de los siglos XIII-XV; Clavijo es, con todo, el primer testimonio conocido.

⁶⁸ Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA y Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, CSIC, 1948, tomo I, p. 499 [ed. facs. Pamplona 1992] (en adelante, *Las peregrinaciones*). Véase además HERBERS, *Santiago político*, pp. 57-65.

⁶⁹ De fines del XII o comienzos del XIII datan el «Anseis de Cartago» y la «Chanson d’Agolant» (composición de la que sólo resta un pequeño fragmento); *Las peregrinaciones*, I, pp. 510-512.

⁷⁰ *Ibidem*, I, p. 507.



habitantes de burgos privilegiados y enfrentados con los naturales del país, los francos utilizaron como un arma y un lazo identitario los recursos de la épica, trufándolos de tradiciones locales, en pos de argumentar la legitimidad de su presencia, e incluso sus ambiciones sobre el país. Los relatos exponían que Carlomagno lo había conquistado a sus propios habitantes, indignos de poseerlo, y lo había repartido entre la abigarrada multitud de pueblos que secundaron sus campañas. Los francos actuales eran sus herederos y debían mantener con firmeza sus derechos. La épica debió tener eficacia probada como recordatorio, y gran difusión. Lo sugiere la multiplicación de copias —de la *Historia Turpini* se conservan docenas de manuscritos—, y que la versión gráfica de sus episodios pasase de los códices a los capiteles; es lo que siguen mostrando en Estella, Navarrete y San Juan de Ortega las recreaciones esculpidas de la lucha de Roldán, el campeón franco, con Ferragut, el gigante sirio cuya figura pudo inspirarse en un vecino de Nájera⁷¹.

Esta variedad de representaciones generó reacciones contrarias de la misma naturaleza. La figura de Bernardo del Carpio, el imaginario vencedor de Roncesvalles, las representa mediante una expresión literaria paralela. No obstante, antes de que apareciese este personaje popular y mestizo, el desconocido monje de la *Domus Seminis* se hacía eco de la cuestión, denunciando la desmesura de los francos, sus engañosas pretensiones y su inveterada codicia. En el capítulo que dedicó a Carlomagno —un capítulo situado entre la narración de la derrota de Rodrigo en el Guadalete y la de la victoria de Pelayo en Covadonga—, dejó escrito: «No se sabe de ningún extranjero que levantase a España de tamaña ruina [se refiere a la conquista musulmana]. Pero los francos han reivindicado falsamente que Carlos [Carlomagno] había librado del poder de los paganos a algunas ciudades del sur de los Pirineos».

Desde luego, oportunidades no les habían faltado. El cronista pone como ejemplo la expedición a Zaragoza, la ciudad cuyos gobernantes musulmanes preservaron porque pudieron comprar la retirada del emperador y su tropa. Y concluye: «Corrompido por el oro como es costumbre de los francos, [Carlomagno] no se tomó ninguna molestia por liberar a la Santa Iglesia del dominio de los bárbaros, y se volvió a su tierra...»⁷². Parece suficiente para hacerse una idea del imaginario jacobeo desde un nuevo punto de vista, el de los conflictos que enfrentaron largamente a hispanos y francos.

4. PARA CONCLUIR: INVITACIÓN A LA LECTURA DE LA *CHRONICA ADEFONSI IMPERATORIS*

La *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el relato de las gestas de Alfonso VII, se escribió en el ambiente palatino de los primeros años 1150⁷³. Dividida en tres par-

⁷¹ *Ibidem*, pp. 483-489.

⁷² *Historia Silense*, pp. 129-131; en p. 129, núm. 42, los editores advierten que Ademar de Chavannes ya escribió que Carlomagno había conquistado España hasta Córdoba, lo que aparentemente conviene a este cronista del siglo XI en el testimonio más antiguo del relato.

⁷³ *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Luis SÁNCHEZ BELDA (ed. y est.), Madrid, CSIC, 1950.

tes, la primera se centra propiamente en los hechos del monarca, mientras la segunda traslada el protagonismo a las gentes de la frontera; la parte final es el llamado «Poema de Almería», una composición que ha llegado hasta hoy mutilada de las estrofas que debían narrar la conquista de la ciudad andaluza en 1147. La *Chronica* ofrece imágenes muy plásticas, cuyo trasfondo son los ideales de la España cristiana enmarcados por un visible providencialismo, las tradiciones y las fuerzas sociales en que se sustentaban, y el poder del rey. Pero más allá de su tono solemne, dramático, o a veces erudito, las tres partes poseen un sentido de lo coyuntural que engarza con otra obra de la misma época, la *Historia Compostelana*.

La *Chronica* pone al día los temas tratados en las páginas anteriores. Resulta de interés subrayar su continuidad ideológica con las crónicas asturianas. Como en los tiempos de Oviedo, la institución regia juega un papel central y tiene su justificación más firme en los provechos materiales y simbólicos de la Reconquista. Puede decirse que el rey adquiere legitimidad ante Dios y ante su pueblo combatiendo a los musulmanes; esto es, mostrando que el compromiso formulado por Pelayo desde la gruta de Covadonga sigue vigente.

La porción más extensa del «Poema de Almería» —al que se dedican estas últimas líneas— es un canto a las tierras de la monarquía, cuyos hombres forman parte del ejército de Alfonso VII. Allí comparecen en vanguardia los gallegos, seguidos de los sufridos astures, los soberbios y sonoros castellanos, los fieles leoneses, las audaces gentes de las Extremaduras, fronterizas de al-Andalus. Cada grupo es conducido por un caudillo eminente, que el cronista ensalza sin escatimar elogios ni comparaciones con modelos de la mitología clásica y la Biblia; las figuras épicas de Roldán y Mio Cid también son concitadas para tutelar a los nuevos paladines.

Aunque el esfuerzo guerrero se apoye en la lealtad y la experiencia, esta guerra y cualquier guerra están transidas de fatiga y miedo, como revelan las últimas estrofas de la composición trunca. Para conjurar el peligro y alimentar el valor, las gentes vuelven la vista a lo sobrenatural. Mientras la mesnada gallega parte con la bendición de Santiago y la asturiana impreca al Salvador, la leonesa se encomienda a Santa María.

Ésta es, en suma, la parábola de una sociedad bien ordenada, según la entendía un hombre culto y familiarizado con la corte de León y Castilla a mediados del XII, alguien que pretendió mostrar, entre otras cosas, el papel medular que tenían en el buen orden social los problemas desgranados en estas páginas: la tradición gótica, la expansión militar y colonizadora, y el auxilio de los protectores celestiales.



LA IMAGEN DEL HÉROE MEDIEVAL CASTELLANO. EL CID: ENTRE LA HISTORIA, LA LEYENDA Y EL MITO

René Jesús Payo Herranz
Universidad de Burgos

RESUMEN

Pocas figuras han tenido una proyección tan notable, en la historia española, como la de don Rodrigo Díaz de Vivar. Este personaje fue, a lo largo del tiempo, redimensionándose hasta convertirse en uno de los elementos definitorios del ser hispano, siendo utilizado, desde antiguo, como ejemplificación de las virtudes esenciales de Castilla y de España. Pero esta utilización se hizo más sobre la figura «construida» de don Rodrigo, sobre el mito y la leyenda que sobre el verdadero Cid histórico, cuyos perfiles quedaron, en parte, desdibujados para trazarse con fuerte pincelada unos nuevos que, en gran medida, son los que han llegado al imaginario colectivo y perviven, incluso, en nuestros días.

PALABRAS CLAVE: Cid, historia, leyenda, mito.

ABSTRACT

Few figures have reached such a projection on Spanish history as that of don Rodrigo Díaz de Vivar. This character underwent a series of changes and new dimensions that turned him into one of the defining elements of the Hispanic being, and as such he has been used since days gone by as an example of the essential virtues of Castile and Spain. But this constant use was enacted much more on the figure of don Rodrigo shaped as legendary and mythical than on the real historical Cid, the profiles of whom remained blurred so that new strong features could be added to the collective imagination.

KEY WORDS: Cid, history, legend, myth.

1. EL CID HISTÓRICO¹

Nació don Rodrigo a mediados del siglo XI (hacia 1048) a escasos kilómetros de la ciudad de Burgos. Su padre, Diego Laínez, había destacado como guerrero fronterizo al servicio del rey castellano Fernando I, en contra de los navarros, arrebatándoles importantes puntos estratégicos, como La Piedra, Urbel y Ubierna. Las buenas relaciones de este notable vasallo con el soberano permitieron que su vástago pudiera frecuentar la corte y granjearse la amistad real, vinculándose al





heredero don Sancho. Cuando éste accedió al trono la proyección del joven Rodrigo fue rápida, encumbrándose a los puestos más significativos en las estructuras política y militar del reino. Muerto Sancho II, en el sitio de Zamora en el año 1072, el trono pasó a su hermano Alfonso VI, a quien se vio obligado a rendir vasallaje. En los primeros momentos, las relaciones entre el nuevo monarca y tan destacado vasallo fueron estrechas y Rodrigo mantuvo la confianza real. En 1081, se quebraron estos vínculos al hacerse el servidor acreedor de la ira alfonsina, como castigo a una imprudente actuación bélica, sin conocimiento ni permiso del monarca castellano, al haber entrado en las tierras de la taifa de Toledo, cuyo rey era tributario de don Alfonso. El castigo fue el destierro y no le quedó, a él y a los suyos, otra solución que la de dirigirse hacia los territorios orientales de la Península y proponer sus servicios a un nuevo señor, el conde de Barcelona, iniciando su vida como mercenario. Sin embargo, sus prestaciones fueron rechazadas, dirigiéndose, en segunda instancia a la taifa zaragozana, en la que se puso bajo el mandato de su rey al-Muqtadir, defendiendo las fronteras de este reino de los ataques cristianos, tanto de Sancho Ramírez de Aragón como Berenguer Ramón II de Barcelona.

En 1085 se produjo la conquista de Toledo por Alfonso VI. Esto motivó la llegada de los almorávides desde el sur, que derrotaron en Sagrajas al soberano poniendo en riesgo tan gloriosa conquista. Alfonso llamó en su ayuda a Rodrigo con quien, al menos formalmente, se había reconciliado unos años antes. Las relaciones no debieron ser como en tiempos anteriores a la salida de Castilla y las tensiones entre ambos fueron frecuentes. En 1087, el rey le ordenó que fuera a Valencia, territorio musulmán, para defender allí los intereses castellanos. En esa ciudad impuso una suerte de protectorado que le llevó a cobrar múltiples impuestos, en teoría recogidos para el rey, pero en la práctica utilizados en beneficio personal. En 1088, recibió la orden del soberano de acudir al castillo de Aledo, en tierras murcianas, para defender esta plaza amenazada por el poder almorávide. Don Rodrigo no asistió a la convocatoria y aunque la batalla no se celebró y la fortaleza siguió en manos castellanas el rey se sintió humillado, desterrando de nuevo al vasallo. Esto supuso su emancipación definitiva. Desde ese momento, actuó por su cuenta, intentando crear una especie de reino personal en Levante, luchando contra musulmanes (almorávides) y cristianos (Berenguer Ramón II) para mantenerlo. El propio Alfonso VI, su antiguo señor natural, fue objeto de sus iras cuando Rodrigo arrasó las tierras riojanas del rey en respuesta a sus amenazas. El cenit del poderío del Cid llegó en 1094, cuando conquistó Valencia y se proclamó soberano de ella, a cambio de mantener la legalidad y la fe coránicas. En los años siguientes su «reino» se consolidó con la toma de Sagunto y Almenara. En 1099, murió en el momento de su máximo poder. Su mujer, doña Jimena, mantuvo el reino dos años, pero pronto todo comenzó a descomponerse. La falta del líder, las tensiones entre sus lugarte-

¹ Véanse al respecto: Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *El Cid histórico*, Barcelona, 1999, y F. Javier PENA PÉREZ, *El Cid. Historia, mito y leyenda*, Burgos, Editorial Dosssoles, 2000.

nientes y la presión musulmana hicieron que la ciudad fuera abandonada. Ni los cristianos valencianos ni Alfonso VI podían conservar el dominio sobre la población. Por ello, doña Jimena abandonó la capital del Turia, incendiándola, y desenterrando los restos de su esposo, para trasladarlos a Castilla, a Burgos. En el viaje tendría tiempo para pensar el lugar donde podían reposar para la eternidad ya que el Campeador nada había previsto, al parecer, al respecto. ¿Por qué no en el gran monasterio de San Pedro de Cardeña, que era el único gran cenobio cercano a Burgos y a su solar natal?

2. LA ELABORACIÓN DEL MITO. LA CONSAGRACIÓN HISTORIOGRÁFICA Y POPULAR DE LA IMAGEN LITERARIA

Indudablemente, don Rodrigo fue un personaje destacadísimo en el último tercio del siglo XI. La fama de sus hechos se extendió muy ampliamente, incluso en su vida, en el mundo cristiano y en el musulmán. Su trayectoria vital estuvo jalonada de episodios de gran espectacularidad. Su personalidad tenía todos los ingredientes para convertirse en un referente de notable atractivo tanto en los medios populares como entre las minorías aristocráticas del momento. Los juglares comenzarían pronto a narrar episodios de su vida, en los que se fueron interpolando acontecimientos que, poco a poco, se alejarían estrepitosamente de la realidad. Su figura se fue «redimensionando», estilizándose. Muy temprano comenzaron a obviarse los pasajes más «escabrosos» de su biografía, como los periodos al servicio de los reyes musulmanes y su connivencia y convivencia con los mismos o su complacencia hacia el Islam. Todo ello no cuadraba, para nada, con la imagen del *caballero cristiano*, del *miles Christi* tan del gusto del momento. Los receptores de las historias sobre el Campeador eran diversos, por ello el formato de las narraciones fue también distinto. Así surgió el *Cantar*, monumento de la literatura castellana, escrito hacia 1206, en donde se evidencian todos esos elementos y que es fruto de un intento de popularización idealizada de su figura. Por este mismo camino discurre el texto de las *Mocedades de Rodrigo*, gestado hacia 1300 pero cuya versión definitiva debe fecharse hacia 1400. Además de estos dos hitos literarios encontramos una enorme serie de textos con «vocación histórica» que trataron de recrear, o mejor dicho, de crear la «historia real» del Campeador. La *Historia Roderici*, de la primera mitad del siglo XII, la *Historia Najerense*, de hacia 1160, el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy escrito en torno a 1236, *De Rebus Hispaniae*, de Jiménez de Rada, la *Leyenda de Cardeña* (importantísima a la hora de configurar la visión que se tuvo del Cid desde la plena Edad Media) o la *Primera Crónica General* de Alfonso X, incorporaron muchos de los elementos de la poesía juglaresca o del *Cantar* y presentan el prototipo «políticamente correcto» del Campeador, como virtuoso caballero cristiano, valiente, esforzado, defensor de la familia y leal a su rey a pesar de las injusticias o errores que éste cometió con él.



3. EL CID Y CARDEÑA. LA «SANTIFICACIÓN» DE UNA FIGURA Y LA POSESIÓN DEL «CUERPO SANTO»

La *Leyenda de Cardeña* fue una de las bases más sólidas sobre las cuales se construyó el mito cidiano². Se fue configurando en los momentos de la plena Edad Media —hasta quedar perfectamente definido en el siglo XIII— como un acto de autodefensa de la comunidad religiosa que quiso vincularse a la figura emergente, desde el punto de vista de la fama, del Campeador. En ella, por lo tanto, se hacía un especial hincapié en la unión entre don Rodrigo y la casa monástica. Pero ¿qué hubo de realidad en estos vínculos?³

Las relaciones documentadas entre el Cid y la abadía apenas si habían existido a lo largo de su vida. No hay datos que nos ratifiquen la idea, universalmente extendida, del amor del Cid hacia Cardeña. Antes de su inhumación, sólo tenemos una noticia que lo vincula al cenobio. En 1073, quizá por mandato regio, intervino en dirimir un problema de pastos entre esta casa y los infanzones del valle de Orbaneja. Su entierro en ese lugar fue fruto, como ha señalado Javier Peña, más de la premura, de una decisión no excesivamente premeditada, que el desenlace final y lógico a una larga trayectoria de vínculos y relaciones. No fue este centro monástico el beneficiario de generosas donaciones cidianas, al menos antes de su enterramiento. Estas dádivas debieron llegar, en dinero más que en tierras de las cuales la familia del Cid no debía ser una gran poseedora, tras su muerte. No hay documentación que atestigüe tales legados solares. Doña Jimena llegaría a Burgos con una notable fortuna pecuniaria y parte de ella pudo emplearse en la compra del lugar de sepultura y de los auxilios espirituales.

¿Qué hay, por lo tanto, de verdadero, en la clásica y asumida historia del cenobio como protector del Cid y de su familia ante los atropellos regio? Es impensable —teniendo en cuenta las buenas relaciones de esta casa con el rey Alfonso VI— la tradicional historia de que el Campeador y su familia fueron auxiliados por los monjes en los inicios de su destierro. No parece posible que la comunidad hubiera desobedecido al soberano. Esta tradición forma parte de una leyenda interesada y fomentada por los monjes en un intento de apropiarse de la figura del Cid en unos momentos de declive.

Las estrechas y armoniosas relaciones de Cardeña con la corona se quebraron en 1142. En esa fecha, Alfonso VII donó el monasterio a los cluniacenses. El abad, Martín I, desde su exilio, consiguió que el papa revocara la cesión. Los monjes, por orden de Eugenio III, volvieron a su cenobio, pero se iniciaron una serie de tensiones con la corona y la comunidad trató de mostrar su independencia con

² Colin SMITH, «Leyendas de Cardeña», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIX (1982), pp. 485-523.

³ F. Javier PENA PÉREZ, «Los monjes de San Pedro de Cardeña y el mito del Cid», *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 331-343.



Foto 1. Iglesia del Monasterio de San Pedro de Cardena, reconstruida a mediados del siglo xv.

respecto al poder real. Es, probablemente, en esos momentos cuando comenzó a tejerse esa *Leyenda de Cardena* en la que Rodrigo aparece como aliado de la casa monástica, mostrándose ésta junto al héroe como detractora de las arbitrariedades regias. Se inicia aquí el proceso de identificación estrechísima y potente de Cardena con el Cid que se mantendrá a lo largo de toda la historia. No fue el infanzón de Vivar quien se identificó con el cenobio sino éste con el Campeador muchos años más tarde de su muerte.

La *Leyenda de Cardena* se consolidó como un acto interesado en un momento de crisis, el siglo XIII, tras la frustrada cesión a Cluny y en unos instantes en que estaban surgiendo nuevas y potentes formas de vida religiosa ligadas al mundo de los mendicantes que desplazaban al monacato antiguo. Era, por ello, necesario reafirmarse. Los monjes de Cardena emplearon el *Cantar* y otras fuentes para recrear su propia historia, en la que se insertaron, sin reparos, escenas y episodios tendentes a configurar la imagen de un asombroso guerrero, virtuoso, invencible, *miles Christi*, en los límites de la santidad y una de cuyas principales preocupaciones había sido el monasterio que no le habría fallado en tiempos de necesidad. Por otra parte, la abadía también trataba de mostrar públicamente un añorado estado idílico de relaciones perfectas entre el clero monástico y la alta nobleza en el siglo XI, en contraposición a una época, el siglo XIII, en que los antiguos benefactores nobles no sólo dirigían sus desvelos caritativos hacia nuevas formas de vida religiosa, sino que también se habían convertido, en muchos casos, en atacantes de los privilegios territoriales y jurisdiccionales de los viejos centros cenobíticos [Foto 1].

A esta exaltación cidiana contribuyó el propio rey Alfonso X que, en 1272, se acercó al monasterio y quedó impregnado del aura que emanaba de la figura del Campeador. Ordenó la traslación de sus restos al presbiterio, a un lugar nobilísimo, que pronto pasaría a entenderse como el lugar originario de su enterramiento⁴. Hasta entonces debía haber estado enterrado en un lugar secundario, quizá en el atrio. Por otro lado, sin demasiada criba, la *Leyenda de Cardeña* pasó a incorporarse, en gran medida, a la *Primera Crónica General* con lo que se consagraron, oficialmente, muchos de los acontecimientos fantásticos del Campeador. Pero la actuación del rey sabio no fue fruto de un mero deslumbramiento por la figura de don Rodrigo. Con ello también estaba mostrando un modelo de lealtad y valor incluso en momentos de dificultad.

En gran medida, la *Leyenda de Cardeña* no tuvo todos los efectos esperados y los monjes vivieron sumidos en un notable estado de postración material, intelectual e incluso religiosa, hasta mediados del siglo XV. En esa fecha, con el apoyo de la corona, iniciaron un proceso de reconstrucción de la abadía, levantando una gigantesca iglesia gótica, trazada por Juan de Colonia, que sustituyó a la vieja basílica románica, que se convirtió en el signo optimista de cómo quería encararse el futuro. Los restos del Cid y de su esposa pasaron a ocupar un lugar privilegiado en el nuevo presbiterio, en el centro del templo. En estos años, se produjo una nueva revitalización de la figura del Campeador. A finales del XV se publicó en Sevilla la *Crónica del Cid* y en 1512, a expensas de la abadía se editó en Burgos en las prensas de Fadrique de Basilea [Fotos 2 y 3]. En los frontispicios grabados de ambas ediciones aparecen explícitas las relaciones del Cid con el monasterio. En la primera, el caballero es representado saliendo del cenobio hacia el destierro. En la puerta, un monje, quizá el abad San Sisebuto, contempla su partida. En la segunda, le encontramos en una batalla justamente por debajo de las armas monasteriales⁵. Ambos grabados muestran la identificación evidente que en torno a 1500 se hacía entre el Cid y Cardeña.

Pero el Cid, en el otoño de la Edad Media y en los albores de la modernidad, había comenzado a dejar de ser un patrimonio exclusivo de Cardeña. Incluso la comunidad monástica tuvo que dar cuenta, en alguna ocasión, de las actuaciones que trató de llevar a cabo en relación con el héroe. En 1541, se intentó verificar la traslación de los restos del caballero a uno de los laterales del presbiterio, quizá por razones litúrgicas. La ciudad de Burgos —que como veremos había emprendido también un notable proceso de identificación con su figura— y el Condestable manifestaron públicamente su disgusto e, incluso, se dirigieron al emperador pidiendo que se restituyeran los restos al centro de la iglesia por considerar indecoroso el nuevo enterramiento. Don Carlos ordenó que así se hiciera⁶.

⁴ En el sepulcro se grabó la siguiente inscripción de claras resonancias clásicas: *Belliger invictus famosus Marte triumphis clauditur hoc tumulo magnis Didaci Rodericus Era MCXXXVII* (Leocadio CANTÓN DE SALAZAR, *Los restos del Cid y de doña Jimena*, Burgos, Imprenta de Timoteo Arnáiz, 1883, p. 9).

⁵ F.J. MARRODÁN, *Escudo(s) del Monasterio de San Pedro de Cardeña*, Burgos, 2005.

⁶ En la cédula del emperador se señalaba que uno de los personajes más gloriosos de España había sido el Cid y que su fama hacía que gentes de todos los países acudieran al cenobio para



Crónica del Cid Ruy Díaz

Foto 2. *Crónica del Cid*. Sevilla. Fines del siglo xv.



Foto 3. *Crónica del Cid*. Burgos. 1512.

Este hecho fue, sin duda, un aldabonazo en la mente de los monjes. La abadía se ratificó en la idea de que la figura de don Rodrigo era en uno de sus principales activos. En este sentido, la reacción fue rápida. Si el Regimiento de la Ciudad trataba de apropiarse del Campeador, como veremos a continuación, desde una perspectiva civil —identificando las virtudes laicas del mismo con las de la urbe— el monasterio procuraba exaltar, hasta el extremo, sus virtudes cristianas, aspecto éste que sí que podían patrimonializar los religiosos de forma exclusiva.

Sobre el Cid gravitó siempre la idea de su santidad. Recordemos que la posesión de cuerpos santos era un patrimonio que se explotaba activamente por aquellos centros religiosos que tenían la fortuna de contar con ellos. El cenobio burgense poseía tres grandes conjuntos de reliquias: las de los Mártires de Cardaña, las del abad san Sisebuto y los huesos de este caballero. Estos restos garantizaban, en gran medida, la pervivencia del monasterio. De todos estos personajes, con visos de santidad, el más famoso, tanto en España como en el extranjero, era el Cid. Sin embargo, era también el que más dificultades podía tener *a priori* en un proceso de canonización. Aunque en la tradición bajomedieval y en el ambiente cardeñense se

rendirle homenaje. Teniéndose noticia de que se había trasladado su sepultura desde el centro del presbiterio hasta uno de los laterales de la capilla mayor, se ordenaba que sus restos volvieran a colocarse en el lugar primitivo (Archivo Municipal de Burgos, Hi. 3530)

le consideraba como santo, faltaba el espaldarazo definitivo que lo elevara a los altares⁷. No debe extrañarnos que la comunidad tratara de conseguirlo con todas sus fuerzas. Si se lograba tal reconocimiento oficial la abadía quedaría reforzada. En este sentido, se contó con el beneplácito e incondicional ayuda del rey Felipe II, que manifestó siempre una gran admiración por el Cid. Se encargaron las diligencias, en la Curia Romana, a don Diego Hurtado de Mendoza, aunque el proceso quedó paralizado⁸. Estas dificultades no fueron, empero, un obstáculo para que los monjes se lanzaran a mostrar a don Rodrigo elevado al rango de la santidad.

La primera vez, en el siglo XVI, en la que tenemos constancia del uso de la imagen del Cid por parte de la comunidad de Cardeña, como santo o al mismo nivel que los santos, la tenemos en la sillería de San Benito de Valladolid [Foto 4]. Ejecutada, a partir de 1525, por Andrés de Nájera, como lugar en el que se reunían los abades de la congregación vallisoletana, cada monasterio pagó la silla alta, destinada al abad y la baja que sería ocupada por su acompañante. En los respaldos de las sillas altas, figuran los relieves de los patronos de los distintos cenobios. Curiosamente, en la de Cardeña, encontramos al Cid compartiendo protagonismo con una auténtica corte celeste. Esta actuación suponía la aceptación, al menos *de facto*, de la santidad del Cid entre los miembros de la Congregación.

Hacia 1570, coincidiendo con esta efervescencia santificadora, se culminó la fachada de la iglesia que había comenzado a construirse a mediados del siglo XV [Foto 5]. En la zona baja de la portada gótica, solamente aparece un escudo del Cid sirviendo como peana a la imagen de san Pablo, que junto a la de san Pedro, ubicado sobre el escudo de Cardeña, y la del abad Pedro del Burgo, sobre un escudo regio, ocupa el tímpano apuntado. Sin embargo, en el remate del pleno siglo XVI hallamos la representación triunfante de don Rodrigo, como auténtico santo. Ni siquiera los reyes fundadores de lugares sacros habían tenido la osadía de colocarse en un emplazamiento tan honroso. El lugar de honor de la fachada —que hubiera tenido que estar presidido por el príncipe de los apóstoles, titular del monasterio, por san Benito, fundador de la orden o por san Sisebuto— está ocupado por el Cid, que aparece como el verdadero «patrono» del lugar. Aquí queda ligado a los personajes relacionados con los orígenes y refundación del cenobio como Teodorico y

⁷ En 1541, cuando se produjo el traslado de los restos del Cid, el abad fray Lope de Frías se refirió a su figura como la de un santo y al aludir a sus despojos mortales habló de ellos como «cuerpo santo», lo que prueba que se le tenía en tal consideración. Las bases sobre las que se cimentaba esta convicción eran múltiples y estaban ligadas a los hechos en los que aparece envuelta su vida, donde no faltan apariciones de santos a don Rodrigo, o a los prodigios que obró después de muerto, algunos en relación directa con sus restos mortales. Véase José M^a. GARATE, «La posible santidad del Cid», *Boletín de la Institución Fernán González*, núm. 132 (1955/3), p. 755.

⁸ No sabemos exactamente cuáles fueron las dificultades que tuvo en Roma el proceso de canonización. Sin duda, en los ambientes contrarreformistas del momento ya no cuadraba tanto la figura del santo guerrero como en la Edad Media. Más suerte tuvieron los Mártires de Cardeña. En un contexto, como el de los años de la segunda mitad del siglo XVI y del siglo XVII, en el que volvía a valorarse el martirio de una manera muy notable, se autorizó, el 11 de enero de 1603, canónicamente su culto en el Arzobispado de Burgos.



Foto 4. Respaldo de la silla del Monasterio de San Pedro de Cardeña en el Monasterio de San Benito de Valladolid. Andrés de Nájera. h. 1525.



Foto 5. Don Pedro del Burgo orante ante san Pedro y san Pablo en la portada de la iglesia del Monasterio de San Pedro de Cardeña. Mediados del siglo xv.

García Fernández y Alfonso III y doña Sancha, pero en un lugar preeminente, eclipsando la condición real de algunos de ellos [Foto 6]. La efigie del Cid está también visualmente más destacada que la de san Benito, san Pedro y san Pablo, que se encuentran, discretamente, culminando la espadaña.

Todos estos años y los siguientes fueron momentos de consolidación de la fama del Campeador. Las reediciones de la *Crónica Particular del Cid*, en 1552 y 1593, y la publicación de las *Mocedades* de Guillén de Castro en 1618 —que lanzó al mundo del teatro su figura proyectándola en el extranjero⁹— reafirmaron la presencia del héroe en la cultura e imaginación colectiva españolas, lo que convenía plenamente a los intereses de Cardeña. Prueba de la alta consideración general al personaje la tenemos en el hecho de que el propio Carlos II, según la tradición, en su visita al monasterio pronunció las siguientes palabras: *no reinó pero hizo reyes*.

Sin embargo —y a pesar del elevado concepto que se tuvo del Cid y su vida— no faltaron tampoco, en estos momentos, sobre todo desde fines del siglo XVI, las críticas a las desfiguraciones que en torno a su persona habían surgido secularmente, en un evidente intento de «racionalizar» y dimensionar al personaje. El propio Cervantes, en *El Quijote*, planteó sus dudas sobre si todos los sucesos atribuidos al héroe verdaderamente habrían sucedido. Gracián, en *El Criticón*

⁹ Christoph RODERIEK, «El mito cidiano fuera de España», *El Cid. Historia, literatura y leyenda*, España Nuevo Milenio, Madrid, 2001, pp. 109-123.



Foto 6. El Cid en el remate de la fachada del Monasterio de San Pedro de Cardeña. h. 1570.



Foto 7. El Cid en la fachada del Monasterio San Pedro de Cardeña. h. 1739.

1657), intenta mostrar un semblante menos fantástico de este personaje. Vemos cómo —tanto desde la crítica historiográfica como desde la literatura— comienza a atacarse esa imagen tan estereotipada y engrandecida del Campeador.

La comunidad de Cardeña no podía dejar de dar una respuesta a este intento de una parte de la erudición de ubicar la figura en su real dimensión separándola de toda la ganga de fantasía que la rodeaba. Esta reacción se materializó con la publicación, en 1719, de una gran historia del cenobio, titulada *Antigüedades de España*, escrita por fray Francisco de Berganza, en la que la historia del Cid tenía un papel fundamental, apareciendo revestida de todos los ribetes legendarios, idealizadores y de santidad a los que hemos hecho mención¹⁰. Este esfuerzo notable del erudito coincidió con un momento de reafirmación cardeñense y de ampliación significativa del monasterio, que quedó duplicado en su tamaño. En esta reforma no faltaron los elementos que trataron de significar a Cardeña como un centro esencialmente cidiano, volviendo a mostrar a don Rodrigo como santo. Así, hacia 1739, se remató la nueva fachada con una gran imagen del Cid en la que éste toma prestada la iconografía de Santiago Matamoros. Aparece elevado a la categoría de máximo *miles Christi* y con la inscripción *Per me reges regnant*¹¹ [Foto 7]. En este

¹⁰ Fray Francisco de BERGANZA, *Antigüedades de España*, Madrid, 1719-1721, 2 vols.

¹¹ Esta cita latina aparece extraída del Capítulo 8 del *Libro de los Proverbios*, aunque aquí la frase no se refiere a la Divinidad o a la Sabiduría Divina, sino a la figura del Cid, que con sus actuaciones bélicas fue capaz de mantener tronos. Esta habilidad del Cid se evidencia en que en su capilla funeraria, construida en 1734, aparecen personajes reales en lugares menos destacados.



Foto 8. Capilla nueva del Cid. Monasterio de San Pedro de Cardeña. 1734.

sentido, su actividad como defensor de la Cristiandad, luchando contra los moros, se veía como claro elemento constitutivo de santidad. Así debe entenderse en un contexto en que, desde la Edad Media, se hizo partícipes a muchos santos —no sólo a Santiago— en intervenciones militares prodigiosas a favor de los cristianos en lucha con los musulmanes. Ya antes, en el siglo xvii, Fernán González había sido presentado así en San Pedro de Arlanza, inspirándose no sólo en Santiago sino en otros santos-religiosos ecuestres como san Millán e incluso san Isidoro¹².

Esta «santificación» dieciochesca de la figura del Cid, evidenciada en el exterior de la iglesia, coincidió con un proceso de traslación de sus restos y los de los suyos, que se hallaban distribuidos por distintas zonas del templo, a una capilla que se edificó al mismo nivel que la de los Mártires¹³. Las transformaciones en el presbiterio y la construcción del baldaquino y del nuevo retablo mayor hicieron necesario el acondicionamiento de un nuevo lugar de descanso eterno [Foto 8]. La comuni-

¹² Un ejemplo lo tenemos en San Millán de la Cogolla, que según la tradición se apareció a caballo, luchando contra los moros en la Batalla de Hacinas o en la de Simancas. Quizá la representación más interesante sea la de fray Juan Rizzi para el Monasterio de San Millán de la Cogolla en 1654. Gran interés tiene el denominado *Pendón de Baeza*, ejecutado en la época de Alfonso vii como agradecimiento del monarca a San Isidoro por haber ayudado a vencer en la Batalla de Baeza, en 1147, a los musulmanes y donde aparece el santo a caballo. En 1732, se culminó la renovación de la portada meridional de la basílica de San Isidoro de León, en donde encontramos a este santo en una escena bélica y victoriosa semejante.

¹³ La capilla fue construida en 1734, siguiéndose las trazas de Francisco Baztigueta. Véase Lena S. IGLESIAS ROUCO y María José ZAPARAÍN YÁÑEZ, «El monasterio de San Pedro de Cardeña, centro dinamizador del desarrollo artístico burgalés en los primeros decenios del siglo xviii. Aportación a su estudio», *Boletín de la Institución Fernán González*, núm. 220 (2000), pp. 135-136. Se aprovechó el viejo sepulcro de mediados del siglo xvi que fue desmontando y colocado en el centro de este espacio alargado de cabecera semicircular. Creemos que la vieja inscripción del siglo xiii fue reaprovechada en la nueva tumba del Renacimiento y en su reubicación barroca.

dad no podía caer en el mismo error de 1541 —que aún debía estar presente en la memoria histórica— y enfrentarse a una crítica generalizada. Por ello, trató de que el nuevo espacio adquiriera un tono de grandeza y solemnidad que no fuera susceptible de ningún reproche. Esta notable actuación del cenobio, en el siglo XVIII, trató de volver a ubicar al monasterio en una situación predominante en Burgos en unos momentos en que, a pesar de los esfuerzos, tampoco soplaban buenos vientos para las viejas comunidades monásticas¹⁴.

4. EL CID Y LA CIUDAD DE BURGOS. LA CREACIÓN LEGENDARIA DE UNAS RELACIONES Y SU PLASMACIÓN VISUAL

Sin duda, el Cid mantuvo estrechos contactos con la ciudad a lo largo de su vida, al menos en sus primeros años. Sin embargo, pocos son los datos históricos que nos hablan del tenor de estas relaciones. En gran medida, todo el conjunto de imágenes que nos ubican al Cid, en hechos concretos, en el Burgos de finales del siglo XI, responden más a creaciones posteriores a su muerte que a realidades contrastadas de forma indubitable.

4.1. LA JURA DE SANTA GADEA

El *Cantar* nos describe la salida del Cid de la ciudad y su acampada con los suyos en la glera del Arlanzón, obviando los precedentes. Pero fue, sin duda, uno de ellos, la famosa *Jura de Santa Gadea*, el acto más significativo de su vida en relación con la ciudad. Las crónicas más próximas a su muerte no hacen mención a este acontecimiento. En la *Crónica General* aparece ya como un hecho histórico. Sin

¹⁴ La capilla está llena de inscripciones alegóricas. En la entrada se puede leer el título completo de la misma: *Capilla de los Reyes, Condes e Ilustres Varones*. Otra extraída del *Libro de las Lamentaciones* señala lo siguiente: *Filii Sion incliti reputati sunt in vasa testea*. Hace alusión a que hasta los hombres que más gloria han conseguido para su pueblo están sometidos a la destrucción final de la muerte. En el interior, en el sepulcro aparece la inscripción a la que ya hicimos mención, realizada probablemente en la época de Alfonso X el Sabio, en la que se compara al Cid con Marte. Un hiperbólico texto latino que dice: *Quantum Roma potens bellicis extollitur actis/ vivat Arthurus fit quanta gloria britannis/Nobilis e Carolo quantum gaudet Francia Magnol/ tantum Iberia duris Cid invictus claret*. De esta manera se ponía al Cid al mismo nivel de los héroes romanos, del rey Arturo y de Carlomagno. Otros textos en castellano citan la traslación de los restos en 1736 a esta capilla, a su salida en 1809 hacia Burgos y a su regreso al cenobio en 1826. En las paredes de la capilla también hallamos otras referencias claramente significativas. Encima de la portada de acceso, en el interior de la capilla y sustentada por leones leemos un texto extraído del *Libro de Samuel* que dice: *Quomodo ceciderunt robusti et perierunt arma bellica*, reconociendo que la muerte llega también a los valerosos guerreros. Una grandilocuente frase corrida, a lo largo del friso, dice: *Gaude Felix Hispania/ laetereque semper quia/ tottalesquel meruisti penates/ habere: sunt/ enim reges/ illustrissimil genere et/ comites nobilissimil atque fortissimil quorum corporal in praesentil capella/ requiescunt/ ab annol domini MDCCXXXV*.



embargo, hoy la mayor parte de los estudiosos entienden la Jura como una creación literaria o historiográfica del siglo XIII. En esos momentos, en que el peso del poder había basculado hacia Castilla, se quiso construir una historia en la que se trataba de mostrar que la aristocracia castellana, dirigida por el Cid, había mantenido un cierto grado de independencia con respecto a Alfonso VI, tan íntimamente ligado a la nobleza leonesa. Surgió, con la Jura, la imagen de un caballero garante de la moralidad en la vida pública, que defiende la «legalidad» establecida frente a las arbitrariedades o las astucias para hacerse con el poder.

En realidad, nada debió ocurrir en 1072, fecha de la muerte de Sancho II. Alfonso VI, sin ninguna aclaración sobre el fin de su hermano, debió tomar posesión del reino castellano, no siendo, por lo tanto, la Jura el detonante de la enemistad entre el Cid y su nuevo rey. Este hecho —fruto de una invención— fue uno de los primeros elementos con los cuales la ciudad comenzó a identificarse colectivamente en relación a la figura del Campeador. Uno de sus ciudadanos había logrado la épica hazaña de hacer jurar a su soberano, lo cual, en gran medida, los ratificaba en la idea de que los monarcas estaban sometidos a leyes generales y a usos particulares que debían ser respetados. En 1518, el procurador burgalés doctor Zumel pidió al emperador Carlos que prestara juramento, en las cortes de Valladolid, de guardar los derechos y libertades de Castilla y no entregar oficios ni beneficios a extranjeros. No faltaron quienes vieron, en este acto del burgalés, una conmemoración del episodio cidiano de Santa Gadea¹⁵.

El tema de la Jura pasó a convertirse en uno de los referentes esenciales de la historia burgalesa, glosado por todos los historiadores, y la iglesia de Santa Gadea en una de sus «reliquias» históricas más apreciadas, constituyéndose en el lugar donde la memoria colectiva situaba el acto gallardo de uno de los más destacados habitantes de la ciudad. A la vez, este tema acabó por convertirse en uno de los tópicos iconográficos cidianos. Ya en la recepción de la reina doña Ana de Austria en la ciudad, en 1570, en uno de los arcos efímeros que se montaron a su paso, se incorporó el asunto de la Jura¹⁶. Pero fue sobre todo a partir del siglo XIX cuando la escena alcanzó un notable desarrollo. En esta centuria, el acto valiente del caballero —que era capaz de poner en riesgo su fortuna y sus posesiones— fue sumamente valorado por la literatura romántica. Recordemos la obra *La Jura de Santa Gadea* de Hartzenbusch, publicada en 1845, o la *Leyenda del Cid* de Zorrilla de 1882. Pero hemos de tener en cuenta que también este gesto fue utilizado desde otros parámetros que van más allá de la mera consideración romántica, como el de la exaltación de la monarquía liberal, constitucional, en la que el monarca ha de someterse al pueblo y a leyes de rango superior. En un mundo de tensiones, como el XIX español, donde todavía las tentativas absolutistas estaban muy vigentes, no debe extrañarnos

¹⁵ Manuel ALVAR, «Carlos V y la lengua española», *Nebrija y estudios sobre la Edad de Oro*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 169-188.

¹⁶ Ésta es la primera referencia de la que tenemos noticia, en relación a una pintura con este tema.



Foto 9. José Vela Zanetti. *La Jura de Santa Gadea* (detalle). 1970.
Palacio de la Diputación Provincial de Burgos.

que esta historia fuera valorada desde una perspectiva liberal. El propio Federico Madrazo propuso que uno de los asuntos pictóricos que debía decorar las paredes del Congreso de los Diputados debía ser el de la Jura¹⁷. Pero la consagración de este hecho, desde un punto de vista pictórico, tuvo lugar en 1864, fecha en la que Marcos Hiráldez Acosta presentó un gran lienzo con este episodio a la Exposición Nacional de ese año. Resulta significativo que la pintura fuera comprada por el Estado, destinándola al Senado, con lo que queda ratificada la idea de que su valoración no sólo fue estético-romántica sino también ideológica. Su éxito fue tal que pasó a ser la representación más extendida del acontecimiento y uno de los motivos cidianos por antonomasia, reproduciéndose en múltiples ocasiones, y teniendo en Burgos, como no podía ser de otra manera, una gran trascendencia. El pintor burgalés Andrés García Prieto la reprodujo miméticamente, en 1880, y la copia pasó a la Diputación Provincial, convirtiéndose en uno de sus lienzos más emblemáticos¹⁸. Otros artistas de finales del siglo XIX y del siglo XX también se dejaron seducir por el tema. Mariano Pedrero realizó una gran versión para el Marqués de Murga en 1924¹⁹ y Vela Zanetti [Foto 9], en 1970, lo tomó como uno de los motivos fundamentales

¹⁷ Carlos REYERO, *La imagen histórica de España (1850-1900)*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, p. 93.

¹⁸ Antonio L. BOUZA, *Andrés García Prieto, de oficio pintor*, Burgos, Excma. Diputación Provincial de Burgos, 1994, p. 60.

¹⁹ Esta composición se inspira, casi literalmente, en la que realizara Serafín Martínez Rincón, que se presentó a la Exposición Nacional de 1862, y cuya popularización se produjo a través de grabados.

de la serie pictórica que cubre la bóveda de la escalera del Palacio Provincial de Burgos²⁰.

4.2. BURGOS, EL CID Y LA MONARQUÍA EN EL SIGLO XVI

Uno de los episodios más interesantes de la utilización de la figura del Cid en el Burgos del siglo XVI fue su empleo en relación con Carlos V. Este uso, del que tenemos constancia en distintas ocasiones —y del que nos quedan noticias documentales y testimonios reales—, no siempre estuvo guiado, a nuestro juicio, por las mismas intenciones. Es más, creemos que pudieron existir motivos antagónicos —teniendo en cuenta las circunstancias políticamente cambiantes— que alumbraron imágenes que, en un primer vistazo, nos pueden parecer semejantes.

En febrero de 1520, don Carlos llegó a la ciudad de camino a las tumultuosas Cortes de Santiago, en las que el rey quería que los representantes castellanos votaran un subsidio o impuesto que le permitiera emprender su viaje a Alemania para ser coronado emperador. En el ambiente de muchas ciudades de Castilla, reinaba ya un cierto espíritu de descontento y de prevención con respecto a la figura del monarca y de sus servidores flamencos. Burgos no estaba al margen. Esto fue lo que hizo que el acto de recepción se desarrollara con el fasto y protocolo necesarios, pero que también se guardaran todas las cautelas posibles y se cuidara mucho el juramento que el emperador debía hacer al entrar, por primera vez, en la ciudad, y que le comprometía a respetar, guardar, acatar y hacer cumplir todos los fueros, derechos, franquicias y libertades de Burgos y los burgaleses. Una comisión ciudadana, encabezada por el merino mayor Juan de Rojas, marqués de Poza, y el escribano mayor Juan de Zumel, le conminó a realizar tal juramento en la Puerta de San Martín. Recordemos que Zumel ya le había obligado a prestar una promesa parecida en las cortes de Valladolid de 1518. Si en esa fecha debió resurgir la idea de la Jura de Santa Gadea, entre los presentes en la capital del Pisuerga, en 1520, volvió a sentirse tal paralelismo entre los burgaleses²¹. De sumo interés resultan algunas de las arquitecturas efímeras que se levantaron al paso del soberano en su recorrido por Burgos. Estas construcciones temporales debieron tener la función de honrar a don Carlos, pero, en algunos casos, no debieron estar exentas de un cierto carácter admonitorio, aunque desconocemos si el homenajeado llegó a entender el alcance de aquéllas. Nada más pasar la Puerta de San Martín, se alzaba un arco triunfal efímero en el que aparecían las figuras del Cid y de Fernán González. Acompañando a estas imágenes se hallaban varias inscripciones. La primera decía: *Porque nacistes sin par/los venimos a mirar*. Se trataba de un acto de respeto a la grandeza del emperador por dos de los más ilustres burgaleses del pasado. En la segunda se podía leer: *Naturales de aquí fueron/estos siempre vencedores/tantas batallas vencieron/que sus fa-*

²⁰ Enrique AZCOAGA, *Las pinturas murales de Vela Zanetti*, Burgos, Excma. Diputación Provincial de Burgos, 1981.

²¹ Juan de ALBARELLOS, *Efemérides burgalesas*, Diario de Burgos, 1980, pp. 47-49.

mas los pusieron/junto a los emperadores. En estas frases, se señalaba que ambos personajes eran merecedores de representarse junto a los altos soberanos. Al lado del Cid y Fernán González se representaban las imágenes de la Justicia y la Paz con la sentencia: *Justitia et pax osculate sunt/son de condicion las dos/ que a donde falta la una/ no puede aver ninguna*²². Una lectura atenta de los textos nos ratifica en que las efigies de los héroes principales castellanos no se pusieron allí con la mera función de honrar al rey. Por supuesto que no hemos de descartar esto. Pero este homenaje iba acompañado de un intento de recordar al emperador que ambos personajes habían sido héroes, casi al mismo nivel que los reyes o los emperadores, y que habían luchado, cada uno de ellos, por defender los intereses particulares de Castilla. Recordemos a la figura de Fernán González como gestador de la «nación» castellana, como primer conde «independiente» del soberano leonés, y al Cid, que hizo jurar a su rey en el famoso acontecimiento de Santa Gadea. Así como ambos hubieran sido buenos vasallos si verdaderamente hubiera habido un buen señor, los burgaleses del siglo XVI serían igualmente serviciales si el emperador era un gran gobernante. La última inscripción, alusiva a la unión indisoluble entre la Justicia y la Paz, parece tener unos caracteres premonitorios de los acontecimientos que se desarrollarían posteriormente en la ciudad. La falta de justicia del emperador llevó a que Burgos, al igual que otras muchas ciudades castellanas, se viera envuelta en algaradas populares a lo largo de los meses siguientes a la visita real, alcanzando sus momentos más graves en junio, agosto y septiembre de ese año²³. La memoria de este singular suceso fue rescatada en distintas ocasiones en la ciudad²⁴.

Pero donde las conexiones entre la Ciudad, el Cid y el César Carlos se hicieron más patentes, desde una perspectiva visual, fue en el Arco de Santa María [Foto 10]. Si en el arco efímero de 1520 existió un claro intento de advertir al emperador, a través de las representaciones de los héroes, en el de Santa María se les utilizó para restañar las viejas heridas abiertas en la Guerra de las Comunidades. Pasados unos años del fin del movimiento comunero —y cuando ya el emperador había visitado en otras ocasiones la ciudad²⁵—, las autoridades locales decidieron, en 1531, emprender un proyecto de altos vuelos, consistente en la construcción de un gran arco de triunfo permanente y exento, dedicado al emperador, que más tarde, tras varios cambios en el proyecto, acabó por convertirse en un gran telón que se añadiría a la vieja puerta de Santa María, que ya en estos momentos era la más importante entrada de la urbe²⁶. Quizá con esta actuación, el Concejo estaba intentando mostrar el

²² Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Historia de la Casa del Cordón de Burgos*, Burgos, Caja de Ahorros Municipal de Burgos, 1987, pp. 256-257.

²³ Anselmo SALVA, *Burgos en las Comunidades de Castilla*, Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1895; Adriano GUTIÉRREZ ALONSO, «El movimiento comunero en la Ciudad de Burgos», *En Plural*, núm. 4 (1998), pp. 25-31.

²⁴ En 1879, se proyectó realizar una cabalgata histórica que reprodujera el acontecimiento (Archivo Municipal de Burgos. Fondo Cantón de Salazar. Impresos. 1).

²⁵ Carlos V había visitado la ciudad en 1523, a finales de 1527 y comienzos de 1528.

²⁶ El arco exento se encargó en 1531, sobre el puente de Santa María —reconstruido en 1527. El proyecto fue realizado por Felipe Vigarny. Sin embargo, al final, se adosó a la puerta de



Foto 10. Fachada principal del Arco de Santa María de Burgos. 1531-1553.



Foto 11. Ochoa de Artega. *El Cid Campeador*. Fachada principal del Arco de Santa María de Burgos. 1553.

agradecimiento al César por el amplio perdón que había otorgado a los vecinos de Burgos tras el fin de los tumultos comuneros. Esta gran fachada fue concebida a modo de arco de triunfo o, mejor dicho, a modo de gran retablo civil [Foto 11]. La ciudad —representada a través de sus ciudadanos más destacados a lo largo de la Historia— rendía homenaje a su todopoderoso señor, bajo la protección de la Virgen y del ángel Custodio de la Ciudad, que en la mano izquierda porta la maqueta de la ciudad mientras que con la derecha blande una espada aprestándose a defenderla. Se quería mostrar la imagen de un pueblo —identificado colectivamente con los mejores de los suyos— que aparece fiel al poder establecido, y en el que cada personaje del pasado aporta sus más destacadas cualidades. Diego Porcelos, el aguerido ímpetu de los fundadores, ya que fue él quien estableció, en el 884, las bases de la urbe. Los míticos jueces Laín Calvo y Nuño Rasura, el espíritu conciliador, justo,

Santa María a modo de fachada-telón, encomendándose la idea del nuevo proyecto a un arquitecto desconocido cuya traza fue corregida por Andino y Vigarny en ese mismo año. En estos momentos ya se estableció el programa iconográfico del conjunto. El derribo de la fachada vieja y la construcción de la nueva corrió a cargo de Francisco de Colonia, pero en 1536 se detuvo la edificación, como consecuencia de la denuncia del regidor Pedro de la Torre, ya que las labores no avanzaban según los modelos propuestos. A partir de ahí se encargaron los trabajos a Juan de Vallejo y Ochoa de Artega, presentando el primero unas trazas corregidas. En 1553, finalizaron las obras con la colocación de las esculturas en el arco, realizadas por Ochoa de Artega. A pesar de que hasta esa fecha no se completó el conjunto, el programa debía estar ya definido en 1531. Véanse: Matías MARTÍNEZ BURGOS, *Puente, Torre y Arco de Santa María*, Burgos, Excmo. Ayuntamiento de Burgos, 1952; Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Arquitectura civil del siglo XVI en Burgos*, Burgos, Caja de Ahorros Municipal, 1977, pp. 243-250; Ignacio GONZÁLEZ DE SANTIAGO, «El Arco de Santa María en Burgos», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, núm. 55 (1989), pp. 289-306.



perfectamente armónico —al menos desde un punto de vista legendario— de los tiempos fundacionales. Fernán González, la creación de un espacio político y administrativo, el castellano que se convirtió, en la mentalidad de la época, en el corazón de lo que será el reino de Castilla y el germen de la gran España. Y, por fin, el Cid, guardián del honor castellano y garante de la continuidad por encima de los cambios. Estos dos últimos merecieron el honor de flanquear al emperador que aparece ligeramente alzado sobre ellos. Blanden espadas no amenazantes contra su rey —como en el arco efímero de 1520— sino en actitud de servicio. Quizá, cuando finalmente se colocaron las estatuas, tras el complicado proceso de ejecución del arco, en el año 1553, se habían perdido, parte de las claves que guiaron a los regidores de 1531 y que todavía tenían muy fresca la revuelta comunera. En esta fecha de inicio del proyecto, sí debió pesar en el diseñador o los diseñadores intelectuales de este complejo programa propagandístico la idea de mostrar a los grandes burgaleses en torno a la figura de su señor natural, pasando definitivamente la página del episodio comunero, mostrando la fidelidad histórica a una monarquía que, en gran medida, era lo que era gracias a la actuación de aquellos leales, valientes y sabios caballeros y prohombres del pasado.

Los personajes representados en la Puerta de Santa María se repitieron en algunos de los arcos efímeros que se construyeron a raíz de la llegada de doña Ana de Austria a la ciudad en el año 1570²⁷. En uno de ellos, que se alzaba antes de llegar al de San Martín, aparecían, además de Diego Porcelos, Laín Calvo y Nuño Rasura, la historia de los Siete Infantes de Lara, la Jura de Santa Gadea, y Fernán González preso en León. No creemos que en la mente de los regidores del momento existiera un afán tan claro, como en 1520, de advertir a la soberana sobre los derechos de la Ciudad de Burgos y que la sumisión al poder real, por la urbe, se hacía siempre bajo el signo del respeto del monarca a los usos y derechos ciudadanos. Pero, aunque estamos convencidos de que con estas imágenes se trataba, esencialmente, de honrar a doña Ana, el hecho de que precisamente se eligiera el tema de la Jura y el de Fernán González preso en León por defender los intereses de Castilla, parece mostrarnos que, de una forma sutil pero evidente, se recordaban las obligaciones de respeto de la Corona con Burgos y con Castilla. Una segunda arquitectura efímera se levantaba en la fachada exterior del Arco de San Martín. Allí se montaron unos telones en los que aparecían los linajes de los Jueces de Castilla, de Fernán González y del Cid, que confluían en Felipe II²⁸. Aunque se forzaron estas relaciones genealó-

²⁷ Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Historia de la Casa del Cordón*, pp. 278-279.

²⁸ En la *Anacephaleosis*, escrita por el obispo burgalés don Alonso de Cartagena en 1456, aparecía dibujada la presunta Genealogía del Cid, desde Laín Calvo, ligándola, más tarde con los Reyes de Castilla (Isabel MATEO GÓMEZ, *Sobre el autor de los dibujos de la Genealogía de los Reyes de Don Alonso de Cartagena*, Burgos, Institución Fernán González, 2005, p. 32). El fin de esta obra era plantear la primacía del reino de Castilla frente a otros peninsulares, considerándole heredero de la monarquía visigoda. También se trataba de mostrar la ascendencia burgalesa de la monarquía (José FERNÁNDEZ ARENAS, «La fiesta, el arte efímero y la Puerta de Santa María en Burgos», *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1985, p. 910).

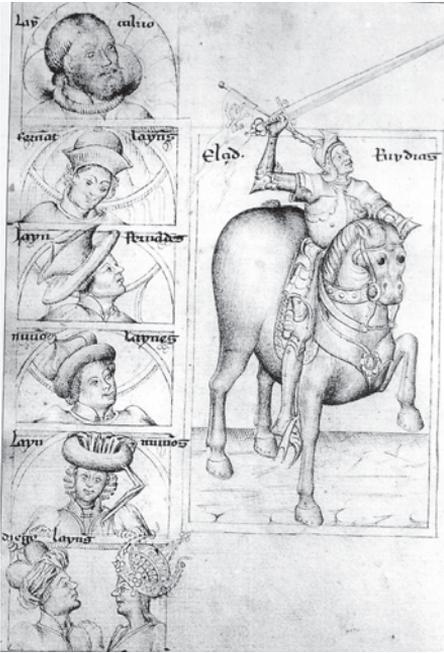


Foto 12. Sala de la Poridad del Arco de Santa María de Burgos.



Foto 13. Escudo de la familia Alonso. Villaescusa de Butrón (Burgos)

gicas, la intención de estas representaciones era señalar que el rey era heredero no sólo de sangre de esas figuras —descendientes, según la tradición recogida por Alonso de Cartagena del mundo godo²⁹—, sino también de todas las virtudes que adornaron a esos personajes: valentía, justicia, discernimiento en el buen gobierno... [Foto 12]. Quizá, también, de forma discretísima, se estaba intentando recordar cómo debía actuar la monarquía en relación con Burgos.

Hay, todavía, otra ocasión en la que vuelven a aparecer juntas las representaciones del Cid, Fernán González, los Jueces de Castilla y los reyes Carlos V y Felipe II. En 1602, Pedro Ruiz de Camargo pintó los muros de la Sala de la Poridad del Arco de Santa María³⁰ [Fotos 14 y 15]. Este espacio era el ámbito más importante de este edificio, sede del Consistorio. Aquí, se desarrolló un programa iconográfico en el que se repiten las mismas figuras que en la fachada, añadiéndose la de

²⁹ Incluso, en niveles más populares, se mantuvo esa idea de presentar al Cid como parte de una serie ininterrumpida de personas con orígenes godos, que enlazarían la antigua monarquía y el reino perdido en el año 711, con la nueva monarquía. En Villaescusa de Butrón, se conserva un escudo del siglo XVII de la familia Alonso, que se consideraba heredera de un sobrino del rey godo Wamba, llamado Desiderio. Uno de los descendientes de este linaje, llamado Fernando Alonso, estuvo relacionado con el Cid, juzgado por muchos como su pariente [Foto 13].

³⁰ Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Historia de la Casa del Cordón*, p. 290.



Foto 14. Jorge Inglés (:) *El Cid* en la *Anacefaleosis* de Alonso de Cartagena.



Foto 15. Pedro Ruiz de Camargo. *El Cid* y *Fernán González*. h. 1602. Sala de la Poridad del Arco de Santa María de Burgos.

Felipe II. En grisalla, se plasman en pequeño tamaño, la Justicia y la Fortaleza y sobre ella dos inscripciones latinas, *Concordia res parve crescunt* y *Discordia maxime dilabuntur*. En este caso, la serie icónica no tenía una función admonitoria para los monarcas que, difícilmente —debido al carácter interior de los frescos—, verían estas representaciones en sus visitas a la ciudad. Tampoco, por este mismo motivo, se trataba de homenajear a los soberanos ligándolos a tan nobles héroes y jueces. Más bien, la función de este conjunto estaba dirigida a los propios representantes de los burgaleses, los regidores, que, precisamente, en ese lugar estaban llamados a tomar algunas de las decisiones más notables en la vida de la urbe. En este sentido, el Cid, Fernán González y los Jueces se presentaban como un ejemplo ante los miembros del Concejo. Ya desde el siglo XV se había visto en el Cid no sólo al héroe sino también al hombre virtuoso. Para Alonso de Cartagena, las virtudes de un caballero —que eran las que adornaban al Cid— debían ser la medida, la cordura, la fortaleza y la justicia³¹. Éstas también eran las características de los personajes

³¹ Ma. Jesús Díez GARRETAS, «El Cid Ruy Díaz como *Exemplum* en la historiografía y en los Espejos del siglo XV: la Anacephaleosis y el Memorial de Virtudes de Alonso de Cartagena», *El Cid, Poema e Historia*, Actas del Congreso Internacional, Burgos, 2000, pp. 329-332.

representados en esa sala, incluidos los reyes, que eran los máximos garantes de su puesta en práctica, y que habían tomado ejemplo en las grandes personalidades del pasado³². Todos se presentaban como modelos ideales en las actuaciones concejiles. Las máximas latinas de Salustio —tomadas de su obra *Bellum Iugurthinum* y que eran muy conocidas por su utilización en la emblemática— no hacen más que abundar en que un buen gobierno debe basarse en la unidad y no en la desunión. Así habían actuado todos los allí conmemorados desde diferentes épocas, situaciones y funciones.

4.3. EL SOLAR DEL CID

Hemos visto, con los ejemplos antes comentados, que la figura del Cid tuvo, a lo largo del siglo XVI, una popularidad muy notable en Burgos y que su persona fue muy glosada por las minorías cultas en relación con la monarquía. Pero también formó parte del imaginario colectivo popular. Quizá la fortuna que desde la Baja Edad Media lograron sus hechos —no sólo en Burgos sino en toda España— se vio reforzada por el éxito que alcanzaron, desde esos instantes, las novelas de caballería, cuyos argumentos parecen desarrollarse, en muchos casos, en paralelo a las historias del Cid. Todo ello se plasmó en una muy destacada producción bibliográfica, de distinta índole, a lo largo de los siglos XVI al XVIII, que llega a ser verdaderamente abrumadora. En la propia ciudad de Burgos, como no podía ser de otra forma, salieron a la luz, en la Edad Moderna, varias ediciones de asuntos cidianos que demuestran la preocupación que existía en la urbe por el personaje³³.

Esta «mitificación» colectiva de don Rodrigo es lo que llevó a que la Cabeza de Castilla tratara de profundizar más en las relaciones existentes entre la urbe y el personaje, intentando exprimir todos los hechos o vestigios históricos que existieran y que los pusieran en relación. Así como Cardeña, poseedora de sus restos, explotó al Cid como un hombre al que se esperaba ver pronto en los altares, la Ciudad lo elevó a la categoría del mejor de sus vecinos y ejemplo de las virtudes singulares que adornaban a sus habitantes. Por otro lado, la postración ciudadana en que se vio inmersa la población, en los años de la segunda mitad del siglo XVI, hizo que en ella surgiera una tendencia común —que ha pervivido casi hasta nuestros días— de recreación autocomplaciente en un pasado «mítico», idealizado, y

³² Sin duda, aún quedaba memoria en los regidores burgaleses del deseo de Felipe II, en su viaje a la Ciudad en 1592, de visitar las casas del Cid y de Fernán González, lo que prueba la admiración que debía sentir por estos personajes (Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Historia de la Casa del Cordón*, p. 282). Esto nos demuestra que en el interior del rey no existía ningún recelo hacia ellos en relación con sus actuaciones de «control» y «desafío» al poder real.

³³ En 1512, salió de las prensas de Fadrique de Basilea la *Crónica del famoso caballero Cid Ruy Díaz Campeador*, basada en la *Crónica de Cardeña*. En 1593, se reeditó este texto en la imprenta de Juan Bautista Varesio. Hacia 1660, se publicó el *Romancero e historia del muy valeroso caballero el Cid Ruy Díaz de Vivar*, en la imprenta de la Santa Iglesia.





Foto 16. Solar del Cid. Burgos. 1784.

que interiorizó, hasta la extenuación, la máxima manriqueña de que *cualquier tiempo pasado fue mejor*.

En este contexto de agotamiento, no sólo económico y demográfico, sino también de recursos y de ideas, los únicos esfuerzos notables que se hicieron fueron los de intentar rememorar ese pasado glorioso y elevar a los altares profanos a los personajes más señeros. Quizá este comportamiento haya de ponerse en relación con la actitud individual de muchos hidalgos, recogida en nuestra literatura del Siglo de Oro, quienes empobrecidos se muestran, empero, orgullosos de su rancio abolengo, no admitiendo la cota de responsabilidad que les cabía en su situación, achacándola sin demasiada crítica al destino. Una de las consecuencias de mirar ese idealizado pasado fue la construcción, desde 1585, del Arco de Fernán González, en el que una ciudad decadente invirtió caudales y esfuerzos propios de una urbe en expansión³⁴. El monumento se erigió en los solares donde la tradición inveterada señalaba que se habían levantado las casas del conde. Terminada esta empresa, quedaba por honrar a otro de los grandes personajes burgaleses: el Cid.

El rey Felipe II, en su visita a la ciudad en 1592, se acercó a las antiguas casas del conde Fernán González, sobre las que ya se alzaba el arco, y a las del Cid [Foto 16]. Este interés regio debió espolear a los regidores a saldar la deuda que creían tener contraída con él. En 1593, el Regimiento decidió tomar a censo, del monasterio de Cardaña, unas casas situadas en el barrio de San Martín, que la tradición señalaba que habían sido las que el héroe poseyó en la ciudad y que pasaron al cenobio una vez muerto. Se pensó en alzar allí un arco de triunfo que, sin duda, tendría relación formal con el de Fernán González, que acababa de construirse. El Concejo se comprometió en poner en él las armas cardañenses, condición impuesta

³⁴ Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Arquitectura civil*, pp. 270-274.

por Cardeña. El plan, de altos vuelos, quedó paralizado y, en momentos posteriores, algunos distinguidos burgaleses se avergonzaban ante el deplorable estado en el que se encontraban las edificaciones allí levantadas. Hubo de esperarse hasta 1784 para que, coincidiendo con el resurgir ciudadano dieciochesco, se volviera a plantear esta realización, en un ambiente ilustrado y de recuperación racional de la memoria histórica. El proyecto —presentado por el arquitecto José Cortés del Valle y llevado a cabo materialmente por el alarife Francisco Céspedes— no estuvo exento de tensiones en su ejecución efectiva. El Concejo decidió obviar el viejo compromiso adquirido en el siglo XVI con Cardeña de ubicar las armas del mismo junto a las del Cid, entablándose un largo y tedioso pleito que llegó a la Real Chancillería de Valladolid y que se sustanció a favor de los intereses monásticos. No descartamos un cierto prurito laicista por parte de los regidores deseosos de independizar la memoria del Cid del monasterio. En 1788, se reanudaron las obras, colocándose finalmente las armas del Cid, de Burgos y de la abadía que fueron labradas por Manuel Campillo³⁵. Resulta interesante el análisis de este pleito, motivado no sólo por cuestiones de preeminencia y por compromisos adquiridos nada menos que doscientos años antes y que no se querían cumplir. Además de estos aspectos honoríficos —más importantes en la mentalidad del momento de lo que hoy nos podemos imaginar— probablemente, por debajo, latían otros problemas. En primer lugar, el intento de la casa monástica de estar presente en cualquier iniciativa que tuviera al Cid como protagonista para evitar así perder el control sobre su figura. En segundo lugar, debían existir aspectos materiales muy importantes, ya que los monjes quizá tuvieran miedo de descuidar los derechos de propiedad sobre el solar que se había entregado a censo al Concejo. El colocar allí el escudo cenobítico era una magnífica y evidente muestra de que la propiedad del solar seguía siendo del monasterio y que el Ayuntamiento estaba obligado a pagar el correspondiente canon perpetuo.

El resultado final de esta obra fue poco hiperbólico. Primaron los elementos derivados de la cultura ilustrada, en donde lo pedagógico y ejemplificante sobresalen sobre cualquier otro tipo de componente. El propio Ponz, al referirse al monumento, loa su sencillez y abunda en su sentido didáctico más que en sus valores estéticos, señalando, en este sentido, que debía ser un modelo a seguir en otras ciudades³⁶. La estructura resulta sobria. Sobre un zócalo corrido se levantan tres pedestales. En el central se lee una inscripción con un breve texto que identifica este lugar donde estuvieron las antiguas casas del Cid. Por encima encontramos su escudo. En los laterales se alzan dos obeliscos, sobre zócalos, rematados por las armas de la corporación y de Cardeña, ocupando el lugar de privilegio las del municipio.

³⁵ Ismael GARCÍA RÁMILA, «Casas y Solar del Cid en Burgos», *Boletín de la Institución Fernán González*, núm. 132 (1955/3), pp. 651-666.

³⁶ «Todas las ciudades habían de imitar a Burgos colocando lápidas en las paredes de sus calles principales y plazas que dijese los grandes sucesos ocurridos en ellas, los nacimientos de hombres famosos en todas las líneas y sería este libro poco costoso que instruiría con menos trabajo a las presentes y a las futuras generaciones estimulándolas al verdadero mérito» (Antonio PONZ, *Viaje de España*, 3, Madrid, Editorial Aguilar, 1988, p. 591)

La austeridad del conjunto no satisfizo a las generaciones posteriores de burgaleses que nunca creyeron que este fuera el monumento definitivo que la urbe debía dedicar al Campeador. La decadencia de los barrios altos de la ciudad tuvo su reflejo en el Solar que vivió un notable proceso de degradación, hasta tal punto que, a lo largo del siglo XIX y a comienzos del XX³⁷, en varias ocasiones se documentan propuestas de mejora y adecentamiento, siendo una de las más interesantes la que desarrolló, en 1900, Isidro Gil, que llegó a plantear la construcción de una columna, a modo monolito, en estilo neo-románico, con lo cual se intentaba adecuar —en estos años de recuperación del sentido y significado de los estilos históricos— el monumento a la época y al personaje que conmemoraba³⁸.

4.4. EL AYUNTAMIENTO DE BURGOS Y LA IMAGEN DEL CID. 1790-1891. DE LA TRADICIÓN ILUSTRADA AL ROMANTICISMO

Como hemos señalado, el municipio burgalés y los habitantes de la ciudad se identificaron, desde el siglo XVI, con el Campeador y con sus virtudes cívicas. Los grandes fastos y acontecimientos ciudadanos tuvieron, en muchos casos, al Cid como figura recurrente³⁹. Sin embargo, creo que podemos distinguir matices diferenciadores en su utilización a lo largo de estos cien años.

Acabada la construcción de las nuevas casas consistoriales, en 1790, comenzó el largo proceso de ornamentación que se guió por la búsqueda del *decoro* visual, en un edificio que pasaba a convertirse en la muestra del resurgir de la urbe. Fue el culto e ilustrado regidor don José Bernardo de Íñigo Angulo el responsable de dirigir este proyecto, encargándose al pintor burgalés Romualdo Pérez Camino. Se ordenó que este artista visitara las pinturas de la Sala de la Poridad, en el Arco de Santa María —que se consideraban, a la altura de 1790, una venerable reliquia histórica— para que las reprodujera en la nueva sala de sesiones del edificio de la Plaza Mayor⁴⁰. Sólo se copiaron las figuras de los Jueces, que son las que han llegado a nuestros días, y las

³⁷ Archivo Municipal de Burgos, 18-109, 18-1227, 18-1714 B.

³⁸ En 1900, el capitular don Manuel Corral se dirigía al Ayuntamiento exponiendo que el Solar del Cid se encontraba en una situación claramente indecorosa, señalando la necesidad urgente de su reparación. Isidro Gil, erudito, artista y secretario del Ayuntamiento, planteó, gráficamente, la posibilidad de construir una columna que se colocaría en el centro del solar. El arquitecto municipal, Saturnino Martínez, presentó el proyecto de reurbanización de la zona teniendo como punto central la columna diseñada por Isidro Gil. Al final el proyecto no se llevó a cabo (Archivo Municipal de Burgos, 18-1814).

³⁹ Buena parte de los acontecimientos festivos decimonónicos tuvieron connotaciones de carácter cívico. En las visitas regias de esta centuria casi siempre se desarrolló algún evento en que se conmemoraba al Cid. Incluso en los bandos que desde la alcaldía se lanzaban a la población para anunciar al pueblo la llegada de las regias personas, casi ninguno de los alcaldes del momento pudo sustraerse a la tentativa de hablar de la lealtad y valentía históricas de la población poniéndolas en relación con el Cid.

⁴⁰ René Jesús PAYO HERRANZ y Ana Berta NIETO PLAZA, «Ornato y amueblamiento de las nuevas Casas Consistoriales de Burgos (1783-1790)», *Boletín de la Institución Fernán González*, núm. 216 (1998/1), pp. 88-92.

del Cid y Fernán González, que se han perdido⁴¹. Las de Carlos I y Felipe II se obviaron, pues el Regimiento quedaría presidido con una imagen del rey Carlos IV, que acababa de ser proclamado soberano. El programa iconográfico que aparecía en la nueva sala de reuniones del Consistorio se realizó, sin duda, no sólo como un mero intento de reutilización «arqueológica» de unas pinturas que formaban parte del patrimonio visual de los regidores. También existieron unos claros componentes simbólicos. Con toda seguridad, se trató de volver a incidir en el tema del buen gobierno a través de las imágenes de los jueces y de los héroes, presentándolos como ejemplos del pasado en el mundo moderno⁴². Tengamos en cuenta la potente cultura erudita del director intelectual de este proyecto, el regidor José Bernardo de Íñigo Angulo, que también había tenido un papel prioritario en la erección del Solar del Cid⁴³.

En 1890, un siglo después de que Pérez Camino pintara su desaparecido lienzo del Cid para el Consistorio, éste encargó a los dos más notables pintores burgaleses del momento, Isidro Gil y Evaristo Barrio, dos grandes composiciones para decorar el Salón de Plenos del Ayuntamiento. La primera, titulada *Origen de la Independencia de Castilla*, muestra de forma grandilocuente el momento en que el conde Fernán González procedía a proclamar la separación del reino de León. Esta obra fue objeto de algunas críticas eruditas que no veían en ella una clara adecuación a los hechos históricos. La segunda [Foto 17], pintada por Barrio, titulada *El Cid presenta a su padre la cabeza del conde Lozano* o también, popularmente, *La primera hazaña del Cid*, refleja el fantástico momento en que un joven Rodrigo tiende delante de su progenitor, y ante la atónita mirada de los presentes, la cabeza del conde de Gormaz, que había sometido a humillaciones a don Diego. El tema, claramente apócrifo, surgió en las fantásticas *Mocedades de Rodrigo*, texto de orígenes bajomedievales, pero que alcanzó plena carta de naturaleza a partir de la publicación de *Las Mocedades del Cid*, de Guillén de Castro, que vio la luz a comienzos del siglo XVII. Este pasaje, rocambolesco y poco creíble, cuadraba muy bien con los ideales exaltados del Romanticismo decimonónico, de tal suerte que fue rescatado por muchos de los literatos del momento. También algunos pintores, como Juan Vicente Cots, descubrieron la fuerza que tenía esta escena desde una perspectiva netamente romántica. El artista presentó un lienzo con dicha representación a la Exposición Nacional de 1864, obteniendo con ella una medalla de tercera clase. Es en este ambiente donde ha de incluirse el gran lienzo

⁴¹ Quizá sean estas pinturas las que, en 1851, fueron solicitadas en préstamo al Ayuntamiento por el jefe del Regimiento de Murcia (Archivo Municipal de Burgos. 15-112) Sabemos que, en el siglo XIX, el Ayuntamiento adquirió algunas otras representaciones de ambos héroes. En 1880, compró dos bustos de barro cocido, que se pintaron a imitación de bronce, obra del escultor local Fernando Hernando (Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Historia de la Academia de Dibujo de Burgos*, Burgos, Excma. Diputación Provincial de Burgos, 1982, p. 243).

⁴² Estas pinturas se realizaron en un momento de exaltación erudita a la figura del Cid. En la segunda mitad del siglo XVIII, fueron muchas las publicaciones cidianas que se realizaron culminándose el siglo con el famoso libro de Risco (Fray Manuel RISCO, *La Castilla y el más famoso castellano: historia del célebre castellano Rodrigo Díaz llamado El Cid Campeador*, Madrid, 1792).

⁴³ René Jesús PAYO HERNANZ, *Arte y sociedad en Burgos en la segunda mitad del siglo XVIII*, Burgos, Institución Fernán González, 2003, pp. 19-20.



Foto 17. Evaristo Barrio. *La primera hazaña del Cid*. 1890. Burgos. Casa Consistorial.

burgalés de Evaristo Barrio⁴⁴. No son los ideales de justicia, buen gobierno o valentía aplicados a nobles fines, sino los de la utilización del valor al servicio de la venganza lo que se nos muestra en esta composición. Difícilmente, casi en los albores del siglo XX, esta obra podía tener un carácter didáctico para los regidores o para los burgaleses. Aunque 1891, año de su ejecución, ya era un momento de declive del ideario y de las formas del Romanticismo, éste —como otros artistas⁴⁵— aún estaba impregnado del potente halo de esa estética e incluso pudo tener como fuente de inspiración alguno de los mitos icónicos de este movimiento en España⁴⁶. Si en la obra de Romualdo Pérez Camino o en el Solar del Cid imperaba el componente ilustrado, en el que la figura virtuosa de don Rodrigo se presentaba como modelo cívico, en la pintura que se realizó para el Regimiento, en 1891, están presentes los principios exaltados, y a veces poco racionales, del movimiento romántico en sus últimos coletazos⁴⁷.

⁴⁴ Juan Carlos ELORZA GUINEA, Marta NEGRO COBO y René Jesús PAYO HERNANZ, *Artistas burgaleses en las Exposiciones Nacionales. 1856-1968*, Burgos, Cámara de Comercio e Industria de Burgos, 2002, pp. 45-46.

⁴⁵ El hecho de que el tema de la *Primera Hazaña del Cid* seguía causando una enorme fascinación sobre los artistas burgaleses se demuestra en que, en 1897, Ciriaco de la Garza presentó un lienzo, con esta historia, a la Exposición Nacional de ese año. Una vez acabada la muestra fue propuesto en venta al Ayuntamiento, que no accedió a su compra sin duda porque acababa de adquirir el de Evaristo Barrio (Archivo Municipal de Burgos, 16-508).

⁴⁶ Encontramos notables paralelismos entre esta pintura de Evaristo Barrio y la de Casado del Alisal, titulada *La campana de Huesca*, realizada en 1880.

⁴⁷ Resulta curioso que los capitulares no encargaran un cuadro con el tema de la *Jura de Santa Gadea*. Sí que es cierto que en el techo de la Sala de Sesiones se había pintado, en 1862, por el pintor

Sin lugar a dudas, el pintor que llenó el panorama artístico burgalés de los últimos años del siglo XIX y de la primera mitad del XX fue Marceliano Santa María (1866-1952). Su producción aparece adscrita a los géneros dominantes en este periodo en España y los recursos formales empleados denotan una clara deuda con el academicismo figurativo de caracteres tardo-impresionistas. En gran medida, este artista se nos presenta como ejemplo de una gloriosa tradición perviviente en un mundo de conmociones estéticas⁴⁸. En sus primeros años productivos, Santa María no pudo sustraerse a la fascinación que, desde mediados del XIX, había ejercido sobre los artistas españoles la pintura de Historia. Su gigantesco lienzo *El triunfo de la Santa Cruz*, pintado en 1892 y que narra uno de los episodios de la Batalla de las Navas de Tolosa, es en gran medida el canto del cisne del género en España que, desde estos instantes, comenzó a entrar en decadencia. En él están presentes todos los rasgos que definieron este tipo de obras: efectismo, teatralidad, exageración en gestos y poses, en definitiva, grandiosidad formal en aras de la exaltación del concepto.

Teniendo en cuenta el ámbito geográfico y estético en el que se movió este artista, no deberá extrañarnos que el Cid se convirtiera en un elemento muy querido y recurrente en su producción⁴⁹. Sin embargo, curiosamente, en la mayor parte de los casos en que el Campeador se hace presente en sus lienzos, su aparición se realiza desprovista de buena parte de los rasgos hiperbólicos que rodean al género histórico en la pintura decimonónica. En gran medida, en estas obras comienzan a detectarse componentes que las ligan con nuevos planteamientos intelectuales y estéticos presentes en la España del cambio del siglo y de las primeras décadas del XX.

En 1906, Santa María pintó su obra *Se va ensanchando Castilla* [Foto 18], que fue presentada, junto al lienzo *Ancha es Castilla*, en la Exposición Nacional de ese año y que fue adquirida por el Ayuntamiento, instalándose en la escalera de las Casas Consistoriales. Ambas pinturas son una clara representación visual de la mentalidad noventayochista. Aunque todavía pueden vislumbrarse en el cuadro cidiano unos pocos resabios de la pintura de Historia, lejos estamos ya de la tradición romántica grandilocuente en la que él mismo había estado sumido en sus primeras

alicantino Pablo Vera una escena que representaba este pasaje, pero también es verdad que era demasiado pequeño y que asimismo, entre las historias plasmadas por este artista, se encontraba una que representaba la *Proclamación de la Independencia de Castilla*, lo que no fue obstáculo para que se realizara un nuevo encargo mucho más grandilocuente a Isidro Gil (Archivo Municipal de Burgos, 18-440).

⁴⁸ Joaquín de la PUENTE, *Marceliano Santa María. Pintor de Castilla*, Burgos, Caja de Ahorros del Círculo Católico, 1976.

⁴⁹ En el gran banquete de homenaje que se tributó a Santa María en 1911, en la ciudad de Burgos, se habló de él como un «nieto del Cid». Incluso se redactó un poema en que se hacía hincapié en este extremo: «Y ese gran Cid que no se humilla/venció en combate leal/su gloria en el mundo brilla/hoy se ha ensanchado Castilla/ante un artista genial.../Salud, tierra de hidalguía/que en la paz como en la lid/eres sol de bizarría:/en tu hijo Santa María/tienes un nieto del Cid».



Foto 18. Marceliano Santa María.
Se va ensanchando Castilla. 1906.
Burgos. Casa Consistorial.

producciones. Junto a don Rodrigo —que aparece en una actitud más meditativa que guerrera— encontramos un gran desarrollo del paisaje, casi en pie de igual y compartiendo protagonismo con él. El paisaje realista se había convertido en uno de los temas fundamentales en la pintura española desde que Carlos Haes y sus discípulos iniciaron sus actuaciones artísticas en la segunda mitad del siglo XIX⁵⁰. Tras unos primeros momentos, esencialmente esteticistas, este género alcanzó un nuevo significado en los años de cambio de siglo. En este sentido, los intelectuales del 98, los regeneracionistas y muchos de los miembros de la Institución Libre de Enseñanza se hallan en la base de la transformación del concepto de paisaje. Los noventayochistas —frente a los románticos españoles y extranjeros que habían quedado seducidos por la anécdota y el costumbrismo y a Carlos Haes y sus seguidores atraídos por la belleza de los paisajes periféricos peninsulares⁵¹— entendieron el paisajismo como un intento de plasmar el alma y las esencias profundas de una tierra. El 98 vio en Castilla —en el centro de la península y no en Andalucía como los románticos— el alma del país, la médula de España. Tierras gastadas, secas, agostadas por los siglos, que habían entregado todo lo que tenían que entregar y en las que aún quedaban muñones de ese pasado en sus hitos monumentales y en sus propias gentes. Esta obra ha de ponerse en relación con algunas de las creaciones

⁵⁰ María del Carmen PENA, *Pintura de paisaje e ideología. La Generación del 98*, Madrid, Taurus, 1998.

⁵¹ Resultan curiosas algunas apreciaciones de viajeros británicos, como Richard Ford, de los momentos más exaltados del Romanticismo que llegan a considerar antiestético el paisaje de Castilla. El propio Carlos Haes, cuando se enfrentó a los horizontes castellanos lo hizo con una cierta artificiosidad encubriendo, en parte, su sequedad y su austeridad.

literarias del momento, como el poema *Castilla* de Manuel Machado, escrito hacia 1902, en donde se muestra a un Cid humano, embarcado en afanes y trabajos duros, en una tierra áspera, y exento de cualquier oropel mitificador y romántico⁵². Los Regeneracionistas y los miembros de la Institución Libre de Enseñanza superaron estas consideraciones del 98 para entender la pintura paisajista en clave didáctica y transformadora. La realidad debía ser, según ellos, plasmada tal y como verdaderamente era, lo que permitiría un mayor grado de auto-conocimiento y el desarrollo de propuestas de cambio⁵³. En este contexto intelectual —a medio camino entre el 98 y el Regeneracionismo— ha de entenderse *Se va ensanchando Castilla*. Quizá también se puede detectar en este lienzo una cierta incidencia de la visión del Cid que, en esos momentos, dieron los regeneracionistas. Cuando Joaquín Costa pronunció, en 1901, su frase *doble llave al sepulcro del Cid*, tal y como él mismo explicó, no quiso acabar con la memoria del Campeador, sino terminar con algunos de los ideales —a su juicio bastardos— que encarnaba, como los del belicismo ultramarino que había culminado, después de un enorme desgaste emocional y de sangre, en el Desastre del 98⁵⁴. El propio autor, haciéndose eco de las malas interpretaciones que se hicieron de esta frase⁵⁵, trató de matizarla en escritos posteriores, rescatando algunas obras suyas de los años 1878 y 1885, en las que mostraba a don Rodrigo como un personaje dotado de un ideario político y de un programa práctico, en el que la ley y el derecho se imponen a la tiranía (Jura de Santa Gadea) y en el que hay una clara vocación por el crecimiento material de la nación. No es un Cid militar y heroico el que reclama Costa, sino un Cid legislador y organizador de los nuevos territorios. Sin duda que Santa María, hombre culto y cuya vida se desenvolvía en el Madrid del momento, conoció estos movimientos y sus escritos y decidió realizar una obra que tanto contrasta con *La primera hazaña del Cid* de Evaristo Barrio y con *El triunfo de la Santa Cruz*. El paisaje, tributo a la estética y pensamiento del 98, y la actitud reflexiva y no bélica del Cid, probablemente ligada al verdadero significado que el Regeneracionismo concedió a la figura de don Rodrigo, dieron como resultado un trabajo que supera la retórica tradicional a la hora de presentar, pictóricamente, los temas del pasado.

⁵² Analizando esta pintura no pueden por menos que venirnos a la mente algunos de los célebres versos de Manuel Machado sobre el Cid, en su poema «Castilla»: «*El ciego sol, la sed y la fatiga/ por la terrible estepa castellana, al destierro con doce de los suyos/polvo, sudor y hierro, el Cid cabalga*».

⁵³ Carmen PENA, «La modernización del paisaje realista: Castilla como centro de la imagen de España», *Centro y periferia en la modernización de la pintura española 1880-1918*, Ministerio de Cultura, 1993, pp. 42-48.

⁵⁴ Pedro OJEDA ESCUDERO, «El Cid. Santo, místico y político regeneracionista », *En Plural*, núm. 2 (1998), pp. 26-31.

⁵⁵ Todavía en 1955, en los discursos que se hicieron a raíz de la inauguración del monumento al Cid en Burgos, se rechazaba la frase de Costa, sin entrar, en matizaciones: «*Y abierto hoy su sepulcro, con las siete llaves por medio de las cuales, simbólica pero inútilmente, se quiso encerrar para siempre su memoria, vuelva su recuerdo a ser norte de ideales, espejo de conductas, temple de ánimos y ejemplo de heroísmos*» (*Crónica de la Conmemoración Cidiana*, Excmo. Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1955, p. 28).



No fue esta producción de 1906 la única en la que Santa María se dejó seducir por el tema cidiano. En 1908, presentó a la Exposición Nacional el lienzo titulado *Las hijas del Cid* [Foto 19]. La historia de la *Afrenta de Corpes*, totalmente apócrifa, aparece reflejada en el *Cantar*, por primera vez, y más tarde la escena sería glosada profusamente en el Romancero. El tema fue rescatado por la pintura decimonónica que vio en él un magnífico asunto con el que se podían reflejar las bajas pasiones humanas⁵⁶, pero también, en algunos casos, fue un vehículo empleado para realizar composiciones dotadas de una evidente sensualidad. Entre los artistas que pintaron la historia, destaca el burgalés Dióscoro Teófilo de la Puebla que, en 1871, realizó una obra de fuertes connotaciones ingresianas. A pesar de la perfección formal, el lienzo fue criticado por algunos de los contemporáneos que no veían en él un claro reflejo de la violencia del momento sino más bien un medio de lucimiento y de expresión sensual para el pintor. Otros artistas, como Pinazo, repitieron el asunto con gran éxito en años posteriores. La obra de Santa María tuvo un enorme efecto en la crítica del momento. Incluso el propio Valle Inclán quedó fascinado ante la fuerza plástica, potencia y tensión simbólica de la obra⁵⁷. Y es que, precisamente, este trabajo ha de leerse en clave simbolista⁵⁸, tendencia en la que el maestro se movió con fluidez en las primeras décadas del siglo⁵⁹. No faltaron críticos que vieron bastantes paralelismos entre esta pintura y las obras de uno de los grandes de esta corriente formal y conceptual, Julio Romero de Torres, el gran maestro del desnudo simbolista. Santa María ha tratado de establecer un tenso contraste entre las figuras de las hijas —que presentan evidentes citas clásicas— y la áspera representación de Orduño, servidor del Cid. Se contraponen las suaves formas femeninas con lo duro de la imagen del caballero y su ropaje. Pero, sobre todo, la mayor tensión se produce en la contradicción entre el respeto casto y protector del guerrero y la exuberante sensualidad que caracteriza a las mujeres.

Si en las *Hijas del Cid* los caracteres simbolistas aparecen visibles, en su tardío lienzo *Figuras de Romance*, realizado en 1934, estos componentes están aún, si cabe, más presentes [Foto 20]. Esta obra significó la apoteosis del artista, que obtuvo la Medalla de Primera Clase en la Exposición Nacional de ese año en dura competencia con grandes artistas del momento, como Gutiérrez Solana. Ese proceso de

⁵⁶ Carlos REYERO, *La imagen histórica de España (1850-1900)*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, pp. 99-101.

⁵⁷ «El artista ha elegido el momento en que acude a salvar a las dos ricashembras el leal escudero Orduño, que sobre las rudas armas lleva el capisayo de los peregrinos. Él las abraza con castidad franciscana y las dos mujeres, bellas y desnudas, vuelven a la tierra los ojos avergonzados... El sentimiento de afrenta inferida a las hijas del héroe hace sagrada su desnudez y en la sangre brava del escudero pone la inocencia de un niño...». (Citado por Joaquín de la PUENTE, *Marceliano Santa María*, pp. 86-87).

⁵⁸ Hemos de tener en cuenta que en estos años estaba totalmente en boga la pintura simbolista en España (Lola CAPARRÓS MASEGOSA, *Prerrafaelismo, simbolismo y decadentismo en la pintura española de fin de siglo*, Granada, 1999).

⁵⁹ En 1901, realizó el cuadro que podemos considerar su «apoteosis simbolista»: *La resurrección de la carne*. En 1910 pintó *Angélica y Medoro*, también de fuertes resonancias simbolistas.



Foto 19. Marceliano Santa María.
Las hijas del Cid. 1908.



Foto 20. Marceliano Santa María. *Figuras de Romance*. 1934. Burgos. Arco de Santa María.

humanización de la figura del Cid, que había quedado apuntada en *Se va ensanchando Castilla*, logra aquí sus más altas cotas al mostrar, con un dominio de lo sensual evidente, a don Rodrigo y doña Jimena en actitud amorosa. El tema del reposo del guerrero y la tradición clásica de Marte y Venus se hallan muy presentes en esta singular pintura⁶⁰. Así como el *Triunfo de la Cruz* fue el canto del cisne de la pintura de Historia, *Figuras de Romance* fue uno de los gloriosos epígonos del Simbolismo español y sirvió para representar, como nunca antes se había hecho, la figura de un Campeador íntimo y sensual, despojado de cualquier atisbo heroico y teatral.

4.6. EL LARGO CAMINO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN MONUMENTO AL CID. EL CAMPEADOR COMO EJEMPLO DE LOS VALORES DE LA ESPAÑA NACIONAL

El último de los aspectos que vamos a tratar, en este recorrido a través de la utilización de la imagen del Cid a lo largo del tiempo, se referirá al complejo proceso —desde sus albores a mediados del siglo XIX hasta su conclusión a mediados del XX— de construcción de un gran monumento ciudadano que honrara la figura del Campeador. La deficiente situación del solar del Cid, su modestia y su carácter excéntrico con respecto a las zonas de expansión de la ciudad decimonónica, fue lo que hizo que en las mentes de los regidores surgiera la idea de construir un nuevo y más importante monumento acorde con el personaje con el que colectivamente se identificaba la ciudad. En 1869, el Ayuntamiento ya planteó abrir una suscripción

⁶⁰ En esta composición encontramos ecos de pinturas clásicas, con el tema de Marte y Venus, como la de Boticelli y Veronés, entre otras muchas, en las que se incide en el tópico del amor desarmando al guerrero.

pública que recaudara fondos con los que ejecutar este proyecto⁶¹. La crisis política en que se vio sumido el país en estos años paralizó el proyecto que fue retomado una década después, abriéndose una colecta popular para verificar tal fin⁶². En 1882, se hallaba muy avanzada la idea⁶³ y en 1883, se presentó un diseño de monumento ecuestre que se ubicaría en una de las zonas emergentes de la urbe, en torno al Teatro Principal. Incluso la Comisión Provincial de Monumentos y la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando dieron su opinión⁶⁴. En 1894, nuevamente se reactivó la iniciativa. En este caso fue, curiosamente, la Sociedad Burgalesa en La Habana quien instaba al Ayuntamiento a que, lo más rápidamente posible, iniciara el proceso de ejecución del citado monumento. Para ello, el Ayuntamiento nombró una junta que iniciara los trámites⁶⁵. Este hecho nos prueba que, incluso en Ultramar, había calado la conciencia de llevar a cabo esta obra que estuvo a punto de levantarse entre 1904 y 1905⁶⁶. Fue precisamente en este año cuando, coincidiendo con la visita de la familia real para asistir al eclipse de sol, el rey Alfonso XIII puso la primera piedra del monumento en la Plaza de Castilla. Sin embargo, tras los fastos de la visita se paralizó el tan anhelado deseo ciudadano, hasta que en 1915 el tema volvió a plantearse de una manera oficial cuando se decidió que se reorganizara la junta que entendía del proyecto⁶⁷. En 1922 y 1924, pasadas las celebraciones del VII Centenario de la Catedral que tuvieron lugar en 1921, en que se trasladaron los restos del Cid a la basílica, resurgió con insistencia la necesidad de poner en marcha la construcción del monumento, aunque nada se hizo más que volver a nombrar una comisión⁶⁸.

Un giro dio la situación a partir de 1936. En los albores de la Guerra Civil, se retomó la idea, sin duda con un claro espíritu propagandístico, en unos momentos en que los ideales de la «nueva Reconquista» podían tener un claro ejemplo y precedente en la figura del Campeador. El alcalde, García Lozano, se dirigía así al Consistorio, el 18 de agosto de 1936, impregnado del espíritu nacionalista que llenaba a buena parte de los miembros del bando nacional: «Las circunstancias que actualmente vive España, reconquistando en los campos de batalla sus características e históricas esencias —puestas en grave peligro por el envenenamiento que en muchas gentes produjeron aviesas propagandas de tipo comunista— considero deben servirnos de estímulo, para que aquellas iniciativas sean ahora, sin dilación,

⁶¹ Archivo Municipal de Burgos, 18-977.

⁶² Dionisio MONEDERO ORDÓÑEZ, *Glorias patrias. El Cid Campeador, Rodrigo Díaz de Vivar*, Burgos, Imprenta de Don Timoteo Arnáiz, 1879, pp. 141-143.

⁶³ Archivo Municipal de Burgos, 18-105.

⁶⁴ *Ibidem*, 18-976.

⁶⁵ *Ibidem*, 18-1.392.

⁶⁶ Sabemos que, incluso, algunos reconocidos artistas nacionales se interesaron por este proyecto. En 1904, Ricardo Bellver se dirigió al Ayuntamiento ofreciéndole sus servicios para la ejecución de este monumento (Archivo Municipal de Burgos, 17-670).

⁶⁷ Archivo Municipal de Burgos, 15-638.

⁶⁸ *Ibidem*, 15-670 y 18-2.409.

convertidas en realidad, levantando el monumento en el lugar más alto y visible de la capital que no sólo demuestre nuestro fervor a don Rodrigo Díaz, sino a esta noble tierra de Castilla la Vieja... Hágase con bronces de nuestros cañones, piedra de Somosierra y La Cabrera y esfuerzo económico de cuantos sientan el deber de rendir la cabeza e hincar la rodilla ante las virtudes de Castilla que son las de España, ante su héroe, el Campeador, y ante sus valientes imitadores de hoy que cara a la muerte, gritando ¡Viva España! ofrecen sus vidas en holocausto a la Patria»⁶⁹. Hiperbólicas palabras, muy del gusto y del sentir de estos instantes, que permiten comprender el inicio de la utilización de la imagen del Cid por el bando franquista.

No faltaron, tampoco, entonces, propuestas que trataron de unir, en una construcción conmemorativa, las imágenes de Rodrigo Díaz y de Francisco Franco. Ambos eran, según la propaganda del momento, caudillos únicos e irrepetibles que sacaron a su pueblo de una situación de peligro y postración. El capitular señor Moliner dirigió una propuesta, en este sentido, al Ayuntamiento, el 21 de diciembre de 1936, en la que se decía: «Hace algunos años se proyectó elevar un monumento a la figura saliente del Cid, de nuestro Cid, a cuyo efecto, en la Plaza de Castilla, con toda ceremonia ritual, se procedió a la colocación de la primera piedra; pasaron los años, sonaron proyectos y todo desapareció, pero se viene recordando la necesidad de reproducir lo olvidado [...] Los actuales momentos son críticos para reproducir aquello que ha mucho tiempo ha debido hacerse en Burgos, ante la figura inolvidable del gran Cid que como dice muy acertadamente José María Pemán, fue un caudillo de moros y españoles. Fue el primer capitán de regulares. Mi propuesta es la erección de un monumento grandioso donde destaquen salientes, en primer término, el Generalísimo Franco, hoy jefe del Estado Español y a su derecha el Cid, Rodrigo Díaz de Vivar, éste como conquistador de memoria inolvidable por su historia y el Excmo. General Franco como salvador de España en los momentos más críticos que nos vemos...»⁷⁰. De haberse llevado a cabo esta idea se habría reproducido, por los burgaleses de 1936, lo que cuatro siglos antes habían hecho los burgaleses del XVI en relación con Carlos I. No tanto hubiera sido un acto de homenaje al Campeador como una exaltación del jefe del Estado, quedando la figura de aquél sometida a la de éste.

El avance de la contienda y su finalización, con el desolado panorama de penurias y escasez que generó, hizo que todas estas iniciativas quedaran paralizadas. Aunque la obra tardaría unos años en llevarse a cabo, vemos cómo, desde el mismo inicio de la guerra, los ideales encarnados por don Rodrigo (valor, lealtad, justicia, espíritu nacional, defensa de la religión...) servían de elemento de cohesión y de inspiración a las fuerzas articuladas en torno a Franco, al que se le identificaba como un nuevo Cid.

La conmemoración del Milenario de Castilla, en 1943 —que se vivió con gran aparato en la ciudad—, la hizo salir durante unos días de su apatía, y permitió

⁶⁹ *Ibidem*, 15-1.057.

⁷⁰ *Ibidem*, 15-1.076.

que la población quedara impregnada de un fuerte ambiente historicista, de intensas connotaciones nacionalistas. También se reactivó el sentimiento favorable en relación con el monumento. En 1947, volvieron a resurgir las iniciativas cidianas de gran calado⁷¹. En esa fecha, el alcalde la ciudad, don Carlos Quintana, revitalizó la idea disponiendo que las 500.000 pesetas sobrantes de las celebraciones del Milenario se destinaran al monumento al Cid. Había que buscar al artista que se encargara de tan meritoria obra y la elección de éste se produjo casi por azar. La aparición en la prensa de la noticia de un robo en la casa-taller del escultor Juan Cristóbal (1898-1961) venía acompañada de la descripción de su valía como artista. Por ello Quintana se dirigió a Madrid para conocer a Cristóbal, ofreciéndole la realización de la obra. Comenzó el largo proceso de ejecución del monumento que no iba a estar exento de dificultades y tropiezos, no faltando cambios con respecto a la idea original, aumentándose su tamaño y presupuesto y produciéndose, incluso, la fractura del modelo de barro cuando estaba a punto de ser vaciado en escayola. Este vaciado fue entregado a la ciudad en 1951 y la obra fue dada para su fundición a la casa de los Hermanos Codina, que aún tardaron casi dos años en cumplir el encargo. La estatua llegó por fin a Burgos, a finales de octubre de 1954⁷².

Se colocó en la plaza frente al Teatro Principal, en un punto neurálgico de unión entre el Burgos antiguo y el moderno. La trascendencia que se dio al proyecto hizo que éste no se planteara sólo como la mera colocación de una escultura, sino que ésta se convirtiera en el centro de una notable remodelación urbana, en la que se mejoraría la plaza y el puente de San Pablo. En 1950 se había convocado un concurso de ideas que desarrollaran una propuesta de transformación integral del entorno⁷³. En él participaron algunos artistas burgaleses, como Saturnino Calvo y Andrés Martínez Abelenda, pero el premio se lo adjudicó el prestigioso arquitecto madrileño Fernando Chueca Goitia, que también fue el encargado de trazar el sobrio pedestal del ecuestre⁷⁴. Ideó un magno marco urbanístico de exaltación cidiana que, dentro de la retórica imperante en la época, sintetizaba muy bien la tradición arquitectónica española y las nuevas tendencias plásticas [Foto 21]. Para generar un ámbito más soberbio, se propuso la construcción, frente al edificio de la Diputación, de otro de caracteres semejantes, con lo que la imagen ecuestre del Campeador quedaría perfectamente flanqueada, visualmente actuando como punto focal del conjunto. Al final, aunque básicamente el proyecto se verificó según las ideas de Chueca, quedó sensiblemente reducido. En todas las propuestas, el puente tenía un papel fundamental y escenográfico, ya que la escultura del Cid se ubicaba en su cabecera. Sus laterales debían quedar decorados con esculturas de personajes liga-

⁷¹ En 1947, se construyó por el artista local Félix Alonso un monolito, en uno de los márgenes del Arlanzón, donde el *Poema* señala que tuvo lugar la acampada del Cid y sus huestes en el inicio del destierro.

⁷² Pablo MÉNDEZ, *Burgos siglo XX. Cien años de luces y sombras*, Burgos, 1998, pp. 297-301.

⁷³ Archivo Municipal de Burgos, 18- 4.213.

⁷⁴ *Ibidem*, 18-3.535 y 18-4.213.

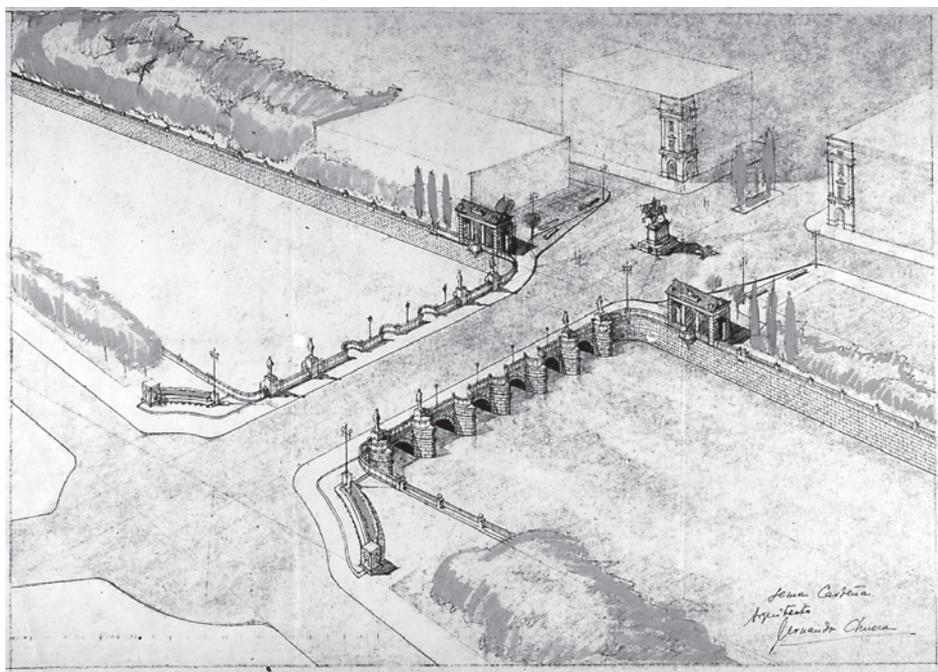


Foto 21. Fernando Chueca Goitia. Proyecto para la remodelación de la Plaza del Cid. 1950.

dos al Cid. Para su realización se organizó el correspondiente concurso en el que participaron artistas locales, madrileños y barceloneses. El ganador fue Joaquín Lucarini (1905-1969), que las esculpió, en 1954, en la dura piedra de Colmenar, en un sobrio y recio estilo, acorde con los caracteres de los representados y con el espíritu imperante en la España de mediados del siglo XX. Pero es la grandilocuente figura broncea del Cid la que, sin lugar a dudas, centra todas las miradas. Juan Cristóbal realizó un trabajo ensalzado por unos y criticado por otros. El artista almeriense ejecutó una escultura esencialmente realista, que, sin embargo, quedó dotada de un cierto aire de modernidad derivado de su dinamismo [Foto 22].

La inauguración, en julio de 1955, revistió caracteres solemnes. El jefe del Estado, Francisco Franco, presidió los fastos. Se lograba, por fin, culminar el largo proyecto ciudadano que durante casi un siglo había ido surgiendo y frustrándose. No sólo se rendía tributo al que la ciudad consideraba el mejor de los suyos, sino que también se encarnaba, en esta imagen, el ideal de la «nueva España». El discurso del alcalde, don Florentino Díaz Reig, es bien expresivo, de esta idea, en alguno de sus párrafos: «Porque una y otro, España y el Cid, frente a sus implacables enemigos, contra la porfiada intriga, ante el torcido rencor y la hipócrita falsedad, han tenido también sus firmes huestes, sus mesnadas, sus leales defensores...». El propio Franco, en su alocución de contestación, hizo hincapié en la identificación de los principios del Campeador con los de la «mejor España», la «España eterna», que



Foto 22. Juan Cristóbal. Monumento ecuestre al Cid Campeador. 1955. Burgos.

salía de su temporal decadencia en esa nueva época que se alumbra tras la Guerra Civil. Precisamente eran aquellos que habían negado las virtudes cidianas, quienes habían renegado del héroe burgalés como ejemplo, los que representaban esa otra España decadente que había sido superada: «Así pudo llegarse a esa monstruosidad de alardear de cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid. ¡El gran miedo a que el Cid saliera de su tumba y encarnase en las nuevas generaciones! Que surgiera de nuevo el pueblo recio y viril de Santa Gadea y no el dócil de los trepadores, cortesanos y negociantes. Éste ha sido el gran servicio de nuestra Cruzada, la virtud de nuestro Movimiento: haber despertado en las nuevas generaciones la conciencia de lo que fuimos, de lo que somos y de lo que podemos ser. Que esta egregia figura, asentada en esta capital histórica, Cabeza de Castilla sea, con el recuerdo de la España eterna, el símbolo de la España nueva»⁷⁵.

⁷⁵ *Crónica de la Conmemoración Cidiana*, Burgos, Excmo. Ayuntamiento de Burgos, 1955, pp. 30-32.

HÉROES MÍTICOS DE LA LITERATURA MEDIEVAL: TIPOLOGÍA E IMÁGENES

Antonia Martínez Pérez
Universidad de Murcia

RESUMEN

Teniendo en cuenta los tres apartados básicos —de la materia épica, de la antigua y de la bretona—, de los que se ha nutrido la literatura medieval, se ha abordado una caracterización arquetípica del héroe mítico de esta etapa y su plasmación literario-artística. Se ha puesto de relieve el proceso mítico en el que los héroes literarios se van configurando y transformando en perfecta armonía con el devenir del tiempo, con arquetipos y mensajes diferentes, mostrando muchos de ellos la pervivencia secular de los modelos que los originaron, que viene a ser nada más que una secuencia de la renovación del cambiante papel social cumplido según cada periodo de la historia que atraviesan. En este proceso interviene y es constatable una plasmación del mito literario en las artes plásticas, así como el proceso inverso, que consiste en la introducción en la obra literaria de objetos artísticos con la conexión simbólica de toda una tradición mitológica.

PALABRAS CLAVE: literatura medieval, héroe mítico, imagen, plasmación artística, materia épica, materia antigua, materia bretona.

ABSTRACT

Taking into account the three-fold division of matters —that of France, that of Rome and the matter of Britain— which characterises medieval literature, the archetypal features of the mythic hero and their artistic-literary enactment have been studied. The mythic process throughout which these heroes are formed and evolve into different archetypes presents many of them still keeping the secular traits of the original models in a temporal sequence that changes according to the social needs required by each period. In this process the literary myth is rendered and moulded into diverse plastic arts, and the reverse is also possible when artistic objects conveying a symbolic mythological tradition are integrated in literary works.

KEY WORDS: medieval literature, mythic hero, image, artistic shape, epic matter, ancient matter, matter of Britain.



0. INTRODUCCIÓN

La aceptación del mito como pilar de base en la construcción literaria adquiere un significado mayor en la literatura medieval, cuyo pensamiento estaba más próximo de lo mítico y religioso que de lo «real», y su sentido «histórico» más ausente de la verificación estricta de hechos que dificultan la transformación de historia en mito o del mito en narración histórica¹. Esta barrera se ha franqueado en la posteridad con la introducción del mito en la esencia psíquica del ser humano, al colocarse en la base del subconsciente, con arquetipos formales estructurados en parte por los postulados de Freud y Jung, como nos recuerda D. Estébanez:

Freud considera «muy probable», [...] que los mitos «correspondan a residuos deformados de fantasías optativas de naciones enteras, a los sueños seculares de la Humanidad joven». Tanto los mitos como las leyendas y las fábulas serían «productos de la psicología de los pueblos». Partiendo de este concepto de psicología común de los pueblos, C.S. Jung habla de un «inconsciente colectivo» de la humanidad en el que se encontrarían conformados determinados «arquetipos» o imágenes primordiales [...], que se manifestarían en las representaciones artísticas y también literarias².

De esta cita estamos especialmente interesados en la manifestación de estos «arquetipos» o «imágenes primordiales» tanto en la literatura como en el arte, punto en el que centraré mi exposición del tema. Es obvio que el mito, dada su versatilidad y riqueza de significaciones, se va remodelando a lo largo de la tradición literaria, en la que se van efectuando nuevos tratamientos, bien que se trate de una «reescritura» o de una nueva interpretación, pero siempre remitiendo a un lugar común, obviamente conocido, y superando el mero recurso literario. En esta «remodelación» entra en juego toda una serie de elementos que lo consolidan y dan una imagen arquetípica que recurre en ocasiones a la plasticidad para su expresión. Han aumentado considerablemente los estudios que abordan desde esta perspectiva la «reconstrucción» del mito, como subraya, con referencia a la mitología antigua, F. Díez de Velasco. Pone de relieve este autor la gran aportación de la iconografía en los estudios de mitología y cómo, en los últimos años, ha ido creciendo su notoriedad: «...como nueva fuente de versiones, de narraciones superpuestas que diversifican la fragua del mito; añaden a la libertad del poeta en la creación y recreación mitológica la inspiración del artesano que transforma, para adecuarlo al nuevo lenguaje de la imagen (cuya técnica domina como para desarrollar una expresión compleja y a veces autónoma), el ya de por sí abigarrado lenguaje tradicional del mito (soportado en palabras dichas o escritas)»³.

¹ Sobre la base histórica del relato mítico, *vid.* la síntesis de Marcos MARTÍNEZ, «Islas Míticas», *Realidad y Mito* (eds. F. DÍEZ DE VELASCO, M. MARTÍNEZ y A. TEJERA), Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 25-26.

² *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1ª ed. 1996), p. 884.

³ «El Mito y la Realidad», *Realidad y Mito*, pp. 4-5.



Del mismo modo que en la actualidad ha sido decisivo el mundo audiovisual en la transformación y difusión del mito, a lo largo de la historia literaria, otros medios de expresión han sido importantes en la plasmación significativa de aquél. Así, junto a la poesía, a la obra narrativa, han ido proliferando las pinturas, las esculturas, los ensayos, las obras teatrales, las óperas, la música sinfónica, incluso películas o dibujos animados. En este proceso se ha visto involucrada obviamente la literatura medieval. Héroe mitificados en el devenir del tiempo, con arquetipos y mensajes diferentes en cada etapa histórica, se van remodelando condicionados por las circunstancias sociopolíticas, las modas y los medios de expresión propios de cada momento, y en esta configuración se suceden toda una serie de manifestaciones artísticas que contribuyen a su plasmación. Muy lejos estará el *Tristán e Isolda* de Béroutl al de la ópera wagneriana o al reciente estreno cinematográfico del director Kevin Reynolds. Posiblemente el Cid del *Cantar* se aleje desmesuradamente del de Menéndez Pidal o el representado en la película por Charlton Heston; y qué podríamos decir del Carlomagno de los cantares de gesta, convertido desde 1950 en el antecesor mítico y legitimador actual de la Unión Europea. Tal vez en esta versatilidad y adecuación a los distintos momentos históricos, y en el particular significado del personaje mítico para cada época, radique su pervivencia.

Fue muy abundante la presencia de héroes míticos en la literatura medieval porque, recordemos, es de resaltar la elevada presencia de historias de héroes en la mitología. Sobre esta cuestión, así como el tipo de hazañas que llevan a cabo y su significación, cabría recordar la respuesta de J. Campbell:

Porque es lo que vale la pena escribir. Hasta en las novelas populares, el personaje principal es un héroe o heroína que ha hallado o hecho algo más allá de los logros y experiencias normales. Un héroe es alguien que ha dado su vida por algo más grande que él mismo. [...] hay dos tipos de hazaña. Una es la hazaña puramente física, en la que el héroe realiza un acto de valor en la batalla o salva una vida. El otro tipo de hazaña es espiritual, en la que el héroe aprende a experimentar el espectro supranormal de la vida espiritual y después vuelve con un mensaje⁴.

La literatura medieval se ha nutrido abundantemente de héroes procedentes básicamente —adaptando un poco la terminología empleada por Bodel hacia el 1200— de la materia épica (*de France*), de la antigua (*de Rome la Grant*) o de la bretona (*de Bretaigne*), cuya especificidad como héroes mítico-literarios viene dada desde la misma etapa medieval. En ella, se configuran, readaptan y expanden hacia la posteridad, mostrando muchos de ellos la pervivencia secular de los modelos que los originaron, que viene a ser nada más que una secuencia de la renovación del cambiante papel social cumplido según cada periodo de la historia que atraviesan.

⁴ *El poder del mito en diálogo con Bill Moyers*, Barcelona, Emecé, 1991 (ed. original, 1988), pp. 179-180.



En este proceso interviene y es constatable una plasmación del mito literario en las artes plásticas, pero al mismo tiempo se da el proceso inverso, que consiste en la introducción en la obra literaria de la descripción de la representación del mito en estos objetos artísticos. Objetos introducidos con la conexión simbólica de toda una tradición mitológica; respondiendo en este sentido a los dos tipos que distingue Joaquín Yarza en sus estudios sobre las relaciones entre la imagen y el texto en la Edad Media: uno, el del modelo y copia, es decir, el texto queda reflejado en la obra artística, y el segundo, cuando la obra, bien real o imaginaria, queda reflejada en el texto (en este caso siempre a través de la descripción)⁵.

Muy pronto los relatos literarios más significativos tuvieron su representación artística en cristalerías de iglesias y catedrales, en objetos artísticos donde aparecían los personajes más importantes, Roldán, Arturo, Alejandro... Pero también se dio muy pronto el sentido inverso, las obras literarias recurrían a estos objetos con descripciones de personajes históricos o literarios para introducir en la obra un nuevo simbolismo. La interrelación de ambos planos es plena y muy significativa, ambos se complementan. Historias literarias, personajes e incluso escenas pertenecientes a las historias literarias se encuentran en el mundo del arte; a su vez, objetos artísticos nutridos de estas historias literarias vuelven a la obra de manera totalizadora y figurada, con un simbolismo nuevo que la enriquece, y enriquece el mundo del mito que se va formando, puesto que se fija y se aprehende no sólo a través de la lectura y la audición, sino mediante la contemplación de la imagen, quedando en conexión el espacio de la imagen y del texto.

Por limitaciones materiales, como de nuestros propios conocimientos, no intentamos llevar a cabo un estudio exhaustivo de tales relaciones, sino tan sólo señalar algunos ejemplos dentro de los tres apartados de «héroes míticos», que de manera un tanto genérica hemos realizado.

1. DE LOS HÉROES ÉPICOS

Si en sus comienzos el mito ha ido inextricablemente unido al hecho histórico, la épica que canta a los héroes de un glorioso pasado es la expresión literaria que mejor puede representar ambos mundos. El mito en la Antigüedad va unido al canto épico. La alusión a una edad heroica puede proporcionar las más grandes gestas y los más insignes héroes míticos en la expresión literaria con la que el pueblo se identificará. Como recuerda García Gual, citando a Ker: «La poesía heroica implica una edad heroica, una edad de la gloria y del coraje sin una complicada organización política que oscurezca el talento individual y las hazañas personales, ni por otra parte un excesivo aislamiento del héroe por ausencia de una conciencia nacio-

⁵ «Notas sobre las relaciones texto-imagen, principalmente en la ilustración del libro hispano medieval», *Actas del V Congreso Español de Historia del Arte*, Barcelona, 1986, pp. 193-199.

nal o popular. El héroe encarna unos valores sentidos por todo el pueblo y supone una concepción social homogénea de la vida»⁶.

Sobre la proyección artística de los principales textos épicos franceses hay que remitir a dos importantes trabajos, el de E. Mâle, *El Arte religioso en Francia durante la Edad media*⁷, y el de R. Lejeune sobre *La leyenda de Roldán en el arte de la Edad Media*⁸. En el primero, E. Mâle nos habla de las rutas de peregrinación como vías de entrada del arte y la literatura. En ellas, peregrinos y juglares hicieron un camino en convivencia mutua y parte de los personajes de los cantares tuvieron su representación en mosaicos, esculturas y pinturas de las principales iglesias y catedrales recorridas. Los juglares y artistas, posiblemente inspirados en relatos legendarios presentes en las abadías, como nos sugiere E. Mâle⁹, nos hablarían de héroes como Carlomagno, Roldán, Oliveros, Ogier el Danés o Reinaldos del Montalbán, presentes en estas leyendas que inspiran la literatura y el arte, sin poder determinar con exactitud su cronología. En ocasiones se adelantaría el arte, como el ejemplo que cita de la leyenda de Pepín el Breve¹⁰, que aparece esculpida a finales del s. XII y el relato del combate entre Pepín y el león no aparece en la literatura hasta el s. XIII en un episodio de *Berta*¹¹.

En otros casos las dos manifestaciones, la plástica y la literaria, se dan de forma paralela. Así ocurre con la leyenda de San Denis, catedral en la que quedarían depositadas las reliquias de la Pasión que trajo Carlomagno como regalo del emperador de Constantinopla, en agradecimiento por haber liberado la Tierra Santa. La leyenda, que versa sobre cómo Carlomagno socorrió a los cristianos echados de Jerusalén por los infieles, tendría su expresión literaria en el cantar de la *Peregrinación de Carlomagno a Jerusalén*, y su equivalente en la representación plástica en la vidriera que representaba la historia del viaje de Carlomagno¹². Un proceso similar se constatará en el *Cantar* sobre Ogier el Danés y su escudero Benito, recitado en las puertas de la iglesia de Saint-Faron en la que, ante la gran devoción que encontraron en ella, decidieron pasar allí el resto de sus días y dejar su vida llena de heroicidad. A finales del s. XII se levantó un gran monumento en el centro de Saint-Faron (en Meaux), la tumba de Ogier y su escudero, de una belleza grandiosa, con un pórtico románico al fondo en cuyo centro se situaba un sarcófago y a los lados tres grandes estatuas adosadas a las columnas, tal y como nos las describe Mâle. Pero en este caso es de resaltar la inscripción que podía leerse en la primera de estas estatuas,

⁶ *Op. cit.*, pp. 60-61. El texto en cursiva pertenece a la cita que hace de W.P. Ker.

⁷ T. I: *L'art religieux du XI^{ème} siècle*, 1953; T. II: *L'art religieux du XII^{ème} siècle en France*, 1958; T. III: *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, 1949.

⁸ *La légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, Bruselas, Arcade, t. 1, 1967 (2ª edición).

⁹ *L'art religieux du XII^{ème} siècle en France*, t. 1, p. 304

¹⁰ La leyenda relataba que Pepín había enfrentado en Ferrières a un toro y a un león; como el combate se prolongaba indefinidamente y nadie tenía la valentía de ponerle fin, él mismo se lanzó sobre la arena y cortó la cabeza de los dos animales.

¹¹ *Ibidem*, p. 305.



con un mensaje de Oliveros entregando su hermana Alda a Roldán, y evidenciando que el *Cantar de Roldán* estaba ya presente:

Audae conjugium tibi do, Rolande, sorosis
Perpetuumque mei socialis foedus amoris¹³.
[Roldán, te entregó a mi Hermana Alda,
prueba perpetua de la amistad que me une a ti].

Tal vez la muestra más importante y extensa de la representación plástica del *Cantar de Roldán* se dé en el mosaico de la catedral de Brindisi¹⁴ (destruido y del que queda un dibujo) en el que estaban representados Roldán, Oliveros y el obispo Turpín, que aparece a caballo con el brazo levantado y como si se dirigiese a Roldán, que está sonando el cuerno; mostrando una de las escenas del cantar (vv. 1.738). El mosaico representaba también el último combate en el que Oliveros es herido de muerte, del que sólo ofrece un fragmento el dibujo que queda: todos los caballeros están muertos, colocados cuidadosamente sobre el suelo y Roldán lleva un caballero a sus espaldas. Y, en el dibujo del último episodio, se observa un Roldán casi desfallecido, la cabeza apoyada sobre su escudo, contemplando el cuerpo de su compañero Oliveros; su alma se escapa de su boca en la figura de un niño, y un ángel le tiende los brazos. Es evidente la finalidad de eternizar la leyenda a través del arte, como nos sugiere Mâle¹⁵.

Siguen las representaciones artísticas sobre el *Cantar de Roldán* y aparece esculpido Roldán en el pórtico de la catedral de Verona junto a Oliveros, las dos esculturas son de mediados del s. XII. Evidentemente éstos eran los comienzos de una larga trayectoria de la leyenda literaria del Roldán a través del arte medieval, tan extensa que ha dado pie a que R. Lejeune muestre cómo el *Cantar de Roldán* y los personajes y héroes que le acompañan estarán representados, desde el s. XII al XVI, tanto en el arte gótico como en los inicios del renacentista, en los muros de las iglesias, en los frescos, en los manuscritos, en las miniaturas, ilustrando sus vidas y hazañas; a través igualmente de orfebrería, mosaicos, cristalerías, tapices, grabados, etc. Entre los más antiguos, las miniaturas que se encuentran en el *Codex Calixtinus* de Santiago de Compostela, con la aparición de Santiago a Carlomagno o la ilustración de la partida de Carlomagno a España a finales del s. XII¹⁶, o la visión del obispo Turpín de la muerte de Roldán en Roncesvalles¹⁷. En otro tipo de representación, podría señalarse el hermoso relieve de cobre dorado en Dôme (Aix-la-Chapelle, 1200-1215), en el que aparece Carlomagno, Milon y Roldán la mañana

¹² *Ibidem*, p. 306.

¹³ Citado por E. Mâle, *ibidem*, p. 308.

¹⁴ Esta ciudad de la Apulia italiana, puerto en la costa del Adriático, lugar de reunión y partida de los cruzados.

¹⁵ *Ibidem*, p. 264.

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

del milagro de las lanzas adornadas con flores¹⁸. Y cabría recordar las hermosas vidrieras góticas de la catedral de Notre-Dame de Chartres a principios del s. XIII¹⁹ o, por su interés, mencionar la estatua de piedra de Roldán en Brème a principios del s. XV.

Otro héroe épico mitificado, el Cid, ha sido igualmente objeto de un trabajo monográfico sobre su proyección artística, aunque en este caso sobrepasando las fronteras de la Edad Media. Se trata de la exposición recientemente celebrada en Valencia con el título *El Cid, mito y realidad*²⁰, en la que se aborda desde los presupuestos históricos, artísticos, literarios, sociales, la figura del Cid como mito y como figura histórica. Esta exposición diacrónica de las distintas etapas del héroe tiene, entre otros objetivos, el de mostrar cómo ha sido adaptada y utilizada la figura del Cid, de acuerdo con la ideología imperante en cada momento. Reproduzco la cita de Rodieck: «el Campeador se utiliza como dechado y norma de cambio de la realidad política concreta»²¹. Resalto esta frase porque parece ser que tal uso se produjo desde la misma época medieval. Rafael Beltrán analiza la inserción de las figuras del Cid y de Fernán González en la genealogía castellana²², en especial a partir de la creación de la leyenda de los jueces de Castilla, y la intencionalidad política de la presencia o ausencia del Cid en estos textos. Se centra en dos obras medievales que ilustran la genealogía de los reyes hispánicos en el siglo XV, en la *Suma de virtuoso deseo* y en la *Genealogía* de Alonso de Cartagena, para mostrar el proceso de integración de la figura cidiana en las series icónicas de la realeza. Estas representaciones en principio debieron de ser escultóricas antes que pictóricas, como aparecerían en el Alcázar de Segovia, en el que probablemente, con Enrique IV, se incorporarían las figuras del Cid y de Fernán González. Señala Beltrán que, si la restauración fue castellana, se explica perfectamente esta incorporación, teniendo en cuenta el proyecto castellanizante de promover su hegemonía y los héroes a él vinculados. Por ello, concluye este autor, que la parte hispánica de la *Suma* (anterior a 1371), que trata al mismo nivel a Castilla, Portugal, Aragón y Navarra, no considera necesaria la inclusión de la figura del Cid, mientras que Cartagena sí lo hace. Él, defensor de la hegemonía del reino de Castilla, «sí se aplica a introducir con todos sus galardones al personaje, aprovechando que, junto con Fernán Gonzá-

¹⁸ *Ibidem*, p. 173.

¹⁹ *Ibidem*, p. 180 y ss.

²⁰ De esta Exposición, llevada a cabo por el Museo de Prehistoria y de las Culturas de Valencia, se ha publicado un catálogo: *El Cid, mito y realidad: los caminos*: [exposición] Museu de Prehistòria i de les Cultures de València, del 28 de marzo al 30 de abril de 2000. Valencia, Diputació de Valencia, 2000.

²¹ *Ibidem*, p. 81.

²² «Problemas en torno a la integración de la figura del Cid en las series icónicas y textuales de la realeza», *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas. Actas del Congreso Internacional «IX Centenario de la Muerte del Cid»*, celebrado en la Univ. De Alcalá de Henares los días 19 y 20 de noviembre de 1999 (eds. C. ALVAR, F. GÓMEZ y G. MARTÍN), Alcalá de Henares, Univ. De Alcalá de Henares, 2002, pp. 393-405.



lez, es el gran héroe hispano de la lucha contra el Islam. Eran imprescindibles en su argumentación en torno a la prioridad definitiva del reino de Castilla»²³.

Con esta misma finalidad propagandística de exaltación de la cruzada divina contra los musulmanes, señala Yarza la presencia de las figuras del Cid y de Fernán González en una obra de Alonso de Espina (1460) en latín, *Fortalitium fidei*, que tuvo bastante éxito en su época con varias copias y ediciones. Se le encargó a García de San Esteban que ilustrara la copia de 1464, y en estas ilustraciones aparecen Fernán González y el Cid como figuras de primera magnitud, calificados de cruzados. Se intenta igualar estas luchas a las efectuadas contra los cruzados de Oriente, entremezclando las de los reyes de Castilla con las de la primera Cruzada, con una clara finalidad de exaltación de la historia castellana²⁴.

Por otro lado, es evidente que las representaciones artísticas del Cid en la época medieval son francamente menores que las de los héroes franceses, puesto que su proyección fue un tanto más tardía y con unos condicionamientos socio-políticos diferentes²⁵. Es de resaltar las esculturas del Sepulcro del Cid y de Doña Jimena en el Monasterio de San Pedro de Cardena o ya en el siglo XVI la escultura de Diego de Arteaga, en la Fachada del Arco de Santa María de Burgos (1553) o el relieve de la «Obertura del Arca Santa» en presencia del rey Alfonso VI y el Cid, en la catedral de Oviedo. Sin embargo, tal y como muestra esta exposición, las figuras ecuestres de nuestro héroe y sus imágenes de gran guerrero y devoto cristiano han aumentado hasta nuestros días, tal vez por su mayor realismo y proximidad humana, con representaciones fílmicas y actuales por encima de los héroes épicos franceses²⁶.

Pero es curiosa la temprana aparición, apenas iniciada la andadura literaria medieval, de las asociaciones de héroes, comparables entre sí y accesibles ellos solos al altar de lo sublime, de lo mítico. Sobre el 1148 aparecen juntos los dos grandes representantes del heroísmo épico en Francia y España, Roldán y el Cid, ambos cantados de forma conjunta en el *Poema de Almería*:

Si en tiempo de Roldán Álvar viniera
a zaga de Oliveros, estoy cierto
que al yugo de los francos se plegaran
los moros, y los buenos compañeros

²³ R. BELTRÁN, *op. cit.*, p. 405.

²⁴ YARZA, *op. cit.*, p. 196.

²⁵ Un proceso tal vez parecido al de la conservación de los manuscritos de las gestas. Martín de Riquer recuerda el mayor uso de los llamados manuscritos de biblioteca, más lujosos y ricamente adornados, en la épica francesa, frente al utilitario del juglar, más pobre y fácil de perecer, más frecuente en la épica castellana. A su vez, la mayor tradición de recitación juglaresca de los cantares en la península favoreció la transmisión oral y la pervivencia de estas gestas, dando lugar a la creación del romancero y la mayor continuidad a partir del siglo XVI de los temas épicos castellanos. *Historia de la Literatura Universal*, Barcelona, Planeta, 1984, t. III, p. 231.

²⁶ Sería de resaltar la estatua de bronce del Cid Campeador en los Brookgreen Gardens, en Carolina del Sur de Ana Hyatt Huntington, cuya réplica llevada a cabo por Juan de Ávalos en 1962 se muestra en Valencia.

no cayeran vencidos por la muerte:
lanza mejor no ha habido bajo el cielo.
Rodrigo, aquel a quien llaman Mió cid,
de quien cantan que nunca lo vencieron,
él que al moro humilló, y a nuestros condes,
se tenía a su lado por pequeño;
mas yo os confieso la verdad perenne:
Álvar segundo fue, Mió Cid primero²⁷.

Y en un cantar épico francés de inicios del siglo XIII, *La Bataille Loquifer* (*Geste Rainouart*), curiosamente aparecen unidos Roldán y Arturo, aunque sea en el sueño que tiene Rainouart cuando parte a rescatar a su hijo, que ha sido llevado por Maillefer, espía de Loquifer, a quien Rainouart había vencido en batalla. En este sueño Rainouart es transportado por unas hadas a Avalón donde, bajo la mirada de Arturo, de Roldán y otros personajes importantes de la corte artúrica, lucha contra el monstruo Chapalu. Su importancia radica en que en esta *Bataille Loquifer* se libera a la corte artúrica de sus encantamientos maléficos.

2. DE LOS HÉROES DE LA MATERIA ANTIGUA

Los mitos de la Antigüedad han estado omnipresentes en el arte y en la literatura a partir del Renacimiento aportando su significación para extensos ámbitos de nuestra civilización. Pero en la época medieval, merced a ese «humanismo» que se dio especialmente durante los siglos XII y XIII, nos encontramos con un culto a la civilización greco-romana, con una adaptación un tanto específica, puesto que la Edad Media tiene su propia concepción de la Antigüedad, como nos recuerda Curtius, pero de tal intensidad que se podría considerar una única tradición europea desde Homero hasta Goethe²⁸. Los autores de los *romans* de Alejandro, de Tebas, de Eneas y de Troya, recurren a la inspiración de estos héroes legendarios para su obra. Es obvio que en ningún momento se mantiene el arquetipo clásico ni es esa su intención, sino que se adapta a los nuevos presupuestos socio-culturales del momento. Es una manera de generar una nueva forma de relato a base de narrativizar la materia antigua con nuevas estructuras, como escribe F. Carmona a propósito de los personajes: «El *romancier* medieval actualiza la leyenda antigua, trae los héroes del pasado mítico al marco de su presente. Dándoles a aquellos héroes temporalidad medieval, antes que un mero anacronismo está generando una nueva forma de escritura. Al colocar el mito en el tiempo lo desmitifica, es decir, el mito queda

²⁷ F. RICO, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», *Ábaco*, núm. 2 (1969), pp. 9-91, traducción p. 72.

²⁸ *Literatura europea y Edad Media Latina*, FCE, 1989, t. 1, p. 30 (5ª ed. de la traducción española). Original *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Verlag, 1948.



narrativizado, la acción pierde su intemporalidad y los héroes se convierten en personajes»²⁹.

En la narrativización, a través de los *romans*, de la materia antigua, tiene un especial interés la proliferación de objetos artísticos embellecidos con estas historias de la Antigüedad, que, como era lo habitual en estas descripciones según los autores de los *romans*, contribuían a realzar su valor³⁰. Es importante esta percepción porque contribuye a un doble asentamiento del héroe, literario y artístico. En el intento de embellecer el *roman* con la plasticidad inspirada en historias literarias en torno a personajes y héroes de la Antigüedad, en una clara adaptación al fin concreto y actual que se persigue, se continúa con el desarrollo y expansión del mito. En muchos casos se contribuye a ello con la creación del ámbito y el espacio en el que éste se mueve. En este proceso, los objetos artísticos no tienen, pues, una entidad propia, sino que desarrollan un papel importante al representar ellos mismos o estar adornados con esculturas, pinturas, grabaciones de historias tomadas de la Antigüedad, de la mitología o de la tradición bíblica, que redundan además de en la belleza del objeto, sobre todo en reforzar su simbolismo. Hay toda una tradición de *autoritas* que los reafirma. De modo que las copas u objetos metálicos que se introducen en estas obras han sido en la mayoría de los casos hechas por Vulcano, las telas tejidas por Aracné, las pinturas realizadas por Apeles, y los objetos han sido poseídos por los personajes más importantes de la Antigüedad, lo que justifica su presencia en estas obras³¹. El halo mítico se expande, del héroe, de su origen y sus hazañas, a los elementos y objetos extraordinariamente bellos que lo rodean, en una simbología que contribuye a la configuración de su entorno mítico. En este proceso de deslumbramiento tiene un papel importante la plasticidad que lo envuelve. A él le correspondían tales adornos, tales tiendas, tales instrumentos, como las espadas, las copas, símbolos de sus pericias, destinados a provocar la admiración a través de su descripción (*descriptio* o *ekphrasis*), como subraya Faral:

Elle est destinée à exciter l'admiration; elle prétend enchanter l'imagination du lecteur; et il semble que ç,ai été, pour les poètes auteurs de romans, à qui peindrait les jardins les plus magnifiques, les châteaux les plus somptueux, les femmes les plus éblouissantes, les curiosités les plus rares, les prodiges les plus inattendus...³².

En la mayoría de los casos no existe una relación real entre la descripción y el objeto, que puede ser inexistente, como nos recuerda J. Yarza, puesto que se trata de un recurso literario con unas reglas propias, que en ocasiones están por encima

²⁹ *Narrativa románica medieval*, Murcia, Ed. Límite, 1984, pp. 58-59.

³⁰ E. FARAL, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, París, Champion, 1967, p. 335.

³¹ Serán descritos estos objetos de arte con toda precisión, de los que además se nos dará una serie de detalles accesorios sobre su composición, su fabricación, la relación de sus dueños, siguiendo en esto una práctica habitual en los poetas antiguos. FARAL, *Sources...*, p. 310.

³² *Ibidem*, p.308.

de la estricta veracidad entre lo descrito y el objeto real³³ y están a merced del fin que se pretende conseguir. De manera que se introducen los objetos artísticos, se adornan con personajes e imágenes de acuerdo con la simbología que se quiere transmitir. Veamos algunos ejemplos.

La historia de Alejandro el Magno del Pseudo-Calístenes, que había reunido todas las aventuras y viajes emprendidos por este rey, tenía una réplica artística amplia en iglesias y catedrales medievales. Así en el pavimento de la catedral de Otranto vemos a un Alejandro elevándose hacia el cielo, sentado sobre su trono acompañado de los dos grifos y levantando un doble cebo en la extremidad de dos lanzas. Tras la cabeza del rey, se lee *Alexander rex*. Señala Mâle que la composición tiene la perfecta simetría de las obras orientales. También se vuelve a encontrar la ascensión de Alejandro en la fachada de la catedral de Borgo San Donnino, en la que aparece con los mismos grifos simétricos y las mismas astas que lleva en las manos Alejandro. Señala Mâle que la imagen de Alejandro esculpido conmemora los largos relatos que escuchaban los peregrinos³⁴.

Las obras más importantes, el *Roman d'Alexandre* y el *Libro de Alexandre*, parten de un héroe ya mitificado que es narrativizado según los condicionamientos socioculturales del momento. En el *Roman d'Alexandre*, además de sus triunfos y conquistas, su campaña de Asia o el asedio de Tiro, sus viajes a la India o la conquista de Babilonia, el autor introduce lo que se ha denominado sus viajes «científicos», el que realiza al fondo del mar, dentro de un tonel de cristal bajo el vientre de una ballena; o la subida a los cielos utilizando grifos, tal y como lo hemos visto representado en los trabajos artísticos anteriormente mencionados. Junto al Alejandro conquistador, se nos presentará un Alejandro ávido de conocimientos, con la educación propia de un héroe cortés. Proceso de adaptación de la que no se priva el autor del *Libro de Alexandre*, como nos lo recuerda Del Río: «El héroe, más que como un personaje de la Antigüedad, está tratado como un personaje caballeresco. Representa, por tanto, el poema un cruce interesante de actitudes y motivos: religiosos y paganos, caballerescos y ascéticos, novelescos o, en otro sentido, de preocupaciones de cultura y de conocimiento»³⁵.

El Alejandro mítico de la Antigüedad adquiere nuevas connotaciones en la nueva estructura narrativa del *roman*. A su vez, en él se recurre a procedimientos artísticos que consolidan con la plasmación visual de determinadas representaciones la imagen del mito. Sería de resaltar en este sentido la importancia de determinadas pinturas, como las realizadas en las tiendas de los héroes, que responden en muchos casos a un ejercicio de retórica, una *descriptio rerum*, pero que ilustra artísticamente un significado trascendental. Es de destacar la tienda, como una enciclo-

³³ *Op. cit.*, p. 197.

³⁴ *Op. cit.*, p. 272.

³⁵ A. DEL RÍO, *Historia de la Literatura española. Desde los orígenes hasta 1700*, Barcelona, Ediciones B, 1988, p. 136.

pedia o *mappamundi*, del *Roman d'Alexandre* (como indica Faral³⁶, estas tiendas parecen proceder del *Roman de Tebas*), cuya descripción es prácticamente seguida por el *Libro de Alexandre* castellano. En este último las pinturas de la tienda serán realizadas por el pintor emblemático de la Antigüedad, Apeles (citado por Plinio y Quintiliano), que, junto con Zeuxis, constituyen los ejemplos más tradicionales de la Antigüedad griega:

Larga era la tienda redonda & bien taiada
 A dos mill caualleros darie larga posada
 Apelles el maestro la ouo debuxada
 Non farie otro ome obra tan esmerada³⁷.

En las pinturas que lleva a cabo Apeles, se representan historias bíblicas, de la Antigüedad, como la guerra de Troya y la misma historia de Alejandro, y también descripciones temporales y espaciales; es decir, nuevos relatos históricos y *mappamundi*; muy próximas todas estas descripciones al *Roman de Alexandre*. La tienda es señalada por Cacho Blecua como un «objeto estético digno de admiración»³⁸. Pero ante todo es de resaltar la mayor idealización de la figura de Alejandro de una versión a otra, ese interés por mostrarlo como un joven príncipe de una esmerada educación. Su heroicidad y espíritu aventurero quedan remodelados por su formación escolar y caballeresca; será, pues, al modo cortés, un rey magnánimo y generoso. Como nos recuerda García Gual, «Y Alejandro, antes que el rey Arturo, abre la marcha del héroe real, victorioso batallador, viajero infatigable, ejemplo de prodigalidad, personaje de novela de caballerías por un mundo fascinante y misterioso»³⁹. El arquetipo mítico del héroe, pues, ha evolucionado. En estas versiones romancesadas, Alejandro, a mitad de camino entre Carlomagno y Arturo, como perfecto caballero medieval, es considerado como el precursor del libro de caballerías, espiritualmente emparentado con los héroes carolingios y con los caballeros de la corte del rey Arturo, y en un ambiente fantástico próximo al de los Lanzarotes y Amadis.

Si continuamos con el *Roman de Tebas*, el más antiguo de la triada clásica, observaremos las descripciones en este sentido, con una simbología muy específica. Recordemos en palabras de Curtius que «La historia de Tebas fue un libro favorito de la Edad Media; llegó a ser tan popular como las leyendas del rey Arturo; en ella se hallaban episodios dramáticos y figuras cautivadoras. Edipo, Anfiarao, Capaneo, Hipsípila, el infante Arquémoro, todos estos personajes de la *Tebaida* aparecen aquí y allá en la *Divina Comedia*»⁴⁰.

³⁶ *Sources...*, p. 339.

³⁷ *Libro de Alexandre*. Estudio y edición de F. MARCOS MARÍN, Madrid, Alianza Universidad, 1987, estrofa 2540.

³⁸ «La tienda en el *Libro de Alexandre*», *Actas de la Lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Murcia, 1985, p. 119.

³⁹ *Primeras novelas europeas*, Madrid, Istmo, 1974, p. 111.

⁴⁰ *Op. cit.*, t. 1, p. 38.



En el carro de Anfiarao, construido por Vulcano y de una belleza singular, abundarán las representaciones artísticas, de una riqueza y simbología excepcionales, aunando historia y ciencia. Como en las tiendas anteriormente descritas, el objeto artístico será el pretexto o el elemento de conexión para poder introducir en una sola plasmación todos aquellos conocimientos, aquella tradición que el hombre medieval anhelaba ver figurada, y que le daría un significado último a la obra. Son de destacar las representaciones cosmográficas⁴¹ o sucesos históricos (como los Gigantes luchando contra los dioses en su intento de desheredarlos y expulsarlos de los cielos, la Gigantomaquia); o la pintura de las Siete Artes Liberales⁴² o las imágenes esculpidas con toda perfección que llamaban a la carga o tocaban algún instrumento (vv. 5.001-5.006), etc. Vemos, pues, cómo una de las representaciones artísticas más amplia e importante de la obra está al servicio del enciclopedismo del momento, puesto que no se da la separación científica y total entre ciencia y arte tal y como nosotros lo percibimos⁴³. En la tienda del pabellón del rey Adrasto, hecho con sedas multicolores bordadas con figuras de animales y flores, estaban pintadas «las historias, las gestas antiguas, las memorias, los castigos y los procesos, los juicios y los delitos [...]». Las naturalezas de todas las criaturas del mundo estaban pintadas en la tienda (vv. 3.179-3.200)⁴⁴. Y, en una segunda tienda, aparecen representaciones artísticas con un valor simbólico de todo aquello que reproducen más que como elementos artísticos en sí mismos⁴⁵.

En el *Roman de Eneas* se repite la presencia de Aracné, que había bordado el estandarte dado por Venus a Eneas (v. 4.523). Y el paño extendido por el ataúd de Palas había sido traído de Tesalia por Paris; y la copa que Eneas había enviado al rey Latino como presente, solicitando la paz y la amistad, se la había dado Menelao: «una copa con valiosos esmaltes que le dio el rey Menelao, al pie de Troya, en la ribera, cuando fue a él como mensajero»⁴⁶. Junto a esta copa de un simbolismo excepcional, es de resaltar un monumento artístico emblemático para enfatizar la

⁴¹ «Par estuide et par grant conseil/I mist la lune et le soleil/Et tresgita le firmament/par art et par enchantement./Nuief esperes par ordre i fist,/En la greingnor les signes mist/Et es autres qui sont menors/Mist les plannetes et les cors./La neume mist en mi le monde,/Ce est la terre et mer parfonde./En terre paint houmes et bestes,/En mer, poissons, venz et tempetes», (vv. 4955-4966). *Le Roman de Thèbes* (ed. Guy RAYNAUD DE LAGE), París, Champion, CFMA, 1968, t. I.

⁴² «...paintes i furent les set Arz:/Gramaire y est painte o ses parz,/Dyalectique o argumenz/ Et rethorique o jugemenz./L'abaque i tient Arismetique/Par la gamme chante Musique./Painte y est dythesaron,/Dyapanté, dyapason./Unne verge ot Geometrie,/Un astreleible, Astronomie;/L'une en terre met sa mesure,/L'autre es estouilles met sa cure» (vv. 4.989-5.000).

⁴³ Justamente la pintura y la escultura no entran a formar parte de las Siete Artes Liberales (vid. R. CURTIUS, *op. cit.*, t. I, p. 63).

⁴⁴ Traducción de Paloma Gracia, *Libro de Tebas*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 89-90.

⁴⁵ En esta tienda se encuentran las pinturas de muchas maravillas y de un mapamundi («meinte merveille: a compas i fu mappamonde», vv. 4.222-23), con la descripción de ciudades antiguas, de todos los reinos, de todos los reyes, los mares, las distintas lenguas, por supuestos los cuatro ríos del paraíso, los monstruos, etc.

⁴⁶ *Roman de Enea. La Novela de Eneas* (ed. Aimé PETIT), introducción, traducción y notas de A.M. Holzbacher, Menini, Colección Translatio, 1999, p. 189.



notoriedad del personaje y su perpetuidad en la posterioridad: las tumbas. Como nos lo recuerda Yarza, hechas con el deseo de mantener la memoria del caballero construyendo un imponente monumento funerario, «Una obra escrita y una obra de arte. No hay copia sino dos formas de ver el conjunto doble de una imagen de poder»⁴⁷. Son famosas por su grandiosidad y suntuosidad las de Palante y Camila en este *Roman de Eneas*. La del primero, además de estar pintada de oro molido, tenía «alrededor pilarcillos, hornacinas, y arcos, otros trabajos y pinturas, y muy bellas esculturas»⁴⁸. La de Camila es casi una maravilla arquitectónica⁴⁹, en cuanto que sus plantas se van ensanchando de abajo hacia arriba, los arcos esculpidos en forma de leones, y encima una gran cúpula. El pilar de la base estaba tallado con flores, animales y pájaros, así como los capiteles, y se van sucediendo los pisos y las cúpulas hacia el cielo siendo más ancho el techo que la base. Pero es importante tener en cuenta que están descritas de acuerdo con toda una tradición legendaria. En este sentido, como nos recuerda Faral, en esta descripción lo que se hace es reproducir una combinación de los relatos legendarios sobre el Templo de Éfeso y el Faro de Alejandría⁵⁰. Por lo tanto, es importante poner de relieve que estas *leyendas*, como intertexto mitificado, se introducen en la obra literaria a través de la descripción del objeto artístico otorgándole una cierta *autoritas*.

Si tomamos como ejemplo la leyenda de Troya, posiblemente sea el motivo que más representaciones plásticas haya tenido y, a través de los objetos artísticos con ella decorados, el que se haya introducido de modo más significativo y abundante en los *romans*, como nos testimonia Roubaud-Bénichou, de manera que sus formas escritas tienen inmensas representaciones artísticas:

...doublées d'innombrables représentations visuelles —enluminures de manuscrits, tapisseries, peintures murales, décorations d'objets— par où ses principaux épisodes se rappelaient sans cesse à la vie quotidienne. De cette Troie 'historiée' dont les images ornaient les pages des livres, les murs des palais, les chambres des princes et même les édifices religieux⁵¹.

Esta misma autora había destacado la presencia y la importancia en el *Libro de Alexandre* de estas pinturas «historiadas» sobre la leyenda de Troya, entre los numerosos ejemplos de representaciones plásticas que ha tenido, gracias a las cuales se estimulaba la imaginación de los que escribían estos «romans y Troya y sus héroes permanecían presentes en la memoria de todos»⁵². No obstante está el

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 199.

⁴⁸ *Roman de Eneas...*, p. 337.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 390: «Grant merveille sambloit a tous:/Plus grande ert dessus que dessous,/ Bien retenoient li plusor/A merveille le miroir». (vv. 7.697-7.700).

⁵⁰ *Sources...*, p. 326.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 66.

⁵² *Le roman de chevalerie en Espagne. Entre Arthur et Don Quichotte*, París, Champion, 2000, pp. 66-68.



mismo *Roman de Troya* de Benoît de Sainte Maure, con el desarrollo de la leyenda. En él se continuará con la tradición de la imponente descripción de las tumbas, como las de Héctor, de Paris y de Pentésilao. Las tiendas, por el contrario, son raramente descritas, señala Faral que por una cierta intencionalidad de renovar los temas.

La pervivencia de la leyenda y su plasmación artística, esa inmortalidad, es la esencia del asentamiento mítico, y esta práctica llegó a sobrepasar los límites de los *romans* pertenecientes a la «materia antigua». Si continuamos, a modo de ejemplo con la trayectoria de la copa, podríamos señalar la de *Floire et Blancheflor*, de mediados del s. XII. En ella, su autor relata detalladamente la historia de la copa entregada por los vendedores babilonios por el precio de Blancaflor: ha sido ejecutada por Vulcano, perteneció a Eneas, más tarde a Lavinia, después a los Césares. En esta copa están dibujadas las historias de la guerra de Troya. Evidentemente como elemento artístico simbólico, puesto de relieve por Leclanche, esta copa troyana representa la *translatio imperii*⁵³, de Troya a Roma, como hemos visto tanto por su origen como su historia posterior; y en ella se representan los desgraciados amores de Paris y Helena frente a los amores felices de Floire y Blancheflor. Pero en sí misma la copa está dotada de toda una simbología que remite a los arquetipos míticos más primitivos, cuya trayectoria ha estudiado de manera excepcional Campbell⁵⁴. La copa, entre otros, aparece como símbolo del veneno de amor y en ella quedan representadas con frecuencia las historias de estos amantes, como las de otros pesarosos, Dido, Seminarís, Cleopatra, Paris, Helena, Tristán, Isolda, etc.

Continúa en *L'Escoufle* de Jean Renart la misma presencia de la copa como objeto simbólico. Como señala F. Carmona⁵⁵, la copa aquí descrita tiene una similar función narrativa a la de *Floire et Blancheflor*: «Se trata del mismo objeto, y de una importancia simbólica similar, lo que permite establecer una clara relación, de alguna manera filiación, de una misma tradición literaria que no dejaba de estar presente en el horizonte narrativo del autor y del público». Alude posteriormente a sus referentes míticos:

...ambas copas llevan la representación del respectivo cosmos literario de referencia: la primera, el mundo mítico de la Antigüedad vigente en la narrativa del siglo anterior; la segunda, la más famosa leyenda céltica representativa del cosmos narrativo que llena el horizonte literario de principios del siglo XIII⁵⁶.

La representación del universo mítico de la Antigüedad es tan amplio que la simple enumeración de ejemplos rebasaría este estudio.

⁵³ *Le Conte de Floire et Blancheflor* (ed. J.L. LECLANCHE), París, Champion, 1983, p. 13.

⁵⁴ *Las máscaras de Dios. Mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1ª ed. 1992), pp. 30 y ss.; 127 y ss.; 184 y ss.; 196 y ss.; 274 y ss.

⁵⁵ *El roman lírico medieval*, Barcelona, PPU, 1988, p. 42.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 43.

3. DE LOS HÉROES DE LA MATERIA BRETONA

Los personajes artúricos fueron aceptados como héroes mítico-literarios en la misma etapa medieval, en la que se crean, viven y se transforman. No sólo en ella, estamos ante un proceso de pervivencia y expansión de las mayores dimensiones de un mito literario, hasta tal punto que bastaría señalar la publicación del *Diccionario de mitología artúrica* del profesor Alvar⁵⁷ para comprender la dimensión, como mito literario, del rey Arturo, sus damas y caballeros, en definitiva del universo artúrico, con los elementos míticos que lo caracteriza desde la cercana literatura medieval hasta nuestros días.

La formación de este proceso, como prácticamente la de toda creación mítica que adquiere tales proporciones, se escapa un poco de la estructuración racional objetiva. Es bastante significativo que en el entramado inexplicable de cómo el mito va tomando consistencia se pregunte, como lo haría cualquier otro estudioso, C. Alvar: «¿qué pensaría aquel Gildas que hacia el año 540 d.C. escribió el *De excidio Britanniae* si viera que trescientos años más tarde el vencedor de la batalla de Mons Badonicus había dejado de ser Ambrosio Aureliano, remplazado por un *dux bellorum* llamado Arturo?». Para responder evidentemente que «se trata de un proceso largo que exige un crecimiento y una alimentación adecuadas: [...]»;⁵⁸ por fin en la segunda mitad del siglo XII, Arturo se convertirá en rey (Geoffrey de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, h. 1160). En efecto, fueros varios siglos, pero especialmente los siglos XII y XIII, los que contribuyeron a dar forma a la materia mitológica artúrica, que tendría sus antecedentes en leyendas transmitidas oralmente sobre hechos más o menos históricos de los s. VI y VII. Con Geoffrey de Monmouth y la versión romanceada de su obra llevada a cabo por Wace se consolida la historia de un rey, o más bien un emperador a nivel de Alejandro o de Carlomagno, victorioso y lleno de esplendor. Con el primero ya es transportado Arturo a Avalón, y con Wace se introduce la Tabla o Mesa Redonda⁵⁹. Las obras de Chrétien y posteriormente la *Vulgata* configuran definitivamente la «materia de Bretaña», con el rey Arturo magnánimo y esplendoroso, la magia de Merlín o Morgana y las «aventuras» de los más nobles caballeros de su entorno. Materia bretona que contará con una posteridad que perdura a lo largo de todos los siglos y llega hasta nuestros días, y con una expansión que abarca todo el territorio europeo y allende los mares. Aunque la etapa de creación se da por concluida con la *Vulgata* o *Ciclo de Lanzarote*, el

⁵⁷ *El rey Arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

⁵⁸ Continúa: «Arturo se convertirá en rey; la batalla de Mons Badonicus será la última de doce victorias (Nennio, *Historia Britonum*, siglo IX), y luego aparecerá la protección de la Cruz de Jesucristo (*Annales Cambriae*, siglo X) o de la Virgen que le da al *dux* Artorius el triunfo sobre 900 enemigos (Guillermo de Malmesbury, *Gesta rerum anglorum*, primera mitad del siglo XII);». «Preliminar», *El mito, los mitos* (eds. C. ALVAR et alii), Madrid, Caballo Griego (SELGC), 2002, p. 12.

⁵⁹ Para el origen y configuración de la mitología artúrica *vid.* C. GARCÍA GUAL, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

tratamiento de la temática artúrica no cesa hasta nuestros días. El periodo medieval acabó con la gran refundición del universo artúrico de Thomas Malory que sirvió de base para las obras tan conocidas de Walter Scott, de A. Tennyson o de J. Steinbeck, entre otros.

No obstante, sin alejarnos de la etapa medieval, las literaturas románicas seguían «reescribiendo» la tradición artúrica y «reinterpretando» su mitología; y, en este amplio proceso, las imágenes y los elementos artísticos ayudaron a reafirmar su universo mitológico particular, con una temprana representación artística. E. Mâle nos presenta la famosa arquivolta de la catedral de Módena como una de las primeras muestras de tema bretón. En ella aparecen unos caballeros asediando un castillo, donde hay una dama prisionera, tema que derivaría de la leyenda artúrica, probablemente difundida por algún *conteor* con motivo de la primera cruzada⁶⁰. La representación escultórica data del 1100 aproximadamente. Señala a este respecto Mâle que la presencia de los héroes de los cantares de gesta es más o menos aceptable en cuanto que eran considerados casi como mártires; sin embargo, más extraña debería considerarse la presencia del rey Arturo y sus caballeros, y también están presentes, y, como hemos señalado al principio de nuestra exposición, Arturo y Roldán forman pareja en el Cantar de la *Bataille Loquifer*. En el pavimento de la catedral de Otranto (1163-66) aparece el rey Arturo montando un caballo fabuloso. Debían, efectivamente, haber penetrado estos cantos de los juglares con profundidad en el espíritu de las personas para que estos elementos paganos fuesen representados en las puertas de una iglesia, como ocurre en la catedral de Módena en cuyo pórtico aparecen, cabalgando alrededor de la arquivolta y con sus nombres inscritos Arturo de Bretaña, Idier, Galván y el senescal Keu. El mito ha trascendido y el héroe aparece casi divinizado en el espíritu profundamente religioso medieval y se va adaptando a cada contexto histórico.

Es curioso que la presencia de Arturo fuera de su ciclo se produzca con frecuencia a través del sueño, para dar verosimilitud al suceso y con una intervención de cierta entidad moral salvadora, como había ocurrido en la *Bataille Loquifer* o en un pequeño poema didáctico-alegórico del siglo XIV, la *Faula*, de Guillem de Torroella, muy importante desde la perspectiva literario-artística que nos ocupa. En él se produce una readaptación del universo mitológico artúrico, ateniéndose a los gustos de su época y sociedad e intentando moralizar con los ideales a los que aspiraba dicha sociedad y que tan profundamente habían penetrado en ella. En la *Faula*, Torroella quiere estructurar y adaptar todos los elementos de la tradición artúrica a la intencionada narración alegórico-didáctica que persigue, mostrando la decadencia de la sociedad actual, como la que se produjo en la *Mort Artu*, con el derrumbamiento de su mundo caballeresco. El engarce de las obras lo efectúa Escalibor, ofreciendo en primer lugar una conexión con la *Mort Artu* y presentando una visión simultánea de los dos mundos y uniendo en Arturo las desgracias y la

⁶⁰ Vid. C. GARCÍA GUAL, *Primeras novelas europeas*, Madrid, Istmo, 1974, p. 139.



posible recuperación de ambos, y Torroella como transmisor. Él le otorga a la *Faula* una «senesfiança» concreta, la del deber del rey Arturo de proteger y salvar al mundo de los males que en él entraron con la destrucción de su reino tras la batalla de Salesbieres. Fueron las pinturas que Lanzarote mandó hacer en las paredes del castillo de Morgana, sobre sus amores con la reina Ginebra⁶¹, las que informaron al rey de sus relaciones adúlteras, en una visita al castillo de su hermana. Este episodio de la *Mort Artu* desempeñó un papel decisivo en el desenlace de la historia, pues a partir de aquí se iniciaron los odios y las luchas que desencadenan la batalla y el trágico final del mundo artúrico. Guillem de Torroella recurrirá a la descripción de los personajes literarios en los objetos artísticos de estas obras para evocar y representar dicha tradición. En varios episodios de la *Faula* se reproduce en las artes plásticas la mitificación de la leyenda que ya tenía una amplia representación desde el punto de vista literario. De modo que, cuando Torroella hace su Viaje a la Mítica Isla Paradisiaca donde reside el rey Arturo, se encontrará a mitad del camino con la presencia del palafrén que lo conduce al castillo llevando inscritas, en sus arreos, historias de «Floris e de Blancaflor, de Isolda la bronda e de Tristan, de Tiubes e de Piramús, de Serena e d'Ellidús, de Paris y Elena» (vv. 236-242); y de muchas otras historias más «que n'us say dir» (v. 245)⁶². Del mismo modo que cuando describe el decorado del castillo, además de las figuras talladas, ve el autor historias de «Juntas, batallas e torneys,/Amors, jausimén e dompneys» y otros hechos «Qui donen prets, segon valor» (v. 557), como los que llevan a cabo los héroes artúricos, caracterizados con los moldes arquetípicos que le son propios: «del prous Lançalot del Lach» tendríamos «Lo sen, la força e l'ardimén/Ab què mantench cavalleria;»; de «Ivany lo cortès», se verían «Les beutats e les cortesies», «de Erech les cavalleries», de «Galvany les aventures;/Et las batallas forts e dures de Boors e de Perceval» (vv. 562 y ss.), que llevarían a cabo en la búsqueda del Santo Grial. Así se van enumerando prácticamente todos los personajes artúricos, con estas breves referencias a sus batallas y amores que los caracterizaban, Galeot, Bioble, Lionell, Quechs, Dinadans, Amorat, Brunor, Gariet, Sagramor, Estor de Mares, Donidell lo Salvatge (vv. 577-599), y de «mants altres» (v. 599). Sería el más claro ejemplo de la vinculación intertextual entre lo plástico y lo escrito. Las pinturas, las esculturas constituyen el resumen, la presentación condensada y panorámica de unas historias, un simbolismo, una mitología, que es desencadenante de toda la historia. Torroella debía estar familiarizado con estas representaciones decorativas y las utiliza de manera espontánea. Señala P. Bohigas: «En Cataluña, los héroes de las novelas bretonas eran representados en las tapicerías, las pinturas murales y diversos objetos decorativos; son citados en las obras literarias de igual manera que los héroes antiguos, los héroes bíblicos, los de las canciones de gesta y del ciclo de las cruzadas. Que esto

⁶¹ En el *Libre de Lancelot* (3ª parte de la *Vulgata*) el héroe se encuentra bajo el poder de Morgana y manda que se realicen estas pinturas.

⁶² Todos los textos citados están tomados de la edición de P. BOHIGAS y J. ALCOVER, *Guillem de Torroella. La Faula*, Tarragona, Ed. Tàrraco, 1984.

hubiese ocurrido en la corte o en los medios aristocráticos no tendría nada de sorprendente»⁶³.

Se parte de las representaciones plásticas de los episodios más famosos de los *romans* —que mantienen la memoria de un pasado heroico y especialmente de la vida caballeresca— para poder volver a «reinterpretar» literariamente la ficción bretona, con la que anhelan identificarse gran parte de la alta sociedad y la burguesía catalana, que vivía bajo la influencia y la obsesión por esta literatura. Una sociedad caballeresca que, como nos recuerda Martín de Riquer, «ha sido tan ganada por la literatura, que se empeña en vivir en ella»⁶⁴.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Podríamos decir que la historia de la literatura medieval es, más que la de cualquier otra etapa, una historia poblada de héroes míticos, arraigados en sus propios esquemas vivenciales, con unas estructuras de pensamiento más próximas de lo mítico y religioso que de lo «real».

El canto épico, tan inextricablemente unido al hecho histórico, ha sido el pilar base en las sociedades que inician su andadura histórica, como la primera etapa de la Edad Media. La alusión a una edad heroica proporciona las más grandes gestas y los más insignes héroes míticos en la expresión literaria con la que el pueblo se identificará. A su vez, en su paso iniciático, el hombre medieval necesita de los muros de la Antigüedad para apoyarse y lanzarse hacia el futuro. Bastaría recordar la tan citada frase de Bernardo de Chartres, «somos enanos sobre espaldas de gigantes», para percibir cómo se sienten herederos de esta tradición en la que se inspiran y modelan hasta la saciedad. Y, en ocasiones, respondiendo a sus arquetipos de salvación, la propia sociedad medieval forja un mito que rige su existencia y vive en él, como el rey Arturo. Martín de Riquer en su *Historia de la Literatura Universal*⁶⁵ nos comenta que existe documentación histórica que testifica cómo en 1394 un peregrino instaba a los jóvenes de Igualada a velar para dar gracias a Dios en una capilla por haberlo libertado «de los encantos del hada Morgana, en el Valle del Falso engaño, durante muchos años». Señalo esta anécdota como muestra de la identificación y credibilidad de la sociedad del momento en los «hechos» del rey Arturo y la necesidad, al menos a nivel ideológico y moral, de identificarse con todos los elementos de la mitología artúrica. Los héroes míticos que pueblan la literatura medieval se van configurando y transformando en perfecta armonía con el devenir del tiempo, con arquetipos y mensajes diferentes. Y, sobre los mensajes dichos o escritos en las formas literarias, los mensajes del escultor, del pintor, del

⁶³ «La matèria de Bretanya a Catalunya», *Aportació a l'Estudi de la literatura Catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Monserrat, 1982, p. 287.

⁶⁴ *Historia de la Literatura Universal*, Barcelona, Planeta, 1984, t. III, p. 508.

⁶⁵ *Ibidem*, t. III, p. 243.

artista en general, van superponiendo elementos que diversifican la estructuración y plasmación del mito. El mosaico de las escenas más dramáticas del *Cantar de Roldán* figuraba en la catedral de Brindisi, en el que estaban representados Roldán, Oliveros y el obispo Turpín. El Cid y Fernán González aparecen o desaparecen de las genealogías castellanas, junto a los reyes, con sus imágenes, según se pretenda enaltecer o no la supremacía castellana. El pavimento de la catedral de Otranto tiene representado a un Alejandro elevándose hacia el cielo, sentado sobre su trono acompañado de los dos grifos y levantando un doble cebo en la extremidad de dos lanzas, recordando la historia del seudo-Calístenes. Al igual que aparece su ascensión a los cielos en la fachada de la catedral de Borgo San Donnino. E igualmente en las catedrales aparecen esculpidas las figuras de Arturo y de los caballeros de su corte, tal y como habían sido descritos en las leyendas y en los *romans*.

En esta «remodelación» entra en juego toda una serie de elementos que lo consolidan y dan una imagen arquetípica que recurre en ocasiones a la plasticidad para su expresión. En ambos planos, el mito se va enriqueciendo, adaptando una versatilidad y riqueza de significaciones que lo hacen valedero para su capacidad de eternizar. Todo ello en el entorno de la sociedad medieval, con una importante influencia y aceptación de unos héroes mítico-literarios, con los que a menudo se intentaba una identificación, como modelo ideal de la existencia y las conductas humanas, que, en definitiva, es la base del funcionamiento mitológico.



EL LÉXICO MITOLÓGICO EN LA EDAD MEDIA Y EN EL RENACIMIENTO

José Luis Herrero Ingelmo
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Muchas palabras tienen su origen en los mitos clásicos. Están dispersas por diferentes campos semánticos y en diferentes registros: unos en el léxico común (*grifo, sirena*), otros en el léxico culto/poético (*eliseo, leteo*), otros en el léxico científico-técnico (*priapismo, vulcanología*). En el proceso deonomástico, una de las características más llamativas o una de las experiencias singulares del personaje se convierte en el significado de la nueva palabra apelativa (*eco, narciso*). No solo la Literatura (hasta el XIX) y la Ciencia (desde el XIX) han recurrido a la Mitología para recrear antiguos referentes o para designar nuevos elementos: también —y eso demuestra su vitalidad— la Publicidad ha sabido sacar partido a un léxico que aporta a los productos o los servicios una pátina de dignidad significativa (la cámara *Olimpus* o el camión *Pegaso*).

PALABRAS CLAVE: mitología, léxico, historia de la lengua, deonomásticos, vulgarización, frases hechas.

ABSTRACT

Many a word have their origin in classical myths. They can be found scattered throughout many semantic fields and registers: some in the common lexicon (*grifo, sirena*), others in a more cultivated or poetic one (*eliseo, leteo*), others finally in the scientific-technical lexicon (*priapismo, vulcanología*). Throughout the deonomastic process, some of the most remarkable features or one of the most singular experiences of the character may turn into the meaning of the new appellative (*eco, narciso*). But not only literature (until the 19th century) or science (since then) have resorted to mythology in order to re-enact old referents or to give a name to new ones: advertising has also profited from this particular field that provides those services or products with the possibility to be sold in a dignified way (*Olimpus* camera or *Pegaso* truck).

KEY WORDS: mythology, lexicon, history of the language, deonomastics, vulgarization, coined phrases.

La parole est Janus. Tourné vers le moi,
et tourné vers l'autrui. Me parle et te parle.
P. Valéry, *Moralités*



0. INTRODUCCIÓN

Se dice que a don Miguel de Unamuno le gustaba llamar «sisifeana» a la tarea del profesor, que, cuando acaba un curso, tiene que comenzar otro con nuevos alumnos como si nada hubiera hecho en el anterior. Es una de las numerosas palabras que tienen su origen en los mitos clásicos y que están dispersas por diferentes campos semánticos y en diferentes registros: unos en el léxico común (se han convertido en apelativos), otros en el léxico culto/poético, otros en el léxico técnico. Unamuno, como buen profesor de griego —*malgré tout*—, como mejor profesor de Historia de la Lengua Española (entonces se denominaba «Gramática comparada del latín y del español») y, sobre todo, como excelente creador, siempre sacaba partido a toda palabra que llamara su atención, fuera de la más profunda raigambre clásica (como *sisifeana*), fuera del más profundo lenguaje popular (esa otra intrahistoria) como *brezar* ('acunar').

La mitología pretende ser una explicación precientífica del mundo. Es una manera de darle sentido a una realidad que parece absurda, que procede del desorden, del caos: sabemos que *mitos* significa 'lo dicho, lo relatado'. Es un nexo con lo sobrenatural que ayuda a poner orden en este caos, antes de que la razón establezca otro tipo de relación (causa-efecto), concepción en la que aún vivimos. El «léxico mitológico» no es una expresión que tenga que ver con el significado de una parcela de la realidad, sino con un concepto de origen, de aquel mundo autónomo que explicó el comportamiento de la Grecia primitiva, con unos referentes que hemos heredado y con unas pautas de comportamiento que hemos adoptado y adaptado. La evolución del significado de algunas palabras, como veremos, ha seguido unos caminos muy distintos. El léxico español procedente de la mitología clásica es bastante más amplio de lo que en un primer momento podemos pensar. Muchas de esas palabras han perdido, para el hablante medio, sus referencias primigenias y han sufrido un marcado proceso de opacidad: algunas han pasado al léxico básico (los días de la semana, *grifo*, *sirena* o *caco* —se habla ya de los *cibercacos*).

Tratar con profundidad la historia de todas las palabras de este ámbito me llevaría un tiempo y un espacio del que no dispongo. Voy a dejar los nombres propios (teónimos y topónimos) más conocidos, y me voy a centrar en los nombres apelativos y en los adjetivos derivados de aquellos. En cuanto a los primeros, como es bien sabido, algunos se mantienen como referencias históricas y otros han sufrido un proceso deonomástico (la conversión de un nombre propio en un apelativo). Una de las características más llamativas o una de las experiencias singulares del personaje se convierte en el significado de la nueva palabra apelativa. Es curioso, pero en la propia historia mitológica tenemos casos «concretos» de esta conversión que hoy contemplamos en el nivel lingüístico: es el caso de *Eco-eco*, *Narciso-narciso*... La ficción mitológica ya anticipaba hasta algunos mecanismos del cambio semántico.

No solo la Literatura (hasta el XIX) y la Ciencia (desde el XIX) han recurrido a la Mitología para recrear antiguos referentes o para designar nuevos elementos: también —y eso demuestra su vitalidad— la Publicidad ha sabido sacar partido a un léxico que aporta a los productos o a los servicios una pátina de dignidad signi-

ficativa (veremos un poco más adelante un apartado curioso de marcas en los sustantivos).

En lo que sigue, haré una clasificación general de los sustantivos, me detendré en algunos aspectos significativos y después dedicaré una atención especial a los adjetivos y a la historia particular de algunos de ellos. En cuanto a la forma, son cultismos, es decir, han sido tomados del latín o, menos frecuentemente, del griego, en algún momento concreto de la historia de nuestra lengua (a nosotros nos interesan ahora los introducidos en la Edad Media y en el Renacimiento). No han sufrido, por tanto, los avatares de los cambios fonéticos de las palabras hereditarias, sino un sencillo proceso de adaptación a la fonética y a la morfología españolas (sobre todo en la terminación).

Entran en nuestra lengua en tres momentos: Alfonso X, el Prerrenacimiento y el Renacimiento y el siglo XIX. En el siglo XIII, Alfonso X y sus traductores necesitan verter al castellano términos que estaban en los originales latinos que manejaba: son neologismos de necesidad. En el XV, Villena, Mena y Santillana, entusiasmados por el descubrimiento de los clásicos, intentan «latinizar» la lengua española. En sus traducciones o en sus producciones originales el mundo mitológico es una parte fundamental de ese intento de aprehender y resucitar aquel mundo. En el XVI, los poetas renacentistas utilizan neologismos cultos necesarios para llevar a cabo la *imitatio*.

En el Renacimiento surgió un nuevo interés por la mitología antigua, percibida como un conjunto de alegorías poéticas de carácter moral, como manifestaciones de sentimientos y pasiones de la personalidad humana en su proceso de emancipación y también como expresión alegórica de verdades religiosas, científicas y filosóficas. Los ilustrados del siglo XVIII, en cambio, adoptaron una perspectiva negativa frente a la mitología, considerándola fruto de la ignorancia y del engaño (Metlinski, 2001: 11).

1. LOS SUSTANTIVOS: CLASIFICACIÓN¹

DIOSES²: *lares* (XV), *penates* (XV).

DEIDADES: *amazona* (XIV), *driade*³ -*driada*- (XIII, Alfonso X), *erínias* (no DRAE; solo lo recoge Domínguez -1853-), *euménides* (no DRAE; solo lo recoge Toro -1901-), *fauno* (XIII, -ph-, Alfonso X), *fénix* (XVI), *hamadrié*⁴ -*hamadriada*-

¹ Salvo indicación en contrario, la documentación manejada pertenece a los *corpora* académicos (CORDE y CREA) y la documentación latina al PHI. Presento en versalitas los documentos después del Renacimiento; a continuación aparece el siglo de la primera documentación.

² Quizás *junio* derive de Juno y *Europa* de la joven bella asiática, raptada por Zeus.

³ (Del lat. *dryas*, -*adis*, y este del gr. *δρυάς*). 1. f. Mit. Ninfa de los bosques, cuya vida duraba lo que la del árbol a que se suponía unida.

⁴ (Del lat. *hamadryās*, -*adis*, y este del gr. *ἡμαδρυάς*, de *ἄμα*, con, y *δρῦς*, encina). f. Mit. Ninfa de los bosques.



(XIII, Alfonso X), *hespérides* (XVI), *musas* (XIII, Alfonso X), *napea*⁵ (XVI), *náyade*⁶ (XVI), *nereida*⁷ (XVI), *ninfa* (XIV/XVI), *océano* (XIII, Alfonso X), *orédade*⁸; *parca* (XV), *pléyade*⁹ (XVI), *sátiro* (XV), *sibila*¹⁰ (XV), *silvano*^{*11} (XVI), *tespiades*¹² (XIV), TITANISMO (XX, no DRAE), *tritón*^{*13} (XVI).

BESTIARIO: *cancerbero*^{*} (XIII, Alfonso X), *centauro* (XV), *cíclope* (XV), ERINIA¹⁴ (XX), *esfinge* (XVI), EUMÉNIDE (XX), *grifo* (XIII), *hidra* (XV), *lamia*¹⁵ (XIII, Alfonso X), *quimera* (XIV), *sirena* (XIII).

ALIMENTOS: *ambrosía* (XV), *néctar* (XVI), NEPEENTE¹⁶ (XIX).

PLANTAS Y FLORES: *artemisa* (XV), CEREAL (XVII)¹⁷, *jacinto* (XIII, Alfonso X), *narciso*¹⁸ (XV).

⁵ *napea*. 1. f. V. napeo. napeo, a. (Del lat. napaeus, y este del gr. ναπαος, perteneciente a un valle boscoso). 1. adj. Propio de las napeas. 2. adj. Perteneciente o relativo a ellas. 3. f. Mit. Cada una de las ninfas que, según la mitología clásica, residían en los bosques.

⁶ (Del lat. naīas, -ādis, y este del gr. ναϊάς, -άδος). 1. f. Mit. Cada una de las ninfas que residían en los ríos y en las fuentes. 2. f. Zool. Ninfa acuática de ciertos insectos.

⁷ (Del lat. Nerēis, -ēidis, y este del gr. Νηρηΐς, -ῖδος, hija de Nereo). 1. f. Mit. Cada una de las ninfas que residían en el mar, y eran jóvenes hermosas de medio cuerpo arriba, y peces en lo restante.

⁸ (Del lat. oreās, -ādis, y este del gr. ὄρειάς, que vive en los montes). 1. f. Mit. Cada una de las ninfas que residían en los bosques y montes.

⁹ (Del lat. Pleīas, -ādis, constelación de las Pléyades, y este del gr. Πλειάς, -άδος). 1. f. Grupo de personas famosas, especialmente en las letras, que viven en la misma época.

¹⁰ (Del lat. sibylla, y este del gr. Σίβυλλα). 1. f. Mujer sabia a quien los antiguos atribuyeron espíritu profético.

¹¹ (Del lat. silvānus). 1. adj. selvático (||perteneciente a las selvas). 2. m. Mit. Semidiós de las selvas.

¹² (Del lat. Thespiādes, y este del gr. Θεσπιάδες, propiamente 'de Tespias', antigua ciudad de Beocia cercana al monte Helicón, en Grecia, donde, según el mito, moraron las musas). 1. f. pl. musas (||deidades).

¹³ (De Tritón, dios marino, hijo de Neptuno y de Anfitrite). 1. m. Mit. Cada una de ciertas deidades marinas a que se atribuía figura de hombre desde la cabeza hasta la cintura, y de pez el resto. 2. m. Batracio urodelo de unos doce centímetros de longitud...

¹⁴ MOLINER: «f., gralm. pl. Mit. Cada una de ciertas divinidades griegas, hijas de Cronos y la Tierra, que habitaban el infierno; perseguían a los humanos para vengar sus crímenes. ≈ Euménide, Furia». «Fue en ese momento, en plena felicidad, cuando se desataron las furias, las *erínias*, las *euménides* que, confabuladas con ellos, azuzaban y atropellaban a los miserables escondidos en las cumbres» Manuel MÚJICA LÁINEZ, *El escarabajo* (1982).

¹⁵ (Del lat. lam-a). 1. f. Figura terrorífica de la mitología, con rostro de mujer hermosa y cuerpo de dragón.

¹⁶ 2. m. Mit. Bebida que los dioses usaban para curarse las heridas o dolores, y que además producía olvido, como las aguas del Leteo.

¹⁷ Corominas y Pascual lo documentan en P.A. de Alarcón (1873).

¹⁸ *narciso* 1. (Del lat. narcissus, y este del gr. νάρκισσος). 1. m. Planta herbácea, anual, exótica, de la familia de las Amarilidáceas... 2. m. Flor de esta planta. *narciso* 2. (Por alus. a Narciso, personaje mitológico). 1. m. Hombre que cuida demasiado de su adorno y compostura, o se precia de galán y hermoso, como enamorado de sí mismo.



En algunos lugares, la *artemisa* se denomina *altamisa*, con una etimología popular curiosa (más adelante veremos otras posibles deformaciones de palabras de procedencia mitológica). En Canarias (La Gomera y El Hierro), aparece con la forma *altomisa* ('arbusto... de flores amarillas que vive en las hendiduras de las rocas')¹⁹. Juan de Jarava, en su *Historia de las yerbas y de las plantas* escribe: «La artemisia caliente y seca. Dioscórides dize que la artemisia cozida es muy útil para hazer venir la purgación a las mugeres, tomando el baho della por debaxo de una silla horadada...»²⁰.

ANIMALES: MEDUSA²¹ (XIX).

PARTES DEL CUERPO HUMANO²²: *monte de Mercurio* (XVI), *monte de Venus* (XVI), TALÓN DE AQUILES (XIX). La primera documentación de *monte de Mercurio* y *monte de Venus* se refiere a la morfología de la palma de la mano, dentro de la quiromancia²³.

OBJETOS: *arco iris* (XVI), ATLAS (XVIII), CAJA DE PANDORA (XVIII), *caduceo* (XVI), *égida*²⁴ (XVI), FAETÓN²⁵ (XIX), *mausoleo*²⁶ (XV), NUDO GORDIANO (XVII), *panteón* (XV), *tirso*²⁷ (XV).

FENÓNEMOS NATURALES: *eco* (XIII, Alfonso X), TIFÓN (XIX): «o coso de animalias quales non fuera visto d'antes, o rezia boz de bestias mudeantes, o el sueno que dizen *eco*, que recudié e sonava de los muy altos montes». Alfonso X, *General Estoria. Tercera Parte* (a. 1280).

¹⁹ C. CORRALES *et alii*, *Diccionario diferencial del español de Canarias*, Madrid, Arco Libros, 1996.

²⁰ J. de JARAVA, *Historia de las yerbas y plantas* (ed. M^a. Jesús MANCHO), Salamanca, Ediciones Universidad, 2005.

²¹ (De Medusa, por la cabellera). 1. f. Una de las dos formas de organización en la alternancia de generaciones de gran número de celentéreos cnidarios y que corresponde a la fase sexuada, que es libre y vive en el agua. Su cuerpo recuerda por su aspecto acampanado a una sombrilla con tentáculos colgantes en sus bordes.

²² Quizás también *clitoris*. Así se llamaba una mirmidona (de la raza de los hombres-hormigas): Zeus se convierte en hormiga para poseerla.

²³ «Lozana.- Mancebo de bien, llegaos acá y mostráme la mano. Mirá qué señal tenés en el monte de Mercurio y uñas de rapina. Guardaos de tomar lo ajeno, que peligrarés... -Vení, vení. Este monte de Venus está muy alto. Vuestro peligro está señalado en Saturno, de una prisión, y en el monte de la Luna, peligro por mar...» Francisco Delicado, *La Lozana Andaluza* (1528).

Como tecnicismo anatómico, es de finales del XIX.

²⁴ (Del lat. *aegis*, -*īdis*, y este del gr. *αἰγίς*, -*ίδος*, escudo o coraza de piel de cabra). 1. f. Piel de la cabra Amaltea, adornada con la cabeza de Medusa, que es atributo con que se representa a Zeus y a Atenea. 2. f. escudo (||arma defensiva). 3. f. Protección, defensa.

²⁵ (Del fr. *phaëthon*, por alus. a Faetón o Faetonte, hijo del Sol, según la mitología, y conductor de su carro). 1. m. Carruaje descubierto, de cuatro ruedas, alto y ligero.

²⁶ (Del lat. *Mausolēum*, sepulcro de Mausolo, rey de Caria).

²⁷ (Del lat. *thyrsus*, y este del gr. *θύρσος*). 1. m. Vara enramada, cubierta de hojas de hiedra y parra, que suele llevar como cetro la figura de Baco, y que usaban los gentiles en las fiestas dedicadas a este dios. 2. m. Bot. Panoja de forma aovada, como la de la vid y la lila...



TOPÓNIMOS: *averno*²⁸ (XV), *báratro*²⁹ (XVI), *campos elíseos* (XIII, Alfonso X), PARNASO (XVIII), *tártaro*³⁰ (XV).

TECNICISMOS:

Medicina: HIPNOSIS (XX), NINFOMANÍA (XX, 1962), *priapismo*³¹ (XV), *satiriasis*³²(XV).

El *priapismo* es no voluntarioso alçamiento de la verga. & en esto se diffiere de satiriasí: en el qual es voluntad & desseo de aquel acto. mas la causa del segundo el galieno .xiiij. de la therapentica. es ventosidad vaporoso en el neruio siratocodo: esto es cauernoso dentro metida de las viandas ventosas: & de la frialdad el cuero espessante salir defendida. Fazese tan bien segund que por muchas vexes segun la intencion del galieno. en el sesto de los interiores. del ensanchamiento de las arterias de la verga. *Traducción del Tratado de cirugía de Guido de Cauliaco* (1493). E si fuere por causa dela verga es con vn latimiento & tremor que se anticipo. E el satiriasis es con cobdiciar: & el priapismo no. *Gordonio* (1495).

Física-Química: *amoniaco*³³ (XVI), AMONIO³⁴ (XIX), ÁRBOL DE DIANA³⁵ (XVIII), MERCURIO (XVIII), MORFINA (XIX), NEPTUNIO (XX), PLUTONIO (XX), SELENITA³⁶ (XVIII), TITANIO (XIX).

Psiquiatría: COMPLEJO DE EDIPO (XX).

Geología: VULCANOLOGÍA (XX, 1989).

Poesía: DÉDALO³⁷ (XVIII), *himeneo* (XVI).

²⁸ *averno* 1. (Del lat. *avernus*, -i). 1. m. poét. infierno (||lugar de castigo eterno). 2. m. Mit. infierno (||lugar que habitan los espíritus de los muertos). *averno* 2, *na* (Del lat. *avernus*, a, um). 1. adj. Perteneciente o relativo al *averno* 1.

²⁹ (Del lat. *barāthrum*, y este del gr. βάραθρον). 1. m. poét. infierno (||lugar de castigo eterno). 2. m. Mit. infierno (||lugar que habitan los espíritus de los muertos).

³⁰ (Del lat. *Tartārus*, y este del gr. Τάρταρος). 1. m. poét. infierno (||lugar que habitan los espíritus de los muertos).

³¹ (Del lat. *tardío priapismus*, y este del gr. πριαπισμός). 1. m. Biol. Erección continua y dolorosa del miembro viril, sin apetito venéreo. Como es conocido, nació en Lámpsaco (Asia Menor) y era hijo de Dioniso y de Afrodita; Hera, por su odio a ambos, hizo que el niño naciese con una deformidad curiosa: un pene de dimensiones extraordinarias, que hizo que Afrodita, temerosa de la burla de los dioses, lo abandonara en el monte, donde fue recogido y criado por unos pastores, que rindieron culto a su virilidad.

³² (Del lat. *satiriāsīs*, y este del gr. σατυρίασις). 1. f. Med. Estado de exaltación morbosa de las funciones genitales, propio del sexo masculino.

³³ (Del lat. *ammoniācum*, y este del gr. ἀμμωνιακόν, de Amón, Júpiter, en Libia).

³⁴ (De Ammón, Júpiter).

³⁵ m. Quím. Cristalización rameada que se obtiene añadiendo amalgama de plata a una disolución de plata y mercurio en ácido nítrico.

³⁶ (Del gr. σεληνίτης, perteneciente a la Luna). 2. f. espejuelo (||yeso cristalizado).

³⁷ (Por alus. a Dédalo, personaje mitológico). 1. m. laberinto (||cosa confusa y enredada).

MARCAS: *Ajax* (productos de limpieza), *Atenea* (seguridad y medio ambiente), *Clío* (coche), *Cronos* (bolígrafos), *Fortuna* (cigarrillos), *Helios* (conservas), *Midas* (servicios del automóvil), *Nike* (ropa deportiva), *Olimpus* (cámara fotográfica), *Pegaso* (camión, 1947)... La empresa automovilística alemana Volkswagen ha lanzado dos modelos de coches recientemente: el *Eos*³⁸ y el *Phaetón*.

INSTITUCIONES: LICEO (XVIII* / XIX), ORFEÓN (XIX, del francés *orphéon*).

CARACTERÍSTICAS PSICOLÓGICAS O FÍSICAS: *acates*³⁹ (XV), ARGOS⁴⁰ (XVII), HÉRCULES⁴¹ (XVII), NARCISISMO (XX), narciso⁴² (XV), PROTEO⁴³ (XVIII). Solo hay dos documentaciones (con la forma *acates*) con este significado. Sí aparece como piedra preciosa (*ágata*)⁴⁴:

El otro Pictorio dice que por esta piedra se significa el cuidado que debe acompañar siempre a los reyes; y de aquí viene a decir, que aquel acates que Virgilio pone por inseparable compañero de Eneas no fue sino que Eneas traía esta piedra en la vaina de su espada.

Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589).

Y para la jornada, en la cual no llevó consigo más que á Lucindo, fiel acates de sus peregrinaciones, y á otro criado.

Alonso de Castillo Solórzano, *Tardes entretenidas en seis novelas* (1625).

TIPOS HUMANOS: ANFITRIÓN⁴⁵ (XIX), AUTOMEDONTE⁴⁶ (XVII), MENTOR⁴⁷ (XVII).

³⁸ Es la Aurora, madre de Céfito y de Eolo.

³⁹ (Por alus. a Acates, fiel amigo de Eneas). 1. m. desus. Persona muy fiel.

⁴⁰ (Por alus. a Argos, personaje mitológico a quien se representa con cien ojos). 1. m. Persona muy vigilante. «(tantas guardas y dueñas).../Pues Mendo, entre tantos argos,/si quiere amor, se hallan flechas...» Lope de Vega Carpio, *Las Batuecas del Duque de Alba* (c. 1600).

⁴¹ (Por alus. a Hércules, semidiós, hijo de Júpiter y Alcmena). 1. m. Hombre de mucha fuerza.

⁴² (Por alus. a Narciso, personaje mitológico). 1. m. Hombre que cuida demasiado de su adorno y compostura, o se precia de galán y hermoso, como enamorado de sí mismo.

⁴³ (Por alus. a Proteo, personaje mitológico con la facultad de cambiar de forma a su antojo). 1. m. Hombre que cambia frecuentemente de opiniones y afectos.

⁴⁴ «El otro Pictorio dice que por esta piedra se significa el cuidado que debe acompañar siempre a los reyes; y de aquí viene a decir, que aquel acates que Virgilio pone por inseparable compañero de Eneas no fue sino que Eneas traía esta piedra en la vaina de su espada». Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589).

⁴⁵ Mariano José de Larra, *El castellano viejo* (1832). Anfitrión fue rey de Titinto y Zeus sedujo a su mujer, Alcmena, en su ausencia haciéndose pasar por él. De esa relación nació Heracles (Hércules). Quizás el origen del significado esté en la escena final de la obra de Molière (que adaptó la de Plauto) en la que Sosias habla con su amo y no sabe si es el verdadero. Y exclama: «Le véritable Amphitryon est l'Amphitryon où l'on dîne...».

⁴⁶ (Por alus. a Automedonte, conductor del carro de Aquiles). 1. m. auriga (||de un carruaje). «Es culpable el cerril automedonte./Hombre hay que del lugar donde se planta/No apartaría el mismo Faetonte,/Ni tomara lecciones de Atalanta/Aunque viera sobre él rodar un monte» Manuel Bretón de los Herreros, *Poésias* (1828-1870).

⁴⁷ «Detúvome el amor, el dulce engaño/de aquel tu gran *mentor*, tu entelequía;/pero quiérote dar un desengaño» Lope de Vega Carpio, *Sátiras* (c 1618).

NOMBRES PROPIOS: *Afrodísio, Apolinar, Apolodoro, Diana, Martín, Minervina, Saturnino, Talía* (comedia)...

Un caso realmente curioso es la palabra *venusterio*. Aunque no tenemos documentación en los *corpora* académicos, el diccionario incluye esta palabra, marcada como usada en Perú⁴⁸: «En las cárceles, habitación especial en que las personas presas tienen relaciones sexuales con la pareja visitante». Es una formación basada, jocosamente, en la palabra *monasterio* (cualquiera diría que es una invención de Mario Vargas Llosa).

2. LOS ADJETIVOS MITOLÓGICOS⁴⁹

La derivación de un adjetivo de un sustantivo supone que este tiene una frecuencia alta y que está bien asentado en el sistema léxico. En la mayor parte de los casos, el adjetivo ya estaba en latín; solamente algunos son creaciones romances (a veces, préstamos de otras lenguas, sobre todo en los de documentación tardía).

2.1. CLASIFICACIÓN⁵⁰

NOMBRES PROPIOS:

AFRODISÍACO (XIX / DRAE 1884; cosas —Galdós—).

anfitriano (XVI / DRAE 1933; hapax)⁵¹.

apolíneo (XVI / DRAE 1770; *Selva de epíctetos*, referido a *bihuela*; rayos —Baldo—, coro* —Fray Luis—, ciencia —Argensola—, metal —Villamediana—, monte —Ruiz de Alarcón—, lechuza —Gracián—)⁵².

APOLÓNIDA (XIX / DRAE 1970; Rubén Darío).

*atenea*⁵³ (XVI / DRAE 1884; *Selva de epíctetos*⁵⁴; fiestas —Pineda—).

⁴⁸ En Google, la he encontrado también en textos chilenos.

⁴⁹ Podemos incluir también el adjetivo *etíope* (aiths, ‘quemar’ y ops ‘cara’), relacionado con el mito de Faetón.

⁵⁰ Presento en versalitas los documentados después del Renacimiento; después aparece el siglo de la primera documentación (en los *corpora* académicos, excepto alguna cita de Herrera que está tomada de Herrera (1994-1995) y la primera entrada en los diccionarios académicos. Anoto el sustantivo (o los sustantivos) al que acompaña el adjetivo y entre guiones el autor del que procede; en los casos en los que la frecuencia sea alta el sustantivo va con un asterisco y podemos decir que funciona como *colocación léxica*).

⁵¹ Der. de Amphitrite -Ovid., Met. 1, 14-. Del gr. ζαμντρίτη, ‘Reina del mar, hija de Nereo y Doride’. La única documentación es de Alcázar (reino). Cfr. Herrera (1994-1995).

⁵² Es palabra especialmente grata para Rubén Darío (fulgor, rostro, reino).

⁵³ El DRAE solo como ‘de Atenas’.

⁵⁴ «minerba. nombres propios Casta, ynnupta,/o no casada, armigera, frigia, guerreadora, yngeniosa, aomedontea, de dalea, altiloca, facunda, lanifica/por que fue texedora delana, Eterea, atenea, olíbifera,/de olibas, que ynbento las olibas, cerebrigena».



bacanal (XVI / DRAE 1884; trabajos, desatinos —Casas—, oficios —Huarte de San Juan—, furor —Arguijo—, ambrosía —Lope—; estruendo —Góngora, Sol, 1889—).

bacanalías (XVI / DRAE 1936; fiestas —Casas—).

báquico (XVI / DRAE 1803; hiedra —Herrera—; furor* —Pineda, Menéndez Valdés—...).

CEREAL (XIX / DRAE 1832; fiestas, producciones, alimentos).

CIBELEO (sin documentación / DRAE 1884).

CICLÓPEO (XIX / DRAE 1884).

DIONISIACO (XVII / DRAE 1884; bayles —Gaspar Gutiérrez—; misterios —Menéndez Pelayo—, dogma —Unamuno—).

*eólico*⁵⁵ (XV / DRAE 1884; fabla —Alfonso de la Torre—; dialectos o lenguas —Pineda—, cumbres —Carrasco—, acento —Argensola—, arpa —Fernán Caballero—)⁵⁶.

*eolio*⁵⁷ (XVI / DRAE 1884; modo musical —Pineda—).

erótico (XVI / Autoridades 1732; poetas —Herrera—, pureza —Cueva—).

ESTENTÓREO (XIX / DRAE 1780; voz*).

HERACLIDA⁵⁸ (XX / DRAE 1884; Domenchina).

herculáneo (XV / DRAE 1803; nudo⁵⁹ —Palencia—).

herculano (XVI / DRAE 1803; trabajo, proezas —Pineda—).

*hercúleo*⁶⁰ (XV / DRAE 1803; mar 'estrecho de Gibraltar' —Gonzalo García de Santamaría—).

HERMÉTICO⁶¹ (XVIII / DRAE 1803; Philosophía, vasos —Feijoo—).

HESPÉRIDA (XVII / DRAE 1803; campaña —Gabriel Lobo—, hermanas —Tirso, pomas —Lope—, manzanas —Cáncer—).

⁵⁵ (Del lat. *Aeolīcus*, y este der. de *Aeōlus*, Eolo, dios de los vientos y padre del pueblo eólico en la mitología clásica). 1. adj. Perteneciente o relativo a los eolios o a la Eólida. 2. adj. Se dice de uno de los cuatro principales dialectos de la lengua griega, hablado en la Eólida. U.t.c.s.m. 3. adj. Perteneciente o relativo a este dialecto. 4. adj. Perteneciente o relativo a Eolo, dios de los vientos. 5. adj. Perteneciente o relativo al viento. 6. adj. Producido o accionado por el viento. Erosión eólica. Rotor eólico.

⁵⁶ En el xx como tecnicismo de Geología.

⁵⁷ (Del lat. *Aeolīus*, y este der. de *Aeōlus*, Eolo, dios de los vientos y padre del pueblo eólico en la mitología clásica). 1. adj. eólico.

⁵⁸ «Hermann Weyl es uno de los heráclidas, uno de los gigantes de nuestra generación, que con Einstein, Eddington, Bohr, Miss, etc., anda afanado en construir un nuevo cosmos físico» José Ortega y Gasset, *Artículos* (1917-1933).

⁵⁹ Con el que Hércules salva a Hesione matando al cetáceo que Poseidón había mandado a Troya.

⁶⁰ Está en la *Selva de epítetos*: «Leon. Horrendo, terrible, cruel, fulgente, scabroso, basto, nemeo, rabioso, odorable, fiero, rígido, aspero, arebatado, ayrado, codicioso, herculeo, yinchado, generoso, yndomito, libico...».

⁶¹ «Aplicado a las doctrinas y procedimientos de Hermes Trimegisto, personaje egipcio fabuloso al que se suponía autor de estos escritos» (Corominas y Pascual).





HIPNÓTICO (XIX / DRAE 1899).

icáreo (XV / DRAE 1803; mar —Palencia—, volanderas —Pineda—, furor —Cueva—).

IRISDESCENTE (XX / DRAE 1884).

jovial (XV).

JUPITERINO (XX / DRAE 1956).

JUVENAL (no documentación / DRAE 1803).

marcial (XV / Autoridades 1734; campo —López de Ayala—, estrella —Mejía—, fiereza —Aldana—, milicia —Cueva—, oficio —Rufo—, sonido —Virués—, estruendo —Lobo—...).

marcio (XVI, DRAE 1803; caballero —Baldo—, estruendo —Gabriel Lobo—, coro, juego —Juan de Castellano—).

meduseo (XV / DRAE 1869; islas —*Canc. castellano de Paris*—; rostro —Herrera—, despojo —Arguijo—; monstruo —Pineda—).

mercurial (XV / Autoridades 1734; manzanilla —*Sevillana medicina*—, spera —el Tostado—)⁶².

*mercurioso*⁶³ (XIX / DRAE 2002, química).

neptúneo (XVII / DRAE 1899; vado —Carballo—; salas —Cervantes⁶⁴—).

NEPTÚNICO⁶⁵ (XX / DRAE 1899; tecnicismo de Geología).

neptunio (XV / no DRAE; sacerdote —Villena—).

PÁNICO⁶⁶ (XVII / Autoridades 1737; asombro —Espinosa—, terror —Carlos de Sigüenza—).

*pegaseo*⁶⁷ (XV / DRAE 1803; caballo —Villena—, fuente —Mena—, coro —Lope—).

Como en otros casos, Moratín desmitifica: «que ya miro en el monte pegaseo/ las nueve doncellitas holgazanas / darte coronas del laurel febeo». *Poesías completas* (1778-1822).

⁶² Está en la *Selva de epictetos*: «bihuela. Corba, eburnea, jocosa, dorada, pindarica,/de pindaro, treña, phebea, e/olia, de eolo, piedra,/delas pierrdes, blanda, orphea, docil, sonante, vistonía, canora, cilenca/de cilene, mercurial,/de mercurio, nectarea, Ronca, querellosa, operosa, apolinea, gantea, apacible...». «Veamos si queréis ser mercurial, que es yerba sana, que a Mercurio tienen por abogado los facundos y elocuentes y los letrados, como vos, y los humores mezclados y los sabores peregrinos, los metales ametalados y las piedras versicolores, y la pimpinela y perejil, y el ruiñeñor y calandria, y las picazas y papagallos, y todas las aves que cantan y parlan, y las raposas y ximios y comadreas...» Juan de Arce de Otárola, *Coloquios de Palatino y Pinciano* (c 1550).

⁶³ 1. adj. Quím. Dicho de una combinación: De mercurio monovalente.

⁶⁴ *Parnaso*: «Hendía en tanto las neptúneas salas...».

⁶⁵ (De Neptuno e -ico). adj. Geol. Dicho de un terreno o de una roca: De formación sedimentaria.

⁶⁶ «agreste y pícaro... le gustaba dejarse ver en súbitas epifanías ruidosas que llenaban de miedo a los incautos caminantes; provocar inesperadamente en rebaños y pastores los por él llamadas pánicos o sustos de pan». Rabanal (1972, 24). Como sustantivo ya está en la *Crónica popular del Cid* (1512).

⁶⁷ Está en la *Selva de epictetos*: «Las musas. nombres propios *Pegaseas*, eliconias, Palestinas, castalides, dela fuente Castalia, doctisonas, canoras, aganipeas,/por vna fuente que se llama aganipes, amenas, tiernas, santas, agradables...».

órfico (xvi / DRAE 1899; instrumento —Oña—, única documentación hasta el XIX; ritos, misterios —Menéndez Pelayo—).

PRIAPEO (sin doc. académica; poemas).

PROTEICO (XIX / DRAE 1925; sustancias).

saturnal (xv / Autoridades 1739; juegos —Villena—, días, fiestas —Palencia—).
saturnino.

SELENITA (xx, 1970 / DRAE 1884).

sibilino (xv / Autoridades 1739; libros —Palencia—).

venéreo (xv / Autoridades 1739; infortunio, influencia, proposición, amor, razonamiento, luxuria, luz —Villena—, actos* —Alfonso de la Torre—, fuegos —Santillana—, «passiones libidinosos y v.» —Mena—; deseos —el Tostado—).

VULCANIANO* (xx / No DRAE; textos de geología)

vulcanio (xv / DRAE 1899; esplendor —Canc. de J. Fernández—, islas —Pineda—, red —Luis Belmonte—)⁶⁸.

VENUSIANO (xx / DRAE 1985; seres —L. Martín Santos, *Tiempo de Silencio*—).

venusino (xvi / DRAE 1925; Homero —Lope—; labios, palomas —Rubén Darío—).

NOMBRES APELATIVOS:

CAMENAL (no documentación / DRAE 1925).

FAUNESCO (xx / DRAE 1970; rostro, nariz, carátula, boca...).

*gorgóneo*⁶⁹ (xv / DRAE 1884; fijas —Juan de Cuenca—, pie⁷⁰ —Encina—, potestades —Ercilla—, sangre —Rufo—).

TITÁNICO (xix / DRAE 1884; olas —Jovellanos—, esfuerzo*, lucha...).

titanio (xvi / DRAE 1884; sólo en Herrera estirpe —159,30— y llama —221,6—⁷¹).

EPÍTETOS:

*acidalio*⁷² (xv / DRAE 1899; Palencia, referido a una festividad)⁷³.

⁶⁸ El verbo *vulcanizar* aparece en el XIX (Pardo Bazán).

⁶⁹ (Del lat. Gorgonēus, y este del gr. Γοργόνεος). 1. adj. Perteneciente o relativo a las gorgonas.

⁷⁰ «Aquesta gran sierra, según que yo creo,/avía por nombre el monte Elicón,/ adonde sentí tal consolación/qual nunca jamás sintió mi desseo,/adonde la fuerza del pie gorgoneo/abriera la fuente Castalia perfeta,/adonde quien beve es luego poeta/do corre el vmor beleforonteo» *Poesías* (1481-1496).

⁷¹ Referido al Sol, frente a la versión B, «rayos de Febo».

⁷² (Del lat. acidaliūs). 1. adj. Perteneciente o relativo a la diosa Venus (Acidalia, fuente de Beocia).

⁷³ Solo hay una muy curiosa documentación en el *Crea*: «La pelirroja... le permitió a Marlowe Jr. consultar el archivo personal, secreto y *acidalio* de Philip Marlowe Sr.» Daniel Leyva, *Una piñata*



ciprino (xvi / No DRAE; diosa —Alcázar—, Venus —Bretón de los Herreros—).
*citerea*⁷⁴ (xvi / DRAE 1925; ep. de mirto en *Selva de Epictetos*; tierra —Espinel—, concha —Antonio Enríquez, diosa —Moratín—, bosques —Galdós—, Venus —Terradas—): «El mirtho. Tierno, Pafio, dela ynsula paf, siluestre, litereo,/que anda siempre enla ribera, temeroso delfrio, citereo, negro, dioneo, amatusio, cipreo,/porla diosa venus que se llama así...».

*didímeo*⁷⁵ (no documentación / DRAE 1936).

*idalio*⁷⁶ (xvi / DRAE 1884; estrella —Herrera—; bosques —Villamediana—, rocío —Lope—...).

*pítico*⁷⁷ (xvi / DRAE 1899; juegos, —Fernando de Mena—, certámenes —Caro—).

*pitio*⁷⁸ (xvi / DRAE 1869; Apolo —Fernando de Mena—; juegos —Pineda—).

*timbreo*⁷⁹ (xv / DRAE 1884; puerta —*Crónica troyana*—, ref. a Apolo, Herrera 201,3; 442,7)⁸⁰.

tonante (xv / Autoridades 1739; Júpiter —Mena, Herrera, Lope—⁸¹).

LUGARES:

*aganipeo*⁸² (xvi / DRAE 1899; *Selva de epictetos*; licor —Cueva—).

*aonio*⁸³ (xv / DRAE 1884; provincia, Aganipe —Palencia—, coro* —Fray Luis—, espíritu —Cueva—, resplandor —Villamediana—, Hércules —Mejía—).

llena de memoria (1984). Servius (A 1.720.): «Acidalia Venus dicitur vel quia inicit curas, quas Graeci *akidas* dicunt, vel certe a fonte Acidalio qui est in Orchomeno Boeotiae civitate, in quo se Gratiae lavant».

⁷⁴ (Del lat. Cythere-us, de Citerea). 1. adj. cult. Perteneciente o relativo a Afrodita, venerada en la isla de Citera.

⁷⁵ (Del lat. Didymaeus, y este del gr. Διδυμαίος, de Dídimo, antigua población de Asia Menor, cercana a Mileto, en la que se rendía culto al dios Apolo). 1. adj. poét. Perteneciente o relativo a Apolo.

⁷⁶ (Del lat. Idalĭus). 1. adj. Perteneciente o relativo a Idalio, antigua ciudad y monte de Chipre, consagrados a Venus. 2. adj. Perteneciente o relativo a esta diosa.

⁷⁷ (Del lat. Pythĭcus, y este del gr. Πυθικός, der. de Πυθώ, Delfos, ciudad de Grecia). 1. adj. Perteneciente o relativo a Apolo.

⁷⁸ (Del lat. Pythĭus, y este del gr. Πύθιος, der. de Πυθώ, Delfos, ciudad de Grecia). 1. adj. Perteneciente o relativo a Apolo, considerado como vencedor de la serpiente Pitón. 2. adj. Se dice ordinariamente de ciertos juegos o certámenes que se celebraban en Delfos en honra de Apolo.

⁷⁹ (Del lat. Thymbraeus). 1. adj. Natural de Timbra. U.t.c.s. 2. adj. Perteneciente o relativo a esta ciudad de la Tróade, antigua región de Asia Menor. 3. m. poét. El dios Apolo.

⁸⁰ Está en Virgilio (En.3,85): «thymbraee Thymbraeus Apollo dicitur a loco Troiae, id est agro vicino, pleno thymbra, quae saturia dicitur. et bene Deli positus Thymbraeum appellat quem in Troia adsueverat colere in agro, in quo eius et nemus est et templum, ubi a Paride Achilles occisus est».

⁸¹ «Revuelve, eterno Júpiter *tonante*/Los rayos de tus ímpetus y enojos/Sobre mis enemigos, y de España,/Que su daño, Señor, me aflige y daña» Lope de Vega, *La Dragonteá* (1598).

⁸² Ver nota 67.

⁸³ (Del lat. Aonĭus). 1. adj. beocio. Apl. a pers., u.t.c.s. 2. adj. Perteneciente o relativo a las musas.



Moratín, como en otros casos, desmitifica lo mítico: «Qué estrella, di, maligno e inclemente,/ así te inclina a dirigir las huellas/al sacro Píndo y a la *aonia* fuente,/ que todos los estorbos atropellas/y, llena de furor la fantasía,/ las musas buscas a despecho de ellas?». *Poesías completas* (1778-1822).

*cabalina*⁸⁴ (xvi / Autoridades 1729; corriente, monte —Lope—; fuente* —Rojas—; licor —Suárez de Figueroa—). En el xviii, Moratín desmitifica, una vez más, este tipo de léxico: «...El vino/primeramente es muy malo,/ da cólera y convulsiones/y hace en la cabeza estragos;/ el agua es mejor; y el agua/ que se baja despeñando/de la fuente cabalina, */por las faldas del Parnaso,/ vale más que los licores/de Marsella celebrados,/ rescoldo líquido ardiente,/ veneno sabroso y caro». *Poesías completas* (1778 – 1822).

Está en Persio (S pr.1): «Nec fonte labra prolui caballino nec in bicipiti somniasse Parnaso memini, ut repente sic poeta prodirem».

castalido (xvi / No DRAE; fuente —Espinel—, coro —Romancero general, Lope—, monte —Lope—).

*castalio*⁸⁵ (xv / DRAE 1884; templo —Canc. Castellano del xv, Mena—, fuente* —Mena—).

castalides (xvi / No DRAE; en *Selva de epíctetos*, ver *pegaseo*).

délfico (xv / DRAE 1791; Apolo, templo, isla —Villena—, Sibila —Encina—, oráculo —Casas—)⁸⁶.

eliseo (xv / DRAE 1884; campos⁸⁷ —Cancionero de París, Villamediana, Góngora—, prado —Rufo, Cervantes—, deleites —Tirso—). Está en la *Selva de epíctetos*, referido al amor: «deleitoso, hermoso, alagador, eliseo / por los que están en los campos Eliseos que es el paraíso que fingieron los poetas para las ánimas de los bien aventurados, yndomitos, ferreo, amigo depaz, pedido, bello, no bello, cantor, triste, obscuro, flan co, sincero, manso, ynepto, prterbo, manso, que resucita, candido...».

estigio (xv / DRAE 1791; congregación —*Cancionero de Juan Fernández*—; penas, laguna*, ondas, vientos, odios, aguas*, sombras, ministros, furor, región, lago). Está en la *Selva de epíctetos*: «yra Acerba, violenta, guerreadora, fiera, arrebatada, ynplacable, baquiqua,/ de baco, martea,/ del dios marte, madre de odio, cruel, sanguinea, ligera, vengadora, ympia, estigia, o ynferral, osada...».

⁸⁴ (Del lat. *caballinus*, de *caballus*, caballo). 1. adj. poét. Perteneciente o relativo al mitológico caballo Pegaso, al monte Helicón y a la fuente Hipocrene. En el xv (*Gordonia*) aparece con *úngula* y con *cumo* como hierba.

⁸⁵ (Del lat. *Castalius*). 1. adj. Perteneciente o relativo a Castalia, fuente cercana al santuario de Apolo en Delfos. 2. adj. Perteneciente o relativo a las musas.

⁸⁶ «y no se halla el gladio délfico que cuenta Celio, que era una herramienta que había dado el oráculo de Apolo para labrar y formar con ella todo cuanto quisiesen...» Juan de Arce de Otárola, *Coloquios de Palatino y Pinciano* (c 1550).

⁸⁷ «Salire por los adornos/verdes & fertiles prados/Do son los campos rosados/eliseos/De todos buenos deseos/dizen que son acabados/Do cantando tañe Orfeo...» *Cancionero de París* (c 1436- a 1470).



En Ovidio (Met 1.189) está el sintagma «estigias aguas»: «in Stygia spectabat aqua. planxere sorores naides et sectos fratri posuere / capillos, planxerunt dryades; plangentibus adsonat Echo».

*heliconio*⁸⁸ (XV / DRAE 1899; verso —*De las mujeres ilustres en romance*—; Olmeo, río de Beocia —Herrera 256,14—; sierra —Argensola—, monte —Lope—, musas).

leteo (XV / DRAE 1803; aguas* —Mena—, fuente —Guillén de Castro—, ondas —Castillejo—, olvido —Rufo—, licor —Cervantes—).

*nemeeo*⁸⁹ (XIII / DRAE 1803; selva* —Alfonso X, Palencia, Pineda—).

tartáreo (XV / Autoridades 1739; honduras —Santillana—, suelo —Aldana—, reino —Ercilla—, abismo —Rufo—).

FIESTAS Y JUEGOS:

CANEFORIAS⁹⁰ (sin documentación / DRAE 1925).

CARISIAS⁹¹ (sin documentación / DRAE 1925).

CARISTIAS (sin documentación / DRAE 1925).

*lerneo*⁹² (XV / DRAE 1884; sierpe —Santillana—, laguna —*Crónica troyana*—): «La palabra lerne es sobrenombre, y viene de Lerna, que es laguna cercana a la ciudad de Argos, y por tal la pregona Plinio, aunque Pausanias una vez la parece llamar fuente y otra río...» Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589).

LUPERNALES⁹³ (sin documentación / no DRAE).

panateneas (XVI / No DRAE; juegos —Pineda—; Baroja y Lezama Lima).

TESMOFORIAS⁹⁴ (sin documentación / no DRAE).

⁸⁸ (Del lat. *Heliconius*, y este del gr. Ἑλικώνιος). 1. adj. Perteneciente o relativo al monte Helicón o a las helicónides.

⁸⁹ (Del lat. *Nemeaeus*, y este del gr. Νεμεαῖος). 1. adj. Natural de Nemea. U.t.c.s. 2. adj. Perteneciente o relativo a esta ciudad de la Grecia antigua. 3. adj. Se dice de los juegos que se celebraban en Nemea en honor de Heracles, por haber muerto al león que hostigaba la ciudad.

⁹⁰ (Del gr. κανηφορία, acción de llevar la canastilla sagrada). 1. f. pl. Mit. Fiestas griegas en honra de Diana.

⁹¹ (Del gr. χαρίσια, de χάρις, la gracia). 1. f. pl. Mit. Fiestas griegas nocturnas en honor de las Gracias.

⁹² (Del lat. *Lernaeus*). 1. adj. Perteneciente o relativo a la localidad o a la laguna de Lerna. 2. adj. Se dice de las fiestas que se celebraban en esta ciudad de la Argólida en honor de Baco, Ceres y Proserpina. U.t.c.s.

⁹³ (Del lat. *Lupercalia*). 1. f. pl. Fiestas que en el mes de febrero celebraban los romanos en honor del dios Pan.

⁹⁴ No recoge este adjetivo el DRAE. «Comienzan las fiestas de las *Tesmofores*, una de las más importantes de las dedicadas a Deméter, que en estas fechas se la invoca como la Dolorosa. Están dedicadas a las madres, ya que se celebra a la Diosa como principio femenino de la concepción y el alumbramiento. La preparación previa consiste en nueve días de abstinencia sexual. En este

2.2. MORFOLOGÍA⁹⁵

El sufijo más frecuente, con diferencia, es *-eo*: apolíneo, aganípeo, cibeleo, ciclópeo, citéreo, didímico, elíseo, gorgóneo, hercúleo, icáreo, lerneo, leteo, meduseo, nemeo, neptúneo, panateneo, priapeo, tartáreo, timbreo, venéreo. Le siguen en frecuencia *-io/-ia*, *-al* e *-ico*:

-io/-ia: acidalio, caneforia, carístia, castalio, didalio, estigio, heliconio, idalio, marcio, neptunio, pitio, titanio⁹⁶, vulcanio.

-al: bacanal, CAMENAL, jovial, juvenal, lupernal, mercurial⁹⁷, saturnal.

-ico: báquico, délfico, HERMÉTICO, hipnótico, NEPTÚNICO, pánico, pítico, PROTEICO, TITÁNICO.

El resto son más escasos:

-aco: AFRODISÍACO, *dionisíaco*.

-ano: ANFITRIANO, *herculano*, VENUSIANO, VULCANIANO.

-esco: FAUNESCO.

-ia: *caneforia*, *carisia*, *carístia*.

-idol/-ida: APOLÓNIDA, *castalido*, *heraclida*, *hespérida*.

-ide: *tespiade*.

-ino: *cabalino*, CIPRINO, *jupiterino*, *saturnino*.

-nte: IRIDISCENTE, *tonante*.

-oso: MERCURIOSO.

3. «AUNQUE ALGUNOS QUE SON MÁS JOVIALES QUE SATURNINOS»

Cervantes en el capítulo cuarto de la Segunda Parte del *Quijote* escribe:

Y por ventura —dijo don Quijote— ¿promete el autor segunda parte?

Sí promete —respondió Sansón—, pero dice que no ha hallado ni sabe quién la

primer día, el *Anodos*, las mujeres van en procesión hasta el mar o el río más próximo, donde se celebran ritos místéricos de la fecundidad. Uno de ellos consiste en que las mujeres recogen los restos putrefactos de ofrendas agrícolas enterradas cuatro meses antes, se mezclan con las nuevas semillas y se dispersan por los campos para renovar su fuerza generadora» (http://www.culturaclasica.com/agenda_pagana/october.htm).

⁹⁵ Marco en versalitas las palabras no documentadas en latín.

⁹⁶ Nebrija (LE: de aqueste —titan—). Herrera (159,30: «Tu stirpe T.»; 221,6 —llama—; ref. al Sol; frente a B, «rayos de Febo»). Como sustantivo, tecnicismo de la Química, se documenta ya en el siglo XX.

⁹⁷ También nombre de planta.



tiene, y, así, estamos en duda si saldrá o no, y así por esto como porque algunos dicen: «Nunca segundas partes fueron buenas», y otros: «De las cosas de don Quijote bastan las escritas», se duda que no ha de haber segunda parte; *aunque algunos que son más joviales que saturninos* dicen: «Vengan más qui jotadas, embista don Quijote y hable Sancho Panza, y sea lo que fuere, que con eso nos contentamos».

Jovial es una palabra relativamente frecuente en español (el *Corde* recoge 974 ocurrencias y el *Crea* 477), que ha tenido fortuna: ha habido un proceso de ennoblecimiento semántico. En latín solo se refería a lo perteneciente a Júpiter (*joviales Stella* en Macrobio). Pero la Astrología forjó la teoría de la influencia de los astros sobre la manera de ser y sobre la conducta humana (el temperamento). Fue el complemento externo a la interior teoría humoral de raíz hipocrática: si nuestros humores nos hacen ser *coléricos*, *melancólicos*, *sanguinarios* o *flemáticos*, la influencia de los astros (en inglés está *influenza* —*flou*—, ‘gripe’ tomada del italiano⁹⁸) nos hace ser *joviales* o *saturninos*, *lunáticos*, *venusinos*... Es decir que condicionan nuestro humor, muestra condición («era de j. condición y entretenido», Nuñez de Pineda —1673—, autor en el que es particularmente frecuente esta palabra), nuestra naturaleza («era... de jovial y alegre natural»).

La primera documentación está en Villena (1423), y se aplica a *ley*, en referencia a los sacrificios ofrecidos a Júpiter. Juan de Arce de Otárola en sus *Coloquios de Palatino y Pinciano* (c 1550) expone los tipos de temperamento:

En eso yo creo que, después de la voluntad de Dios, debe de ser mucha parte la constelación y planeta y signo a que cada uno está sujeto, si con virtud y discreción y sobre todo con la gracia de Dios no sabe vencer sus inclinaciones, porque ya los hombres somos tan ruines que nos vamos tras ellas sin resistencia. En los cuatro de anoche me parece a mí que, aunque no sé conocer los efectos por las causas, sacaría las causas por los efectos, y apostaría que el primero que os dije, que tenía mal gesto y era triste y bronco, debía de ser, como le llamé, *saturnino*, porque dicen que este planeta influye estas propiedades y otras malas condiciones, y naturalmente los que son sujetos a él son tristes y mal acondicionados y de malos gestos. El segundo, que era alegre y regocijado y liberal, debía de ser *jovial*, porque el planeta Júpiter hace a sus súbditos alegres y regocijados y de unos corazones anchos y largos. El otro barbullista que se amohinaba y gruñía de cada cosa, en cuanto era cobdicioso y tramposo debía de ser *mercurial*, y en cuanto bravo y fiero sería de la bandera de Marte. El cuarto, que a mi parecer era el más cuerdo y modesto y manso, debía de ser sujeto al *Sol* y a *Venus*, que de estos dos planetas, el primero es el más noble de todos siete y hace a los hombres cuerdos y animosos y de buena condición, y el otro los hace blandos y amorosos.

Después, está en textos astrológicos (*Diario y juicio del grande cometa que nuevamente nos ha aparecido hacia occidente* —1578— de José Micón). En sentido

⁹⁸ Parece que fue Benedicto XIV (1675-1758) quien llamó así a la enfermedad porque se debía a influjo de los astros.

metafórico aparece en Espinel (1591), con *estilo*. Argensola ya lo aplica a la manera de ser del hombre. Se utiliza con sustantivos que tienen que ver con la apariencia física (*aspecto, rostro, presencia*) o con manifestaciones externas (*blandura, conversación, divertimento, instrumentos, voces...*). Casi siempre aparece en sintagmas sinónimos con *alegre* o en series enunciativas con *agradable*, sobre todo. También aparece con *placentero, apacible, entretenido y regocijado*.

*Saturnino*⁹⁹ es menos frecuente. La primera documentación está en el texto de Juan de Arce de Otárola que acabo de citar. La utiliza Calderón («e ypocondrio») y Gracián. A partir de XIX aparece en sus acepciones científicas. Italo Calvino reflexiona así sobre los temperamentos:

Desde la Antigüedad se considera que el temperamento saturnino es justamente el de los artistas, los poetas, los pensadores, y me parece que esta caracterización corresponde a la verdad. Desde luego, la literatura nunca hubiese existido si una parte de los seres humanos no tuviera una tendencia a una fuerte introversión, a un descontento con el mundo tal como es, al olvido de las horas y los días, fija la mirada en la inmovilidad de las palabras mudas. Mi carácter corresponde ciertamente a las peculiaridades tradicionales de la categoría a la que pertenezco: también yo he sido siempre un saturnino, cualquiera que fuese la máscara que tratara de ponerme. Mi culto a Mercurio corresponde quizá sólo a una aspiración, a un querer ser: soy un saturnino que sueña con ser mercurial, y todo lo que escribió está marcado por estas dos tensiones. (www.elnavegante.com.mx/rev04/italo_calvino.html).

4. TRES POSIBLES CASOS DE VULGARIZACIÓN Y TRES FRASES HECHAS

Y acabo con una referencia muy rápida a tres palabras cuyo origen quizás esté en la mitología y con tres frases hechas que nos remiten también a ese mundo.

Alipendi aparece en el léxico dialectal (Salamanca¹⁰⁰, León, Burgos y Andalucía) con el significado de ‘pícaro, bribón’ («¿Ese? Menudo *alipendi* está hecho») y con las variantes *lipende* y *lipendi*. Quizás sea una deformación de la palabra *alípede*, adjetivo poético, como se sabe, aplicado a Mercurio, el dios de pies alados, entre cuyas funciones estaba la de ser intermediario en los amores del Olimpo.

Andrónima (gall. *andrómeda* y port. *endrónima*) con el sentido de ‘treta, artificio, fantasía’ y con deformaciones fonéticas como *indrónima* (en Salamanca) o *indorma* en formas dialectales, quizás remita a Andrómeda, cuya vida agitada pudo

⁹⁹ (De Saturno). 1. adj. Dicho de una persona: Triste y taciturna. 2. adj. Med. Dicho de una enfermedad: Producida por intoxicación con una sal de plomo. 3. adj. Quím. Perteneciente o relativo al plomo.

¹⁰⁰ José L. HERRERO, «El habla de Santibáñez de la Sierra (Salamanca)», *Anuario de Estudios Filológicos*, núm. 19 (1996), pp.289-302.





ser el telón de fondo del uso de esta palabra¹⁰¹, difundida en el Renacimiento gracias a las traducciones de las *Metamorfosis* de Ovidio y gracias al intento de los poetas cultos de acercar los temas cultos al pueblo¹⁰². El diccionario académico la define como «embuste, enredo con que se pretende alucinar», y la marca como *coloquial*. Se incorpora a los diccionarios en *Autoridades* y las primeras documentaciones que tenemos son del XIX (Bretón de los Herreros). Aparece en *Niebla* de Unamuno: «Vamos, vamos, déjese de esas *andróminas*, señorito, a cenar y a la cama». Corominas y Pascual piensan que es «difícil probar el origen de expresiones populares y afectivas como ésta, sin un azar afortunado que nos deparara una prueba documental» (s.v. *andrómina*).

Manflorita es una deformación de *hermafrodito*, hijo de Hermes y Afrodita. Corominas y Pascual lo recogen como un caso de etimología popular (*flor*; en algunos pueblos de Salamanca se utiliza, con el mismo sentido, *pisaflores*) y señalan su uso en América, Andalucía y Salamanca. Está en el DRAE con la marca *poco usado*. Efectivamente, el *Crea* solo recoge un ejemplo de García Hortelano (*El gran momento de Mary Tribune*, 1973): «no se dice *manflorita*, se dice *hermafrodito*». La Academia lo incluye en su diccionario por primera vez en la edición manual de 1927, con la marca de *Méjico*, como *barbarismo*.

La influencia de la mitología no solo afecta a las palabras aisladas: también es mitológico el origen de determinadas *expresiones o frases hechas*. *Estar alguien que echa chispas* es estar muy enfadado: según la mitología, Zeus cuando se enfadaba arrojaba fuego, rayos... chispas. *Estar bajo la égida* de alguien significa estar muy protegido: la égida era la coraza de Zeus, hecha de la piel de Amaltea, la cabra que lo amamantó. *Ser la manzana de la discordia*, como se sabe, explica la guerra de Troya: tiene su origen en el monte Ida, donde las diosas Hera, Afrodita y Atenea querían ser «la más hermosa», la destinataria de la manzana de oro que Erida, diosa de la discordia —que no había sido invitada a la boda de Peló y Tetis—, había ofrecido. Paris es el árbitro y elige a Afrodita, que le promete el amor de Helena de Troya. Hera y Atenea, despechadas, deciden destruir Troya (la mujer, una vez más, en la leyenda causante de las grandes desgracias).

Y a esto nos ha conducido el *entusiasmo* (*enteosiasmos*, de *theos*, ‘dios’) por la Filología, por la historia de las palabras (palabras mías, palabras tuyas; *me parle et te parle*): ‘poseídos por los dioses’, en este caso por los dioses del Olimpo helénico.

¹⁰¹ Como es bien sabido, era una princesa etíope, hija de Casiopea y de Cefeo, que se creyó más bella que las hijas de Nereo, lo que provocó la ira de Poseidón que mandó un monstruo (cetus, la ballena) contra ella. Perseo, a lomos de Pegaso, y con la cabeza de la medusa Gorgona consiguió vencerlo.

¹⁰² J.M^a. de Cosío, *Fábulas mitológicas*, Madrid, Espasa, 1952.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANÓNIMO, *Selva de epítetos* (c. 1500), CORDE, Ed. de Julia Castillo, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- COROMINAS J. y PASCUAL, J.A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980-1991.
- COVARRUBIAS, S. (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez. Edición facsimilar en Madrid, Turner, 1977.
- HERRERO, J.L., «Cultismos renacentistas (cultismos léxicos y semánticos en la poesía del XVI)», *Boletín de la Real Academia* (BRAE), núm. 74 (1994-1995), pp. 13-192, 237-402, 523-610; núm. 75, pp. 173-223,
- MELETINSKI, E.M., *El Mito*, Madrid, Akal, 2001.
- MOLINER, M^a., *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1998.
- RABANAL, M., *Grecia viva (Estudios sobre cómo «los griegos somos nosotros»)*, Madrid, Prensa Española, 1972.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), edición facsimilar en Madrid, Gredos, 1976.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe (22^a), 2001.

CORPORA

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (*CORDE*) [en línea], corpus diacrónico del español. <<http://www.rae.es>> [10-15 de abril de 2006].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (*CREA*) [en línea], corpus de referencia del español actual. <<http://www.rae.es>> [10-15 de abril de 2006].
- PHI CD #5.3*, *The Packard Humanities Institute* (300 Second Street, Los Altos, CA 94022, USA).



GARGANTÚA EN EL FOLCLORE MEDIEVAL FRANCÉS: LA PREHISTORIA DE UN MITO LITERARIO

Alicia Yllera Fernández
UNED, Madrid

RESUMEN

Se analizan las primeras documentaciones de los nombres de *Gargantúa* y *Pantagruel*. Se estudia la leyenda popular, anterior al siglo XVI, del gigante benefactor, Gargantúa, que todavía persistía en el folclore francés de los siglos XIX y XX, y se consideran las hipótesis emitidas acerca de su origen. Se comprueba que, en cambio, el nombre del personaje central de la saga de Rabelais, Pantagruel, también anterior al siglo XVI, está totalmente ausente de las leyendas rurales francesas.

PALABRAS CLAVE: documentaciones de Gargantúa y Pantagruel anteriores a Rabelais, Gargantúa en el folclore francés medieval.

ABSTRACT

This article analyses the first records containing the names *Gargantua* and *Pantagruel*. The pre-sixteenth century popular legend of the benevolent giant, Gargantua, which still persisted in nineteenth and twentieth century French folklore, is studied together with the diverse hypotheses accounting for his origin. As for the other main character in Rabelais's saga, Pantagruel, also prior to the sixteenth century, this work presents him as non-existent in French rural legends.

KEY WORDS: Records on Gargantua and Pantagruel prior to Rabelais, Gargantua in French medieval folklore.

GARGANTÚA Y PANTAGRUEL: DOS PERSONAJES ASIMÉTRICOS

Suele conocerse la saga rabelaisiana como *Gargantúa* y *Pantagruel*. Existen, a pesar de ello, grandes diferencias entre ambos personajes. Rabelais no inventa a ninguno de sus dos gigantes, pero Gargantúa es un personaje con un extenso pasado folclórico, mientras que Pantagruel no ocupa ningún lugar en la llamada «mitología francesa». Durante mucho tiempo se pensó que Gargantúa y Pantagruel eran dos figuras literarias. En el siglo XIX, tras el interés por las tradiciones populares suscitado por el Romanticismo, se recogieron gran número de leyendas sobre el personaje de Gargantúa, leyendas que le atribuían hazañas diversas.

Se comprobó que el personaje de Gargantúa estaba muy extendido en las zonas rurales de la Francia actual, mientras que no existían leyendas comparables atribuidas a Pantagruel. Sin embargo, este último es el personaje central de la saga rabelaisiana, protagonista de la primera obra novelesca de Rabelais y del *Tiers y Quart livre* (así como del apócrifo *Cinquième livre*), en los que Gargantúa apenas si hace una fugaz aparición. Por ello, se impone la conclusión de que Gargantúa es una vieja figura, enraizada en el folclore medieval francés, que salta a la literatura en el siglo XVI, mientras que Pantagruel es un tipo literario, aunque llegase a ser tan conocido que su nombre se utilizase como nombre común. Es posible que alguna de las leyendas de Gargantúa, recogidas en el siglo XIX y más tarde en la primera mitad del XX, estén influenciadas por la obra de Rabelais, pero no cabe duda de que ni Rabelais ni las *crónicas gargantuinas* del siglo XVI crearon a un personaje cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos y cuya primera forma es difícil de precisar.

1. EL DIABLILLO QUE SE CONVIRTIÓ EN GIGANTE

Antes de analizar el pasado folclórico de Gargantúa, aludiré brevemente a las apariciones prerrabelaisianas de Pantagruel, lo que nos permitirá contraponer la historia de ambos personajes y comprobar que, a diferencia de Pantagruel, Gargantúa es un personaje ya presente en el folclore medieval francés. Con *Pantagruel*, su primera obra novelesca publicada, Rabelais abandona los tratados eruditos en latín, con los que empezaba a darse a conocer en el mundo culto y en los medios de impresores de Lyon, para presentar una obra breve y divertida, publicada bajo un curioso seudónimo y con una enigmática portada. Todo parece destinado a sorprender a este primer lector que se enfrentó con esta obra, en el momento de su aparición, probablemente en 1532. El seudónimo utilizado, *Alcofribas Nasier*, tiene resonancias árabes, aunque en realidad es el anagrama de *François Rabelais* y *Nasier* es el nombre de un gigante del cantar de gesta *Gaufrey*. En la portada se utiliza un marco adornado con columnas salomónicas, que se empleaba, no para textos jocosos en lengua vernácula, sino para obras serias escritas en latín, especialmente para tratados jurídicos (Screech, 1980: 32-38)¹. Si era extraña la insólita portada, no lo era menos el título de la obra, en la que se hablaba de *Pantagruel, rey de los dipsodas* (en griego, «los sedientos»), *hijo del gran gigante Gargantúa*. Se atribuía al gigante Gargantúa un hijo, al que se hacía rey de los «sedientos», y se le daba el nombre de un personajillo del teatro.

Panthagruel es un diablillo que aparece en el *Mystères des Actes des Apostres* de Simon Gréban, compuesto en la segunda mitad del siglo XV (h. 1460-1470) y muchas veces representado en el siglo XVI.

PROSERPINE, *mère des dyables, s'adressant à Lucifer*:

Mes filz dampnez, je te ameine à la monstre:
Phiton, Dagon, aussi Panthagruel,

¹ Se reproduce esta portada en RABELAIS, 2003: 56.

Puis Arioth, le serpent cruel.

LUCIFER *les appelle:*

Harau, harau, dyables et dyableteaulx,
Petits dyablotz, jeunes et follateaulx,
Approchez tost, sortez que je vous voye;
Laisser convient plutonique chasteaulx.
Et s'affubler de tenebreux manteaulx.
Saillez en feu, faictes brouyr en voye.

Icy sortent les quatre petits dyables des costez de Proserpine en furie de feu et dit:

PANTHAGRUEL, *petit diable.*

Mais que à gripper ma rapine je voye
Plus leger suis que n'est oyseau de proye
Pour traverser les regions marines
S'il est besoing qu'au pourchatz je m'employe,
Tantost seray es ysles barbarines. (Lefranc, 1912: 481-482).

Aunque no se indican sus nombres, es muy posible que estos diablillos sean los que se mencionan en la *Relation de l'ordre de la triomphante et magnifique Monstre du Mystère des S.S. Actes des Apostres* (Relación del orden del triunfante y magnífico espectáculo del Misterio de los S.S. Hechos de los Apóstoles), representado en Bourges, el domingo 30 de abril de 1536: «Après venoient en assez fière marche quatre petis diables vestus de draps d'estranges couleurs, avec garguettes, tymbres dorés et aelles mouvants incessamment» (Lefranc, 1912: 488). Según la presentación que en este misterio dramático se hace de ellos ante Lucifer, los cuatro diablillos corresponden a la vieja división de los cuatro elementos que forman la sustancia del mundo: Pantagruel es el agua, esencialmente el agua marina, Dagón, la tierra, Ariot, el aire, y Fitón, el fuego. Pantagruel atraviesa las regiones marinas, cargándose de sal. Es así el encargado de echar sal en la boca de los bebedores, rasgo que también aparece en los misterios dramáticos:

LUCIFER

Huchez moy mes deux dyablotins,
Phiton avec Panthagruel,
qui de nuyct vient gecter le sel,
En attendant autres besongnes,
Dedans la gorge des yvrongnes,
Mieux que deux vieulx dyables chenus.

Mystère des Actes des Apostres (Lefranc, 1912: 483).

Je vien de la grande cité
De Paris [et] y ay esté



Toute nuit. Onquez tel painne n'eu.
 A ces galanz qui avoient beu
 Hier au suer jusqua hebreoz²,
 Tandis qu'ilz estoient au repos
 Je leur ay par soutilte touche
 Bouté du sel dedenz la bouche
 Doucement sans lez esveiller.
 Mais par ma foy au resveiller
 Ilz ont eu plus soef la mitié
 Que devant.

Vie de Saint Louis par personnages, fines del siglo xv (Lefranc, 1912: 483-484).

Pantagrueo provoca la sed a los bebedores, los vuelve sedientos. El diablillo se hizo lo suficientemente popular como para que su nombre se convirtiese en un nombre común que designaba un fuerte dolor de garganta, que sofocaba e impedía hablar. Este sentido aparece en un texto de fines del siglo xv: «le Panthagrueo le grate/Si très fort dehors et dedans,/Quer parler ne peult.../Verger d'honneur» (Lefranc, 1912: 484).

Reaparece en una *Sottie nouvelle à six personnages*, según Picot muy probablemente posterior a 1533 (Plattard, 1911: 328). Rabelais, gran aficionado al teatro medieval de los misterios y de las farsas³, conocía las características de este personaje, a las que alude ya en el título de su obra, al hacerlo «rey de los dipsodas». En diversos lugares explota esta propiedad suya: en el capítulo 2⁴, antes de venir al mundo Pantagrueo, salen del vientre de su madre una cantidad desorbitada de sal y de productos que provocan la sed. En el capítulo 6, castiga la pedantería del escolar lemosín, agarrándole por la garganta y provocándole unos años después «la muerte de Roldán» (la muerte de sed)⁵. En el capítulo 7, al dar una alborada por Orleans, tañendo la vieja campana que ha logrado sacar de la tierra, se pica todo el vino de la ciudad, por lo que, la noche siguiente, los que han bebido esos vinos alterados se quejan, diciendo «nous avons du Pantagrueo, et avons les gorges sallées» (Rabelais 1994: 236). Pantagrueo provoca una sed insaciable al sabio Thaumaste que ha venido de Inglaterra para debatir con él (capítulo 18) y en su lucha contra Loupgarou le

² Juego de palabras frecuente en la época.

³ Tal vez en este interés de Rabelais por los misterios influyese su amistad con Jean Bouchet, jurista y poeta, que había patrocinado diversas representaciones de misterios. Repetidas veces alude Rabelais a representaciones de este tipo (*Tiers livre*, capítulos 3, 13 y 27; *Quart livre*, capítulos 13 y 52, etc.). En su obra existen diversas referencias a la más célebre farsa medieval, la de *Maitre Pathelin*, o al monólogo dramático del cobardica soldado fanfarrón, *Le Franc-Archer de Bagnolet*, y en el capítulo 34 del *Tiers livre* se dice que el propio Rabelais participó en la representación de la «comedia moral (en realidad, 'farsa') del que había casado con una mujer muda», con otros compañeros de la Facultad de Medicina de Montpellier.

⁴ En la numeración de los capítulos se sigue el texto de la edición de Lyon, François Juste, 1542, la última revisada por Rabelais. De edición en edición, el autor corrigió su texto, en general ampliándolo, escindiendo un capítulo en dos o en tres, etc. Así, la primera edición consta de 23 capítulos y la de 1542 de 34.

⁵ Según una tradición que hacía morir de sed a Roldán en Roncesvalles.

echa en la boca, nariz y ojos varios barriles de sal. Su adversario lo amenaza diciéndolo: «Jamais tu ne altereras les pauvres gens» (Rabelais 1994: 319, § 29).

Pero en Rabelais, Pantagruel no sólo tiene la potestad de «provocar la sed», sino que se presenta él mismo como «sediento». Esta característica aparece ya en un texto de fines del siglo xv, las *Alarmes de Mars sur le voyage de Millan, avec la conquête et entrée d'icelles*, compuesto en 1499 para celebrar la expedición a Milán y la victoria de Luis XII, obra nunca publicada. El autor presenta al rey de Francia entre los grandes conquistadores de la historia, entre otros Ciro: «Cirus, après inhumain et cruel,/Voulant les faictz des premierains ensuyvre,/Plus altéré que n'est Panthagruel,/De sang humain comme imbeu et tout yvre,/Babel rendit de Baltasar delivre...» (Plattard, 1911: 329).

El *Pantagruel* se cierra con una jocosa alusión a la leyenda del diablillo de los misterios, al anunciar el narrador, en el último capítulo (el 34), una continuación de la obra, en la que, entre otras muchas hazañas, se narrará: «Comment il [Pantagruel] combatit contre les diables, et fist brusler cinq chambres d'enfer, et mist à sac la grande chambre noire, et getta Proserpine au feu, et rompit quatre denz à Lucifer, et une corne au cul» (Rabelais, 1994: 336). La novela se abre y se cierra con una alusión a rasgos del diablillo de los misterios. Incluso, posteriormente, en el *Tiers livre* (capítulo 51), Rabelais emplea el nombre de su protagonista como sustantivo común para designar, no ya a quien suscita la sed, sino la sed misma, «par figure Synecdochique, prenens l'invention pour l'inventeur» (Rabelais, 1994: 506). Interesó sin duda al autor la relación del personaje con la sed, es decir, con el mundo del vino y la bebida⁶, pero también las consonancias mismas del nombre, que explica jocosamente dividiéndolo en *panta*, en griego «todo», y *gruel*, en lengua agarena, «sediento» (capítulo 2).

Pantagruel es un personaje del teatro de fines de la Edad Media. Su nombre fue lo suficientemente conocido como para crear una expresión y un nombre común, documentados a fines del siglo xv y en el siglo xvi. Rabelais conocía al personaje literario; no ignoraba sus características, ni el sentido que el término había tomado en la época, cuando se empleaba como nombre común. Es, además, la figura esencial de la saga de Rabelais y, sin embargo, no existe ninguna huella de este nombre en el folclore francés, mientras que Gargantúa está muy presente en el mismo, lo que obliga a concluir que la presencia del gigante en relatos orales y en tradiciones populares no se debe a Rabelais, aunque su obra haya podido dejar su huella sobre alguna de las anécdotas que se le atribuyen.

2. UN GIGANTE SURGIDO DE LA NOCHE DE LOS TIEMPOS

2.1. GARGANTÚA EN LA LITERATURA ESCRITA A PARTIR DEL SIGLO XVI

Además de en la obra de Rabelais (y en obras de él derivadas), Gargantúa aparece en dos series de textos de literatura popular o paraliteratura: por una parte,

⁶ El vino puede tener también en Rabelais un sentido simbólico y designar el saber, pero ambas nociones están unidas en el antiguo «simposio» (en griego συμπόσιον «banquete», «festín»).

en las llamadas *crónicas gargantuinas* y, por otra, en ediciones de baja calidad de la llamada Biblioteca Azul, literatura de cordel, publicada esencialmente en la ciudad de Troyes, que todavía durante la primera del siglo XIX los buhoneros vendían por los pueblos de Francia. En el prólogo de *Pantagruel*, el narrador destaca el éxito alcanzado por *Les grandes et inestimables chroniques de l'énorme géant Gargantua*⁷ e insiste en su valor curativo. Tan sorprendente poder de unos textos muy mediocres para aliviar los males de los gotosos y sifilíticos aparece también en la *Farce nouvelle très bonne et fort joyeuse, à trois personnages, c'est assavoir maistre Mimin, le gouteux, son varlet Richard Le Pelé, sourd, et le chaussetier* (Lefranc, 1907: 45-51).

Nos han llegado siete crónicas gargantuinas, unas fechadas, otras no⁸. Las más antiguas fechadas son de 1532 y 1533. Cuando, en 1834, se presentó el primer ejemplar encontrado de *Les grandes et inestimables chroniques*, de 1532, anteriores a la publicación de *Pantagruel*, se planteó si, a pesar de su escasa calidad literaria, Rabelais podía haber sido su redactor. La hipótesis fue desechada, pero hoy se piensa que tal vez participase, al menos redactando el índice, ya que éste no coincide exactamente con el texto y en cambio destaca los episodios que Rabelais utiliza en su obra⁹. Esta modestísima obra fue el origen de la creación rabelaisiana y, además, es muy probable que el impresor Claude Nourry incidiese en ello y que la génesis del *Pantagruel* respondiese, en parte, a una rivalidad entre editores, ya que, en fecha desconocida, pero que nada impide situar hacia 1530, un editor rival, Olivier Arnoulet, publicó *Le Treseloquent Pandarnassus, fils du vaillant Gallimassue, qui fut transporté en Faerie par Oberon, lequel y fit de belles vaillances, puis fut amene a Paris par son pere Gallimassue, la ou il tint conclusions publiques, et du triomphe qui luy fut fait apres ses disputations* (Defaux, 1997: 76-81). Por desgracia, no nos ha llegado esta obra, pero, a juzgar por el título, tiene en común con *Pantagruel* el traslado al país de las hadas y el triunfo en una disputa pública, ejercicio, por otra parte, bastante criticado por los humanistas. A ello habría que añadir que Gargantúa y Galimassue están relacionados en las *Chroniques admirables du puissant roi Gargantua*, única «crónica» que incluye los episodios de la lucha entre ambos y que parece inspirarse no sólo en el *Pantagruel*, sino también en el *Pandarnassus*. Todas estas crónicas, de diferente longitud e importancia, entroncan la leyenda de Gargantúa con el mundo artúrico, excepto *La grande et merveilleuse vie du trespuissant et redoutable roy de Gargantua translatée de grec en latin et de latin en françois* (*Gargantua translaté*) del médico Francois Girault, que firma en acróstico al final de la obra.

¿Por qué en estos años se redactan las hazañas de un gigante que, en la mayoría de los casos, lucha en defensa del rey Arturo? Se ha pensado que la anexión

⁷ Rabelais cita, sin duda, de memoria, ya que el título exacto es *Les grandes et inestimables chroniques du grand et énorme géant Gargantua*.

⁸ Algunas cuentan con varias ediciones, lo que hace que se hayan descrito, en total, trece ejemplares.

⁹ Se ha supuesto también que Rabelais podría ser el autor de la refundición que constituye *Le Vroy Gargantua notablement omelyé* (HUCHON, 1981: 404-405, en LAUVERGNAT-GAGNIÈRE/DEMERSON, eds., 1988: 98-99). Al menos parece haber contribuido activamente a su publicación.

definitiva de Bretaña a Francia, en 1532, pudo hacer surgir un nuevo interés por la materia de Bretaña o bien que la nueva amenaza turca, después de que Solimán II el Magnífico conquistase la isla de Rodas, en 1522, creó una nueva afición a las historias de gigantes que luchan contra los godos, quienes se asimilaban, de manera implícita o explícita, a los sarracenos o musulmanes (Antonioli, 1988: 83-84). Se ha supuesto también que acaso las *Grandes et inestimables chroniques* sean una reescritura irónica de las *Grandes croniques de Bretagne* de Alain Bouchard, en las que Arturo es el gran conquistador de la Galia (Huchon, en Rabelais, 1994: 1179-1181). Una reacción nacionalista habría transformado al gigante Gargantúa, tomado del folclore francés, en el imprescindible paladín de un débil rey Arturo, personaje con el que el rey de Inglaterra, Enrique VIII, se complacía en identificarse¹⁰.

De hecho, Gargantúa recibe, en estas crónicas, muchos rasgos tradicionalmente vinculados a Arturo: ambos son engendrados gracias a la intervención del mago Merlín y son transportados, al final de sus días, al país de las hadas. Hay que tener en cuenta también que tanto las crónicas gargantuinas como las novelas de Rabelais aparecen en un momento de extraordinario éxito de las novelas de aventuras, muchas de ellas de raigambre medieval y relacionadas con el mundo artúrico, algunas de las cuales cita Rabelais. Prueba de ello es la relación de novelas contenida en el *Inventaire de mes livres à lire*, redactado el 25 de septiembre de 1533 por Jacques Le Gros, burgués de París, que recoge las siguientes obras:

Perceforestz, Meliadus de Lyonnnois, Tristan, Lancelot du Lac, Giron le Courtois, Sainct-Greal, Jourdain et Morgant, Merlin, Beufves d'Anthonne, les quatre filz Aymon et Oger, Trebisonde, Perceval, Alexandre le Grant, Doolin et Fierabras, Maistre Regnard, Edipus, Gallian, Artus de Brethaigne, Illustrations de Gaulle, Gerard du Frastre, Maquelone, Jehan de Paris, Geoffroy Grant-Dent, Belle Helaine, Ulespiegle, Florimont, Penthagruel, Melusine, Mabrian, Guerin et Maugist, Huon de Bordeaux, Milles et Amis, Florent et Lyon, les trois premiers livres d'Amadis, les Angloisses de [Madame Helisenne de Crenne] (Lefranc, 1905: 217).

Prescindiendo de sus variantes y atendiendo esencialmente a las primeras versiones, estas «crónicas» cuentan, en líneas generales, la historia de los padres de Gargantúa, Grantgosier y Gallemelle, que nacen de forma extraordinaria en la más alta cima de Oriente. Cuando Gargantúa cumple los siete años, siguiendo las recomendaciones que les había dado Merlín, sus padres lo llevan hacia Occidente, en busca de la corte de Arturo en Gran Bretaña. Grandgosier y Gallemelle van montados en la descomunal yegua que, con sus dotes mágicas, les había proporcionado Merlín. El animal, al pasar por la Champagne y la Beauce, desforesta sendos bosque con su inmensa cola. Un pastor cae en la boca de Gargantúa, mientras duerme, y se refugia en un juego de pelota situado en un diente hueco del gigante.

¹⁰ Habría que recordar la mitología nacionalista francesa que surge en el siglo XVI, en un momento de fuerte antagonismo entre los diversos estados de Europa occidental (Francia, España e Inglaterra), sobre todo a partir de 1560, cuando desaparece la voluntad internacionalista, o al menos europeísta, de humanistas como Erasmo.



Al llegar al mar, Grantgosier y Gallemelle depositan allí las rocas que traían en la cabeza, constituyendo los islotes del Mont-Saint-Michel y de Tombelaine, donde serán respectivamente enterrados a su muerte. Montado en la gran yegua, Gargantúa acude a París, donde roba las campanas de Notre-Dame. Más tarde Merlín lo transporta por los aires a Gran Bretaña, donde lo recibe el rey Arturo, al que defenderá luchando contra sus enemigos. Tras numerosas proezas, Merlín (o Morgana y Melusina, según las versiones) transporta a Gargantúa al país de las hadas. Rabelais recoge diversos episodios procedentes de estas crónicas, como el robo de las campanas de Nuestra Señora para convertirlas en cascabeles para su yegua, la yegua gigantesca del protagonista que hace desaparecer bosques, el combate contra gigantes, la visita de un personaje a la boca del protagonista, el hecho de que Gargantúa sea transportado al país de las hadas, etc.¹¹

Además de narrar diversas hazañas del gigante Gargantúa, las diversas crónicas gargantuinas encierran algunos elementos folclóricos de la leyenda del gigante, como el extraordinario origen de sus progenitores. Pommeau (1963: 218) apuntaba incluso que si estas torpes redacciones alcanzaron gran éxito, se debía esencialmente a que se apoyaban en una tradición oral viva, lo que reconoce, al final de la obra, el *Gargantua translaté*. El gigante bondadoso aparece también en ediciones populares de la célebre Biblioteca Azul de libros de cordel publicada en la ciudad de Troyes (la *Vie du très fameux Gargantuas*, muy posterior a Rabelais, siglos XVII y XVIII)¹², inspiradas esencialmente en obras escritas, en las crónicas gargantuinas o en la obra de Rabelais (Mandrou 1985: 60-61).

Parece que Rabelais, al componer su primera novela, conocía, además de las *Grandes et inestimables chroniques*, diversos aspectos de la leyenda gargantuina que figuran en su obra sin aparecer en las crónicas gargantuinas, como el diluvio provocado por la orina del gigante o la asociación del nombre de Gargantúa con los megalitos: así, Pantagruel, al que Rabelais transfiere muchos rasgos del Gargantúa folclórico, transporta una roca y crea la *Pierre Levée*, un dolmen cercano a Poitiers, del mismo modo que se le atribuye la construcción del puente del Gard, acueducto romano sobre el Ródano, y del anfiteatro de Nîmes, etc. (capítulo 5). También el ilustrador de las *Grandes et inestimables chroniques* conoce rasgos de la leyenda que no figuran en el texto que ilustra: en la ilustración de la portada, presenta a Gargantúa con un gran cuévano a la espalda, elemento que aparece en diversas leyendas del gigante, pero al que no se alude en la «crónica».

2.2. GARGANTÚA EN LA LEYENDA

Así pues, todo parece apuntar a la existencia de una leyenda de Gargantúa anterior a Rabelais, transmitida durante la Edad Media.

¹¹ POMEAU (1963: 224) señaló el error de Lefranc al afirmar, en la introducción a la edición de las obras de Rabelais que dirigió, que el diluvio de orina aparece en las *Chroniques*.

¹² A principios del siglo XVII, Nicolas Oudot abre su imprenta en Troyes y crea la llamada Biblioteca Azul, libritos ilustrados, de baja calidad y baratos, que tomarán su nombre de sus tapas azules.

2.2.1. Primeras hipótesis sobre la leyenda gargantuina

Durante mucho tiempo se ignoró la existencia de la leyenda gargantuina. Sólo en el siglo XIX se recogió la presencia del gigante en el folclore francés, todavía muy vivo. Thomas de Saint-Mars fue el primero en plantear la cuestión con una leyenda recogida en el país de Retz, región de la Bretaña meridional. Posteriormente, se emitieron diversas hipótesis sobre el pasado de la figura que inspiró al gigante rabelaisiano. Eloi Johanneau lanzó la hipótesis de que era el Hércules Pantófago de los galos. Jacobo Grimm (1837) pensaba que la tradición procedía de la época celta, como también Bourquelot (1844). En 1868, Henri Gaidoz relacionó a Gargantúa con referencias antiguas a gigantes y dedujo que la forma primitiva de *Gargantua* era *Gargantuas*, presente en la obra de la Biblioteca Azul, que significaría *le dévorant* («el devorador»), por lo que, en un principio, sería un epíteto añadido al nombre de un dios, que más tarde se convertiría en divinidad independiente. Sería un dios galo transformado en gigante, un desarrollo del Hércules galo que habría tomado este calificativo de Devorador, viejo recuerdo de los sacrificios humanos celtas por el fuego, por lo que acaso reflejase un viejo mito solar (Sébillot, 1883: I-XXVIII).

Sébillot, con diversos colaboradores locales, recogió los relatos folclóricos que dieron lugar a su *Gargantua dans les traditions populaires* (1883) y Dontenville estableció el pasado legendario del gigante en su *Mythologie française* (1948), en la que ocupan un lugar destacado los personajes de Gargantúa y Melusina (Mélusine). Gargantúa es el personaje más popular del folclore francés, al que se vinculan gran número de relatos. Es en ellos un gigante bonachón y comilón (como corresponde a su extraordinario tamaño), que viene de lejos, está relacionado con monumentos megalíticos, hace surgir ríos con su orina o los deseca con su sed descomunal, modela los paisajes creando cimas con sus heces, con los chinatos de sus zapatos o los pedacitos de material desprendidos de sus suelas, y lucha con una clava (como Hércules) o arranca un árbol para usarlo como arma. Está vinculado a un gran número de topónimos franceses: así, por ejemplo, el dolmen de Ile-Bouchard (Indre-et-Loire) sería un «tejo» tirado por Gargantúa, etc.

Las leyendas de Gargantúa ocupan todo el territorio francés, salvo Alsacia y la zona comprendida entre los Pirineos, el Aude y el Garona. Sus recuerdos, asociados a megalitos, rocas, piedras, arroyos, bosques, etc., desbordan incluso a la Francia actual y se extienden a partes de Suiza, Bélgica e Italia. Gargantúa sería anterior a la separación lingüística de Francia en tierras de *oc* y tierras de *oil*. Como el territorio por el que se extienden sus leyendas coincide *grosso modo* con el ocupado por los antiguos galos, no es extraño que se haya visto en el gigante el reflejo de un antiguo dios galo.

2.2.2. Documentación del antropónimo durante la Edad Media

Algunos historiadores de la literatura francesa (especialmente Gaston Paris o Abel Lefranc) se mostraron reticentes ante las tesis del origen mítico de Gargantúa. Sin embargo, no cabe duda de que se conoció a un personaje llamado *Gargantua* (probablemente de nombre *Gargantuas*, como en el librito de la Biblioteca Azul),



antes de que se publicasen las más antiguas crónicas gargantuinas, lo que prueba la existencia de una leyenda sobre él, por limitada que fuese.

Un documento publicado en el tomo x de las *Archives historiques de la Marche et du Limousin*, en la sección de las *Archives anciennes* (1906), volumen preparado por Alfred Leroux, contiene, en el «Registre des comptes du receveur de l'évêque de Limoges à Saint-Léonard, 1467-1475», una mención sobre la que llamó la atención Antoine Thomas (1906): «Item, le III^e de feurier, vint Gargantuas lotger en la sala, et pour deux jours, tant desson cheual que despance par luy feite, v.s.» (Thomas, 1906: 218). Nada sabemos de ese *Gargantuas* que pasó dos días en esta pequeña ciudad del Lemosín, se alojó en la *sala*, es decir, en el palacio del obispo de Limoges, y fue alimentado por su tesorero. Se trata muy probablemente de un apodo que presenta una forma terminada en *-s*, distinta de la adoptada por las crónicas gargantuinas y por Rabelais, que coincide con la del tardío librito popular, la *Vie du très fameux Gargantuas...*, y también con otras referencias del siglo XVI. En efecto, esta forma aparece en la *Farce nouvelle a cinq personnages, c'est a scavoir la mere de ville, le varlet, le garde pot, le garde nape et le garde cul*, en realidad una *sottie* normanda, de tendencias netamente protestantes, que Picot fecha hacia 1540:

Le garde-pot

Moy! dame je suis la garde pot,
Garce robe, garde poupee,
Garde bras, ausy garde espee,
Garde boyre et garde menger.

La mere de ville

Tu es gardien estranger.
Et qui jamais vist de telz gardes?
Gardes canons, garde bombardes,
Garde espieulx, gardes alebarbes,
Garde espee et garde bras ?
Jamais le vailant Fier a bras
N'eust tant de charge que tu as.

Le varlet

Il a gardé Garguentuas
Quant il trebuc aux enfers! (Champion, 1906: 273-274)

El texto contiene una curiosa alusión a un descenso de Gargantúa a los infiernos, episodio ausente de las crónicas gargantuinas. Podría suponerse que existió en la leyenda del gigante y que Rabelais, en su *Pantagruel*, lo transfirió a un personaje secundario, Epistemon (capítulo 30), hipótesis que no puede ni demostrarse ni desecharse totalmente. Lo que es seguro es que el autor se inspiró en los descensos a los infiernos de las epopeyas clásicas (*Odisea*, XI, *Eneida*, VI), en las parodias de estos relatos en la epopeya jocosa italiana (Baldo y sus compañeros



descienden a los infiernos en *Il Baldo* [1517-1521] de Merlín Cocaio, seudónimo de Teófilo Folengo) y, especialmente, en el *Menipo o Necromancia* de Luciano de Samosata. También conoció, sin duda, el relato que Lázaro, después de su resurrección, hace de su visita al infierno, contando los tormentos de los condenados, que figura en *Le grant calendrier et compost des Bergiers avec leur Astrologie, et plusieurs autres choses*, muchas veces reeditado, a partir de 1481, y del que Claude Nourry, el primer editor de *Pantagruel*, dio numerosas ediciones entre 1502 y 1533, fecha de su muerte (Lefranc, 1935: 124-129).

Algún otro texto recoge lo que acaso sea otra variante de la leyenda. En la «Ballade aux lysans», que sirve de prefacio a la *Legende joyeuse de maistre Pierre Faifeu* (1532) de Charles de Bourdigné, se habla de «Gargantua qui a chepueulx de plastre» (Thomas, 1906: 220). Se han señalado otras menciones en una obra anónima del siglo XIV, cuyo original se ha perdido, pero del que se conserva una traducción portuguesa, titulada *Virgeu de consolacion*. Marcel Batallón contó doce apariciones de *gargantuice* y una de *gargantoice*, esta última en el título de un capítulo dedicado a la glotonería (Dontenville, 1966: 291).

Existen antropónimos anteriores al *Gargantuas* documentado a fines del siglo XV, que quizás estén relacionados con el personaje. Un texto hallado en los Archivos del Ródano, que se supone escrito en el siglo XII, en una lista de arrendatarios con indicación de sus arbitrios, figura un *Gorgontias* (Dontenville, 1966: 290).

Así pues, existió una leyenda de Gargantúa anterior al siglo XVI. Probablemente, en su origen el personaje llevaba el nombre de *Gargantuas* o al menos existió una variante con esta forma. Se supuso que procedía de un mito precristiano, que se prolongaría durante toda la Edad Media. La hipótesis es sugestiva: existiría un mito popular, el de Gargantúa, y un mito culto, el de Hércules, y ambos aflorarían a principios del siglo XVI¹³. De hecho, se han apuntado coincidencias entre Gargantúa y Hércules, y Rabelais destaca el paralelismo entre Pantagruel, al que, como se ha visto, ha transferido rasgos del Gargantúa legendario, y Hércules. En el siglo XIX se apuntó que la posibilidad de identificar a Gargantúa con el Hércules Pantófago de los galos (Eloi Johanneau) o, sencillamente, con el Hércules galo (Gaidoz). Antes de pronunciarse convendría, sin embargo, analizar los testimonios de la epigrafía y de la toponimia, la etimología del nombre del gigante y sus posibles identificaciones con personajes mencionados en textos antiguos.

2.2.3. *El testimonio de la epigrafía y de la toponimia*

El testimonio de la epigrafía es negativo: ninguna inscripción muestra una divinidad con nombre o epíteto *Gargantua* o con la forma *Gargan*, que se supone una variante de la primera (Dontenville, 1966: 320). Buscando probar la existencia

¹³ En el Renacimiento, Hércules es el parangón del caballero y del príncipe, con el que se compara al rey o al príncipe, en Francia, desde fines del siglo XV, y en Ferrara, con la casa de Este, desde la primera mitad del siglo.



de la leyenda de Gargantúa durante la Edad Media se recurrió a ciertas denominaciones, documentadas desde antiguo, en las que aparece una referencia a un gigante. Así, en las dos protuberancias rocosas que surgen del otero abrupto que domina al Sena, río abajo de Ruán, se vieron los brazos de un enorme sillón y se les dio el nombre de la *curia gigantis* («la silla del gigante»), según figura ya en un documento de 1188. Delante del palacio de Jean de Berry de Bourges existió una «escudilla de piedra del gigante» (*scutella gigant[is] lapidae*), hoy desaparecida, pero cuya existencia documenta un texto de 1304 (Dontenville, 1966: 282). Sin embargo, estas menciones documentan la existencia de una leyenda local sobre un gigante, no que ese gigante fuese Gargantúa.

Gargantúa aparece relacionado con numerosos topónimos franceses, pero con frecuencia es difícil fecharlos, al no existir documentos antiguos que avalen la persistencia del nombre a través de los siglos. Parece originariamente relacionado con la leyenda de Gargantúa el Mont-Saint-Michel, en la baja Normandía, cerca de Bretaña. Sobre este islote rocoso se asienta una célebre abadía benedictina, construida sobre un lugar de peregrinación muy antiguo. Recuérdese que, según las crónicas gargantuinas, allí estaría enterrado Grantgosier, al que se considera un doblete de Gargantúa (Pillard, 1987: 113). Hay que añadir a este testimonio, en sí mismo no concluyente, que el Mont-Saint-Michel aparece en un documento de 1283 como *Mont Gargan*, en otro de 1295 como *Mont de Guargant* y en un tercero, fechado en 1308, como *Mont de Gargan* (Dontenville, 1966: 323); mucho antes del siglo XII se denominó *mons tumba*, conociéndose el islote sobre el que se asienta y el otro cercano como *due tumbæ*, de suerte que un monasterio establecido en el siglo VI sobre Tombelaine recibió el nombre de *monasterium ad duas tumbas* (Pillard, 1987: 113). Ya que se considera *Gargan* una variante más antigua de *Gargantua* (forma que, de hecho, aparece dos veces en una composición en verso de las *Croniques admirables du puissant roi Gargantua*), se relaciona la fundación de la abadía del Mont-Saint-Michel con la que se elevó anteriormente en la Apulia italiana sobre el Monte Gargano (mucho más tarde llamado *Monte San Angelo*, dominado por un castillo en ruinas llamado «castello del gigante» (Pillard, 1987: 188), bajo la advocación del mismo arcángel¹⁴. Se ha propuesto ver en el Mont-Saint-Michel una cristianización de un lugar anteriormente dedicado a Gargantúa¹⁵, aunque existen otros montes Gargan(t) en Francia no dedicados al culto de San Miguel (Dontenville, 1966: 323). Se ha supuesto que los peregrinos del Mont-Saint-Michel, los *miquelots* o *michelets*, extenderían las leyendas de Gargantúa por el territorio francés.

Es posible que una leyenda de un gigante estuviese unida al Mont-Saint-Michel. Geoffrey de Monmouth (1987: 168-171, § 165) y Wace (1962: 111-118,

¹⁴ Existió una relación entre la abadía dedicada a San Miguel en Apulia y la abadía normanda con la misma advocación, siendo la primera anterior a la segunda. De hecho, los normandos conquistaron Apulia, Calabria y Sicilia, expulsando a los musulmanes (siglo XI).

¹⁵ Se ha pensado también que, al introducirse en Francia, en el siglo XI, la figura del más célebre gigante cristiano, San Cristóbal, acaso sustituyese, en algunos lugares de culto, al viejo gigante Gargantúa.

vv. 2739-3058) cuentan que Arturo dio muerte allí a un gigante de portentoso tamaño, procedente de Hispania, que había arrebatado a Helena, sobrina del duque de Hoel, y escapado con ella a la cumbre de la montaña hoy llamada Mont-Saint-Michel. El gigante luchó con su clava, el rey lo venció, le cortó la cabeza y la llevó al campamento para exhibirla. Hoel hizo una basílica sobre la tumba que albergaba los restos de Helena, que desde entonces se llama la «Tumba de Helena» (*Tombelaine*). Sin embargo, se trata de un gigante maléfico, aunque es posible que la victoria de Gargantúa fuese transferida a Arturo.

Pese a todo, la existencia de una relación entre Gargan o Gargantúa y el monte Gargano italiano plantea alguna dificultad. ¿Cómo es posible que si la leyenda de Gargantúa se relacionó tempranamente con el Monte Gargano en Italia, la popularidad del gigante apenas supere los límites de Francia y de ciertos países francófonos? Sería más probable una asimilación entre dos leyendas de gigantes con muchos puntos en contacto, ambas cristianizadas bajo la advocación al arcángel San Miguel.

Por otra parte, la relación entre la abadía del Mont-Saint-Michel y el monasterio del Monte Gargano de Apulia debilita sensiblemente la hipótesis de que Gargantúa fuese un dios galo o incluso el gran dios galo, como piensa algún autor, ya que no se explicaría, en tal caso, su presencia en el sur de la Península Itálica.

2.2.4. Presencia del gigante en crónicas y obras literarias medievales

Se ha relacionado al gigante rabelaisiano con diversos personajes mencionados en crónicas y obras literarias medievales. Ya en 1868, Henri Gaidoz propuso reconocer a Gargantúa en el nombre del legendario rey que reinó en Gran Bretaña mucho antes de la llegada de los romanos, al que menciona, en el siglo XII, Giraldus Cambrensis, Giraldo de Barry, llamado también el Galés: *Gurguntius, filius nobilis illius Beleni* («Gurguntius, hijo del noble Belino»). También en el siglo XII, Geoffrey de Monmouth (1987: 45-46, § 44-45) habla de Belino, fundador de Caerleon, con quien Britania alcanzó su mayor prosperidad y a quien sucedió su hijo *Gurgiunt Barbruc* («el de la barba aterrorizadora»). Wace, siguiendo a Geoffrey, habla de «Guerguint», hijo de «Belin» (Thomas, 1906: 219).

Además, Dontenville (1966: 297) identifica el Gurgiunt de Geoffrey con el Gwrgant de los *Mabinogion*¹⁶, que se correspondería a su vez con un jefe histórico, Gurwant, Guarwant, Gwarwant, Wurfandus, que se distinguió entre 840 y 880 luchando en la alta Bretaña contra los normandos y los francos. «Belinus» sería un jefe legendario. Ahora bien, ¿puede identificarse «Gurgiunt» con «Gargantúa»? Ya Gaston Paris, al reseñar a Gaidoz (Sébillot: XVIII-XX), señaló que no existen denominaciones locales en Inglaterra vinculadas a Gurguntius, ni se presenta nunca como un gigante, lo que dificulta ver en él una prefiguración del gigante Gargantúa, bien documentado

¹⁶ Conjunto de relatos galeses, divididos en cuatro ramas, conservados en dos libros medievales, el Libro Rojo de Hergest y el Libro Blanco de Rhydderch.





en las leyendas francesas. A ello podría añadirse que el epíteto «el de la barba aterrorizadora» no parece corresponder a la leyenda de Gargantúa, gigante *bonachón*.

En la extensa novela de *Florimont*, que Aimon de Varennes terminó en 1188, según declara, Florimont (abuelo de Filipo de Macedonia, tatarabuelo de Alejandro Magno) combate contra un gigante *Garganeüs*, que utiliza una clava como arma y tiene su castillo en Apulia, sobre el llamado *Monte Gargain*. La obra contó con refundiciones en prosa en el siglo xv y ediciones en el siglo xvi. Inspirándose en Aimon, Jean d'Arras traslada la batalla contra el gigante a Francia, a Guérande, y el campeón es uno de los hijos de Mélusine, Geofroi llamado Grant Dent (Dontenville, 1966: 301-304).

Una última cuestión nos llevaría a interrogarnos acerca del origen del nombre de *Gargantua(s)*, aceptando también la forma más breve *Gargan*. Se supone que deriva de una raíz *garg-*, forma onomatopéyica que imita el ruido del gorgajeo y otros ruidos hechos con la garganta (Corominas). Estaría relacionada con el español y portugués *garganta* y el languedociano y bearnés *garganto*. *Gargantua* sería, pues, un término probablemente occitano, lo que ya se apuntó (Albarel, 1906: 390-393¹⁷). De hecho, si ha de mantenerse cierta relación con el topónimo italiano *Gargano*, ya documentado en la época latina como *Garganus*, hay que suponerle un origen o bien en el sur de Francia o en las regiones situadas alrededor del Canal de la Mancha (Picardía, Normandía, Bretaña), donde el fonema latino [g], en posición inicial seguido de [a], no se transforma en una africada palatal y posteriormente en una fricativa palatal¹⁸.

Es difícil decidir la antigüedad del término *Gargantua(s)*, pues ya Dauzat apuntó que si el nombre procediese de la época gala se esperaría que hubiese evolucionado según la fonética de cada región (Pillard, 1987: 145), siendo así que presenta una misma forma en antiguas regiones de *oc* y de *oil*.

3. EL VUELO LIBRE DE LA IMAGINACIÓN

Dontenville (1966: 358) considera a Gargantúa uno de los avatares de la serpiente criocéfala¹⁹ y concluye: «Le serpent criocéphale, le dragon des légendes celtiques, le Cocatrix²⁰ et Gargantua ne font qu'un. Ils représentent l'être divin qui porte à l'immortalité le Guerrier-Roi-Céleste... Ne l'oublions pas: à la faveur des travestissements latins, il fut temporairement baptisé Mercure, le dieu dont César nous dit qu'il recevait le plus la dévotion des Gaulois» (Dontenville, 1966: 373).

¹⁷ ALBAREL (1906: 392) propone explicar la terminación *-as* por medio del sufijo aumentativo occitano.

¹⁸ Como en *gaudia* > *joie*, *galbinu* > *jaune*, *gamba* > *jambe*. THOMAS (1906: 223) propuso, como etimología, un radical *Vargant-*, lo que permitiría que el término procediese de cualquier región de Francia, excepto de la Valonia. Sin embargo, este radical, en realidad **Wargant-*, impediría establecer una relación con el Monte Gargano italiano.

¹⁹ Del griego *κρίστος* «carnero», es decir, «serpiente con cabeza de carnero».

²⁰ El cocatrix es un animal fabuloso, nacido de un huevo de gallo. Tiene cuerpo de serpiente y cabeza de serpiente o de perro o de gato. Se aloja, a los siete años, en un pozo y puede ser benéfico o maléfico (DONTENVILLE, 1966: 358).

«Gargantua est l'ombre fantastique que projette jusqu'à nous le dieu principal qui fut vénéré sur le territoire de nos ancêtres» (Dontenville, 1966: 374). Pillard (1987: 191-195) considera, sin documentarlo, que la Galia era probablemente monoteísta cuando César la ocupó: «Le nom de l'ancien dieu ne s'est trouvé conservé que dans la tradition populaire. Le dieu était trop accroché au sol, trop ancien, et sans doute trop conforme à l'état d'esprit de ses adorateurs pour être totalement oublié. Il est devenu le personnage de folklore que l'on a retrouvé dans les 'Chroniques' gargantuiques et dans les légendes orales ayant traversé les siècles» (Pillard, 1987: 193).

Aunque Gargantúa carece de correspondencia con personajes de la mitología irlandesa o galesa, Pillard piensa que Gargantúa pudo ser el gran dios galo, un dios masculino y solar, que correspondía al régimen androcrático del país a la llegada de César, mientras que anteriormente, en un sistema gineocrático, habría dominado una divinidad femenina, Melusina, cuya imagen recubriría Galemelle, que la leyenda transformaría en madre de Gargantúa.

Por desgracia, la figura de Gargantúa, como tampoco la de Melusina, no aparece en ningún estudio sobre los dioses galos o sobre la religión de los celtas (Cf. Duval, 2002).

4. UNA VIEJA LEYENDA, UN MITO ESCURRIDIZO

Es atractiva la hipótesis de ver en Gargantúa una imagen derivada de un supuesto dios único de los galos, como apunta Pillard (1987: 194), o de su dios principal, como señala Dontenville. Supondría que, sin saberlo, Rabelais habría elegido, como protagonista y cabeza de la estirpe cuyas hazañas cuenta, al principal personaje del pasado mítico prerromano francés. Sin embargo, son muchas las dudas que esta afirmación suscita. ¿Por qué no existe ninguna huella de su nombre en los textos latinos ni aparece en la epigrafía? ¿Por qué no aparece su nombre documentado hasta el siglo xv? ¿Cómo es posible que su nombre nos haya llegado bajo una única forma si se conservó su recuerdo en las diversas regiones antaño ocupadas por los galos, en las que surgieron diversas lenguas y dialectos?

La característica principal de Gargantúa es ser un gigante benefactor para la humanidad, mientras que la mayoría de los gigantes mitológicos o folclóricos son malévolos: la gran hazaña del héroe es precisamente liberar la tierra de estos seres descomunales que, por su fuerza, atemorizan a las gentes. Sin embargo, existe algún resto del carácter nocivo del gigante, del ogro, tanto en Rabelais, como en las *Chroniques admirables*, sin que se pueda decidir si este carácter perteneció o no al gigante primitivo. En el capítulo 25 del *Pantagruel*, sus compañeros desbaratan a más de seiscientos caballeros enemigos y hacen un prisionero, que se atemoriza ante el descomunal tamaño del gigante: «sinon que le pauvre diable n'estoit point assureé que Pantagruel ne le devorast tout entier,» (Rabelais, 1999: 304).

En el capítulo siguiente, Pantagruel atemoriza al prisionero presentándose jocosamente como ogro: «Mon amy, dys nous icy la verité et ne nous mens en rien, si tu ne veulx estre escorché tout vif: car c'est moy qui minge les petiz enfans» (Rabelais, 1994: 306).



En *Les chroniques admirables du puissant roi Gargantua*, el rey Obéron pide a Gallimassue que vaya a luchar contra el malvado Gargantúa que ha hecho grandes daños en Francia:

Gallimassue je suis venu icy pour te advertir d'ung voyage qu'il fault que tu fasse au pays de Gaulle pour destruyre un grant geant le plus fort et le plus mauvais qui fut jamais au monde, lequel se nomme Gargantua filz de Grant Gosier et de Gallemelle qui a faict plusieurs mauks au pays de France tant en Beaulce comme en Champaigne et aussi a faict de la fascherie beaucoup à ceulx de Paris quant il leur a despendu leur grosses cloches, mais la bataille sera fort perilleuse entre vous deux car il est si subtil que c'est prodige (Lauvergnat-Gagnière/Demerson, ed., 1988: 269).

Sin embargo, fuera de estos ejemplos aislados, el gigante Gargantúa es un ser bondadoso. Rabelais lo transforma incluso en un príncipe humanista. Tal vez en esta transformación entren algunos rasgos del Hércules libio, del que, según las *Antigüedades* (redactadas en latín y publicadas en 1458) del monje dominico italiano Giovanni Nanni, llamado Annio de Viterbo, descendería el pueblo galo y, por lo tanto, el pueblo francés²¹.

Existió una leyenda popular, anterior a las crónicas gargantuinas y a Rabelais, es decir, anterior al siglo XVI, sobre un gigante benefactor, Gargantúa, que todavía persistía en el folclore francés del siglo XIX y de la primera mitad del XX. En cambio, Pantagruel, nombre también anterior a Rabelais, está totalmente ausente de las leyendas rurales francesas.

Al final de la Edad Media, Pantagruel es un personaje literario y como tal aparece en diversos textos. En cambio, Gargantúa parece ser un personaje del folclore popular, por lo que la literatura lo deja en el olvido hasta que las crónicas gargantuinas, partiendo de la tradición oral, reelaboran sus hazañas, aludiendo, en una de ellas (en el *Gargantua translaté* de François Girault) a sus fuentes legendarias. Es muy posible que razones de diversa índole, entre otras una reacción del nacionalismo francés frente a los ingleses, expliquen la aparición en 1532 de estos relatos, en los que el mítico rey de Gran Bretaña, Arturo, aparece como un ser débil que ha de recurrir para defenderse al héroe popular francés, Gargantúa. Este mito nacionalista correría paralelo al mito del Hércules libio, que casa con la gigantesca Galatea y cuyo hijo da nombre al

²¹ Desde la Antigüedad se conocían diversos héroes de nombre Hércules. Herodoto (§ 43-44) habla de un Hércules egipcio muy anterior al Hércules griego, lo que desarrolla Diodoro de Sicilia (s. I a.C.), en su *Biblioteca histórica*: existieron tres Hércules, el más antiguo es el egipcio, el segundo uno de los Dácilos cretenses, que fundó los Juegos Olímpicos, y el tercero el hijo de Júpiter y Alcmena. Para Annio de Viterbo, el Hércules civilizador de la Galia (o de Hispania e Italia) no es el Hércules griego, sino el Hércules de Libia, hijo de Osiris o Júpiter el Justo, nieto de Cam y viznieto de Noé, antepasado de los reyes franceses, italianos y españoles. Luciano de Samosata, en *Preludio. Heracles*, asimilaba al dios celta Ogmio con Heracles o Hércules y a éste con Hermes o Mercurio, y presentaba al Hércules galo como un anciano que arrastraba a las gentes con su elocuencia. Existen similitudes entre la leyenda de Hércules y la de Gargantúa: ambos luchan contra gigantes devastadores, utilizan la maza como arma, etc., pero no creo, como Gilman y Keller (1988: 77-100), que exista una total identificación entre Hércules y Pantagruel.

país y a sus habitantes, mito ampliamente desarrollado por Jean Lemaire de Belges (*Illustrations de Gaule et Singularités de Troie*, 1511-1513), tras Annio de Viterbo.

Estas «crónicas» recogen elementos que nos permiten entrever lo que fue la leyenda medieval de Gargantúa. El personaje era conocido, al menos en algunas regiones, pues en la segunda mitad del siglo XV, un personaje relacionado con el obispo de Limoges llevaba su nombre, probablemente como apodo. Existen topónimos, documentados en la Edad Media, con recuerdos de un gigante, aunque no es seguro que fuese Gargantúa. Aunque no puede identificarse con seguridad con el *Gurguntius* de Giraldo de Barry o el *Gurgiunt Barbruc* de Geoffrey de Monmouth, es posible que un recuerdo de su nombre aparezca en el gigante *Garganeüs* del *Florimont* de Aimon de Varennes, aquí un ser maléfico derrotado por el héroe. En el Mont-Saint-Michel parece haber existido una leyenda de un gigante que probablemente se identificó con Gargantúa. Posiblemente, conforme el personaje ganaba popularidad en zonas rurales, con las crónicas gargantuinas y más tarde con los libros de cordel más que con las obras de Rabelais, se le atribuyeron hazañas que anteriormente protagonizaban otros gigantes locales.

Cabe preguntarse si en los elementos folclóricos de las crónicas gargantuinas se conservan restos de viejos mitos precristianos. Se dice que Merlín fabrica a los descomunales progenitores de Gargantúa, entre otros elementos²², con los huesos de una ballena macho y hembra, respectivamente para el padre y la madre. ¿La ballena es un recuerdo deformado del dios celta Belenos y de la diosa Belisama, divinidades solares asimiladas a Apolo en las inscripciones latinas²³, o se ha elegido la ballena por ser el único animal que corresponde al tamaño extraordinario de los personajes? Grandgosier y Gallemelle parten de Oriente para llegar a Occidente, ¿supone esto un recuerdo de una antigua condición de dioses solares? Nada permite afirmarlo. Sólo podemos decir que existieron una o varias leyendas populares sobre *Gargantua(s)* en la Edad Media y que muy probablemente sin ellas Rabelais no habría compuesto su genial saga.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBAREL, P., «Origine du mot *Gargantua*», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 5 (1906), pp. 45-51.
- ANTONIOLI, Roland, «La matière de Bretagne dans le *Pantagrue*», *Rabelais en son demi-millénaire. Actes du colloque international de Tours* (eds. Jean Céard y Jean-Claude Margolin), Ginebra, Droz, *Études Rabelaisiennes*, t. 21, 1988, pp. 77-86.
- COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 vol., Madrid, Gredos, 1976.
- CHAMPION, Pierre, «Une mention inconnue du nom de *Garguentuas*», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 4 (1906), pp. 273-276.

²² Los otros ingredientes, en *Las grandes et inestimables chroniques*, son sangre de Lancelot y unas raspaduras de uñas de Guenièvre, respectivamente, para el padre y la madre de Gargantúa.

²³ Belenos, Belenus, es dios de la luz y dios que cura. Belisama significa «la muy brillante» y se relaciona con el resplandor del fuego (DUVAL, 2002: 33, 75, 81 y 120).



- DEFAUX, Gérard, *Rabelais agonistes: du rieur au prophète. Études sur «Pantagruel», «Gargantua», «Le Quart Livre»*, Genève, Droz, *Études Rabelaisiennes*, t. 32, 1997.
- DONTENVILLE, Henri (dir.), *La mythologie française*, Paris, Tchou, 1966.
- DUVAL, Paul, *Les dieux de la Gaule*, Paris, Payot, 2002.
- GILMAN, Peter L. y KELLER, Abraham C., «Who is Pantagruel?», *Études Rabelaisiennes*, núm. 22 (1988), pp. 77-100.
- HUCHON, Mireille, *Rabelais grammairien. De l'histoire du texte aux problèmes d'authenticité*, Genève, Droz, *Études Rabelaisiennes*, t. 16, 1981.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Christiane y DEMERSON, Guy (eds.), *Les chroniques gargantuines*, con la colaboración de R. Antonioli, C. Bonilauri, M. Huchon, J. Lewis y B. Teyssot, Paris, Nizet, Société des Textes Français Modernes, 1988.
- LEFRANC, Abel, «Les plus anciennes mentions du *Pantagruel* et du *Gargantua*», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 3 (1905), pp. 216-221.
- «Les traditions populaires dans l'œuvre de Rabelais. I. Sur la légende de Gargantua», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 5 (1907), pp. 45-51.
- «Les traditions populaires dans l'œuvre de Rabelais. II. Les origines de Pantagruel», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 10 (1912), pp. 481-489.
- «La descente d'Épistémon aux Enfers et le *Calendrier des Bergers*», *Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à Paul Laumonier, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, par ses élèves et ses amis*, Paris, E. Droz, 1935, pp. 121-129 (reimpresión Ginebra, Slatkine, 1972).
- LEMAIRE de Belges, Jean, *Les Illustrations de Gaule et Singularités de Troye*, en *Œuvres*, Lovaina, ed. de J. Stecher, 1882-1885 (reimpresión Ginebra, Slatkine, 1969).
- MANDROU, Robert, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Éditions Imago, 1985.
- MONMOUTH, Geoffrey de, *Historia de los reyes de Britania*, edición de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Siruela, 1987.
- PILLARD, Guy-Édouard, *Le vrai Gargantua. Mythologie d'un géant*, Paris, Éditions Imago, 1987.
- PLATTARD, Jean, «Un document nouveau sur la légende de Pantagruel à la fin du xve siècle», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 9 (1911), pp. 326-330.
- POMEAU, René, «Rabelais et le folklore», *Studi francesi*, núm. 7 (1963), pp. 218-225.
- RABELAIS, François, *Œuvres complètes*, ed. de Mireille Huchon, colaboración de François Moreau, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1994.
- *Pantagruel*, introducción, traducción y notas de Alicia Yllera, Madrid, Cátedra «Letras Universales», 2003.
- SCREECH, Michael A., «The first edition of *Pantagruel* (bibliographical details and their help in dating Rabelais's first Chronicle and in appreciating aspects of its impact)», *Études Rabelaisiennes*, núm. 15 (1980), pp. 31-42.
- SÉBILLOT, Paul, *Gargantua dans les traditions populaires*, Paris, Maisonneuve et Larosse, 1883 (reimpresión París, Maisonneuve et Larosse, 1967).
- THOMAS, Antoine, «Gargantua an [sic] Limousin avant Rabelais», *Revue des Études Rabelaisiennes*, núm. 4 (1906), pp. 217-223.
- WACE, Robert, *La partie arthurienne du roman de Brut*, ed. de Ivor Arnold y Margaret Pelan, Paris, Klincksieck, 1962 (nueva ed. 2002).

EL VAMPIRO EN LA EUROPA MEDIEVAL: EL CASO INGLÉS

Eugenio M. Olivares Merino
Universidad de Jaén

RESUMEN

En el presente artículo se hace un rastreo de la creencia que en la Europa medieval se tenía de los muertos vivientes o *revenants*, centrándonos en el vampiro, definido especialmente por consumir carne y sangre humanas. Finalmente, estudiaremos los casos de vampirismo en los textos medievales ingleses, los primeros en la literatura de la Europa occidental tras el final de la Edad Antigua.

PALABRAS CLAVE: reviviente, vampiro, crónicas pseudohistóricas, *Beowulf*.

ABSTRACT

This paper deals with the belief in the living dead (revenants) during the Middle Ages in Europe. Particularly, I will focus on the vampire, a special type of revenant characterised by the consumption of human flesh and blood. In the last section, the analysis of several medieval works written in England will prove that, after the fall of the Roman Empire, the earliest cases of vampirism recorded in texts were produced in the British Isles.

KEY WORDS: revenant, vampire, pseudo-historical chronicles, *Beowulf*.

Now could I drink hot blood
Shakespeare, *Hamlet*, III, iii, 382

0. INTRODUCCIÓN

La creencia en los espectros es, pudiéramos decirlo así, una constante antropológica¹. El hombre siempre ha creído que el mundo de los vivos y el de los muertos interactúan entre sí, un planteamiento que consuela, pero también produce escalofrío. Y así los difuntos, entrando en una primera sistematización, pueden ser benévolos u hostiles. Para mi presente exposición debo centrarme en los segundos y concluir que en todas las culturas del mundo, desde los nativos americanos a los aborígenes de Oceanía, existe la creencia en unos seres que, habiendo fallecido, vuelven al reino de los vivos para atormentar y, en ocasiones, traer la muerte a familiares y vecinos. El término francés *revenant* ha gozado de cierto predicamento



entre los estudiosos de esta creencia durante la Edad Media, adquiriendo un sentido muy específico. *Revenant* es el participio de presente de *revenir*, «retornar», «regresar», «volver». No se trata, por tanto, sólo de designar que alguien que murió se aparece a los vivos (el tradicional fantasma o espectro), sino de algo más aterrador: alguien que, pese a estar muerto, viene, o mejor dicho, vuelve con su cuerpo para agredir a los vivos.

En castellano, «reviniente» no figura en el *DRAE*²; «redivivo» (aparecido, resucitado), aunque similar, parece no recoger los matices del término francés en su totalidad. En nuestra lengua, las palabras «fantasma» o «espectro» llevan indefectiblemente asociada la noción de inmaterialidad. La expresión «muerto» o «cadáver ambulante» es quizá más apropiada, pues recoge los matices de *revenant*: el aspecto corporal del fantasma —en «muerto»/«cadáver»— y el movimiento —«ambulante»—, aunque no derive del latín *venire*. Permítaseme, por tanto, la licencia de utilizar el galicismo «reviniente», de fácil comprensión, para designar a un muerto que vuelve en cuerpo (mas no en alma) al mundo de los vivos para traer la muerte³.

Por ir desarrollando una cierta taxonomía, y dentro de los revinientes, utilizaré el término «vampiro» —de etimología incierta⁴— para nombrar al ser que,

¹ Véase Sir James G. FRAZER, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 vols. Londres, McMillan and Co., limited, 1933-1936.

² En la lengua inglesa, por citar un ejemplo, la palabra se usó por primera vez en 1827. *Revenant* —*revenante* en su acepción femenina— figuran en el *Oxford English Dictionary*: «1. One who returns from the dead; a ghost» («El que regresa de la muerte; un fantasma»). Los distintos ejemplos que ilustran el uso del término muestran los rasgos pertinentes de corporeidad, regreso a la vida y malignidad.

³ Lo que me ha llevado a decantarme por este término es que el erudito español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) usa el término «reviniente(s)» en cinco ocasiones —«redivivo(s)» también, en seis— en una curiosa carta-ensayo escrita a propósito del libro de Dom Agustín Calmet y que lleva por título «Reflexiones críticas sobre las dos llamadas Disertaciones, que en orden a Apariciones de Espíritus, y los llamados Vampiros, dio a luz poco há el célebre Benedictino, y famoso Expositor de la Biblia D. Agustín Calmet»; véase *Cartas eruditas y curiosas (1742-1760)*, tomo cuarto (1753). Madrid (en la Imprenta Real de la Gazeta, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), 1774, pp. 266-293. Existe una edición reciente del citado escrito y titulada *Sobre la existencia de los vampiros*, Tenerife, Artemisa Ediciones, 2006. Sólo tengo constancia de un estudio crítico al respecto: Luis Alberto de CUENCA PRADO, «Los vampiros y el Padre Feijoo», *Humanitas: in honorem Antonio Fontán*, 1992, pp. 459-467. En cualquier caso, no soy el primero en utilizar este término. Julio A. Olivares Merino lo usa sobre todo en la primera parte de su trabajo: *Cenizas del Plenilunio Alado: Pálpitos y vestigios del vampiro en la literatura inglesa anterior a Drácula de Bram Stoker. Tradición literaria y folclórica*, Universidad de Jaén, 2001.

⁴ El término castellano proviene del francés *vampire*, que a su vez viene del alemán *vampir*, del que también procede el término inglés *vampire* (también *vampyr*). No está del todo aclarado el origen de esta palabra, que parece provenir del magiar *vampir*, vocablo originariamente eslavo que aparece de forma similar en ruso, polaco, checo, serbio, y búlgaro, con algunas variantes como: Bulg. *vapir*, *vepir*, Ruthen. *vepyr*, *vopyr*, *opyr*, Russ. *upir*, *upyr*, Pol. *Upior*. Otra génesis del término lo vincula a la palabra turca *uber* «bruja». Un estudio detallado sobre el tema: Katharina M. WILSON, «The history of the word *Vampire*», *The Vampire. A Casebook* (ed. A. DUNDES), Madison, U Wisconsin P, 1998, pp. 3-11. Véase también: Montague SUMMERS, *The Vampire*, Londres, Senate, 1995, pp. 18ff.

después de haber muerto, regresa y bebe la sangre de sus víctimas⁵. Para el vampiro medieval, Drácula⁶ es un incómodo advenedizo, alguien que ha hecho olvidar a esos otros no-muertos postergados ante la petulancia del aristócrata transilvano, que vampirizó a muchos de ellos. Brutal y primitivo, el vampiro folclórico, se fue desvestiendo de su primitivismo para cubrirse con las galas púrpuras, violáceas (¿y rojizas?) con las que el conde sedujo al siglo xx. Ha sido, precisamente, la novela de Bram Stoker y sus múltiples adaptaciones fílmicas (más o menos fieles) las que más han contribuido a que el mito del vampiro sea uno de los iconos centrales de la cultura popular occidental en el siglo xx. Y sin embargo, esta misma novela, por el contrario, ha oscurecido la verdadera naturaleza del mito.

En la presente exposición me propongo rastrear las primeras manifestaciones del vampiro en las tradiciones europeas medievales, así como sus primeras apariciones documentadas en textos históricos y literarios. Pretendo demostrar que, pese a una creencia muy extendida (y aquí necesariamente haré especial hincapié), los primeros vampiros literarios de Occidente no se dan en Europa central, sino en la Inglaterra medieval y esto —como espero probar— en un texto en el que hasta el momento los críticos no han reparado.

1. EL VAMPIRO EN EUROPA

Lo que sigue a continuación es un rastreo, en líneas generales, del desarrollo del mito del vampiro en el Viejo Continente. Para ello, seguiré un movimiento cronológico hacia atrás, desde el siglo xviii hasta la Edad Media. Fue curiosamente en la Europa de la Ilustración cuando el bebedor de sangre se convierte en el epítome del horror, oculto entre las sombras del siglo de las luces, cuyo racionalismo no hizo sino espolear su resurgir. Ya antes, a partir del siglo xvii, la prensa europea se empezaba a hacer eco de extraños sucesos que estaban ocurriendo en países de la Europa oriental. El *Mercurie Galant*, periódico editado en París, ofrece en mayo de 1693 la siguiente noticia:

Ustedes habrán podido oír hablar ya de una cosa realmente extraordinaria que se encuentra en Polonia y sobre todo en Rusia. Se trata de cuerpos muertos que se

Este texto se publicó originariamente en 1928 con el título de *The Vampire: His Kith and Kin*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

⁵ Incluyo la definición del término recogida en el *Oxford English Dictionary*, por ser la lengua inglesa una de las primeras lenguas occidentales en incorporar el término: «Un ser preternatural de naturaleza malvada (en la forma original y común de la creencia, un cadáver reanimado), que supuestamente busca alimentarse o producir daño, chupando la sangre de personas que duermen». («A preternatural being of a malignant nature [in the original and usual form of the belief, a reanimated corpse], supposed to seek nourishment, or do harm, by sucking the blood of sleeping persons»).

⁶ Para construir su personaje, Stoker se basó en Vlad Tepes, un príncipe (no un conde) que gobernó en Valaquia (no Transilvania) y al que su pueblo nunca consideró un vampiro. Véase Paul Barber, *Vampires, Burial and Death. Folklore and Reality*, New Haven, Yale UP, 1988, p. 2.



llaman en latín *Striges* y en la lengua del país *Upierz* y que tienen un cierto humor que las gentes y ciertas personas sabias aseguran que es sangre. Se dice que el demonio saca esta sangre del cuerpo de una persona viva o de algún ganado y que la lleva a un cuerpo muerto, porque se pretende que el demonio sale del cadáver cierto tiempo, desde mediodía a medianoche, después de lo cual vuelve a él y le pone la sangre que ha recogido. Esta sangre se encuentra con el tiempo en tal abundancia en el cadáver, que sale por la boca, por la nariz y sobre todo por las orejas del muerto⁷.

Pero lo que definitivamente llevó al vampiro a primera plana en toda Europa fueron los hechos ocurridos en la Prusia oriental (1721) y en el Imperio Austro-Húngaro (1725-1734). Destacan dos. El caso de Arnold Paole (Meduegna, cerca de Belgrado; invierno de 1731-1732) obligó a las autoridades a promover una investigación oficial sobre lo acontecido, dando lugar al documento conocido como *Visum et Repertum* (*Visto y Descubierto*)⁸. También estuvo ampliamente documentado el caso de Peter Plojogowitz (Kisolova, cerca de Gradiska; septiembre de 1728)⁹.

Todos los especialistas están de acuerdo en afirmar que, en Europa, la creencia en los vampiros se origina en el Este. Beverly Richardson opina que proviene del lejano oriente, traída desde lugares como China, el Tibet o la India por las caravanas en la ruta de la seda, camino del Mediterráneo. Desde allí se extiende por la costa del Mar Negro hasta Grecia, los Balcanes y los Cárpatos, incluyendo también Hungría y Transilvania¹⁰. En la Europa occidental, los estudiosos estaban atónitos ante estas auténticas epidemias de vampiros que asolaban a sus vecinos del Este, todo lo cual contribuía a conformar una imagen de estos territorios como lugares primitivos y supersticiosos. El protagonista de los capítulos iniciales de *Drácula* ilustra el concepto que el europeo medio tenía de estos países, algo que arrancaba de muy atrás, quizá desde que a finales de la Edad Media el Terror Turco amenazara las fronteras de Europa; tras dejar Viena en tren, Jonathan Harker se adentra en otro mundo: «La impresión que tuve era que estaba dejando el Oeste y entrando en el Este; el más Occidental de los espléndidos puentes sobre el Danubio, que aquí cuenta con una anchura y profundidad notables, nos llevaba por entre tradiciones del dominio Turco»¹¹.

Con celeridad inusitada, la creencia (admitida o rechazada) en los vampiros se va asentando en el Occidente civilizado. Buena cuenta de ello dan los innumera-

⁷ «Corps morts...», *Mercurie Galant*, París, Bureau de Mercure (mayo de 1693), pp. 62-9.

⁸ Este informe puede consultarse en inglés en Barber (1988: 16-18). Véase también: M. SUMMERS, *The Vampire in Europe*, Nueva York, University Books, 1929, pp. 151-54. Sendas traducciones al castellano y catalán pueden consultarse en: <http://www.ceev.net/textos.htm>.

⁹ SUMMERS (*The Vampire in Europe*, 149-50). Una traducción al inglés de la documentación original en alemán puede consultarse en Barber (1988: 6-7).

¹⁰ <http://www.chebucto.ns.ca/~vampire/vhist.html>. Beverly Richardson es miembro de la ejecutiva de la sección canadiense de la *Transylvanian Society of Dracula*.

¹¹ «The impression I had was that we were leaving the West and entering the East; the most Western of splendid bridges over the Danube, which is here of noble width and depth, took us among the traditions of Turkish rule»; STOKER, Bram, *Dracula*, Harmondsworth, Penguin, 1993, p. 7.

bles tratados, más o menos científicos, que se escriben sobre el tema; entre ellos *De Masticatione Mortuorum in Tumulis Liber* de Michael Ranft (Leipzig, 1728); *Dissertatio de Cadaveribus Sanguisugis* (Jena, 1732) de John Christian Stock; pero destaca sobre todo, la obra *Dissertations sur les Apparitions des Anges, des Démons et des Esprits et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie, e de Silése* (París, 1746)¹² de Dom Agustin Calmet (1672-1757). El mismo Voltaire escribió sobre el tema en su *Diccionario Filosófico* (1764)¹³. Pero lo que mejor atestigua, fuera de los círculos académicos, la llegada de este invasor a Occidente es la aparición en las distintas lenguas y durante el siglo XVIII del término *vampiro*¹⁴. Y gradualmente los estudiosos rescatan del olvido y del pasado casos, tradiciones y leyendas cuya tipología les permite concluir que el vampiro, aunque conocido bajo otros nombres, también ha existido en el folklore occidental y, muy especialmente, durante la Edad Media.

1.1. EL VAMPIRO EN EL MEDIOEVO EUROPEO

El siglo XIV pasa por ser el momento en el que se produce la primera oleada de casos de vampirismo, sobre todo en Prusia oriental, Silesia y Bohemia. Este fenómeno, que no tenía hasta la fecha más que un carácter anecdótico, se generalizó, al tiempo que se constataba que las espectaculares manifestaciones vampíricas coincidían con las grandes epidemias de peste. Para evitar el contagio, las víctimas

¹² París, Chez De Bure l'ainé, Quai des Augustins à l'Image S. Paul, 1746. Esta obra se componía de dos volúmenes y es en el segundo (*Dissertation sur les revenants en corps, les excommuniés, les oupire ou vampires, brucolaques...*) donde se aborda el tema del vampirismo. Existe una traducción al castellano de este segundo volumen: *Tratado sobre los vampiros*, trad. Lorenzo Martín del Burgo, Mondadori España, Madrid, 1991.

¹³ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Sempere, Valencia, 1901, vol. 6, 180-83. Pueden consultarse el original francés y una traducción al castellano en: <http://www.cceev.net/textos.htm>.

¹⁴ El texto del *OED* que ilustra el primer uso del término en inglés proviene de *The Travels of Three English Gentlemen from Venice to Hamburg, Being the Grand Tour of Germany in the Year 1734* (conservado en la *Harleian Miscellany*, 1810, vol. IV, p. 358): «These Vampyres are supposed to be the Bodies of deceased Persons, animated by evil Spirits, which come out of the Graves, in the Night-time, suck the Blood of many of the Living, and thereby destroy them» («Se supone que estos vampiros son los cuerpos de personas que han fallecido, reanimados por espíritus malignos, que salen de sus tumbas por la noche, beben la sangre de muchos vivos y, de este modo, los destruyen»). En alemán, la palabra *vampyr* fue usada por primera vez en 1720 en la balada *Die Braut von Korinth* (*La Novia de Corinto*) de Goethe. Los famosos filólogos y autores de cuentos, Jacob y Wilhelm Grimm incluyen *vampyr* en su *Deutsches Wörterbuch*. 16 vols, Leipzig, S. Hirzel 1854-1960; véase: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GV00025>. En francés el *Dictionnaire de L'Académie française* (4ª edición, 1762), recoge *vampire*. s.m. «Nom qu'on donne en Allemagne à des êtres chimériques, à des cadavres qui, suivant la superstition populaire, sucent le sang des personnes qu'on voit tomber en phthisie». Recordemos que, aunque las palabras de Voltaire antes recogidas son de 1764, las de Calmet son de 1740 y, consecuentemente, anteriores a la fecha de la edición citada del *Diccionario de la Academia Francesa*. En español, la edición del



de la enfermedad eran enterradas apresuradamente sin certificar su muerte clínica. El hecho de que unos días más tarde, al abrir los panteones familiares, se encontraran los cadáveres perfectamente conservados aunque manchados de sangre, espoleó la superstición popular. Pronto la imaginación atribuyó a estos cadáveres una existencia física después de la muerte, así como una esencial dependencia de la sangre. Ahí están las bases de las que surgirán el *Nachtzehrer* («devastador nocturno»), que bebe la sangre de sus parientes —la vinculación con el contagio epidémico es más que clara—; el *Bluatsauger* («bebedor de sangre»), el *Nachtotter* («asesino nocturno») y el *Neuntoter* («asesino de nueve») ¹⁵. Aunque hay ciertas variantes en los hábitos de cada uno de ellos, todos tienen cuatro rasgos: son cadáveres ambulantes; beben sangre; sólo salen por la noche y, con frecuencia —especialmente en el caso del *Nachtzehrer*—, son antropófagos ¹⁶. Diversos autores alemanes, Völker Sturm (*Von denen Vampiren*, 1968) y Wilhelm Fischer (*Dämonische Mittelwesen, Vampire und Mittelwesen*, 1910), coinciden en señalar este siglo como especialmente prolífico para el vampiro. Tanto fue así que en la siguiente centuria, Inocencio VIII decretó una Bula Papal (5 de diciembre de 1484), *Summis desiderantes affectibus*, en la que se hacía un llamamiento a arbitrar un procedimiento de persecución de la brujería ¹⁷.

El resultado vino dos años más tarde cuando se publicó el *Malleus Maleficarum* (*Martillo de los Brujos*) (lámina 1) de los dominicos Johann Sprenger y Heinrich Kraemer ¹⁸; pese a su propósito, este texto hizo mucho por extender la creencia en los vampiros. Se hicieron en torno a 30 ediciones del texto —la última de 1669 figura a la derecha—; ya tendremos ocasión de volver sobre este texto, que fue aceptado por católicos y protestantes como la fuente autorizada sobre el mal del satanismo y el modo de luchar contra él.

Pero, ¿quién se puede convertir en vampiro? Los malditos que la tierra vomita de sus entrañas: asesinos, sodomitas, herejes, suicidas... Las llamadas medidas *apotropaicas* ¹⁹, para prevenir o, en su caso, eliminar al vampiro, son variadas y aparentemente desproporcionadas. Todas tienen una finalidad inmediata: impedir el movimiento antinatural del reviniente. Decapitación del cadáver, atarle las piernas, enterrarle en un cruce de caminos para producir su confusión, quemar el cuerpo... La medida tradicional y archiconocida de atravesar el corazón del vampiro con una

DRAE de 1843 incluye la siguiente definición: «m. Nombre que dan en ciertos países septentrionales á los cadáveres que suponen salir del sepulcro á chupar la sangre de los vivos».

¹⁵ M. BUNSON, *The Vampire Encyclopedia*, New Cork, Crown Trade Paperbacks, 1993, p. 185.

¹⁶ Véase J.G. MELTON, *The Vampire Book. The Encyclopedia of the Undead*, Detroit, Washington y Londres, Visible Ink Press, 1994, pp. 253-54.

¹⁷ Véase Eriberto PEITOLA, *Vampiros y hombres lobo. Orígenes y leyendas desde la antigüedad hasta nuestros días*, Barcelona, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg, 1995, pp. 295-96.

¹⁸ Sprenger era Decano de la Universidad de Colonia. Kraemer enseñaba Teología en Salzburgo y era inquisidor en la región del Tirol.

¹⁹ Este adjetivo no figura en el *DRAE*. En inglés *apotropaic* significa algo que tiene o del que se piensa tiene el poder de evitar la influencia del mal o de la mala suerte («Having or reputed to have the power of averting evil influence or ill luck»).



Lámina 1.

estaca no pretendía, en su origen, más que clavar el cuerpo a su sepultura. Innumerales tumbas de sospechosos fueron profanadas y los cadáveres desenterrados²⁰.

Un hecho curioso es el contraste social que se produce en el desarrollo del fenómeno vampírico en la Europa de finales del medioevo. Como queda dicho, esta superstición es eminentemente popular y, consecuentemente, entronca con creencias y tradiciones anteriores al advenimiento del cristianismo, por ejemplo, la creencia en los cadáveres ambulantes. Pero, en otro nivel, los primeros estudiosos o, al menos, los que dejaban constancia escrita de los supuestos casos eran eruditos, estudiosos, y, en la mayoría de los casos, religiosos. De ahí que se produzca una tensión, muy marcada en ocasiones, entre los testigos y los que cuentan las historias; esto, como veremos enseguida, se presta a múltiples reflexiones.

En realidad las fuentes sobre el vampiro medieval son escasas y las monografías modernas coinciden en señalar algunos casos bastante tardíos de los llamados vampiros históricos, como el del francés Gilles de Rais (1400-1440)²¹, o el del propio Vlad Tepes/Vlad Dracul [dragón/diablo] (1431-1476), que muy a su pesar está indisolublemente ligado al vampiro moderno, probablemente por su especial crueldad a la hora de torturar y asesinar a sus enemigos, especialmente los turcos, algo en lo que no era muy distinto de otros aristócratas medievales que vivían en la frontera. En honor a la verdad, no fue Bram Stoker el primero en mencionar la

²⁰ Todo un catálogo de medidas apotropaicas aparecen en los capítulos VII, VIII y IX de BARBER (1988: 46-81).

²¹ Véase Anthony MASTERS, *The Natural History of the Vampire*, Londres, Rupert-Hart Davis, 1972, pp. 113-116.



Lámina 2.

afición del príncipe de Valaquia por la sangre. El poeta alemán Michael Beheim escribió en 1463 su *Historia de un Sanguinario Loco llamado Drácula de Valaquia*²². En una de las ilustraciones que acompañan al texto (lámina 2), vemos al protagonista sentado a la mesa, disfrutando de un campo de cuerpos empalados y mojado el pan en la sangre de sus víctimas²³.

Beheim, entre 1462 y 1463, había frecuentado la Abadía de Melk en el Danubio y allí conoció al franciscano Jacob, un refugiado que había huido de las atrocidades de Vlad Tepes. Cabe pensar, por tanto, que el poema de Beheim fuera completado en la citada abadía. Elizabeth Miller ha afirmado que Beheim no tuvo contacto personal con Vlad Tepes. A su juicio, el autor debió basar el poema en tres fuentes:

²² El título original del poema es «Von ainem wutrich der heis Trakle waida von der Walachei» y tiene más de 1.000 versos. El original se conserva en la Universidad de Heidelberg y fue publicado en el volumen titulado *Die Gedichte des Michel Beheim* (Berlín, 1972). La información sobre Michael Beheim ha sido tomada de «Beheim and the tradition of German *Meistergesang*», ponencia presentada por David B. Dickens en la *International Conference of the Fantastic in the Arts* (2003); véase: <http://www.blooferland.com/drc/images/e/e8/05DkMill.rtf>. Dickens es catedrático de Alemán en la Washington & Lee University.

²³ Así lo exponen Raymond McNALLY y Radu FLORESCU en su *In Search of Dracula* (Boston, Houghton Mifflin, 1972): «En un verso Beheim describía a Drácula mojado su pan en la sangre de sus víctimas, lo cual, técnicamente, le convierte en un vampiro viviente» («In one verse Beheim described Dracula as dipping his bread in the blood of his victims, which technically makes him a living vampire» [x]).

narraciones anteriores ampliamente difundidas, que en su mayoría son parte de lo que hoy se conoce como el manuscrito de St Gall (1462); acontecimientos contemporáneos como el arresto de Vlad, visto a través de un prisma político; y un testimonio de primera mano entresacado de un monje católico [el franciscano Jacob] que había tenido un encuentro con Drácula en Transilvania y vivía para contar su aderezada historia²⁴.

El miedo a los bebedores de sangre recorría Europa central y los Balcanes desde mucho antes, como consecuencia de la presencia eslava. Desde el sur de Bulgaria, también los eslavos introdujeron en Rusia el concepto (y probablemente) el término para designarlo. En 1047 está documentada la primera aparición escrita del término *upir*. Se trata de un documento titulado *El Libro de la Profecía* que estaba dirigido a Vladimir Jaroslav (ca. 978-1054), Príncipe de Novgorod²⁵, en el que se utiliza el término *Upir Lichy*, malvado vampiro²⁶. También el griego *vrykolakas* y el rumano *Strigoi*, siguen el modelo eslavo, aunque en ambos casos las influencias turcas han de ser tenidas en cuenta.

Existe sin embargo un tipo de reviniente que, a priori, no está relacionado con el bebedor de sangre eslavo; se trata del nórdico, los llamados *draugar*, *aptrgangar* y *haugbui*²⁷ que aparecen en las sagas islandesas. Los países escandinavos fueron el último reducto del paganismo en Europa. Cuando el cristianismo paulatinamente se fue asentando hacia el año 1000 d.C., los monjes de la península escandinava se dedicaron a recoger y poner por escrito innumerables leyendas y tradiciones. En ellas sobresalen estos cadáveres ambulantes malignos, de cuerpo generalmente des-

²⁴ «earlier widely-circulating narratives, most of which are part of what is now called the St Gall manuscript (from 1462); current events such as Vlad's arrest, filtered through a political lens; and a first-hand account gleaned from a Catholic monk who had recently encountered Dracula in Transylvania and lived to tell his probably well-embellished tale»; véase Elizabeth MILLER, «Beheim and the Dracula connection», ponencia presentada en la *International Conference of the Fantastic in the Arts* (2003); disponible en: <http://www.blooferland.com/drc/images/e/e8/05DkMill.rtf>. Los aires revisionistas han venido a intentar redimir al mismísimo Vlad Tepes. Así, en opinión de Miller, el macabro hábito de mojar el alimento en la sangre de sus víctimas es una inferencia demasiado libre y que no se justifica con el tenor literal de las palabras de Beheim: «Era su placer y le daba valor/ver correr la sangre humana/y era su costumbre/lavarse las manos en ella/cuando se la traían a la mesa» («It was his pleasure and gave him courage/To see human blood flow/And it was his custom/To wash his hands in it/As it was brought to the table»).

²⁵ Conocido también como Jaroslav I el Sabio, fue tres veces Gran Príncipe de Novgorod y Kiev, unificando a ambas durante su dominio. Fue en su largo mandato cuando los Rus de Kiev alcanzaron el zénit de su poderío militar y cultural.

²⁶ MELTON, 1994: 524-25.

²⁷ Véanse: N. CHADWICK, «Norse ghosts (a study in the *Draugar* and the *Haugbúi*)», *Folklore*, 57 (1946), pp. 50-65; H.R. ELLIS, «The restless dead: An Icelandic ghost story», *The Folklore of Ghosts* (eds. H.R.E. DAVIDSON y W.M.S. RUSSELL), The Folklore Society Mistletoe Series, vol 15. Gen. Ed. H.R.E. Davidson, Wellinborough, St Edmundsbury Press, 1981, pp. 155-75; H.R. ELLIS, *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge UP, 1943; Gunnora HALLAKARVA, «The walking dead: *Draugar* and *Aptrgangr* in Old Norse literature», en <http://www.vikinganswerlady.com/ghosts.shtml>.

comunal y aspecto repulsivo. Entre ellos Thorolf de la *Eyrbyggja Saga* (ca. 1230)²⁸; Glamr de la *Grettir's Saga* (ca. 1320)²⁹; y Aswid y Asmund en la amplísima *Historia Danicae* escrita en el siglo XII por el danés Saxo Grammaticus³⁰. Estos revinientes no beben sangre humana explícitamente, aunque sí lo hacen necesariamente por sus hábitos canibalísticos. Particularmente por su proximidad geográfica —pero también étnica, a mi modo de ver—, este corpus literario ha contribuido a la conformación del vampiro medieval inglés³¹, o por ser más precisos (dado que el citado vocablo no está constatado en la Europa occidental del medievo), a la conformación del cadáver ambulante que bebe sangre humana. A este aspecto dedicaremos la parte final del presente artículo.

2. EL VAMPIRO EN INGLATERRA

Llegamos en este punto a la que, creemos, es la aportación más significativa de este estudio.

2.1. Aunque Inglaterra ha contribuido significativamente al desarrollo del vampiro literario, especialmente con las obras escritas a finales del s. XIX³², en épocas anteriores esta figura parece estar ausente en los mitos y leyendas británicos. El término *vampire*, ha quedado dicho, no se usa en inglés hasta 1734. ¿Y antes? Existen sin duda una serie de creencias que, ocasionalmente, afloran en algunos tratados sobre espectros, demonología y brujería; o en el más canónico de los textos en lengua inglesa, *Hamlet*. Y así, el príncipe de Dinamarca exclama: «Ésta es la verdadera hora bruja de la noche,/Cuando bostezan los cementerios y el mismo Infierno exhala/Su contagio sobre este mundo: *ahora podría yo beber sangre caliente*»³³ (la

²⁸ La traducción al castellano del episodio de Thorolf (Torolf) puede encontrarse en PEITOLA (1995: 162-3). Un traducción al inglés: Hermann PALSSON y Paul EDWARDS, trans., *Eyrbyggja Saga*, Buffalo, U of Toronto P, 1973. El texto original en *Íslenzk Fornrit*, Reykjavik, 1935, vol VI.

²⁹ La lucha entre el héroe Grettir y Glam, el gigantesco cadáver ambulante, así como otros episodios de la Saga de Grettir, han llamado la atención de los críticos por su asombroso parecido con las luchas entre Beowulf y Grendel, primero, y con la madre de éste, en el poema Anglosajón *Beowulf*; véase CHAMBERS, R. W., *Beowulf. An introduction to the study of the poem with a discussion of the stories of Offa and Finn*, 3rd edn, Cambridge, Cambridge UP 1959, pp. 146-82. Una edición moderna en inglés de la saga: Denton FOX y Hermann PALSSON, *Grettir's Saga*, Toronto, U Toronto P, 1974.

³⁰ *The Nine Books of the Danish History of Saxo Grammaticus*, traducida por Oliver Elton, Norroena Society, Nueva York, 1905. La historia de Aswid y Asmund, casi completa, puede leerse en PEITOLA (1995: 164-66).

³¹ MASTERS 1972: 127.

³² MELTON 1994: 616.

³³ Luis ASTRANA MARÍN, *Obras Completas de William Shakespeare*, Madrid, Aguilar, 1933. «Tis now the very witching time of night,/When churchyards yawn and hell itself breathes out/Contagion to this world: *now could I drink hot blood...*».

cursiva es nuestra III, iii, 380-84). Muchos han afirmado que las Islas Británicas no son relevantes en la génesis del vampiro europeo, hasta fecha muy tardía. Según el estudioso alemán Ernst Havekost, por ejemplo, «podemos considerar, por tanto, que la leyenda vampírica en la cultura inglesa, dejando a un lado algunas influencias, es un elemento atípico»³⁴. Algunos ejemplos, y no soy el primero en decirlo, contradicen esta afirmación. William of Malmesbury (1096-1142) fue un benedictino que escribió la *Gesta Regum Anglorum* (ca. 1125). En esta crónica pseudohistórica escrita en latín, se hace referencia a una creencia muy extendida: aquellos que mueren en pecado mortal son condenados a regresar de entre los muertos y deambular sobre la tierra; el mismísimo diablo reanimaba sus cuerpos: «Has sane naenias sicut caeteras, ut credant nequam hominis cadaver post mortem daemone agente discurrere»³⁵. Los cadáveres padecían un tipo de existencia sacrílega, una creencia común en otros lugares durante la Edad Media y que perduraba en Gran Bretaña todavía en los albores del siglo XVII, como consta en el famoso tratado *Daemonologie* (1597) del Rey Jaime VI de Escocia (1567-1625)³⁶.

Textos como el de William of Malmesbury y, especialmente, los que veremos seguidamente han hecho que el siglo XII en Inglaterra deba ser tenido en cuenta a la hora de trazar el desarrollo del mito vampírico en la Europa occidental: «Durante el siglo XII, en Inglaterra la tradición vampírica estaba muy extendida»³⁷.

2.2. Existe un relato al que se ha prestado muy poca atención y es de los más antiguos que tratan el tema de los revinientes. Según se lee en el *Monasticon Anglicanum*, citando de *Cronicis abbatum Burton* (1640), siendo abad del monasterio benedictino de Burton sobre el Trent (Staffordshire) Galfridus Mala Terra (1085-94), dos lugareños de Stapenhill huyeron de este último —estaban bajo su jurisdicción— y se refugiaron en el cercano pueblo de Drakelowe, pidiendo asilo a Roger (apodado *the Poitevin*), conde de la zona. El texto dice así: «Item huius tempore, contigit illud grande miraculum, vel illa horrenda vindicta de duobus rusticis de Stapinhull, apud Drakelowe, qui confugerunt ad Rogerium ictarium comitem de Drakelowe, ut habetur in miraculis sanctae Modwenae virginia; unde processit illud

³⁴ «Die vampirsage ist also trotz der mancherlei Einflüsse, die sie ausgeübt hat, in der Geschichte der englischen Kultur als ein fremdes Element anzusehen», E. HAVEKOST, *Die Vampirsage in England*, Halle, Buchdruckerei Hohmann, 1914, p. 91. Este es un trabajo que, pese a ser poco conocido, es muy detallado y erudito.

³⁵ William of MALMESBURY, *Willelmi Malmesbiriensis monachi Gesta regum Anglorum, atque Historia Novella. Ad fidem codicum manuscriptorum recensuit Thomas Duffus Hardy*, vol. I. Londini, Sumptibus Societatis, 1840, p. 194.

³⁶ Título original completo: *Daemonologie, in forme of a Dialogue*, Diuided into three Bookes. Edinburh, Printed by Robert Walde-graue Printer to the Kings Majestie. An. 1597 *Cum Privilegio Regio*. Véanse las múltiples referencias a esto en los capítulos I, II y III. Este texto está disponible en <http://www.sacred-texts.com/pag/kjd/index.htm>.

³⁷ MASTERS, 1972: 127. Véanse también: SUMMERS (*The Vampire in Europe*, 1929: 78ss); Donald F. GLUT, *True Vampires of History*, New Cork, H.C. Publishers, 1971, p. 17.





vulgare dictum, The Devill of Drakelow»³⁸. La reseña es parca en detalles y sólo apunta que se produjo un gran milagro o, más bien, que sobre los campesinos antes referidos recayó un horrendo castigo en la población de Drakelowe. El suceso se achaca a Modwena, virgen y santa, y de él arranca la leyenda popular conocida como *El Diablo de Drakelow*. En la misma fuente leemos que fue otro abad posterior de Burton, también Galfridus (1114-1151), quien dictó la vida y milagros de santa Modwena³⁹. Pues bien, esta obra, titulada originalmente *Sanctae Modwenne Vita et Tractatus de Miraculis suis* y escrita durante el tiempo en que ejerció como abad del monasterio, sólo ha sido editada y traducida al inglés recientemente. En ella encontramos más detalles sobre lo que sucedió en Drakelow⁴⁰. Los dos lugareños de Stapenhill que estaban bajo la jurisdicción del abad de Burton decidieron abandonar a los monjes y someterse a la autoridad del Conde Roger, a quien contaron una serie de calumnias sobre al abad Galfridus. Tanto fue así que el Conde amenazó al abad y ocupó parte de sus posesiones (Blakepol). Ante esto, Galfridus se encomendó a santa Modwena, patrona del monasterio; al día siguiente los dos campesinos huidos murieron súbitamente. Se les enterró en ataúdes de madera, pero en Stapenhill. Cuando los habitantes de Drakelow que habían asistido al entierro regresaron a su pueblo, les esperaba una visión terrorífica: los cadáveres de quienes acababan de sepultar estaban en pie, portando sus féretros; pasaron la noche entera deambulando por los campos de Drakelow, transformándose en perro, oso y otros animales. Esto sucedió durante semanas, de modo que los lugareños se encerraban en sus casas al anochecer. Los revinientes golpeaban paredes y puertas con sus ataúdes, invitando a los asustados vecinos a salir. Al poco hubo una epidemia de peste que amenazaba con aniquilar a la población de Drakelow. Los tres únicos hombres que quedaban eran dos campesinos y un tal Drogo, alguacil del Conde. Como los rústicos cayeran enfermos, otros vecinos (¿acaso no se ha dicho que quedaban sólo tres?) cogieron palas y palancas, dirigiéndose al cementerio de Stapenhill. Allí desenterraron los cadáveres y pudieron comprobar que los cuerpos estaban aún frescos y que los lienzos sobre sus rostros tenían manchas de sangre. Tras decapitarlos, sus cabezas fueron puestas entre las piernas; también se les arrancó el corazón. Se clavaron de nuevo las tapas de los ataúdes y se les volvió a enterrar. Los corazones fueron quemados en una hoguera, de la cual salió volando un espíritu maligno, que parecía un cuervo. Con esto se puso fin a los revinientes y a la peste. Sin embargo, los supervivientes dejaron Drakelow y se marcharon al castillo de Gresley⁴¹.

³⁸ Sir William DUGDALE, Roger DODSWORTH, John STEVENS, John CALEY, Sir Henry ELLIS; Bulkeley BANDINEL y Richard C. TAYLOR, *Monasticon Anglicanum: A History of the Abbies and Other Monasteries, Hospitals, Frieries, and Cathedral and Collegiate Churches, with Their Dependencies, in England and Wales*, 6 vols., Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1817-1830, vol. 3, p. 47.

³⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁰ Geoffrey of BURTON, *Life and Miracles of St Modwenna*, edited by Robert Bartlett, Oxford, Oxford UP, 2002, pp. 192-99.

⁴¹ Otra versión inglesa de esta historia puede encontrarse en el libro de Falconer MADAN, *The Gresleys of Drakelowe, an account of the family, and notes of its connexions by marriage and descent*



No cabe duda de que este texto merece cierta atención, pues anticipa muchos de los rasgos de las narraciones que veremos seguidamente. Recuerda en gran medida los relatos de William of Newburgh y, en particular por su crudeza, el episodio del reviniente de Anantis (el segundo del cap. xxiv). En ningún momento se plantea otra medida que no sea la decapitación del cuerpo para destruirlo, la forma tradicional de acabar con los cadáveres ambulantes. Aún era pronto, como volveremos a referir más adelante, para tener en cuenta la doctrina del Purgatorio y contemplar la posibilidad de que las almas de los revinientes pudieran salvarse gracias a la intervención de los vivos. Estos muertos vivientes están ya condenados; un diablo —el que les ha reanimado— sale de sus cadáveres en llamas. No queda sino deshacerse de la parte corporal, destruyéndola, impidiéndole que vuelva a ponerse en movimiento.

Otro detalle digno de mención en relación a la decapitación de los cuerpos es la curiosa acción que la sigue: las cabezas son puestas entre las piernas de los cadáveres. Nuevamente debemos referirnos a los revinientes nórdicos y, en concreto, a un *draugr* famoso, Glam, muerto por Grettir en el capítulo xxxv de la saga que lleva su nombre (siglo xiv): «Cuando el siervo [Glam, que en vida era pastor] hubo hablado, la debilidad que había afectado a Grettir le dejó. Sacó su corta espada, cortó la cabeza de Glam y la puso entre sus muslos»⁴². De la misma manera había procedido con el reviniente Kar el Viejo en el capítulo xviii⁴³.

El caso de los revinientes de Drakelow es el primero de los muchos en los que las apariciones van vinculadas a la peste, una combinación ciertamente relevante en las historias de William of Newburgh.

Por último, tiene especial relevancia para nosotros el detalle referido por el autor sobre las condiciones en las que se encontraban los cuerpos desenterrados: incorruptos. Y luego está la referencia explícita a la sangre que manchaba los lienzos sobre sus cabezas, hecho que posiblemente ha llevado a Robert Bartlett a acabar su comentario sobre el relato, designando a los campesinos revinientes como «los vampiros de Drakelow»⁴⁴.

2.3. Es en la obra latina *Historia rerum anglicarum*⁴⁵ (1196 a 1198) de William of Newburgh (1136-1198), donde figura la primera referencia explícita al

from the Norman conquest to the present day with appendixes, pedigrees and illustrations. Oxford, Printed for subscribers, 1899. Más recientemente apareció en *Chime* (1999), la revista de la *Sir Nigel Gresley Locomotive Preservation Trust*.

⁴² «When the thrall had spoken, the faintness which had come over Grettir left him. He drew his sword, cut off Glam's head and laid it between his thighs», *The Saga of Grettir the Strong*, trad. G.H. Hight, Londres, Dent, 1914, p. 100.

⁴³ *The Saga of Grettir the Strong*, p. 44.

⁴⁴ «The miracles of St Modwenna of Burton», *Staffordshire Studies*, vol. 8 (1996); véase <http://members.lycos.nl/shades/demons/vampires/englishvampfolk.htm>.

⁴⁵ *Historia rerum anglicarum Willelmi Parvi, ordinis sancti Augustini canonici regularis in coenobio beatae Mariae de Newburgh in agro eboracensi. Ad fidem codicum manuscriptorum recensuit Hans Claude Hamilton*, Londonini, Sumptibus Societatis, 1856.

vampiro en el medievo occidental. En el libro v de la citada obra se recogen varios casos de aparecidos, concretamente en los capítulos XXII al XXIV (correspondientes al año 1196), que han sido ampliamente estudiados, analizados y traducidos⁴⁶.

2.3.1. *De prodigio mortui post sepulturam oberrantis* (cap. XXII)⁴⁷. «Sobre el prodigio de un muerto que andaba errante tras su enterramiento». Ya el título de esta historia no deja lugar a dudas sobre el tipo de acontecimiento que se va a narrar. El autor comienza por ubicar el suceso en el distrito de Buckinghamshire (*in pago Buckinghamensi*), para inmediatamente citar sus fuentes, de modo que el relato tenga más credibilidad: no son sólo los habitantes del lugar, sino el mismísimo arzobispo de la diócesis, Stephen, un varón venerable. Un hombre enterrado en la víspera del Día de la Ascensión del Señor (29 de mayo), visita a su esposa en el dormitorio la noche siguiente, echándose encima hasta casi matarla del peso; lo mismo sucede la noche siguiente. En la siguiente ocasión, la mujer está rodeada de amigos que repelen al visitante. Durante las noches posteriores los hermanos del difunto, ya puestos en aviso, también se protegen contra el reviniente, al que no queda más remedio que dedicarse a atormentar al ganado. Todo el pueblo termina por ponerse en guardia cuando cae la noche. Tras algún tiempo, el muerto comienza también a deambular bajo la luz del día, aunque el autor precisa que sólo era visto por unos cuantos de aquéllos a los que se acercaba (*uni tantum vel duobus conspicuus erat*). Los lugareños se deciden finalmente a solicitar la ayuda de la Iglesia. El arzobispo Stephen narra por carta lo acontecido al obispo de Lincoln, Hugo, que por aquel entonces se encontraba en Londres. Tras ponerse a investigar el caso, el eclesiástico vino a enterarse de que este tipo de sucesos eran abundantes en Inglaterra. Los teólogos y sacerdotes consultados dijeron al santo obispo que la mejor solución era desenterrar e incinerar el cadáver, medida que a éste le pareció indecorosa e indigna. Hugo se decidió por redactar un escrito de absolución que mandó al arzobispo Stephen con el mandato expreso de que fuera puesto sobre el pecho del cadáver, una vez exhumado. Así se hizo. El cadáver se mantenía en el mismo estado que el día de su sepultura. Tras volver a cerrar la tumba, nunca más volvió el cadáver a deambular por la región⁴⁸.

Varios detalles en este relato son dignos de un breve análisis. El comportamiento del reviniente inglés recuerda al del *draugr* nórdico. Si pensamos, por ejemplo, en la ya citada historia de Thorolf (*Eyrbyggja Saga*) veremos los paralelos: ambos son materiales y ambos conservan sus cuerpos incorruptos; el cadáver ambulante es muy local en su ámbito de acción; sus víctimas son vecinos y animales; los habitantes de la zona se ven obligados a abandonarla; tras la inhumación del cadáver, se

⁴⁶ Los principales estudios son: SUMMERS (*The Vampire in Europe*, 1929: 78-88); MASTERS, 1972: 128-31; MELTON, 1994: 616-17; PEITOLA, 1995: 129-32 (en castellano); y JOYNES, 2001: 97-102.

⁴⁷ *Historia rerum anglicarum*, pp. 182-184.

⁴⁸ Véanse también: CALMET, 1991:59-60 (en castellano) y BUNSON, 1993: 34-35.

aplican las medidas apotropaicas y se pone fin a las salidas del reviniente⁴⁹. Con referencia al texto de Newburgh, nos resulta muy interesante comprobar la tensión que existe entre la tradición pagana y la nueva espiritualidad cristiana. Los lugareños entienden que debe ser la Iglesia la que tome cartas en el asunto. La decisión recae finalmente sobre el obispo Hugo, el cual tiene dos posibles vías de actuación. La primera implica la destrucción del cuerpo —la incineración del cadáver—, una medida que, pese a ser sugerida por los eclesiásticos consultados por él, se le antoja al obispo inapropiada. Otra, más acorde con la nueva espiritualidad cristiana, hace referencia al alma del difunto: perdonarle sus pecados. De todos los casos recogidos por William of Newburgh sólo en éste se concede la salvación al reviniente, sin tener que destruir su cuerpo, poniéndose fin a sus salidas. Todos los demás cadáveres, se supone, están condenados, no hay salvación para ellos, de modo que sólo queda aniquilar por cremación/decapitación el soporte físico de su existencia. Técnica-mente hablando, por último, no podemos decir que se trate éste de un caso de vampirismo, pues en ningún lugar se explicita que el cadáver beba sangre humana.

2.3.2. *De re consimili quae accidit apud Berewic* (cap. xxiii)⁵⁰. «Sobre un suceso similar que aconteció en Berwick». En esta ciudad falleció un hombre rico que, además, era un villano infame. Por obra del diablo, el cadáver volvía cada noche de su tumba, deambulando por las calles justo hasta el amanecer. Nadie quería abandonar por la noche su casa por miedo del monstruo (*monstri*). Las autoridades deciden poner remedio a las amenazas de este —así es llamado— *pestiferi cadaveris*⁵¹. Se temía que, dado su avanzado estado de descomposición, propagara alguna epidemia. Diez jóvenes de singular valor fueron elegidos para acabar con el cadáver: lo desenterraron, descuartizaron y arrojaron sus miembros al fuego; el mismo reviniente había anunciado que no cesaría en sus andanzas hasta tanto no se quemara su cuerpo. Por un tiempo, el lugar recuperó la paz, pero al poco, se propagó una nueva epidemia que diezmo a los habitantes⁵². En este episodio las similitudes con las tradiciones nórdicas son también claras. El cadáver, reanimado —parece ser, explica el autor— por el diablo (como afirmaba William of Malmesbury), lleva signos externos de su descomposición. Sus salidas son exclusivamente nocturnas. En todo caso, lo que más recuerda a los *draugar* es el modo en el que se pone fin al reviniente: descuartizamiento e incineración. No existe aquí la tensión que veíamos

⁴⁹ A propósito de la relación entre los *draugar* con éste y los otros revinientes de la *Historia Rerum Anglicarum* se ha aducido, y con razón, que puesto que William of Newburgh vivió en Yorkshire estas tradiciones sobre muertos ambulantes pudieran ser fruto de la influencia de las tradiciones heredadas por los descendientes de los escandinavos que se asentaron en aquella zona; véase Jacqueline SIMPSON, «Repentant soul or walking corpse? Debatable apparitions in Medieval England», *The Folklore Society*, 2003. Este texto está disponible en: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2386/is_3_114/ai_n6118468/pg_2.

⁵⁰ *Historia rerum anglicarum Willelmi Parvi*, 182-184.

⁵¹ Literalmente, «cadáver que trae la peste».

⁵² Véanse también: CALMET, 1991: 60 (en castellano); BUNSON, 1993: 23; MELTON, 1994: 45.

en el episodio anterior, pues directamente se aplica la costumbre pagana. Joynes habla, en términos generales, de «la influencia de las creencias pre-cristianas incluso en narraciones recogidas por los cronistas en la era cristiana»⁵³.

En opinión de Masters, todos estos casos reproducen características típicas del vampiro⁵⁴, pero más próximos, a nuestro juicio, están los cadáveres ambulantes de los nórdicos. No en vano desde el siglo noveno los ingleses sufren ataques continuados de los hombres del norte, quienes —tras periodos de mayor o menor beligerancia— se establecen en las Islas Británicas, produciéndose un riquísimo mestizaje cultural. Además, pese a lo que afirma Masters más adelante⁵⁵, sólo en los dos casos que abordamos seguidamente podríamos hablar de vampiros, esto es, bebedores de sangre.

2.3.3. *De quibusdam prodigiis* (cap. xxiv)⁵⁶. «Sobre ciertos prodigios». En este capítulo, a diferencia de los dos anteriores, el autor comienza por hacer una reflexión general sobre los hechos que está recogiendo. En primer lugar, nos dice ignorar la causa por la que vuelven los muertos de su tumba. Explica después que los abundantes testimonios (*testimonia abundarent*) invitan a aceptar la veracidad de los sucesos recogidos. Seguidamente, William of Malmesbury afirma que no sería lógico pensar que episodios como los narrados hayan acontecido en épocas anteriores, pues no hay documentos que así lo atestigüen. Por último, y este dato es sintomático de la magnitud de los acontecimientos, si se propusiera recoger todos los episodios similares que él ha verificado en sus días, la tarea sería trabajosa y pesada.

Habiendo fallecido el capellán de una insigne dama, fue enterrado en una tumba en el Monasterio de Melrose⁵⁷. En vida, este clérigo había descuidado la cura de almas para dedicarse con afán a la caza; tanto es así que se le conocía como el *Hundeprest*, esto es «el cura de los perros» (*Hundeprest, id est Canum presbyter*)⁵⁸. Tal fue su vida, que después de morir, por las noches dejaba su tumba e intentaba entrar en el monasterio para distraer y atormentar a los que allí moraban. Como éstos se lo impedían, deambulaba por los alrededores del monasterio, acechando con sus gemidos el dormitorio donde dormía la dama a la que atendió en vida. Tan asustada estaba la mujer, que se confió a uno de los monjes suplicándole oraciones de su comunidad; a esto no se pudo negar el fraile, pues ella era una generosa benefactora. Volviendo a su monasterio, se armó de valor y pidió ayuda a otro fraile, así como a dos jóvenes del lugar. Armados esperaron en el cementerio y como pasaba de la

⁵³ «the influence of pre-Christian belief even upon narratives compiled by chroniclers of the Christian era» JOYNES, 2001: 89.

⁵⁴ MASTERS, 1972: 131.

⁵⁵ «y el malvado vampiro culpado no sólo por beber sangre...» («and the wretched vampire blamed not just for blood-sucking») (1972: 131).

⁵⁶ *Historia rerum anglicarum Willelmi Parvi*, pp. 185-190.

⁵⁷ Emplazado en Roxburghshire, este monasterio fue fundado en 1136 por David I y fue el primero de la Orden Cisterciense en Escocia (SUMMERS, *The Vampire in Europe*, p. 128, núm. 8).

⁵⁸ El autor usa en su texto latino el término del inglés medio *hundprest*.



media noche y no aparecía el monstruo (*monstri*), tres de ellos volvieron al interior para calentarse al fuego, dejando solo al monje que les había convocado. El diablo pensó que éste era el mejor momento para atacar al fraile e hizo levantarse (*excitavit*) al cadáver. Aterrado el fraile vio despertar al reviniente, que dando alaridos se lanzó a la carrera. Tras recuperar el valor, esperó el ataque de la plaga (*pestis*) y le asestó un hachazo. Gritando de dolor, el reviniente huyó a su tumba, que se abrió para recibirle, cerrándose después. Amanecía cuando los cuatro compañeros desenterraron el cadáver. La tumba estaba llena de la sangre que había brotado de la herida abierta (*et cruoris plurimum qui ex vulnere fluxerat, in sepulcro invenerunt*)⁵⁹. Tras quemar el cuerpo fuera de los muros del monasterio, esparcieron sus cenizas al viento⁶⁰. Junto a las características compartidas con todos o algunos de los casos anteriores (andanzas nocturnas, posible interés sexual del reviniente, binomio reviniente- peste y medidas apotropaicas pre-cristianas)⁶¹, destaca la relevancia de la sangre que fluye del cuerpo del cadáver y que ha llenado el sepulcro. Sin embargo, inferir que esta sangre ha sido succionada por el muerto ambulante es, a nuestro juicio, tendenciosa⁶².

El último caso que recoge William of Newburgh es quizás el más relevante de todos. Un hombre cruel y malvado que vivía en la fortaleza de *Anantis*⁶³ sospechaba que su mujer le era infiel. Una noche, subido a una viga del techo en el dormitorio del matrimonio, pudo verificar sus sospechas. De la impresión, el marido engañado cayó al suelo y murió a la noche siguiente, habiéndose negado a confesar sus culpas y comulgar. Tras ser enterrado en el cementerio, por intervención diabólica (*operatione Sathanae*), salía por las noches —seguido de una jauría de perros— y deambulaba por las calles, sin marcharse del lugar. Pese a que todos se quedaban en sus casas cerrando las puertas por miedo al monstruo (*monstro*), nada pudieron hacer para evitar que una epidemia producida por la corrupción del cadáver (*tetri corporis circumactu infectus aer*) y las emanaciones pestilentes de su cuerpo (*haustu pestilenti*) asolaran las casas del lugar. Tanta era la desolación que en Domingo de Ramos, el párroco del lugar convoca a clérigos, sabios y autoridades para decidir cómo poner remedio a esta calamidad. Dos hermanos, hijos de una víctima del monstruo (*Monstrum*), se deciden a actuar al margen del consejo de sabios: desenterrarán la plaga (*pestem*) y la quemarán. Pronto descubren a poca profundidad el cadáver: estaba hinchado de forma anormal y su rostro mofletudo era de

⁵⁹ El término *cruoris* (nom. sing. *cruor*), que hemos traducido como «sangre», tiene un significado más amplio que el común *sanguis*, *-inis*, haciendo referencia específica a la sangre derramada violentamente y significa también «muerte, carnicería».

⁶⁰ Véanse también: MELTON, 1994: 11; 399-400 y BUNSON, 1993: 174.

⁶¹ Pese a que toda la historia se desarrolla en un monasterio, los propios frailes son los que se deciden a aplicar al reviniente medidas físicas (como sucediera en la primera historia) y esta vez sin debate ni dudas.

⁶² Dudley WRIGHT cita este caso como un claro ejemplo de chupador de sangre; véase *Vampires and Vampirism*, Tynron Press, Dumfriesshire, 1914, p. 49.

⁶³ Este nombre ha sido traducido generalmente como *Alnwick*, aunque Joynes recoge *Anant* (2001: 88, 100) y Simpson *Anantis* (2003). Aún no está claro a qué castillo se refería el autor.



color rojo. Sin amedrentarse, asestaron un golpe al cuerpo inmóvil y de la herida manó abundante sangre, por lo que entendieron que aquel cadáver la había chupado de muchos (*ut intellegeretur sanguisuga fuisse multorum*)⁶⁴. Tras esto arrastraron el cadáver fuera de la ciudad y elevaron una pira. Sospechando que el pestilente cadáver (*cadaver pestiferum*) no ardería a menos que le sacaran el corazón, uno de ellos se lo extrajo⁶⁵. Tras ser informados los que estaban en casa del párroco, todos corren a comprobar lo acontecido. Una vez consumido el cuerpo de aquel engendro infernal (*infernali illa belua*), acabó la peste que había assolado el lugar⁶⁶. Dos detalles merecen la pena ser destacados en esta última historia. En primer lugar, de forma implícita se muestra la tensión entre los modos de enfrentarse al reviniente de eclesiásticos y gente del pueblo —modos estos últimos que con frecuencia usan también los primeros. Los hermanos se apresuran a enfrentarse ellos mismos al cadáver, quizá por desconfiar (o ignorar) las medidas menos físicas que el párroco y su consejo hubieran podido aplicar. En este sentido resulta llamativa la brutalidad con la que se pone fin a la existencia del reviniente, destruyendo el soporte físico de su existencia, su corporeidad. El otro aspecto al que quiero hacer referencia es que este relato, a diferencia de los anteriores, no deja lugar a dudas al tipo de reviniente con el que se enfrenta la comunidad. A falta de un término más apropiado, William of Newburgh utiliza el vocablo latino clásico *sanguisuga*, especificando que el cadáver había bebido la sangre de muchos. En su traducción del episodio, Summers traduce este término por *vampire*⁶⁷. La palabra *sanguisuga* tiene una etimología clara, de *sanguis*, *-inis* («sangre») and *sugo*, *suxi*, *sugere*, *suctum* («chupar», «succionar»). La primera acepción del término, con la que se usaba habitualmente, era «sanguijuela». Por analogía, éste le pareció el término más apropiado a William of Newburgh para designar al reviniente, uso del que se infieren dos consecuencias muy relevantes: 1. Como la sanguijuela, el cadáver de Anantis succionaba la sangre de sus víctimas y 2. ésta era su forma de mantenerse vivo⁶⁸. Estamos pues ante una novedad

⁶⁴ El texto dice literalmente: «de modo que entendieron que había sido una sanguijuela de muchos».

⁶⁵ El autor describe la operación con cierto detalle morboso: el cuerpo es golpeado con el azadón hasta abrir una brecha por la que el corazón es extraído con la mano, para ser luego troceado. Se trata de una acción purificadora —más adelante el autor usa el término *purgatum*— y, en gran medida, catártica para los ejecutores y también los lectores.

⁶⁶ Véanse también BUNSON, 1993: 4 y MELTON, 1994: 11.

⁶⁷ *The Vampire in Europe*, 1929: 88. También en *The Vampire* (1995: 207 y 216, núm. 125) lo usa, erróneamente creemos, para designar al reviniente del capítulo XXII. Stevenson evita traducir *sanguisuga* en la traducción de este pasaje, dejándolo como tal (Joseph STEVENSON, *The Church Historians of England: The History of William of Newburgh: The Chronicles of Robert De Monte*, Londres, Celéis, 1856, vol. IV, part. II, p. 661)

⁶⁸ Dado que William of Newburgh escribió su *Historia rerum anglicarum* en los albores del siglo XIII, que era natural de Bridlington y que pasó la mayor parte de su vida en el monasterio de Newburgh (ambos en Yorkshire), hablaría el dialecto norteño del inglés medio (*Middle English*). En su lengua, obviamente, no había término específico para designar al vampiro, por lo cual pensaría en la traducción al latín de su *liche* («sanguijuela»), vocablo en el que convergen dos palabras del inglés

que no figura en ninguno de los casos referidos en este trabajo⁶⁹, un paso esencial en la evolución del mito vampírico en Europa, una de las características fundamentales del vampiro tal y como se muestra al mundo en el siglo XVII: el consumo de sangre humana como revitalizador de la existencia. Por tanto, y pese a que podamos modificar esta afirmación más adelante, es necesario resaltar que el reviniente de Anantis es el primer caso de vampiro en la literatura de la Europa occidental. El hecho de que no se le designe con el término común de origen oriental (importado tras el XVII) no es, en modo alguno, razón suficiente para excluirle del proceso de gestación del mito del bebedor de sangre en la Europa occidental. En este sentido J. Marigny, a propósito de este relato y del que referiremos seguidamente, afirma: «Éstos, no hay duda, son vampiros, y las Islas Británicas son el escenario de las primeras manifestaciones de vampirismo»⁷⁰.

2.4. Walter Map (b. 1130-1135?-ca. 1208), por último, cuenta en su *De Nugis Curialium*⁷¹ (*Sobre bromas de cortesanos*, 1181-1192/3) una serie de incidentes que Summers no duda en calificar como casos de vampirismo⁷². Su afirmación quizá no tenga excesivo soporte textual. Siguiendo el orden de análisis de Summers, en la dist. ii, c. 12 del *De Nugis* figura una enumeración de seres sobrenaturales, y entre ellos, los «vampiros»⁷³. En realidad, Summers está citando de una traducción al inglés, que no recoge el término latino *lares*, escrito sobre *alares*⁷⁴; en cualquier caso, ninguno de los dos puede ser traducido como «vampiros». Tras referirse al caso de una mujer que, después de muerta, dio varios hijos a su marido⁷⁵, Summers refiere «una extraña historia de un Demonio-Vampiro»⁷⁶. Se trata en verdad de un curioso y macabro incidente, aunque su inclusión como caso de vampirismo no

antiguo (Old English), *laece* («sanador») y *lyce* («sanguijuela»). También en esa fase primera de la lengua inglesa existe una equiparación clara de los términos *sanguisuga* y *laecel yce*, como se atestigua en algunos glosarios: Kentish Glosses (900 d.C.), «*Sanguissuge, lyses*»; o en el Glosario de Aelfric (ca. 1000 d.C.), «*Sanguisuga, uel hirudo, laece*.? Véase *Oxford English Dictionary*, *leech* núm. 1 y núm. 2.

⁶⁹ Pese a esto, Glut —probablemente por no haber leído los textos originales— asume que los cuatro episodios incluidos por William of Newburgh son de vampirismo y así, al traducir los títulos, incluye en todos el término «vampiro»: «*The vampire husband*», «*Concerning the Berwick vampire*», «*Vampires of Melrose Abbey and Alnwick Castle*» (1971: 23, 27, 30) [el énfasis es mío].

⁷⁰ «These, no doubt, are vampires, and the British Isles are thus the scene of the first manifestations of vampirism», *Vampires. The World of the Undead*, trad. L. Frankel, Londres, Thames and Hudson, 1994, p. 24.

⁷¹ *Walter Map, De nugis curialium. Courtiers' Trifles*, edited and translated by M.R. James, revised by C.N.L. Brooke and R.A.B. Mynors, Oxford, Oxford UP, 1983.

⁷² *The Vampire in Europe*, 1929: 88. Así lo afirma también GLUT, 1971: 17.

⁷³ «vampires» (*The Vampire in Europe*: 89).

⁷⁴ *De nugis*, II, c. XII, p. 156.

⁷⁵ SUMMERS, *The Vampire in Europe*: 90. *De nugis*, II, c. XIII.

⁷⁶ «a strange history of a Demon-Vampire»; SUMMERS, *The Vampire in Europe*: 90. Siguiendo a Summers, Glut habla de «un vampiro diabólico» («a diabolical vampire»), refiriéndose a la criatura en tres ocasiones como vampiro (1971: 20, 21).





está del todo clara. En «*Item de eisdem aparicionibus*», Dist. II, c. XIII⁷⁷, («De nuevo sobre las mismas apariciones») se narra cómo en el espacio de tres años, tres recién nacidos, hijos de un caballero y su esposa, son degollados sucesivamente mientras duermen en la noche. Puesto que los progenitores eran muy piadosos, cuando esperaban el cuarto hijo se dedicaron a ayunar y dar limosna. Tras el nacimiento, la casa entera, así como el barrio, fueron iluminados con lámparas y antorchas. Los padres se dedicaron a vigilar la cuna del bebé, y un viajero que pidió asilo en la casa se ofreció a velar con ellos. Tras la media noche, todos se durmieron víctimas de un extraño sueño... todos menos el viajero. Repentinamente, sobre la cuna del bebé, vio inclinarse a una respetable matrona con la intención de cortarle el cuello⁷⁸. Arrojándose hacia ella, el vigilante impidió el terrible crimen. Todos despertaron por el ruido de la lucha y muchos de los presentes testificaron que aquella matrona era la más respetada de la ciudad, por su nacimiento, riqueza y reputación. Ante su negativa a hablar y en honor a quien era, el caballero la hubiera dejado marchar, mas el viajero declaró que se trataba de un demonio (*demonem esse*), negándose a soltarla. Para demostrar lo que decía, el anónimo benefactor marcó el rostro de la mujer con una de las llaves de la iglesia (esto es familiar). Ante la sorpresa de todos, el viajero pidió que fueran a buscar a aquella matrona que supuestamente habían identificado. La mujer fue encontrada en su casa y tras ser llevada a la casa del caballero, todos pudieron ver que ambas eran idénticas (hasta en la marca de la llave). El viajero declaró que, por la bondad de la matrona, los demonios sentían odio hacia ella y Satanás había enviado a uno de ellos para arrojar sobre ella la infamia y el crimen⁷⁹. Tras ser soltado, el demonio salió por la ventana gritando y lamentándose.

Hablar, como lo hace Summers⁸⁰, de «un demonio de cualidades vampíricas» quizás no sea del todo apropiado. No se dice que el demonio beba sangre, aunque la referencia a que degollaba a sus víctimas podría sugerirlo. Además, si consideramos que la lamia⁸¹, (ente con el que el demonio de Map tiene un parecido sustancial) consumía la sangre de los niños, la afirmación de Summers podría ser correcta⁸².

Otros casos recoge también Walter Map que, con cierta ligereza, Summers afirma se asemejan mucho a los casos de vampirismo recogidos por William of

⁷⁷ Pp. 160-63.

⁷⁸ «uidit subito reuerendam matronam cunabulo imminetem et inuadentem/infantulum ut iugularet» (162).

⁷⁹ SUMMERS, *The Vampire in Europe*, 91, cuenta cómo el *Malleus Maleficarum* afirma que un demonio puede adoptar la forma de una persona para perder a otra (Part II, Q. 1, xi). Y otra vez el príncipe de Dinamarca, que duda si el espectro que se le ha aparecido es su padre (*Hamlet*, II, ii).

⁸⁰ «a fiend of vampirish qualities» (91).

⁸¹ Del latín *Lamia*, -ae. La lamia era un ser fabuloso que tenía cuerpo femenino y se alimentaba de seres humanos, particularmente succionando la sangre a niños. En latín clásico, *lamia* se definía como una bruja de la que se decía chupaba la sangre a los niños.

⁸² En este sentido, SUMMERS afirma que según Gervase of Tilbury en sus *Otia Imperialia*, las lamias reciben este nombre porque «quia laniant infantes» (*The Vampire in Europe*, 92 y 128, núm. 14).

Newburgh. Además de que este último sólo recoge un caso de vampirismo, como ha quedado dicho, el texto de Map no permite tal conclusión. En realidad, como el mismo Summers explica, se trata de muertos vivientes que atormentan a los vivos, sin referencia explícita al consumo de sangre⁸³. Enumeramos los casos en concreto:

- «*De quodam prodigio*», Dist II, c. XXVII, «Sobre un prodigio»⁸⁴: En Hereford un galés muere en pecado y vuelve de la tumba a los cuatro días, por obra del diablo (*Potestatem forsitan dedit Dominus angelo illius perditum malo, ut in corpore illo mortuo se exagitet*). El reviniente pronuncia el nombre de sus víctimas causándoles la muerte. Primero se le corta el cuello y se le echa agua bendita, pero sin éxito. Perseguido hasta su tumba es allí degollado, tras lo que el cadáver deja de molestar.
- «*Item aliud prodigium*», Dist II, c. XXVIII, «Otro prodigio»⁸⁵: El cadáver de un ateo se aparece hasta que sobre su tumba se erige una cruz.
- «*De sutore Constantinopolitano fantastico*», Dist IV, c. XII, «Sobre el zapatero encantado de Constantinopla»⁸⁶: historia de amor necrófilo entre un zapatero y una hermosa dama en la ciudad de Constantinopla.

Hay un detalle sobre el que insistiré, pues se ha abordado también al analizar los episodios recogidos por William of Newburgh. Me refiero al modo de acabar con los revinientes y las implicaciones de las medidas que se adoptan. En el primer caso, queda del todo claro que estamos ante un ser infernal que no es destruido y escapa por la ventana. Por el contrario, el reviniente de Hereford es degollado, ya que otras medidas más piadosas (derramar agua bendita por una herida del cuello) no funcionan. Se infiere, por tanto, que la práctica eclesiástica sugerida por el obispo es inútil, con lo que sólo queda aplicar la medida tradicional. Sí tiene más éxito levantar una cruz sobre la tumba del reviniente, medida ordenada por Roger, obispo de Worcester. En opinión de J. Simpson, a finales del siglo XII la doctrina del Purgatorio no había recibido aún una formulación sistemática y, por tanto, la mayoría de los revinientes no tenían posibilidad de salvar su alma. Lo que se quiere precisar es que la absolución, medida que sacaría del Purgatorio al alma atormentada del reviniente, rara vez se aplicaba o tenía éxito. La premisa en casi todos los casos de aparecidos es que eran hostiles a los vivos pues sus almas se hallaban ya en el Infierno. No sucede así en relatos posteriores de aparecidos, como es el caso de los fantasmas de la Abadía de Byland. Se trata de doce historias publicadas por M.R. James⁸⁷ y que debieron escribirse a principios del siglo XV. Puesto que ninguna de

⁸³ SUMMERS, *The Vampire in Europe*, 92.

⁸⁴ *De nugis*, 202-205.

⁸⁵ *Ibidem*, 204-205.

⁸⁶ *Ibidem*, 364-69.

⁸⁷ Véanse: M.R. JAMES, «Twelve medieval ghost stories», *English Historical Review*, núm. 37 (1922), pp. 413-22; y «Two more medieval ghost stories», *English Historical Review*, núm. 38 (1923), pp. 85-87. De entre los estudios que se han hecho sobre estas historias quiero destacar: M. BENZINSKI,



estas historias muestra parecido alguno con el tema del vampiro, sólo quiero destacar que, junto a las afinidades que los relatos muestran con las leyendas danesas de cadáveres ambulantes⁸⁸, destaca en ellas que los revinientes no son agresivos. Se trata, más bien, de los cuerpos de almas que penan en el Purgatorio y esperan la ayuda piadosa de los vivos para encontrar el perdón y la paz. Y así, dado que en el siglo XV se ha asimilado la doctrina del Purgatorio, «mientras que William [of Newburgh] toma la destrucción del cuerpo como la norma y menciona una única absolución póstuma, en Byland la proporción se invierte; un reviniente es desenterrado y arrojado a un lago, mas el resto busca y recibe el perdón»⁸⁹.

3. ¿EL PRIMER VAMPIRO LITERARIO DE OCCIDENTE?

En al menos cinco estudios monográficos publicados durante el pasado siglo sobre el vampiro en la literatura europea⁹⁰, se menciona un misterioso poema anglo-sajón, cuyo título/tema es *The Vampyre of the Fens*, «El Vampiro de los Pantanos». Para cualquier conocedor de la literatura escrita en inglés antiguo esto no tiene sentido, pues tal poema no existe: el reducido corpus que se conserva de lo escrito en Inglaterra hasta la conquista Normanda (1066) es perfectamente conocido y no incluye tal obra. Y sin embargo, hay una explicación racional detrás de la existencia de esta especie de poema espectral: es una monumental confusión.

Household Words era una revista que se publicaba en Londres a mediados del siglo XIX. Entre quienes contribuían asiduamente con sus escritos figuraba un tal Edmund Ollier. En un número de 1855, nos dice textualmente «Hay un antiguo poema anglo-sajón sobre el tema del Vampiro de los Pantanos»⁹¹. Creo haber demostrado fehacientemente que este misterioso y desconocido poema es, en reali-

«Twelve medieval ghost stories», *The Man-Wolf and Other Horrors* (ed. Hugh LAMB), Londres, 1978, pp. 88-101; Pamela CHAMBERLAINE, «Twelve medieval ghost stories», *The M.R. James Book of the Supernatural* (ed. Peter HAINING), Londres, Nueva York, Toronto y Sydney, Foulsham, 1979, pp. 34-49; Simpson (2003); y SIMPSON, J., «Ghosts in medieval Yorkshire», *Ghosts & Scholars*, núm. 27 (1998). <http://www.users.globalnet.co.uk/~pardos/ArticleThree.html>.

⁸⁸ JAMES, 1922: 414.

⁸⁹ «Whereas William takes destruction of the corpse as the norm and mentions only one posthumous absolution, at Byland the proportions are reversed; one revenant is disinterred and thrown in a lake, but the rest seek and receive forgiveness»; SIMPSON (2003).

⁹⁰ D. WRIGHT, *Vampires and Vampirism*, Dumfriesshire, Tynron Press, 1991 (1914); Carol A. SENF, *The Vampyre in 19th-Century English Literature*, Bowling Green, State U Popular P, 1988; Brian J. FROST, *The Monster with a Thousand Faces: Guises of the Vampyre in Myth and Literature*, Bowling Green, Bowling Green State U Popular P, Ohio, 1989; M. BUNSON, *The Vampyre Encyclopedia*, Nueva York, Crown Trade Paperbacks, 1993.

⁹¹ «There is an old Anglo-Saxon poem on the subject of the Vampyre of the Fens»; véase «Vampyres», *Household Words*, núm. 11 (1855, February 10), pp. 39-43, p. 43. Este artículo anónimo fue atribuido a Edmund Ollier por A. LOHRLI; véase: *Household Words. A Weekly Journal Conducted by Charles Dickens*, Toronto, U Toronto P, 1073, pp. 389-91. El artículo en cuestión está disponible en www.users.net1plus.com/vyrdolak/household.htm.

dad, el texto más famoso de toda la literatura del periodo anglo-sajón, *Beowulf*⁹². En este poema, que lleva el título de su héroe principal, aparece el horrible monstruo Grendel, mitad hombre, mitad monstruo, descendiente de Caín y que asola la tierra de los daneses, devorando a sus víctimas. El merodeador de pantanos y páramos (vv. 103-4, 162, 710, 1348)⁹³ es descrito por el poeta anónimo con detalles que hicieron pensar a Ollier, inmerso en un siglo en el que el máximo icono del horror era el vampiro, que Grendel era una figura proto-vampírica. Sus salidas exclusivamente nocturnas (vv. 193, 274-5, 703); sus ataques a la luz de la luna (vv. 115, 135, 702ff); y, sobre todo, la descarnada descripción del modo en el que Grendel mata a una de sus víctimas (Hondscioh), debieron ser concluyentes a la hora de ubicar a esta criatura en el catálogo del espanto. No me resisto a citar del poema original estas líneas que son, quizás, de las más impactantes de la literatura en inglés antiguo:

<p>Nē þæt se āglæca ac hē gefēng hraðe slæpendne rinc, <i>bāt bānlocan,</i> <i>synsædum swealb;</i> <i>unlyfigendes</i> <i>fet ond folma.</i></p>	<p>yldan þōhte, forman sīðe slāt unwearnum, <i>blod ēdrum dranc,</i> <i>sōna hæfde</i> <i>eal gefeormod,</i></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Demorarse no quiso veloz atrapó, un guerrero dormido. <i>en su carne mordió,</i> <i>voraz lo tragó;</i> <i>lo tuvo engullido</i> <i>el cuerpo sin vida.</i></p>	<p>el dañino gigante: como presa primera, Destrozó al indefenso, <i>bebióle su sangre,</i> <i>pronto del todo</i> <i>con manos y pies,</i> (El énfasis es nuestro. vv.739-45)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

El verso 742 es muy revelador; literalmente dice: «mordió los músculos, bebió la sangre de las venas». Canibalismo y consumo de sangre humana. Influenciado por un contexto en el que la literatura vampírica estaba de moda⁹⁴, el señor Ollier identifica a Grendel con un vampiro. Bien, la pregunta que me hago es ¿por qué no? ¿Hay más detalles que permitan identificar a Grendel como un vampiro, el primero de la literatura occidental⁹⁵?

⁹² Véase Eugenio M. OLIVARES MERINO, «The Old English poem ‘A vampyre of the Fens’: A bibliographical ghost», *Miscelánea* (2005), pp. 87-101.

⁹³ La edición del texto usada es: B. MITCHELL y F.C. ROBINSON, *Beowulf. An Edition*, Malden, Mass., Blackwell Publishers, 1998. Un traducción en verso al español: LERATE, Luis y Jesús LERATE, *Beowulf y otros poemas anglosajones (siglos VII-X)*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 (reed. 1994, 1999 y 2004). Una traducción en prosa: Antonio BRAVO, *Beowulf. Estudio y traducción*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981.

⁹⁴ SENF, 1988.

⁹⁵ La datación de *Beowulf* sigue siendo un tema debatido. Frente a la postura tradicional de aquellos que defienden el periodo entre 650 y 800, desde la década de los 80 un grupo creciente de

3.1. Características vampíricas en Grendel. De forma sistemática, se pueden aislar una serie de características de Grendel que, a nuestro juicio, comparte con el vampiro⁹⁶.

3.1.1. Predestinación. En la tradición europea, un hombre puede estar condenado desde su nacimiento a volver de la tumba tras su muerte y esto por motivos tan curiosos o arbitrarios como: ser el séptimo hijo del séptimo hijo; ser ilegítimo; o nacer con el saco amniótico cubriendo la cabeza⁹⁷. Igualmente, como hemos podido observar en los casos de cadáveres ambulantes recogidos en la sección anterior, la predisposición al mal es propia de los revinientes mientras vivían. También se incluía a los suicidas, ateos, brujas, hechiceros y licántropos⁹⁸. En un contexto cristiano, como el de *Beowulf*, una de las escasas referencias a la Biblia que hace el autor es para insistir en que Grendel era descendiente de Caín (vv. 102ss; 1258-65), el primer homicida según el *Libro del Génesis* (*Genesis* IV, 1-16), algo que, sin duda, indica la naturaleza corrompida y maligna de Grendel. Ésta parece ser, en verdad, la opinión del autor del poema que muestra esta fatídica predisposición al mal en los descendientes de Caín con términos como *geoscaeft-gast* (v. 1266), que puede traducirse como «espíritus condenados» o «espíritus mandados por el destino». Sin embargo, y respecto al tema del vampirismo en concreto, no he podido localizar una sola referencia a que en la Edad Media o en la Antigüedad se creyera que Caín era el padre de los vampiros, más allá de las palabras del propio autor de *Beowulf*, que explicita: «Es de él [Caín] que descienden los seres malignos / los ogros y elfos y monstruos todos, / y también los gigantes...» (vv. 111-13)⁹⁹.

3.1.2. Los vampiros son criaturas de la noche: el miedo a la luz. El binomio luz/bondad y oscuridad/maldad es un tema recurrente en la tradición judeo-cristiana: es sintomático que uno de los primeros actos de la Creación es traer la luz, separándola de la tinieblas (*Genesis* I, 2-4). Este binomio afecta también a los vampiros, que desarrollan su existencia tradicionalmente (aunque no de modo homogéneo) durante

críticos aboga por postponer la fecha hasta el mismo siglo XI (el manuscrito ha sido datado en torno al año 1000). Véase C. CHASE (ed.), *The Dating of Beowulf*, Toronto, U Toronto P, 1997.

⁹⁶ Lo que voy a exponer en los siguientes 5 apartados es una reelaboración de lo expuesto en: Eugenio M. OLIVARES MERINO, «Patterns of a myth vampires in *Beowulf*», *Woonderous Lytterature. SELIM Studies in Medieval English Literature* (eds. Ana BRINGAS *et al.*), Vigo, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 123-36.

⁹⁷ BARBER, 1988: 30-33.

⁹⁸ *Ibidem*, 30.

⁹⁹ Traducción de Lerate y Lerate. El término de inglés antiguo *orcneas* (v. 112), y traducido como «monstruos todos», tenía para los anglosajones un sentido muy preciso. Como clarifica Fred C. ROBINSON (*Beowulf and the Appositive Style*, Knoxville, U Tennessee P, 1985, p. 83), este término es un híbrido, compuesto de la palabra latina que designa a un demonio infernal (*orcus*) y la palabra germánica para los cadáveres ambulantes. En el glosario que acompaña a su edición del poema, Mitchell y Robinson dan para esta palabra: «espíritus malignos de los muertos», mientras que en la edición clásica de F. KLAEBER en *Beowulf and the Fight at Finsburg*, 3rd edition with supplement, Nueva York, D.C. Heath and Co., 1941, figura «espíritus malignos». Un análisis detallado del término se encuentra en: Johannes HOOPS, *Beowulfstudien*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1932, pp. 17-20.

la noche; y también a Grendel, pues sus acciones se ubican entre el anochecer y el alba: desde el verso 87, donde se nos dice que el monstruo espera en la oscuridad, hasta la línea 702, en la que Grendel se acerca a Heorot «en la noche oscura», tenemos unas siete alusiones en este sentido (vv. 115, 126, 160-161, 167, 193, 484-85, 702).

3.1.3. Los vampiros beben la sangre de sus víctimas y, en ocasiones, son caníbales. Alimentarse de sangre humana es, sin duda, lo que distingue al vampiro de los otros revinientes. Grendel, como ha quedado dicho, devora a Honscioh y bebe su sangre. Como Jack explica en su edición de *Beowulf*, «el consumo de sangre estaba específicamente proscrito en los escritos del inglés antiguo; y puesto que la sangre podía ser entendida como signo del alma, consumir la sangre era consumir el alma»¹⁰⁰. Este macabro asesinato es el único descrito en detalle de entre los muchos que Grendel realiza; el resto de sus masacres son simplemente referidas de pasada y el canibalismo se sobreentiende (vv. 120-125, 164-166). En mi opinión, que esta criatura deje a Honscioh sin sangre no es únicamente un modo de enfatizar su brutalidad, sino una pista clara sobre la naturaleza de este enemigo. A propósito de los hábitos canibalísticos de esta criatura —y también de su madre¹⁰¹—, Anthony Master cita la práctica del canibalismo en periodos de hambruna y guerra como uno de los condicionantes en la aparición y extensión del mito. Ante el horror de estas practicas, las gentes preferirían refugiarse en el mito, antes que reconocer la realidad de lo que estaba pasando: «así pues fue necesario inventar una razón para los ataques a los vivos y los cadáveres desmembrados. ¿Qué mayor chivo expiatorio podrían tener que el vampiro? [...] Aunque su dieta se basaba principalmente en sangre, se sabe que en ciertas áreas devoraba trozos de carne»¹⁰²; esta cita también podría aplicarse a Grendel.

3.1.4. La decapitación es el modo tradicional de acabar con el vampiro. Melton explica que «uno de los métodos más seguros y comunes de destruir al vampiro, y de asegurarse que no regresaba con apariencia de vida era cortarle la cabeza»¹⁰³. Ya ha quedado dicho cómo la decapitación era usada como medida apotropaica en los textos de Galfridus (abad de Burton), William of Newburgh o Walter Map. Junto a

¹⁰⁰ «Blood-drinking was specifically proscribed in O.E. writings; and since blood could be understood as signifying the soul, to consume blood was to consume the soul»; G. JACK, *Beowulf. A Student Edition*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 71. Una discusión detallada sobre este tabú se encuentra en: ROBINSON, F.C. «Lexicography and literary criticism: A caveat», en J.L. ROSIER (ed.), *Philological Essays in Old & Middle English Language and Literature in Honor of Herbert Dean Merrit*, La Haya y París, Mouton, 1970, pp. 99-110; reeditado en F.C. ROBINSON, *The Tomb of Beowulf*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 140-52.

¹⁰¹ El motivo por el que daneses y geatas sólo encuentran la cabeza del desdichado Aeschere parece obvio (vv. 1420-21).

¹⁰² «[...] therefore it was necessary to invent a reason for the attacks on the living and the dismembering of the dead. What better scapegoat could they have than the vampire? [...] Although his diet was largely blood he has been known, in certain areas, to devour gobbets of flesh» (1972, 10).

¹⁰³ «One of the surest and most common means of destroying the vampire and making sure it did not return to a semblance of life was to cut off his head» (1994:162). Véanse también: BUNSON (1993: 62) y BARBER (1988: 175-6).

esto, como figura en el relato del primero, los caza-vampiros tenían que asegurarse que la cabeza era puesta a cierta distancia de los hombros; bastaba con ponerla entre las piernas, bajo un brazo o el cuerpo, y ocasionalmente enterrarla por separado¹⁰⁴. Aunque Beowulf está (aparentemente) seguro de que Grendel ha muerto (vv. 974-79), tras decapitar a su madre en la gruta subterránea en la que ambos moran (vv. 1557-1569; 2138-40)¹⁰⁵, se toma la molestia de buscar el cadáver del hijo y le corta la cabeza (*heafde becearf*[v. 1590]). La cabeza de Grendel sería un magnífico trofeo para el héroe, así como para Hrothgar, rey de los daneses, que tanto ha sufrido con los ataques del monstruo. En mi opinión, sin embargo, esta acción ¿no implica que Beowulf se está asegurando de la destrucción definitiva de su enemigo¹⁰⁶?

3.1.5. Los vampiros no pueden ser destruidos con armas convencionales. El poema de *Beowulf* muestra otro detalle relevante sobre la naturaleza de Grendel (y su madre), un privilegio que tienen en común con los vampiros: ninguno puede ser muerto con un arma cualquiera. No hay espada que pueda matar a Grendel (vv. 801-805) y su madre es también invulnerable a las armas comunes (vv. 1519-1528). Beowulf tiene que usar una especie de arma-talisman que encuentra providencialmente en la gruta; el poeta la describe en los siguientes términos:

Vio entre las armas un hierro invencible,
una espada valiosa y con filo potente,
delicia de un bravo. Era un arma sin tacha,
mas tanto pesaba que nunca otro hombre
—tan sólo Beowulf— manejarla podría:
Fue por gigantes la pieza forjada. (vv. 1557-62)¹⁰⁷

También el vampiro europeo necesita *un trato especial*. La estaca en el corazón es un medio efectivo. Además, un arma muy apropiada para decapitar al monstruo es la conocida como *sexton's spade*¹⁰⁸, literalmente «azadón de sacristán», pero que puede entenderse simplemente como «azadón» y también «azadón de sepulturero»¹⁰⁹. En este mismo sentido, M. Summers explica que cuando la estaca ha sido

¹⁰⁴ MELTON, 1994: 163.

¹⁰⁵ Si bien es cierto que en la narración primera de la lucha de Beowulf contra la madre de Grendel no queda del todo claro que la decapite (vv. 1.557-1.569), en el posterior relato de los hechos que el héroe hace a su rey (vv. 2.138-40), no cabe duda al respecto (*heafde becearf*[v. 2.138]).

¹⁰⁶ Resulta interesante el comentario de Klaeber ante esta acción, aparentemente innecesaria del héroe. Opina el prestigioso crítico alemán que, como una razón adicional a la aludida arriba, está el deseo de impedir que el espectro (*ghost*) aterrorice Heorot (nota al verso 1590, p. 188). Véase también GERING, Hugo, *Beowulf nebst dem Finnsburg-bruchstück*, Heidelberg, C. Winter's universitäts buchhandlung, 1906, nota a la línea 1590.

¹⁰⁷ «Geseah ða on searwum sigeadig bil,/eald sweord eotenisc, ecgum þyhtig,/wigena weorðmynd; þæt wæs wæpna cyst,/buton hit wæs mare ðonne ænig mon oðer/to beadulace ætberan meahthe,/god ond geatolic, gíganta geweorc».

¹⁰⁸ BARBER, 1988:175.

¹⁰⁹ Muy a propósito viene ahora recordar el frecuente uso que del azadón hacen los que quieren acabar con revinientes y vampiros en los episodios relatados de William of Newburgh.

clavada de un golpe y atraviesa el corazón del vampiro, se debería cortar su cabeza, y esto ha de hacerse con un *azadón*, más que con una espada»¹¹⁰.

4. CONCLUSIÓN (INCONCLUSIVA)

Mi argumentación concluye, aunque sólo a medias. El lector, creo, habrá podido entrever que determinados casos escritos en Inglaterra durante el siglo XII han de ser necesariamente tenidos en cuenta a la hora de tener una visión más real del nacimiento y evolución del mito vampírico en Europa occidental. El «eslavocentrismo» desde el que siempre se ha abordado el fenómeno debe ser replanteado a la luz de los casos aquí recogidos, puestos por escrito y en tan temprana época (frente a las antiguas tradiciones orales de la Europa oriental que sólo se pasan al papel en el siglo XVIII). Dicho esto, conviene tener también mesura en la valoración de estos episodios. Entiendo que sólo el reviniente de Anantis, en puridad, puede considerarse un verdadero vampiro (*sanguisuga*). El resto —pese a que Summers y otros hayan hecho, como he indicado, afirmaciones poco precisas, no justificadas en los textos, o excesivamente eufóricas—, son sólo revinientes. Me ha resultado particularmente interesante, por lo desconocido del caso y por la afinidad de su tipología con los demás casos analizados, la historia de Gualfridus sobre los dos revinientes de Drakelow (¿o debiéramos decir de Stapenhill?). Todas estas historias se recogieron en una misma época, en la que se reunieron una serie de factores que hacen que las narraciones se desarrollen siguiendo una serie de líneas maestras: a) Influencias nórdicas; b) Corporeidad y malignidad de los revinientes; c) Satanás como origen de los fenómenos; d) Revinientes y plaga; e) Tensión entre medidas apotropaicas espirituales y físicas. Pese a haber dicho que el vampiro de Anantis es el primero de toda la literatura occidental, quisiera poder modificar esta afirmación y concluir que Grendel ostenta este título. Textualmente he demostrado una serie de puntos comunes entre Grendel y el vampiro folclórico. Y sin embargo —por eso iniciaba esta sección diciendo que concluyo «a medias»—, mi argumentación en este último punto está incompleta. El lector que haya leído la sección 3, echará sin duda en falta un detalle: si los vampiros son revinientes y los revinientes son muertos ambulantes, ¿podemos afirmar que Grendel lo es realmente? Éste es un serio obstáculo para poder afirmar que el enemigo de Beowulf es el primer vampiro de la literatura europea occidental. *A priori* no

¹¹⁰ «When the stake has been thrust with one drive through the vampire's heart, his head should be cut off, and this is to be done with the sharp edge of a *sexton's spade*, rather than with a sword»; el énfasis es mío. (*The Vampire in Europe*: 206). El joven Hamlet nos ilustra, mientras sostiene en sus manos una calavera del cementerio, el uso de este término: «¿Vaya si lo es! Y ahora está en poder del señor [*sic*] Gusano, descarnada la boca y aporreados los cascos por *el azadón de un sepulturero*» (*Hamlet* v, i. vv 86-88) («Why, e'en so! and now my Lady Worm's, chapless, and knock'd about the mazzard with a *sexton's spade*»); el énfasis es mío. También en *El Quijote* se alude a este instrumento del sepulturero: «Pero esta fue mi suerte y esta mi malandanza: no puedo más, seguirle tengo; somos de un mismo lugar, he comido su pan, quiérole bien, es agradecido, diome sus pollinos, y, sobre todo, yo soy fiel, y, así, es imposible que nos pueda apartar otro suceso que el de la pala y azadón».



podemos afirmar que Grendel sea un no-muerto, pues el poeta anónimo nunca lo define como tal. Para poder clarificar este punto necesitaríamos otras tantas páginas. No puedo ahora más que dejar claro que toda la crítica del poema coincide en señalar los múltiples paralelismos que existen entre el poema anglo-sajón y la saga islandesa de *Grettir*, a la que ya hemos hecho referencia. Escrita bastante tiempo después del poema inglés, presenta a un reviniente, Glam, cuyas similitudes con Grendel están ampliamente documentadas. Sin embargo hay una gran diferencia entre decir que Grendel se parece al anterior y afirmar que es un cadáver ambulante; en este sentido los anglosajonistas han sido muy cautos¹¹¹. Sólo el medievalista francés Claude Lecouteux ha sido categórico en este sentido, pero su opinión no ha surtido el menor efecto en la crítica sobre el poema. En su libro *Fantômes et revenants au moyen âge* (1986)¹¹² dedica uno de sus capítulos a lo que él llama «fantasmas disfrazados». Al abordar las similitudes entre los combates que sostienen los héroes en *Beowulf* y la *Saga de Grettir*, afirma que los fantasmas de la segunda historia han sido disfrazados como gigantes en la primera¹¹³. Más convincente y contrastada parece ser la opinión del reputado anglosajonista M. Lapidge, recogida en un trabajo de 1993¹¹⁴. Y digo «parece» porque este crítico (dentro de su propio artículo) va modificando gradualmente su postura, desde compartir las afinidades circunstanciales entre un *draugr* como Glam y Grendel («Los detalles sugieren que Grendel es análogo a ciertos monstruos en otras literaturas germánicas, particularmente las antiguas sagas nórdicas»)¹¹⁵ a concluir: «Lo que emerge de estas analogías es que el poeta de *Beowulf* debe haber concebido a Grendel en primera instancia como un *draugr* del antiguo nórdico, un 'no muerto', o 'fantasma' o 'zombi', un hombre muerto que no ha sido convenientemente enterrado y por consiguiente se convirtió en un cadáver animado capaz de atemorizar a los vivos merodeando por los alrededores, generalmente por la noche y en la neblina»¹¹⁶. Con esta afirmación, casi categórica, nos vemos obligados a continuar en esta línea; pero eso será otro día y en otro lugar.

¹¹¹ K. HUME, «From saga to romance: The use of monsters in Old Norse literature», *Studies in Philology*, 77 (1980), pp. 1-25; J.D. NILES, *Beowulf: The Poem and Its tradition*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1983, pp. 10-11; Fred C. ROBINSON, *Beowulf and the Appositive Style*, Knoxville, The U Tennessee P, 1985, pp. 31-32 y «An introduction to *Beowulf*», *The Tomb of Beowulf and Other Essays in Old English*, Cambridge, Mass, Blackwell, 1993, p. 65.

¹¹² París, Imago. Traducido al español como *Fantasmas y aparecidos en la edad media*, trad. Plácido de Prada, Medievalia, Palma de Mallorca, 1999.

¹¹³ LECOTEUX, 1999: 213ff.

¹¹⁴ «Beowulf and the Psychology of Terror». *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honour of Jess B. Bessinger, Jr.* (eds. Helen DAMICO y John LEYERLE), *Studies in Medieval Culture* 32, Kalamazoo, MI, 1993, pp. 373-402.

¹¹⁵ «The details suggest that Grendel is analogous to certain monsters in other Germanic literatures, particularly Old Norse Sagas» (375).

¹¹⁶ «What emerges from consideration of these analogues is that the *Beowulf*-poet must in the first instance have conceived Grendel in terms of an Old Norse *draugr*, an 'undead man', or 'ghost' or 'zombi', a dead man who had not been properly buried and therefore became an animated corpse able to haunt the living by walking about, usually at night and in the mist» (375; véase también 377).

EL HOMBRE SALVAJE ENTRE LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO: LEYENDA ORAL, ICONOGRÁFICA Y LITERARIA*

Santiago López-Ríos
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este trabajo se estudian las interacciones de la oralidad, la literatura escrita y la iconografía en el desarrollo del motivo y las razones que explican el éxito del motivo del hombre salvaje. Entendiendo la figura del salvaje como el resultado de un entrecruzamiento de tradiciones, se relaciona la moda del salvaje con el gusto por lo rústico de finales del siglo XV y la atracción hacia lo monstruoso, que perdura hasta bien entrado el XVII. El trabajo termina con unas reflexiones sobre la pervivencia del motivo del hombre salvaje en América.

PALABRAS CLAVE: hombre salvaje, leyendas y mitos medievales, monstruos.

ABSTRACT

This work pays attention to the success achieved by the figure of the wild man, a special subject through which the interaction of orality, written literature and iconography may be assessed. Conceiving this figure as the result of intermingled diverse traditions and patterns, the fashion of wildness is connected to the liking for the rustic component at the end of the fifteenth century, as well as to the attraction for the monstrous element, which persists during most of the seventeenth century. The work also adds some considerations about the survival of the motive of the wild man in America.

KEY WORDS: wild man, medieval legends and myths, monsters.

El hombre salvaje de apariencia velluda, que se suponía habitaba en bosques y selvas, al margen de la sociedad civilizada, constituye una de las figuras imaginarias más fascinantes de la Edad Media. Se trata de un motivo que proliferó, en especial, en el arte, la literatura y el folklore del siglo XV hispánico y en la centuria siguiente¹. Lo encontramos desde en piezas de orfebrería y en heráldica (empleado como tenante de escudo) hasta en sillerías de coro, pero aparece también en la literatura (en relatos de viajes, en la ficción sentimental, en crónicas, en poesía de cancionero) y en fiestas cortesanas. Y hay, asimismo, testimonios que evidencian leyendas orales sobre esta figura. En pocas palabras, fue una verdadera moda en los siglos XV y XVI. En este trabajo, aparte de dibujar un panorama general de estas representaciones, me gustaría reflexionar sobre el éxito del motivo y, lo que no es



menos importante, sobre las interacciones de la oralidad, la literatura escrita y la iconografía en esta leyenda.

Como punto de partida, me gustaría advertir la gran complejidad de la figura del salvaje, derivada, a mi juicio, de que no se trata de un motivo originado en una única tradición escrita u oral, sino más bien todo lo contrario. Detrás del imaginario velludo hombre salvaje medieval se percibe un entrecruzamiento de tradiciones cultas y populares, escritas, orales o iconográficas, verdaderamente inextricable. Deseo dejar bien asentada esta idea fundamental como punto de partida. A menudo, se ha simplificado la génesis de esta figura, lo que ha traído como consecuencia una idea un tanto errónea de su difusión. De la misma manera, en ocasiones se ha etiquetado bastante a la ligera seres fantásticos muy diversos con el término «salvaje». En este sentido, me parece atinada la crítica, por ejemplo, de Keith Whinnom al libro de Oleh Mazur sobre el hombre salvaje en el teatro del Siglo de Oro español. El hispanista británico censuraba la falta de rigor del estadounidense, el cual no distinguía entre muy distintas figuras fantásticas al hablar de lo monstruoso en el teatro áureo². De la misma manera, se ha exagerado mucho al considerar como determinante el papel de la mujer salvaje en el nacimiento de la figura de la serrana. Aun cuando se trate, en ambos casos, de figuras femeninas de rasgos monstruosos, esto no permite establecer una relación directa, sobre todo teniendo en consideración que no está documentada en la Edad Media hispánica una arraigada leyenda sobre la mujer salvaje, como sucede en otras partes de Europa³.

Sin embargo, hasta cierto punto, este tipo de confusiones entra dentro de lo comprensible, habida cuenta de la complejidad que entraña el término «salvaje» en español medieval. En este trabajo, sólo me ocupé de una de las acepciones de la palabra «salvaje», la que se refiere al ser imaginario medio hombre, medio bestia, caracterizado por estar completamente cubierto de vello y que se suponía que vivía en los bosques. Con todo, «salvaje» tuvo también otros significados y conviene aludir aquí a ellos para avanzar con paso seguro en un terreno muy resbaladizo⁴.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación con referencia HUM2004-02841/FILO, dirigido por el profesor Nicasio Salvador Miguel (Universidad Complutense de Madrid).

¹ El estudio de referencia sobre el hombre salvaje es el libro clásico de Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge, Harvard UP, 1952. Para una bibliografía más detallada, centrada en el caso español, veáse Santiago LÓPEZ-RÍOS, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid, FUE, 1999. Parte de las ideas de este artículo surgen de mi monografía, pero han sido en buena medida ampliadas, reelaboradas y actualizadas.

² Oleh MAZUR, *The Wild Man in the Spanish Renaissance and Golden Age Theater. A Comparative Study* [1966], Ann Arbor, University Microfilms International, 1982. Keith Whinnom reseñó esta obra en *Bulletin of Hispanic Studies*, núm. 59 (1982), p. 338.

³ Tampoco en la literatura francesa está bien documentada la figura de la mujer salvaje. Véase Claude LECOUEUX, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999³, p. 80.

⁴ Más información sobre esto en LÓPEZ-RÍOS, *Salvajes y razas monstruosas*, pp. 15-53.

Etimológicamente (del latín *silvaticu*, a través del francés o del catalán), *salvaje* equivale a «silvestre» o «propio del campo o del bosque». Se trata de una palabra de documentación temprana en nuestro idioma (aparece ya en el *Libro de Alexandre*) y se empleó, igual que hoy, con frecuencia como adjetivo para describir plantas y animales silvestres o lugares inhóspitos. Cuando se aplica a seres humanos, descubrimos que «salvaje» se usa tanto en la acepción más común hoy en día (para referirse a pueblos bárbaros *reales*) como a hombres monstruosos *imaginarios*. Pongamos un ejemplo de lo primero para pasar inmediatamente a extendernos en lo segundo, que es lo que tiene más relevancia en este trabajo. Alfonso de Toledo en su *Inventionario* (h. 1467), al ocuparse de las «bragas de fojas de higuera», con las que los primeros hombres cubrieron «aquellos lugares que son dichos vergonzosos», apunta: «El qual vso algunas bárbaras gentes fasta oy tienen, los quales se llaman campestres e saluages; los quales non traen otra vestidura saluo aquellas subçintoria o perizomata de ramos e fojas de árboles, segunt Ysidoro»⁵.

Aparte de este significado literal de «propio del bosque», *salvaje* tuvo también otros usos figurados. Así, encontramos ejemplos en los que «hombre salvaje» quiere decir, sencillamente, «hombre cruel», «violento», «rudo» o «insociable». Este sentido tiene el adjetivo en cuestión dentro el sintagma *caballero salvaje*. Los caballeros salvajes eran una especie de juglares especializados en ofrecer espectáculos de lucha y, a mi entender, nada tenían que ver con los imaginarios hombres salvajes de los bosques. Como los caballeros, luchaban entre sí, pero carecían de su categoría social y de sus ideales. Aunque Menéndez Pidal intuyó aproximadamente quiénes fueron los caballeros salvajes, las cosas no quedaron del todo claras hasta que se recordó qué comentaba sobre ellos un manual de confesores del siglo XIV, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez. En el capítulo 138 de su segunda parte señala:

138. *De los salvajes, que son otra manera de estriones. Aquí fallarás de los que se rieptan para lidiar*

Otra manera ay de estriones que se preçian de lidiar en campo uno por otro, así como algunos que se tienen en sus fuerças e en sus locuras más que en Dios, rieptan a otros e salen por ellos al campo, uno por otro, e biven estos tales de tal ofiçio, ca esto fazen por algo que les dan o porque se preçian de fuerça e quiérense provar e mostrar. E estos tales se pueden nombrar cavalleros salvajes. E están en maquerençia con sus cristianos, e por ende están en carrera de perdiçión e non se pueden salvar, salvo si desanpararen los malos oficios que tienen e tornen <en>claros de carrera de salvaçión. Eso mismo dizen los doctores de todos los rieptadores que quieren matar al su christiano e tentar a Dios, si en este tal estado mueren, piérdanse, ca toda salva de muerte o de sangre e de peligro de los miembros del cuerpo vieda la Iglesia. Otrosí, non fazen seguros a los rieptados, ca podrían llamarse a la Iglesia e fazer como ella mandase e lo que les ella consejase, e ella

⁵ Alfonso de TOLEDO, *Inventionario* (ed. Philip O. GERICKE), Madison, HSMS, 1992, p. 58.



consejarles ya lo que fizo Jesucristo quando fue acusado e dado por traydor de la ley, e saliendo con su verdat e sufriendo por ella⁶.

A este tipo de personajes ataca, obviamente, Fray Íñigo de Mendoza en una de sus múltiples digresiones de sus *Coplas de Vita Christi*, cuando exclama: «Circunciden los salvajes/el su maldito deporte;/los galanes y los pajes/no circunciden los trajes»⁷.

El «maldito deporte» que censura Fray Íñigo de Mendoza no es otro que los combates a los que se refería Martín Pérez. No me detendré más en estos usos figurados, y pasaré a hablar de la palabra «salvaje» aplicada a seres fantásticos. A este respecto, insisto en una idea fundamental: el vocablo en cuestión (o su sinónimo, «silvestre») acabó por emplearse, sobre todo, para aludir a los imaginarios hombres peludos, pero designó asimismo a muy diversos seres monstruosos. De esta manera se retrata, por ejemplo, a una curiosa raza imaginaria en la *Descripción de Etiopía*, contenida en un códice misceláneo de la primera mitad del siglo xv:

En Tiopía ay otros omes syluestres que se llaman ficarios. Estos tienen toda forma de omnes saluo que los pies tienen muy grandes e lo de arriba abaxo e lo de abaxo arriba, e tienen ocho dedos en cada pie e las vñas son tan grandes que les llegan a las rrodillas, e en el estío durmen en esta tierra; son muy ligeros e tienen buena boz e como rrazonable, e biuen entrellos mucho segund escriue Sant Pablo⁸.

Pero, como digo, la palabra «salvaje» terminó adquiriendo el significado prioritario de «hombre monstruoso peludo». Así lo pone de manifiesto la definición de Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de la voz «salvaje», donde ni siquiera se alude al significado de «hombre primitivo, incivilizado»:

los pintores, que tienen licencia poética, pintan unos hombres todos cubiertos de vello de pies a cabeça con cabellos largos y barva larga. Éstos llamaron los escritores de libros de cavallerías «salvages». Ya podría acontecer algunos hombres averse criado en algunas partes remotas, como en islas desiertas, aviendo aportado allí por fortuna y gastado su ropa, andar desnudos, cubriéndolos la mesma naturaleza con bello, para algún remedio suyo. Destos han topado muchos los que han navegado por mares remotos⁹.

La cita de Sebastián de Covarrubias, por las referencias que contiene a la iconografía, literatura y leyendas orales merece un análisis más detenido, que ven-

⁶ Martín PÉREZ, *Libro de las confesiones*, edición crítica, introducción y notas de Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, BAC, 2002, segunda parte, capítulo 138, p. 447.

⁷ Fray Íñigo de MENDOZA, *Coplas de Vita Christi* (ed. Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS), Madrid, Espasa Calpe, 1986, p. 65.

⁸ El texto lo cita Ángel GÓMEZ MORENO, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos, 1994, p. 351.

⁹ Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611] (ed. MARTÍN), Barcelona, Alta Fulla, 1989, s.v. *salvage*, p. 924. Sobre esta obra, y a propósito de la reciente edición del GRISO, cabe consultar el número monográfico que le dedica *Ínsula*, núms. 709-710 (enero-febrero 2006).

drá después. Valga ahora sólo como prueba de cómo se ha especializado el término «salvaje» a principios del siglo XVII. Podríamos decir que Covarrubias testimonia cómo culmina un proceso de evolución semántica de la palabra «salvaje» que arranca en la Edad Media. Una descripción emblemática de qué se entendía casi siempre por «hombre salvaje» a finales de este período la encontramos en un fragmento de *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games:

Ca este nombre, Anglaterra, quiere dezir en otra lengua 'tierra de maravillas'. Esto por muchas cosas maravillosas que en ella solía aver; e aún agora ay algunas dellas, como heran los hombres salvajes. Heran unos hombres que heran todos cubiertos de lana de los pelos de sus cuerpos, bien como animales, e non vestían otra ropa ninguna. E aquéllos bivían en las montañas bravas e en las selvas oscuras; ellos, e sus mugeres e hijos. E quando yvan por los tomar, (e) defendíanse muy bravamente¹⁰.

Llegado este punto, conviene preguntarse por las razones que condujeron a esta especialización del término «salvaje» para referirse al ser humano monstruoso cubierto de vello. Salta a la vista que esta evolución semántica responde a la omnipresencia del motivo en la vida hispánica de los siglos XV y XVI. Se podría hablar de una verdadera moda del salvaje en el arte, las fiestas cortesanas, el folklore y la literatura.

Por lo que respecta a la iconografía, dejando a un lado ciertos precedentes un tanto controvertidos, una de las primeras manifestaciones inequívocas del hombre salvaje en el arte hispánico medieval se encuentra en un capitel de finales del siglo XIII del claustro de la catedral de Pamplona¹¹. Abundan los ejemplos en la centuria siguiente, y sobre todo en el XV. En este siglo aparecen salvajes en capiteles de las catedrales de Toledo y Barcelona, en las pinturas de la techumbre de la iglesia de San Millán (Los Balbases, Burgos), en la Sala del Solio del Alcázar de Segovia y en un artesonado del Palacio del Infantado (Guadalajara). Con mucha frecuencia se observa el motivo en las sillerías de coro. Así, lo encontramos en las de las catedrales de Toledo, Sevilla, Plasencia, Zamora, León, Palma de Mallorca y Yuste¹². Su popularidad como elemento decorativo se extiende a todas las artes. Carlos de Viana (1421-1461) poseyó un cubrecama con un bordado de hombres salvajes; Isabel la Católica, un bancal y varios tapices con similares escenas; una gárgola del ala norte del patio gótico del Palau de la Generalitat (Barcelona) adopta la forma de un hombre salvaje. A menudo, además, se halla en piezas de orfebrería y en orlas de manuscritos o en libros impresos. A partir del siglo XV se extiende en la Península Ibérica la costumbre de emplear el motivo del salvaje como tenante de escudo. Dicho uso se ha entendido en clave simbólica, relacionándolo con la convicción de que el salvaje,

¹⁰ Gutierre DÍAZ DE GAMES, *El Victorial*, cap. 89 (ed. Rafael BELTRÁN LLAVADOR), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1997, p. 637. La puntuación es mía.

¹¹ Para más información sobre lo que sigue acerca del salvaje en el arte, véase S. LÓPEZ-RÍOS, *Salvajes y razas monstruosas*, pp. 54-64.

¹² Algunas de estos ejemplos se pueden ver en el reciente catálogo de Elaine C. BLOCK, *Corpus of Medieval Misericords. Iberia (Portugal-Spain, XIII-XVI)*, Turnhout, Brepols, 2004.





por su consabida fortaleza, sería un idóneo protector del escudo. Esta idea la refuerza una variación del tema del salvaje como tenante: los salvajes a ambos lados de la puerta principal de un edificio, como los encontramos en la portada de San Gregorio de Valladolid (fines del siglo xv). Aunque el origen del motivo fuera el señalado, no soy partidario de abusar de la interpretación simbólica. El salvaje como tenante de escudo constituye el ejemplo paradigmático de que la figura termina convirtiéndose en simple elemento decorativo y, en consecuencia, se descarga de significado, o por lo menos, éste se difumina. Tengo para mí que esto sucede igualmente en algunos textos literarios: se menciona al hombre salvaje por la sencilla razón de que está de moda, una moda que se extiende a fiestas y espectáculos en la Edad Media hispánica desde el siglo xiv en adelante¹³. Habrá salvajes en fiestas cortesanas (a las que asistían los propios reyes), religiosas (como las procesiones de Corpus) o populares (como el carnaval). Julio Caro Baroja recordó, en este sentido, un romance del siglo xvii que atestigua su presencia en el carnaval madrileño:

En esto venía una escuadra
por la plaza con donaire,
ofreciéndose a la vista
ridícula y agradable,
vestidos de colorado
treinta siete arrogantes,
con asadores al hombro
llenos de salchicha y carne,
y de panzas de carnero (...)
Delante cuatro maceros
disfrazados de salvajes
iban haciendo camino
para que esta gente pase¹⁴.

Algunos de estos espectáculos con participación de hombres salvajes parecen inspirados en ficciones literarias. En 1599, en Zaragoza, con ocasión del paso de Felipe III por la ciudad, después de haber celebrado sus bodas por todo lo alto en Valencia, se preparó en la plaza del Pilar una «artificiosa traza», que consistía en un bosque poblado de personajes disfrazados de pastores y ninfas y de esculturas de bulto de leones, osos, tigres y también de salvajes. Por este bosque se paseaban hombres con barbas largas y cabelleras, disparando flechas contra los animales:

Y por otra parte desde bosque andavan otros personaxes repartidos y adressados de diferentes maneras, como a salvaxes vellosos, con sus barbas y cabelleras largas, llevando en sus manos unos arcos y otros ballestas con sus alxavas a los hombros, de passadores y saetas con las que yvan tirando a los sobredichos animales qu'estavan

¹³ Para más información sobre lo que sigue acerca del salvaje en fiestas y espectáculos, véase LÓPEZ-RÍOS, *Salvajes y razas monstruosas*, pp. 64-73.

¹⁴ Julio CARO BAROJA, *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, Taurus, 1979, p. 128.

assentados sobre aquellos tabladillos, con tal artificio que, al tiempo que se sentían heridos de dardo o con saeta, se hundían debaxo del tablado. Y, en lugar de ellos, visiblemente salía huna dama hermosa muy bien adressada¹⁵.

Un ejemplo significativo de cómo ha arraigado en el inconsciente colectivo la imagen del velludo hombre salvaje nos lo proporciona la *Crónica abreviada* de Diego de Valera (h. 1481). El escritor conquense describe el encuentro de un caballero con Rocas, quien, por vivir en el bosque, tenía una apariencia verdaderamente velluda. Mientras que Valera califica a Rocas de «salvaje», este término no se halla en otra versión del mismo episodio de la *Estoria de España*. El cotejo de los dos textos habla por sí mismo:

Falló [Rocas] una cueva muy grande, a donde se metió, en la qual morava un gran dragón, y con su saber lo amansó en tal manera que así le era doméstico como un can. Y el dragón lo amava tanto que todo lo que caçava ge lo traía, y de aquello Rocas se mantenía. Y así estovo Rocas algún tienpo en aquella cueva. Y después acaesció que un cavallero, señor de Ávila, corría monte en aquellas sierras y falló un oso muy grande y fue en pos d'él fasta que se lançó en la cueva donde Rocas estava, y el oso se inclinó ante Rocas. Y quando el cavallero entró en la cueva y lo vió así estar fue mucho más maravillado de Rocas que del oso, el qual vido cubierto de cabellos y de barvas fasta en tierra y pensó que fuese salvage y quísolo matar. Y Rocas le fabló y le rogó que lo non quisiese matar, y el cavallero le preguntó quién era, y él le respondió que lo non diría fasta que asegurase aquel oso que era allí venido por guarescer, y el cavallero lo aseguró y Rocas le dixo quién era y las causas porque allí estava. Y quando el cavallero lo oyó, ovo d'él gran manzilla y rogole que, pues era rey y tan sabio, non quisiese tener vida salvaje y se fuese con él, y le daría un fija que sola tenía y lo faría señor de su tierra. Y Rocas ge lo otorgó. Y estando los dos en esta fabla, el dragón llegó con un gran bezerro en la boca y púsolo delante de Rocas, de lo qual el cavallero fue mucho espantado y quisiérase yr luego fuyendo. Y Rocas le rogó que lo non fiziese y que no uviese miedo, qu'el dragón no le faría ningún mal. Y dende a poco, Rocas y el cavallero se fueron, y Rocas dixo al dragón que se quedase a Dios, que non quería allí más morar. Y así como Rocas salió de la cueva, así el dragón salió d'ella y nunca más allí bolvió¹⁶. Después acaeció que un omne onrrado daquella tierra que auíe nombre Tharcus, e moraua en la sierras d'Ávila, corrió allí mont, e falló un osso, e uino enpós él fasta que llegó a aquella cueva, y ell osso metiósse dentro, e Roca, en quel uio uenir, ouo miedo, pero començol de falagar y rogol que nol fiziese mal (...) y ell osso omillóse luego, y echosle en el regaço (...). E tanto llegó aquel cavallero que corrió enpós ell

¹⁵ Felipe GAUNA, *Relación de fiestas celebradas en Valencia con motivo del casamiento de Felipe III* (ed. Salvador CARRERES ZACARÉS), Valencia, Acción Bibliográfica Valenciana, 1926-1927, vol. II, p. 932.

¹⁶ Diego de VALERA, *Crónica abreviada de España*, 1-1732 BNE, Sevilla, 1482, Alonso del Puerto, h. Eiiijr-v. Cristina Moya García, quien, bajo la dirección del profesor Nicasio Salvador Miguel, realiza su tesis doctoral sobre esta crónica, muy amablemente me informa de que la fuente que sigue aquí Valera es la *Estoria del fecho de los godos*. En dicha obra, se califica a Rocas como «ome bravo». Véase *Estoria del fecho de los godos*, BNE, ms. 6429, fols. 12r-12v.



osso, y entró en la cueua; e cuando los uio amos así estar, fue muy maravillado, e muy más aún de Rocas que non dell osso, por quel uio con muy luenga barua, e todo cubierto de cabellos fasta en tierra, e touo que era omne brauo, e puso la saeta en ell arco e quisol tirar¹⁷.

Hay textos en los que el hombre salvaje parece emplearse como motivo decorativo, de la misma manera que se recurre a él, por caso, para adornar una pieza de orfebrería. Así, ocurre, por ejemplo, en un par de referencias de pasada en la *Estoria de dos amadores*, contenida en el *Siervo libre de amor* de Juan Rodríguez del Padrón. Cuando al volver un día Ardanlier de caza, ve a Liessa muerta atravesada por una espada, cree culpable a Lamidoras, pues ningún otro humano vivía por los alrededores. Furioso, el príncipe exclama: «¡Oh mi buen amo y fiel Lamidoras, guarda de madama Lyessa que veo muerta delante de mis ojos! ¿E por qué te afliges, ni muestras tan gran sentymiento? [...] Dirás por ventura que fue algún fiero salvaje, bravo león o sierpe o belua maryna; las cuales bestias no fieren de espada»¹⁸. Inmediatamente después, Ardanlier, cegado por la ira, «torció en sus manos el espantoso venablo, secutor de los saluajes e vino a ferir al syn culpa Lamidoras»¹⁹. En estas referencias el salvaje es un elemento más del mundo del bosque que contrasta con el artesano. No creo que haya que buscar explicaciones más sofisticadas, y desde luego, huyo de interpretaciones en clave psicoanalítica.

La cita de Covarrubias, apuntando a la popularidad del motivo en los libros de caballerías, merecería una investigación detenida. Carecemos de un estudio de conjunto del motivo del salvaje en este género literario que permita establecer hasta qué punto en estos textos se emplea como mera figura decorativa o posee un simbolismo más profundo. Contienen alusiones a hombres salvajes el *Primaleón*, el *Palmerín de Inglaterra*, el *Caballero del Sol* o el *Espejo de príncipes y caballeros*, por citar algunos casos significativos de la frecuencia con que aparece en estas obras²⁰. Además, tengo para mí que la inclusión del motivo en el *Quijote* bien pudiera relacionarse con la frecuencia con la que aparece en los libros de caballerías, pero éste es un asunto de más enjundia que habrá que explorar en otra ocasión.

Habiendo dejado claro en qué consistió esta moda del salvaje, queda preguntarse a qué se debió exactamente, asunto espinoso para el que caben múltiples respuestas. A mi modo de ver, en particular, hay tres que se me antojan incuestionables. En primer lugar, parte del vigor del motivo parece derivar del hecho de que en él confluyen muy diversas tradiciones. Avala esta afirmación la interesantísima cita de Covarrubias, que subraya la simultaneidad y los entrecruzamientos de la leyenda iconográfica («los pintores, que tienen licencia poética, pintan unos hombres todos

¹⁷ ALFONSO X EL SABIO, *Primera crónica general de España* (ed. Ramón MENÉNDEZ PIDAL *et alii*), Madrid, Gredos, 1953, p. 13.

¹⁸ Juan RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, *Siervo libre de amor* (ed. Francisco SERRANO PUENTE), Madrid, Castalia, 1986, p. 91.

¹⁹ *Ibidem*, p. 92.

²⁰ LÓPEZ-RÍOS, *Salvajes y razas monstruosas*, p. 40.



cubiertos de vello de pies a cabeza con cabellos largos y barba larga»); la literaria («Éstos llamaron los escritores de libros de cavallerías ‘salvages’») y la oral («Ya podría acontecer algunos hombres averse criado en algunas partes remotas, como en islas desiertas, aviendo aportado allí por fortuna y gastado su ropa, andar desnudos, cubriéndolos la mesma naturaleza con bello, para algún remedio suyo. Destos han topado muchos los que han navegado por mares remotos»). Pero concretemos un poco más con otro ejemplo. Sin negar la importancia de otras vías de difusión (como la iconográfica o la oral), salta a la vista que la tradición clásica de las razas monstruosas, que gozó de todo tipo de refundiciones y traducciones en el medievo en muy distintos géneros literarios, contribuyó a través de la descripción de ciertos pueblos monstruosos a la popularización del motivo del hombre salvaje. Seré aún más preciso. En la leyenda de Alejandro Magno en la Edad Media hay un par de episodios que narran el encuentro del macedonio con velludos hombres salvajes. Las múltiples versiones de estos episodios, tanto en latín como en lenguas vernáculas, así como sus representaciones iconográficas, con seguridad, sirvieron para hacer más popular este tipo de ser imaginario²¹.

En segundo lugar, tengo para mí que el interés por lo rústico y lo incivilizado entre las clases altas de la sociedad a fines del siglo XV subyace, en cierta medida, en la popularidad del salvaje. Salvando las distancias, podríamos postular un cierto paralelismo, en ocasiones, entre la atracción del cortesano por la figura del pastor rústico (con todos sus atributos, desde el sayagués hasta sus modales toscos) en el teatro prelopista, y la atracción por el bosque y la figura del hombre silvestre²². Los enamorados penitentes que buscan refugio en un bosque son un caso significativo. La amplitud de este tema sólo permite un par de ejemplos. Al final de *Siervo libre de amor* (de hacia 1439), el autor, rechazado por la amada, se lamenta de su destino e intenta, en vano, interrogar a la naturaleza: «...arribando a las faldas de mi esquiva contemplación al fallar de las pisadas, preguntava a los montañeros, e burlavan de mí; a los fieros salvajes e no respondían²³». En la *Farsa o quasicomedia de una doncella y un pastor y un caballero* de Lucas Fernández, redactada antes de 1497, aparece una dama quien, aquejada de amores, expresa su deseo de llevar una vida apartada de la civilización. Resulta curiosa su mención, en este contexto, a los «salvajes», con la que alude a los seres humanos velludos de los bosques:

De los ossos sus bramidos
será ya mi melodía.
De los lobos los aüllidos

²¹ Ésta es una de las conclusiones fundamentales de mi estudio *Salvajes y razas monstruosas...*

²² Véase sobre este asunto el imprescindible trabajo de Alberto DEL RÍO, «Figuras al margen: algunas notas sobre ermitaños, salvajes y pastores en tiempos de Juan del Encina», en *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina* (ed. Javier GUIJARRO CEBALLOS), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1999, pp. 147-161.

²³ Juan RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, *Siervo libre de amor* (ed. Francisco SERRANO PUENTE), Madrid, Castalia, 1986, p. 107.

muy crecidos
será mi dulce armonía.
Montes, montañas, boscajes
secarse han con mi pesar,
y *sin dudar*,
*espantaré a los salvajes*²⁴.

Este texto, revelador de la atracción del mundo cortesano (representado por la dama) por el mundo de la bosque (simbolizado por el salvaje), tiene su correspondencia en el ámbito iconográfico en los tapices con figuras de salvajes que sabemos poseyó Isabel la Católica. Y si quisiéramos seleccionar un ejemplo fuera del ámbito hispánico, habríamos de recordar el tristemente famoso *Bal des ardents*. Este baile, en el que el rey y muchos nobles se disfrazaron de hombres salvajes, tuvo lugar en París en 1392 para celebrar la boda de un caballero normando con una dama de la reina. Su nombre deriva del dramático desenlace del festejo: por una imprudencia se prendieron los atuendos de los disfrazados y algunos de ellos murieron²⁵. Para Timothy Husband, el hecho de que los cortesanos se divirtieran adoptando ellos mismos semejante indumentaria apunta a la familiaridad con la que se veía al hombre salvaje²⁶. Quede muy claro que con esto no concluyo en que la figura del salvaje constituye un mero caso de apropiación y transformación por parte de las clases cultas de un elemento de la cultura popular. Como he venido insistiendo desde el principio, estamos ante un motivo poligenético, en el que convergen muy distintas tradiciones (muchas de ellas cultas) a lo largo de un amplísimo espacio de tiempo. Y, desde luego, entre el pastor y el hombre salvaje media una gran distancia; no son siempre figuras asimilables. De hecho, hay textos en los que se comparan ambas figuras para distinguir entre lo que podríamos llamar una ‘rusticidad aceptable’ (pastor) de la ‘intolerable’ (salvaje). Esto se observa en varias ficciones pastoriles y de forma muy especial en *La Diana*, donde el aspecto espantoso de los salvajes contrasta con el de los pastores: «...y fue que, habiéndose alejado muy poco de adonde los pastores estaban, salieron de entre unas retamas altas, a mano derecha del bosque, tres salvajes, de extraña grandeza y fealdad»²⁷.

Ahondando un poco más en la actitud medieval hacia el hombre salvaje, que oscila entre el miedo y la fascinación, cumple añadir que tiene su correlato en los sentimientos ambivalentes que despertaba el espacio en el que éste habita: el bosque. Me parece útil reflexionar sobre esta idea. Coincido con Siegrist, quien en su tesis doctoral de 2002 sobre el paisaje, el desierto y el bosque en la literatura castellana de la Edad Media entiende este último espacio como «un concepto mental que combina el conocimiento que tiene uno de ese paisaje con las percepciones

²⁴ Lucas FERNÁNDEZ, *Farsas y églogas* (ed. M^a. Josefa CANELLADA), Madrid, Castalia, 1981, p. 122.

²⁵ BERNHEIMER, *Wild Men...*, p. 67.

²⁶ HUSBAND, Timothy, *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 1980, p. 149.

²⁷ Jorge de MONTEMAYOR, *La Diana* (ed. Juan MONTERO), Barcelona, Crítica, 1996, p. 92.

sociales y psicológicas de ese paisaje»²⁸, sugerencia formulada de forma paralela a propuestas como la de Paolo Golinelli²⁹. Si nos referimos al paisaje en la literatura —y en general en las artes plásticas— no podemos establecer una equivalencia entre éste y la naturaleza, sino que hemos de reparar en que el paisaje constituye una construcción mental, influida por el contexto histórico e ideas preconcebidas. El asunto de la naturaleza y el paisaje en la Edad Media ya fue objeto de un coloquio del CEMYR³⁰ y no ha lugar aquí en profundizar mucho en ello. Sí me parece importante subrayar, con todo, que a menudo esa construcción mental se traduce en imágenes contradictorias, tal y como ocurre con el hombre salvaje. Aquí radica, en buena medida, lo fascinante del motivo del bosque. Jacques Le Goff, en un trabajo clásico sobre el tema titulado «El desierto y el bosque en el Occidente medieval», aseguraba que «la selva repelía y a la vez era deseable»³¹. Los bosques, comenta el historiador francés, en la Edad Media

servieron de frontera, de refugio para los cultos paganos, y de refugio para los anacoretas [...], refugio para los vencidos y marginados: siervos fugitivos, asesinos, aventureros, bandidos. Pero la selva era también ‘útil’ y ‘preciosa’, puesto que era reserva de presas de caza, un espacio para la recolección de los frutos de la tierra, entre los cuales se contaba la miel, [...] era lugar de explotación de la madera, de la industria del vidrio y la metalurgia y territorio en el que pacían los animales domésticos³².

Siegrist en su tesis anteriormente citada concluye que, en muchos textos medievales, el punto de vista religioso se proyecta en el tratamiento del paisaje, en general, y del bosque en particular. Y esto se produce de muy diversa forma. Por un lado, el espacio del bosque, a veces, simboliza lo opuesto a la civilización y a la Iglesia: es lugar de los criminales y proscritos, de rituales paganos, de brujas... Pero, en otras ocasiones, el bosque se convierte en un lugar de evocación y contemplación de Dios (el caso de los ermitaños), con lo que adquiere connotaciones positivas³³. Los tratados cinegéticos (*Libro de la caza*, *Libro de la montería*), por otro lado, nos

²⁸ «Landscape (in this dissertation) is defined as the representation of the natural world, including, fauna, and atmosphere. I define wilderness as a mental concept that combines one's knowledge of landscape with societal and psychological perceptions of that landscape». Paul Vernon SIEGRIST, *Landscape Revisited: Wilderness Mythology in Spanish Medieval Literature*, Lexington, Kentucky, University of Kentucky Ph. D. Dissertation, 2002.

²⁹ Paolo GOLINELLI, «Tra realtà e metafora: il bosco nell'immaginario letterario medievale», *Il bosco nel Medioevo* (eds. Bruno ANDREOLLI y Massimo MONTANARI), Bolonia, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1988, pp. 97-123.

³⁰ *Paisaje y naturaleza en la Edad Media*, Cuadernos del CEMYR, núm. 7 (1999).

³¹ Jacques LE GOFF, «El desierto y el bosque en el Occidente medieval», *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 25-39, p. 32.

³² *Ibidem*, pp. 31-32.

³³ Sobre la relación de los ermitaños con el bosque en la literatura castellana medieval, véase SIEGRIST, *Landscape Revisited*, pp. 105-143.



presentan un bosque desde una óptica más realista: para el cazador castellano, la selva implicaba un desafío; no un lugar exótico donde la violencia y sucesos extraordinarios tuvieran lugar³⁴. Para decirlo en pocas palabras, el bosque atraía a la vez que repelía en la imaginación del medieval, lo mismo que ocurría con el hombre salvaje. Y esta ambivalencia se detecta también en el rasgo físico por antonomasia del salvaje: su aspecto velludo. La abundancia de pelo en el cuerpo en la Edad Media tenía connotaciones muy negativas: «el que a muchos cabellos sobre los pechos et el vientre muestra poco entendimiento, et que es de natura salvage, et que ama el tuerto», se asegura en *Poridat de poridades* (primera mitad del siglo XIII)³⁵. Pero recordemos las representaciones iconográficas de María Magdalena u otros santos ermitaños, en donde la pelambre realza su pobreza, santidad y su desprecio por las cosas mundanas. El vello corporal y la larga cabellera se han transformado en un elemento positivo.

En tercer y último lugar, el hombre salvaje no es sólo una figura «rústica» o «incivilizada»; entra también dentro de lo monstruoso, en el ámbito de la maravilla, que, por supuesto, seducía en la Edad Media³⁶, pero que fascinó también en los siglos XVI y XVII³⁷. Este interés por la *mirabilia*, tan característico de los libros de caballerías o los libros de viajes, se detecta en otros géneros literarios como las misceláneas. En todos estos textos hay referencias a hombres salvajes dentro del contexto de lo maravilloso. Este gusto por lo maravilloso podríamos considerarlo como un rasgo de época, que explica, asimismo, el nuevo auge que adquieren textos clásicos y medievales de contenido heterogéneo, pero con una predilección por la materia fantástica. No es mera coincidencia que el desarrollo del género de la miscelánea en el siglo XVI sea paralelo a las ediciones en vulgar de las grandes enciclopedias clásicas y medievales. La *Historia Natural* de Plinio, por ejemplo, fue vertida al castellano por el naturalista y médico de cámara de Felipe II, Francisco Hernández; la *Collectanea rerum memorabilium* de Solino, un verdadero compendio de las maravillas que aparecen en Plinio, se publica en español en 1573, mientras que el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Ánglico era accesible desde finales del XV gracias a la traducción de Vicente de Burgos. Por otro lado, dentro del género de los libros de viajes, destaca el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, una obra en la que abunda la materia fantástica, y que se imprimió en español en 1515, edición hoy perdida, a la que siguieron otras a lo largo del XVI. El libro de Mandeville

³⁴ «To the Castilian hunter, the wilderness was a challenge, but not an exotic setting in which violent and odd occurrences take place.» (SIEGRIST, *Landscape Revisited*, p. 145).

³⁵ *Poridat de Poridades* (ed. Lloyd A. KASTEN), Madrid, 1957, p. 63.

³⁶ De la ingente bibliografía sobre el monstruo en la Edad Media, cabe destacar el ya citado libro de Claude LECOUEUX, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne* y su obra *Au-delà du merveilleux. Des croyances du Moyen Âge*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995.

³⁷ Para más información sobre lo que sigue, referencias bibliográficas incluidas, véase Santiago LÓPEZ-RÍOS, «Descifrar el mundo y entretener al lector: el *Libro de las maravillas de don Juan de Austria*», *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance à la Renaissance* (ed. Dominique DE COURCELLES), París, École des Chartes, 2003, pp. 141-151, especialmente pp. 147-151.



se publicó con grabados, muchos de los cuales representaban los seres maravillosos descritos en la obra. En el siglo XVI fascina la representación pictórica de lo monstruoso: no se trata sólo de leer descripciones de monstruos, sino de ver imágenes suyas. En este contexto se entiende mejor la atracción en la España de Felipe II por la pintura de El Bosco o que el francés Ambrosio Paré incluya abundantes grabados en su polémico tratado *De monstres et prodiges* (1575) y remita de forma constante a ellos a lo largo de sus explicaciones. La definición de Covarrubias de «salvaje», que emplea como referente la representación pictórica, se sitúa en la misma línea. Por otro lado, en muchas relaciones de sucesos se alude a alumbramientos de seres humanos con alguna deformidad física extraordinaria. Este tipo de noticias importaba no sólo al común de la sociedad, sino también a los estratos más elevados. Sabemos, por ejemplo, que en 1514, Bartolomeo Prospero informó por carta a una mujer tan culta como Isabella d'Este, la marquesa de Mantua, del reciente nacimiento de un «monstruo en Venecia, del que le enviaba también un dibujo». Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* asegura haber «oído decir que una mujer parió un niño con tanto vello que parecía salvaje», y añade que «los salvajes que pintan no están tan disformes ni cubiertos en todo el cuerpo como este muchacho lo estaba»³⁸. Ese gusto por los motivos maravillosos está, de hecho, muy presente en las fiestas caballerescas. La proliferación de cámaras de maravillas en la segunda mitad del siglo XVI, en las que se podían hallar desde cuernos de unicornio a cocodrilos disecados, o el gusto por poseer animales exóticos responden también a ese renovado interés con que se contemplan las curiosidades de la naturaleza. En este contexto se explica la afición de los Austrias por rodearse de enanos o individuos con alguna deformidad física. Según escribe Fernando Bouza con precisas palabras,

El primer requisito, por llamarlo de alguna manera, para pasar a formar parte de la colección de prodigios que fue la corte de los Austrias españoles era la ingrata fortuna de poseer algún rasgo que hiciera absolutamente distinto al que lo tuviera, convirtiéndolo en un ser fuera de lo común, inusual, no visto y, por lo tanto, más apreciable habida cuenta de cuáles eran los particulares gustos de una época fascinada por lo que debía repelerle, deseosa de tener lo que le aterraba, seducida por lo que era su misma negación³⁹.

La vinculación entre vida y literatura, en este contexto, se hace evidente en la gran obra de Cervantes. A propósito de los gigantes en el *Quijote*, Augustin Redondo ha reflexionado sobre la relación de un tema tan cervantino como los gigantes con la realidad de la época. «De todas formas —apunta el erudito francés— la obsesión del hidalgo por los gigantes ha de relacionarse igualmente con el interés apasionado experimentado por los hombres de los siglos XVI y XVII por todo lo

³⁸ Antonio de TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas* (ed. Giovanni ALLEGRA), Madrid, Castalia, 1982, pp. 123-124.

³⁹ Fernando BOUZA, *Locos, enanos y hombres de placer en la corte de los Austrias. Oficio de burlas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996 (1991), p. 18.



monstruoso»⁴⁰. Tanto las palabras de Fernando Bouza como las de Augustin Redondo conviene relacionarlas con la repetidamente citada definición que Covarrubias hace del salvaje, una definición que concluye asegurando la vigencia de la leyenda oral más allá de la Península Ibérica. El aserto de Covarrubias de que los que «han navegado por mares remotos» han topado con hombres salvajes velludos viene verificado por otros testimonios. La gran popularidad del motivo del hombre salvaje en la vida hispánica del siglo xv no sólo se advierte en el hecho de que el término *salvaje* se especialice en el sentido que he venido analizando, sino también en la proyección de esta leyenda en tierras americanas.

Se ha convertido en tópico citar cómo ciertos topónimos de los libros de caballería (California, Patagonia...) se transplantaron a América, y a nadie se le escapa la vigencia de los mitos medievales entre los hombres que fueron al nuevo continente⁴¹. El caso del hombre salvaje no es una excepción. Este mito medieval, como tantos otros, tuvo plena vigencia entre los hombres que fueron a las Indias. El motivo del hombre salvaje contaba con una ventaja añadida que facilitaba su desarrollo en otros ámbitos. En la Edad Media no se asoció al salvaje con una geografía determinada; al contrario, la literatura lo documenta en lugares tan variopintos como distantes: India, los bosques del continente europeo o Inglaterra.

Por las mismas fechas en las que veía la luz la obra de Covarrubias, en donde se aludía en términos generales al encuentro de navegantes con hombres salvajes velludos, se publicaba la primera parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, en donde se narra las desventuras de Pedro Serrano, quien permaneció años en una isla desierta. No extraña, pues, que, al quedarse sin ropa, «con las inclemencias del cielo le creció el vello de todo el cuerpo, tan excesivamente que parecía pellejo de animal, y no cualquiera, sino el de un jabalí; el cabello y la barba le pasaba de la cintura»⁴².

Como se comprende leyendo a Covarrubias, el Inca Garcilaso transmite la creencia de origen medieval de que, si un hombre andaba desnudo en un ámbito salvaje mucho tiempo, su cuerpo quedaría cubierto por abundante vello. Una formulación paradigmática de esta creencia en nuestra literatura del siglo xv está en *Grimalte y Gradissa* de Juan de Flores. Al final de esta obra, Pánfilo decide retirarse para hacer penitencia. Grimalte, que había salido a buscarlo, lo encuentra, «faziendo salvaje vida»:

Y después que Pánfilo fuera de la cueva salido, quando lo vi, tan desfigurada visión estava que si no lo oviera visto ningún juicio podría a ninguna disformidad compararlo, porque todas las señales de persona razonable tenía perdidas. Lo principal y primero porque los luengos tiempos que él allí abitava y la aspereza de su peni-

⁴⁰ Augustin REDONDO, *Otra manera de leer el «Quijote»*. Historia, tradiciones culturales y literatura, Madrid, Castalia, 1997, p. 336.

⁴¹ Entre la inmensa bibliografía sobre el tema, merece la pena destacar Juan GIL, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza Editorial-Quinto Centenario, 3 vols., 1989.

⁴² El Inca Garcilaso DE LA VEGA, *Comentarios Reales*, México, Porrúa, 1990², p. 19.

tencia lo avían mudado en salvaje parecer. Porque no solamente los cabellos y barbas tenía mucho más que su estatura crecidos, más aun el vello, por la continuación de andar desnudo, le dava cauteloso vestir⁴³.

Un ejemplo más curioso de pervivencia de la leyenda medieval sobre el salvaje en América nos lo proporciona otro cronista de Indias menos conocido. Antonio Vázquez de Espinosa en su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, comenzado a publicar a fines del primer tercio del XVII, hablando de Venezuela, menciona unos curiosos animales que se conocen como «salvajes»: «Ocho leguas de esta ciudad de Tucuyo a las espaldas de Caroca, en la montaña de Campuzano, hay unos animales llamados salvajes, raros en el mundo, tienen la proporción y disposición de hombre en todo, salvo que están llenos de pelo largo de un gеме, entre pardo y plateado, no hablan»⁴⁴.

A pesar de lo escueto, el texto ilustra de forma clara la actualidad, entre los españoles que fueron a América, de la acepción de «salvaje» como ser fabuloso cubierto de pelo. En realidad, lo que vieron fue un tipo de osos⁴⁵, pero la semejanza que estos animales presentaban con los peludos «salvajes» de las tradiciones de la Península Ibérica les llevó a aplicarles tal nombre. Todavía hoy en español de Venezuela se emplea el término «salvaje» para denominar un tipo de osos⁴⁶ y existen en torno a estos plantígrados consejas que en muchos aspectos recuerdan a las que circularon en la Edad Media sobre los «hombres salvajes». Estas leyendas orales contemporáneas inducen a pensar que consejas medievales sobre el hombre salvaje pudieron sobrevivir en América en forma «latente». En el estado de Lara (Venezuela), por ejemplo,

el pueblo dice que el salvaje se roba las mujeres de sus casas y se las lleva para el bosque donde él habita, las sube a los árboles y allí se pone a lamerles las plantas de los pies, hasta dejarles la piel tan delicada que ellas no pueden huir. Basado en esta creencia, hay un cuento popular titulado *Juan Salvajito*, según el cual un salvaje se robó una mujer y la transportó a su guarida situada en las copas de un árbol;

⁴³ Juan de FLORES, *Grimalte y Gradissa* (ed. Carmen PARRILLA), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 164-165.

⁴⁴ Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, lib. II, cap. XXX (ed. VELASCO BAYÓN), Madrid, Atlas, 1969, p. 71.

⁴⁵ Matías RUIZ BLANCO (*Conversión de Píritu, de indios cumanagotos, palenques y otros* [Madrid, 1690], cap. I, 22 [ed. Fidel DE LEJARZA], Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1965, pp. 22-23) hablando de los osos señala: «En algunas partes de la Gobernación de Caracas se crían otros animales que llaman salvajes, que tienen forma humana, silban y andan en dos pies, y en cuatro corren más que un caballo, y éstos presumo que son los legítimos osos que se crían en las Indias cuyos huesos son medicinales».

⁴⁶ Véase Lisandro ALVARADO, *Glosarios del bajo español en Venezuela* [1929], *Obras Completas*, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, II, p. 427, *s.v. salvaje*; SILVA UZCÁTEGUI, R.D., *Enciclopedia Larense. Geografía, historia, cultura y lenguaje del estado de Lara*, Caracas, Impresores Unidos, 1941, I (*Geografía*), pp. 54-56 (se reproduce incluso una foto de estos «salvajes»).



valiéndose de la astucia ya dicha, la imposibilitó para fugarse y al cabo de algún tiempo tuvieron un hijito dotado de una fuerza sobrenatural; éste fue *Juan Salvajito*⁴⁷.

En relación con esto, hemos de aludir, para ir terminando, a la posible repercusión del hombre salvaje medieval en la imagen del indio americano, un problema sobre el que, a mi modo de ver, se ha exagerado mucho. En esta polémica, no comparto la postura defendida por John Block Friedman en su obra de referencia sobre las razas portentosas en época medieval⁴⁸. En síntesis, Friedman argumenta en *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* que, a finales del medievo, los distintos tipos de razas humanas portentosas confluyeron en la figura del hombre salvaje y, a su vez, los rasgos de este ser mítico, incluida su lascivia, se proyectaron sobre los indígenas americanos:

The actual inhabitants of the New World did not fit easily into the categories of most Plinian races, but there was a figure with whom they were often identified. This was the hairy wild man or savage man, not an original Plinian monster but a descendant of several, who begins to appear more and more frequently in European art and literature in the Middle Ages⁴⁹.

No se puede negar que existen textos que invitan a pensar que, efectivamente, la imagen del salvaje europeo se proyectó sobre los nativos americanos. El más significativo de ellos lo he encontrado en la literatura francesa. André Thevet, a mediados del siglo XVI, censuraba la creencia popular de que los indígenas americanos eran, de nacimiento, totalmente peludos:

Pourtant que plusieurs ont ceste folle opinion que ces gens que nous appellons sauuaiges, ainsi qu'ilz viuent par les bois et champs à la manière presque des bestes brutes, estre pareillement ainsi pelus par tout le corps; [...] bref, pour descrire un homme sauuaige, ils luy attribueront abondance de poil, [...] ce qui est totalement faux [...]. Mais tout au contraire, les sauuaiges tant de l'Inde Orientale, que de nostre Amerique, issent du ventre de leur mere aussi beaux et polis, que les enfans de nostre Europe⁵⁰.

⁴⁷ SILVA UZCÁTEGUI, *Enciclopedia larense*. II, p. 649. En el siglo XIX hablaban también de este tipo de leyendas: Fray Ramón BUENO, *Tratado histórico*, cap. II (ed. Fidel DE LEJARZA), Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1965, p. 105 y Alejandro de HUMBOLDT, *Del Orinoco al Amazonas. Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, Barcelona, Labor, 1962, cap. XX, p. 230.

⁴⁸ John Block FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Harvard UP, 1981 (reed. Syracuse UP, 2000).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 200.

⁵⁰ André THEVET, *Les Singularitez de la France Antarctique*, nouvelle édition avec notes et commentaires par Paul Gaffarel, París, 1878, pp. 151-153. Este texto, aunque con otra intención, lo cita Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, pp. 185-186. Por encima, aborda este asunto el estudio de François GAGNON, «Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique», *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montreal, 1975, pp. 83-103. Véase también los trabajos de J.M. GÓMEZ TABANERA, «El tema del hombre salvaje y el descubrimiento de América», *El Basilisco*, segunda época, núm. 4

A pesar de este texto, la afirmación de Friedman se me antoja exagerada y no se puede aceptar sin una mayor apoyatura textual. En segundo lugar, peca de un exceso de generalización y simplificación cronológica y espacial. Aunque hubiera puntos de contacto entre ambas imágenes, éstos no debieron ser constantes ni permanentes. También se exagera al hablar de la lascivia como característica intrínseca del hombre salvaje. Este rasgo se documenta en la tradición europea, pero no tanto en la hispánica, por lo que, en consecuencia, no se puede argumentar, sin más, que se transplantó a América. Por último, la realidad debió de ser muchísimo más compleja de lo que parece a simple vista. Sin restar importancia a las noticias que hablan de creencias sobre el salvaje medieval transplantadas a América, no dejemos en el olvido que se ha explicado de forma convincente que los europeos que llegaban al Nuevo Continente, al referirse a la existencia de seres humanos de apariencia monstruosa, a menudo no hacían más que reproducir consejas populares entre la población autóctona. Hay incluso documentadas leyendas de los indios de las Guayanas sobre pueblos peludos⁵¹.

Este último dato viene a reafirmar el importante papel que la oralidad tuvo que desempeñar en la génesis y la evolución del motivo del salvaje. En este trabajo, se ha puesto el acento en los testimonios que más abundan, los escritos e iconográficos. Con todo, parece fuera de toda duda que el motivo del hombre salvaje no habría alcanzado semejante éxito si no hubiera sido, asimismo, una leyenda oral en el medievo, por más que ésta sólo se documente de forma esporádica y por casualidad. Considero evidente que esas leyendas orales sobre el salvaje, cuya existencia podemos intuir con fundadas razones, inyectaron enorme vitalidad a un motivo que tuvo su propio desarrollo, al mismo tiempo, en el arte y la literatura.

(1990), pp. 31-50 y *Bestiario y paraíso en los viajes colombinos: el legado del folklore medieval europeo a la historiografía americanista*, [Ponencia presentada al XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (24-29 de agosto de 1992)], Oviedo, s.n., 1992.

⁵¹ Edmundo MAGAÑA, «Hombres salvajes y razas monstruosas de los indios kaliña de Surinam», *Journal of Latin American Lore*, núm. 8: 1 (1982), pp. 63-114.



ACTIVIDADES DEL CEMyR

XV CURSO DEL CEMyR: COMER Y BEBER EN LA EDAD MEDIA

7-11 de Noviembre de 2005

Natalia PALENZUELA DOMÍNGUEZ

«El sistema alimentario del Occidente Medieval»

María ARCAS CAMPOY

«La alimentación en Al-Andalus»

Dulce GONZÁLEZ DORESTE

«La gastronomía medieval a través de los libros de recetas y de los textos literarios»

Carmen SEVILLA

«La mesa de los reyes»

Justo HERNÁNDEZ

«Introducción a la dietética medieval»

Eduardo AZNAR VALLEJO

«La producción de alimentos, un aspecto de la tecnología medieval»

Antonio TEJERA GASPAS

«Productos canarios que alimentaron América»

Ana VIÑA BRITO

«Lo dulce conquista Europa (el azúcar del Mediterráneo al Atlántico)»

María de la Cruz EXPÓSITO GONZÁLEZ

«La búsqueda de la estabilidad: comida y bebida para el cuerpo y para el alma y para otros contrastes en Anglosajón»

María Beatriz HERNÁNDEZ PÉREZ

«Sustento y placer: la comida en el imaginario medieval»