

Coordenação de

Isabel de Barros Dias, Arsenio Dacosta, José Manuel Pedrosa

RELATOS DE CRIAÇÃO, DE FUNDAÇÃO E DE INSTALAÇÃO: HISTÓRIA, MITOS E POÉTICAS

RELATOS DE CREACIÓN, DE FUNDACIÓN Y DE INSTALACIÓN: HISTORIA, MITOS Y POÉTICAS



Ficha Técnica

© 2017, IELT - NOVA FCSH

IELT - Instituto de Estudos de Literatura e Tradição

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade NOVA de Lisboa

Título

Relatos de Criação, de Fundação e de Instalação: História, Mitos e Poéticas
Relatos de Creación, de Fundación y de Instalación: Historia, Mitos y Poéticas

Coordenação

Isabel de Barros Dias, Arsenio Dacosta, José Manuel Pedrosa

ISBN 978-989-99761-4-6

Comissão editorial

Pedro Sepúlveda (Coordenação)

Anabela Gonçalves

João Rafael Gomes

Luísa Medeiros

Sara Graça da Silva

Teresa Jorge Ferreira

Revisão

Anabela Gonçalves

Luísa Medeiros

Teresa Jorge Ferreira

Paginação

Paulo A. M. Oliveira

Design da capa

Paulo A. M. Oliveira

Edição

Julho de 2017

O IELT é financiado por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia
no âmbito do projeto UID/ELT/00657/2013

Índice

APRESENTAÇÃO / PRESENTACIÓN	
Isabel de Barros Dias, Arsenio Dacosta, José Manuel Pedrosa.....	1
GÉNEROS FUNDACIONALES EN LA BIBLIA HEBREA	
Luis Beltrán Almería	7
REPOBLACIÓN Y GUERRA FRONTERIZA SEGÚN LAS CRÓNICAS ABULENSES: DE LA <i>CRÓNICA DE LA POBLACIÓN A LA SEGUNDA LEYENDA</i>	
José María Monsalvo Antón	37
NUMANCIA RESUCITADA: LOS ORÍGENES Y LA FUNDACIÓN DE ZAMORA EN EL SIGLO XIII	
Charles Garcia.....	83
RELATOS DE FUNDAÇÃO DE CIDADES: PERMANÊNCIAS E MUTABILIDADES	
Isabel de Barros Dias	111
EL DESIERTO COMO LUGAR DE INSTALACIÓN PENITENTE EN LA <i>VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA</i>	
Carina Zubillaga	167
A CRIAÇÃO DO CAVALEIRO NOS LIVROS DE CAVALARIAS	
Margarida Santos Alpalhão	185
CINCINATO EN LA RAYA: LEYENDAS ETIOLÓGICAS COMO NARRATIVAS IDENTITARIAS Y MORALIZACIÓN POLÍTICA	
Arsenio Dacosta.....	211
MARIANA PINEDA, O EL RECICLAJE DEL MITO DE LA REFUNDACIÓN POLÍTICA DE ESPAÑA: 1833, 1873, 1931, 1975	
José Manuel Pedrosa.....	241
LEYENDAS ACERCA DE LA DESAPARICIÓN DE PUEBLOS EN LA PROVINCIA DE ÁVILA	
Luis Miguel Gómez Garrido	275
VIDAS MODERNAS Y RELATOS FUNDADORES. MEMORIA COLECTIVA, MITOETNOGRAFÍAS Y MITOLITERATURAS VASCAS EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN	
Germán Labrador Méndez	303

APRESENTAÇÃO / PRESENTACIÓN

Um dos maiores paradoxos da mentalidade atual é o interesse, a nostalgia, mesmo a necessidade do mito. Paradoxo porque a sociedade que, entre todos, construímos dia a dia está cada vez mais entregue aos valores materiais e mais afastada da poesia brumosa do mítico. Há quem tenha definido, de facto, o pensamento moderno, inclusivamente o globalizado, como a ânsia do *para quê*; e o pensamento mítico como o apego ao *porquê*. Custa entender, por isso, que entre o radical *para quê* que exaltam os economistas das diversas (pós)modernidades e o não menos radical *porquê* que interessa aos românticos do mito possa existir um espaço de interseção, de negociação.

E, no entanto, ele existe. Pela simples razão de que o ser humano é complexo e contraditório, e não lhe causa qualquer problema passar a manhã trabalhando num banco, num laboratório ou numa oficina, onde impera a mecânica desalmada do prático, e ir à tarde cumprir com uma obrigação religiosa, ou ao futebol animar os jogadores aureolados com os velhos brilhos narrativos do mítico, ou pôr-se a jogar videogames que emanam diretamente de épicas antiquíssimas, ou emocionar-se com filmes inverosímeis de dinossauros ou de ficção científica. Chame-se a isto espiritualidade, ou nostalgia, ou romantismo, ou cinismo, ou esquizofrenia: a verdade é que a sociedade impiedosamente economicista e tecnológica de hoje recusa soltar-se do cordão umbilical que a une ao imemorialmente mítico, ao pré-tecnológico.

Até existe uma ciência (ou muitas, muitíssimas ciências, tantas quantas as escolas ou correntes que se foram moldando) que se

interessa pelo mítico. Pode-se mesmo afirmar, para poder apreciar o paradoxo nos seus termos mais notáveis, que o pensamento científico, que nasceu com os astrónomos e teólogos (que frequentemente eram o mesmo) da China, do Japão, da Mesopotâmia, do Egito ou de Roma, e com os pré-socráticos, Platão ou Lucrecio, parte da indagação sobre as origens, da conceção do presente, inclusivamente do futuro, como desenvolvimento do embrião do mais elementar, do mais remoto.

O livro que agora propomos aos nossos leitores é um anel mais de uma cadeia, entre os milhares que nos precederam e os muitos mais que se encontrarão em gestação, que o futuro nos trará, sobre a preocupação que os cientistas (se é que se pode aplicar o termo a filólogos e historiadores) do presente sentem pelo mito. Trata-se de um livro miscelâneo, poliédrico, com tantos núcleos e arestas como interesses diferentes e mesmo divergentes têm os seus autores. Mas trata-se igualmente de um livro coerente, compacto, unido por inquietações que reconhecem também, no ponto focal do mítico, o que têm em comum.

Neste livro, Luis Beltrán Almería explora as texturas míticas do bíblico, que no nosso imaginário (e no de muitos outros povos e culturas) se identifica com a sede de conhecimento das origens; José María Monsalvo Antón, Charles García, Isabel de Barros Dias, Carina Zubillaga e Margarida Santos Alpalhão pesquisam a fundo as entranhas mitológicas da nossa Idade Média que no mundo ibérico se foi moldando (à falta de documentação antiga mais eloquente ou em quantidade suficiente) como o tempo por excelência do mítico, ou como o tempo em que a escrita pôde começar a deixar um reflexo relativamente consistente (e a decretar, ao mesmo tempo, a decadência) do mito. Arsenio Dacosta, José Manuel Pedrosa e Luis

Miguel Gómez Garrido analisam velhas e novas lendas que desde a mitologia da antiguidade se projetaram até à história da modernidade, inclusivamente até à história do presente, e ainda até ao folclore oral e tradicional de hoje. Germán Labrador Méndez remata o volume desentranhando algumas das nostalgias mitológicas da globalização e semeando toda esta investigação de interrogações inquietantes mas também prometedoras.

Não podemos estar certos de que a ciência mitológica seja uma ciência absolutamente incontestável, inequívoca, porque o mito é relato subjetivo e especulativo, e não é claro que sobre uma base tão ampla se possa construir o edifício de uma ciência positiva. Também não sabemos se existe alguma definição ou alguma delimitação perfeita sobre o que é a ciência, nem se os cientistas terão certezas e designações absolutas das suas próprias ontologias e metodologias. O livro que agora se coloca ao alcance do leitor (depois de um longo e acidentado processo de gestação e elaboração) não vem resolver, por certo, alguns paradoxos persistentes, como considerar o subjetivo com objetividade, e como dar conta da fantasia mediante o uso da razão, mas propõe dez indagações profundas e sinceras sobre a matéria, simultaneamente fugaz e persistente, de que são feitos os mitos.

----- §§§ -----

Una de las paradojas mayores de la mentalidad de nuestro tiempo es el interés, la nostalgia, incluso la necesidad del mito. Paradoja porque la sociedad que entre todos, día a día, construimos, está crecientemente entregada a los valores contantes y sonantes de lo material y más alejada de la poesía brumosa de lo mítico. Hay quien ha

definido, de hecho, el pensamiento moderno, el globalizado incluso, como el ansia del *para qué*; y el pensamiento mítico como el apego al *porqué*. Cuesta entender, por ello, que entre el radical *para qué* que exaltan los economistas de las distintas (post)modernidades y el no menos radical *porqué* que interesa a los románticos del mito pueda haber algún espacio de intersección, de negociación.

Y sin embargo, lo hay. Por la sencilla razón de que el ser humano es complejo y contradictorio, y no encuentra ningún problema en pasar la mañana trabajando en un banco, en un laboratorio o en un taller en los que imperan la mecánica desalmada de lo práctico, y yendo por la tarde a cumplir con alguna obligación religiosa, o al fútbol a jalearse a jugadores aureolados de los viejos brillos narrativos de lo mítico, o metido en videojuegos que manan directamente de épicas viejísimas, o emocionándose ante películas inverosímiles de dinosaurios o de ciencia ficción. Llámese espiritualidad, o nostalgia, o romanticismo, o cinismo, o esquizofrenia: el caso es que la sociedad despiadadamente economicista y tecnologizada de hoy se niega a desprenderse del hilo umbilical que le une con lo inmemorialmente mítico, con lo pre-tecnológico.

Hasta una ciencia (o muchas, muchísimas ciencias, tantas como escuelas o corrientes se han ido conformando) hay que se interesa por lo mítico. Puede incluso afirmarse, para poder apreciar en sus términos más notables la paradoja, que el pensamiento científico, que nació con los astrónomos y teólogos (que a menudo eran lo mismo) de China, Japón, Mesopotamia, Egipto o Roma, y con los presocráticos, Platón o Lucrecio, parte de la indagación de los orígenes, de la concepción del presente, incluso del futuro, como desarrollo del embrión de lo más elemental, de lo más pasado.

El libro que hoy proponemos a los lectores es un eslabón más,

entre miles y miles que nos han precedido y muchísimos más que se estarán gestando, o que nos deparará el futuro, de la preocupación que los científicos (si es que se nos puede llamar así a filólogos e historiadores) del presente sentimos por el mito. Un libro misceláneo, poliédrico, con tantos núcleos y aristas como intereses diferentes y hasta divergentes tienen sus autores. Pero también un libro coherente, compacto, unido por inquietudes que reconocen también, en el punto focal de lo mítico, lo que les es común.

Luis Beltrán Almería explora en él las texturas míticas de lo bíblico, que en nuestro imaginario (y en el de muchos otros pueblos y culturas) se identifica con la sed de los orígenes; José María Monsalvo Antón, Charles García, Isabel de Barros Dias, Carina Zubillaga y Margarida Santos Alpalhão, buscan y rebuscan en las entrañas mitológicas de nuestra Edad Media, que en el mundo ibérico se ha ido conformando (a falta de documentación antigua más suficiente o más elocuente) como el tiempo por excelencia de lo mítico, o como el tiempo en que la escritura pudo empezar a dejar reflejo relativamente consistente (y a decretar al mismo tiempo la decadencia) del mito. Arsenio Dacosta, José Manuel Pedrosa y Luis Miguel Gómez Garrido analizan viejas y nuevas leyendas que desde la mitología de la antigüedad se han proyectado hasta la historia de la modernidad, incluso hasta la historia del presente, y además hasta el folclore oral y tradicional de hoy. Y Germán Labrador Méndez remata el volumen desentrañando algunas de las nostalgias mitológicas de la globalización y sembrando de interrogantes inquietantes pero también prometedores toda esta indagación.

No podemos estar seguros de que la ciencia mitológica sea una ciencia absolutamente incontestable, inequívoca, por cuanto el mito es relato subjetivo y especulativo, y no está claro que sobre

una base tan abierta pueda construirse el edificio de una ciencia positiva. Pero tampoco sabemos si hay alguna definición o alguna acotación perfecta de qué es la ciencia, ni si los científicos tendrán seguridades y títulos absolutos de sus propias ontologías y metodologías. El caso es que el libro que se pone ahora al alcance del lector (tras un largo y accidentado proceso de gestación y elaboración) no resuelve, seguro, la persistente paradoja de si se puede considerar con objetividad lo subjetivo y de si se puede dar cuenta mediante la razón de la fantasía, pero sí propone diez indagaciones profundas y sinceras sobre la materia, fugaz y al mismo tiempo persistente, de la que están hecha los mitos.

Isabel de Barros Dias

Arsenio Dacosta

José Manuel Pedrosa

GÉNEROS FUNDACIONALES EN LA BIBLIA HEBREA

Luis Beltrán Almería
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

La saga y el idilio son dos géneros / estéticas propias del relato fundacional. André Jolles llamó la atención sobre las sagas hace ahora ochenta años. Friedrich Schiller dedicó su atención al idilio hace más de dos siglos. Desde entonces, al menos, están abiertos sendos debates sobre la naturaleza y alcance de estos fenómenos literarios. Los estudios bíblicos han sido los fundadores de la filología moderna. Todos los grandes avances de la filología moderna han pasado, en primer lugar, por los estudios bíblicos. Quizá por eso la cuestión del idilio y de la saga en los estudios bíblicos tiene una importancia especial que debe ser recordada de tanto en tanto.

PALABRAS CLAVE

Saga, idilio, estéticas, Jolles, Schiller, Génesis, Samuel.

RESUMO

A saga e o idílio são dois géneros / duas estéticas próprias do relato fundacional. André Jolles chamou a atenção para as sagas faz agora oitenta anos. Friedrich Schiller dedicou a sua atenção ao idílio faz mais de dois séculos. Desde então, pelo menos, estão em aberto outros tantos debates sobre a natureza e alcance destes fenómenos literários. Os estudos bíblicos fundaram a filologia moderna. Todos os grandes avanços da filologia moderna passaram, em primeiro lugar, pelos estudos bíblicos. Talvez por isso, a questão do idílio e da

saga adquiriu, nos estudos bíblicos, uma importância especial que deve ser recordada de quando em vez.

PALAVRAS-CHAVE

Saga, idílio, estéticas, Jolles, Schiller, Génesis, Samuel.

ABSTRACT

The saga and the idyll are two genre / aesthetics of foundation narratives. André Jolles drew attention to the sagas eighty years ago. Friedrich Schiller turned his attention to the idyll more than two centuries ago. Since then, at least two separate debates about the nature and scope of these literary phenomena have remained open. Biblical studies have been the founders of modern philology. All the great advances of modern philology have passed, first, through Bible studies. Maybe for that reason the question of the idyll and the saga in biblical studies has a special importance that we should be reminded of from time to time.

KEYWORDS

Saga, idyll, aesthetics, Jolles, Schiller, Genesis, Samuel.

1. LA ESTÉTICA LITERARIA FRENTE AL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Los estudios bíblicos están en la raíz de la filología moderna. La filología clásica surgió a su semejanza y, tras ella, todas las filologías modernas. Ese carácter fundador ha sido la causa de que muchas ideas y conceptos que luego han aparecido como grandes novedades de la filología moderna se hayan ensayado y probado previamente en los estudios bíblicos. Sin embargo, hoy estos estudios han

perdido el papel de locomotora de las investigaciones filológicas, que desempeñaron entre el siglo XVII y el XIX. El siglo XX ha ralentizado y rarificado ese proceso. La desorientación ha cundido entre los biblistas. Las grandes hipótesis han quedado desacreditadas sin que fueran reemplazadas por otras nuevas. La forma de aproximación a los textos bíblicos que vamos a esbozar aquí, una aproximación estética que parte de la base de su origen oral, posteriormente reelaborado y transcrito, continúa y reformula la línea de lo que se ha dado en llamar *Formgeschichte* o historia de las formas, apoyándonos en una filosofía de la historia literaria que hemos desarrollado en otras publicaciones.¹ Se trata de un esfuerzo de aproximación a ese método hermenéutico más amplio que los estudios bíblicos —y los estudios literarios en general— están demandando. Por razones de espacio no vamos a exponer sino muy sintéticamente los rasgos principales de esta estética y el contenido analítico se limitará al *Génesis* y a los *libros de Samuel*.

En una obra que ha alcanzado notable difusión, H. Bloom concluye que “el Yahvista —el supuesto autor de la mayor parte del *Génesis*— es parte del pequeño grupo de autores occidentales que identificamos con lo sublime, con la grandeza literaria en sí misma”. Y añade un poco más adelante que “los pares del Yahvista son Homero, Dante, Chaucer, Shakespeare, Cervantes, Milton, Tolstoi, Proust y unos pocos más”.²

En esta ocasión pretendo abordar el *Génesis* con otro método, distinto del de Bloom, pero con el mismo objetivo: aproximarme a la estética del *Génesis*, en la esperanza de alcanzar a comprender alguna de las interrogantes que este tiene planteadas. Para empezar debo aclarar por qué he elegido el *Génesis* y no el *Libro de J*, como Bloom, y qué consecuencias tiene esta elección. El *Libro de J* es un

producto de la filología moderna. Es el resultado de una hipótesis, la llamada *hipótesis documentaria*, que ha analizado y deconstruido el *Pentateuco* para ofrecer unas series de fragmentos atribuidos a distintos autores.³ Sobre la serie de fragmentos atribuidos al autor Yahvista –el *Libro de J*– ha levantado su hipótesis filológico-estética Bloom. Por mi parte, me limitaré a tomar el *Génesis* tal como nos ha llegado. Esto significa reconocer que el *Génesis* es el resultado de una amalgama de tradiciones –orales y, quizá, escritas–, que alcanzó el actual estado de condensación allá por el siglo IV a.C., en una acción que se atribuye a Esdras o a su escuela.

El corolario de esta decisión viene a decir que, mientras Bloom se sitúa todavía en las coordenadas del método historicista de Wellhausen, he preferido seguir la estela del método crítico de las formas (*Formgeschichte*) de Hermann Gunkel y Rudolf Bultmann. Este método ha sido resumido por G. Theissen en cinco hipótesis fundamentales, a saber:

- 1ª.- la separación entre la redacción y la tradición,
- 2ª.- la clasificación de las pequeñas unidades según sus formas,
- 3ª.- la deducción de la existencia de una prehistoria oral,
- 4ª.- la reconstrucción de sus “Sitz im Leben” (o “situación vital”) y
- 5ª.- el encuadramiento en la historia de la literatura universal.⁴

La consecuencia de este método es que encaminaremos nuestros pasos no a imaginar un autor (Bloom imagina una autora, miembro de la casa real de Roboam), sino a comprender la unidad de ese entramado de tradiciones. Ciertamente pudiera suceder que esa unidad no existiese y estaríamos formulando un objetivo falso, espurio. En verdad, el concepto de unidad que se puede esperar de

un entramado tradicional no es el que se espera de un *autor* histórico, al que la coherencia le resulta un atributo imprescindible. Por eso Bloom para imaginar una autora debe eliminar todo elemento incoherente de los escritos mosaicos. Así ha actuado el historicismo wellhauseniano: primero supone un autor y, a continuación, unifica el escrito interviniendo sobre el documento mismo. Sin embargo, en nuestra opinión, la unidad tradicional reposa en la estética, no en la coherencia temática ni en los aspectos estilísticos o compositivos de la autoría histórica.

Y esa es la tesis que voy a tratar de exponer muy sintéticamente: que el *Génesis* posee una unidad de carácter estético.

2. MASORA E IDILIO

La unidad del *Génesis* se funda en su estética: la estética del tiempo del crecimiento y de la construcción del idilio (la tierra prometida). Ambos aspectos –crecimiento e idilio– están íntimamente emparentados, pero algo les diferencia. El tiempo del crecimiento es la principal característica de la estética popular de los cuentos tradicionales (el *folktale*). La presencia de esta estética llevó a Gunkel a cambiar su *Génesis*. Las dos primeras ediciones de esta obra (la primera edición es de 1901) ponen el acento en la saga, como género esencial del *Génesis*. La tercera edición (de 1910) dio un giro radical al sustituir la saga por el cuento tradicional. Entre las causas de este giro está la influencia del pensamiento de M. Wundt y su *Völkerpsychologie*, de 1909. Pero lo que hay detrás del giro de Gunkel es la incompreensión de las relaciones de la saga –y del idilio– con la estética popular del cuento. En mi opinión, lo esencial de la estética del Génesis estriba en comprender la fusión en él de dos dimensiones estéticas: la popular

o folclórica –que aparece en todas las culturas tradicionales y se acompaña de la risa– y la estética idílica –que representa la transición de la cultura tradicional a otra cultura cuasihistórica, al fundar una identidad colectiva sobre elementos folclóricos–.

Muestras del tiempo del crecimiento son los relatos de creación y fecundación; las exageraciones sobre la longevidad de los primeros hombres; los poemas-canciones, de corte idílico; el relato del diluvio, tiempo de destrucción; las genealogías, el tiempo de las generaciones; la identificación de la sangre con el alma; las promesas divinas de fecundidad: *Gen.* 8,22; la gran profusión de material folclórico –en realidad, todo el *Gen.*–; la historia de Sara en Egipto y con Abimelek (*Gen.* 12 y 20), y en general de todas las mujeres estériles; las relaciones de hospitalidad: el episodio de Lot ofreciendo a sus dos hijas, vírgenes todavía, a sus vecinos para que dejen en paz a sus tres huéspedes, que son ángeles de Yahveh (uno de ellos, el mismo Yahveh); la historia de Rebeca joven (*Gen.* 24), una imagen de abundancia y regeneración; imágenes agrícolas, como la gran siembra de *Gen.* 26,12. Todos estos elementos son momentos de una estética que se funda en la relación directa entre valores y manifestaciones, entre valores y destinos –en la medida en que el destino es la imagen única del personaje–.

Pero ese tiempo del crecimiento se ve amenazado por diversas rupturas: el episodio de Caín, el diluvio como castigo a la raza humana, Babel como provocación a la divinidad, la depravación de Sodoma y Gomorra... Yahveh decide no castigar la maldad. Esta decisión, tomada pasado el diluvio (*Gen.* 8,21 y 9,11), conlleva la necesidad de la alianza para sobrevivir y el contenido de esa alianza es la promesa del idilio (la tierra prometida). Y la alianza supone la construcción de una identidad. Esa identidad requiere la alianza y se

trasmite por el linaje. La relevancia del linaje no solo se cifra en las genealogías; las bodas de los patriarcas son siempre con hermanas (medio hermanas, lo que da lugar a los engaños de Abraham y de Isaac) y con primas, aunque ocasionalmente se admita después en la genealogía divina a alguna extrajera, como Rut, la moabita.

Ya no será posible el tiempo del crecimiento permanente de lo bueno y de la proporcionalidad directa de valores, formas y sentidos, sin la mediación de la voluntad explícita de Yahveh, que requiere el mantenimiento de la Alianza.⁵

3. LA RISA EN EL *GÉNESIS*

Un aspecto de gran importancia es la presencia de la risa en el *Génesis*. H. Bloom escribe que el autor del *Libro de J* es “esencialmente un autor cómico”⁶ y lo declara antepasado directo de Kafka. Dos momentos son significativos de esa risa: la risa de Abraham y de Sara ante el anuncio de Yahveh de su paternidad (17,17; 18,12 y 21,6); y la risa de los yernos de Lot (19,14). En todos los casos la risa procede de revelaciones de Yahveh que parecen ridículas. En los casos de Abraham y Sara son perdonadas, pero la incredulidad de los yernos de Lot es castigada con la muerte. Muerta Sara, Abraham ya ancianísimo vuelve a casarse con Queturá y de paso sabemos de sus concubinas y de los muchos hijos habidos con una edad más que centenaria.

Quizá de otros momentos se pueda afirmar que participan de la risa. Por ejemplo, el juramento que toma Abraham a su mayordomo en *Gen. 24,2*: “Pon tu mano debajo de mi muslo”. Esto es un momento folclórico. El juramento tocando los genitales es un signo de regeneración que hace inquebrantable la palabra. Nunca

ha podido ser una imagen seria cuando se basa en el contacto con lo bajo. El mismo juramento aparece en 47,29, cuando Jacob pide a José que lo entierre en la tierra de sus padres.

Otro momento que debe entenderse vinculado a la risa es el engaño de Jacob al moribundo Isaac y el enfado posterior del burlado Esaú (*Gen. 27*). La anotación teológica del texto se refiere a una moral “todavía imperfecta” para justificar la celebración de la astucia de Jacob –con el episodio de la compra de la primogenitura y este–. También episodios de moral imperfecta serían los momentos en que Abraham e Isaac hacen pasar a sus esposas por hermanas en Egipto (*Gen. 12,10+*) y en Guerar ante Abimelek, que resulta burlado por dos veces (*Gen. 20 y 26*). Los dos episodios de Abimelek tienen un tono burlesco que parece apuntar a una relación política conflictiva con los de Guerar. Sin embargo, el episodio egipcio de Sara resulta más espinoso porque es tomada como concubina por el faraón.

La prosperidad de Jacob combina risa y crecimiento. A las estrategias de Labán Jacob replica con astucia. Esa astucia combina tácticas para la procreación del ganado con risa –el enriquecimiento de Jacob–. La mezquindad de Labán es contestada con la alegre laboriosidad de Jacob. Pero también el engaño es un instrumento de risa. Raquel roba los dioses de su padre y se sienta sobre ellos para que no sean descubiertos. “Estoy con las reglas”, dice, para ocultarlos (*Gen. 31,35*)

Las borracheras de Noé y de Lot tienen su tono cómico. La primera resulta más oscura. Pero la segunda tiene un sentido regenerador porque las hijas de Lot cometen incesto y aseguran la progenie. En todos los casos de risa señalados puede apreciarse un vínculo con el sexo y el crecimiento. La risa une lo bajo –los genitales– con lo elevado sagrado –la alianza con Yahveh y el destino del pueblo de

Israel—. La presencia de la risa en unión con lo sagrado nos prueba que estamos inmersos en una estética tradicional, pero su subordinación al destino del pueblo nos lleva a pensar que no estamos ante una estética folclórica común sino ante un momento de transición entre el gran folclore (como el que encontramos en el cuento tradicional) y la aparición de una identidad popular a partir de materiales folclóricos.

4. IDILIO E IDENTIDAD

Para la creación de la identidad son muy importantes dos momentos: el cambio de nombres (Abram pasa a ser Abraham; Saray, Sara; Jacob, Israel) y la circuncisión (*Gen.* 17). Pero el elemento central de la identidad es el idilio, el sueño de la recuperación de la tierra natal.⁷

El idilio aparece como una utopía. Es de hecho un sueño, el sueño de Jacob (*Gen.* 28,10), la esperanza de una tierra propia, dejando así de ser extranjeros, asegurando una identidad, que además de la herencia generacional se funda en un territorio propio.

Las sagas de Abraham, Isaac, Jacob, José y Tamar y Judá son idilios familiares. Estos idilios tienen como objeto la exaltación de los valores patriarcales. Sus límites están marcados por los matrimonios, la esterilidad de las mujeres amadas —las no amadas en cambio son fértiles—, el pastoreo —son pastores de ovejas, *Gen.* 46, 32—, los problemas de la herencia y los conflictos entre hermanos. Estos idilios primitivos son alegres, aunque carecen todavía de un país propio. La tierra de los antepasados está más allá del Éufrates, y Canaán es una tierra en la que los descendientes de Abraham se sienten extranjeros. Son pues idilios de crecimiento, tanto familiar

como laboral. En estos idilios los patriarcas alcanzan una gran longevidad. La identidad no está dada por la tierra natal sino por el linaje y viene marcada por la circuncisión. Son siempre idilios felices. La infelicidad llegará con el Éxodo.

Un tipo particular de idilio aparece con el relato de Tamar. Este relato aporta otra variante de la exaltación de los valores patriarcales: la defensa de esos valores cuando el patriarca los olvida. Tamar aparece como víctima del egoísmo de Onán, primero, y del olvido de Judá, después, que la trata como una extranjera. Tres elementos típicamente folclóricos le dan interés a este idilio, el disfraz de puta que se pone Tamar, las pruebas que recoge y los gemelos que le nacen.

Un factor que aportan estos idilios familiares es el de la culpa. El elemento culposo va cobrando importancia en estos idilios y aportándoles una dimensión dramática. Esaú es culpable de haber vendido la primogenitura y de ser un tipo violento y cruel. Los hermanos de José son culpables de su desaparición. Esas culpas tendrán sus consecuencias en el desarrollo del idilio familiar. Otras en cambio quedan acumuladas y serán motivo de un castigo al conjunto del pueblo de Israel. La brutalidad de Simeón y Leví con ocasión del rapto de Dina (ejecutan a un pueblo entero, a pesar de la nobleza con la que han actuado los de Siquem) y el incesto de Rubén, que se acuesta con la concubina de Jacob, son recordados por la canción oracular de Jacob (*Gen. 49*), como muestras de una degradación que pasará cuentas al pueblo de Israel.

Esta aparición de la culpa como signo de la historia, es decir, de la caída de Israel, tiene su contrapartida cómica en la falsa culpa. Las falsas culpas aparecen en la historia de José y son motivo de risa. José hace que sus hermanos se vean culpables de robos no cometi-

dos; el último, el de la copa del propio José que aparece en la talega de Benjamín. También la falsa acusación de la mujer de Putifar es otra muestra —esta vez sería— de falsa culpa.

El género de las sagas familiares, con su carácter alegre y culposo, es el exponente mayor de la estética que aglutina al *Génesis*.

5. DEL *GÉNESIS* AL *ÉXODO*

El *Éxodo* aporta un giro estético importante respecto al *Génesis*. En el *Éxodo* aparece la desconfianza hacia el poder de Yahveh. La palabra de Yahveh no tiene la autoridad del *Génesis* y Yahveh ha de acompañarla con demostraciones brutales. El peso de la estética del crecimiento y del idilio en el sentido que tiene en el *Génesis* son sustituidos aquí por otras estéticas. Este ya no es un libro de soñadores —en el *Génesis* no solo los sueños son importantes, sino que todo él responde al sueño de alcanzar una tierra propia—; el sentido estético del *Éxodo* es didáctico. Ese didactismo se orienta hacia la construcción del estado. Los israelitas ya no son una tribu: son una nación. En algún momento se dice que son seiscientos mil. Esa nación carece de estado y carece de territorio. En este libro se construye el estado como paso previo a la conquista del territorio.⁸ Y la estética con la que se procede a la gestación del estado combina el orgullo con el autoritarismo. Nuevos conceptos fundan esta nueva etapa de Israel: el dinero, el lujo, la guerra y la escritura. Y a todos estos habría que añadir un concepto abstracto: la gloria. La gloria es la belleza y es el atributo máximo de Yahveh. Uno de los pasajes más relevantes del *Éxodo* —*Ex.* 33,18— nos cuenta cómo Moisés, que habla con Yahveh cara a cara, se atreve a pedirle lo máximo: quiere verle la cara.⁹ Yahveh se lo niega. Le explica que si le viera la gloria

moriría. Le permite ver su bondad, pero no su belleza.¹⁰ Este momento ilustra el sentido contradictorio de todo el *Éxodo*.

Este libro pertenece a una estética tradicional: la divinidad convive con los mortales sin fronteras, pero al mismo tiempo pone distancias. Los israelitas son advertidos de que no pueden subir al Sinaí, donde habita Yahveh, porque morirán. Tampoco sus rebaños pueden acceder al monte. La distancia jerárquica entre el pueblo y la divinidad tiene ese coste. Yahveh se aparece al pueblo con máscaras: la columna de nubes o de fuego, según sea de día o de noche. Su Presencia en la Morada —el tabernáculo— se hace permanente mediante unos panes. Y, sin embargo, no es posible ver su belleza, su gloria. Belleza y bondad siguen unidas, pero una grieta aparece, al menos para su percepción. La bondad es perceptible, la belleza se niega.

Este problema no se da en el *Génesis*. Allí la preocupación por la belleza afecta exclusivamente al atractivo de las mujeres. De Sara, Rebeca y Raquel se dice que son de buen ver, esto es, que atraen para la procreación.¹¹ Ahora la belleza va ligada a la elevación, a la sublimación, que se revisten con el lujo. Precisamente la secuencia final del libro expresa esto:

La Nube cubrió entonces la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahveh llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro, pues la Nube moraba sobre ella y la gloria de Yahveh llenaba la Morada (*Ex.* 40,34-35).

Este desarrollo conceptual da forma a una auténtica alianza, a un nuevo testimonio: el de un mundo jerarquizado, organizado según los nuevos saberes y que se basa en la acumulación de riqueza, en la acumulación de fuerza militar y en la ley —escrita—. Ese mundo com-

porta una palabra nueva: la palabra autoritaria, que tiene su doble negativo en la desconfianza, la palabra incrédula y egoísta.

A la exposición de esa palabra débil se dedican los pasajes fabulísticos de este libro –entiéndase fabulísticos por oposición a las secciones didácticas, como las leyes y la descripción del tabernáculo–. Aunque el comienzo del *Éxodo* insiste en la estética del crecimiento, pronto asistimos a la aparición de actitudes inexistentes en el *Génesis*; me refiero sobre todo a las quejas. Cuando Moisés lleva al Faraón la petición de que deje ir a su pueblo y este reacciona endureciendo las condiciones de trabajo de los israelitas, los escribas israelitas reprochan a Moisés y Aarón el haberlos vuelto odiosos ante los ojos de los egipcios (*Ex.* 5,19-23). Quejas semejantes se producen cuando los israelitas se ven perseguidos por el ejército egipcio y sin escapatoria posible:

Y dijeron a Moisés: ¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? ¿No te dijimos claramente en Egipto: Déjanos en paz, queremos servir a los egipcios? Porque mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto (*Ex.* 14,11-12).

Y cuando ven aparecer el hambre en el desierto vuelven los reproches:

¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahveh en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea (*Ex.* 16,3).

También la sed será motivo de queja y Moisés tendrá que hacer brotar agua de una roca. Pero las quejas del pueblo son tan agrias

que Moisés se revuelve contra ellos – “¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis a Yahveh?” – e incluso se queja ante el propio Yahveh – “¿Qué puedo hacer con este pueblo? Poco falta para que me apedreen” (Ex. 17,2 y 4). Esta sarta de reproches prueba que la palabra de Moisés no tiene la autoridad de los patriarcas del *Génesis*.¹²

La misma palabra de Yahveh tiene que acompañarse de prodigios – las diez plagas, el paso del mar de Suf, las codornices y el maná... – e incluso determina a Yahveh a mostrarse – parcialmente – al pueblo. En verdad, no se trata de una teofanía, el pueblo se limita a oír a Yahveh dialogar con Moisés, y eso es lo que Yahveh promete: “Mira: Voy a presentarme a ti en una densa nube para que el pueblo me oiga hablar contigo, y así te dé crédito para siempre” (Ex. 19,9). Y parece que la fórmula tiene éxito porque no reaparecen las quejas. Pero la cuarentena que Moisés pasa en el Sinaí hace que los débiles espíritus israelitas se entreguen a la adoración del becerro de oro – es decir, a la veneración del dinero –, lo que será la causa de un gran enfado de Yahveh y del mismo Moisés, que rompe las Tablas de la Ley divina. Ese enfado da lugar a un juicio muy negativo para el pueblo de Israel. Aarón, exculpándose, le dice a su hermano: “Tú mismo sabes que este pueblo se inclina al mal” (Ex. 31,23). Incluso la tensión entre Yahveh y los israelitas llega al punto de que Yahveh decide aniquilar a su pueblo y Moisés ha de convencerle para que deponga su ira (Ex. 32,7-14). Las consecuencias de esa falta de fe son terribles. Por un lado, los levitas – los más fieles – masacran a sus hijos por orden de Moisés. Por otro, establece la ley según la cual el pecado debe ser castigado. Yahveh dice: “Al que peque contra mí, le borraré yo de mi libro” (Ex. 33,33). Quizá la lectura que hay que hacer de esta enigmática frase sea que la palabra escrita está por encima de la decaída palabra oral. Pero lo esencial de todo esto está

precisamente en la insistencia en el pecado y en la tendencia viciosa de los israelitas.

Esa desconfianza de los que están arriba –Yahveh y Moisés– respecto a los que están abajo –el pueblo– es la expresión de una conciencia jerárquica que ni siquiera asoma en los grandes pecados del *Génesis* –la caída de Adán y el crimen de Caín–. Como ya señalara Auerbach en *Mimesis*, la comprensión de la vida en términos virtud / vicio expresa esa jerarquía aristocrática que es incapaz de comprender el movimiento permanente de lo bajo, que se le antoja orgiástico. La aparición de esta conciencia elevada –con sus atributos de lujo, distancia jerárquica, pureza, orden...– es la gran diferencia con el *Génesis*, que se funda todavía en esa conciencia popular tradicional –folclórica si se prefiere–, basada en el crecimiento permanente de lo bueno y en la proporcionalidad directa de valores, formas y sentidos, aunque mediatizada por las rupturas del mal, como expresa el juramento de Yahveh (*Gen.* 8,21).

En gran parte los mismos problemas estéticos reaparecen en los libros de Samuel: el idilio, las sagas y la risa folclórica, pero ahora con un matiz nuevo, un matiz trágico.

6. LOS LIBROS DE SAMUEL

Lo que ahora conocemos como *Samuel 1* y *Samuel 2* es un conjunto complejo. Este conjunto ha sido atribuido a Samuel desde el *Talmud*, a pesar de que el propio libro narra su muerte (“Samuel había muerto, todo Israel le había llorado y sepultado en Ramá, su ciudad”, 1 *Sm.* 28,3). Según el *Talmud*, el vidente Gad y el profeta Natán lo continuaron. Otras contradicciones han servido para afirmar el carácter híbrido de la obra, en la que se entrecruzan al menos

dos tradiciones (las de Guilgal y Mispá). También han alimentado el debate sobre la autoría. Hay consenso sobre que los *libros de Samuel* contienen elementos antiguos y que en su formación pasaron por diversas manos. La Biblia hebrea los consideró una única obra hasta que en 1517 el impresor veneciano Daniel Bomberg la dividió en los dos libros canónicos actuales. La Biblia cristiana había hecho esta misma división ya desde la *Vulgata*.

Cabe preguntarse en qué vieron los redactores del siglo IV a.C. —el momento en el que se redacta la Biblia hebrea— la unidad del conjunto que llamaron *Samuel*. Una primera respuesta se queda en el nivel temático: este libro es el relato de la instauración de la monarquía y de su esplendor con David. Pero esta es una respuesta insuficiente. Hay aspectos de este libro que difícilmente se pueden explicar como un intento de legitimar la monarquía. El nexo que une materiales diversos en este libro es también de carácter estético, como suele suceder en las obras tradicionales y hemos señalado en el *Génesis*.

La unidad estética de los *libros de Samuel* tampoco es incompatible con la variedad de los materiales que entran en su composición y que dan lugar a contradicciones. Esa unidad se basa en el encadenamiento de una serie de sagas: la saga de Samuel (1 *Sm.* 1-8), la saga de Saúl (1 *Sm.* 9-31) y la de David (1 *Sm.* 16-31 y 2 *Sm.*) y en el carácter trágico que les es común. H. Bloom ha dado otra explicación de la relevancia estética de *Samuel 2* equiparándolo con lo que él llama el *Libro de J* (es decir, la parte de *Génesis*, *Éxodo* y *Números* atribuida al Yahvista). Según Bloom, la autora Yahvista y el Historiador de la corte —así llama al autor de *Samuel 2*— habrían sido colegas y “es muy posible que intercambiasen conceptos e imágenes a medida que avanzaban”.¹³ Pero matiza que el Historiador de la corte “es un

ironista menos consecuente, y su visión no es tan exuberante ni finalmente cargada de presagios como la de J. Como gran artista que es [...] no tiene o no necesita el rango de J, pero después de él es el más potente de los escritores de la Biblia hebrea”.¹⁴

Vamos a tratar de ver en qué consisten las cualidades estéticas de Samuel –Bloom no se ocupa de ello–. En primer lugar, cabe apuntar que los dos libros de Samuel son, en realidad, una saga en tres segmentos encadenados, como ya he señalado. En esta saga aparecen elementos folclóricos muy llamativos, como veremos a continuación. Pero, quizá, el aspecto que mejor define esta saga sea su elemento trágico, un elemento fugaz en el *Génesis*. Entiéndase ese elemento trágico en el sentido que tiene ese término para la tragedia griega: la representación de la crisis final de la familia patriarcal y de su mundo.

7. LA SAGA DE SAMUEL

El relato que tiene por héroe a Samuel es la tragedia de Elí y de sus hijos. Samuel es un niño consagrado a Yahveh por su madre Ana y, por esa razón, pasa a ser adoptado por Elí, el juez sacerdote de Silo. La conducta de Elí y, sobre todo, la de sus hijos molesta a Yahveh, y su castigo es la muerte de toda la familia de Elí –de sus hijos, en combate con los filisteos; del propio Elí, al conocer la noticia; y de su nuera, en el parto–. Samuel, el hijo de la estéril Ana, criado de Elí, será el sucesor y consigue derrotar a los filisteos y el retorno del Arca.

La dimensión trágica de este relato radica en dos momentos: la renuncia de Ana, la madre estéril, a su hijo, consagrado a Yahveh, y el castigo de Elí y su familia. Este segundo momento es el central y

tiene una dimensión nacional, pues conlleva el secuestro del Arca por los filisteos y la humillación de Israel, solo reparada cuando el castigo de la familia de Elí ha limpiado de culpa a su pueblo. De este relato se ha destacado el arcaísmo de algunos elementos y se ha comparado con el *Génesis*.¹⁵ Pero, a pesar del paralelismo que permite la esterilidad de Ana con las mujeres estériles del *Génesis*, se puede señalar un elemento relativamente tardío: la aparición de muestras de vida interior en el episodio de la oración de Ana (1 Sm. 1,12-18). Ana reza en el templo de Silo moviendo los labios pero sin articular voz. Y Elí, el sacerdote, la recrimina por estar borracha. Ella responde que desahoga su alma ante Yahveh. Es el primer asomo de vida interior, de meditación en los textos bíblicos. En capítulos siguientes pueden verse descripciones físicas y caracteriológicas. Estamos ante las primeras muestras de una escisión entre lo externo y lo interior, entre las apariencias y el ser. No deja de ser significativo que esa escisión se muestre con un asomo de risa —la brutalidad de Elí—.

Otro pasaje que puede interpretarse como un momento de la crisis final del mundo patriarcal es el discurso disuasorio con que Samuel acompaña el estatuto de la monarquía. Samuel es contrario a la instauración de la monarquía porque sabe que traerá sumisión y mayor desigualdad. Pero los israelitas no hacen caso. Este discurso disuasorio recuerda otros semejantes en momentos de transición a la historia: el de Sócrates sobre el lujo en el capítulo segundo de *República* de Platón y la fábula de las ranas en el *Libro del Arcipreste*.

Puede objetarse que el relato de Samuel no encaja bien en la idea que tenemos de una saga. No es un relato familiar típico, y el episodio del Arca parece entorpecerlo, como un añadido que rompe la unidad. Sin embargo, esos dos aspectos constituyen las señas de identidad de la saga de Samuel. Lo característico de esta saga es la

ruptura del nexo familiar. En este primer segmento, Elí no consigue transmitir su poder a sus hijos. Samuel elige al desconocido Saúl por una casualidad milagrosa. Saúl tampoco consigue hacer heredero a Jonatán, y será destronado por David, otro intruso. David sufre el mismo castigo con sus hijos y, a su muerte, la discordia se apodera de su casa real. En resumen, puede decirse que la saga de Samuel es la saga de la tragedia israelita, una saga de intrusos sostenidos por la unción de Yahveh. Pero lo esencial del carácter hereditario e intrusista de esta saga se debe a la oposición de Yahveh a la institución monárquica. La presión popular impone a Samuel —el único justo de la saga— esta institución. Pero el conjunto de la saga viene a dar cumplimiento al discurso disuasorio de Samuel: Israel alcanzará el esplendor de la riqueza y del poder con el reinado de David, pero sufrirá la ignominia del pecado y, lo que es más importante, la ruina de la institución familiar patriarcal. En esto se funda el carácter trágico de la saga de Samuel.

8. LA SAGA DE SAÚL

Con el capítulo 9 comienza la saga de Saúl, que concluye en el 31 con su muerte, que cierra *Samuel 1*. La amenaza de Yahveh, descontento con la monarquía, y la ruptura con Samuel son las causas del desvío de Saúl del camino de la ley divina, desvío que conduce a la tragedia. Yahveh sigue concediendo victorias contra los filisteos, pero en la batalla Jonatán, hijo de Saúl, viola la interdicción del padre, comiendo miel. El pueblo come animales con sangre. Echan suertes y Jonatán sale culpable. Sin embargo, el perdón popular le libra de morir (según la tradición de Guilgal).

Un segundo relato sigue la tradición de Mispá. Saúl reserva lo

mejor del ganado del anatema por presión popular, y Yahveh se arrepiente de haberlo hecho rey. Saúl pide perdón en vano.

En el capítulo 16 se produce la unción de David y da comienzo a su saga, que se entrelaza con la de Saúl. Esta fusión de los dos relatos es la fuente de la tragedia. Una de las líneas que conducen a la tragedia es la cuestión del linaje. Ya con la aparición de Saúl se había suscitado este problema. Al ver sus conocidos que Saúl está entre los profetas uno exclama “¿Y quién es su padre?” (1 Sm. 10,12). De nuevo aparece la pregunta a propósito de David: “¿de quién es hijo este muchacho?” (1 Sm. 17,55 y 58). Algo más adelante es el propio David quien se interroga por su linaje. Al prometerle Saúl por mujer a su hija mayor, Merab, David exclama “¿Quién soy yo y cuál es mi linaje, la casa de mi padre en Israel, para ser yerno de rey?” (1 Sm. 18,18). Estas preguntas introducen la cuestión del linaje y nos llevan, como veremos más adelante, al núcleo de la cuestión trágica.

Pero en este relato el eje de la tragedia pasa por la relación entre David y los hijos de Saúl. Esa relación adopta la forma de una metamorfosis. Jonatán siente un profundo amor por David (“le amaba como a sí mismo”, 1 Sm. 18,1 y 3) y ese impulso le lleva a vestirlo con su ropa y sus armas. Esta metamorfosis y la fama –los cantos de alegría populares– llevan a Saúl a envidiar a David y a sospechar que “solo le falta ser rey” (1 Sm. 18,8). Dan comienzo las asechanzas de Saúl contra David: le lanza por dos veces un venablo mientras toca un instrumento musical (1 Sm. 18,10-11 y 19,9-10); después lo envía a una misión imposible: traer los cien prepucios filisteos, y David mata a doscientos.

Este episodio recuerda la misión de Jasón con el vellocino de oro. Pero la aventura permanece aquí en estado embrionario, pues está

sometida al dictado de la tragedia. Solo interesa la tensión trágica pecado / virtud; las aventuras se minimizan. El paralelismo con la leyenda de Jasón reaparece con el aviso de Jonatán y la intercesión de este ante Saúl. El amor de Jonatán, “más dulce que el de una mujer”, se asemeja al amor de Medea por Jasón. De hecho, Jonatán tiene un doble, su hermana Mikal, que, enamorada de David, es entregada por Saúl como esposa a David y le salva la vida cuando Saúl manda gente armada para asesinarlo una noche (1 Sm. 19,11). Ese amor de Jonatán es la causa de la imprecación de Saúl, que llama a Jonatán “hijo de una perdida” (1 Sm. 20,30). Los paralelos con la tradición griega (Ulises también se finge loco, tratando de evitar la guerra) siguen cuando David se finge loco (“tamborileaba sobre el batiente de la puerta y dejaba caer la saliva sobre su barba”, 1 Sm. 21,14).

La huida pone fin a la etapa cortesana de David. La segunda etapa no es menos significativa: David aparece como bandido. Como señor de la frontera –tal como el Cid–, el proceso de heroificación de David se consolida. Pero este momento bajo –aquí la saga de David está desprovista de la sublimación épica del Cid– contiene momentos de carácter folclórico que realzan el aspecto trágico. Tales momentos aparecen como encuentros casuales de David con Saúl. El primero es el encuentro de la cueva. Saúl entra a defecar a una cueva y en la profundidad de la cueva se encuentra escondido David (1 Sm. 24). David se limita a cortar una punta del mando de Saúl y, cuando este da cuenta de sus necesidades, ya fuera de la cueva, David lo llama y le ofrece la prueba –la punta del manto– y la paz. El episodio es ingenuamente cómico.

El capítulo 26 presenta otro encuentro entre Saúl y David. David encuentra a Saúl dormido. Uno de los bandidos de David, Abisay,

le sugiere atravesar a Saúl con su propia lanza, pero David prefiere llevarse la lanza y un jarro de agua como pruebas y no atentar contra un ungido de Yahveh. El desenlace es una mezcla de risa –David ridiculiza a Abner, jefe del ejército de Saúl– y propuesta de reconciliación –Saúl bendice a David–. Este episodio también tiene un carácter folclórico. En *Tristán e Iseo* es el rey Marco el que encuentra a los amantes durmiendo juntos en su refugio del bosque y, en vez de atravesarlos con la espada, la clava entre los durmientes, a modo de testigo, y se va. También Gerineldo tiene una conducta parecida en su romance.

También el final de Saúl es digno de una tragedia. El diálogo de la pitonisa de Endor con el fantasma de Samuel anuncia la próxima muerte de Saúl. Por fin, la muerte tiene lugar tras la derrota en la batalla de Gelboé contra los filisteos. “Saúl tomó su propia espada y se arrojó sobre ella” (1 Sm. 31,4). El suicidio de Saúl es idéntico al de Ajax.

9. LA SAGA DE DAVID

El segundo libro de Samuel se ocupa del reinado de David. El interés de esta crónica real estriba en que está basada en el relato de la alianza entre David y Yahveh. Esa alianza es conflictiva, y el conflicto es el núcleo de la tragedia.

Todo en este libro está atravesado por la tragedia. Una muestra es la oración de David en 2 Sm. 7,18-29. Esta oración empieza por la pregunta retórica “¿Quién soy yo, señor mío Yahveh, y qué mi casa, que me has traído hasta aquí?”. Esta pregunta nos da la clave de este libro: el problema de la identidad. Ya en *Samuel 1* vimos esta demanda de identidad. Pues bien, la identidad de David y su

alianza con Yahveh van a estar sometidas a prueba sistemática. Esas pruebas son, en realidad, embriones de tragedias. Ya la aparición de David como obstáculo a la continuidad real de la casa de Saúl tiene tintes trágicos, sobre todo derivados de la amistad de David con Jonatán y el amor con Mikal, hijos de Saúl.

La muerte de Saúl y de sus hijos en combate abre el camino para que David se proclame rey de Judá, y después de Israel, tras la guerra civil de la que saldrá perdedor el último hijo de Saúl, Isbaal. Pero el desenlace de la guerra no se produce en combate, sino al pactar Abner, el general israelita, con David tras haber disputado con Isbaal por una concubina de Saúl. Abner es asesinado a traición por Joab. E Isbaal también es asesinado por dos jefes de banda, aliados suyos, que lo sorprenden durmiendo y le cortan la cabeza para llevársela a David. Estas muertes salpican a David, que va a verse sometido a una serie de problemas. Los momentos más relevantes de la serie descendente de David son: el crimen que comete con Urías, la historia de Amnón y Tamar, la rebelión de Absalón, la sublevación de Seba –con el asesinato de Amasa– y el caso de Rispa.

Cualquiera de estos casos hubiera servido para escenificar una tragedia ática. Pero el alma biográfica de estos géneros bíblicos es tan fuerte que el elemento dominante será siempre el biográfico y nunca la espectacularización de la ruptura familiar. En cualquier caso, el problema que subyace es el mismo: la crisis de la familia patriarcal. Esa crisis tiene lugar en el momento histórico de la transición de sociedades tradicionales tardías a la sociedad histórica monetarista. Ese momento tiene su cenit en la cultura hebrea con David. En la cultura helénica esa fase la cubren Esquilo y Sófocles. En la literatura hebrea la obsesión por la alianza y el camino de la alianza impide convertir en espectáculo estos asuntos.

Veamos en primer lugar el episodio de Urías, el mercenario hitita. David ve un día a Betsabé, la mujer de Urías, y se enamora y acuesta con ella. Después envía a Urías con una carta para Joab, en la que le pide –sin que Urías lo sospeche– que lo deje morir en el frente. Este motivo del mensajero que porta una misiva con su condena a muerte es un motivo folclórico ampliamente documentado. Viuda Betsabé, es desposada por David, pero “aquella acción ... desagradó a Yahveh” (2 Sm. 11,27). A esa acción le sigue la parábola de Natán, que lleva a David al arrepentimiento. Pero Betsabé seguirá siendo la favorita de David. El primer hijo de Betsabé muere, pero el segundo será el sucesor de David, Salomón. Para que Salomón llegue a suceder a David deben morir unos cuantos hermanos suyos, con más edad y mejor colocados en la línea de sucesión. Esto es, debe entrar en crisis la familia patriarcal real.

La segunda de estas crisis es la historia de Tamar y Amnón. Amnón, el primogénito de David, viola a su hermana Tamar y luego la repudia. Absalón prepara la venganza. Y dos años después da muerte a Amnón en un banquete. Esta escena de la venganza en el banquete recuerda el episodio de Atreo, que invita a su hermano Tiestes –que ha violado a su mujer– y le sirve en el banquete a sus dos hijos debidamente asados y condimentados. Un hijo de Tiestes, Egisto, asesinará a Atreo, y posteriormente a su hijo Agamenón. Este episodio termina en el perdón de Absalón, alcanzado por medio de la intervención de una viuda. Joab busca a una mujer sagaz a la que le pide que finja ser viuda y madre de dos hijos. Los hijos se pelearon y uno mata al otro. Y la viuda pide el perdón para el asesino para no “extinguir el ascua que me queda”. Al conseguir el perdón real, la mujer exclama “¡Caiga, oh rey mi señor, la culpa sobre mí y sobre la casa de mi padre y queden inocentes el rey y su trono!” (2 Sm. 14,9).

De este episodio se desprenden dos lecciones: que la culpa no desaparece totalmente –es asumida por David–, y que la culpa debe relativizarse ante otra fuerza superior, la ley del crecimiento y de la protección familiar. El episodio sirve para que David comprenda que debe perdonar a Absalón.

Pese al perdón, Absalón no tarda en rebelarse contra David. Esta rebelión parece ser la consecuencia de varias culpas: el enfrentamiento entre Israel y Judá, la sustitución de la casa de Saúl por la de David, los pecados de David –el crimen de Urías–. El caso es que Absalón pone en una situación gravísima a David, que ha de huir de Jerusalén, sufre la traición de varios consejeros y es desposeído de sus concubinas por Absalón. Sin embargo, Absalón es finalmente derrotado. Joab lo encuentra colgado de una encina de sus fortísimos cabellos y le atraviesa el corazón con tres dardos. El episodio termina con el dolor de David. Ese dolor es tan intenso que Joab se ve obligado a reprenderle, pues lo juzga insultante para el ejército de David.

Otros dos episodios trágicos aparecen en este libro: los de Amasá y Rispá. Amasá, hijo de David, recibe la orden de aplastar una nueva sublevación israelita, la de Seba. Pero Amasá no actúa con diligencia y, sea porque esto parezca una actitud favorable a los conjurados, sea porque Joab siente celos al no ser el encargado de sofocar la rebelión, el caso es que Joab asesina a Amasá a traición. Joab consigue la cabeza de Seba porque una mujer de Abel Bet Maaká, ciudad en la que se ha refugiado Seba, evita su destrucción arrojando la cabeza del rebelde por encima de la muralla. El último episodio trágico es el de Rispá. David aniquila a los siete últimos descendientes de Saúl, entregándolos a los gabaonitas, que los despeñan. Rispá, concubina de Saúl y madre de dos de los muertos, cubre los cadá-

veres con un sayal, para evitar que las aves o las bestias los devoren. Y David, enterado del caso, los hace enterrar junto a los restos de Saúl y Jonatán. Rispá es Antígona, sin alcanzar la tensión dramática de la heroína griega.

Termina el libro con el tiempo de la destrucción, el tiempo trágico. David ha de elegir entre tres castigos y una peste asola Israel.

10. SAGA Y TRAGEDIA

Ha llegado el momento de girar de nuevo la atención hacia el problema de la saga. En primer lugar, la saga es un género tradicional, pero pertenece a una esfera de la tradición que no es el folclore popular del cuento. El mundo folclórico del cuento es universal. La saga pertenece al mundo de la tradición nacional. Expresa la voluntad de construcción de una nación y se concentra en las aportaciones de patriarcas y héroes a ese proceso de construcción nacional. Para ello echa mano de motivos folclóricos. Esto hace que, siendo un relato nacional, esté cuajado de motivos reconocibles en otras tradiciones nacionales e, incluso, populares. La saga es un género sincrético: tiende a conciliar distintas tradiciones –siempre que respondan al mismo dominio nacional–, a veces prosificándolas –de esto tenemos testimonios en las sagas escandinavas y en las crónicas medievales españolas–.

Es un género que cumple un papel conservador y que se orienta hacia la escritura –hacia la prosa–. Esto hace que se sitúe en un momento de transición entre la cultura tradicional –oral, con un contenido patriarcal y teocrático– y la cultura histórica –escrita, urbana, monogámica e internacional–. La saga protege la cultura tradicional en un mundo abierto en el que conviven varias naciones.

Esa función histórica y estética que la saga ha de cumplir hace de ella la novela de la literatura oral tradicional. De hecho, en no pocas ocasiones el concepto de saga tiene que competir con el concepto de *novella* —entendida como narración breve— para textos bíblicos y de otras tradiciones. El rasgo común con la novela consiste en su capacidad fagocitadora de otros géneros y en su proteísmo estético. A diferencia de la mayoría de los géneros tradicionales, la saga admite desplazamientos estéticos. La *masora* nos muestra el que quizá sea uno de los más claros desplazamientos estéticos: de la saga familiar —idílica— del *Génesis* a la saga trágica de Samuel. Las sagas escandinavas nos permitirían apreciar otras variaciones estéticas de este género.

Y, en cuanto a la tragedia, podemos observar que el momento de transición de las sociedades tradicionales a las sociedades históricas es especialmente propicio para la tragedia, esto es, para la conversión en espectáculo del conflicto familiar patriarcal. La representación de ese conflicto puede dar lugar a un género específico, como sucede con la tragedia ática, que se desgaja de otros géneros tradicionales. Pero también puede suceder que la conflictividad familiar quede ligada a otros géneros, como hemos podido apreciar en la saga de Samuel. Otros géneros pueden teñirse de dramatismo y, en concreto, con la saga puede suceder que se diluya el aspecto idílico-familiar (propio del *Génesis*) para aflorar el aspecto trágico. Esa es la lección que nos ofrece la saga de Samuel.

11. HISTORIA, LITERATURA, VERDAD

Decíamos al principio que intentábamos esbozar un método integrador de la crítica literaria y de la historia en un modelo her-

menéutico más amplio y profundo que los actuales. Ese método está fundado en la estética literaria, pues concibe el conjunto masorético como literatura oral y escrita. Esta concepción literaria no desprecia la historia pero funda una relación distinta a la que ha dominado los estudios bíblicos (y los literarios) hasta hoy. La crítica y la historia literarias no son vistas aquí como ramas de la crítica y de la historia de la cultura sino como campos distintos que se rigen por leyes específicas, conectadas por una autonomía relativa. El método histórico-crítico de Wellhausen partía de la presuposición de la autoridad de la historia y de sus razones sobre cualquier otra consideración hermenéutica. Se ha buscado la historicidad de los textos bíblicos para reforzar su verdad. Nuestro método no necesita de ese refuerzo. Lo que tenemos en la Biblia no son documentos históricos sino obras literarias insertas en una doble tradición, oral y escrita. En cuanto tales obras literarias, tienen su propia verdad, una verdad más profunda significativamente que la verdad histórica, a la que por otra parte no se opone en el fondo. Explorar esa verdad literaria y recuperar su amplia gama de sentidos es la tarea de los estudios bíblicos del siglo XXI.

Notas:

1 El documento de la Comisión Bíblica Pontificia sitúa la Formgeschichte entre los métodos sociológicos y la evalúa muy positivamente, a pesar de su tendencia sociologista (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1993). En efecto, el escaso desarrollo de la estética literaria ha hecho derivar este método hacia la sociología. También la consideración, sostenida por sus propios partidarios, de que se trata de un método especial para una obra especial es una limitación para el desarrollo del método de Gunkel y Bultmann hacia una estética literaria dotada de una fundamentación hermenéutica, que facilitaría en nuestra opinión ese modelo de interpretación más amplio que demandamos. Véase: GUNKEL, Hermann. *The Stories of Genesis* (trad. ing. de Genesis. 1910, por J.J. Scullion, ed. de W. R. Scott). Vallejo: BIBAL Press, 1994; y BULTMANN, Rudolf. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000.

2 BLOOM, Harold; ROSENBERG, David. *El libro de J.* (trad. esp. de *The Book of J*. 1990, por N. Míguez). Barcelona: Interzona, 1995, p. 314.

3 La hipótesis de los documentos es la herencia de los estudios bíblicos del siglo XIX y la demostración de las posibilidades y de los límites del positivismo historicista. Explica el Pentateuco como la fusión de cuatro documentos de autores y épocas diferentes: el Yahvista (J), el Elohista (E), el Deuteronomista (D) y el Sacerdotal (P, por el alemán *Priester*, “sacerdotes”). A esos cuatro autores originarios habría que añadir el Redactor final (R), que ordena y unifica el conjunto.

4 THEISSEN, Gerd. “La investigación de la tradición sinóptica desde R. Bultmann. Visión de conjunto de la labor de la historia de las formas durante el siglo XX”. En R. Bultmann. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000, pp. 447-448.

5 El momento crucial del *Génesis* es precisamente el de la quiebra de la fe en la bondad ingenua de la humanidad y de la naturaleza. Esa quiebra exige un requisito la salvación: la identidad que aporta la alianza con Yahveh. Ese momento aparece en el *Génesis* como un juramento del mismo Yahveh: “Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho” y sigue una canción idílica (8,21-22).

6 BLOOM, *op. cit.*, p. 38.

7 La geografía del *Génesis* es necesariamente imprecisa y oscura para nosotros. Pero los elementos esenciales son plenamente significativos: los descendientes de Abraham viven en Canaán, la actual Palestina, y se consideran extranjeros en esa tierra de los hijos de Het (hititas), de filisteos y de otras naciones (cananeos, amorreos, perizitas, jivitas y jebuseos). En cambio, las relaciones matrimoniales son todas con arameos (los de Paddan Aram, más allá del Éufrates), los descendientes de los hermanos de Abraham.

8 Los pasos para la constitución de ese estado son: el nombramiento de los jueces, la promulgación de leyes escritas (no tradiciones), la unción de una casta sacerdotal —que actúa también como policía: recuérdese la masacre de los levitas en Ex. 30—, la creación de un censo y la imposición de un tributo (igual para el pobre que para el rico).

9 Según la Biblia hebrea, lo que Moisés pretende ver son “las partes traseras” de

Yahveh.

10 Esta prohibición de ver el rostro amado es un elemento folclórico. Aparece en la fábula de Eros y Psique de las *Metamorfosis* de Apuleyo. En otros relatos folclóricos la prohibición de ver el rostro se desplaza a otras actividades, como verse un determinado día de la semana.

11 La desgraciada Lía no tiene ese atractivo y se tiene que valer de otros recursos para procurarse el trato de Jacob.

12 A las quejas las acompañan las dudas: “¿Está Yahveh entre nosotros o no?” (Ex. 17,7).

13 BLOOM, *op. cit.*, p. 53.

14 *Ibid.*

15 ROSENBERG, Joel. “1 and 2 Samuel”. En R. Alter y F. Kermode (eds.). *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard U.P., 1987, pp. 123-124.

REPOBLACIÓN Y GUERRA FRONTERIZA SEGÚN LAS CRÓNICAS ABULENSES: DE LA *CRÓNICA DE LA POBLACIÓN* A LA *SEGUNDA LEYENDA*

José María Monsalvo Antón
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Esta contribución pretende mostrar e interpretar la imagen que ofrecieron acerca de la ciudad y sus habitantes las crónicas históricas de Ávila en los momentos clave de su repoblación por Alfonso VI y Raimundo de Borgoña a fines del siglo XI y principios del siglo XII. Específicamente interesa lo que se refiere a la instalación de colonos y a la guerra defensiva. Se analizan tres crónicas: la *Crónica de la Población de Ávila*, redactada en el siglo XIII; el *Epílogo* de Gonzalo de Ayora, escrito en la segunda década del siglo XVI; y la más tardía *Segunda Leyenda*. Los textos permiten descifrar los diferentes discursos sobre la organización de la sociedad pionera, el liderazgo de ciertos grupos sociales y su procedencia geográfica, así como valorar la orientación ideológica de las fuentes. Los retos que suponía la guerra fronteriza son otro de los problemas que los textos abordaron, en especial al exaltar el papel de ciertos héroes abulenses. Cada fuente histórica ofrece su impronta específica, pudiendo observarse un cambio desde las más antiguas tradiciones épicas o de *gesta* de la vieja *Crónica* del siglo XIII hasta las nuevas corrientes de pensamiento genealógico o político típicos del Humanismo y del Renacimiento Tardío.

PALABRAS CLAVE

Crónica, Ávila, Raimundo de Borgoña, Alfonso VI, leyendas históricas, Edad Media, mitos de origen, guerra, colonización.

RESUMO

Este contributo pretende mostrar e interpretar a imagem que as crónicas históricas de Ávila ofereceram da sua cidade nos momentos chave do seu repovoamento por Afonso VI e Raimundo de Borgonha em finais do século XI e princípios do século XII. Interessa-nos especificamente o que se refere à instalação de colonos e à guerra defensiva. São analisadas três crónicas: a *Crónica de la Población de Ávila*, redigida no século XIII; o *Epílogo* de Gonzalo de Ayora, escrito na segunda década do século XVI; e a *Segunda Leyenda*, mais tardia. Os textos permitem decifrar os diferentes discursos sobre a organização da sociedade pioneira, a liderança por parte de determinados grupos sociais e sua procedência geográfica, bem como valorizar a orientação ideológica das fontes. Os desafios inerentes à guerra fronteiriça constituem outro problema abordado pelos textos, especialmente quando exaltam o papel de certos heróis de Ávila. Cada fonte histórica apresenta a sua marca específica, podendo observar-se alterações desde as mais antigas tradições épicas ou de *gesta* da velha *Crónica* do século XIII até às novas correntes de pensamento genealógico ou político típicos do Humanismo e do Renascimento tardio.

PALAVRAS-CHAVE

Crónica, Ávila, Raimundo de Borgonha, Afonso VI, lendas históricas, Idade Média, mitos de origem, guerra, colonização.

ABSTRACT

This contribution aims to show and to interpret the image that the local chronicles of Avila offered of the city and its people during its colonization by Alfonso VI and Raymond of Burgundy in the late 11th century and early 12th century. It focuses specifically on the installation of settlers and the defensive war. We analyze three texts: the *Crónica de la Población de Ávila*, written in the 13th century; the *Epílogo* of Gonzalo de Ayora, written in the second decade of the 16th century; and the later *Segunda Leyenda de Ávila*. The Chronicles make it possible to decipher the different discourses on the organization of pioneering society, the leadership of certain social groups and their geographic origins, as well as to understand the ideological orientation of the sources. The challenges of border war were another problem addressed by the texts, especially when they exalt the role of certain heroes of Avila. Each source has its specific historical imprint, and changes can be observed from as far back as the epic traditions of the old *Chronicle* of the 13th century to the new currents of genealogic or political thought typical of Humanism and of late Renaissance.

KEYWORDS

Chronicle, Ávila, Alfonso VI, Raimundo de Borgoña, historical legends, Middle Ages, myths of origin, war, settlement.

En un trabajo anterior sobre la *Crónica de la Población de Ávila* nos planteamos algunas cuestiones relativas al ideario de este texto en torno al origen imaginario de la caballería abulense y sobre su ideario político. La crónica permite hacerlo a partir de las leyendas que incluye sobre héroes locales o sobre los grandes actos de

lealtad a Castilla en momentos difíciles de su historia, tales como el episodio de las Hervencias, la custodia del rey niño Alfonso VII y otros momentos en que tuvieron que demostrar su “castellanismo” frente a los aragoneses y otros enemigos.¹

La *Crónica de la Población de Ávila* se supone escrita a mediados del siglo XIII.² Ha sido objeto de varios estudios, fundamentalmente desde el campo de la filología, aunque no exclusivamente.³ El texto es complejo y lógicamente, aunque la redacción final suele situarse en 1256, incorpora tradiciones anteriores,⁴ como suele ocurrir en la crónica medieval. Las crónicas, desde este punto de vista, nos dicen mucho más sobre el momento en que se escribieron que sobre el pasado que describen, aun siendo también valiosas para el conocimiento de este. Y esta obra no es una excepción.

Nos queremos centrar aquí tan solo en los acontecimientos de las primeras décadas de la repoblación y muy en concreto a partir de las referencias de las fuentes posteriores a la propia *Crónica*. Y no ya solo en su ideario social y político,⁵ o de la repoblación propiamente dicha, que es uno de los grandes temas abordados en el texto,⁶ sino también acerca de la defensa de la ciudad por la población. Pero siempre única y exclusivamente en estas décadas iniciales tras la incorporación efectiva de Ávila al reino de Alfonso VI.

Precisamente las fuentes posteriores, datadas ya en los Tiempos Modernos, reescribieron en parte la historia narrada en la *Crónica de la Población* y aportaron una nueva representación del pasado de la ciudad de Ávila en los primeros tiempos de reconquista y de incorporación en los reinos de Castilla y León. Se trata del *Epílogo* de Gonzalo de Ayora⁷ y de la *Segunda Leyenda*.⁸

Esta *Segunda Leyenda*, muy extensa, que ha sido la base fundamental para la memoria histórica abulense e incluso para las tradi-

ciones folklóricas que han perdurado,⁹ contempla el lapso de tiempo 1083-1100 y lo hace con mucho detalle, aunque es un período elástico, ya que trata también algunos otros hechos históricos anteriores y posteriores. La *Segunda Leyenda* se inscribiría en un hipotético gran programa historiográfico sobre Ávila de corte diferente al de la vieja crónica. Podríamos imaginar que alternativo frente a ella. La primera parte de este nuevo programa historiográfico abordaría la historia de la ciudad y su territorio en la Antigüedad. Estos primeros tiempos, los de la fundación originaria, constituirían la *Primera Leyenda de Ávila*, desconocida.¹⁰ La *Segunda Leyenda*, que es la que se conoce, se correspondería con los tiempos de la repoblación o “*población*” medieval, que no llega directamente más allá del reinado de Alfonso VI, aunque, como decimos, se narran también incrustados en el período acontecimientos de pleno siglo XII. Y finalmente habría una continuación para las hazañas de los héroes abulenses de los siglos XII y XIII o posteriores, que sería la *Tercera Leyenda de Ávila*, desconocida o perdida.

1. LOS REPOBLADORES

Con respecto a los repobladores coinciden las tres obras abulenses en otorgar a Alfonso VI y Raimundo de Borgoña, su yerno, la iniciativa de repoblar Ávila tras varios siglos sin control cristiano. La *Crónica de la Población* subraya más la delegación de la repoblación en el conde Raimundo y la *Segunda Leyenda* fecha la recuperación de la ciudad en 1083. Pero en lo esencial no difieren las tres fuentes en adjudicar al rey y su yerno la iniciativa general.¹¹

La diferencia es sustancial, en cambio, en la definición de los grupos repobladores. La *Crónica de la Población* habla de varios contin-

gentes de recién llegados.¹² Se deduce del texto una cierta imagen de estos pobladores. En efecto, procedían de diversas regiones de Castilla la Vieja, de la Cordillera Ibérica y del norte cantábrico, en este caso sin mucha especificación. Había entre ellos *infanzones*. Pero sin embargo todos los recién llegados, fuera cual fuera su procedencia y situación, partieron según la crónica de las mismas condiciones iniciales, de las mismas posibilidades –“Dio Dios a todos grande e buena andança en aquella población”–, porque no se destacaba que hubiese linajes nobiliarios por encima de los demás,¹³ aspecto ideológico este último muy destacado en una obra que defiende precisamente los puntos de vista de una caballería distinguida que había ganado luego con su esfuerzo y merecimientos una posición de superioridad en Ávila.¹⁴ Sin embargo, aun con esa equiparación de partida, sin privilegios importados de sus lugares de origen, pronto uno de los grupos repobladores, los *serranos*, procedentes de una determinada región castellana¹⁵, se impusieron a los demás, no se mezclaron con otros y se especializaron en la guerra: “todos los que fueron llamados serranos trabajáronse en pleyto de armas e en defender a todos los otros”, como señala el texto.¹⁶ En cualquier caso, en la *Crónica de la Población* se habla de grupos de procedencia, pero sin mencionar personas concretas o grupos familiares. Hay que subrayar, por otra parte, que ni en la documentación conocida¹⁷ ni en la cronística general,¹⁸ se puede hallar un respaldo fehaciente a estas diferencias iniciales de procedencia geográfica, pero también es algo lógico teniendo en cuenta las características de este tipo de fuentes.

El *Epílogo* de Ayora respeta bastante el texto de la *Crónica de la Población*. Repite las diversas procedencias, si bien introduce algunas novedades. Llama a Lara “cabeza de Burgos”, entre otros

pequeños retoques geográficos. Sobre todo parece distinguir entre los *hidalgos* del norte y los *serranos*. A los primeros se refiere como “algunos infanzones, conviene a saber, hombres hijosdalgo que eran de Asturias, del linaje de los Estradas y de los Bravojos, de antigua y noble sangre”, mientras que de los *serranos* señala que eran “generación muy señalada y hazañosa en las armas”.¹⁹ Aparte de otros pequeños cambios de discurso –desaparecen menciones de la *Crónica de la Población* sobre augurios y sobre la instalación en la parte alta o baja de la ciudad– el texto de Ayora parece querer destacar cierta idea de linajes norteños al referirse a los “Estradas” y “Brabojos”. No es un discurso muy desarrollado, pero parece que en la segunda década del XVI, cuando se redacta el *Epílogo*, la tradición acerca de los grupos repobladores estaría girando sutilmente desde la oriundez a la genealogía, sin mucha definición, eso sí, y combinando ambas marcas de identidad.

En la *Segunda Leyenda* el cambio de discurso es ya rotundo. Se habla de personajes concretos, con nombres propios, linajudos, con solar y familia en el norte, con parentescos definidos, que habrían llegado de forma planeada y organizada. Alfonso VI les habría encargado una misión determinada. ¿Quiénes eran? Eran siete grandes pobladores pioneros –ocho, si se quiere incluir alguno no tan importante como los demás–²⁰ de los que nacerían los grandes linajes abulenses. Desde 1083 habrían ido llegando a Ávila de forma más o menos escalonada siguiendo las directrices de Alfonso VI o Raimundo de Borgoña.

Ximeno o Jimeno Blázquez fue el primero, con su familia. Procedía de Salas. El otro que estuvo desde el primer momento fue Álvaro Álvarez, de Burgos. Eran solariegos, estaban bien emparentados en sus zonas de origen, trajeron a sus esposas y hombres a

caballo.²¹ Estos dos asumieron responsabilidades concejiles desde el comienzo. A ellos se fueron uniendo muy pronto otros grandes personajes, también del norte, también nobles, todos con sus solares y sus armas, que la *Segunda Leyenda* describe uno a uno. Uno de esos otros grandes repobladores²² era Fortún Blázquez, hermano de Jimeno Blázquez, que llegó con él. Otro era Sancho de Estrada, instalado en Ávila en 1084 procedente de Asturias, donde tenía *casa solariega*, “según el viejo nobiliario, [que] es entre las dos Asturias de Oviedo y Santillana”, siendo llamados entonces, según dice, *duques de Estrada*. Otro era Juan Martínez del Abrojo, “ca era solariego en el valle que los antiguos nombraron de Cantabria y allí había sus algos y raíces e muger e hijos”, aclarando en otro pasaje que era “natural de Cantabria, que es Navarra”. Por su parte, Sancho Sánchez Zurraquines era “solariego en Vizcaya”, padre de Zurraquín Sancho, llamado luego “el Valiente”, uno de los héroes de la segunda generación de abulenses. El último en llegar a Ávila fue Fernán López, también natural de Asturias. A estos siete grandes personajes puede añadirse otro más, Millán de Illanes,²³ que procedía de Asturias y que era *hidalgo*, aunque no juega en la *Segunda Leyenda* un papel semejante a los anteriores.

Todos estos pobladores pioneros, que fueron fruto de la planificación del rey,²⁴ componen un relato radicalmente distinto del que se hallaba en la *Crónica de la Población*. En la *Segunda Leyenda* Alfonso VI quiso que los que fueran a poblar Ávila tuvieran un alto rango: “no consintió el noble rey fuese poblada esta postrera vez de gente sino la más noble y honrrada e hidalga de solar conoçido que había a la razón en todo el reyno de Castilla la Vieja, e no menos que de gente que desçendía de emperantes de Roma, como se dirá infra quando se nombre de por sí cada uno de los que vinieron a habitar a

Ávila, como se dirá en este discurso, donde verán los nobles cavalleros que, por mandado de su rey, venían a habitar de nuevo a Ávila cómo no hizieron nada en se desnaturar de sus tierras, pues venían a otra más noble y antigua que la suya”.²⁵

Lejos quedaba el discurso del texto redactado en el siglo XIII, el de unos pobladores llegados de forma espontánea y carentes de rango en su lugar de origen, o en todo caso, si lo tenían –al nivel más bajo, como *infanzones*–, inservible ante las nuevas condiciones de la vida de frontera. En la *Segunda Leyenda*, por el contrario, el rango nobiliario de origen era esencial, fue buscado por el monarca y de él dependió todo lo demás. Es más, la *Segunda Leyenda*, en su afán por dignificar el pasado abulense, fue capaz de empequeñecer o laminar lo que en la crónica del XIII constituía el núcleo de los pobladores y el nudo gordiano del ideario social y político de la vieja crónica, es decir, los *serranos*. Todavía el *Epílogo* de Ayora mencionaba a los *serranos*, manteniendo la tradición de la *Crónica de la Población*. La *Segunda Leyenda*, enfrentada a la potente tradición de la memoria abulense, no podía en efecto hacer desaparecer a los *serranos*. El problema es que el discurso sobre ellos no encajaba con el de la llegada de los “siete” nobles caballeros –podría hablarse de los “Siete”, para referirse a este selecto grupo de nobles repobladores–, cuya genealogía se proponía relatar. Lo que hizo la *Segunda Leyenda* fue referirse a los *serranos*, pero como un grupo más de gentes que también llegaron a Ávila, pero que no tuvieron apenas relevancia. Uno de los siete nobles repobladores, Sancho Sánchez Zurraquines, después de haber organizado el gobierno y las milicias, habría hecho llevar a Ávila “muchas gentes y villanos de Cobaleda para la población de Ávila y su tierra”.²⁶ Y añade: “Entre la gente noble que vino desde su primería a poblar a Ávila es común

tradiçión de Ávila que vinieron unos nobles hidalgos que llamaron serranos, aunque no se sabe qué caudillos trujeron éstos, mas que eran muchos e muy nobles y esforçados”, dando de ellos la imagen de que eran los descendientes de personas que quedaron en la frontera, en tierra de moros, durante siglos y que, una vez Ávila empezó a ser repoblada –claro está, por los “siete” nobles repobladores– decidieron retornar: “Lo que digo de los serranos no e leýdo dónde vinyeron como los demás pobladores, pero tengo por çierto que éstos se rretiraron a la sierra por no bivir entre moros, e hizieron fortalezas e casas fuertes en lo más fragoso de las sierras de Ávila, donde se hallan oy día vestigios y señales destos hedifficios y no pocos, adonde asistieron algunos años hasta que supieron que Ávila estava por el rey don Alonso y segura que se vinieron a bivir en ella de asiento, quedándose con el nombre de serranos, que es muy antiguo en esta çiudad y ellos muy valientes por las armas, como se verá adelante”.²⁷ Así salvaba la *Segunda Leyenda* el escollo de tener que incorporar la memoria de los *serranos* a la historia abulense oficial: eran gentes hidalgas, valientes y lucharon contra los moros. Por lo tanto, respetaba esa tradiçión, al tiempo que anunciaba algunas de sus hazañas, que sin embargo, quizá remitiéndose a la Tercera Leyenda, lo cierto es que no acaban de aparecer en la *Segunda*. Y ahí se extingue el papel de los *serranos*. Un pequeño reconocimiento histórico, una pequeña traza en las siguientes generaciones de Ávila²⁸ y nada más. Neutralizado o casi diluido el eco de los *serranos*, las únicas voces que se encuentran desde entonces en la *Segunda Leyenda* son las de los siete nobles repobladores y sus hijos.

Y es así como se despeja el relato, ya de corte netamente genealógico, que desarrolla esta crónica tardía, la de las familias repobladoras percibidas a través de sus linajes, con sus solares, blasones y

funciones distinguidas, durante varias generaciones, dos de las cuales son protagonistas en la obra. Si en la *Crónica de la Población* se defendía una idea de nobleza de los *serranos* ganada solo por sus méritos, léale valentía, pureza y heroicidades,²⁹ en la *Segunda Leyenda* se parte de premisas diferentes totalmente. Los artífices de la Ávila cristiana, de la repoblación, tenían ya abolengo antes de llegar a la ciudad. Nacieron nobles, no se hicieron nobles después. El discurso parece haber girado entre una y otra crónica, entre el siglo XIII y el siglo XVI. De la “frontera pionera” al “solar conocido”, podríamos decir. De la aventura espontánea a la planificación desde el poder regio. Y de la aristocracia forjada en la guerra y el heroísmo a la superioridad innata de una nobleza norteña con estirpe anterior en Cantabria, Asturias o Vizcaya.

La descripción de los primeros pasos de la sociedad abulense recién repoblada que ofrecen uno y otro texto es bastante elocuente a este respecto. La *Crónica de la Población de Ávila* concede mucha importancia al episodio de Barbacedo.³⁰ Los *serranos* regresaban de una cabalgada y encontraron la ciudad cercada por los moros. Propusieron a todos los habitantes de la ciudad perseguir a los atacantes fuera de la ciudad, pero el resto de la población no les siguió y regresó a la ciudad cobardemente. Solo los *serranos* insistieron, gracias a una premonición siguiendo los presagios del *agorador* Acedo, que adivinó los movimientos de los moros –“ovieron aves”–, y por ello salvaron a la ciudad del peligro y consiguieron una gran victoria y un gran botín. La mención a los agüeros seguramente quería transmitir cierta idea de primitivismo y etnicidad a los primeros guerreros colonizadores. Pero el hecho importante fue la victoria. Al regresar a la ciudad, sin embargo, el resto de la población –la “*otra gente*” que había retornado a la urbe con cobardía rehuyendo el

combate— no quiso dejar entrar a los *serranos* dentro de los muros y les exigió antes compartir el botín, a lo que ellos se negaron. Enterado Raimundo de Borgoña de los hechos, apreció el valor de los *serranos* y quiso recompensarles: les concedió entonces el derecho de residir intramuros —sacando a los otros al arrabal—, y premió su esfuerzo reservando en exclusiva para ellos los *portiellos* u oficios municipales de la ciudad. Así, “mandó que les non diessen nada de quanto ganaron a los que se tornaron, e sacolos fuera de la villa al arraval, e apoderólos en la villa [a] aquellos que llamavan serranos que fueron adelante, e ordenólo anssí: que alcaldes e todos los otros portillos que los oviessen estos, e non otros ningunos”. Este episodio de Barbacedo se supone ocurrido prácticamente al principio de la repoblación. Y en la *Crónica* resulta fundamental porque en él se asienta la hegemonía política —también la centralidad urbanística— que los *serranos* disfrutaron desde entonces.

Hoy es difícil aceptar que en fechas tan tempranas como 1100 aproximadamente, cuando se supone que ocurrió el suceso,³¹ un sector concejil de caballeros obtuviera ya por privilegio el monopolio de los oficios municipales, que es lo que sugiere la *Crónica*, pero que debió ser de hecho un privilegio no tan antiguo.³² Al redactor de la crónica le interesaba dejar claro que la posición de monopolio del poder por parte de los *serranos* era muy antigua, del primer reinado de la ciudad repoblada, y como no se basaba en ventajas derivadas del lugar de procedencia ni de una posición de nacimiento o linaje, debía buscarse en algún hecho que reflejara que esos privilegios eran merecidos y no regalados. Así, el episodio de esta acción valiente y de servicio servía ya para justificar en la crónica la casi inmediata preeminencia política que obtuvieron los *serranos* en la sociedad abulense. Después los *serranos* no hicieron sino incrementar o

revalidar este prestigio con otras actuaciones posteriores, donde pudieron mostrar su valentía en la guerra y lealtad al rey castellano, siendo de hecho los protagonistas de la historia abulense contenida en la *Crónica de la Población*. El episodio de Barbacedo tiene por ello un valor seminal nada menos que al justificar la adquisición de una posición de superioridad de los caballeros o *serranos* de Ávila. Es cierto que se complementa con otro suceso también fundamental y un poco posterior, el de las *Hervencias*. En él los *serranos*, en los difíciles momentos de la sucesión después del reinado de Alfonso VI, salvaron al rey niño Alfonso Raimúndez –futuro Alfonso VII– frente al traidor rey “aragonés” Alfonso I Batallador, defendiendo con las vidas de muchos de sus hombres al monarca de Castilla. En esa tesitura incluso uno de ellos, Blasco Jimeno, retó al mismo Batallador. Blasco Jimeno, tras poner en evidencia la cobardía de los aragoneses, murió en el intento, en el llamado *riepto de Blasco Jimeno*.³³

Hubo otros episodios pero ya posteriores en que los *serranos* demostraron valentía, lealtad y sirvieron fielmente a los reyes de Castilla. Pero de toda esta secuencia de hazañas y méritos de los *serranos*, el episodio de Barbacedo habría sido el primero. De ahí su importancia.

Las crónicas tardías ya no tratan del mismo modo el episodio de Barbacedo. En el *Epílogo* el cambio no es muy acusado todavía. El relato de la hazaña es semejante, narra igualmente la disputa de los *serranos* por el botín conseguido y también cuenta cómo Raimundo de Borgoña, “que tenía poder del rey don Alonso su suegro”, les favoreció “a aquel linaje [de los *serranos*] que tuuiese las merindades y alcaldías y otros officios preheminentes de la ciudad y no otros, sin consentimiento y voluntad dellos, y apoderólos en lo mejor y más alto y más fuerte della”.³⁴ Ayora describe como un

grupo específico de pobladores a los *serranos*, denominados en el texto “*generación*” o “*linaje*”, y los considera, al igual que lo hacía la vieja crónica, superiores y diferenciados de “las otras gentes de la ciudad”. No hay gran distancia, pues, con respecto a lo narrado en la *Crónica de la Población*. En relación con la hazaña de las Hervencias, tampoco hay grandes discrepancias.³⁵ Únicamente, en su obra de 1519 Ayora añade datos de historia abulense posterior que revelan conocimientos cronísticos generales y de historia local correspondientes a los siglos XII al XV. Pero pese a estas amplificaciones sobre reinados a partir del siglo XII,³⁶ el *Epílogo*, al igual que la *Crónica de la Población*, se limitaba a las escuetas noticias de ésta acerca de lo ocurrido tras la *puebla* efectuada por Raimundo de Borgoña. La *Segunda Leyenda* será la que cambie esta tradición y recree con todo lujo de detalles una nueva imagen de esos primeros tiempos transcurridos inmediatamente tras la instalación de los primeros pobladores.

En efecto, la recreación histórica que hace la tardía *Segunda Leyenda* de estos primeros pasos dados por los “Siete” es verdaderamente llamativa, apartándose ya totalmente su discurso del espíritu de la vieja crónica. No quiero desarrollar aquí con detenimiento esta imagen de la sociedad de fines del XI y principios del XII –desde 1083 a 1109 en concreto– que la fuente del siglo XVI ofrece como relato modélico de cómo Ávila fue perfectamente organizada tras la *puebla*.³⁷ Es preciso señalar, no obstante, que los materiales literarios, cronísticos, jurídicos o de memoria local, entre otros, que incorpora esta fuente son muy diversos y arrojan un deseo de demostrar el buen hacer del rey Alfonso VI y del Conde Raimundo de Borgoña, así como el de los siete nobles repobladores, el modélico reparto de funciones, la buena organización que se generó en la ciudad con su tierra, el

nuevo orden agrario y social generado y, muy especialmente, los vínculos familiares que la aristocracia recién llegada anudó entre sí y que transmitió a la siguiente generación.

Los hilos argumentales fueron numerosos. Así, Raimundo de Borgoña³⁸ encargó a los nobles repobladores funciones específicas: a Jimeno Blázquez y Álvaro Álvarez les dio las “alcaldías mayores” o el puesto de “gobernadores” de la ciudad,³⁹ de la cuestión militar –reclutamiento de *compañías de a caballo*– hizo responsable a Sancho de Estrada y a Juan Martínez del Abrojo,⁴⁰ Fernán López de Asturias fue puesto al frente de la fortaleza, como su alcaide. Y tanto él como otros, desde sus zonas de origen, aportaron los per-trechos y las *compañías* de colonos que vinieron a poblar Ávila y su alfoz.⁴¹ En otro orden de cosas, varios de estos “Siete” habrían tenido relación con personajes y hechos históricos de Castilla muy destacados: el padre de Fernán López de Asturias habría combatido con un peligroso conde bretón-normando que había asolado Asturias y Galicia, acabando con este peligro al vencerlo en gran combate, y el propio Fernán López de Asturias habría sido testigo del Cerco de Zamora, e incluso algún descendiente del héroe zamorano Arias Gonzalo acabaría enlazando familiarmente con un hijo de Jimeno Blázquez, uno de los “Siete” abulenses;⁴² precisamente este Jimeno Blázquez, a quien Alfonso VI y su séquito había visitado en su solar castellano de Salas y le había animado a ir a poblar Ávila, estaba emparentado con la estirpe de Nuño Rasura, uno de los legendarios “jueces de Castilla”,⁴³ aprovechando la *Segunda Leyenda* este parentesco para evocar la leyenda de los jueces castellanos primeros y las estirpes de Fernán González y del Cid, enraizando a los siete nobles repobladores en estas tradiciones castellanas. Por supuesto, la *Segunda Leyenda* narra con detalle las bodas concertadas que, apadri-

nadas por Raimundo de Borgoña, se fueron haciendo entre algunos de los recién llegados o poco después, bodas decididas por los “Siete” y sus esposas, que permitieron ir casando a sus hijos —las ceremonias y fiestas de las bodas se describen también—⁴⁴ y que acabaron fraguando una tupida y endogámica red familiar entre las siete familias.

También aparecen fiestas y ceremonias caballerescas, tales como investiduras de los jóvenes caballeros hijos de los “Siete”, con asistencia a las mismas de gentes insignes venidas de diversos lugares del reino o de fuera de él.⁴⁵ Se describe una rutilante sociedad aristocrática, refinada, puesta en marcha por grandes hombres de abolengo dispuestos a conseguir que Ávila funcionase ejemplarmente. Sin que falten tampoco referencias a las grandes haciendas que lograron acumular, con adquisición de ciertas formas de propiedad —como el *término redondo*— claramente desconocidas en 1100, pero que en el imaginario agrario y social posterior tenían sentido como tipo de propiedad privilegiada típico de las elites patricias de los siglos XIV-XVI.⁴⁶

En su afán por mostrar una reorganización de la ciudad ordenada y brillantemente ejecutada, la *Segunda Leyenda* menciona la restauración de la diócesis, con la construcción de la catedral,⁴⁷ y el inicio de las murallas.⁴⁸ Durante un tiempo el Conde Raimundo de Borgoña, antes de ir a residir a Galicia, habría supervisado estas grandes obras en perfecta sintonía con los siete nobles repobladores.⁴⁹ El conde Raimundo, según la obra, dejó bien encarrilada la sociedad abulense antes de marcharse.⁵⁰ Y después de su partida, la perfecta planificación de la sociedad abulense, pese a algunos conflictos pasajeros entre los dirigentes,⁵¹ siguió luego su curso bajo la dirección ejemplar de los nobles repobladores.⁵²

En la comparación con la imagen ofrecida por la *Crónica de la Población*, que transmitía un ambiente aguerrido, sobrio y épicamente pionero, el tardío texto de la *Segunda Leyenda*, al narrar los primeros pasos de la repoblación abulense, exhibe una vida social bien planeada, aristocrática, casi sofisticada, con ambientes distinguidos y liderada por una elite de grandes propietarios de noble alcurnia. Estos dirigentes, aunque también vulnerables a las rivalidades entre familias –por otra parte, rivalidades típicamente patricias–, tensiones siempre solubles mediante buenos acuerdos, sostenían unas instituciones concejiles ordenadas y bien gestionadas. Todo muy previsible dentro de ese gran fresco de perfecta fantasía social que ofrece esta obra al relatar la repoblación abulense.

Esta es la imagen idílica de la repoblación de los primeros años, las primeras décadas, correspondientes al reinado de Alfonso VI o poco más. Pero si la llegada e instalación de los pobladores fue uno de los pilares de esa sociedad incipiente, descrito, como indicamos, de forma tan dispar por las crónicas abulenses, la del XIII y la del XVI, ¿qué ocurrió con el otro gran reto, el de la defensa de la ciudad y su entorno en una peligrosa frontera como era, según es históricamente sabido, la cuenca meridional del Duero hacia 1100? La guerra fue, en efecto, otro de los grandes argumentos de la tradición cronística abulense.⁵³

2. LA DEFENSA DE LA CIUDAD Y LAS HAZAÑAS DE DOS GENERACIONES DE HÉROES ABULENSES

Entre las tareas propias de una sociedad incipiente ubicada en una zona peligrosa y fronteriza, como era Ávila en el reinado de Alfonso VI, no hay duda de que la defensa de la ciudad frente a los enemigos musulmanes poseía un protagonismo inevitable. La *Crónica de la Población*, como hemos indicado, había otorgado al temprano episodio de Barbacedo, según veíamos, un sentido determinante al convertirlo en gozne necesario para justificar la distancia que se abrió entre el grupo de los “*serranos*” y el de “*la otra gente*”.⁵⁴ Pero también podemos inscribir el hecho dentro de otro discurso no ya sobre la superioridad de los *serranos*, sino sobre los peligros de la guerra acechante y sobre cómo afrontaron los abulenses este desafío. La hazaña de Barbacedo, en efecto, vista desde este punto de vista estrictamente estratégico, no sería sino la respuesta a un escenario que parece presentarse como endémico en los primeros años de la *población*, el de ataques rápidos o correrías de los musulmanes en tierra abulense, que exigían la organización de la defensa local correspondiente, por un lado, y las campañas o *cabalgadas* de los caballeros en territorio enemigo,⁵⁵ por otro. La *Crónica de la Población* describe bastante bien la convergencia de estas situaciones de peligro y la respuesta de los caballeros concejiles. Con independencia de que la victoria fuese presagiada por Barbacedo y que tuviera repercusiones sociojurídicas después, como vimos, el texto sobre este suceso describe bien estas situaciones de peligro: “E así acaeció que una vez fueron en cabalgada, e vinieron gran poder de moros a la villa, e corriéronla fasta las puertas e levaron omes e bestias e ganados e quanto fuera fallaron. E los que eran llamados

serranos (que eran ydos en cavalgada) legaron esse día por ventura e, quando fallaron toda la tierra corrida, preguntaron a la gente de la villa qué compañía podía ser de moros aquéllos que los corrieron; e como quier que eran muchos, dixeron ellos que más. E dixeron los que eran llamados serranos a la otra gente, que fuessen con ellos, e se aventurasen, ca fiavan en Dios que los vencerían. E pusieron pleyto que yrían con ellos. E llegaron fasta un lugar que dizen el Rastro de la Coliella⁵⁶ e desde allí tornosse toda la otra gente, salvo ende aquellos que llamavan serranos, que fueron adelante [...] E fueron ferir los moros, e vençieronlos e mataron dellos muchos, e ganaron gran aver, e tornaron quanto les avían levado”.⁵⁷

Más adelante, pero ya con posterioridad a los reinados de Alfonso VI y de la reina Urraca, la *Crónica de la Población* acomete la descripción de hechos de armas y cabalgadas de los caballeros *serranos*. Sobre todo las acciones afectan a la cuenca del Tajo, en tierras de Talavera fundamentalmente, ya que esta ciudad, recuperada por Alfonso VI fue incluso tomada transitoriamente por los musulmanes en 1109 y fue área de guerra fronteriza durante décadas. Pero los abulenses combatieron también en eso que me gusta llamar la “guerra ligera” en tierras aún más lejanas, incluso en tierras andaluzas. Por otras crónicas se conocen acciones de los abulenses en la Meseta sur entre 1138 y 1144, o una expedición incluso a Sevilla en 1158. En estas campañas destacaron varios *adalides* como Sancho Jimeno o Gómez Jimeno y los hechos fueron anotados en crónicas como los *Anales Toledanos* o la *Crónica Adalphonsi Imperatoris*, además de la propia crónica abulense.⁵⁸ En realidad, toda la sociedad abulense tenía en la guerra una prioridad de supervivencia, en la que se veían afectados todos los sectores de la población. Como señalaba el supuesto fuero perdido de Ávila,

conocido a través de su extensión al texto foral eborense, “*clerici vero habeant mores militum*”.⁵⁹ Los hechos de armas de pleno siglo XII aportan en la *Crónica de la Población* una determinada imagen de la reconquista, que se prolonga luego hasta la batalla de Alarcos o las grandes campañas jienenses del siglo XIII.

En efecto, en esta crónica destacan ya las acciones guerreras de los reinados de Alfonso VIII y Fernando III, en cuyos detalles no entraremos al alejarse de la época pionera. Estos pasajes permiten, no obstante, al cronista ofrecer de los abulenses un retrato rotundo como grandes guerreros, caudillos militares y también hábiles lidiadores en sus lances de honor frente a los propios compañeros, combatientes cristianos. Diestros, por lo tanto, en las artes de la caballería medieval, como era exigido a los combatientes nobles de la época, pero ante todo por ser valerosos hombres de guerra contra los enemigos musulmanes, a quienes hicieron frente en *apellidos* y con quienes batallaron en intervenciones rápidas en territorio enemigo, así como en *cabalgadas* y *hueste* o *fonsado*, al servicio de los reyes castellanos.⁶⁰

Dando vida a las expediciones y acciones guerreras justo después de las primeras décadas de la repoblación aparecen ya en la *Crónica de la Población*, ubicados aproximadamente en el ecuador del siglo XII –aunque la crónica no ofrece fechas concretas–, personajes nuevos como Zurraquín Sancho y Nalvillos. Todavía la vieja crónica ofrece como virtudes de ellos rasgos personales propios de los pobladores pioneros, como su talento como *agoradores* para intuir los lances guerreros. Pero cada uno de estos dos *adalides* del siglo XII, aparte del común fondo de grandes guerreros de la frontera, tiene trayectorias diferenciadas.

Zurraquín Sancho fue protagonista de una célebre acción de

guerra no lejos de Ávila en la que él solo derrotó en un desfiladero a contingentes importantes de musulmanes, liberó cautivos cristianos y mantuvo en secreto su hazaña, aunque no pudo evitar que se supiera poco después: “Fue otra vegada en cavalgada con otros cavalleros. E y a que se le olvidó en Avila, e tornose por ello. E yendo en pos ellos, por una montaña vio sesenta cavalleros moros, e teníen veynte pastores cristianos, e legávanlos. E asignó por qué lugar llegaría a ellos que non le pudiesen ver fasta que estuviese çerca dellos; e fue por aquel lugar. E sacó unas tovajas que levava, e púsolas en ell asta de la lança por seña. E fuelos ferir, llamando ‘Avila, cavalleros’. E dexáronse vençer los moros e mató dellos uno o dos. E los pastores que non estavan aún atados, desataron a los ottros, e ayudáronle bien, de guissa que los moros fueron vençidos. E fuesse él en pos sus compañeros, e nunca lo quiso dezir lo quel avía aconteçido”. No obstante, los pastores, un día que pasaron por Ávila, llenos de agradecimiento, contaron la hazaña a la población.⁶¹

Sin duda, las de Zurraquín Sancho, como las de Nalvillos, son las historias de la *Crónica de la Población* que más directamente vinculan la obra con las tradiciones épicas y caballerescas de la plenitud del medievo.⁶² El héroe es reivindicado en esta obra, que hace de él un verdadero arquetipo, como alguien que, por su valor y pundonor, debería figurar entre los grandes héroes de los cantares de gesta,⁶³ aunque su leyenda popular acabe teniendo más bien el aire de un romance.

Por su parte, el segundo de estos dos grandes personajes, Nalvillos, o Enalviello, protagoniza en la *Crónica* una larga y *sui generis* historia autónoma de relaciones fronterizas entre moros y cristianos, de amores y traiciones,⁶⁴ lo que da pie para incorporar varios registros literarios, desde temáticas propias del *roman* caballeresco⁶⁵ a epi-

sodios guerreros típicos de las fronteras transculturales hispánicas o a tradiciones folklóricas sobre la “mujer traidora”, entre otras tradiciones.⁶⁶ Se demuestra que la crónica abulense del siglo XIII era también un mosaico de materiales heterogéneos, que iban desde los ecos de la cronística general hasta estas últimas fantasías novelescas, pasando por las *gestas* o por las tradiciones épicas locales.

El *Epílogo*, ya a principios del XVI, no se desvía de la lectura esencial de los episodios sobre defensa de la ciudad que había hecho la *Crónica de la Población*. En el episodio de Barbacedo, como indicábamos, Ayora siguió bastante fielmente lo dicho por aquella fuente.⁶⁷ Y lo mismo cuando trata de otros caballeros como Zurraquín Sancho, del que dice querer solo contar una de sus hazañas, precisamente la más célebre de la liberación de cautivos en solitario, que le granjeó fama merecida entre los héroes de los cantares de gesta,⁶⁸ al igual que otros de sus compañeros, ya “que los de Auila eran de tanta virtud y fortaleza, que passauan de aquí a correr a los moros fasta Seuilla”.⁶⁹ Y refiriéndose a esa época —mediados del siglo XII aproximadamente— añade otra hiperbólica comparación con la Roma antigua: “ouieron los de Auila tantos hechos de armas, parece bien la virtud que seguian. E pues que Roma tiene en tanta veneración a Marco Marcelo porque peleó treynta y nueve veces, e a Julio César, porque peleó en batallas campales cincuenta, bien se manifiesta hauer sido Áuila una Roma pequeña, si ouiera tenido buenos escriptores”.⁷⁰ A buen seguro que a Gonzalo de Ayora le hubiera gustado imaginarse a sí mismo contando esas hazañas como uno de esos insignes historiadores romanos, y entre esas hazañas algunas que cita a continuación, como la toma de Béjar, Piedrahíta y Trujillo por los de Ávila, o incluso Badajoz, que “sostuieron veyntecinco años”, aunque luego la perderían, o como la verdadera conquis-

ta de Talavera, ya que, según dice, aunque la toma se atribuye al rey, en realidad fue obra de los abulenses, citando entre ellos las hazañas de Nalvillos, eso sí, sin dar crédito al relato fantástico de la peripecia personal de este, que inevitablemente Ayora conocía por la *Crónica de la Población*. Ayora, al filtrar estos materiales y tildarlos de inverosímiles,⁷¹ distinguía su oficio, que era la “Crónica”, o la “Historia” –como le gustaría evocando la antigua y admirada Roma– frente a la “Fábula”, mostrando con ello un punto de vista tan lastrado por cierta soberbia renacentista como ingenua y pretenciosa nos puede parecer hoy una distinción o episteme basado en la falsabilidad o historicidad natural de las crónicas. Por otra parte, el propio texto de Ayora en lo esencial ha sido totalmente ancilar del de la *Crónica* al narrar estos sucesos bélicos, al menos antes del reinado de Alfonso VIII, donde apenas tenía otra información que no procediera de aquélla. Otra cuestión sería ya la narración de los sucesos desde Alfonso VIII en adelante, donde Ayora pudo incorporar otras fuentes.⁷²

Si las principales andanzas guerreras abulenses, o las más numerosas al menos, tienen lugar tanto en la *Crónica de la Población* como en el *Epílogo* con posterioridad al reinado de Alfonso VI –con la excepción del citado episodio de Barbacedo, que se encuadraría en él–, y además trascurren en territorio enemigo, como acabamos de ver, hasta acabar con otras batallas posteriores en tierras béticas que ya se alejan de nuestro propósito y cronología, la *Segunda Leyenda*, por el contrario, sitúa tan solo en el propio reinado de Alfonso VI todas las acciones valientes de los abulenses. Aparte de un obvio condicionamiento de este hecho por la cronología de la historia objeto del relato,⁷³ es más importante resaltar que, en comparación con las fuentes precedentes, el esquema narrativo de la *Segunda Leyenda*

no solo no parte de las mismas premisas ideológicas, sino que ni siquiera incluye los mismos hechos.

Esta novedad argumental y de discurso afecta al más sobresaliente y primero de los hechos reflejados en la *Crónica* y en el *Epílogo*. Si el episodio de Barbacedo era suceso imprescindible en la crónica del siglo XIII –Ayora no añadió nada relevante al respecto– para justificar la prevalencia sociotopográfica –ocupar la parte alta de la urbe–, la condición de caballería privilegiada y sobre todo la monopolización de los cargos municipales que adquirieron desde entonces los *serranos*, convertidos por el Conde como premio por su hazaña en gobernantes exclusivos de Ávila, la *Segunda Leyenda* no necesitaba ya este arranque. No lo necesitaba y además, podemos suponer, sería contradictorio con su discurso.

En efecto, la *Segunda Leyenda* partía, como señalábamos, de la premisa previa de un origen nobiliario y de una gobernanza adjudicada a los siete u ocho repobladores conspicuos desde el principio. Por lo tanto, podía –y debía– prescindir de ese episodio cargado de épica anónima y que había servido para justificar la obtención de una hegemonía colectiva de los caballeros en la vieja crónica. En la *Segunda Leyenda* ya no era necesario porque los nobles pobladores ya lo eran en origen, en la vieja Castilla, Asturias o Vizcaya, y no ganaron en una determinante refriega militar, por valiente que fuera, la preeminencia social y el control de los cargos del concejo. Les correspondía por ser quienes eran. Y así lo habían decidido Alfonso VI y Raimundo de Borgoña, como veíamos. Así pues, el discurso de la antigua crónica ya no servía. Por otra parte, la hazaña genuina de Barbacedo estaba lastrada por alusiones al extraño recurso a los *augures* previos a la batalla, ya que Acedo era un *agorador* que leía el “vuelo de las aves”, en definitiva, un lenguaje que aún contenía

la *Crónica de la Población* y que estaba condenado a ser expurgado en las relecturas posteriores. De modo que podemos observar que la hazaña presagiada por Barbacedo, fundamental a mi juicio en el discurso de la *Crónica de la Población*, desaparece oportunamente de la *Segunda Leyenda*. No dudo en sugerir que así ocurre tanto por no ser ya paso necesario para subrayar la elitización de la minoría noble abulense y sus privilegios como por el hecho de que al autor de este último texto cronístico le debió parecer un episodio contaminado de primitivismo, supercherías y fetichismo.

Además de ello, en el tratamiento de las expediciones militares existen entre las dos principales fuentes abulenses algunas diferencias. Así, en la *Segunda Leyenda* el objetivo de las acciones incluye expediciones contra los musulmanes, pero también contra forajidos o ladrones. Esto daba pie a recalcar la idea de fluida imposición del orden y la seguridad en tierras de colonización, al fin y al cabo, preámbulo ideológico para hacer brillar los atributos del buen gobierno municipal que es un mensaje que se pretendía resaltar, como pudimos comprobar. Otra diferencia con respecto a la *Crónica de la Población*, en este caso en congruencia con su discurso social, es que los protagonistas de las acciones de guerra no son ahora los *serranos* sino los “Siete” nobles repobladores. Coinciden, sin embargo, el fondo cronístico de esta fuente tardía y de la *Crónica* en el hecho de abrir ya la narración de los episodios guerreros a nuevos personajes, descendientes de los primeros caballeros pioneros. Con otra notable diferencia en este caso, por el rigor cronológico autoimpuesto por la *Segunda Leyenda*, de hacer encajar todos los episodios en el reinado de Alfonso VI, forzando así una especie de compresión del tiempo, lo que no deja de ser una tara en el propio relato a la hora de acoger tradiciones conocidas, pero que habían

transcurrido en tiempos posteriores al arco cronológico de la trama narrada.⁷⁴

Hacia 1090, tiempos tempranos desde el punto de vista del período historiado, sitúa la *Segunda Leyenda* una acción de castigo dirigida por los nobles repobladores contra un caudillo moro que corría las comarcas de las Sierras y Pinares de Ávila robando ganado y saqueando la zona. Los “Siete” y sus hombres lograron recuperar lo robado, derrotar a los ladrones, rescatar a muchos cautivos –200 *pobladores* cautivos–, y hacer muchos prisioneros moros –cerca de 400–, además de distribuir el botín entre las gentes de las comarcas y los caballeros de la ciudad.⁷⁵ En otras ocasiones el *gobernador* o *alcalde mayor* Jimeno Blázquez con sus hombres armados se encargó de librar la comarca abulense de Pinares y serranías meridionales de Ávila de varias partidas de ladrones, que mandó apresar o ajusticiar, y también se encargó de castigar al mal gobernador de Talavera Sancho del Carpio. La aquiescencia deliberada que practicaba este último con los vecinos moros, a quienes permitía atravesar el Tajo hacia el norte, contrasta con la firmeza y el heroísmo del caballero y gobernante abulense, el citado Jimeno Blázquez, convertido en gran personaje no ya solo al frente del gobierno de la ciudad, sino en paladín de la defensa de Ávila y sus límites, en la imposición de la justicia en todos sus términos y en la contención enérgica de los peligros procedentes de la frontera musulmana del Tajo.⁷⁶

Precisamente, el Tajo es percibido en la *Segunda Leyenda*, en esto sin mucha diferencia con la *Crónica de la Población*, como el umbral tanto real como simbólico de la amenaza exterior, la verdadera frontera en la que comenzaba la tierra de moros. Por esa razón era tan importante la contención de esta línea y tan estratégicos algunos enclaves como el de Talavera.

La defensa de la frontera queda supeditada en la *Segunda Leyenda* al natural relevo generacional que, en esta obra, prácticamente se consolida entre el último lustro del siglo XI y primera década del siglo XII. De hecho, personajes que aparecían en la *Crónica de la Población* en acciones guerreras del reinado de Alfonso VII, o después, en el texto de la *Segunda Leyenda* protagonizan lances fronterizos y de otro tipo pero trasladados al reinado de Alfonso VI. Los hijos de los “Siete” representan el traspaso de responsabilidades a la segunda generación. Esta nueva generación, dentro del relato, comienza a cobrar protagonismo ya superado el ecuador de la *Segunda Leyenda*. Las citadas *paces* tras los *bandos* de 1097 se sancionan de hecho con matrimonios entre descendientes de los dos alcaldes mayores y otros de los caballeros, pero también con otros casamientos de jóvenes hijos que sellaron las alianzas y entrelazamiento familiar entre los “Siete”. Todas estas bodas, descritas con sus tornabodas, justas, torneos, corridas de toros, tablados, bofordos y bailes, así como la presencia de distinguidos invitados, sirven de excusa⁷⁷ para mostrar una ambientación festiva propia de una caballería literaria, un tanto crepuscular, cuya atmósfera galante se pretendía recrear.⁷⁸

Aparte de otras situaciones en que vemos actuar también desde entonces a esta segunda generación,⁷⁹ interesa quizá resaltar el papel que fueron cobrando los dos nuevos grandes personajes de protagonismo rampante en la *Segunda Leyenda*, hasta el punto de absorber en la última parte de la obra casi toda la atención, coincidiendo con la muerte natural de casi todos los “Siete” que, en pocos años, se fue produciendo. Los dos personajes claves aparecían ya en la *Crónica de la Población*, aunque, como indicábamos, en episodios posteriores al reinado de Alfonso VI y sin una filiación clara. Pero ahora son personajes de parentelas bien definidas y que ya hacia

1100 o poco después van desplazando de la primera línea de interés a los demás personajes. De Nalvillos Blázquez se dice expresamente que era el primogénito del alcalde mayor Jimeno Blázquez, y de Zurraquín Sancho que era hijo de Sancho Sánchez Zurraquines. Nalvillos y su azarosa peripecia personal⁸⁰ ocupa buena parte del último tramo de la *Segunda Leyenda*, pero aparte de eso se acaba señalando en la obra que acabó siendo el gobernador de Ávila,⁸¹ digno sucesor de su padre, fallecido en 1108. Mientras que Zurraquín Sancho entra en escena desde la muerte de su padre, participando desde entonces como gran protagonista en muchas escaramuzas contra los moros. El célebre episodio de la *Crónica de la Población* sobre la liberación de cautivos y el discreto silencio con que acompañó el hecho, prueba de su humildad y pundonor, es también recogido en la *Segunda Leyenda*.⁸²

En realidad, estas historias de combates exteriores⁸³ reflejan una idea de la guerra en tierra enemiga que resulta significativa: se pone de manifiesto la cercanía al rey; por supuesto se demuestra el valor militar de los caballeros abulenses; se describe el despliegue de muchos recursos bélicos de asedio y combate, con cientos de hombres guerreando; y, por lo que respecta a la imagen social, se muestra a las milicias abulenses en plena acción, pero convertidas en la *Segunda Leyenda* en milicias concejiles dirigidas por nobles, ya que son los jóvenes caudillos, sobre todo los hijos de los “Siete”, los más destacados.

En las acciones bélicas no todo fue guerra exterior en aquellos años. En alguna ocasión partidas de moros —en una ocasión más de 200— *corrieron* la Tierra de Ávila. Los jóvenes nobles estuvieron también prestos a defenderla, entre ellos Zurraquín, que acabó como capitán de una de las dos compañías de caballeros de Ávila. En con-

creto, se hizo cargo en 1106, según el texto, de una compañía de caballeros villanos –la otra era de Sancho de Estrada– que fue recién creada por el gobernador Jimeno Blázquez para poder defender mejor la Tierra de Ávila. Zurraquín Sancho acreditaría bien el acierto del nombramiento al protagonizar inmediatamente después su célebre hazaña de liberación de cautivos.⁸⁴

El momento más crítico de la defensa de Ávila habría ocurrido inmediatamente después de la muerte de Alfonso VI. En Ávila había fallecido ya Jimeno Blázquez, concretamente en 1108 según la *Segunda Leyenda*. Gran parte de la población había abandonado la ciudad por hambres y pestes que habían acaecido en esos años. El alcaide y gobernador provisional, Fernán López, había acudido en embajada a Aragón –Alfonso el Batallador era el nuevo rey–, donde también estaba Nalvillos, que ya desde tiempos de Raimundo de Borgoña y doña Urraca tenía conexiones con ambientes cortesanos. Los otros hijos de Jimeno Blázquez, de Juan Martínez del Abrojo y de Fernán López estaban fuera peleando en las fronteras. Sancho de Estrada estaba enfermo. Y Zurraquín Sancho se hallaba en el campo convaleciente y recuperándose de la peste. En esa coyuntura tan crítica, en julio de 1109, los moros, animados por la noticia de un desembarco masivo tras la muerte de Alfonso VI y después de atacar y saquear los sitios de Toledo y Coria, llegaron a Ávila. Entonces la ciudad se vio “*sin gente e sin caudillos*”, refiriéndose a la ausencia de los nobles de la ciudad. Ese es el momento en que la *Segunda Leyenda* da vida a un personaje que desde entonces se asociará a la memoria de la ciudad.⁸⁵ Se trata de Jimena Blázquez, hermana del ya fallecido Jimeno Blázquez⁸⁶ y esposa de Fernán López, gobernador provisional. Los *moradores* de Ávila, “se ayuntaron en uno en el su corral de conçejo a campana tañida, e ende nombraron por

gobernador a Ximena Blázquez”. Insólita elección concejil de una mujer de la aristocracia local como máxima autoridad de una ciudad. Ella asumió el mando. Convenció con su *fabla* a los habitantes diciendo que llegaría ayuda de Salamanca, Arévalo o Segovia. Repartió víveres y armas, “dardos, lanças e ballestas de armar”, mientras los moros ponían sitio a la ciudad. Además de pedir ayuda exterior, organizar bien la resistencia intramuros con repartos y distribución de alimentos, rodear las murallas de abrojos, entre otras tácticas de defensa, Jimena utilizó un ardid ingenioso y valiente ante la escasez de hombres: hizo que las mujeres se disfrazaran, llevaran armaduras y *vestiduras de omes*, ropajes y “sombremos” para cubrir las cabezas, de modo que “semejaban varones”. Hicieron acopio de los pocos víveres y bastimentos que pudieron y los colocaron bien visibles en los muros, dando sensación de ser una ciudad “bien armada y guarnida”. Y se hicieron tañer trompas para aparentar contener en su interior un gran ejército. Las apariencias funcionaron, la debilidad real de la población no se notó y los moros, al comprobar que la ciudad estaba bien defendida y protegida, levantaron el sitio sin luchar, abandonando su propósito. A los pocos días llegaron ya los refuerzos de Arévalo y Segovia. Ellos fueron quienes contaron luego la hazaña de Jimena Blázquez en 1109 “e por toda Castilla fue la tal fama que jamás se podrá olvidar”.⁸⁷

Fama perfectamente justificada, diríamos, en aquel contexto, ya que la historia, que se servía del *topos* de un asedio de ciudad amurallada lleno de peligros, tenía la habilidad de vincularse a la tradición de valor y arrojo de los abulenses, de prestigiar la estirpe de buenos gobernantes que dirigían la ciudad, incluyendo sus familias, y de incorporar la *maravilla* –por su carácter extraordinario– de que fuese una mujer la heroína astuta, la gran matrona valerosa y

decidida, la gran artífice de la victoria, cuando en la tradición legendaria desde la Antigüedad el rol de máximo heroísmo es sabido que se ha reservado a las mujeres tan solo en grandes epopeyas y situaciones de máximo riesgo para pueblos o naciones. Este roce con lo epopéyico que se aprecia en esta acción de Jimena Blázquez, tamizado por otros registros del romancero, la fina cortesía y los valores de prudencia y mesura asignadas a las elites conspicuas de Ávila, que se aprecia en otros acontecimientos descritos en la *Segunda Leyenda*, amplían aún más el campo literario y cultural de esta fuente, sin duda el gran frontispicio de la memoria histórica y legendaria abulense.

La *Segunda Leyenda* finge terminar su recorrido hacia 1110, según se indica, cerrando algunas historias abiertas pero proponiendo un punto y seguido, ya que elige detener el relato diacrónico en los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte de Alfonso VI, justo tras alcanzar esa especie de clímax de la defensa de la ciudad por Jimena Blázquez y sus astutas y valientes mujeres. La vida de los abulenses continuó más bien tranquila en los años siguientes, nos quiere decir el último impulso del texto, si bien el manuscrito o los manuscritos de esta obra ofrecen finales inacabados para algunas biografías⁸⁸ y añaden adendas –o *papeles*, como se dice– a modo de colofón del texto y como preludio de una *Tercera Leyenda* apenas esbozada en esta parte final⁸⁹ y de cuyo texto, perdido o no escrito, se ha privado a la posteridad.

Notas:

1 MONSALVO, José María. “Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la *Crónica de la Población*”. En J.A. Fernández de Larrea y J.R. Díaz de Durana (coords.). *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2010, pp. 163-199.

2 Aparte de alguna otra edición antigua (como una del marqués de Foronda en 1913 en el Boletín de la Real Academia de la Historia, en adelante *BRAH*) es conocida la de GÓMEZ MORENO, Manuel. “Crónica de la Población de Ávila”, *BRAH*, 113, 1943, pp. 11-57. Pero la edición más utilizada ha sido siempre en España la de HERNÁNDEZ SEGURA, Amparo, *Crónica de la población de Ávila*. Valencia: Anubar, 1966. La última edición es la de Manuel Abeledo, que realiza una edición crítica a partir de los cuatro manuscritos conservados (todos ellos, de la Biblioteca Nacional o de la Real Academia de la Historia, copias muy posteriores), cuyo *stemma* reconstruye: ABELEDO, Manuel, *Crónica de la población de Ávila. Edición crítica, introducción y notas*, Buenos Aires, SECRI, 2012, introducción, pp. xv-liv. La edición que es más conocida y que ha sido citada en España en las últimas décadas es la de Anubar y por este motivo es la que también seguimos aquí, pese a las deficiencias señaladas por los expertos (desde ahora, *CPA* ed. Hernández Segura, aunque cito también la paginación de la edición reciente de Abeledo, que va consignando en notas las variantes de los diferentes manuscritos). Las cuestiones filológicas en torno a la fuente son, sin duda, fundamentales, como se pone de manifiesto en esta última edición de Abeledo. *Vid.* nota siguiente. No obstante nuestro propósito no se centra, ni puede hacerlo, en la gestación de la fuente, las tradiciones manuscritas o los problemas ecdóticos, cuestión que fundamentalmente reclama la atención de los filólogos y los especialistas.

3 La *Crónica de la Población de Ávila* es citada en muchos estudios sobre épica, cronística medieval y otras cuestiones de historia de la literatura. Menciono aquí algunos trabajos más directos o monográficamente centrados en esta fuente: GAUTIER-DALCHÉ, Jean, “Fiction, réalité et idéologie dans la *Crónica de la Población de Ávila*”, *Razo. Cahiers du Centre d’Etudes Médiévales de Nice I*, Nice, 1979, pp. 24-32; LÓPEZ VALERO, María del Mar. “Las expresiones del ideal caballeresco en la *Crónica de la Población de Ávila* y su vinculación a la narrativa medieval”, *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de literatura medieval*, Granada, 1995, III, pp. 89-109; RAS, Marcia. “Percepción y realidad guerrero-campesina en la *CPA de Ávila*”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* (Buenos Aires), 32, 1999, pp. 189-227; RICO, Francisco, “Çorraquín Sancho, Roldán y Oliveros. Un cantar paralelístico castellano del siglo XII”. En *Homenaje a la memoria de don Antonio Rodríguez Moñino, 1910-1970*. Madrid: Castalia, 1975, pp. 537-564; MENEGHETTI, María Luisa. “Almanzor, Çorraquín Sancho e i primi passi dell’epica castigliana”, *Medioevo Romanzo*, 22, s. 3, n. 3, 1998, pp. 415-433; ABELEDO, Manuel. “La *crónica de la población de Ávila*: un estado actual de la cuestión desde su primera publicación”, *Estudios de Historia de España*, 11, 2009, pp. 13-48. Asimismo, LUIS LÓPEZ, Carmelo. “Mitos, leyendas, tradiciones y hazañas”. En G. Del Ser (coord.). *Historia de Ávila III. La Baja Edad Media* (ss. XIV-XV). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2006, pp. 457-531; CÁTEDRA, María, DE TAPIA, Serafin, “Imágenes mitológicas e históricas del tiempo y del espacio: las murallas de Ávila”, *Política y Sociedad*, 25, 1997, pp. 151-183; SALVADOR MIGUEL, Nicasio. *Ávila en la literatura medieval española*. Ávila, 2003, pp. 31 ss.; o GÓMEZ REDONDO, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 170-

180.

4 Vid. nota anterior. Más en concreto, sobre esta cuestión, SALVADOR MIGUEL, *Ávila en la literatura medieval española*; GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana. I*, pp. 171 ss.; ABELEDO, "La crónica de la población de Ávila: un estado actual de la cuestión", p. 28.

5 Cfr. nota 1.

6 Y sobre todo en la comparación acerca de la repoblación que ofrecen las crónicas abulenses de diferentes épocas, vid. MONSALVO, José María. "El imaginario de la repoblación de Ávila: la *Crónica de la Población*, el *Epílogo* y la *Segunda Leyenda*" (*Anuario de Estudios Medievales, AEM*, en prensa).

7 En 1519 se imprimió en Salamanca el llamado *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria pertenecientes a la ilustre e muy magnífica e muy leal ciudad de Ávila*. Puede verse una edición de Antonio del Riego, Imprenta de los Señores Andrés y Díaz, Madrid: 1851. Sobre el autor vid. FERRER GARCÍA, Félix. "Reyes y soldados, héroes y comuneros en la biografía de Gonzalo de Ayora (1466-1538)", *Espacio, Tiempo y Forma, serie III, Historia Medieval*, 19, 2007, pp. 265-292.

8 *Segunda Leyenda de la muy Noble, Leal y Antigua Ciudad de Ávila*. Á. Barrios (ed.). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2005 (a partir de ahora, *SL*). Barrios hizo esta edición a partir del manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca -ms. 1991- que menciona una traslación de la misma al ser hallado un viejo manuscrito en 1599. Hacia 1600 habría sido copiada por Luis Pacheco de Espinosa. El texto se supone completado a fines del siglo XVI, aunque la obra pretende ser un texto hallado en Ávila y compuesto varios siglos antes. Se menciona en el relato que la obra fue trasladada por Hernando de Illanes en 1315 y que el pergamino se custodiaba en el arca del concejo de Ávila y fue copiado y sellado en 11 de febrero de ese año. El alcalde Fernán Blázquez habría ordenado el traslado. Sería el ejemplar que se habría hallado en Ávila en 1599, *SL*, pp. 31 y 202-203. Lo más probable, según el editor de la *Segunda Leyenda*, es que Luis Pacheco de Espinosa reelaborara los materiales que se encontró en algún manuscrito anterior, queriendo transmitir la idea de que reproducía literalmente una crónica copiada por Hernando de Illanes en 1315. Aparte del ms. 1991 de la Universidad de Salamanca, que está completo, existen de la *Segunda Leyenda* otros tres manuscritos más, incompletos, uno de la Biblioteca de la misma universidad, otro de la BN y otro de la RAH. Referencias a estas cuestiones en la edición de A. Barrios a la *Segunda Leyenda*, *SL*, p. 21. Asimismo, el capítulo que dedica Carmelo Luis López a la cuestión, donde detalla los argumentos incluidos en la *Segunda Leyenda*, LUIS LÓPEZ, Carmelo. "La imagen de Ávila en la Edad Moderna". En G. Martín García (coord.). *Historia de Ávila. V. Edad Moderna (Siglos XVI-XVIII, primera parte)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2013, pp. 37-102.

9 LUIS LÓPEZ, "Mitos, leyendas, tradiciones y hazañas", *op. cit.* La *Segunda Leyenda* fue referencia fundamental para la obra de ARIZ, Luis. *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*. Alcalá de Henares, 1607 (ed. facsímil, Ávila: Caja de Ahorros, 1978), gran fresco genealógico en el que se ha basado la memoria popular de Ávila sobre las egregias familias de la ciudad. Ariz manejó otros textos y es posible que un estudio exhaustivo de su obra permita conocer mejor el problema de la existencia o programa en torno a las tres Leyendas de Ávila, de las que la Segunda es la única fehaciente. Vid. nota siguiente.

10 La *Segunda Leyenda* sucintamente (*SL*, tít. 1, pp. 31-32) menciona una *Primera Leyenda*, referida a la “*primera población*”, que no sería la repoblación medieval, sino la antigua. Ofrece la *Segunda* alguna información indirecta sobre lo que sería el núcleo de aquélla. Sería la historia de la fundación de Ávila por Hércules el Libio. Estas viejas leyendas se inscribían en el ciclo de Gerión y Hércules y, aunque a modo de relato y memoria antiguos, son intercaladas parcialmente en algunos pasajes de la *Segunda Leyenda*, *SL*, títs.7-18.

11 *CPA*, ed. Hernández Segura, p. 17 (*CPA* ed. Abeledo, p. 3); *Epílogo*, p. 15; *SL*, p. 32.

12 *CPA*, ed. Hernández Segura, pp. 17-18 (*CPA* ed. Abeledo, pp. 3-6)

13 *CPA*, ed. Hernández Segura, p. 18 (*CPA* ed. Abeledo, p. 6). Es muy importante esta idea de igualdad de oportunidades como punto de partida de lo que con el tiempo sería una hegemonía posterior de los caballeros *serranos*. No eran precisamente unas familias o linajes nobiliarios los recién llegados, según deja bien claro la crónica. Incluso aunque hubo infanzones entre ellos, esto no fue importante. Desde este punto de vista, la *Crónica de la Población de Ávila*, aunque contenga algún resquicio o remota afinidad (por ejemplo, sí se menciona la descendencia de Blasco Jimeno, *CPA*, ed. Hernández Segura, p. 21; *CPA* ed. Abeledo, p. 17), se aleja de lo que sería el género genealógico. Lo podría haber utilizado, pero no lo hizo. Hubiera sido otro discurso bien diferente. Así lo defiendo en “Ávila del rey y de los caballeros”, p. 192. Hay opiniones distintas, como la de la profesora argentina M. Ras, que sí entiende la crónica como literatura genealógica, si bien dice que es una genealogía “colectiva”, la de los *serranos*, a los que identifica con la caballería villana, RAS, Marcia, “Percepción y realidad guerrero-campesina en la *Crónica de la Población de Ávila*”, *cit.* pp. 194-197. De todos modos, el enfoque de ese trabajo está muy lastrado al no haberse percatado de que existieran niveles sociales diferentes en la caballería abulense medieval (para mí, este aspecto es fundamental, ya que entiendo la *Crónica de la Población* como reacción de la vieja aristocracia ya instalada frente a nuevos posibles privilegiados, cuando en el XIII Alfonso X estaba otorgando privilegios generales a los caballeros), de modo que esta autora solo es capaz de apreciar, desde el punto de vista de las diferencias sociales locales, las que señala la crónica, es decir, la contraposición entre *serranos* y *la otra gente*, pero sin poder ofrecer una traslación de estas expresiones a categorías históricas reales ni a los procesos sociales que las hicieron posibles. Yo entiendo que esas denominaciones se podrían corresponder con unas categorías que sí están documentadas desde el siglo XIII hasta el XV, “*caballeros de linaje*” —es decir, los *serranos*— frente a los “*caballeros castellanos*”, es decir, los caballeros villanos advenedizos, MONSALVO, José María. “El Realengo abulense y sus estructuras de poder durante la Baja Edad Media”. En *Historia de Ávila. Tomo III. La Baja Edad Media (Siglos XIV y XV)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2006, pp. 70-172, concretamente en pp. 105-114; *Id.*, “Ávila del rey y de los caballeros”, *op. cit.*, pp. 195-199. Por el contrario, la idea que tiene Ras acerca de que los *serranos* eran los caballeros villanos, sin más distinción, y que serían básicamente campesinos, “campesinos jinetes”, “guerreros campesinos”, “propietarios alodiales” (RAS, “Percepción y realidad guerrero-campesina”, *op. cit.*, pp. 200 y 202, entre otras) rebaja drásticamente la condición social del grupo y difícilmente se compadece con lo que se conoce acerca de los caballeros abulenses de mediados del siglo XIII, que es cuando se escribió la crónica. *Vid.* al respecto la bibliografía citada *infra*, en la nota 32. Pienso que si no hacemos una distinción entre los caballeros que tenían ya cierta posición privilegiada en Ávila —antiguos descendientes de *adalides*, dueños de grandes rebaños y propiedades— en los tiempos en que se escribió la crónica y aquellos otros que simplemente se podían convertir en caballeros por el solo hecho de tener caballo y armas reglamentarias, como establecían los

privilegios de 1256 –aunque estos privilegios afectaban a ambos sectores–, es difícil entender la idea de orgullo social de los *serranos* y de elevado rango que exhibían y que trasmite la crónica. Y que no puede ser una absoluta fantasía sin base alguna. Pensar que los *serranos* eran los caballeros villanos, sin más, como se ha hecho en algunos estudios, es dar a entender que la historia de la caballería abulense habría nacido poco menos que con los privilegios de Alfonso X. Y no es así. Aunque no demos verosimilitud, lógicamente, a todas las hazañas de la *Crónica*, ni demos por cierto que en fechas tan tempranas como el reinado de Alfonso VI, que es lo que dice la *Crónica*, habían monopolizado ya las instituciones concejiles (cfr. la citada nota 32), hay que reconocer sin embargo que en Ávila existía un sector con un pasado ya relevante antes de esos privilegios de Alfonso X. Un sector con suficiente “memoria”, diríamos, como para reclamar –no entramos en la cuestión de en si tenían o no fundamento para ello– ser tratados del mismo modo que los *ricoshombres* del reino, no en general pero sí en concreto en un asunto de protocolo militar (vid. nota siguiente).

14 Lo que se reclamaba en la *Crónica* ante Alfonso X, al final de la misma, por parte de un caballero que hacía de portavoz del grupo, un tal Gonzalo Mateos, era que las milicias abulenses tuvieran el honor de poder llevar la *seña* del rey, “*recibir las primeras heridas*” y combatir a su lado en la *hueste* real, en ese caso concreto ante un previsto enfrentamiento con Aragón, CPA, ed. Hernández Segura, p. 48 (CPA ed. Abeledo, pp. 78-79). Aunque esta aspiración pudiera parecer excesiva, tenía cierto sentido si pensamos que los “*serranos*” podían identificarse con una cierta elite en la ciudad de Ávila, al menos en comparación con otros sectores de la misma (como los “*castellanos*”, cfr. nota anterior). Se comprendería peor su reivindicación si se interpreta que los *serranos* de la *Crónica* eran simplemente campesinos alodiaros, de posición muy humilde y acomplejados ante los auténticos *nobles*. Así lo sugiere el trabajo de M. Ras (cfr. nota anterior). Quizá en consonancia con su hipótesis, el trabajo de Ras presenta, además, otro problema y es que intenta demostrar que la *Crónica* refleja precisamente una mentalidad “campesina”, que sería inherente a los *serranos* y que estos no habrían podido disimular, pese a que quisieron ser tratados como caballeros ¿Cómo encajar esta supuesta “mentalidad campesina” en un discurso de corte caballeresco y de elite como el de la crónica? No habría que descartarlo, por supuesto. La cuestión de la mentalidad campesina –patente en tradiciones orales que aparecen en la crónica, cierto léxico, etc.– podría tener interés, aunque personalmente no la he detectado ni hablo de ella en mi trabajo. Seguramente sería lo más interesante a valorar en el artículo de M. Ras. La reclamación ante el rey Alfonso X que hicieron los *serranos*, que aparece al final de la crónica, al querer ocupar un lugar militar destacado como caballeros de primer orden del reino, es uno de los argumentos fuertes de la crónica. Pero se apoya en toda la trama de la misma: las heroicidades, las hazañas de guerra, la lealtad siempre al rey y ello durante sucesivos reinados desde Alfonso VI. Todos los que nos hemos acercado a la crónica hemos puesto de manifiesto esta imagen idealizada de los caballeros abulenses. Y para justificar esa idea o entender ese discurso todos los historiadores estamos tentados a remitirnos, como es lógico, al sustrato épico, histórico y caballeresco, que es lo que percibimos en el texto y que es lo que parece reclamar ideológicamente la reivindicación que los caballeros hacían de sí mismos como nobles auténticos. Si, como dice M. Ras, lo que se pone en evidencia en la crónica es una “mentalidad campesina” subyacente, resultaría interesante tenerlo en cuenta, aunque solo fuera como otro registro específico en la gestación de la crónica. Evidentemente, la cuestión afectaría al problema de la autoría, las posibles fuentes orales en la etapa aédica que dieron pie a la crónica y las posibles etapas de su redacción. Los especialistas filológicos han de aclarar estos aspectos de gestación de la crónica, que exceden nuestra capacidad de análisis de la obra. Vid. referencias

de trabajos de las notas 2 a 4. En todo caso, no creo que este componente hipotético de la crónica haya sido determinante para el ideario social y político que se desprende de la *Crónica de la Población de Ávila*, que es estrictamente la cuestión sobre la que personalmente hemos incidido en el trabajo anteriormente citado.

15 Área de Lara, la Covalada soriana y las Cinco Villas, en este caso correspondientes a las comarcas del río Najerilla, Rioja sur y oriental y Picos de Urbión. La toponimia y toponomástica abulense, que en su día estudio ÁNGEL BARRIOS, demuestran la emigración desde estas zonas (*Estructuras agrarias y de poder en Castilla: el ejemplo de Ávila*, Salamanca: Universidad, 1983-1984; *Id.*, "Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores", *Studia Historica. Historia Medieval*, 1985, pp. 33-82).

16 No desarrollo aquí las justificaciones que se encuentran en la *Crónica de la Población* acerca de lo que supone en términos de valores colectivos la adquisición de esa superioridad. Remito a los trabajos citados *supra*, en notas 1 y 6.

17 Apenas hay documentación del siglo XII, y nunca de principios del siglo. La documentación abulense más antigua es la de los diplomas catedralicios. Hace tiempo Ángel BARRIOS publicó estos fondos: *Documentación medieval de la Catedral de Ávila*. Salamanca: Universidad, 1981.

18 La *Crónica del Obispo don Pelayo*, de la tercera década del siglo XII, señala: "populauit etiam totam Strematuram, castella et ciuitates Salamantica, Abelam, Cocam, Areualo, Olmedo, Medinam, Secobicam, Iscar, Collar", *Crónica del Obispo don Pelayo*, B. Sánchez Alonso (ed.). Madrid: 1924, pp. 80-81. La noticia es repetida en las crónicas posteriores: LUCAS DE TUY, *Chronicon Mundi*, E. Falque (ed.), en *CC.CM.*, Turnhout, 2003, vol. 74, lib. IV, ep. 70, p. 304; Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de Rebus Hispanie*, J. Fernández Valverde (ed.), Turnhout, 1987, vol. 72, lib. VI, cap. XXII, p. 204; *Estoria de España- Primera Crónica General*, R. Menéndez Pidal (ed.). Madrid: Gredos, ed. de 1977, cap. 866, p. 537.

19 *Epílogo*, p. 15.

20 *Vid. infra*.

21 *SL*, tít. 1; tít. 19. Pueden verse las consideraciones incluidas en LUIS LÓPEZ, "La imagen de Ávila en la Edad Moderna", pp. 51-55.

22 *Segunda Leyenda*, títs. 1, 2 y tít. 19.

23 De este Millán de Illanes, que comparte con los primeros pobladores algunos rasgos, como su llegada temprana, aunque se ocupó de tareas iniciales como el aposentamiento de recién llegados, no tuvo después una estirpe tan destacada. Eso sí, se dice de él que era antepasado de quien supuestamente compuso la *Segunda Leyenda*, Hernando de Illanes, un relato trasladado, según se dice, en 1315, *SL*, p. 31. Otro personaje que adquiere luego también cierto protagonismo es el cuñado de Jimeno Blázquez, Martín Muñoz, que parece acercarse a ese círculo conspicuo reservado a los Siete. Pero tampoco es propiamente uno de ellos.

24 "Éstos fueron los primeros pobladores de Ávila en esta segunda población, aunque no vinieron juntos todos, que unos vinieron primero que otros, aunque ninguno entró

a habitar la çidad hasta que por el Conde don Remón les fueron rrepartidos offiços e abitaçiones”, *SL*, tít. 19.

25 *SL*, tít. 19.

26 *SL*, tít. 1.

27 *SL*, tít. 19.

28 Dice la *Segunda Leyenda* que quedaba algún descendiente de los *serranos* en la Ávila posterior, como era el caso de un regidor llamado Juan Serrano Zapata, y se dice que el apellido “Serrano” se encuentra también en otras localidades de Castilla, como Andújar o Alcalá la Real. Anuncia que hablará de otros *serranos* abulenses, quizá en las partes de la crónica que ya quedaban fuera de la cronología de la *Segunda Leyenda*, *ibid*.

29 Lo comentamos en “Ávila del rey y de los caballeros”, pp. 173-176. Y desde el punto de vista del ideario social entendíamos la crónica como un escrito reactivo de mediados del siglo XIII contra aquellas medidas que pretendían igualar esa vieja caballería ennoblecida por sí misma frente a privilegios recientes dados a otros sectores no merecedores del mismo trato. En nuestra interpretación, los caballeros *serranos* habían ganado su nobleza y no eran como los demás, los caballeros por privilegio, todo ello en un momento, 1256, en que Alfonso X estaba extendiendo, estandarizando diríamos, el patrón jurídico de la caballería concejil. Me remito para ello a MONSALVO, “Ávila del rey y de los caballeros”, *op. cit.*, *passim*. Esta distinción entre “vieja” y “nueva” caballería me parece fundamental para entender la *Crónica de la Población de Ávila*. Otra cuestión diferente, en la que yo no he entrado, es si esta fuente deja traslucir un sustrato campesino propio de los *serranos* de los primeros tiempos; *cfr.* nota 14.

30 “Barba de Azedo”, por el *agorador* Acedo, que por sus barbas juró que vencerían los *serranos* a los moros en un ataque a las mismas puertas de la ciudad de Ávila, *CPA*, ed. Hernández Segura, pp. 18-19 (*CPA* ed. Abeledo, pp. 7-8).

31 La *Crónica de la Población de Ávila* no da fechas, pero es uno de los hechos que primero se describen tras la instalación de los pobladores. Además, Raimundo de Borgoña, que participa activamente en el suceso, murió en 1107, lo que ofrece un *terminus ante quem* al episodio.

32 Sabemos por documentación histórica que esta asociación de la caballería concejil a los cargos municipales fue un proceso más complejo y tardío, para el que en muchos sitios – no sabemos en Ávila exactamente – hubo que esperar un siglo o más y de hecho hay cartas de Fernando III que todavía en 1222 estaban intentando imponer este requisito de ser caballeros o *milites* para ser alcaldes y jueces. En el siglo XIII ya bien entrado el control de los oficios y una posición hegemónica en la sociedad abulense ya sí eran plenamente efectivos. Me remito para estas cuestiones a BARRIOS, *Estructuras agrarias y de poder en Castilla*, *op. cit.*, II, pp. 133-154; MORENO NUÑEZ, José Ignacio. “Los Dávila, linaje de caballeros abulenses. Contribución al estudio de la nobleza castellana en la Baja Edad Media”, *En la España Medieval*, III, 1981, pp. 157-172; MONSALVO, José María. “Frontera pionera, monarquía en expansión y formación de los concejos de villa y tierra. Relaciones de poder en el realengo concejil entre el Duero y el Tajo (c. 1072-c. 1222)”, *Arqueología y territorio medieval*, 10. 2, 2003, pp. 45-126, especialmente pp. 101 ss, y pp. 114-116; asimismo, *Id.*, “Pobladores, caballeros, pecheros y señores. Conflictos sociales en el concejo de Ávila (siglos XII-XV)”. En F.

García Fitz y J.F. Jiménez Alcázar (coords.). *La Historia peninsular en los espacios de frontera: las "Extremaduras históricas" y la "Transierra" (siglos XI-XV)*. Madrid, 2012, pp. 375-426, en especial, pp. 382-395. Todos estos trabajos contienen abundantes referencias documentales que permiten, aun con incertidumbres cronológicas y de interpretación, conocer la elitización y ennoblecimiento que experimentaron los caballeros abulenses y que a mediados del siglo XIII, ya incluso con estructuras de linaje asentadas y control de oficios municipales, era indiscutible. Pero, naturalmente, había transcurrido siglo y medio desde la repoblación.

33 El episodio de las *Hervencias* fue llamado así porque en su traición el rey Alfonso el Batallador hizo "hervir" en calderas varios de los caballeros abulenses que había tomado el monarca aragonés como rehenes en su intento de apoderarse del rey-niño; este episodio y el del *riepto* inmediatamente posterior de Blasco Jimeno en CPA, ed. Hernández Segura, pp. 19-21 (CPA ed. Abeledo, pp. 14-16). Me remito a "Ávila del rey y de los caballeros", pp. 186-187, 192-193.

34 *Epílogo*, pp. 15-16.

35 Ayora aprovecha el episodio para hacer una breve historia de la sucesión de Alfonso VI, los matrimonios de Urraca y la situación del príncipe Alfonso Raimúndez, su crianza en Galicia y otros hechos, que extrae de la lectura de la crónica de Jiménez de Rada, *Epílogo*, pp. 16-20. Pero no altera el relato en lo referente a los hechos abulenses propiamente dichos. En relación con el *riepto* apenas da detalles, diciendo que el linaje de Blasco Jimeno, el protagonista del reto a Alfonso el Batallador, "dejó generación en Ávila, de que ahora vienen muchos della", mencionando concretamente a Blasco Jiménez, a quien Alfonso XI le habría dado el señorío de Navamorcuende, *Epílogo*, p. 21. Sobre el contexto histórico en que vivió Ayora y cómo podía reflejarse ello en su obra, *vid.* FERRER GARCÍA, "Reyes y soldados", *op. cit.*

36 *Epílogo*, pp. 21-23. Esta obra destaca que Alfonso VII dio a la ciudad el nombre de "Ávila del Rey" y un emblema heráldico, que era el que tenía a principios del XVI, en tiempos de Ayora, y que es el mismo que ahora luce el escudo de la ciudad, es decir, el rey coronado asomado al ábside—"cimorro", como es conocido en Ávila— de la catedral; por supuesto, es un emblema tardío, no de la plenitud del medievo, pero Ayora lo atribuye al emperador Alfonso VII. Menciona el autor del *Epílogo* que en el lugar donde ocurrió el reto de Blasco Jimeno a Alfonso el Batallador se levantó más tarde una cruz conmemorativa, entre las aldeas de Fontiveros y Cantiveros, que primero fue un "hito" (la *Crónica de la población de Ávila* hablaba ya de "un canto muy alto"), y que ya después, "agora, modernamente", lo habían rehecho: "hicieron poner allí una gran cruz de piedra en forma de omilladero, entre Ontiveros y Cantiveros", que quizá es el crucero, u otro semejante, que todavía puede verse y es conocido como "cruz del riepto" enclavado en ese paraje. También destaca Ayora que el concejo de Ávila consiguió desde aquel reinado el privilegio de conceder señoríos, mencionando Navamorcuende y la Casa de Villatoro, algo que efectivamente sabemos que ocurrió en los siglos XIII-XIV. Y también menciona que aquellos caballeros *serranos* dieron origen a las grandes familias posteriores, destacando la estirpe de Blasco Jimeno, el del *riepto*, y otros de aquellos, ya que "la mayor nobleza que un caullero podía tener era ser o descender de aquellos buenos de Auila", recordando Ayora cómo cambiaron sus apellidos por "de Ávila", es decir, "Dávila". Como sabemos este era el principal apellido de las familias patricias de la ciudad en los siglos XIV al XVI, que portaban como apellido de linaje las grandes casas señoriales: los Dávila-señores de Villatoro y Navamorcuende, los Dávila-señores de Las Navas y Villafranca, los Dávila-señores de San Román y Villanueva y los Dávila-señores de Cespadosa y Puente del Congosto. Estas

familias señoriales eran también las grandes familias de regidores en el siglo XV. Sobre ellos pueden verse los trabajos de LUIS LÓPEZ, Carmelo. “El proceso de señorialización en el siglo XV en Ávila. La consolidación de la nueva nobleza”, *Cuadernos Abulenses*, 7, 1987, pp. 53-66, *Id.*, “Evolución del territorio y su proceso de señorialización”. En *Historia de Ávila. Tomo III. La Edad Media (Siglos XIV y XV)*, pp. 277-370; *Id.*, “Villazgos señoriales en el sector meridional del alfoz a finales del siglo XIV”. En *Historia de Ávila. IV. Edad Media (siglos XIV-XV, segunda parte)*, pp. 111-260; *Id.*, “Otros señoríos de los sectores central y septentrional”. En *Historia de Ávila. IV. Edad Media (siglos XIV-XV, segunda parte)*, pp. 261-348; MORENO NUÑEZ, “Los Dávila, linaje de caballeros abulenses”, *op. cit.*; *Id. Ávila y su tierra en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992; MONSALVO, “El Realengo abulense y sus estructuras de poder durante la Baja Edad Media”. En *Historia de Ávila. Tomo III. La Edad Media (Siglos XIV y XV)*, pp. 70-172.

37 Me remito al trabajo “El imaginario de la repoblación de Ávila: la *Crónica de la Población*, el *Epílogo* y la *Segunda Leyenda*” (AEM, en prensa).

38 Que es alguien a quien se presenta estrechamente vinculado y presente en la vida de Ávila en aquellos años. Además de demostrar “bondad e mesura” y efectuar algunos nombramientos con gran tino, el Conde, hasta su marcha en 1091 habría estado presente en varios actos solemnes, en la asignación de términos o en la recepción de embajadas que llegaban a Ávila desde diversos puntos del reino y de fuera de él, *SL*, tít. 21, 23, 26, 27, 28, 36, 37.

39 *SL*, tít. 1, 19, 30.

40 *SL*, tít. 1, 20.

41 *SL*, tít. 1, 2, 4, 5, 6, 20.

42 *SL*, tít. 2, 76, 77, 85, 89, 90.

43 *SL*, tít. 31.

44 *SL*, tít. 21, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, entre otros.

45 *SL*, tít. 22, 24, 25, 26, 44, 82. Hubo otros motivos de fiestas y celebraciones, ya que este registro cultural suele en la fuente dar pie a brillantes descripciones de la vida nobiliaria local. *Cfr.* nota 50.

46 Las autoridades repartieron las tierras entre los recién llegados, “e que era su voluntad fazer conçeijos e poblaciones de estas gentes e compañías e señalarles térmynos conçeijiles y pastos e señalar los cotos, señales e lindes entre unas y otras aldeas, y señalarles las tierras de rromper y labranças”, lográndose una armonía en el reparto entre los ya residentes, puesto que había labradores que habían permanecido en las comarcas, y los recién llegados: “cómo premió el buen Conde a los pobladores, conviene a saber, labradores de Castilla, Vizcaya, León, Asturias e Galicia e, otrosí, cómo se ovo con los labradores que avitavan antes desta segunda población e eran estantes e habitavan en la misma Ávila e su tierra”, *SL*, tít. 30. A los siete nobles repobladores se les concedieron cincuenta *yugadas* de heredad a cada uno, a razón de sesenta obradas la *yugada*, *SL*, tít. 31. Sabemos que, efectivamente, en los siglos XIII-XV ese terreno, unas 24 ha. era lo que se entendía por *yugada* en la zona abulense. Pero además Raimundo de Borgoña, según la *Segunda Leyenda*, les concedió licencia para hacer molinos en el río Adaja (*SL*, tít. 44) y concretamente en la primavera de 1091 el Conde donaba

a cada uno de los “Siete” un *término redondo*, es decir, una aldea entera y su término íntegro, con todas sus tierras, pastos y aguas, confirmándolo luego Alfonso VI (*SL*, títs. 54, 56). Así los siete nobles repobladores habrían sido convertidos pronto en grandes propietarios y con la posibilidad de acabar siendo señores de determinados lugares, como refleja la situación real del patriciado urbano abulense en la Baja Edad Media.

47 Las obras se iniciaron en 1091 y la construcción duró varios años, *SL*, títs. 28, 33, 34, 35, 54. La organización del clero diocesano, con la llegada de numerosos eclesiásticos de todas partes es también mencionada en la obra, *SL*, títs. 44, 45.

48 En ellas trabajaron *maestros* llegados de muchas partes, algunos de ellos italianos, utilizándose, según se dice, miles de hombres en su construcción. Se menciona que las obras de los *muros* comenzaron en 1090 y terminaron en 1097 o 1098, *SL*, títs. 35, 36. Hoy es sabido que las murallas medievales de Ávila, aunque se levantaron sobre otras romanas, no se iniciaron hasta muy avanzado el siglo XII, aunque las discusiones sobre la cronología exacta aún continúan. Vid. BARRIOS, Ángel (coord.). *La Muralla de Ávila*. Madrid: Caja Madrid, 2003; CÁTEDRA; DE TAPIA, “Imágenes mitológicas e históricas...”, *op. cit.*; CÁTEDRA, María; DE TAPIA, Serafín. *Para entender las murallas de Ávila: una mirada desde la historia y la antropología*. Valladolid: Ámbito, 2007; GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luis. “Las murallas de Ávila”. En A. Barrios (coord.). *Historia de Ávila. II. Edad Media, siglos VIII-XIII*. Ávila, 2000, pp. 479-515; *Id.*, *Las murallas de Ávila. Arquitectura e historia*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2009; GONZÁLEZ DE LA GRANJA, María Estela. “Construcción y evolución temporal de la muralla de Ávila: últimas aportaciones historiográficas”, *Norba-Arte*, 30, 2010, pp. 9-24; LUIS LÓPEZ, Carmelo. “La imagen de Ávila en la Edad Moderna”, *op. cit.*, pp. 56-68. Para un contexto histórico, MALALANA UREÑA, Antonio. “El contexto de los recintos amurallados románicos en los enclaves de frontera durante los siglos XII-XIII”. En M.A. Rodríguez de la Peña (dir.). *Hacedores de frontera. Estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*. Madrid, 2009, pp. 205-264 y anexo, pp. 329-344.

49 Ocho en este caso, pues Millán de Illanes (*cf. supra*, nota 23) sí jugó un cierto papel en la construcción de las murallas. Alfonso VI había enviado a Ávila a Fernando, un hermano de Millán de Illanes, con doscientos moros cautivos para ayudar a reparar las murallas, que ordenó levantar, *SL*, títs. 22. En 1090 se habría iniciado la construcción, *SL*, títs. 35, 36.

50 A mitad de 1091, antes de su viaje definitivo a Galicia, el Conde Raimundo ratificaba el reparto de responsabilidades abulenses: Fernán López y Fortún Blázquez supervisarían las obras de las murallas y la catedral, recién iniciadas; Sancho Sánchez Zurraquines asignaría el dinero para las obras; Sancho de Estrada y Juan Martínez del Abrojo vigilarían con sus *compañías* a caballo Ávila y sus términos durante todo el año, pasando una parte de este en la ciudad y otra en las aldeas; mientras que a los *gobernadores* Jimeno Blázquez y Alvar Álvarez les reiteraba que “fiziesen justia manteniendo a los dichos pobladores en paz y rrazón”, *SL*, títs. 54. La despedida, por cierto, fue objeto de grandes celebraciones en la ciudad. En efecto, se hicieron grandes festejos en Ávila en 1092, para agasajar a Raimundo de Borgoña y doña Urraca. Durante la estancia de estos en Ávila en esas fiestas estuvieron bien acompañados: también habría estado Pedro Ansúrez y el conde de Traba (*SL*, títs. 55). Durante un par de meses los siete nobles repobladores, y sus esposas, procuraron y consiguieron hacer agradable la estancia de la infanta Urraca en su palacio —“la qual ovo gran gasajo e folgura con las dichas nobles”, las esposas de los siete nobles—, se ofrecieron numerosas corridas de toros, fiestas, danzas y cacerías. Se dice que el Conde y la hija del rey, con gran tristeza al pare-

cer por tener que marchar, llevaron con ellos a Nalvillos, el primogénito de Jimeno Blázquez, para que pasase un tiempo en su corte, *SL*, títs. 56, 57.

51 Se habla de unas discusiones –por la adjudicación de algún oficio menor– entre los dirigentes Jimeno Blázquez y Alvar Álvarez, que provocaron *bandos* en 1097. Los conflictos terminaron en unas *paces* selladas, cómo no, con matrimonios entre hijos de las familias rivales y la vuelta a la normalidad institucional, *SL*, títs. 62 a 73.

52 Desde 1092, tras irse de Ávila a Galicia el Conde Raimundo, se mantuvo la planificación prevista bajo la tutela de los gobernantes. La *Segunda Leyenda* menciona el aumento de la población: se dice que en 1093 había 6.000 *vezinos e abitadores*, se habla de la formación de burgos y arrabales en la propia ciudad –concretándose los barrios de Ávila–, el reconocimiento por los dos gobernadores de Ávila de los privilegios de los caballeros y escuderos que fueron a vivir a Ávila, entre otras medidas reguladoras de la vida social y concejil, *SL*, títs. 59, 61. Se dice también que los dos gobernadores Jimeno Blázquez y Alvar Álvarez repartieron anualmente desde 1093 los oficios de la justicia y otros –jueces, alguaciles, fieles, guardas y otros–, y dictaron medidas sobre el comercio, *Ibid.*, títs. 60, 61. Jimeno Blázquez en solitario, cuando murió Alvar Álvarez, como alcalde mayor siguió ejerciendo la máxima justicia de la ciudad, *Ibid.*, títs. 75, 76.

53 Las cuatro grandes líneas argumentales de la sociedad incipiente abulense, según sus crónicas, serían la repoblación, la formación de la caballería abulense, el ideario político de lealtad a los reyes o patriotismo abulense y finalmente la guerra. Sobre las tres primeras líneas argumentales me remito a trabajos precedentes (*cf.* los trabajos citados en notas 1 y 6). Me centro ahora en el cuarto, el de la guerra defensiva.

54 Gracias a ello, Raimundo de Borgoña otorgó a los *serranos* el botín, la residencia intramuros y el monopolio de los cargos concejiles. *Vid. supra.*

55 Existen muchos estudios sobre la guerra entre cristianos y musulmanes en aquellos años. *Vid.* como botón de muestra el libro de GARCÍA FITZ, Francisco. *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*. Sevilla: Universidad, 1998; AYALA MARTÍNEZ, Carlos; BURESI, Pascal; JOSSERAND, Philippe (eds.). *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. En otras grandes obras de la literatura castellana, comenzando por el *Cantar de Mio Cid*, la guerra fronteriza está muy presente. *Vid.*, entre otros, MONTANER FRUTOS, Alberto. “Un canto de frontera (geopolítica y geoepéica del Cantar de mio Cid)”, *Ínsula*, 731, 2007, pp. 8-11.

56 A unos 6 kms. de Ávila.

57 *CPA*, ed. Hernández Segura, pp. 18-19 (*CPA* ed. Abeledo, p. 7).

58 *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. A. Maya, en *CC.CM*, Turnhout, 1990, lib. II, ns. 22, 25, 47, 48, 67, 93; *Anales Toledanos I*, en *Las crónicas latinas de la Reconquista*. ed. A. Huici, t. I, Valencia, 1913, p. 346; *CPA*, ed. Hernández Segura, pp. 23-24 (*CPA* ed. Abeledo, p. 21).

59 BLASCO, Ricardo. “El problema del Fuero de Ávila”, *RABM*, 60, 1954, p. 25.

60 *CPA*, ed. Hernández Segura, pp. 23 ss (*CPA* ed. Abeledo, pp. 21 ss). Sobre estas circunstancias bélicas y valores militares, que en la *Crónica de la Población* tienen lugar en

reinados desde Alfonso VII hasta Fernando III, me remito al trabajo “Ávila del rey y de los caballeros”, pp. 181-185.

61 CPA, ed. Hernández Segura, p. 25 (CPA ed. Abeledo, pp. 25-26).

62 LÓPEZ VALERO, “Las expresiones del ideal caballeresco en la *Crónica de la Población de Ávila*”, *op. cit.*; ABELEDO, “La *crónica de la población de Ávila*: un estado actual de la cuestión”, p. 34. Francisco Rico ya había sugerido la existencia de un cantar de gesta relacionado con el personaje de Zurraquín y cómo se habría gestado a modo de reacción castellana frente a las tradiciones épicas francesas, RICO, “Çorraquín Sancho, Roldán y Oliveros”, pp. 551-552; MENEGHETTI, “Almanzor, Çorraquín Sancho e i primi passi dell’epica castigliana”, *op. cit.*

63 Y, de hecho, probablemente existió una composición de este tipo con él de protagonista, *vid.* referencias en nota anterior y en SALVADOR MIGUEL, *Ávila en la literatura medieval española*, *op. cit.*

64 El caudillo moro talaverano rapta a la esposa del caballero abulense Nalvillos. Este emprende acciones para rescatarla, desconocedor de que la mujer acabaría siendo seducida por su captor. Con astucia –se disfraza de vendedor de hierba– consiguió entrar en el palacio moro. Pero su mujer, ya desafecta del abulense, le delata y es apresado. Sus compañeros consiguieron rescatarlo más tarde. Nalvillos logró matar luego al caudillo moro y pudo finalmente ordenar quemar a su esposa por su infidelidad y traición, CPA, ed. Hernández Segura, pp. 27-29 (CPA ed. Abeledo, pp. 36-37).

65 Temática caballeresca destacada especialmente en LÓPEZ VALERO, “Las expresiones del ideal caballeresco en la *Crónica de la Población de Ávila*”, *op. cit.*

66 Lo comentamos en “Ávila del rey y de los caballeros”, pp. 184, 191. Véanse ahí algunas referencias bibliográficas.

67 *Vid. supra.*

68 *Epílogo*, p. 23. También en esto sigue el texto de la *Crónica de la Población*.

69 *Ibid.* Muestra en esto Ayora el conocimiento de fuentes cronísticas castellanas.

70 *Epílogo*, p. 24.

71 *Epílogo*, pp. 24-25. Menciona la toma de Talavera, pero despreciando la historia de amor de Nalvillos: “y assimismo los de Auila tomaron a Talauera por industria de un esforzado cauallero su natural, hombre muy subtil de guerra, llamado Enaluiellos, donde juntos ganaron la villa [antes ha mencionado a otro caballero de Ávila, Fortún Fortúnez], y él ouo venganza de su muger, y del señor de Talauera, que la hauia leuado captiua y la tenia por manceba; y porque la manera de aquel hecho se cuenta tan excessiuamente que parece mas fábula que hystoria, no lo diré aquí particularmente, y aun porque en algunas escrituras desta ciudad se halla; pero basta haber dicho lo principal, que fue los de Auila con el dicho Enaluiellos haber ganado Talauera”. En definitiva, Ayora, *volens volens*, ha terminado por contar lo esencial de la historia de la mujer de Nalvillos y con su escueta noticia demuestra que todavía la tradición de la *Crónica de la Población* no se había alterado, es decir, que aún no aparece la historia de la mora Aja Galiana y la nueva argumentación sobre el episodio que ofrecerá la *Segunda*

Leyenda, cfr. infra.

72 Incluye el *Epílogo*, después de citar la toma de Talavera, “aquella famosísima batalla que llaman de las Navas de Tolosa, que fue cerca del puerto Muladar”, donde junto a Sancho de Navarra estaban los de Ávila, “en aquel lugar, en compañía deste rey de Navarra, fue el concejo de Auila”, *Epílogo*, p. 27. Ahora sigue para estas guerras del siglo XIII a Jiménez de Rada, al que cita expresamente, de modo que se aparta ya con estas otras referencias de las informaciones de la *Crónica de la Población*. Y a partir de ahí abandona ya aún más rotundamente este texto abulense y, casi sin solución de continuidad, Ayora salta a períodos bajomedievales y de su tiempo con el objeto de trazar las genealogías y corografía de Ávila con informaciones y consideraciones propias de su época. Lógicamente, esta parte del *Epílogo* (pp. 28-47) se aleja totalmente de nuestro propósito. *Vid.* sobre esta crónica el trabajo de Félix FERRER citado en nota 7; asimismo LUIS LÓPEZ, Carmelo. “La imagen de Ávila en la Edad Moderna”, pp. 76-81.

73 No olvidemos que la *Segunda Leyenda* llega apenas hasta 1109 en el relato sistemático de la trama, aunque se permite, a modo de la adelanto argumental, entrar en acontecimientos ocurridos con posterioridad, que se presentan en la *Segunda* como preludio o avance de su continuación en la supuesta *Tercera Leyenda*. *Vid. supra* sobre esta desconocida obra que sería continuación de la *Segunda Leyenda*.

74 Por eso, el episodio de las Hervencias, que transcurre ya después de Alfonso VI, ligado a los problemas sucesorios en tiempos de Urraca, figura en la *Segunda Leyenda* —es cierto que no en todos los manuscritos, pero sí en el editado en las Fuentes Históricas Abulenses— como un añadido al final de la misma y sin haber jugado el relevante papel que desempeñaba en la crónica del siglo XIII. Y lo mismo ocurre con las hazañas de Zurraquín o Nalvillos, que no encajarían técnicamente en la cronología impuesta por la *Segunda Leyenda*. *Vid. infra*. Esta obra se ve obligada a concentrar en el reinado de Alfonso VI nada menos que las hazañas, o gran parte de ellas, de dos generaciones, la de los nobles repobladores y la de sus hijos.

75 *SL*, títs. 37, 38, 39, 40. Los principales escenarios de la persecución tienen lugar en la zona de Burgohondo. Los “Siete” y sus hombres fueron agasajados al entrar en Ávila por el Conde Raimundo de Borgoña y el obispo, *Ibid.*, tít. 41. Ya en Ávila el Conde hizo repartimiento de los moros cautivos entre los participantes en la campaña, destacando entre los beneficiarios los propios protagonistas e incluso el obispo, a quien se le otorgaron 20 moros para trabajar en las obras de la catedral, *Ibid.*, tít. 42. Estas referencias a los moros de Ávila asociados a la construcción, que también se ha visto en algún otro pasaje de la *Segunda Leyenda* (*cfr.* nota 49), se corresponde bien con la propia historia de la comunidad mudéjar abulense, entre cuyas actividades la albañilería ocupaba un lugar reconocido. *Vid.* los trabajos de DE TAPIA, Serafín. “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa. Notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 7, 1989, pp. 95-126; *Id.*, *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad, 1991.

76 *SL*, títs. 43, 45 a 50. El ajusticiamiento del traidor Sancho del Carpio, el mal gobernador de Talavera, tras ser apresado, fue ordenada por Jimeno Blázquez. La decapitación es descrita con rigor y solemnidad, especificándose que le fue *tajada* la cabeza montado en un caballo, y despiezado su cuerpo, *Ibid.*, tít. 51.

77 Al igual que las ceremonias de *armar caballeros*, que a veces se hacen coincidir con las mismas bodas, *vid. supra*.

78 *SL*, tít. 72, 73. En las *paces* que acabaron con los conflictos de 1097 (*vid. supra*) se acuerdan, bajo la aquiescencia del obispo, las cuatro bodas en las que enlazaron los hijos e hijas de Jimeno Blázquez, de Alvar Álvarez y de Sancho Sánchez Zurraquines, estrechándose aún más el cerrado círculo de parientes que conforma la trama familiar de los “Siete”. En los siguientes títulos se conciertan otras bodas –en 1100– de descendientes de estos nobles pobladores con otros personajes relevantes: familia de Menga Muñoz, esposa de Jimeno Blázquez, que enlaza con otros descendientes de los “Siete”; o boda de la hija de un yerno del héroe zamorano Arias Gonzalo con un hijo de Jimeno Blázquez; o descendencia de Fernán López de Asturias, entre otras, *SL*, tít. 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94. En el cuadro genealógico pueden verse los emparejamientos de los vástagos de los “Siete”.

79 Donde hallamos, por ejemplo, el patrón de continuidad familiar en la ocupación de oficios públicos, rasgo típicamente patricio: por ejemplo, Martín Martínez sucede a su padre Juan Martínez del Abrojo en el oficio de dirigir las *compañas* de caballeros, *SL*, tít. 83. Esta idea de patrimonialización de los oficios se aplicará también a otros personajes de mayor relevancia en la narración, como el propio Nalvillos Blázquez, que estaba destinado a heredar el puesto de gobernador principal de Ávila que detentaba su padre y que era algo decidido por el propio Alfonso VI, *Ibid.*

80 Frente a la *Crónica de la Población*, la *Segunda Leyenda* reestructura, amplía la historia y la ubica hacia 1100. Ahora la mujer fatal –valga la expresión– es llamada Aja Galiana, de quien se habría enamorado Nalvillos con gran disgusto de sus padres. Era una hermosa mora toledana criada en el palacio de la infanta doña Urraca, luego llegada de joven a Ávila, convertida al cristianismo y llamada Urraca. Se fuga con el caudillo talaverano Jezmín. Tanto la traición con Jezmín como las bodas y peripecias en el palacio moro están ampliamente tratadas en la *Segunda Leyenda*. Nalvillos acabará victorioso al igual que en la *Crónica de la Población*, pero el final para la mujer difiere del de esta fuente (*cf. supra*, nota 64): Aja Galiana no muere en la *Segunda Leyenda* rudamente quemada en una hoguera –la que sí murió así fue otra mujer musulmana–, sino de pena o por suicidio. Un final menos crudo, qué duda cabe, *SL*, tít. 36, 79-88, 92-95, 104-107, 117. No obstante, dado que las andanzas de Nalvillos se supone que continuarían más allá del lapso narrado en la *Segunda Leyenda*, quedaba en esta obra apuntada, pero aplazada, la descripción de la venganza completa de Nalvillos contra los enemigos.

81 *SL*, tít. 113.

82 *SL*, tít. 100 a 105. El episodio incluye la estrofa del *cantar de gesta*, “Cantan de Roldán, Cantan de Olivero...”, que también está en la *Crónica de la Población* (*cf. supra*, nota 61). De Zurraquín Sancho, aunque se siguen mencionando acciones en vida de Alfonso VI (*SL*, tít. 106, 107, 113, 114, 117), se anuncia que sus hazañas de gran guerrero continuarían narrándose en la *Tercera Leyenda* (*Ibid.*, tít. 119), dando a entender que su biografía continuaría siendo detallada más allá del período recogido en la *Segunda*.

83 *SL*, tít. 100-102, 106, 107-117. Se mencionan algunas campañas que en tierras de Cuenca, Ocaña y Uclés entre 1104 y 1106 –se dice– llevaron a cabo algunos de los “Siete” –Fortún Blázquez y Sancho Sánchez Zurraquines, que murió luchando en Cuenca–, pero también varios jóvenes, entre ellos Jimeno y Nalvillos, hijos de Jimeno Blázquez, así como el hijo de Alvar Álvarez, Rodrigo, y los dos hijos varones del alcaide Fernán López, además, por supuesto, del propio Zurraquín, todos ellos la nueva savia guerrera.

84 *Vid. supra*, nota 82.

85 CÁTEDRA, María. “La construcción simbólica de las ciudades y los sexos. Hombres y mujeres en la génesis de Ávila y Évora”, *Imaginario* (rev. electrónica), São Paulo, 7, 2001, pp. 241-272. Asimismo, CÁTEDRA, María, DE TAPIA, Serafín, “Imágenes mitológicas e históricas del tiempo y del espacio: las murallas de Ávila”, *op. cit.*, pp. 162-163.

86 Hay alguna vacilación en la obra a propósito del parentesco, ya que aparece como hija o hermana, *SL*, tít. 2, 65, 72.

87 El episodio de Jimena Blázquez en *SL*, tít. 106-110, 114-115. Estos últimos sobre el conocimiento de los hechos y el regreso a Ávila de Fernán López, marido de Jimena. Se narra también la celebración subsiguiente, incluyendo una “fiesta de los sombreros”, que en homenaje a los hechos se instituyó desde entonces, y que además, primero como motivo heráldico y luego como apellido, los descendientes de Fernán López portaron desde entonces.

88 Los últimos capítulos expresamente van mostrando la voluntad de dar por terminada la obra, el relato correspondiente a la *Segunda Leyenda*. El texto se ocupa de dejar encarriladas las biografías y destinos de algunos personajes claves: Nalvillos Blázquez sería nombrado, por voluntad de la –ahora ya– reina doña Urraca, gobernador de Ávila, como lo fue su padre (*SL*, tít. 113); precisamente Nalvillos, que siguió acechando con otros compañeros tierras musulmanas, acabaría con la vida del moro Jezmín, aunque los detalles se relegan al relato futuro (tít. 117); se anunciaban también para la *Tercera Leyenda* –que no sabemos si llegó a escribirse– las cabalgadas de Nalvillos, Zurraquín y otros en Sierra Morena y Vilches (¿se quiere evocar la presencia de los abulenses en la batalla de Las Navas de Tolosa de 1212?); se adelantaba también como contenido de esa obra las futuras muertes de Fernán López y su esposa Jimena, así como la de Menga Muñoz y la de otros miembros de la primera generación de pobladores, además de señalar también que se narraría con detalle la muerte del propio Nalvillos y las magníficas honras fúnebres que se le rendirían (tít. 119). Pero también se incluyen en estos pasajes finales de la *Segunda Leyenda* referencias a las luchas civiles que hubo en el reinado de Urraca, las conspiraciones de Alfonso I el Batallador contra castellanos y leoneses, o la aforanza de la reina Urraca de su primer marido Raimundo (tít. 118, 119).

89 *Vid.* nota anterior. Como añadido al *traslado del original* de esta *Segunda Leyenda* (en 1315, se dice, “era” de 1353) se incluyen otros materiales. Esta parte final del manuscrito es compleja. Sin entrar en detalles, digamos que se incluyen episodios inmediatamente posteriores (*Segunda Leyenda*, pp. 205-215), como el de Las Hervencias y el *riepto* de Blasco Jimeno al rey de Aragón (*vid. supra*, notas 33 a 36). Aunque la narración de estos hechos no difiere del núcleo esencial de la *Crónica de la Población*, hay previsible matices en cuyos detalles no podemos entrar ahora: además de hacer intervenir a los protagonistas de la *Segunda Leyenda*, los diálogos con el rey de Aragón son más prolijos, los rehenes cuyas cabezas ordenó hervir Alfonso el Batallador eran de caballeros y nobles de Ávila e incluso el *riepto* de Blasco Jimeno, que aquí es el hermano de Nalvillos, es objeto al final de la obra de una tecnicista disquisición jurídica. En ella, cerrando ya la *Segunda Leyenda*, el reto de Blasco Jimeno era sometido a un arbitraje internacional para determinar su legalidad, lo que deriva en la cuestión sobre si el propio rey Alfonso el Batallador era el verdadero rey de Castilla, y que acaba en una especie de deslegitimación judicial de este, comparado además por su crueldad en las Hervencias con el mismísimo Nerón. ¡Nerón!, nada menos. Quintaesencia alegórica, como es sabido, de los peores tiranos del mundo, según el típico cliché que el siglo XVI atribuía al malvado emperador romano.

NUMANCIA RESUCITADA: LOS ORÍGENES Y LA FUNDACIÓN DE ZAMORA EN EL SIGLO XIII

Charles Garcia

Université de Poitiers / CESCO

RESUMEN

La identificación de Zamora con Numancia se produjo a raíz de la conquista de la primera por Alfonso III en el siglo IX. La leyenda sobre los orígenes míticos de la urbe duriense siguió su cauce hasta que fue de nuevo recuperada por el franciscano Juan Gil a finales del siglo XIII. Para el fraile menor, el valor heroico de los zamoranos, proyectado hacia el pasado numantino, era una estrategia retórica destinada a reforzar la construcción de la identidad del presente. Para el autor, el viejo modelo resultaba operativo porque negaba el transcurso del tiempo, y porque su capacidad de volverse a actualizar ante nuevas circunstancias se ajustaba perfectamente a las necesidades de afirmación de un proto-“nacionalismo” emergente.

PALABRAS CLAVE

Edad Media, Zamora, Numancia, ciudad medieval, orígenes, leyendas, mitos.

RESUMO

A identificação de Zamora com Numância teve lugar aquando da reconquista da primeira por Afonso III no século IX. A lenda sobre as origens míticas da urbe duriense seguiu a sua via até que foi novamente recuperada pelo franciscano Juan Gil em finais do século XIII.

Para este frade menor, o valor heroico dos Zamoranos, projetado no passado de Numância, era uma estratégia retórica destinada a reforçar a construção da identidade do presente. Para o autor, o velho modelo revelava-se operacional na medida em que negava o decurso do tempo e porque a sua capacidade para se reatualizar mediante novas circunstâncias ajustava-se na perfeição às necessidades de afirmação de um proto-“nacionalismo” emergente.

PALAVRAS-CHAVE

Idade Média, Zamora, Numância, cidade medieval, origens, lendas, mitos.

ABSTRACT

The identification of Zamora with Numantia took place after the conquest of the former by king Alfonso III in the 9th century. The legend about the mythical origins of the city of the Douro was recovered by the Franciscan Juan Gil at the end of the 13th century. According to the friar, the heroic value of the inhabitants of Zamora, projected towards the past history of Numantia, was a rhetorical strategy intended to reinforce the construction of a current identity. According to the author, the old model worked well, only because it denied the passage of time, and its capacity to adapt when confronting new circumstances was well suited to the needs of affirmation of an emerging proto-“nationalism”.

KEYWORDS

Middle Ages, Zamora, Numantia, medieval city, origins, legends, myths.

El siglo XVI fue una época de renovación compleja en la que coincidieron corrientes ideológicas de diferente alcance: político, cultural, tecnológico... Una de esas corrientes es el Renacimiento, un fenómeno cultural en el que prima la reivindicación de la Antigüedad clásica. Otro de los importantes procesos de la centuria, iniciado en España por los Reyes Católicos, es el de la plasmación del llamado “Estado moderno”. En apenas unas décadas, la pareja monárquica asentó en la Península las bases de lo que poco después se llamaría el “Imperio español”.

Los elementos que sustentaban el nuevo andamiaje son muy bien conocidos: una nueva burocracia, impulsada por el poder monárquico, unos nuevos intentos por definir la identidad política de la nueva colectividad bajo la sombra de la cultura humanística dominante y, por fin, la amplia difusión de las ideas del catolicismo alentadas por la imprenta de reciente creación. La acumulación de las herencias territoriales que se depositaron, por así decir casualmente, en la persona del joven Carlos, hijo de Juana la Loca, fueron las condiciones que se tornaron favorables para que España encarnara el primero de los imperios modernos.

En el escenario bélico de la Europa del siglo XVI, no bastaba con disponer de los ejércitos más numerosos y mejor preparados para dominar a los enemigos. Se precisaba algo más, como una especie de un resorte social más profundo, como interiorizado y aglutinante. En el complicado panorama político europeo, la monarquía hispánica se vio obligada a proyectar una imagen cargada de tintes guerreros que mirara a la vez hacia el pasado y hacia el futuro.

En este ambiente singular, allá por los años ochenta del siglo XVI, se representó en la península una obra de teatro muy acorde con la época: la *Numancia*, de Miguel de Cervantes. En esta obra el público

contemplaba la imagen de una España derrotada y humillada por unas tropas extranjeras.¹ En ella, y a pesar de su celebrado coraje y afamada resistencia, los celtíberos, que estaban divididos en distintas tribus, habían sido derrotados por los romanos. La clave de la derrota trágica y la moraleja que encerraba el mensaje cervantino era el siguiente: el fracaso se debía a la división; solo la unión previa y duradera de todos los españoles, o por lo menos castellanos, hubiese podido lograr el triunfo.

A través del ejemplo cervantino, se puede notar que la memoria de la defensa y la derrota de Numancia era algo muy vivo en la mente de los habitantes de la Península durante los reinados de los primeros Austrias, a pesar de la sucesión de los siglos. Se seguía viviendo con fervor la epopeya numantina en el siglo XVI porque la guerra celtibérica había dejado inicialmente una fuerte impronta en la Roma republicana después de la contienda y de la destrucción de la ciudad, acaecida en el 133 a.C. En la Antigüedad, las operaciones bélicas contra los numantinos fueron planeadas por el famoso general Escipión Emiliano, cuyas hazañas nos son muy conocidas por la obra del historiador griego Polibio, el cual participó junto a aquel en el conflicto.²

Todas estas historias, y otras muchas más, fueron recogidas en su día por Cesáreo Fernández Duro, a finales del siglo XIX.³ El insigne historiador de la ciudad de Zamora cita, en la introducción de su obra, el elenco de los historiadores que habían reivindicado la identificación de Zamora con Numancia, frente a quienes la habían negado.⁴ Entre los primeros, y encabezando el primer renglón, el historiador-marino pone de relieve la figura de Juan Gil de Zamora, un fraile franciscano del siglo XIII que dedicó buena parte de su polifacética labor a investigar sobre Zamora y a defender la correspon-

dencia de esta con la antigua Numancia en su libro: *De preconiis Hispanie*.

La asociación de Zamora con Numancia debe ser entendida en la interrelación existente entre el viejo modelo sacado de la Antigüedad con la situación político-social de la Edad Media por estar ambas basadas en la imagen subyacente del valor de los pueblos de las dos ciudades, que aunque históricamente no coincidían sí compartían el mismo marco geográfico. En las dos poblaciones la misma “raza” se había mantenido sin haber sido alterada por los siglos. Para el fraile menor, el valor heroico de los zamoranos, proyectado hacia el pasado numantino, no era sino una estrategia retórica, o ideológica si se prefiere, para reforzar la construcción de la identidad del presente, concretamente la de una ciudad castellana en la segunda mitad del siglo XIII. Para el autor, y antes de que el mismo tema se volviese a repetir una y otra vez,⁵ el viejo modelo resultaba operativo porque negaba el transcurso del tiempo, y porque su capacidad de volverse a actualizar ante nuevas circunstancias se ajustaba perfectamente a las necesidades de afirmación de un proto-“nacionalismo” emergente.

1. LA FUNDACIÓN LEGENDARIA DE LA CIUDAD Y LA ESTRUCTURA DEL MITO

En el año 1282, Juan Gil de Zamora escribió un opúsculo que dedicó al que por entonces solo era infante y rebelde, el futuro rey Sancho IV. El príncipe, respaldado por la nobleza y por la Iglesia, se había sublevado contra su padre Alfonso X para ser reconocido como heredero legítimo de la corona. La ambición de Sancho abrió una guerra civil en Castilla, y se puede suponer que el enfrentamiento no era del agrado de Juan Gil, antiguo colaborador del padre,

su “señor legítimo”, y preceptor del hijo. Egidio barruntaba las desgracias venideras para España, y por ello no duda en fustigar en su librito a los nobles levantiscos y demás ambiciosos.⁶ Aunque Sancho nunca sea citado directamente como promotor de disturbios, no podemos descartar que el infante no se sintiese aludido por los “castigos” ejemplarizantes del franciscano, pero empecemos con la narración de la leyenda fundacional de la urbe “duriense”.

De acuerdo con varias tradiciones añejas,⁷ el fraile mendicante recuerda al lector que Zamora, que antiguamente se llamó Numancia, fue fundada por Numa Pompilio, el sucesor de Rómulo.⁸ Posteriormente, en el año 620 de la fundación de Roma –133 a.C.– y tras la ruptura de los pactos con los celtíberos, Escipión el Africano atacó Numancia, que venía resistiendo a los romanos desde hacía catorce años. El cónsul cercó la ciudad y esperó que las privaciones del hambre forzasen el destino en favor suyo. Tras un largo asedio sumamente penoso, los numantinos ofrecieron rendirse ante el general de las legiones romanas, el cual les impuso unas condiciones tan severas que se vieron obligados a romper las negociaciones. Al poco tiempo, los pobladores del “oppidum”, acuciados por el hambre, resolvieron morir heroicamente suicidándose y prendiendo fuego a la fortaleza para no verse forzados a presenciar el triunfo de los romanos, privando con ello a los legionarios de una celebración exitosa. Pero, mientras los hispanos se disponían a rendirse: “nació en Roma un niño con cuatro pies, cuatro manos, cuatro ojos, otras tantas orejas y doble sexo masculino”.⁹

La ciudad, una vez restaurada, volvió a ser de nuevo asediada por otro general romano: Pompeyo. Pero, porque llevaban el valor bélico en la sangre, los numantinos resistieron el ataque una vez más y aguantaron el cerco con gallardía. Presagiando que la vieja

tragedia se iba a repetir, la hija del cónsul romano, que se llamaba Zara, arrebatada por un profundo afecto para con los guerreros sitiados, se acercó a dialogar con los numantinos, sin olvidarse de pedir el previo permiso paterno. Zara entró en la fortaleza, habló con los escasos habitantes que todavía quedaban y les convenció que hiciesen las paces con su padre. A cambio de salir salvos y libres, los pobladores aceptarían que se cambiase el nombre de la ciudad que en adelante, para honrar al cónsul de Roma triunfador y a su benévola hija, tomaría el nombre de: “Zamora”, una palabra compuesta por los nombres de “Zara” y “Roma”, vocablo este último que cambiando las sílabas se transforma en: “mora”. Después de haber demostrado y argumentado cual era el auténtico nombre de la ciudad, Juan Gil pasa a rebatir las elucubraciones de algunos autores “famosos” que defendían la idea según la cual el famoso topónimo procedía de la interjección “iça!” hecha por un plebeyo y dirigida a una pobre vaca de color negro, o sea “mora”.¹⁰ Para el fraile mendicante, no se podía consentir que tan excelsa ciudad, su patria chica, tuviese un topónimo tan ruin y malintencionado. La respuesta que hacía a los cronistas que mantenían el error merecía ser proclamada y dada a conocer públicamente.

Los clérigos de la Edad Media, que conocían más o menos bien los diálogos del *Crátilo* de Platón, pensaban que en cada palabra estaba encerrada la esencia de la cosa, sus calidades y su forma. Puesto que el vocablo delataba el contenido, los estudios que dedicaban a las ciudades solían partir de la etimología de la palabra. Para aquellos eruditos tan versados en latín, como Juan Gil, la palabra “Numancia” remitía a toda una serie de ideas-imágenes. Designaba a la vez un ámbito natural, a la gente que lo habitaba, a sus costumbres y a algunos elementos definitorios: el río Duero y el espesor de las mu-

rallas. Casualmente, de esas ideas-imágenes se desprendían unos conceptos espaciales y humanos similares a los que tenía Zamora y ello fue la causa de que se hiciera la asociación entre ambas urbes, de forma casi natural, como sin pensarlo, pues así era como funcionaba la tradición erudita. Después de la denominación, el elemento que dominaba en la idea-imagen era el recinto amurallado y, a partir de este, soporte y escenario de la existencia y de las circunstancias humanas, se pasaba mentalmente al colectivo que dentro de él vivía, el cual se caracterizaba, de forma obligada, por su celeberrimo valor, una virtud que a la postre se comunicaría por herencia biológica a los moradores venideros. Zamora se había ennoblecido con el origen ilustre y épico de Numancia, era pues digna de reverencia hasta el punto de que esta concepción arraigó con fuerza en el imaginario social, tanto en los círculos letrados como entre el pueblo.

El relato de la fundación de la ciudad de Zamora es híbrido porque remite a dos categorías: la primera tiene que ver con el mito de fundación, y, la segunda, está relacionada con los mitos de individuación, llamados comúnmente “identitarios”. A modo de mito de fundación aplicado a una comunidad, el objetivo del relato de Juan Gil consiste en explicar el porqué del nombre de un lugar, su concreción, su evolución histórica y los valores que lo gobiernan. Estos elementos guardan estrecha relación con los mitos sobre la identidad y forman la base de la sustancia de lo mítico infundida en el discurso épico egidiano. Ambas categorías de mitos se caracterizan por evidenciar la acción de un héroe, generalmente epónimo, al que se le ha asignado una misión determinada, por Dios o por la Providencia, y que la cumple en un territorio que luego sirve de matriz a la historia de la comunidad. Con ello, tenemos de nuevo reunidos

en la narración los elementos antropológicos genéricos de cualquier identidad, individual o colectiva: el espacio y el tiempo.

En los mitos sobre la identidad, y el de Zamora es uno de ellos porque lleva un nombre de persona –patronímico– según nos cuenta Juan Gil, el protagonista principal es el héroe. Este suele ser un individuo emplazado al nacer para cumplir la misión que siente para sí que se le ha impuesto. Generalmente el héroe debe salir vencedor de una serie de pruebas en las que, a menudo, encuentra a su esposa. La leyenda, aplicada a un caso concreto como el de Zamora, se crea para explicar el estatuto político, el marco legal o la estructura social que individualiza la existencia de una comunidad frente a las demás.

Ahora sabemos que Zamora es Numancia y que esta se identifica mecánicamente con Numa Pompilio, el segundo rey de Roma. Por oposición al primer monarca –Rómulo–, cuando Numa subió al trono de Roma ya era un hombre de edad madura, moderado, pacífico; era considerado por los romanos como un eminente jurista vinculado al *Dius Fidius*, una de las múltiples manifestaciones romanas de Júpiter. Este rey “sabio, creó y entregó las instituciones, es decir las leyes, a la urbe de Roma recién fundada. En este sentido, Numa Pompilio fue el segundo rey de la ciudad del Tíbre, de la misma forma que Zamora-Numancia fue por *similitudo*, en cuanto a antigüedad se refiere, la segunda Roma.¹¹ Así pues, siguiendo con el juego etimológico tan apreciado por los hombres de la Edad Media, resultaba fácil pasar de Numa Pompilio a Pompeyo, como de forma natural.

La fundación de Zamora concuerda con el imaginario político de los orígenes de Roma. Aunque el relato de Juan Gil no tenga los tintes mesiánicos y escatológicos de muchas de las narraciones de

la baja Edad Media, en él despunta la imagen o mito del “retorno del rey”, o del paraíso perdido, asociado con el orden; se trata de un ejemplo más del tan traído y llevado tema de la recuperación de la Edad de Oro. Este tipo de nostalgias suele producirse en tiempos de caos, de violencia, de *malfeetrías* nobiliarias y desórdenes, y ese era precisamente el ambiente de guerra civil que se estaba viviendo en Castilla cuando el franciscano redactó su pequeña obra. Para el fraile, se volvía apremiante restaurar la “realeza espiritual”, aquella que no había sufrido corrupción alguna, para imponer orden en un reino que estaba descomponiéndose por los efectos de la anarquía y de la violencia que habían impuesto los ambiciosos. No debemos olvidar que una de las principales reacciones para acabar con el desorden que imperaba en Castilla a finales del siglo XIII consistió en crear las “hermandades” de los concejos del reino, que posteriormente se convertirían en “hermandad general”, con la ayuda muy activa de los zamoranos.

Con las alabanzas que dirige a Zamora, Juan Gil imita, como autor eminente, a sus ilustres modelos, a la vez que antepasados, que para Roma fueron Catón y Cicerón. Éstos se comprometieron contra la anarquía porque sabían que siempre acaba en tiranía. Juan Gil tiene el ejemplo de los romanos en la mente cuando explica en su libro más conocido, *De preconiiis Hispanie*,¹² lo que para él debe ser un buen príncipe, un libro del que el elogio que se hace a Zamora no es sino un capítulo. En la historia que nos cuenta el escritor zamorano intervienen una serie de personajes cuya actuación funciona de forma triangular. En ella, el territorio en el que se ubica la ciudad suele estar asociado con una heroína femenina: se trata del viejo y conocido símbolo de fecundidad relacionado con las diosas-madre. Sin embargo, esta característica tan genérica de

los mitos está ausente del relato egidiano, por lo menos de forma directa. La segunda figura de la estructura mítica es la del padre, un protagonista identificado casi siempre con un dios masculino, que es el que entrega a la ciudad las tablas de la ley y el que determina el orden jurídico que debe gobernar la comunidad: en el caso de Zamora resulta claro que este personaje sería el ancestro Numa Pompilio. En la siguiente pauta cronológica, el hijo o sucesor del ancestro, generalmente un personaje identificado con un héroe, tiene como misión acometer los deseos paternos de origen trascendente, lo cual significa que se le niega la posibilidad de luchar contra el destino que se le ha señalado de antemano. En el caso zamorano-numantino el héroe es Pompeyo, el heredero simbólico de Numa Pompilio —o incluso de Numitor—,¹³ mientras que la presencia de Zara en la leyenda es como un remedo que se utiliza para suplir la ausencia de la primigenia y ausente heroína femenina. Cabe pensar que si la leyenda egidiana no se ajusta en todos los detalles al esquema genérico de los arquetipos de fundación se debe probablemente a que en la historia nos encontramos con elementos tanto profanos como populares, es decir que no procedían exclusivamente de los círculos cultos. De cualquier forma, y aunque no encaje en todos los pormenores genéricos, la leyenda de Numancia-Zamora no deja de ser una copia adulterada y amañada de la leyenda modélica de la fundación de Roma. Para el lector, ello significaba que al conferir a Zamora la grandeza de Roma se la hacía partícipe de las cualidades que había tenido en el pasado la capital imperial: Zamora, nueva Roma, o la ambición del famoso tema medieval de la *traslatio imperio*.

Como ciudad, Numancia-Zamora se definía por su carácter providencialista no exento de cierto determinismo. Su destino había

sido grande en la Antigüedad y debía mantenerlo en el presente. Sus fundadores eran superiores a los demás por el valor guerrero, y porque habían otorgado leyes justas al pueblo. El valor físico, combinado con la sabiduría jurídica, era la virtud que distinguía a los zamoranos de los demás. Dicho de otro modo, mediante la leyenda de fundación, Juan Gil difunde lo que según él era el arte de “bien gobernar” o gobernar “rectamente” como lo había escrito Isidoro de Sevilla. El propósito ideológico de la redacción no dejaba lugar a dudas.

2. LA TRADICIÓN MANUSCRITA Y LAS LAUDES DIRIGIDAS A LA URBE

Durante el proceso medieval del avance cristiano, Zamora fue oficialmente “poblada” por Alfonso III de Oviedo, en torno a los años 893-894.¹⁴ En el castro recién poblado, el monarca astur fundó un nuevo obispado, el día de Pentecostés de 900, cuya cátedra fue entregada a Atilano, el primer obispo titular de la sede.¹⁵ Por aquellas mismas fechas, a finales del siglo IX, es cuando aparecen las primeras citas que identifican a Zamora con Numancia, los textos que se nos han conservado emplean uno u otro topónimo de forma indiferenciada para referirse a la capital del Duero a lo largo de los siglos X y XI. Esta, aparentemente, “curiosa”¹⁶ asociación, que surge por vez primera en la crónica de Alfonso III,¹⁷ ha generado un amplio debate historiográfico y un sinnúmero de respuestas de todo género por parte de los estudiosos del tema. Repitiendo lo que dijera en su tiempo el padre Flórez,¹⁸ en muy poca estima se suele tener a los cronistas y demás clérigos medievales para pensar, como todavía se sigue haciendo, que pudieron confundir las ciudades o ignorar las antiguas referencias topográficas de la geografía peninsular. Sobra

decir que los “intelectuales” de la Edad Media no pensaban como nosotros. Debemos admitir este postulado si queremos progresar, y por ello es necesario que desterremos la crítica positivista de la documentación tan caída de capa desde hace ya varias décadas.

En la alta Edad Media no hubo “Reconquista” tal y como comúnmente se sigue creyendo,¹⁹ puesto que el principal objetivo de los monarcas astur-leoneses, si bien admitía y conllevaba el ensanchamiento territorial del reino, fue el de la “restauración”²⁰ del orden antiguo, es decir el visigodo, que a su vez entrañaba tanto la restauración de la organización eclesiástica como la libertad del pueblo cristiano. Puesto que el propósito de las elites era “restaurar”, para el caso de Zamora se impuso la idea de buscar una ciudad antigua desaparecida que sería identificada con la reciente creación. Para que la operación fuese viable, la nueva ciudad debía ostentar la pátina que pudiera darle otra definitivamente abandonada, que no olvidada. Los diseñadores de ideología de la corte ovetense pensaron entonces que la semblanza y el recuerdo de la antigua Numancia, una fortaleza casi inexpugnable ubicada cerca del Duero, era lo que más se parecía a Zamora, y dado que entonces no había reclamaciones en torno a las marcas registradas, adoptaron, según el conocido proceso de la *similitudo*, el nombre de Numancia. Para la Edad Media, el caso de permutación del nombre de Zamora no es ningún fenómeno aislado: el Tudense, y las crónicas que lo copiaron en el siglo XIII recuerdan la nómina de las ciudades de Hispania que cambiaron de nombre. Para muchos, Toledo era la antigua Colenda, la moderna Cuéllar, y para otros, Ciudad Rodrigo fue identificada, en pleno siglo XII, con una ciudad desaparecida de origen romano que había contado con sede episcopal: Caliabria, pues no podía ser menos para una nueva cabeza diocesana.²¹ A pesar de lo que dice

el falsificador obispo y cronista Pelayo de Oviedo, era sabido que la antigua Numancia no había tenido obispos, pero su rancia y heroica historia suplía con creces el fallo de cara a los designios que los reyes de Oviedo querían asignar a la nueva fundación, guerrera²² y evangelizadora, clave de la defensa del reino en el sector del Duero medio.

Acorde en muchos aspectos con la vieja tradición isidoriana, el siglo XIII cultivó profusamente el género llamado de las “laudes” o “preconia”.²³ Juan Gil de Zamora fue uno de los autores que más se interesó por el tema de las alabanzas, que tanto dirigió a Hispania²⁴ como a su “patria chica”: Zamora, la cual era la ciudad más hermosa y mejor dotada de la Península, es decir del mundo:

Con sus puentes y ríos, sus muros y plazas engalanada,
es preferida Zamora a las otras ciudades de España.

Ningún ejército puede privarla de la abundancia de agua, puesto que pozos sempiternos brotan de las rocas por casi toda la ciudad manando constantemente. Las montañas de Sayago y Aliste le suministran caza abundante; un valle excelso, un valle campestre, un valle regio, un valle dorado, un valle laborable la fecundan con su admirable feracidad. Está separada por dos jornadas de distancia del lugar donde se pescan lampreas y sollos. En dirección a Portugal la distancia desde el mar, desde Oporto, es de siete jornadas de una bestia de carga. En dirección a Asturias dista desde el mar, desde el puerto de Avilés, unas cinco o seis jornadas. Por esta razón en las épocas adecuadas tiene abundancia de pesca marina. Los ríos que la rodean le suministran pesca fluvial en gran cantidad. Tiene frutos con admirable fecundidad. Su vino guarda un término medio entre el grueso y el ligero, es abundante, excelente y conveniente para la salud.²⁵

En otro lugar,²⁶ ya hemos señalado que las *laudes civitatis* fueron un género poco cultivado en la España medieval, y anotado que Zamora fue una de las excepciones peninsulares. Dentro de los

límites que le impone el ejercicio retórico de la narración, Juan Gil enfatiza con excelso arte su ciudad natal, o mejor dicho la comunidad humana que en ella residía. Es sabido que en la Hispania alto y pleno-medieval, los reyes legitimaban su poder actuando como fundadores de ciudades. Eso ocurre por ejemplo con Alfonso III cuando restaura la urbe antaño fundada por Numa y luego por Pompeyo porque, en la cultura hispánica, las ciudades habían marcado los hitos a partir de los que se habían conquistado los territorios y restaurado el reino frente a los musulmanes enemigos de la fe. A finales del siglo XIII, y aunque las ciudades de la Meseta habían dejado de ser núcleos guerreros, sus habitantes sentían el deseo de seguir luchando a su modo y con sus fuerzas contra la anarquía que imperaba en Castilla prestando regularmente apoyo a la monarquía.

Dejando de lado los temas relacionados con la política general de los reinos hispánicos, es importante recordar que el siglo XIII fue una época de hondas transformaciones para Zamora y su entorno. En 1230 todavía seguía por ejemplo vigente la mentalidad y el orden antiguos. Ese mismo año, la milicia concejil de Zamora tomó una parte decisiva en la conquista de Mérida que llevó a cabo Alfonso IX, a la “antigua usanza”.²⁷ Sin embargo, apenas unas décadas después, el contexto peninsular había dado un vuelco determinante. Fernando III había conquistado Andalucía y, para los zamoranos, la frontera frente al Islam les parecía muy lejana y como a destiempo. Zamora ya no era aquel baluarte situado en la primera línea bélica, estaba pasando a ser el rincón olvidado de Castilla que más tarde cantarían el romancero sin que los contemporáneos se percatasen necesariamente de la decadencia en la que ya habían entrado. Lo cierto es que la urbe “duriense” había perdido protagonismo. Con la distancia del tiempo el motivo del decaimiento nos parece muy

claro, pese a que sus gentes viviesen su propio presente con entusiasmo. Para Zamora, el siglo XIII representa la época de mayor esplendor demográfico y artesano, durante aquella centuria la ciudad se había ampliado en torno a las nuevas pueblas y contaba con dieciséis parroquias.²⁸ El descenso se haría notar poco después y no hay que descartar que dicho fenómeno tenga que ver con la prosa del franciscano. De ser así las cosas, las loas y la leyenda pueden ser interpretadas como un intento, llevado a cabo por el fraile menor, para mantener el rango de una ciudad que estaba dejando de ser lo que antaño había representado. Creemos que la contextualización era necesaria para entender, desde un enfoque local, las motivaciones que movieron al franciscano a escribir sus elogios, entre los cuales destaca el mito de fundación.

La segunda mitad del siglo XIII corresponde con el momento en el que las oligarquías urbana y eclesiástica, es decir el concejo y el obispado, pretendieron comunicar públicamente, por motivos políticos, el carácter ilustre de la ciudad y promocionar su honra y su fama, demostrando que las grandezas de su “patria” se debían al ejercicio de las armas y a la religiosidad de sus ciudadanos. Aunque Juan Gil aparezca muy poco en los documentos relacionados con la urbe, está presente en uno de ellos, fechado en San Esteban de Gormaz el 26 de diciembre de 1278. En este diploma regio, el fraile se nos muestra como consejero del infante Sancho y da a conocer su opinión para que el príncipe dirimiera con justicia un asunto en el que estaban involucrados el concejo y el obispo de Zamora.²⁹ El diploma es una prueba de que el hijo de san Francisco conocía bien los entresijos que movían a los poderes locales por los que abogó en más de una ocasión.

La leyenda de la fundación servía, no cabe duda, al protagonismo

del poder concejil, que estaba entonces ganando terreno a los demás. Sin embargo, también sabemos que Juan Gil respaldó con su talento de escritor el otro brazo del poder local: el poder episcopal. En mayo de 1260, en la iglesia arciprestal de Zamora, se descubrieron fortuitamente las reliquias de san Ildefonso, el ilustre arzobispo visigodo de Toledo.³⁰ Aunque Juan Gil no fuese el promotor directo del hallazgo, fue él quien dio a conocer el portento sirviéndose de su pluma. Para que la publicidad del descubrimiento recayera en la Iglesia de Zamora, el franciscano cuenta al lector cómo la Virgen María había envuelto con un blanco lienzo al santo obispo y lo había recompensado porque el arzobispo le había dedicado una obra en la que se ensalzaba su eterna virginidad.³¹ ¿Pero, por qué se produjo la *inventio* de las reliquias en esa fecha? Para contestar a la pregunta, creemos que hay que ponerla en relación con el “imbroglio zamorano”,³² o sea con el problema de la confusa fundación y segunda restauración de la diócesis numantina.³³

Atilano, el primer obispo de Zamora y gran admirador de Ildefonso, había transcrito, siendo monje en Sahagún, el tratado del santo doctor toledano: *De Virginitate Sanctae Mariae*. Por ello ambos prelados, unidos por una misma escritura, descansan hoy juntos en la iglesia arciprestal de san Pedro y san Ildefonso de Zamora. Pero el indicio de la escritura no es el que mayor relevancia tiene. El segundo elemento, mucho más importante, tiene que ver con el mapa diocesano medieval. Cuando Alfonso III pobló la ciudad, o sea cuando la integró en el marco político-administrativo del reino, el castro asentado sobre el Duero carecía del respaldo de un título canónico de época anterior a la conquista musulmana, que era lo que entonces aportaba legitimación a una sede episcopal. La restauración definitiva del obispado de Zamora tuvo lugar a comienzos del siglo XII, y aunque

estuvo llena de dificultades, otras de índole superior surgieron cuando se trató de integrarla en una provincia eclesiástica.³⁴ Las metrópolis que estaban entonces en pugna por Zamora eran: Braga, Toledo y Compostela en sustitución de Mérida. El asunto candente de la adscripción numantina era tal que solo se resolvería con ocasión del Cisma de Occidente, en 1393-1394. Mientras tanto, a mediados del siglo XIII las discordias seguían en su punto, y aunque Zamora fuese nominalmente sufragánea de Compostela, los metropolitanos defraudados seguían sin acatar el hecho consumado. En aquel tiempo, un obispo singularmente hábil y ambicioso capitaneaba la Iglesia zamorana: don Suero Pérez.³⁵

Como antiguo miembro de la corte de Alfonso X, y por los puestos estratégicos que en ella había ocupado, don Suero conocía perfectamente el entramado del juego político-eclesiástico castellano, lo que le movió a jugar ficha personal. Arriesgándolo todo, y aunque a la postre las cosas le salieron mal, es de suponer que tenía idea de declarar exenta a la diócesis numantina, a imitación de lo que habían conseguido en fechas anteriores León y Oviedo. En 1260, la sede de Toledo estaba sin gobernar, y fue cuando el astuto obispo zamorano aprovechó la ocasión para actuar. Para jugar una baza de tan magnas repercusiones, el avisado don Suero precisaba contar con un acontecimiento de lo más relevante, y tal es el motivo de que se descubriesen en aquella fecha las reliquias del toledano Ildefonso en la ciudad de Zamora.

La repercusión del hallazgo fue sonada, y en su propaganda participó Juan Gil. Al poco tiempo del descubrimiento, las cosas se complicaron para el obispo, concretamente cuando las consecuencias de la invención salieron del marco local. Los beneficios del hallazgo de las reliquias fueron muy breves, y el obispo, el principal promotor

del invento, se vio obligado a dar marcha atrás frente a poderes muy superiores al suyo: la propia monarquía y el primado de las Españas. A don Suero no le quedó más remedio que volver a enterrar al santo difunto y esperar a que la tempestad amainase. Habría que esperar largos siglos para que la discordia se templase entre Zamora y Toledo, y para que las reliquias del santo arzobispo fuesen sacadas de nuevo de la tierra para darlas a contemplar a los fieles.

Como suele ocurrir tan a menudo, la recuperación de la leyenda de la fundación de Zamora a finales del siglo XIII tiene que ver con las necesidades históricas del momento. Una vez más, la historia se vuelve contemporánea, es decir escrita teleológicamente desde el presente. Con frecuencia, el pasado trastocado fue y sigue siendo el principal argumento de la historia y la mejor justificación del presente. El renovado “patriotismo” del concejo y del obispo para recuperar las antiguas grandezas estaba guiado por propósitos pragmáticos relacionados con el renacer urbano, para el primero, con el afán de prosperar en el escalafón eclesiástico y de alcanzar nuevas cotas de autonomía, para el segundo. La labor civilizadora de Numancia se volvió acuciante, había que acudir al mito prestigioso del pasado para acallar los comentarios que los enemigos profesaban contra las ambiciones que tenía la ciudad de Zamora. Una ocasión parecida, jamás volvería a presentarse.

El descubrimiento de los orígenes de la ciudad, diseñado según los modelos tópicos de entonces, fue el mejor de los elementos que se encontró para construir la representación urbana. En cuanto a antigüedad y labor civilizadora se refiere, solo Roma superaba a Zamora-Numancia, que era la auténtica “segunda Roma” hecha a imagen y semejanza de la primera hasta el punto de que, si nos dejamos guiar por la imaginación del autor, casi se podría afirmar

que había conseguido la *traslatio imperii* deseada por todos y concretada desde las riberas del Tíber hacia las del Duero.

La valoración de lo local zamorano en Juan Gil expresaba un sentimiento de patriotismo precoz. Las virtudes y los valores de la tierra de Zamora y de sus gentes eran como un telón de fondo destinado a servir los intereses de las oligarquías urbanas con las que se relacionaba el franciscano. La redacción de la obra de elogios a la urbe, su difusión y su lectura debían ser ejemplarizantes para todos. La narración indicaba las pautas ideales de comportamiento a seguir por los ciudadanos, pero también actuaba como breviario de aleccionamiento dirigido a los gobernantes, tanto los concejiles como los eclesiásticos. Resulta sin embargo difícil conocer, para finales del siglo XIII, cuál fue la difusión que alcanzaron las *laudes civitatis* egidianas. Tomando como punto de partida la repercusión que tuvo el relato que contaba el hallazgo de las reliquias de Ildefonso,³⁶ podemos suponer que el objetivo político y propagandístico tendente a potenciar la valoración de la ciudad tuvo un éxito notable.³⁷ El elogio que el fraile mendicante dedicó a su cuna era como un acto de gratitud. Para el autor, la ciudad del Duero merecía que se sacasen a la luz sus hazañas pasadas y sus grandes personajes para crear conciencia en el presente y memoria en el futuro.³⁸ Pese a estos elementos, ello no significa que la acción propagandística surtiera efectos materiales inmediatos, si bien es cierto que en el siglo XIV, y en los siglos posteriores, Zamora, como ciudad, fue siempre parte integrante de las Cortes del reino, llegando incluso a representar a Galicia; y puede ser que ello guarde alguna relación, aunque sea indirectamente, con la prosa de Juan Gil.

Se puede obviamente pensar que los temas tratados tan tempranamente en el *Liber de praeconiis civitatis Numantiae* sirvieron de

argumento para solicitar una serie de privilegios que luego tuvieron una traducción concreta en el terreno fiscal y político.³⁹ El *Libro de los elogios a Numancia* es, para el investigador, una muestra de la exposición de los temas y de las inquietudes intelectuales de Juan Gil. Y también es el reflejo de los presupuestos ideológicos de una época, o sea del sistema ético-filosófico que el franciscano supo construir para fines concretos.

3. EN CONCLUSIÓN

En su obra, Juan Gil se esfuerza por reivindicar, ante el devenir histórico incierto, la preeminencia del pasado que era imposible olvidar para enfrentar las dificultades del presente. La identidad urbana de Zamora estaba esencialmente vinculada al mundo clásico, y con su empleo el franciscano manifiesta su empeño por recuperar las sólidas ataduras con la cultura romana. Para Zamora-Numancia, Roma y lo romano constituían la fuente de su tradición y grandeza. El hecho de haber sido fundada poco después de la cabeza del Imperio confería a la ciudad del Duero un derecho inalienable. El estatuto longevo de la urbe hacía que no estuviera sujeta al paso del tiempo y que se situara por encima de la voluntad de los reyes y de las circunstancias históricas.

El mito egidiano de la fundación resume los tres elementos que conformaban la comunidad numantina. El primero de ellos es el derecho de ocupación transmitido biológicamente por la sangre; el segundo es el territorio, entregado a la comunidad en clave trascendente para que lo poblasen sus habitantes; el tercero son las leyes, iniciadas en Roma por Numa y otorgadas a Numancia, alias Zamora, por Pompeyo.

Las loas de Juan Gil son una magnífica prosa de encantamiento mágico y poético. El autor se resiste a admitir que la realidad sea como es, como si la situación del presente fuese el resultado del azar. A ello se debe que los elogios que dirige a Zamora dan fe de la imbricación de la ciudad real con la ciudad imaginada y ponen de relieve la concepción instrumental de su pasado de cara al presente.⁴⁰ Era imprescindible acudir a unas explicaciones que se situaran fuera del orden natural, había que escapar al determinismo material o cronológico. El mito egidiano no tiene que ver con la lógica, pero sí con la mitología. Con él, no se trata de saber lo que fue, sino desear que así fuese.

El mito de fundación que nos presenta el Zamorano es un arma de propaganda con un objetivo muy madurado, consiste en colocar a Zamora en un lugar destacado, hacerla célebre para contribuir a su gloria mediante la exaltación de la Antigüedad numantina. El pasado había sido glorioso, era el acicate para potenciar la urbe que estaba entrando en decadencia. La fundación imaginada fue un recurso útil para restaurar la condición de Zamora en un nuevo contexto y con una nueva significación política.

Ahora bien, la ambición del franciscano no guarda relación con la historia sino que con la voluntad y con la fe. Ello significa que remite a lo sagrado, y por eso el mito de fundación zamorano se ajusta a la teoría clásica de la sacralización de la historia. Las cosas fueron así, no porque existieron como tales, sino porque creemos y anhelamos que así fueron de verdad. Ni Zamora fue nunca Numancia, ni Bellido Dolfos nunca entró ni salió por ninguna de sus puertas...

Notas:

1 ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, Manuel. “Modelos historiográficos e imágenes de la Antigüedad: el cerco de Numancia de Miguel de Cervantes y la historiografía sobre la España Antigua en el siglo XVI”, *Hispania Antiqua*, 21, 1997, pp. 545-570.

2 Cicerón participó de la fama de Escipión con su libro *De Republica* en el que narra, libro VI, el célebre “Sueño de Escipión” para alabar la inteligencia política del héroe guerrero que opta por la República y desecha la tiranía que se le ofrece. De ahí que luego se le diese en Roma el nombre distintivo de *Numantinus* después de haber llevado durante largos años, por herencia, el de *Africanus*. Tanto Cicerón como Polibio eran autores conocidos por Juan Gil, si bien es cierto que seguramente lo fueron, como suele tan a menudo suceder con el franciscano, de segunda mano.

3 FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo. *Memorias históricas de Zamora, su provincia y obispado*. Madrid: Rivadeneyra, 1882-1883 (4 vol.), t. 1, pp. 15-57.

4 FLÓREZ, Enrique. *España Sagrada*. t. XIV, *Iglesias sufragáneas de Mérida*. Madrid: editorial Revista Agustiniiana, 2004, p. 389: “En virtud de haber tenido esta ciudad el nombre de Zamora que la dieron los moros, y el de Numancia que la aplicaron los que escribieron después del siglo IX, dieron también a la sede episcopal el título de Numantina y Zamorensis, según consta en repetidos documentos”.

5 BURILLO MOZOTA, Francisco. *Los celtíberos. Etnias y estados*. Barcelona: Crítica, 1998, pp. 65-120; GEARY, Patrick J. *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*. París: Aubier-Flammarion, 2004; WULFF, Fernando. *Las esencias patrias. Historiografía e Historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica, 2003.

6 Remitimos para este tema a la introducción que hace Jenaro Costas a su traducción del libro de Juan Gil, que utilizaremos en adelante para nuestras citas; GIL, Juan. *Alabanzas e historia de Zamora* (traducción y estudio de Jenaro Costas Rodríguez). Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1994 (=AHZ), p. 68: “mientras el resto de las provincias del mundo se rigen por exacciones ordinarias y extraordinarias fijas, la mísera España es atormentada con cargas arbitrarias, permaneciendo siempre a medio consumir para que pueda morir más veces y reservarse para víctima de la consunción”. Para una edición del texto latino, véase la edición que ofrecía FITA, Fidel. “Dos libros (inéditos) de Gil de Zamora”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 5, 1884; texto disponible en: http://213.0.4.19/servlet/SirveObras/12504986456704839654657/p0000017.htm#I_24 [consultado en diciembre de 2010].

7 GARCIA, Charles. “La invención de la identidad de la ciudad de Zamora por el franciscano Juan Gil (siglo XIII)”. JARA FUENTE, José António (coord.), *Ante su identidad. La ciudad hispánica en la baja Edad Media*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2013, pp.243-262.

8 En la primera parte del capítulo, el Zamorano copia, casi al pie de la letra, el relato del “historiador” Paulo Orosio. Autor del libro *Hystoriarum adversus paganos libri VII* (416-418), Orosio atribuye a Hispania un puesto destacado en la historia. Sobre este personaje, cfr. CASTRO Y CASTRO, Manuel de. “El hispanismo en la obra de Paulo Orosio: *Historiarum*

adversus paganos libri VII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 28, 1954, pp. 193-250.

9 AHZ, p. 47. Quizás esta cita tenga que ver con el mito que cuenta Aristófanes en el *Banquete* de Platón. Podría haber guardado relación de parentesco con Rómulo y Remo, pero el nacimiento de tal niño en 133 a.C. es posterior al de los fundadores de Roma.

10 El ataque va aquí dirigido contra la crónica de Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae* que, y aunque parezca paradójico, resulta ser la principal fuente del Zamorano en el tema numantino, JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. J. Fernández Valverde (ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1989, cap. XVI, p. 183: "Zamora, de la que se cuenta que recibió su nombre por el siguiente hecho: cuando el rey en persona [Alfonso III] subía a un promontorio para contemplarla, se dice que uno de la escolta que lo precedía con una jabalina encontró una vaca negra, y queriendo apartarla con una voz de las que usan los campesinos, se cuenta que dijo: 'Ça, mora', [...] por lo que el rey dio a la ciudad el nombre Zamora".

11 HAMMER, William. "The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages", *Speculum*, 19, 1944, pp. 50-62.

12 CASTRO Y CASTRO, Manuel de. "Las ideas políticas y la formación del príncipe en el *De preconii Hispanie*", *Hispania*, 22, 1962, pp. 507-541.

13 Recordemos que Numitor fue el último descendiente por vía directa del troyano Eneas, el ancestro de los romanos. Numitor fue expulsado del trono de Roma por Amulio, su propio hermano, el cual obligó a Rea Silvia, hija de Numitor, a hacerse vestal. Recordemos que Rea Silvia tendría luego a Rómulo y Remo con el dios Marte.

14 PÉREZ DE URBEL, Justo. *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X. Chronica Sampiri*. Madrid: CSIC, 1952, redacción silense, p. 305: "Ac trienio peracto, sub era DCCCCXXXVII, vrbes desertas ab antiquitus, populare iussit. Hec sunt Çemora, Septimancas, et Donnas uel omnes Campi Gotorum; Taurum namque dedit ad populandum filio suo Garseano".

15 JUAN DIÁCONO. *Vita sancti Froilani episcopi Legionensis*. En *España Sagrada*. t. XXXIV, pp. 422-425: "Tandem invitus ordinatus est [San Froilán] in Legionem sede et collegam suum Atilanem in Zamorensem cathedram, diem Sanctum Pentecostem pariter ambo consecrati sunt, honorem succipientes sacerdotalem"; CARRIEDO TEJEDO, Manuel. "Episcopologio zamorense del siglo X", *Anuario de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo"*, 1999, pp. 347-365; LERA MAÍLLO, José Carlos de. "Los procesos de erección y restauración de la diócesis de Zamora (siglos X-XII)". En *XI centenario de la fundación de la diócesis de Zamora (901-2001)*. Zamora: Diputación de Zamora, 2002, p. 10.

16 Recordemos que el adjetivo "curioso" es el que se suele emplear para justificar las actuaciones "irracionales" de los hombres de la Edad Media, como si los que lo emplean ignorasen que los conceptos no son atemporales.

17 GIL FERNÁNDEZ, Juan José, MORALEJO, Luis y RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio (eds.). *Crónicas asturianas: crónica de Alfonso III (Rotense y "A Sebastián")*, *crónica Albeldense (y "Profética")*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p. 132: "Numantia qui nunc uocitatur Zamora".

18 FLÓREZ, *España Sagrada, op. cit.*, 2004, p. 386: "Los que hablaron de Zamora

después del siglo IX le aplicaron el nombre de Numancia, siendo tan común este dictamen en tiempo de los reyes de León, que no se oye otra cosa en los escritores de aquel tiempo. El Silense, que la describe Semura, dice quae prisco tempore Numantia vocabatur. El cronicón Iriense, para decir que el rey Ordoño II enfermó en Zamora, no halló más voz que la de Numancia: Numantiae aegrotus. El obispo de Oviedo Pelayo dio título de obispado a Numancia en la división atribuida a Wamba, entendiendo por aquel nombre a Zamora, por lo que la colocó entre los sufragáneos de Mérida, lo mismo practicaron los obispos, que después de Alfonso el Magno usaron el título de numantinos, los cuales denotaban a Zamora, por ser cosa generalmente recibida en aquel tiempo la identidad de uno y otro nombre”.

19 RÍOS SALOMA, Martín. “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; *Id.*, “¿La “Reconquista”: una aspiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas”, *Bulletin du Centre d'études medievals d'Auxerre*, Hors série 2, 2009: <http://cem.revues.org/document9702.html>, p. 2: “A lo largo de las últimas décadas, esta concepción de la historia medieval española ha sido cuestionada desde diversas perspectivas, de tal suerte que uno de los debates más enriquecedores consiste en definir de la forma más precisa posible ese proceso histórico de lucha contra Al-Andalus que solo a mediados del siglo XIX, dentro de un contexto romántico, nacionalista y neo-colonialista se definió como ‘Reconquista’”.

20 BRONISCH, Alexander Pierre. *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges in christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12 Jahrhundert*. Munster: Aschendorff, 1998; DESWARTE, Thomas. *De la destruction à la restauration: l'idéologie du royaume d'Oviedo-León, VIII^e - XI^e siècles*. Turnhout: Brepols, 2003.

21 Leamos al propio Juan Gil copiando al Tudense, AHZ, pp. 33-43: “en las mismas crónicas, se señala que Hispalis (Sevilla) se llamó en otro tiempo Julia Romula, porque “Julio César” la mandó edificar [...] Anteriormente esa ciudad se llamó Hispalis por “Hispán”, rey de España [...] León fue llamada primitivamente Flos (Flor) [...] Después Flor fue llamada “Legión” [...] Toro fue llamado Campo Gótico [...] Badajoz fue llamada Pacca antiguamente. Castrotorafe, Moriana; Astorga, Rama; Benavente, Malgrat; Santiago, Campus stelle; Tuy fue llamada Calcidonia [...] La ciudad de Oviedo en Asturias tomó su nombre, según los antiguos historiadores, del río Ove y veto, vetas [...] Montánchez se llamó Calabria; Jerez, Auccis: esta es tal vez Jerez de Badajoz [...] Toledo se llamó antiguamente Serrezola [...] y tomando dos sílabas de Tolemón y la última de Bruto, por la unión de esas sílabas se forma Toledo (Tole-tum) [...] La ciudad de Segovia fue edificada por Hispán, el primer rey que hubo en España después de Hércules, como está escrito en las crónicas. Y como estaba situada junto a la cordillera del Duero, al pie de un cerro llamado “Cobia”, por eso se le llamó Segovia, porque está situada “junto a (secus) Cobia [...] Algunos dicen que Sepúlveda fue llamada antiguamente Munda, pero esto se discutirá más adelante, ya que después fue llamada Septem publica por siete mujeres públicas que la habitaron primitivamente...”.

22 AHZ, p. 50: “la ciudad de Zamora, ‘que por la valentía de sus habitantes era el baluarte del reino’”.

23 MARAVALL, José Antonio. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997 [1ª ed. 1954].

24 Los modelos egipcios trataron ampliamente este tema, caso de Lucas de Tuy con

el *Chronicon mundi*, del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada en *De rebus Hispaniae* o de Alfonso X en la *Primera crónica general de España*.

25 AHZ, p. 67.

26 GARCIA, "La invención de la identidad...", *op. cit.*

27 GARCIA, Charles. "De la frontière mythique à la frontière conquise: Alphonse IX de León et la prise de Mérida", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 27, 2004, pp. 311-327.

28 REPRESA, Armando. "Génesis y evolución urbana de la Zamora medieval", *Hispania*, 120, 1972, pp. 525-586.

29 MARTÍN, José-Luis. *Juan Gil de Zamora. Maremagnum de escrituras*. Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1995, pp. 16-19.

30 GARCIA, Charles. "De Tolède à Zamora, l'errance des reliques de Saint Ildephonse au Moyen Âge". *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30, 2007, pp. 231-259.

31 FITA, Fidel. "Traslación e invención del cuerpo de San Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 6, 1885, pp. 60-71; se trata de un extracto del códice que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid (I, 217), f° 24v-32r.

32 FLETCHER, Richard. *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 202; *Id.* "Las Iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215". En *El reino de León en la alta Edad Media*, t. VI, León, 1994, pp. 473-475.

33 SÁNCHEZ HERRERO, José. "Historia de la Iglesia de Zamora. Siglos V al XV". En *Historia de Zamora. T. I. De los orígenes al final del Medievo*. Zamora: Diputación de Zamora, 1995, pp. 687-753; MANSILLA REOYO, Demetrio. "Disputas diocesanas entre Toledo, Braga y Compostela en los siglos XII al XV", *Anthologica Annu*, t. 3, 1955, pp. 89-143.

34 GARCIA, Charles. "Violences et appropriation de l'espace dans l'Occident péninsulaire ibérique (XI^e-XIII^e siècles): le diocèse, un territoire conflictuel?". En S. Boissellier (ed.). *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2010, pp. 237-260.

35 LINEHAN, Peter; LERA MAÍLLO, José Carlos de. *Las postrimerías de un obispo alfonso. Don Suero Pérez, el de Zamora*. Zamora: Semuret, 2003.

36 Sabemos que, a raíz de la *inventio*, salieron a la luz en Castilla varias vidas del santo escritas en romance.

37 Hemos señalado que las alabanzas de Zamora forman un capítulo del *De preconiiis Hispanie*, y sabemos que los papas de Aviñón tenían un ejemplar del libro en su biblioteca.

38 GARCIA, Charles. "Feindre, leurrer et fausser pour ne pas mourir. Histoires, vérité et fiction dans la Zamora médiévale", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 29, 2006, pp. 241-264.

39 GARCIA, Charles. “Et le roi découvrit la Vierge, la rencontre de Sanche IV avec Marie”, *Figures de Marie dans l’aire espagnole et hispano-américaine, Sociocriticism*, 19-2/20-1, 2004, pp. 17-52. Recordemos que por las mismas fechas en las que se estaba escribiendo el libro, Sancho IV dio a la ciudad de Zamora un privilegio, en 1290, para celebrar la feria de Gracia, tan relacionada con el hallazgo de la estatua de la Virgen por el rey en La Hiniesta.

40 El 23 de diciembre de 2010, el Ayuntamiento de Zamora ha bautizado oficialmente “Portillo de la lealtad” lo que la tradición, cierto es relativamente reciente, había llamado: “Portillo de la traición”, por ser esta la puerta de la muralla por la que habría regresado Bellido Dolfos a la ciudad tras haber matado “alevosamente” a Sancho II. Lo curioso del caso es que, en lo que a la promoción turística se refiere, el tema de la traición siempre ha vendido mejor que el de la lealtad. Sobra decir que la referencia a Numancia fue algo obligado en el discurso de los ediles de 2010, *cfr. La Opinión de Zamora*, “Bellido Dolfos, absuelto”. Una vez más, la historia se repite para quienes, so pretexto de everemismo, buscan la realidad tras el imaginario de un mito, como si la historia hubiese sido intencionalmente ocultada por algún colectivo secreto.

RELATOS DE FUNDAÇÃO DE CIDADES: PERMANÊNCIAS E MUTABILIDADES

Isabel de Barros Dias

Universidade Aberta

IELT/IEM/Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

RESUMO

Estudo sobre relatos de fundação de cidades ibéricas que recorre a testemunhos que vão desde a Alta Idade Média até textos disponíveis na Internet. Começa-se por enquadrar estes textos no contexto mais amplo dos relatos de fundação, a par de cosmogonias ou de etnogéneses. São seguidamente identificados *topoi* recorrentes, características específicas e vestígios de rituais e de convicções atávicas. Finalmente sublinha-se o papel da palavra que nomeia, os traços que opõem o humano ao sagrado, a função identitária grupal destes relatos, bem como a sua adaptabilidade, perenidade e poder cultural enquanto elementos portadores de profundidade semântica.

PALAVRAS-CHAVE

Cidades, rituais de fundação, nomeação, identidade.

RESUMEN

Este estudio recoge relatos de fundación de ciudades ibéricas con testimonios que van desde la Edad Media hasta textos disponibles en Internet. Se comienza encuadrando estos textos en un contexto más amplio de los relatos de fundación, de las cosmogonías y de las etnogénesis. Seguidamente se identifican los *topoi* recurrentes, las

características específicas y los vestigios de rituales y convicciones atávicas en los mismos. Finalmente, se señala el papel de la palabra que da nombre, los trazos que oponen lo humano y lo sagrado, la función identitaria global de estos relatos, así como su adaptabilidad, su carácter perenne y el poder cultural que destilan como elementos cargados de profundidad semántica.

PALABRAS CLAVE

Ciudades, rituales de fundación, denominación, identidad.

ABSTRACT

Study on foundational stories of Iberian towns using testimonies ranging from the High Middle Ages to texts available on the Internet. It begins by framing these texts in the broader context of the foundational narratives, pair of cosmogonies or ethnogenesis. Recurring *topoi*, specific features and traces of rituals and atavistic beliefs are then identified. Finally the role of the naming word, the traits that oppose the human to the sacred, and the function of these stories in group identity are underlined, as well as its adaptability, long lasting and cultural power as elements full of semantic depth.

KEYWORDS

Towns, foundational rituals, naming, identity.

1. NARRATIVAS FUNDACIONAIS COMO FORMA TEXTUAL

Os relatos de fundação constituem um domínio vastíssimo, muito disperso e bastante heterogéneo. Os seus exemplos de tema mais remoto são as cosmogonias.¹ A cosmogonia mais conhecida nos

territórios de base judaico-cristã é a que é transmitida no *Gênesis* bíblico.² Mas é claro que esta não é a única narrativa que procura explicar ou, pelo menos, relatar os acontecimentos dos primeiros tempos do Mundo. Igualmente fundamental para a civilização Ocidental é o fundo cultural Greco-latino, cuja mitologia também procura explicar o povoamento da Terra pelos Homens. Hesíodo, na sua *Teogonia*,³ relata o progresso do cosmos, desde o caos, passando pelas diferentes gerações de deuses, até à ordem presidida por Zeus. Ovídio, no livro I das suas *Metamorfoses* também refere a origem do Mundo, a separação dos elementos, a criação do Homem, o Dilúvio e como, depois deste flagelo com que Júpiter castigou os Titãs que tentaram chegar aos céus e destronar os deuses, sobreviveram Deucalião e Pirra que dão origem a um novo povoamento da Terra quando, por indicação dos deuses, lançam pedras para trás, sendo que as que Deucalião lança se transformam em homens e as de Pirra tornam-se mulheres.⁴

A par do veiculado nos sistemas mais elaborados e complexos dos dois fundos culturais estruturantes da nossa civilização, também sobrevivem histórias mais parciais e mais dispersas, geralmente bastante mais singelas, de fundo tradicional, e que podem ser exemplificadas por relatos como a “Lenda das manchas da Lua”⁵ ou a “Lenda da lua e da água”:

Quando Deus foi fazer o Inferno, deixou Luz-Vela (*Lusbel=Lucifer*) na cadeira dele; quando veio não lhe quis Luz-Vela restituir a cadeira, alegando que o Senhor lha tinha dado.

Dizia o Senhor:

– A cadeira é minha: emprestei-ta, não ta dei.

Luz-Vela ateimava muito e pôs uma demanda com o Senhor. O Senhor apresentou a Lua, a Água e o Sol como testemunhas de que tinha emprestado e não dado a cadeira. A Lua e a Água juraram falso: o Sol jurou a verdade, dizendo

ao Senhor:

– O que é dado, é dado; o que é vendido é vendido; o que é emprestado é emprestado. Portanto a cadeira é vossa.

Deus então castigou a Lua (que era tão linda como o Sol) tirando-lhe os raios para os dar ao Sol; castigou a Água, obrigando-a a correr sempre, sem nunca estar queda (*Famalicão*).⁶

É claro que este tipo de narrativa não ocorre só na tradição portuguesa. Como exemplo de outras tradições, é possível referir o relato timorense que atribui à humanidade uma origem ctónica, ao contar que os aborígenes saíram de baixo do chão, tendo só três vindo do mar.⁷ Ainda de origem timorense é o conto que explica as formas da lua argumentando que foi obra do filho do gigante Beilera que, estando ao colo do pai, sujou a Lua com banana assada e cinza.⁸

Mas os relatos fundacionais não se ligam só à formação do Cosmos, do Mundo conhecido e da sua geografia (ilhas, rios, montes e serras, lagos e lagoas...) e ao surgimento dos deuses e dos primeiros habitantes do Mundo. Podem reportar-se a géneses menos distantes, relacionadas com a origem de povos, regiões, reinos / países, cidades, instituições, monumentos, famílias...

Trata-se de um *corpus* vastíssimo, que versa temas muito heterogéneos, uns materiais, outros imateriais, mas que têm em comum o facto de procurar explicar ou de encenar a origem ou a fundação de algo. Este traço comum permite agrupar estes materiais dispersos e diversificados sob a designação comum de “narrativas de fundação”, e entendê-los como uma forma textual específica, independentemente dos problemas que a diversidade e a dispersão dos materiais forçosamente coloca.

Poderão eventualmente existir mais recorrências que reforcem a

coesão deste *corpus*, porém, ainda há muito por fazer para identificar e isolar traços invariantes que possam melhor definir o domínio dos relatos de fundação.

Existem alguns estudos que nos dão visões globais, no entanto, não abordam especificamente a questão de saber o que poderá definir as “narrativas de fundação”. Independentemente do seu carácter um pouco marginal relativamente ao assunto que nos ocupa, são de importância fundamental estudos como os dirigidos por Pierre Nora⁹ ou desenvolvidos por Claude-Gilbert Dubois.¹⁰

Algumas subáreas das “narrativas de fundação” já foram bastante trabalhadas, tendo-se chegado a excelentes resultados. São disto exemplo os estudos sobre o papel fundacional das estruturas linhagísticas míticas ou imaginadas.¹¹ Neste domínio, um destaque especial cabe às pesquisas sobre as lendas relacionadas com as origens de algumas famílias, genericamente conhecidas como lendas melusinianas, sob a mirada dos investigadores, desde os trabalhos basilares de Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie na revista *Annales*¹² sobre a lenda de Melusina, que está na base de uma linhagem do Lusignan. Para a zona ibérica há igualmente lendas deste tipo, como a história da “Dona Marinha”, que se associa à família dos Marinhos, e a da “Dama pé de cabra”, na origem da linhagem dos senhores da Biscaia, ambas existentes nos *Livros de Linhagens*.¹³

Destacam-se também os relatos conhecidos sob a designação geral de “etnogénese” e que se referem à origem de um povo.¹⁴ Neste âmbito, têm especial importância as conclusões dos estudos de Claude-Gilbert Dubois, que identifica sequências narrativas relativamente constantes, invariantes retomadas em inúmeros relatos, desde os mitos troianos desenvolvidos em França e Inglaterra, até

às histórias sobre a fundação dos Estados Unidos da América.¹⁵

Outra subárea que se encontra razoavelmente bem delimitada, mas que tem sido muito menos estudada, situa-se no domínio dos contos tradicionais, mais concretamente, trata-se dos chamados contos etiológicos. São contos etiológicos todos aqueles que reportam ou encenam uma situação que vai explicar um facto qualquer, desde a criação do mundo a práticas culturais, ou à característica mais singela de um qualquer animal, caso da razão porque os coelhos têm orelhas grandes, o que é explicado num conto africano como o resultado de um combate entre este e outro animal que lhe puxa as orelhas...¹⁶

Dada a imensidão e a heterogeneidade do *corpus* das narrativas de fundação, a abordagem de subgrupos revela-se bastante pertinente, precisamente porque, ao questionar e procurar isolar as características de cada subárea, até certo ponto, também se procede a uma aproximação relativamente ao todo. É com base neste pressuposto que abordaremos aqui um campo que, apesar de lato e multifacetado, é também relativamente específico: os relatos de fundação de cidades. Parte-se do princípio que algumas (se bem que, forçosamente, não todas) das características perenes que podemos encontrar no conjunto específico das narrativas de fundação de cidades poderão ir ao encontro de possíveis reflexões sobre os relatos de fundação em geral.

2. O *CORPUS* ESTUDADO

Assumindo a representatividade da amostragem escolhida, centrar-nos-emos, em particular, em textos produzidos na Península Ibérica e, para os mais recentes, especialmente em Portugal.

Estes textos referem-se, na sua maioria, a cidades peninsulares.

Os testemunhos selecionados podem ser agrupados em quatro grandes grupos, bastante distantes no tempo e diferentes na tipologia textual que os acolhe.

Os dois primeiros são do período medieval. O primeiro radica-se na Alta Idade Média, quando a civilização latina se desagrega, trata-se das *Etimologias*, de Santo Isidoro,¹⁷ que é um compêndio enciclopédico. O segundo grupo de textos, já da Baixa Idade Média (sécs. XIII e XIV), tem também, até certo ponto, um cariz enciclopédico mas enquadra-se, por definição, na historiografia: trata-se de algumas narrativas fundacionais existentes nas “Histórias de Espanha” em vernáculo, inicialmente elaboradas em castelhano, no *scriptorium* de Afonso X,¹⁸ e seus derivados (com particular destaque para a versão portuguesa da segunda redação da *Crónica de 1344*).¹⁹

Os restantes dois blocos são bastante mais recentes, e mesmo contemporâneos. O terceiro grupo é constituído por algumas narrativas que perduraram na tradição, tendo sido recolhidas como tal e reunidas a outras lendas tradicionais diversas, em antologia. De entre as recolhas disponíveis, optámos por tratar especificamente os *Contos Tradicionais e Lendas*²⁰ coligidos por Leite de Vasconcellos (1858-1941). Apesar de se tratar de recolhas realizadas na viragem de século, até meados do século XX, apresentam critérios de fiabilidade mais sólidos do que, infelizmente, algumas publicações em circulação da responsabilidade de “investigadores” contemporâneos...

Finalmente, o quarto e último grupo é constituído por algumas narrativas fundacionais que, nos dias de hoje, foram consideradas suficientemente importantes ou pertinentes, ou curiosas para integrarem o conjunto de informações disponibilizado pelos sítios oficiais das Câmaras Municipais de algumas cidades portuguesas.

Só o facto de ser possível encontrar relatos de fundação de cidades em situações tão díspares, tal já nos diz alguma coisa sobre as narrativas fundacionais a que nos referimos, nomeadamente:

1. que estamos perante narrativas altamente adaptáveis, pois podem ser albergadas nos contextos mais diversos, seja em obras enciclopédicas, seja na historiografia, seja em recolhas de literatura tradicional, seja no quadro de informações oficiais de índole diversificada.

2. são narrativas que quase nos atreveríamos a qualificar como perenes, ou, pelo menos, de grande resistência temporal pois encontramos-las em épocas tão diferentes. Esta coincidência revela-nos que estamos perante histórias suficientemente consideradas para serem entendidas como dignas de serem reportadas e, conseqüentemente, valorizadas (e isto até aos dias de hoje).

3. a manutenção deste interesse, até à atualidade, aponta, desde já, para a existência de características próprias que justifiquem a atenção que lhes é dada, e que discutiremos adiante, podendo, desde já, salientar-se o seu poder pragmático em termos ideológicos, enquanto catalizador de uma identidade de grupo, o que atualmente é designado como “património imaterial” e como tal é valorizado e preservado.

3. SANTO ISIDORO E O ESTABELECIMENTO DE ALGUMAS LINHAS MESTRAS

Santo Isidoro (560-636), no esboroar do Mundo Antigo, é conhecido por ter procurado reunir a sùmula dos conhecimentos que perduraram até à sua época. Neste contexto, ele aborda e procura explicar, nas suas *Etimologias*, o nome de variadíssimas cidades. Para tal, usa o método etimológico (*origo nominis* ou

interpretatio nominis) que é o instrumento geral de conhecimento adotado nesta obra. Na secção relativa às cidades, podemos, desde logo, identificar algumas linhas mestras recorrentes em vários relatos de fundação e que continuaremos a encontrar nos testemunhos subsequentes.

O Livro XV debruça-se sobre os edifícios e os campos. Este livro abre precisamente com um ponto sobre as cidades. Salvaguarda-se, de princípio, a existência de muitas incertezas e de diferentes tradições, por vezes contraditórias, sobre a fundação de algumas urbes (como Roma). A primeira parte deste ponto é ocupada com a referência a três cidades cuja fundação remete, ao nível do imaginário, para alguns vectores essenciais da ideia que se tem de “cidade” no contexto do ocidente medieval cristão.

Depois das salvuardas iniciais e da alusão a Roma, cuja importância ainda não deixara de ser central, o texto isidoriano alude, por ordem, às seguintes três cidades: Enoch, a primeira cidade, fundada por Caim (Etim, XV: 1. 3); Babilónia, fundada por Nembrot, depois do dilúvio, posteriormente aumentada e embelezada por Semiramis, e que toma o seu nome da confusão das línguas que se verificou aquando do castigo divino aos que construíam a torre (Etim, XV: 1. 4); e finalmente Salem, fundada por Sem, filho de Noé, depois do dilúvio, na Síria. Esta cidade foi posteriormente ocupada pelos Jebuseus que lhe impuseram o nome de Jebus. Mais tarde, pela junção das duas denominações, passou a chamar-se Jerusalém, sendo ainda chamada Elia (do nome de Elio Adriano) e Sión (que em hebreu significa “atalaia”, por causa do seu assento que permite observar ao longe). “Jerusalém”, por seu turno, significa “pacífica” (Etim, XV: 1. 5).

O que podemos observar e concluir mediante esta primeira

abordagem do tema, por Santo Isidoro? Salientamos alguns pontos:

1. O carácter não divino da fundação de cidades uma vez que, desde o primeiro caso, esta fundação é alheia à vontade divina. Além disso, a cidade não só é fruto da humanidade já pecadora, mas ainda leva a chancela de estar ligada ao lado mais negativo desta humanidade, uma vez que é Caim, tradicionalmente, o fundador da primeira cidade.²¹ A ligação entre a cidade e a humanidade (sobretudo a humanidade organizada como sociedade) é ainda acentuada um pouco adiante (Etim, XV: 2. 1-2), quando Sto. Isidoro faz a distinção entre *civitas* (a sociedade dos cidadãos) e *urbs* (a cidade material) e enumera três tipos de “sociedades”: famílias, cidades e nações. Neste aspeto, estes relatos de fundação parecem distinguir-se de algumas narrativas existentes em civilizações não cristãs, como a grega,²² onde a fundação das primeiras cidades tem lugar no seguimento de orientações e sob supervisão divina.

2. Uma faceta negativa é sublinhada, sobretudo na segunda referência, Babilónia, a cidade dos que ousam enfrentar e afrontar Deus e que são, por isso, irremediavelmente castigados. Note-se que o castigo dos gigantes que edificaram a torre de Babel, a desagregação linguística, poderá não ser inocente também ao nível do imaginário fundacional uma vez que uma fundação coincide sempre com a nomeação de um local. Neste ponto, sobressai a importância da ligação à palavra que nomeia e que, ao nomear distingue, dá autonomia e imprime uma identidade.

3. Finalmente, uma vertente menos negativa, Jerusalém, que aqui não é apresentada nos mesmos moldes do par antitético Jerusalém terrestre vs celeste, o grupo *typos-antitypos* criado por Santo Agostinho (354-430). Nas *Etimologias*, Jerusalém é simplesmente uma cidade de homens, assinalada pela diversidade dos

nomes que lhe foram sendo atribuídos e conseqüente indeterminação, indecisão ou, até mesmo, desagregação. No entanto, também apresenta marcas positivas, graças ao significado que é dado à sua designação, uma vez que se afirma que Jerusalém quer dizer “pacífica”.

Numa segunda fase (Etim, XV: 1. 6-77), Santo Isidoro refere um grande número de cidades, que considera famosas, e os respetivos fundadores. Os curtos apontamentos que dedica a cada cidade permitem-nos identificar alguns traços basilares. No que se refere à atribuição / à justificação do respetivo nome, o texto centra-se, como não podia deixar de ser, em explicações etimológicas. Estas recaem, sobretudo, nas seguintes constantes:

- o nome da cidade deriva do nome do seu fundador, figura histórica ou mitológica;²³
- o nome da cidade deriva do nome da etnia que a fundou;²⁴
- o nome é dado como homenagem a alguém;²⁵
- o nome da cidade provém de características geográficas ou do nome de algum elemento geográfico próximo;²⁶
- o nome da cidade associa-se a um objeto, facto ou acontecimento.²⁷

São ainda feitas referências a diferentes nomes e a mudanças de nomes que, sempre que possível, são explicadas.²⁸

Do conjunto dos breves esclarecimentos recolhidos por Santo Isidoro, uma referência particular deve ir para as notas sobre o que poderemos classificar como dois paradigmas fundacionais opostos e que se vão associar às duas maiores cidades do mundo romano, e ferozes rivais: Roma e Cartago.²⁹ Estes dois paradigmas estão meramente esboçados nas *Etimologias*, mas podemos opô-los com mais clareza com a ajuda dos textos historiográficos posteriores, que ainda

ecoam estas questões.

No que se refere a Roma, Santo Isidoro inicia o livro XV com a referência a esta cidade, sublinhando o desacordo que se verifica sobre o seu fundador: Salústio diz que foram os troianos e gente local, outros dizem que foi o rei Evandro (como diz Virgílio), outros opinam que foi Rómulo (Etim, XV: 1. 1). Mais adiante volta ao assunto (Etim, XV: 1. 55): Rómulo chegou a Roma, ergueu as suas muralhas e deu-lhe um nome derivado do seu. Mas salvaguarda que Virgílio diz que antes foi fundada por Evandro.

No que a Cartago se reporta, Santo Isidoro alude ao respetivo mito de fundação (Etim, XV: 1. 30): Dido, saída de Tiro, fundou, na costa de África, Cartago (*carthada* = “cidade nova” em língua fenícia). Inicialmente Cartago chamava-se Byrsa, depois Tyrus, finalmente Cartago.

Até aqui as diferenças situam-se simplesmente ao nível do “ponto” da indefinição: quem foi o fundador, no caso de Roma, e a diversidade das designações, no caso de Cartago. No entanto, ao nível do imaginário, as diferenças extremam-se se pensarmos no modo como, de acordo com as respetivas lendas, uma e outra foram fundadas.

Quando Santo Isidoro descreve os rituais de fundação (Etim, XV, 2. 3-4), vai recuperar o modo como, tradicionalmente, se descreve a fundação de Roma por Rómulo. Santo Isidoro procura a etimologia de “urbe” defendendo que, ou deriva de *orbis*, porque as antigas cidades se construíam em círculo; ou provém do nome do rabo do arado (*urbum*) que se usava para traçar os limites da cidade, sulcando o lugar das fundações das muralhas. De acordo com Sto. Isidoro, que remete para Catão, o arado deve ser puxado por um touro e uma vaca. Quando se quer que exista uma porta, há que levantar o

arado e carregá-lo, daí o nome “porta”, de *portare*. A associação de dois animais vacuns de sexo diferente significaria a composição das famílias, dando ainda a imagem do que semeia e colhe fruto.

A narrativa de fundação de Cartago, agora numa versão bastante posterior, a reportada pela versão régia da *Estoria de Espanna* afonsina,³⁰ mostra-nos uma filosofia muito diferente pois Dido demarca o território graças a uma estratégia, quase um engano: pede aos autóctones uma pele de boi pois tal seria espaço suficiente para ela e os seus viverem. Depois corta o couro em tiras finíssimas e demarca com as cordas daí resultantes a área da futura cidade. Mais animais surgem neste relato, mas de modo diferente, nomeadamente como indicadores de destinos díspares, optando Dido, racionalmente, por um deles. Numa primeira escavação aparece um crânio de boi, o que é interpretado como prenúncio de um futuro rico mas subjugado. Desagradada com esta possibilidade, Dido manda escavar noutra lugar onde aparece uma cabeça de cavalo, o que é interpretado como indicador de uma cidade com poder e de guerreiros, enquanto durasse, o que já aprouve a Dido.

Estes contrastes colocam-nos perante dois tipos distintos de fundação e, conseqüentemente, dois tipos diferentes de cidades:

- uma fundada com base na força e no trabalho (com Rómulo que maneja o arado e mata o próprio irmão para defender as muralhas);

- outra pela astúcia, graças à estratégia de Dido, e onde o futuro glorioso mas funesto é escolhido com base em previsões, como se de um horóscopo se tratasse.

Note-se ainda como o tema bastante arcaico do sacrifício purificador do território, no caso de Roma, apesar de já filtrado, ainda é visível, com alguma nitidez, na brutalidade infligida sobre um ser

humano, mas no caso de Cartago só se consegue vislumbrar a sua possível sombra nos episódios das cabeças enterradas do boi e do cavalo. O sacrifício animal terá substituído o sacrifício humano nos rituais arcaicos de fundação, sendo que esta transferência pode ser considerada como um subterfúgio nos processos de apaziguamento dos génios locais.³¹ Encontrar restos de animais enterrados, ao que acresce o uso de uma pele de animal morto aponta para um nível bastante elaborado e subtil no jogo das estratégias de substituição, ocorridas na evolução dos rituais de fundação, mas para as quais o imaginário da situação ainda remete, mesmo se de modo pouco explícito e, sobretudo, no quadro de uma situação onde a astúcia é ponto central.

Desta oposição decorrem ainda duas questões possíveis:

- um plausível paralelo com duas cidades gregas, Esparta e Atenas, a primeira orientada para a força bruta e para a guerra, a segunda regendo-se pela inteligência (talvez também astúcia / engano?);

- a eventual distinção entre cidades cuja fundação é efetuada por homens vs cidades fundadas por mulheres / ou a elas associadas (como Atenas para Atenas) num processo onde os paradigmas e os estereótipos de género “contagiam” o relato de fundação. Especialmente esta questão pode indicar um caminho de pesquisa que investigue até que ponto o género do fundador pode ter influência nas características atribuídas à cidade e, por metonímia, à respetiva população.

Na sequência da questão do possível cruzamento entre os estereótipos de género e os relatos de fundação de cidades, há dois exemplos que nos parecem pertinentes. O primeiro refere-se a Tróia, uma cidade marcada pelo feminino e também pelo engano. De acordo com o reportado nas *Metamorfoses* de Ovídio, Tróia é

uma cidade fundada com base no engano e que acaba por ter um funesto destino, aquando da Guerra de Tróia, provocada por uma mulher... De acordo com Ovídio, Laomedonte, o primeiro rei de Tróia, quando levanta as muralhas da nova cidade, é ajudado nesta árdua tarefa por Apolo e Poseidon, que tomam a forma humana, tendo estipulado como preço pela sua ajuda uma determinada soma em ouro. Acabada a obra, o rei nega a dívida, sendo castigado por Poseidon que ordena ao mar que invada as terras e leve toda as suas riquezas. Exige ainda que a filha do rei, Hesíone, seja exposta a um monstro marinho. Acorrentada a duros rochedos, é salva por Hércules. Quando este reclama a recompensa prometida, cavalos anteriormente escolhidos, esta é-lhe recusada e Hércules apossa-se da cidade (Ovídio, *Met.*, lv. XI).

O segundo exemplo situa-se na Península Ibérica e refere-se a Cádiz, cujo povoamento, de acordo com o relato da *Estoria de Espanna* afonsina, é protagonizado por uma mulher, Libéria, que “era much entenduda e sabidor destrolomia, ca la ensennara el que era ende el mas sabidor que auie en Espanna a essa sazón, ca lo aprisiera dErcules e de Allas el so estrellero” (PCG, I: 11a-b), filha única e herdeira de Espan, senhor das Espanhas. Esta personagem é um caso exemplar do modelo da “dama entendida”. Ela faz um acordo com o pai para povoar Cádiz, mediante a promessa de este de deixar casar com quem ela escolhesse. Libéria tem, obviamente, muitos pretendentes “lo uno por ques era ella muy fermosa e muy sesuda, lo al por ques auie afincar el regno a ella.” (PCG, I: 11b). A dado momento, quando já todos desesperam por descendência, Libéria decide considerar três pretendentes, filhos de reis. Impõe-lhes então como prova a construção das três infraestruturas mais necessárias ao povoamento de Cádiz:³² muralhas, torres e casas; uma ponte por

onde se passasse e que trouxesse água à cidade e, finalmente, calçadas para evitar os lodos do inverno. O primeiro que termina é Pirus, o infante da Grécia, e que Libéria aceita em casamento, mas não sem antes mostrar a sua astúcia:

Y el que primero lo acabo fue el de Grecia, que auie nombre Pirus, e aquel fiziera la puente, e auie tod el canno fecho pora traer ell agua; e fuesse pora la duenna e dixol cuemo auie su obra acabada. A ella plogol mucho, e otorgol que casarie con el, mas rogol que no dixiesse que lo auie acabado fasta que los otros ouiesen cerca dacabadas sus obras, y estonce que casarie con el, y el y ella que acabarien depues mas ligeramiente lo que fincasse. El fizolo assi, y atendio fasta que los otros ovieron cerca dacabado; estonce llamo al rey e mostrol cuemo auie acabado, e abrio el canno e dexo uenir ell agua a la uilla. Al rey plogol e casol con su fija, e a los otros dio muy grandes dones, y enviolos dessi los mas pagados que el pudo. En esta manera fue poblada la uilla de Caliz y la ysla, que fue una de las mas nobles cosas que ouo en Espanna; e tanto la amaua el rey Espan que alli puso su siella e se coronou, e fizo la cabeça de toda su tierra, e assi lo fue en su uida (PCG, I: 12a).

4. NARRATIVAS HISTORIOGRÁFICAS DOS SÉCS. XIII-XIV³³

Na Baixa Idade Média, vamos reencontrar as constantes dos textos fundacionais a que Santo Isidoro aludia e que são, por vezes, acrescidas de mais alguns detalhes.

É prática comum, no período medieval (e ainda pós-medieval), a absorção pela historiografia de relatos que estabelecem uma relação entre um local e uma personagem mítica ou bíblica. As histórias que operam este tipo de associação, promovendo uma interferência do tempo mítico no tempo histórico são, geralmente, narrativas de fundação. O estudo de vários destes casos estabeleceu já a importância destes textos para a criação da ancestralidade que, na altura, era sinónimo de nobreza e de valor, uma lógica que

é válida, tanto para os lugares, como para as famílias, como para os reinos...

À dotação da ancestralidade soma-se ainda a imposição de sentido a um território. Apesar dos relatos de fundação não serem o único meio de que a historiografia se serve para tornar um espaço pleno de significado, a identificação das origens de um território é, no entanto, um procedimento bastante usado. Estas histórias serviram para marcar a identidade de algumas cidades ou locais, distinguindo-os dos demais, circundantes. Ao mesmo tempo, esta dimensão favoriza o reconhecimento e a união das populações que se identificam com uma origem específica e um espaço comum. A primeira consequência deste fenómeno é a formação de fronteiras e a exclusão de todos aqueles que não partilham a mesma origem ou o mesmo universo mental.

A preponderância ideológica da historiografia medieval que procurou, entre outros, encorajar a coesão entre os naturais de uma região, incitando, frequentemente, à desconfiança relativamente aos vizinhos, eventualmente, inimigos, terá naturalmente favorecido a absorção de muitas narrativas fundacionais. É claro que os relatos que melhor se enquadrassem nos programas ideológicos de cada obra seriam particularmente bem recebidos por esta como matéria historiável. Esta convergência seria ainda favorizada pelo tom historiográfico que estas lendas apresentam, mesmo as mais míticas e inverosímeis. A historiografia torna-se assim um lugar privilegiado para a preservação e divulgação de relatos de fundação pois as narrativas que podem servir os propósitos de uma obra historiográfica são incorporadas por esta que, por seu lado, cobre a lenda com o seu garante de historicidade, ou seja, de “verdade”, independentemente do carácter fabuloso que a lenda possa ter.

Em termos gerais, o tipo de relato de fundação mais presente na historiografia medieval, especialmente na linha das Crónicas Universais, é o início bíblico, que remete para a etnogénese bíblica, graças à recuperação do momento da dispersão pelo Mundo dos gigantes babilónicos castigados por Deus. Esta tradição é frequentemente duplicada por uma segunda tradição, a greco-latina, que se cristalizou, de modo particularmente recorrente, nos inúmeros casos de *origo gentis* que, na maior parte das vezes, procuram mergulhar até às supostas origens troianas de algumas etnias. Estas duas linhas são, em termos de imaginário, muito equivalentes, podendo-se considerar que a dispersão dos gigantes babilónicos é isomorfa da dispersão dos sobreviventes da destruição de Tróia. Os casos mais conhecidos de fundadores que serviram para fazer remontar as origens de um povo a uma Tróia utópica são Eneias, antepassado de Rómulo e Remo e, por sinédoque, dos Romanos; Brutus, epónimo da Grã-Bretanha, ou Francion, pretendo irmão de Eneias, que é associado a França. Porém, estes casos só são os mais conhecidos, não são os únicos.

Na historiografia ibérica dos sécs. XIII-XIV, nomeadamente na de matriz afonsina, encontramos também estas duas grandes linhas temáticas da *origo* pagã e cristã, mas curiosamente acrescidas de outras duas, também deveras interessantes. Os relatos de fundação de cidades que surgem nestas crónicas revelam alguma variabilidade. Em alguns casos verifica-se uma elaboração simbólica já bastante desenvolvida. Mas também existem apontamentos muito simples, frequentemente, reduzidos a uma mera explicação etimológica, à semelhança das existentes nas *Etimologias*.

Os quatro tipos de relatos fundacionais que encontramos nas crónicas ibéricas dos sécs. XIII e XIV (e nos quais se integram vários

relatos de fundação de cidades) são os que a seguir apresentamos.

A linha bíblica recupera o relato da dispersão dos gigantes, centrando-se no percurso de Tubal, filho de Japhet (por seu turno um dos filhos de Noé), pois é este que é tido como o antepassado dos Espanhóis. As crónicas apresentam, neste ponto do relato, a indicação das regiões e das cidades que foram povoadas e nomeadas por estes primeiros colonizadores.³⁴

A linha greco-latina coexiste, como em muitos outros textos, com a tradição bíblica. No caso das Crónicas ibéricas sobressai a figura de Hércules como a personagem mitológica a quem são atribuídas mais fundações (e a quem já Santo Isidoro atribuía algumas fundações).³⁵ Este herói, que nas Crónicas de Espanha assume um carácter marcado de herói civilizador,³⁶ é dado como o fundador de A Corunha, cujo nome é atribuído de modo aleatório, a partir do nome da primeira mulher que vem povoar a cidade,³⁷ seguindo-se Badajoz,³⁸ Tarragona,³⁹ Urgel⁴⁰ e Barcelona, o local onde aporta a nona barca (*barca nona*) da frota de Hércules.⁴¹ Segue-se-lhe Espam, o sobrinho de Hércules, em honra de quem Espanha é renomeada,⁴² e que surge como o fundador / povoador de Segóvia e de Cádiz.⁴³ Já Pirus, genro de Espam, terá povoado Ussuna⁴⁴ e Libéria,⁴⁵ cidades de montanha. Finalmente, temos Lisboa, cuja fundação teria começado com um neto de Ulisses, do mesmo nome, e sido acabada pela sua filha, de nome Boa, sendo o nome da cidade o resultado da fusão dos dois nomes,⁴⁶ o que constitui um processo relativamente comum de nomeação.

Passando agora aos outros dois tipos de relatos fundacionais existentes na historiografia ibérica, verifica-se que um deles se centra em figuras que podemos qualificar como pertencentes a uma “mitologia autóctone”.

Um primeiro exemplo será o rei Rocas, uma figura vinda do Oriente “era de tierra doriente a la parte que llaman Eden” (PCG, I, p. 12b) e que é apresentado como co-responsável pela fundação e denominação de Roma, cujo local assinala. As lendas veiculadas pelas crónicas fazem entroncar esta referência na história tradicional de Rómulo e Remo: “E uino por aquel lugar o fue depues poblada Roma, y escriuiou en un marmol quatro letras de la una parte que dizien Roma; y estas fallo y depues Romulo quando la poblo, e plogol mucho por que acordauan con el so nombre, e pusol nombre Roma” (PCG, I: p. 13a).⁴⁷ Por outro lado, é também Rocas quem identifica o lugar onde Todelo surge, como *axis mundi*, bem no centro da Península.⁴⁸ Esta situação assemelha-se ao que sucede com Hércules quando este assinala o local onde Sevilha será fundada, como veremos a seguir.

Outro exemplo, agora num texto que não é de matriz afonsina, é o do conde Monido, vindo de terras romanas, e que no *Livro de Linhagens* do Conde D. Pedro de Barcelos protagoniza uma interessante possibilidade de *origo gentis*, que, curiosamente, nunca foi desenvolvida:

O conde dom Monido veo da terra de Roma, e era do linhagem dos Godos. E veo a Galiza, cuidando a ser rei, com gram companhia de cavaleiros e d'outras gentes que trouve por mar. E aqueeço assi aa aventura que quantas naos e galees e baixeos trazia, quebrarom todas no mar, no cabo de Piorno, que é em Trasentos, e portarom com el cinque cavaleiros e nom mais. E de ù deles veerom os de Trasentos, e do outro os Marinhos, e do outro os d'Ambroa, e do outro os Beltranes de Nendos, e do outro os d'Andrade de Bragaa (p. 119).

Por fim, uma referência aos relatos melusinianos que integram os *Livros de Linhagens*, a “Dona Marinha” e a “Dama pé de cabra”, que também podem ser associadas a este grupo das mitologias

autóctones.

O quarto e último grupo de relatos de fundação que nos surge nesta historiografia é protagonizado por personagens históricas, umas mais recentes, outras mais antigas, como a rainha Dido, ligada à fundação de Cartagena (também denominada Espartaris por aí haver muito esparto, e ainda Monte Aragão),⁴⁹ ou Júlio César, fundador de Sevilha depois de ter descoberto a estátua que Hércules tinha deixado a assinalar o local onde a cidade se deveria situar.

Menos longínquos no tempo serão os casos de fundações ou refundações que têm lugar no contexto da Reconquista e que são apresentados em estreita relação com as linhagens soberanas do momento, que os usam como argumento para a sua própria legitimação. Pelaió é o primeiro chefe da reconquista e uma figura principal de referência. Mas não é o único. Castela revê-se na lenda dos juízes e nos feitos épicos do conde Fernão Gonzáles, que obteve a independência do território. Do mesmo modo, Portugal faz exaltar os feitos do seu primeiro rei, Afonso Henriques... Estes heróis impõem direitos de conquista e de instalação quando tomam e povoam variadíssimas localidades. Verifica-se um processo de enobrecimento mútuo entre os locais e os seus conquistadores, fundadores ou refundadores. Uma cidade é tanto mais nobre quanto mais antigo e mais afamado for o seu fundador ou refundador e uma personalidade é tanto mais considerada quanto mais marcas suas deixar numa cidade, sobretudo se a fundar ou re-fundar. Ainda se enquadra nesta lógica a realização de obras de vulto que marquem um determinado espaço urbano como impressionante ou imponente, o que, simultaneamente, acresce a glória de quem promoveu aquela construção específica.⁵⁰

Passando agora a alguns casos particulares dignos de nota, e que

podem servir de base para algumas reflexões, começamos por olhar um pouco mais de perto as lendas de fundação que se reportam a duas das cidades de maior importância nesta historiografia: Sevilha e Toledo.

No que se refere a Sevilha, esta cidade é associada a duas figuras de particular importância, primeiro Hércules, que tem a premonição do que seria o seu futuro, assinalando o local da sua implantação com um monumento:

Despues que esto ouo fecho, coiosse con sus naues e fue yendo por la mar fasta que llego al rio Bethis, que agora llaman Guadalquiuir, e fue yendo por el arriba fasta que llego al logar o es agora Seuilla poblada, e siempre yuan catando por la ribera o fallarien buen logar o poblassen una grand cibdat, e no fallaron otro ninguno tan bueno cuemo aquel o agora es poblada Seuilla. Estonce demando Hercules a Allas ell estrellero si farie alli cibdat; el dixo que cibdat aurie alli muy grand, mas otro la poblarie, ca no el; e quando lo oyo Hercules ouo grand pesar e preguntol que omne serie aquel que la poblarie; el dixo que serie omne onrado e mas poderoso que el e de grandes fechos. Quando esto oyo Hercules, dixo que el farie remembrança por que, quando uiniesse aquel, que sopiesse el logar o auie de seer la cibdat.

[...] E puso alli seys pilares de piedra muy grandes, e puso en somo una muy grand tabla de marmol escripta de grandes letras que dizien assi: aqui sera poblada la grand cibdat; y en somo puso una ymagen de piedra, e tenie la una mano contra orient, e tenie escripto en la palma: fasta aqui llego Hercules, y ell otra mano tenie contrayuso mostrando con el dedo las letras de la tabla (PCG, I: p. 8b).

Posteriormente, a sua efetiva fundação caberá a Júlio César que encontra o monumento e funda uma cidade a que dá o nome de Ispalis.⁵¹

Toledo também é assinalada por Hércules que entende, novamente “por arte de astronomia”, que aí será povoada uma cidade, e marca o local, agora com uma casa maravilhosa.⁵² Porém, no caso

de Toledo, é a atuação do rei Rotas que é simbolicamente mais significativa pois todos os elementos desta narrativa contribuem para contemplar o local com uma valência de *axis mundi*, nomeadamente, pela consciencialização da sua posição geograficamente central, no meio exato da Península Ibérica; sendo a dimensão ctónica, de ligação ao mundo inferior, dada por uma caverna habitada por um monstro / dragão com quem Rotas se relaciona e, finalmente, a ligação ao espaço superior estabelece-se graças à edificação de torres.⁵³

O povoamento propriamente dito de Toledo tem início depois, com Espam, continuando com o seu genro, Pirus. No entanto, não é esta a única tradição sobre a fundação de Toledo. Há que salientar a existência de versões alternativas, como a que atribui a fundação (ou re-fundação / re-povoamento) desta cidade a dois côsules romanos⁵⁴ ou a que a atribui aos “Almonizes”.⁵⁵

Outra situação digna de referência é a existência de casos de “branqueamento” de origens. Um procedimento deste tipo é visível na manipulação e limpeza a que a *Crónica de 1344* procede da explicação da fundação do Porto, de cujo nome decorre a designação de Portugal. Por um lado, nos capítulos iniciais, quando se fala dos primórdios da povoação do Mundo, de acordo com o que é referido na *Estoria de Espanna* afonsina, a Crónica portuguesa admite que os primeiros povoadores do Porto chegaram degredados.⁵⁶ No entanto, mais adiante, insere um trecho novo onde volta a contar a história mas omitindo liminarmente a alusão menos abonatória:

Contado avemos ja ã os prymeiros cadernos deste livro, onde falla das po-boações das terras, como e por que razõ foy chamado Portugal. Mas, por que os que leessem ã este logar e nõ em aquelle outro ficariam dovidosos, porẽ queremos aqui dizer algũa cousa como foy achado este nome. E devedes de

saber, que, quando se as terras começarõ de pobrar, em as partes de Galiza foy logo pobrado acerca Doyro o castello de Gaya. E, por esto, os pescadores de Galliza e das outras partes d'arredor êtravam per o Doiro em suas barcas e viinhã a Gaya vender o seu pescado. E despois passavansse da outra parte, por que era bõo logar e de boa area pera estender as redes e folgar. E por esto poserom nome, aaquele logar em que assi aportavã, Porto. E, despois per tempo, foy ally pobrada hũa villa e chamaronlhe o Porto. E, despois que hy aportarõ os Gallases em suas naves, foy posto nome aa terra Portugal (1344b, IV: 5).⁵⁷

Um outro caso semelhante, situado em época menos longínqua, refere-se à nomeação de Zamora, em tempos de Afonso III, o Magno, de Leão. Este relato é uma anedota onde se justifica o nome da cidade com uma exclamação que teria sido pronunciada para enxotar uma vaca negra: “ça mora!”, expressão esta que, corrompida, viria a dar o nome à cidade.⁵⁸ Este tipo de nomeação muito imaginativa, livre e baseada numa expressão ou frase dita por alguém importante ou num momento especial será reencontrada adiante, como uma das formas mais comuns veiculadas pelas tradições lendárias populares.

O curioso é ver como, num diálogo intertextual, esta versão, porque incómoda, é rebatida por um dos colaboradores de Afonso X, frei Juan Gil de Zamora, que nos dá uma explicação completamente diferente do nome desta cidade, referindo-se a Zara, filha de Pompeu que, depois do seu pai ter assediado a cidade durante muito tempo, obtém autorização para falar com os valentes cidadãos, convencendo-os a fazer as pazes, na condição do nome da cidade ser alterado em honra do cônsul romano e de sua filha. Neste caso, Zamora proviria da junção de Zara+Roma, trocando-se as letras de Roma. É ainda referida a possibilidade “Cesaris mora” (com o sentido de “obstáculo”, que nesta cidade teria encontrado o imperador Júlio César), mas salvaguarda-se que esta é “uma interpretação do

nome e não a verdade da sua interpretação”. Por fim, alude-se em termos muito violentos à lenda da vaca, qualificada como “estúpida fábula”.⁵⁹

Por fim, uma situação que à primeira vista parece contrariar o traço que identificámos anteriormente e que colocava a fundação de cidades no âmbito exclusivamente humano. Trata-se da narrativa da re-fundação e re-nomeação de Constantinopla pelo imperador Constantino, que surge na PCG:

Et morando y en una cibdat que auie nombre Bizancio, auinol assi una noche, que el yaziendo durmiendo en su lecho, uinol en uision quel parauan delante una muger uegezuela muy fea et much enatia et muerta; et diziel sant Siluestre: «Costantino, faz oracion et ressuscitara esta muger». Et el oraua luego, et ressuscitaua la muger, et tornauasse sana et muy fermosa; et pagauasse Costantin della de buen amor et casto, et cubriela de su manto, e poniel su corona en la cabeça; et todo quanto bien ell auie. E Elena su madre diziel: «fijo, tuya sera aquesta, et numqua morra fasta la fin del mundo». E quando desperto ell emperador Costantino, conto aquel suenno a todos sus amigos, et mayormientre a sus hijos et a todos sus parientes. Et ellos dizienle cada uno lo que les semeiaua. Mas non se touo el por entregado de cosa que ningunol dixiese, et echosse a oracion, et dixo contral Nuestro Sennor Dios: «Sennor Ihesu Cristo fiiio de Dios, sepas que no quedare de orar et de ayunar fasta que me tu fagas entender la uision que me mostreste por sant Siluestre, tu sieruo». E des que ouo ayunado siete dias un depos otro, apareciol otra uez en uision sant Siluestre, et dixol: «la uieia que tu uiste es Bizancio, esta cipdat en que estas, que uees que a ya los muros todos caydos de uegedat. Et por ende sube en el cauallio en que andeste en Roma en las aluas el dia que fuste bateado, quando andeste por todas las yglesias de los apostoles et de los martires pintandolas et afeytandolas con oro et con plata et con piedras preciosas; et leuaras en tu mano la tu senna que a nombre *labaro*, et soltaras las riendas al cauallio, et iras por o quier que te ell angel guiar, et leuaras por tierra rastrando la punta del labaro, de guisa que fagas sennal que parezca. Et por o aquella sennal fuere, mandarás fazer muros muy altos et muy fuertes; et esta cibdat que es uieia, tornar la as nueua, et poner las nombre del tuyo, et sera en ella muy loado el nombre del Nuestro Sennor Ihesu Cristo, et aura y muchas yglesias a onra de todos los santos, et regnaran en ella tus hijos et tus nietos et todos los que

de ti uinieren». E luego que desperto ell emperador, fuesse pora la yglesia, et conto amas las uisiones a sant Sinio que era ende obispo, et fizo cantar missas, et offrecio sus offrendas much onradas, et desi recibio el cuerpo del Nuestro Sennor muy omildosamientre, et caualgo en el su cauallo aquell en que andara en las aluas en Roma quando fuera bateado, et tomo el labaro en su mano, et finco la punta en tierra, et solto las riendas al cauallo, et fue por o ell angel le guio. E desi mando fazer adarues por aquella sennal que el labaro fizo, et poble aquella cibdat; et llamola Costantinopla del su nombre, que quiere tanto dezir cuemo cibdat de Costantino, et enriqueciola et fizola mas que cibdat que en mundo fuesse aquella sazón, de guisa que aquella sola se podie egualar a Roma et no otra ninguna; et alli fue muy grand tiempo la cabeça dell imperio, et a grado de los que uinieron de Costantino alli fuera todauia (PCG, I: 195a-b).

Este relato destaca-se pelo seu pormenor em termos simbólicos e de ritual (cf. a figura de uma mulher decadente e morta como imagem da cidade que deve ser ressuscitada por Constantino ou a marcação dos limites para a muralha guiada pelo cavalo e de acordo com preceitos muito específicos) e também porque a re-fundação é desencadeada por um sonho que funciona como uma ordem ou um incentivo divino, o que parece contrariar a anterior observação relativa ao carácter essencialmente humano das fundações de cidades no quadro da civilização cristã. Porém, pensamos que esta observação continua válida por várias razões. Por um lado, este é um episódio que se enquadra primordialmente no âmbito mais lato da questão da adoção do cristianismo como religião oficial do Império Romano, sendo que o que está aqui em jogo é a apresentação de Constantino como um imperador que cumpre os desígnios e as ordens da divindade e afins. O traço fundamental da narrativa é a cristianização do espaço, o que aqui se aplica a uma cidade, mas que pode ser igualmente aplicado a outro tipo de espaço, como, por exemplo, e mais comumente, um local de culto. Além disso, o relato, apesar de incidir sobre assuntos relacionados com o cris-

tianismo, está visivelmente imbuído de estruturas de pensamento anteriores,⁶⁰ relacionadas com mentalidades onde, como vimos, a fundação ou refundação / renomeação de cidades pode ser resultado de ordens divinas, não existindo um traço acentuado de negatividade associado a uma “humanidade pecadora” como parece existir no caso dos relatos de fundação de cidades mais marcados pela ideologia cristã. Tal como em muitos outros domínios onde convergem e se combinam elementos de diferentes origens, mais e menos remotas, podemos encontrar tendências mais e menos recorrentes. No caso da predominância de uma mentalidade cristã, consideramos possível defender que os relatos de fundação de cidades se apresentam marcados pela humanidade e pelo pecado. Quando alguns substratos mais antigos perduram (não só da cultura greco-latina mas, presumivelmente, bastante mais antigos), o relato pode assumir uma maior ambivalência, nomeadamente graças a um carácter menos negativo e, eventualmente, uma ligação com a divindade.

Em suma, os textos que relatam a fundação de cidades ou que se debruçam sobre os respetivos nomes, existentes na historiografia ibérica afonsina e de inspiração afonsina dos sécs. XIII e XIV assemelham-se, nos seus traços mais proeminentes, ao que já se encontrava nas *Etimologias* isidorianas.

No que toca à nomeação, os processos que encontramos são os mesmos:

- a associação ao nome da etnia dos seus primeiros povoadores – ex: Tarragona ou Cartagena;
- a nomeação de acordo com o nome do seu fundador ou fundadores – ex: Lisboa;
- com base num facto – ex: Ussuna (Ursina), pela abundância da

caça grossa;

- por causa da sua situação geográfica – ex: Porto;
- em honra / homenagem a alguém – ex: Libéria, em honra da mulher de Pirus ou Helenopol em honra de Helena, mãe do Imperador Constantino (esta última só na PCG, I, 195b).

Paralelamente, verifica-se:

- em alguns casos, quando há vários elementos que concorrem para a fundação de uma cidade, pode verificar-se a fusão de dois nomes – ex: Tarragona – Tirassona -> fundada por gentes de Tiran e de Ansona; Lisboa = Ulisses + Boa;

- a indicação de nomes que se corromperam com o uso: Tirasona -> Tarragona ou “Ça Mora” -> Zamora;

- casos de cidades cujos nomes mudam / são substituídos ao longo dos tempos são assinalados – ex: Ispalis -> Sevilha; Espartaris -> Cartagena -> Monte Aragão ou ainda (só na PCG) Bizâncio -> Constantinopla.

Por outro lado, em termos de imaginário, voltamos a encontrar:

- o *topos* da cabeça enterrada (presente na lenda de Tróia e também quando Hércules enterra a cabeça do gigante Gerion, que vencera, e manda construir uma torre por cima, quando funda A Corunha);

- a ligação ao gado *vacum*, na lenda de Tróia e no caso da anedota sobre a fundação de Zamora;

- a questão da premonição / adivinhação astrológica, semelhante a um horóscopo de um ser vivo (cf. Dido, Rotas e, sobretudo, Hércules que adivinha e impõe marcas nos locais das cidades futuras de Toledo e Sevilha);

- a relação de enobrecimento mútuo entre fundadores e cidades fundadas. Esta questão coloca-se já com o comportamento de

Hércules, e é extensiva aos procedimentos de alguns soberanos reportados nestas crônicas que procuram associar os seus nomes a cidades importantes, ou porque as povoam, lhes alteram o nome ou as marcam com algo de seu, regra geral, um monumento ou um acto significativo;

- finalmente, e com especial relevo, a distinção de Toledo como uma cidade marcada com as características de um *axis mundi*.

Estas narrativas de fundação fixam, por escrito, o momento fundamental da criação de uma cidade ou desmontam os mecanismos linguísticos que poderão ter estado na base da sua nomeação. Pode, à primeira vista, parecer-nos que estamos a lidar com narrativas muito simples (até porque frequentemente se trata de relatos breves, pouco elaborados, às vezes até anedóticos), porém trata-se, na verdade, da fixação de um momento simbólico fundamental e complexo, onde se cruzam (ou podem cruzar) questões basilares centradas, essencialmente, em alguns vetores complexos e importantes tais como:

- a associação a eventuais atos e/ou personagens (reais ou imaginados);

- as premonições que são feitas e que recaem sobre o destino futuro das cidades;

- eventuais ambiguidades e ambivalências decorrentes da convergência de tradições díspares, mais e menos remotas;

- a associação à palavra, a dois grandes níveis: a palavra que dá nome à cidade e, por isso, a eleva à existência; e, não menos importante, a palavra que constitui o relato fundacional e o transmite para a posterioridade.

5. NARRATIVAS FUNDACIONAIS DA TRADIÇÃO ORAL

As narrativas fundacionais da tradição oral reincidentem nas mesmas questões que temos vindo a salientar.

No caso da recolha realizada por Leite Vasconcellos, *Contos Populares e Lendas*, é particularmente curioso o denominado “ciclo das lendas etiológicas”, totalmente dedicado à explicação de nomes de terras diversas.⁶¹ Estas explicações, baseadas em etimologias muito fantasiosas e em corruptelas linguísticas recuperam procedimentos que vimos em acção já nas *Etimologias* isidorianas.

Uma grande parte das designações das cidades é justificada com uma exclamação ou frase dita, por vezes, por uma pessoa anónima, outras vezes, por um rei, especificado ou indeterminado, ou por alguém considerado como “importante” (“um fidalgo” ou uma personagem identificada, como, por ex., D. Nuno Álvares Pereira), num momento relevante ou quando está de passagem. Como exemplo, podemos referir o caso de Abrantes:

Conta-se que num cerco, quando Abrantes era praça fechada, a filha do governador perguntou ao pai se devia abrir ou fechar a porta aos sitiantes, e ele respondeu: «Abre antes» (CPL, p. 829).

Os “nomeadores” podem ainda ser mouros ou o momento da nomeação pode ser remetido para os tempos dos mouros, entendido aqui como sinónimo de “tempos longínquos”.⁶² Os soberanos identificados são diversos,⁶³ com especial destaque para D. Dinis e Santa Isabel.⁶⁴

Voltamos ainda a encontrar a ligação a gado vacum, como no caso de Alvito,⁶⁵ Boidobra (na Covilhã),⁶⁶ bem como a cobras ou a fins, caso do Sardoal⁶⁷ ou de Serpa,⁶⁸ sendo que esta última teria

sido fundada sobre uma serpente enterrada.⁶⁹

Encontramos ainda um caso de alteração de nome, no que se refere a Portalegre:

O nome é bem posto, porque da cidade se avista grande horizonte. *Porto* deve vir de *passagem de monte*. A lenda diz que a cidade se chamava Corticeira e que um rei (os cultos dizem D. Manuel) vindo a estes sítios, ao chegar ao *porto*, formado pelo Cabeço do Mouro e a Serra da Penha, exclamou: «Chamam-lhe Corticeira e eu chamo-lhe Portalegre» (CPL, II: 845).

Graças a estes textos mais singelos onde a tradição se limitou, por vezes, a ornamentos muito ligeiros de maravilhoso ou de romanceamento básico, torna-se fácil identificar alguns “núcleos duros” destes relatos fundacionais:

- a localização temporal remota (frequentemente associada ao “tempo dos mouros”);
- as etimologias muito fantasiosas associadas a frases ditas, junção de nomes, ou nomes isolados;
- o imaginário animal, vaca ou cobra, que poderão ser lidos como elementos quase totémicos ou eventuais resquícios de substituições sacrificiais arcaicas que ainda perdurariam no imaginário.

Estes relatos têm assim a grande vantagem de reduzirem ao essencial o que em outros lugares nos surge amplificado e complexificado, podendo provocar alguma dispersão no que respeita à essência destas narrativas.

6. NARRATIVAS DE FUNDAÇÃO NA INTERNET

Neste momento, em Portugal, existem 151 cidades. Porém, para a presente pesquisa foi seleccionada uma parcela deste conjunto de

acordo com os seguintes critérios:

1. As 18 capitais de Distrito;⁷⁰
2. As duas capitais de regiões autónomas;⁷¹
3. As duas cidades que, tendo tido o estatuto de cidade atribuído, desde o período medieval, por serem sede de diocese, neste momento, não são capital de distrito.⁷²

Praticamente todos os espaços Web destas câmaras municipais têm uma página sobre a história do concelho, mais desenvolvidas umas, mais esquemáticas outras. Esta página nem sempre é das mais evidentes pois, na maior parte dos casos, trata-se de uma página subsidiária da ligação a “concelho” ou, menos frequentemente, a “Turismo”, havendo ainda outras possibilidades mas bastante menos comuns. O facto destes elementos estarem em segundo ou terceiro nível de profundidade nos sítios ou portais significa que a sua importância não será considerada como preponderante. Porém, têm importância suficiente para serem integrados nestes espaços de divulgação oficial dos municípios.

No que se refere à fundação das cidades em causa, as diferentes páginas consultadas costumam sublinhar a antiguidade do povoamento, que geralmente fazem remontar a vestígios pré-históricos existentes. Na sua maior parte, esforçam-se por apresentar dados historicamente confirmados, seja arqueologicamente, seja documentalmente (caso dos forais atribuídos). No entanto, estes elementos também se podem articular com algumas características das narrativas fundacionais que temos vindo a considerar, nomeadamente, com a sua preocupação em atribuir antiguidade e dignidade aos locais.

Diversos são os casos em que é feita uma alusão a alterações ou a evolução de designações: Beja – anteriormente *Pax Julia*; Braga –

Bracara Augusta; Évora – anteriormente *Liberalitas Julia*; Faro – *Osónoba* no período romano e *Santa Maria* sob domínio mouro; Vila Real – anteriormente *Constantim de Panóias* e *Vila Real de Panóias*; Setúbal – anteriormente *Cetóbriga*; Porto → Portucale; Cilpes → Silves. Frequentemente tenta-se explicar a etimologia do nome da cidade (caso da Guarda, graças à sua posição estratégica, de atalaia fronteiriça,⁷³ de Silves e de algumas das suas freguesias⁷⁴ ou do Funchal por causa da existência de funcho).⁷⁵ Também o nome do fundador é referido, como no caso de Beja, fundada ou por Júlio César ou por Augusto;⁷⁶ Braga por César Augusto;⁷⁷ Évora, também por César Augusto;⁷⁸ Leiria, cuja fundação medieval é atribuída a Afonso Henriques⁷⁹ ou ainda Vila Real, por D. Dinis.⁸⁰

Alguns sítios aludem ainda a lendas de fundação, mesmo se para as contrariar, como é o caso de Bragança, na página “Breve panorâmica histórica”:

Eduardo Carvalho refere que o actual topónimo – Bragança – derive do étimo *Berge* (do germânico monte) que, assim, significaria Terra dos Montes, negando as opiniões que associam o topónimo a Brigo (rei lendário de Espanha) ou a Briga (significando cidade). Este topónimo, teria desaparecido ou caído em desuso com a invasão árabe para aparecer associado, posteriormente, a uma região,
http://www.cm-braganca.pt/PageGen.aspx?WMCM_Paginald=40388 [consultado em dezembro de 2010]

Ou de Santarém, na página “Caracterização histórico-cultural”:

As teorias tardo-renascentistas que associam a fundação de Santarém ao nome do fundador mítico de Tartessos (o herói Habis) são inaceitáveis à luz dos conhecimentos actuais. A arqueologia demonstra-nos que a primeira “estrutura urbana” do povoado remonta ao Bronze final.
<http://www.cm-santarem.pt/concelho/caracterizaodoconcelho/Paginas/historicocultural.aspx> [consultado em dezembro de 2010].

Já no portal do Município de Viseu, a heráldica da cidade é justificada por uma lenda fundacional reportada por Garrett e que não é mais do que a lenda do Rei Ramiro, que conhecemos dos *Livros de Linhagens* e é aqui usada para explicar os nomes de Gaia e de Miragaia:

Em 1863, segundo Vilhena Barbosa, o brasão tinha a seguinte composição: “escudo dourado, e n’elle um Castello de prata em campo azul, banhado por um rio. Tem de um lado do Castello a figura de um homem em trajos de peregrino, tocando uma bozina, e do outro lado um pinheiro”.

“Achamo-lo ainda descripto por outro modo, consistindo a differença em se achar sobre as ameias do Castello o homem que toca a bozina”. Esta segunda versão é a que hoje vigora e em relação à descrição feita, apenas a alusão ao rio não consta. Seja como for é ainda na lenda contada por Garrett que se pode beber a simbologia do Brasão de Viseu:

“D. Ramiro II, Rei das Astúrias e de Leão, que reinou desde o anno de Christo de 931 até o de 950, n’uma excurção que fez de Vizeu, onde então residia, por terras de moiros, viu e enamorou-se da famosa Zahara, irmã de Alboazar, rei moiro, ou alcaide do castello de Gaia sobre o rio Douro. Recolheu-se D. Ramiro a Vizeu com o coração tão captivo, e a razão tão perdida, que sem respeito aos laços, que o uniam a sua esposa D. Urraca, ou como outros lhe chamam D. Gaia, premeditou e executou o rapto de Zahara. Em quanto o esposo infiel se esquecia de Deus e do mundo nos braços da moira gentil n’um palácio à beira mar, o vingativo irmão de Zahara, trocando affronta por affronta, veio de cilada, protegido pela escuridão de uma noite, assaltar e roubar nos seus próprios paços a rainha D. Gaia. A injúria vibra n’alma de Ramiro o ciúme e o desejo de vingança. O ultrajado monarcha vò a cidade de Vizeu, escolhe os mais valentes d’entre os seus mais aguerridos soldados, e la vae á sua frente caminho do Douro. Chegando à vista do castello d’Alboazar, deixa a sua cohorte occulta n’um pinhal, e disfarçado em trajos de peregrino, dirige-se ao castello, e por meio de um anel, que faz chegar às mãos de D. Gaia lhe annuncia a sua vinda. O peregrino é introduzido immediatamente à presença da rainha, que fica a sós com elle. Alboazar tinha ido para a caça. D. Ramiro atira para longe de si as vestes e barbas, que o desfiguravam, e corre a abraçar a sua esposa. Esta porém repelle-o indignada, e lança-lhe em rosto a sua traição. No meio de um vivo diálogo de desculpas de uma parte, e de recriminações de outra, volta da caçada Alboazar. D. Ramiro não pode fugir. Já se sentem na sala conjunta

os passos do moiro. A rainha, parecendo serenar-se, oculta o marido n'um armário, que na camara havia. Mas apenas entrou Alboazar, ou fosse vencida d'amor por elle, ou cheia d'ódio para com o esposo pela fé trahida, abre de par em par as portas do armário, e pede vingança ao moiro contra o christão traidor. D'ahi a pouco era levado el-rei D. Ramiro a justicar sobre as ameias do castello. Chegado ao lugar de execução pediu o infeliz, que lhe fosse permitido antes de morrer despedir-se dos sons accordes da sua bozina. Sendo-lhe concedida esta derradeira graça, D. Ramiro empunha o instrumento, e toca por tres vezes com todas as suas forças. Era este o signal ajustado com os seus soldados, escondidos no proximo pinhal, para que, ouvindo-o, lhe acudissem apressadamente. Portanto n'um volver d'olhos foi o castello cercado, combatido, tomado, e depois incendiado. A desprevenida guarnição foi passada ao fio da espada, e Alboazar teve a morte dos valentes: expirou combatendo. E D. Gaia, como ao passar o Douro para a margem opposta, se lastimasse e mostrasse dôr, vendo abrasar-se o castel'ó, foi victima também do ciume de D. Ramiro que cego d'ira a fez debruçar sobre a borda do barco, cortando-lhe a cabeça de um golpe d'espada. Á fortaleza em ruínas ficou o povo chamando o castello de Gaia, à margem do rio, onde aportou o barco de D. Ramiro, deu-lhe o nome de Miragaia, em memória d'aquelle fatal mirar da misera rainha".

Esta é pois a lenda que se presume ter dado origem ao Brasão de Viseu. Temos assim que o Castelo representa o de Alboazar, o tocador de corneta, o rei D. Ramiro e a árvore, o bosque em que se esconderam os habitantes de Viseu. Lenda ou fábula ela representa uma forma de interpretação e por ser carregada de antiguidade merece bem que se respeite como tal. Mas fazendo fé em Vilhena Barbosa, nem tudo será hipotético porque "D. Ramiro II roubou a moira Zahara, irmã ou filha d'Alboazar, a qual se fez christã, tomando no baptismo o nome de Artida ou Artiga. Repudiando a rainha D. Urraca, casou segundo uns, ou viveu amancebado segundo outros, com Zahara de quem teve um filho, chamado D. Alboazar Ramires que foi o primeiro fundador do Mosteiro de Santo Thirso".

http://www.cm-viseu.pt/portal/page?_pageid=402,1461363,402_1374171&dad=portal&_schema=PORTAL [consultado em dezembro de 2010].

Finalmente o caso do site da Câmara Municipal de Portalegre, que inclui uma página com "lendas da cidade" onde reporta uma "lenda da cova da moura" e outra da "Moura da Provença" (<http://www.cm-portalegre.pt/page.php?page=351> [consultado em dezembro de 2010]).

Com base nestes testemunhos podemos dizer que a memória dos relatos fundacionais, nomeadamente dos de cidades, perdura até aos nossos dias. É claro que não defendemos qualquer tipo de crença na veracidade das narrativas míticas. Porém é inegável a permanência de um valor cultural associado a estas lendas... Assim, salientamos:

- as preocupações com as origens das cidades, que se tenta fazer remontar ao período mais antigo possível;

- a referência a explicações etimológicas (umas mais científicas mas outras ainda tão imaginativas quanto algumas propostas de Santo Isidoro);

- a concessão de algum espaço, mesmo em espaços oficiais, a lendas e mitos, que aqui serão integráveis na categoria da “memória coletiva” e do “património imaterial” a preservar.

Vemos assim como, apesar do contexto mudar, apesar das narrativas poderem sofrer adaptações, as invariantes mantêm-se. Os componentes da nacionalidade, tal como defendido por alguns historiadores,⁸¹ assentam o seu cerne em elementos tais como uma língua comum, um território próprio e uma cultura distinta. A estes elementos pode ainda acrescer a pertença a uma religião ou a uma etnia específica. Transversalmente, mas também de suma importância para a consolidação de um sentimento nacional, é possível considerar a existência de uma história e de heróis nacionais que, pelo passado, justifiquem e fortaleçam o presente. Ao sublinharem o passado remoto das suas cidades, as Câmaras Municipais estimulam sentimentos de orgulho e de pertença que, *mutatis mutandis*, obedecem à mesma lógica emotiva que promove o sentimento nacional.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois deste percurso, torna-se possível falar de algumas características que poderão ser vistas como inerentes às narrativas de fundação de cidades.

Em termos gerais, este tipo de relato de fundação é uma narrativa:

- geograficamente precisa (apesar de haver um ou outro caso de adaptações ou transferência de lendas, o que corresponde ao fenómeno da contaminação, tão frequente nos relatos orais tradicionais), podendo reportar, inclusivamente, pormenores de rituais relacionados com a disposição e o traçado de artérias ou a constituição de muralhas como nas narrativa sobre Roma, Cartago e Constantinopla,

- que em termos historiográficos pode ser muito imprecisa (quando se reporta a um passado remoto mas difuso e não identificado), como também pode procurar uma referência histórica precisa, sempre que ao ato de fundação se associa a uma figura histórica concreta. Em qualquer dos casos, é dado adquirido (ou desejado) a maior antiguidade possível do momento fundacional, uma vez que, em termos ideológicos, a vetustez e os pergaminhos são valorizados muito positivamente.

A fundação de uma cidade coincide com o ato de nomeação. Este ato é complexo e pode revestir-se de intenções e significados diversos, com algumas características perenes e outras que podem ocorrer ou não. De perene, há que sublinhar a importância da nomeação propriamente dita, mesmo quando tal se resume ao seu reflexo posterior, centrado em pouco mais do que uma breve explicação etimológica (mais ou menos plausível) do respetivo nome. A questão da nomeação pode decompor-se nos seguintes traços fun-

damentais:

- a performatividade da palavra no ato de nomeação. Ou seja, a nomeação, tal como sucede no batismo, é um dos raros momentos em que a palavra coincide com a “coisa” pois quando um padre batiza uma criança, o ato de a nomear é a própria nomeação;⁸²

- o conferir de sentido / existência, pois só o que tem nome existe verdadeiramente. A nomeação é o momento que transforma um eventual aglomerado numa vila ou numa cidade, caucionando a sua existência efetiva. Novamente como no batismo, é a imposição de um nome que confere ao sujeito (neste caso, à cidade) uma existência plena e uma identidade única;

- por outro lado, e ainda à semelhança do ato de batismo, também numa cidade a imposição de um nome implica a reprodução de um momento sagrado, o momento primordial da nomeação das coisas e dos seres, com o aval divino. Porém, este momento sagrado, no que às cidades se refere, e em contexto predominantemente cristão, é obra humana, o que se pode tornar paradoxal. Este paradoxo é particularmente bem retratado no seguinte excerto de Brunetto Latini que remete para uma edificação cidadina pelo canto e pela palavra:

7. Tuilles dit que al comencement que li home vivoient a guise de bestes, sans propre maison & sans conoissance de Dieu parmi les bois & parmi les repostailles chanpestres, si que nus ne gardoit mariages, nus ne conosoit pere ne fils. Si fu un sages homes parlans que tant conseilla les autres & tant lor mostra la grandor de l'ome & la degnité de la raison & la descression que il les retrait de savaugines & les aombra a habiter en un luec & a garder raison & justice. & ensi par la bone parleure qui en lui estoit aconpaigné au sens cist home fu ausi come un segont Dieu, qui estora le monde par l'ordre de l'umaine compaignie.

8. & ci nos raconte l'astoire que Arestion, qui fist la cité de Ateines, [que] il faisoit venir le pierre & le marien a la douçor de son chant, ce est a dire que por ses bones paroles il retrait les homes de sauvages roches ou il abitoient & les

amena a la comune habitasion de celle cité. 9. & d'autres part s'acorde bien Tuilles a ce que Aristotes dit de parleure, que elle est mauvaise art; mais c'est parleure sans sapience quant uns hom a bone laingue dehors & il n'a point de conseil dedens, sa parleure est fierement perillouse a la cité & as amis.⁸³

Elemento constitutivo destas narrativas, segundo vimos, é, em contexto cristão, a “humanidade” da fundação e da nomeação de cidades.⁸⁴ Esta “humanidade” assume essencialmente, duas variantes, evidentes nas inúmeras etimologias observadas, de Santo Isidoro às páginas web:

- casos onde a nomeação se revela como uma marca de poder ou de posse. Aqui, a nomeação ocorre do exterior para o interior ou de cima (do poder) para baixo (para o possuído). Trata-se dos casos em que a nomeação reflete a associação a uma figura histórica determinada que liga o seu nome a uma cidade que conquista ou que funda. Nestes casos, dá-se frequentemente uma situação de enobrecimento mútuo: tanto mais poderoso é um rei, guerreiro ou herói que funda / conquista (nomeia ou renomeia) muitas e boas cidades, e tanto mais nobre é uma cidade, quanto mais glorioso for o nome a que associa a sua fundação. Para o “nomeador”, a fundação ou refundação de uma cidade pode ser equacionada com noções como “nomeada”, “fama” ou “memória” o que, até certo ponto, pode fazer sentido numa linha de busca de perenidade, de perpetuação para além da morte física graças às marcas que se deixam na terra. Deste modo, pode formar-se uma espiral de enobrecimento mútuo que se desenvolve ao logo do tempo;

- situações onde a nomeação procura uma adequação; aqui a nomeação dá-se a partir do interior, do cerne do local, tendo por base características próprias, físicas, geográficas ou outras. Para a nomeação ser adequada, tem de existir e de ser reconhecível a

identificação entre o nome e o lugar. O nome tem de espelhar e de condensar em si mesmo a essência da cidade que nomeia. Este processo tem duas implicações:

1) por um lado, o caucionar da etimologia como procedimento válido para explicar o caráter do “objeto” pela respetiva desconstrução explicativa. E aqui podemos recordar:

a) na linha da tradição greco-latina, o cratilismo, apresentado por Platão no diálogo *Crátilo*, onde se discute a validade dos procedimentos etimológicos;

b) na linha do pensamento judaico-cristão, o Génesis, com a criação do Mundo, quando Deus diz “faça-se luz” e a primeira madrugada acontece,

2) por outro lado, o perigo da menor adequação da designação, porque humana, o que poderá estar subjacente aos casos de alteração de nome. Será que o Homem consegue nomear o Real da forma mais adequada à essência desse Real? Ou nomeia o Real de modo adequado à sua percepção desse Real? Afinal... só Deus terá o conhecimento total e absoluto... O conhecimento humano é, por definição, sempre parcial e descontínuo... Porém, no caso da nomeação de cidades, apesar de se tratar de um comportamento humano que mimetiza a atuação divina, o que é nomeado não pertence à Natureza criada por Deus. Trata-se de obra humana, pertencente ao mundo adulterado, pós-edénico, marcado pelo pecado. De acordo com este raciocínio, uma nomeação humana será adequada. Inclusivamente as hesitações de nomeação que observámos, visíveis nos casos de proliferação de designações, são explicáveis à luz da insuficiência humana. O mesmo com as ambiguidades e polivalências, que espelham a miscigenação de tradições que podem confluir num relato de fundação de cidade, reflexo da

humanidade, responsável, não só pela obra física, como pela palavra que nomeia o espaço e pela narrativa que veicula a lenda da sua gênese.

Na sequência do que acabamos de dizer, cabe uma alusão a dois fenómenos particularmente interessantes, relacionados com a dinâmica e com a ambivalência das cidades. Por um lado, a centralidade das cidades nas utopias de mundos perfeitos: relembremos as obras de Campanella e de Thomas More.⁸⁵ Por outro lado, o surgimento de espaços de indefinição e de dissolução identitária, denominados por Marc Augé como “não-lugares”.⁸⁶ Estes últimos, em particular, são de extremo interesse pois refletem a erupção de zonas sem identidade no território que, pela sua gênese, pretende ser exatamente o contrário, ou seja, o espaço conhecido, denominado, que se opõe às regiões selvagens e à *terra incognita*.

A questão da identidade prende-se ainda com o estabelecimento de fronteiras e, decorrente destas, com a formação de estereótipos (entramos aqui no domínio da imagologia) uma vez que as narrativas fundacionais cruzam frequentemente elementos muito importantes relacionados com o imaginário coletivo e identitário. No caso dos relatos de fundação de cidades, cria-se uma identidade de lugar que se impõe aos naturais e distingue-os dos que os rodeiam. A existência de fronteiras acarreta frequentemente a formação de estereótipos sobre “o que sou eu” e “como são ou outros”...

Os casos de nomeações disfóricas, onde se procura denegrir ou provocar o ridículo, também se podem integrar nesta lógica, se bem que *a contrario*, ou seja: este tipo de historieta desconstrói e faz cair no risível a terra e, por sinédoque, as respetivas populações. Porém, mesmo pela negativa, também as carrega de significado e diferencia um lugar relativamente aos demais.

Finalmente, a conclusão mais evidente que estes relatos nos impõem: a sua notável capacidade de adaptação a diferentes épocas e de sobrevivência. Esta sobrevivência prova não só a sua flexibilidade, mas também, e sobretudo, que nunca deixaram de fazer sentido a nível do imaginário e do seu poder cultural. Provavelmente, nunca deixarão de fazer sentido, pelo menos enquanto o Ser Humano, seu criador e fomentador, mas também seu refugiado e seu protegido, se mantiver sobre a face da Terra.

Notas:

- 1 São muitas as obras que se referem a cosmogonias e para as quais poderíamos aqui remeter. Optamos, no entanto, por salientar uma pela articulação que faz com a noção de herói: CAMPBELL, Joseph. *The Hero With a Thousand Faces*. Novato, California: New World Library-Joseph Campbell Foundation, 2008 que, especialmente na II Parte (“The Cosmogonic Cycle”) refere e analisa muitos relatos cosmogônicos de todos os pontos do globo, tanto de religiões mais elaboradas, como de mitologias mais primitivas e de carácter tradicional. Estes relatos referem não só a criação do mundo e do universo, mas também a criação do homem e da mulher ou ainda a ligação a um feminino básico, a “mãe do Universo”.
- 2 Veja-se o relato da criação do mundo (Gen: 1-31), por exemplo, na “Bíblia dos Capuchinhos”, disponível em: http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Gn_1 [consultado em dezembro de 2010].
- 3 Ver, por exemplo, a seguinte edição: HESÍODO. *Teogonia / Os trabalhos e os dias*. (trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira). Lisboa: IN-CM, 2005.
- 4 Ver, por exemplo, a seguinte edição: OVÍDIO. *Metamorfoses* (trad. de Paulo Farmhouse Alberto). Lisboa: Cotovia, 2007 (lv. I).
- 5 “Lenda das manchas da Lua”. In *Contos Tradicionais do Povo Português* (ed. por Teófilo Braga). Lisboa: Dom Quixote, 2002, vol. II, p. 308. Neste conto, as manchas da Lua são explicadas como sendo a imagem de um homem com silvas às costas, em algum momento apanhado por Deus a trabalhar ao Domingo.
- 6 “Lenda da lua e da água”. In *Contos Tradicionais do Povo Português* (ed. por Teófilo Braga). Lisboa: Dom Quixote, 2002, vol. II, p. 307.
- 7 “A origem do homem”. In CAMPOS, Correia de. *Mitos e Contos do Timor Português*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1967, pp. 63-65. Ver também REDINHA, José. *Os Bena-Mai da Lunda*. s/l: ed. do Fundo de Turismo e Publicidade, 1965, pp. 11-13 que refere a história tradicional dos Bena-Mai que diz que eles saíram de um buraco no chão.
- 8 “O que originou a forma actual da Lua”. In CAMPOS, Correia de. *Mitos e Contos do Timor Português*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1967, pp. 69-71.
- 9 NORA, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire (La République - La Nation - Les France)*. Paris: Gallimard, 1997 (3 tomos). Nestes estudos são abordadas questões fundamentais relacionadas com a formação e preservação da memória e da identidade.
- 10 DUBOIS, Claude-Gilbert. *Mythologies de l’Occident. Les bases religieuses de la culture occidentale*. Paris: Ellipses, 2007 e, do mesmo autor, *Récits et mythes de fondation dans l’imaginaire culturel occidental*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2009. No primeiro livro Dubois debruça-se sobre diferentes tipos de mitos, o que inclui os mitos de fundação e de formação (cosmogónicos, antropogónicos, político-linguísticos) e identitários. No segundo título, aborda diversos aspetos do imaginário fundacional. A designação “relatos e mitos de fundação” é entendida em sentido lato, não se limitando às vertentes etiológicas e identitárias, mas estendendo-se até outros campos, caso das imagens literárias.
- 11 Sobre esta matéria ver: GUENÉE, Bernard. “Les généalogies entre l’histoire et la

politique: la fierté d'être Capétien en France au Moyen Âge". *Annales*. 33, 1978, pp. 450-477; SPIEGEL, Gabrielle M. "Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative". *History and Theory*. 22, 1983, pp. 43-53 e, especificamente para o território ibérico: KRUS, Luís. *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico. Geografia dos Livros de Linhagens medievais portugueses (1280-1380)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994; AURELL, Jaume. "From Genealogies to Chronicles: the Power of the Form in Medieval Catalan Historiography". *Viator*. 36, 2005, pp. 235-264; DACOSTA, Arsenio. *El Libro del linaje de los señores de Ayala y otros textos genealógicos - Materiales para el estudio de la conciencia del Linaje en la Baja Edad Media*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007, entre outros estudos.

12 Ver LE GOFF, Jacques & LE ROY LAUDRIE, Emmanuel. "Mélusine maternelle et défricheuse". *Annales*. 26, 1971, pp. 587-622 e também LECOUEUX, Claude. "La structure des legendes mélusiniennes". *Annales*, 33, 1978, pp. 294-306.

13 Especialmente sobre a tradição da "Dama pé de cabra" ver KRUS, Luís. "Uma variante peninsular do Mito de Melusina: a origem dos Haros no Livro de Linhagens do Conde de Barcelos". *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994, pp. 171-195, bem como o estudo de PRIETO LASA, José Ramón. *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1995. *Os Livros de Linhagens* podem ser consultados na seguinte edição: "Livro Velho de Linhagens" e "Livro de Linhagens do Deão". *Livros Velhos de Linhagens. Portugaliae Monumenta Historica*. Nova Série (ed. de Joseph Piel e José Mattoso). Lisboa: Academia das Ciências, 1980; "Livro de Linhagens do Conde D. Pedro". *Portugaliae Monumenta Historica*. Nova Série (ed. de José Mattoso). Lisboa: Academia das Ciências, 1980 (2 vols.).

14 Nesta área existe uma bibliografia extensíssima que se debruça, em grande parte, sobre os mitos troianos que foram criados para justificar várias monarquias europeias medievais, como a Francesa e a Inglesa, mas também há estudos sobre a aplicação de mecanismos idênticos a outros povos. Alguns exemplos de estudos sobre estes assuntos são os seguintes: BEAUNE, Colette. *Naissance de la Nation France*. Paris: Gallimard, 1985, WOOD, Ian. "Defining the Franks: Frankish Origins in Early Medieval Historiography". In FORDE, Simon, JOHNSON, Lesley e MURRAY, Alan V. (eds.). *Concepts of National Identity in the Middle Ages*. Leeds: Leeds Texts and Monographs, 1995, pp. 47-57, PARADISI, Gioia. *Le Passioni della Storia. Scrittura e memoria nell'opera di Wace*. Roma: Bagatto Libri, 2002, FEDERICO, Sylvia. *New Troy. Fantasies of Empire in the Late Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, BAUMGARTNER, Emmanuèle. "Les Danois dans l'Histoire des ducs de Normandie de Benoît de Sainte-Maure". *Le Moyen Âge*. CVIII, 3-4, 2002, pp. 481-495 ou BOZOKY, Edina. "La représentation idéale d'Attila et de son royaume dans l'historiographie médiévale de Hongrie". In ALLIROT, Anne-Helene, LECUPPRE, G. e SCORDIA, L. (eds.). *Royautés Imaginaires (XIIe-XVIIe siècles)*. Turnhout: Brepols, 2005. De carácter mais geral é possível referir títulos como: GEARY, Patrick. *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2003 ou CAROZZI, Claude e TAVIANI-CAROZZI, Huguette (dir.). *Peuples du Moyen Âge. Problèmes d'identification (Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge)*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1996.

15 A primeira invariante consiste na existência de um plano prévio (independentemente de este ser traçado por Deus ou pelo destino); segue-se a escolha de um homem

excecional a quem é confiada a execução do desígnio, mas que soçobra no umbral da sua completa realização. Num terceiro momento, verifica-se a existência de um segundo homem, biologicamente ou dinasticamente ligado ao primeiro “pai fundador”, que preside a uma deslocação para o Ocidente e à instalação num território específico sobre o qual se determina um direito de ocupação, cimentado pelo direito “do sangue”, assente graças à eleição divina do herói. O quarto momento consiste na instituição de uma ordem política e social, também obra do segundo fundador. Estabelece-se deste modo uma formação identitária com base na lei dada e aceite, que se soma aos vetores do sangue e da terra, formando assim um sistema estável e coerente. Às primeiras quatro invariantes, inerentes às próprias construções ideológicas e textuais, Claude-Gilbert Dubois acrescenta mais duas, centradas já numa perspectiva mais afastada. A quinta invariante identificada consiste na constatação de que os dois fundadores se limitam a estabelecer as bases de uma história, história esta que pertencerá às gerações futuras. Finalmente, a sexta invariante sublinha o facto destas construções literárias terem sido elaboradas em época muito posterior ao momento dos factos que reportam, estando por conseguinte imbuídas de um contexto coevo, que pretendem legitimar.

16 Para uma recolha de contos africanos que integra vários contos etiológicos, ver ROSÁRIO, Lourenço do. *Contos africanos*. Lisboa: Texto editora, 2001 (que integra o conto a que se faz aqui alusão); também Leite de Vasconcellos, nos seus *Contos Populares e Lendas* (coord. Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho, Coimbra, Universidade, 1963/1964) tem uma secção dedicada aos contos etiológicos, adiante analisada com algum detalhe. Sobre a perenidade dos relatos etiológicos, no quadro de uma visão lata dos mesmos, ver PEDROSA, José Manuel. “De re etiológica: mitos de orígenes y literatura de la Modernidad”. *Culturas Populares. Revista Electrónica*. 2, 2006, 23p - disponível em: <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/pedrosa1.pdf> [consultado em janeiro de 2011].

17 ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías* (ed. biling. de José Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero, introd. de Manuel C. Díaz y Díaz). Madrid: BAC, 1982 (daqui em diante Etim).

18 Será aqui usada sobretudo a seguinte edição: *Primera Crónica General* (ed. de Ramón Menéndez Pidal / reed. de Diego Catalán). Madrid: Gredos, 1977 (2 vols.), uma vez que se trata da edição que recolhe a “versão régia” da *Estoria de Espanna* afonsina (até meados do capto. 616) e a maior parte dos relatos a que aludiremos se situam nessa primeira parte da obra (daqui em diante PCG).

19 *Crónica Geral de Espanha de 1344* (ed. de Luís Filipe Lindley Cintra). Lisboa: IN-CM, 1951, 1954, 1961 e 1990 (4 vols.) (daqui em diante 1344b).

20 *Contos Populares e Lendas* (coligidos por J. Leite de Vasconcellos, coordenação de Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho). Coimbra: Universidade, 1969, vol. II. O V Ciclo, dedicado a “Lendas etiológicas” ocupa as pp. 827-850 (daqui em diante CPL). Aceitamos esta divisão / classificação apesar de lhe reconhecermos algumas vertentes discutíveis nomeadamente o facto de também haver relatos passíveis de serem classificados como etiológicos mas que se encontram em outros apartados do livro.

21 Será interessante relembrar as observações sobre Caim feitas por FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2000. O autor sublinha a oposição entre Caim e Abel precisamente com base no facto de Caim ser o fundador da primeira cidade, associando-se assim à primazia do

homem e das suas criações, enquanto que Abel é ligado ao louvor a Deus e às suas obras. Abel não funda nenhuma cidade porque a sua cidade é celeste e, como tal, torna-se ponto de partida para o que depois será a “Cidade de Deus”, de Santo Agostinho (De Civ. Dei, 15.1) (p. 30). Posteriormente, Caim foi ainda associado às raças portentosas / monstruosas (cf. Parte 5 - “Cain’s kin”, pp. 94-107), e a Cham, o filho maldito de Noé a quem coube o povoamento de África e que foi, por isso, relacionado com a noção de muçulmano e de infiel (pp. 99-101).

22 Ovídio, nas *Metamorfoses*, refere, por exemplo, que Cadmo funda a cidade de Beócia cumprindo indicações recebidas no oráculo de Febo: é guiado por uma bezerra selvagem e, no local onde esta se deita para descansar, aí lança as fundações de uma cidade a que chamam Beócia (Ovídio, *Met.*, lv. III).

23 Etim, XV, 1. 6. Dionísio -> Nysa; 7. Medo, filho de Egeu -> Media / também região; 8. Perseu -> Persepolis / Pérsia; 9. rei Seleuco -> Seleucia (idem em 38); 15. Damasco, filho do administrador de Abraão -> Damasco; 34. Alexandre Magno -> Alexandria; 40. Cástor e Polux (Díoscuros) -> Dioscoria; 41. Nicomedes -> Nicomedia; 42. Constantino -> Constantinopla; 43. Pirro -> Epiro; 44. Cécrope -> Cecropia; 45. Corinto, filho de Orestes -> Corinto; 47. Lacedemon, filho de Semele -> Lacedemonia e Esparto, filho de Foroneo -> Esparta; 48. Pélope -> Peloponeso; 50. Jano -> Janículo e Saturno -> Saturnia; 54. Capis Silvio, rei dos Albanos -> Capua; 55. Rómulo -> Roma; 58. Mesapo -> Mesapia; 59. Manto, filha de Tiresias -> Mântua; 62. Taras, filho de Neptuno -> Tarento; 66. César Augusto -> César Augusta (= Zaragoza); 70. Ulisses -> Olisopona (= Lisboa); 71. Júlio César + Roma -> Julia Rómula (= Hispalis = Sevilha); 77. rainha Cirene -> Cirene.

24 Etim, XV, 1. 20. Jericó -> jebuseos; 32. Tanis terá sido fundada por titãs ou gigantes; 64. Bordéus -> colonos burgos galos.

25 Etim, XV, 1. 14. Antioquia -> fundada pelo rei Seleuco, em homenagem ao pai, Antíoco; 18. Cesarea, na Palestina -> nomeada por Herodes em honra de César Augusto; 21. Siquem -> fundada por Enoque, de acordo com o nome de um filho seu; 26. Tiberíades -> fundada por Herodes em nome de Tibério César; 44. Atenas por consagração a Minerva; 51. Lavinio -> fundada por Eneias à imagem do nome da sua mulher; 60. Pártenope -> Partenope, uma donzela aí sepultada; 69. Mérida - fundada por César Augusto que aí colocou soldados veteranos (cf. emerita); 75. Cesarea, na Mauritània, fundada por Juba, rei dos mouros, em honra de César Augusto.

26 Etim, XV, 1. 10. Susa -> rio Susa, 11. Bactro -> rio Bactro e população: bactrianos; 39. Esmirna -> rio Hermo; 49. Brindisi, dado o termo grego brunda (= cabeça de cervo), ao que se assemelha a disposição da cidade; 53. Alba Longa - Alba pela cor e Longa pela forma; 73. Septe = Ceuta -> sete montes; 74. Lix -> rio Lixo e Sala -> rio Salas.

27 Etim, XV, 1. 16. Gaza, significa “tesouro” porque Cambises, rei dos Persas aí guardou os seus tesouros quando combateu os egípcios; 22. Bethel = “casa de Deus”, depois de Jacob ter sonhado com a escada apoiada no céu, mas depois do episódio do bezerro de ouro passou a chamar-se Bethaven = “casa do ídolo”; 23. Belém = “casa do pão”, nome dado por Jacob como vaticínio do nascimento de Cristo; 25. Samaria = “custodia” porque aí foram colocados guardas; 57. Milão - porque foi aí encontrada uma cerca meio coberta de lã - médio lana; 61. Nicópolis - fundada por Augusto em memória da sua vitória sobre António.

28 Etim, XV, 1. 13. Arach -> Edesa, Chalanne -> Seleucia; 18. Dor -> Cesarea; 22. Luza

-> Bethel -> Bethaven; Eufрата -> Belém; 24. Arbé -> Hebron ou Mambré; 25 Samaria ou Augusta ou Sebaste; 41. Mariandina -> Bitinia; 42. Bizancio-> Constantinopla com Constantino; 44 Cecropia -> Atenas por consagração a esta deusa; 58. Peucetia -> Mesapia -> Calabria; 60. Pártenope -> Nápoles.

29 Sobre as fundações destas duas cidades, ver BRIQUEL, Dominique. "La triple fondation de Rome". *Revue de l'histoire des religions*. 189, n.º 2, 1976, pp. 145-176 e SCHEID, John e SVENBRO, Jesper. "Byrsa. La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage". *Annales*. 40, 1985, pp. 328-342.

30 "Ella resposoles que no era muger que quisiesse uender mercaderia, mas que uniera por poblar en algun buen logar sil fallasse. Ellos estonce rogaronle que poblasse alli, e quel darien tierra quanta quisiesse; e sin falla fizieron lo assi, ca todas las gentes que eran en derredor no auien rey ni sennor por quien catassen, e tanto se pagauan della e de su companna, quel dieran quequier que demandasse. Mas Dido, com era muy sesuda, no les quiso pedir cosa de que ellos mucho se agraiassen; ca touo que era mejor pedirles poco, e yr todauia creciendo, que non pedilles mucho, e auer depues a menguar. E por ende dixoles que no les pidie mas de plaça en aquel puerto de quanto touiesse un cuero de buey; y ellos otorgaron gelo luego, teniendo que era muy poco. Estonce mando Dido buscar un cuero de buey, el mayor que numqua fallaron, e fizol estender e fazer correas muy delgadas, e cosellas unas con otras, de guisa que semeiasse todo una correa. Despues hizo la fazer cuerno cerco, e quando fue fecho, touo una grand plaça; e a plazer de todos los daquela tierra, salio ella con toda su companna de las naues, e uino posar con ellos dentro en aquel cerco que auie fecho daquel cuero del buey. E por que auie alli una penna alta, llamauan la los de la tierra Birsá, e llamaron otrossi a aquella puebla Birsá, que quiere dezir tanto como puebla de la penna. E desdeque aquella puebla se fue acreciendo, touo por bien Dido que ouiesse otro nombre por que sopiessen las gentes que los de Tiro la poblaran; e por end ennadieron en el nombre, e llamaron la Tibirsá, que quier dezir tanto como poblança que fizieron los de Tiro. [...] Pues que ella uio que toda su fazienda tenie bien endereçada pora fazer su cibdat, mando abrir los cimientos por o fiziesen el muro. E los que lo cauauan, desdeque ouieron so tierra affondado una grand pieça, fallaron y una cabeça de buey, e aduxieron la a Dido; e quando la uio marauillos ella e todos los que y estauan de cuerno pudiera acacer que tan fonda yazie so tierra, ni qui la metiera alli seyendo la tierra de suso sana y entera que numqua ouiera y poblança ninguna. Sobresto los sabios que y andauan ouieron muchas razones entre si, que podrie seer o que significaua aquella cabeça del buey; e desdeque todo lo ouieron catado, unieron a Dido, e dixieronle que segund las sennales que ellos entendien en aquella cabeça, que la puebla que ella querie alli fazer que serie abundada de todas cosas, e que los omnes uernien y morar de grado; mas que todauia serien so el sennorio dotri: bien assi cuerno el buey era bestia que abundaua mucho a las lauores, pero siemprel tenien los omnes domado e se siruien del. Dido quand aquello oyo, pesol mucho, ca lo touo por fuert aguero; e maguer le dizien que aquella cibdat serie much abundada, sol por quel ementaron de seruidumbre non quiso alli fazer la uilla, e mando que cauassen en otro logar mas adelant. E assi cuerno ouieron cauado grand pieça en fondon, fallaron una cabeça de cauallo, e aduxieron gela assi bien cuerno la del buey; e si antes fueron marauillados por la del buey, fueron muy mas marauillados por la del cauallo; e sobresto mando a los agoreros e a los estrelleros que catassen que significaua aquella cabeça. Ellos dixieron le que el pueblo daquela cibdat, mientras durasse, que serien muy poderosos e guerreros. E quando esto oyo Dido, maguer era muger, plogol mas con aquel logar que no con ell otro, queriendo ante que los daquela uilla ouiessen menos dabondo, e fuesen en sennorio dessi mismos, que non seer much abundados en poder dotri; e por

esso mando fazer alli aquella cibdat. E desde fue creciendo e se fizo grand, touo por bien de camiarle el nombre e poner gele tal quel conuiniesse, e membrando se de la cabeça del buey que fallaran o primero ouiera a seer la uilla, e cuemo fuera compassada aquella plaça con el cuero del buey, e por que en aquel lenguaje dizien *carthon* por cuero, puso a aquella uilla nombre Carthago; e aquella fue la grand Carthago dAffrica” (PCG, I: pp. 35a-36a).

31 Veja-se o interessante estudo de DELPECH, François. “Rite, legende, mythe et société: fondation et fondateurs dans la tradition folklorique de la Péninsule Ibérique”. *Medieval Folklore*. I, 1991, pp. 10-56. Neste trabalho, o *topos* da cabeça animal é explicado no contexto dos rituais sacrificiais de fundação, forma de apaziguar o “espírito do local”, e que sobreviveram de modo relativamente atenuado em contexto cristão. Veja-se ainda o que é dito a respeito das substituições sacrificiais, que também podem ser entendidas como uma espécie de engano. Não menos importantes são as reflexões sobre o tipo do “roi laboureur”, exemplificado por Romulo e, para o contexto ibérico, pelo rei Wamba.

32 Cf. os três perigos de Cádiz, anteriormente apontados: “Mas era logar muy perigoso por tres cosas: la una por que no auie y abondo dagua, la otra por el braço del mar que auien a passar por nauio, la tercera por que era la tierra tan lodosa que non podien y llegar los omnes en iuierno sino a grand periglo dessi e de lo que trayen” (PCG, I: 11b). O facto do vencedor desta disputa ser o pretendente encarregado de trazer as águas à cidade é também bastante significativo. Sobre este assunto veja-se o que é dito sobre os heróis “libertadores de águas” no clássico de WESTON, Jessie. *From Ritual to Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920, também disponível em vários sítios web como, por exemplo: <http://www.gutenberg.org/ebooks/4090> [consultado em dezembro de 2010], bem como no artigo de DELPECH, François. “Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica”. In GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. e MALPICA CUELLO, Antonio (Coords.). *El Agua. Mitos, Ritos y Realidades. Coloquio Internacional. Granada, 23-26 de noviembre de 1992*. Barcelona: Anthropos editorial / Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 61-86 que investiga e discute possíveis origens de relatos deste tipo, sublinhando ainda as especificidades da presença feminina existente nestes textos, que faz remontar à lenda de Semiramis. Para um estudo mais recente e que aborda especificamente esta lenda dos pretendentes de Libéria, ver PEDROSA, José Manuel. “El Soneto XXIV de Garcilaso: mito de fundación/alegoría galante, *Olivar*, vol.14, nº19, 2013, pp. 40-80.

33 Esta parte integra elementos apresentados no “VI colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval”, que teve lugar na Universidade de Coimbra em 2005; bem como no colóquio “Les mythes fondateurs de l’Europe”, que teve lugar na Università degli Studi di Firenze em 2010.

34 “Mas del quinto fijo de Japhet, que ouo nombre Thubal, donde unieron los espannolos, so linage daquel andudieron por muchas tierras, buscando logar pora poblar de que se pagassen, fasta que llegaron a parte doccident a los grandes montes que son llamados Pireneos, que departen Espanna la mayor de la otra, y estos montes comiençan se a la grand mar mayor cabo la uilla que es llamada Bayona, que yaze en essa mar misma contra cierço, e atrauiessea toda la tierra fastal mar Mediterraneo e acabasse alli cab una uilla que dizen Colibre. Et aquestas gentes de que uos diximos, pues que fallaron aquella tierra, començaron a poblar todas essas montannas e fizieron se muy grandes pueblos, e llamaron los cethubales que quier dezir tanto cuemo las compannas de Tubal. Estos fueron descendiendo al llano fasta que llegaron a un río que es dicho Ebro, e touieron mientes a un estrella que llaman

Espero, e por que parece mas a occident llamaron a aquella tierra Esperia; e depues fueron se alongando a un río grand que corre todauia contra orient desde o nace fasta o cae en la mar, e pusieron le nombre Ebro; e por ques pagaron mucho daquel agua poblaron cabo della, e camiaron se el nombre que ante auien, e assi cuemo les llamauan primero compannas de Thubal, dixieron les despues las compannas de Ebro, e por esso llamaron a aquella tierra Celtiberia. E esta tierra tiene en luengo del mar grand, que es aparte de cierço, fastal mar Mediterraneo, e dancho fasta los montes Pireneos allende dEbro, contra dentro faza la tierra llana; e llamaron a tod aquello Carpentanna, e poblaron y quatro uillas: la una a nombre Oca que es suso en la montanna que llaman Monte dOca, la otra poblaron cabo Ebro contra parte doriente e llamaron le Calahorra, otra poblaron mas adelante, otrossi cabo Ebro, a que pusieron nombre Taraçona, e desi poblaron la quarta cabo esse rio mismo mas adelant e llamaron la Auripa; mas despues, ell emperador Cezar Augusto, quand la gano por fuerça, camiol el nombre e llamol Cezar Augusta, a la que agora dizen Çaragoça. Despues, estas compannas fueron se tendiendo por las tieras e poblaron toda Espanna, e a las tieras que poblauan ponienles nombres dessi mismos, assi cuemo los alanos que poblaron aquella tierra que agora llaman Alaua, que es desdel rio Ebro fasta la grand mar de Bayona, e los silingos que poblaron otra tierra cabo el rio que llamauan Cil desde o nace fasta o cae en la mar, e los otros que llamaron galacios poblaron Galizia, que antiguamiente solie seer desdell agua de Cea fastal puerto de Gaya. Despues uinieron galeses por mar, que eran echados de su tierra, e arribaron a un logar que agora llaman Puerto, e poblaron una grand partida de Galizia que era yerma entre los dos rios que llaman Duero e Minno, e pusieron le nombre Portugal. Otras yentes y ouo que llamaron vuandalos, e aquellos poblaron ell Andaluzia; e tiene en ancho desdel rio que llaman Guadiana fastal mar Mediterraneo, e de luengo desdel mar Oceano fastal rio que llaman Xucar assi cuemo cae en el mar Mediterraneo. Otra tierra y ouo que llamaron Luzenna, que es entre Guadiana e Tajo, e pusieron le assi nombre unas gentes que la poblaron a que llamauan lusios; pero algunos cuentan que este nombre ouo por trebeios que mando y fazer Hercules quando ouo uençido a Gerion, assi cuemo adelante oyredes. Otra tierra ay dentro en ell Andaluzia que llaman Bethica por que corre por ella un rio que solien llamar Bethis, al que agora dizen Guadalquivir, e tiene desde o nace este rio en la sierra de Segura fasta o cae en el grand mar entre ponient e medio dia cerca de la ysla de Caliz. Tod estas tieras sobredichas fueron pobladas assi cuemo uos contamos, e ouo y muchos cabdiellos que fueron sennores dellas e que ouieron grandes guerras entre si;” (PCG, I: pp. 6a-7a). Esta passagem consta da 1344b, II: pp. 13-15.

35 Cf. Etim, XV: 1. 51. Pompeia é apresentada como obra de Hércules, quando regressava vencedor, trazendo de Espanha o seu rebanho de bois; 76 – Icosium, na Mauritânia, é fundada por vinte (vinte em grego = eikosi) companheiros de Hércules. Também Ovídio, nas *Metamorfoses* (lv. XV) refere Hércules como fundador de Crotono, aquando da sua passagem por Itália, no seu regresso de Espanha, com os bois de Gerion e aquando do combate com Cacus.

36 Sobre a figura de Hércules e a sua evolução em algumas crónicas ibéricas, de primeiro invasor, a primeiro unificador e civilizador até modelo de cavaleiro andante, ver DIAS, Isabel de Barros. “Le duel des géants”. In BRUSEGAN, Rosanna, ZIRONI, Alessandro, BERTHELOT, Anne e BUSCHINGER, Danielle (eds.). *L’Antichità nella Cultura Europea del Medioevo / L’Antiquité dans la Culture Européenne du Moyen Age*. Greifswald: Reineke-Verlag, 1998, pp. 195-205.

37 A Corunha surge no local onde o herói grego combateu e venceu o gigante Gedeon:

“E lidiaron tres días que nos podien uencer; en cabo uencio Hercules, e cortol la cabeça. E mando en aquel logar fazer una torre muy grand, e fizo meter la cabeça de Gerion en el cimientto, e mando poblar y una grand cibdat, e fazie escreuir los nombres de los omnes e de las mugeres que y uinien poblar, y el primero poblador que y uino fue una muger que auie nombre Crunna, e por essol puso assi nombre a la cibdat.” (PCG, I: pp. 9b-10a). O mesmo trecho ocorre na 1344b, II: p. 25.

38 Esta referência não aparece na PCG, mas sim na 1344b, na sequência da vitória de Hércules sobre Gerion, quando o herói rumo a sul: “E pobrou em aquelle logar onde esto fez hũa cidade mui boa e poselhe nome Baylhos doces; mas despois, per alongamento dos tempos, cõrrompeusse o bocavollo e chamaronlhe Badalhouce.” (1344b: II, p. 25).

39 “E por end poblo una cibdat, al pie de Moncayo, dunas yentes que uinieran con el de Grecia: los unos eran duna tierra que dizien Tiro, los otros dotra que dizien Ausona, e por esso pusso nombre a la uilla Tirasona, e oy en dia le llaman Taraçona.” (PCG, I: p. 10b). Cf também 1344b: II, p. 29.

40 “començo dir conquiriendo tod aquella tierra, fasta que llego a un logar quel se-meio que deuei poblar, e fizo y una fortaleza e pusol nombre Urgel, que quier dezir en latin tanto cuemo apremiamento, ca sin falla tod aquella tierra mas la gano el por premia que por amor.” (PCG, I: p. 10b). Cf. 1344b: II, p. 29.

41 “e al logar o ella arribo semeiol que auie y buen logar de poblar, e mando fazer y una uilla, e pusol nombre Barca nona, que quier dezir tanto cuemo la nouena barca; e agora llaman le Barcelona.” (PCG, I: p. 10b). Cf. também 1344b: II, p. 29.

42 A Península Ibérica terá conhecido diversos nomes, cada um associado a razões específicas. Terá sido conhecida primeiro como Ibéria (cf. rio Ebro), mais tarde chamou-se Espanha por causa de Hispalo e também foi conhecida como Hespéria por causa da estrela do Ocidente, Hespero: “Hispania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Hispalo Hispania cognominata est. Ipsa est et vera Hesperia, ab Hespero stella occidentali dicta.” (Etim, XIV, 4, 28). De acordo com a historiografia de raiz afonsina cabe a Hércules, não só a nomeação da Lusitânia, como ainda a renomeação da Espanha, à época ainda designada como Espéria, termo que o herói faz alterar em honra do seu sobrinho Espam, a quem é deixado o governo do território: “e por amor del camio el nombre a la tierra que ante dizien Esperia e pusol nombre Espanna.” (PCG, I: p. 11a). Cf. também 1344b: II, p. 30.

43 “E la una dellas es la cibdat a que agora llaman Segouia, e pusol este nombre por que fue poblada cab una penna que dizien Gouia, e alli fizo muy maravillosa obra pora adozir ell agua a la cibdat, assi cuemo oy dia parece.” (PCG, I: p. 11a). Ver também 1344b: II, p. 30. Ainda do tempo de Espam e de sua filha Libéria é o povoamento de Cádiz, já referido (PCG, I: p. 11a ou 1344b: II, pp. 31-34).

44 “Y ell era muy caçador, e fallo en una montanna muchos ossos e mato y muchos dellos e fizo grand caça, e puso nombre a aquel logar el campo Ursino; e desi poblo y una cibdat al pie de la sierra, e pusol nombre Ursina, por la caça de los ossos; y esta es a la que agora llaman Ossuna.” (PCG, I: p. 12b). Ver também 1344b: II, p. 34.

45 “Dende tomaron por essas montannas esquantra orien fasta que llegaron a una sierra much alta, e pregunto Pirus a los omnes de la tierra que logar era aquel; ellos dixieron

le quel dizien la sierra del Sol, por que auie y siempre nief; y el, por que uio que auie y buenas uegas e grandes e muchas aguas, semeiol que serie buena tierra pora pan, e poble y una cibdat, e por amor de su mugier, pusol nombre Libira, e assi a nombre oy en dia.” (PCG, I: p. 12b). Ver também 1344b: II, p. 34.

46 “fasta que llego a un logar o es agora poblada Lixbona, e fue depues poblada que Troya fue destroida la segunda uez; e començara la a poblar un nieto dUlises que auie aquel mismo nombre, e por que el no la uuiio acabar ante de su muert, mando a una su fija, que auie nombre Buena, que la acabasse, y ella fizo lo assi, e ayunto el nombre de su padre y el suyo, e pusol nombre Lixbona.” (PCG; I: 9b). Também referido na 1344b: II, p. 22.

47 Esta referência é sublinhada na “versão régia” por duas vezes, mais concretamente, na PCG: I, 13a e 85a. Esta história teria a grande vantagem de ligar aquela que foi centro do Mundo Antigo e sede do Império Romano com a Espanha, graças ao percurso de uma figura de ligação, esse mítico rei da Antiguidade mais remota. Acresce ainda a curiosa nota segundo a qual o primeiro nome de Roma teria sido “Valência” (PCG: I, pp. 84b-85a).

48 “e desde fue alli o agora es Toledo, uio que aquel logar era mas en medio dEspanna que otro ninguno, e auie y muy grand montanna, y entendio por so saber que alli auie a auer una grand cibdat, mas que no la poblaria el. E fallo y una cueua en ques metio o yazie un dragon muy grand” (PCG, I: p. 13a). A passagem também ocorre na 1344b: II, p. 36.

49 “fasta que llego a Carthagena, que ouo este nombre de Cartago la grand, que es en Affrica, que poble la reyna Dido; e algunos dicen que, por despecho quel fizieron los daquela tierra, que passo aquend mar en Espanna e poble otra uilla que dicen Carthagena, e solien le llamar antiguamiente Carthagena Espartera, por que toda la tierra o es ell esparto, que llaman agora Montaragon, obedecie a ella” (PCG, I: p. 10a). Ver também 1344b: II, p. 28.

50 Esta questão foi tratada em maior detalhe em DIAS, Isabel de Barros. “O espaço urbano como encruzilhada de sinais”. *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*. III série, nº 5, 2003, pp. 107-116.

51 “e quando fue en aquel logar o primeramiente fue poblada la cibdat de Ythalia, semeiol que no estaua poblada en buen logar, e fue buscar o la assentasse de nueuo. E quando fue a aquel logar o estauan los pilares sobre que pusiera Hercules la imagen, cato la tabla de marmol que yazie por pieças quebrada, e quando uio las letras, fizo las ayuntar en uno e leyo en ellas que alli auie a seer poblada la grand cibdat; estonce fizo la mudar daquel logar, e poblola alli o agora es, e pusol nombre Yspalis, assi como ouiera primeramiente nombre quando fue poblada sobre estacas de palos en un logar que llaman Almedina, que es en cabo Caliz.” (PCG, I: p. 9a). Ver também 1344b: II, p. 21.

52 Carregada ainda de um importante interdito. Note-se que a quebra do interdito vai implicar a invasão das Espanhas pelos muçulmanos e o fim do reino dos Godos com o rei Rodrigo (cf. PCG, I: p. 307b ou 1344b: II: p. 311). Note-se ainda que na 1344b se refere que o espaço de Toledo, em tempos de Hércules, já se encontrava marcado pelas torres, aqui atribuídas aos dois filhos do rei Rotas: “E tanto ãdou per Espanha fazendo estas cousas e outras muytas que nos aqy nõ dizemos por nõ alongar a estorya que chegou aaquelle logar onde ora he pobrada a cidade de Tolledo. E, quando vyo a fortelleza e o assentamento do logar e vyo hy duas torres pequenas que fezeram os dous filhos de rey Rotas, ãtendeu per arte de astronomya que em aquelle logar avya de seer pobrada hũa muy noble cidade. Entom fez em

aquella logar hũa casa tã maravyllhosa e per tal arte que nũa no mũdo foy homen que verdadeyramẽte soubesse dizer como era feyta. E çarrouha de fremosa çarradura e pos em ella leteras que deziã assy: «Non seja nem hũu tã ousado, dos que ora son nẽ dos que despois veeren, que abra esta porta por veer esta casa». E mandou a Espam, seu sobrynho, que, em quãto elle vyvesse, sempre ouvesse esta casa em guarda e que, se en seu tempo essa cidade fosse pobrada, que escolhesse doze homẽes dos mais honrrados que em ella ouvesse e que lhes desse as chaves e guarda daquella casa e mandado que requeressem a todollos reis que despois veessen que deytassem em aquella casa senhos cadeados.” (1344b: II, pp. 26-27).

53 Cf. citações transcritas na nota anterior e na nota nº 48, ou ainda: “Fuesse Rocas con Tharco, e casol con su fija, e ouo depues en ella dos fijos: ell uno ouo nombre Rocas cuemo su padre, ell otro Siluio. Desi murio Tharcus, e finco quanto el auie a Rocas; mas pero que auie quant auie mester, no pudo oluidar la cueua, uiniendol emiente la compannia del dragon; e fizo una torre sobraquella cueua, e moro alli yaquanto. Depues que el murio fincaron sos fijos alli; desi ouo desabenençia entrellos, e fico ell uno en aquella torre, y ell otro fizo otra” (PCG, I: p. 13b). Também na 1344b, II, p. 37.

54 “e bien cient annos ante fue poblada la cibdad de Toledo que poblaron dos consules de Roma all uno dizien Tholemon e all otro Bruto; y este nombre quel pusieron fue tomado de los nombres dellos.” (PCG, I, p. 7a-b). Cf. também 1344b: II, p. 16.

55 “E desta guisa sapoderaron dEspanna e fueron sennores della los almuiucies bien quaraenta annos; e poblaron y muchas uillas assi cuemo Panplona, e Ciguença, e Cordoua, e otros muchos logares de que non auemos escriptos los nombres; e sennaladamiente Toledo, e fizieron cibdat yuso en lo lanno, que non quisieron poblar suso o eran los castiellos, e fizieron y cabeça del regno, e labraron y un grand templo o aorauan al fuego, e nunqual camiaron el nombre e llamauan la Dos Hermanos.” (PCG, I: p. 15a). Ver também 1344b: II, p. 78 que é mais explícita pois diz que se trata dos dois castelos feitos pelos dois irmãos, filhos do rei Rotas.

56 “E outros que chamarõ Gallicios pobrarõ Galliza, a qual antigamente soya de seer des augua de Cea ataa o porto de Gaya. // E despois per tempo arrybaron onde agora chamã o Porto hũas gentes ã naves que eram degradados de sua terra, os quaaes eram chamados Galases. E estes pobrarom hũa grande parte de Galliza que era herma, e esta era ante dous ryos que chamam a hũu Doiro e outro Mynho. E compozerom estes dous nomes e entom poserom nome aa terra Portugalases mas depois o êcurtaron e poseronlhe nome Portugal.” (1344b: II, 14-15). Comparando com o trecho da PCG, I: p. 6b (citado na nota n.º 34), verificase que a tradução é bastante fiel.

57 Esta versão da história não aparece no texto editado como PCG, ou em outras versões como a “versão crítica” ou a “Tradução Galega”. Só se encontra uma versão bastante mais sintética no ms. da tradução da primeira redacção da Crónica de 1344 (cap. 452): “Dize el cuento q[ue] por la foz de duero arriba entravan barcas segun la manera que agora entran e venjan ally aportar do agora esta el puerto allj a so gaya q[ue] era muy buẽ castillo como agora el e aportavan hy e otrosi e porq[ue] aportava hy pussieron ala villa nombre el puerto de portogall e poverso quando el rrey don alfon[so] dio esta tierra del condado del conde don anrriq[ue] mando q[ue] llamasen el condado portogal.” (ms. 2656 da Biblioteca Universitária de Salamanca - f.250vb) e na sua 2ª redacção, onde integra um capítulo intitulado, precisamente, “como e por qual razõ chamarõ o cõdado de Portugal” (cap. DXLI).

58 “poblo el rrey don Alfonso Çamora, ca non era avn byen poblada por las guerras et los males que fazen y los moros syenpre. Et el rrey don Alfonso pusole este nonbre por esta rrazon. Este rrey don Alfonso subye vn dia a vn otero que y es a veer commo era la çibdad poblada et asentada. Et vno de los monteros que yuan ante el fallo vna vaca negra ante sy. Et por tal de la desuiar de ante el rrey, dixole commo en juego Çamora, ca los labradores et los vaquerizos españoles suelen llamar a las vacas negras, moras. Et por aquello le puso nonbre el rrey Çamora, ca antes Numança le dizien” – usamos aqui a seguinte edição da “versão crítica”: *Versión Crítica de la Estoria de España*, (ed. de Inés Fernández-Ordóñez) Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal / Universidad Autónoma de Madrid, 1993 [ed. desde Pelayo a Ordoño II], p. 536. O trecho correspondente na PCG é pós-afonsino pois já não pertence à “versão régia”, mas sim à “versão amplificada de 1289” ou “versão de Sancho IV”. Também pós-afonsina é a 1344b, onde este episódio pode ser encontrado no vol II, p. 455. Para uma análise detalhada das tradições sobre a fundação de Zamora, ver, neste mesmo volume, o artigo de GARCIA, Charles. “Numancia resucitada, los orígenes y la fundación de Zamora en el siglo XIII”.

59 GIL, Juan. *Alabanzas e Historia de Zamora*. Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1994, p. 47. A versão latina desta obra está editada em “Dos libros (inéditos) de Gil de Zamora” [= *Liber de preconiis civitatis Numantine*] (ed. de Fidel Fita). Boletín de la Real Academia de la Historia. 5, 1884, pp. 131-200, que pode ser encontrada online em: http://213.0.4.19/servlet/SirveObras/23595055435792728522202/p0000017.htm#I_24. Refira-se ainda que tanto esta obra de frei Juan Gil de Zamora, como a mais lata, o *De Preconiis Hispanie*, integram inúmeras alusões a fundações e a nomeações de cidades, muito na linha das *Etimologias* de santo Isidoro de Sevilha.

60 A título de exemplo, refira-se o ritual da *circumambulatio*, que é um dos modos mais arcaicos de consagrar a terra e que se encontra nos relatos mais antigos de fundação de cidades, caso de Roma, já referido. Sobre a permanência deste ritual, ver LECOUTEUX, Claude. *Au delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du moyen age*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1998, nomeadamente pp. 123-125, 139, 148, onde são referidas várias formas de traçar o círculo no qual se consagra um espaço específico de terra, como se atrai a boa vontade do *genius loci*, e se sublinha a importância da nomeação para separar aquele espaço dos lugares selvagens, as *terrae incognita*.

61 Sobre este assunto, ver as interessantes reflexões de BAKER, Ronald L. “The Role of Folk Legends in Place-Name Research”. *The Journal of American Folklore*. vol. 85, nº 338, 1972, pp. 367-373.

62 Como sucede nos casos das seguintes terras: Alenquer, Algoz, Cernancelhe, Espadanedo, Morilhões, Orjais (Beiras), Provevezende (Trás-os-Montes).

63 D. Pedro o cru ou D. João I -> Benfica; D. João V -> Lumiar; D. Manuel -> Portalegre; D. Afonso Henriques -> Tamarra (Santarém).

64 Nas lendas relativas às seguintes terras: Amor e Cegovim, Cértima, Lumiar, Odiveias, Reriz de Castro Daire, Sangalhos.

65 “Na praça desta vila, ao pé do castelo e palácio, há uma gruta que tem a modo de um portado e as suas águas movem nove moinhos e regam doze ou catorze hortas. A esta gruta e princípio desta fonte, se recolheu fugido um touro, ao qual por ser muito branco

chamavam Alvitro; outros dizem que achado pelos que o buscavam, gritaram: «Alvitro, cá está o touro.» (AP, III, 225; vid. II, 190)” (CPL, II: 830).

66 “Diz a lenda que este nome próprio provém do barão de esparto que se ligava ao sino da torre e que um boi, comendo o esparto, fez que o sino tocasse, isto é, dobrasse. (Vid. Religiões, II, 62)” (CPL, II: 830).

67 “O nome provém do aparecimento de uma imagem da Virgem com um sardão (Manuscrito do século XVII.). A lenda nasceu do nome.” (CPL, II: 848).

68 “Corre uma lenda segundo a qual a povoação de Serpa foi fundada por uma serpente, que está ainda debaixo do solo e donde surgirá um dia, se a vila for destruída.” (CPL, II: 847).

69 As serpentes são ainda associadas a particularidades geográficas, como o rio Cobral (“O rio Cobral, na Beira, chama-se assim por andar nele uma cobra grandíssima, que matava os homens. (Vid. AP, V, 30)” – CPL, II: 837) ou o lugar de Cova da Serpe: “Na freguesia de Cova do Rio, concelho de São Pedro do Sul, há uma depressão grande no terreno, onde passa um carreiro até ao Rio Paiva, a qual se chama Cova da Serpe. O povo diz que havia dantes ali uma serpe, que ia todas as noites beber ao rio. O povo para a matar espetou no caminho dela, que era o tal carreiro, facas com o gume voltado para cima. A serpe foi de noite para beber no rio e, à proporção que ia andando, ia-se ferindo nas facas até que morreu. O sangue era tanto que o rio apareceu vermelho no outro dia. (Ouí a uma pessoa de Castro Daire)” (CPL, II: 838).

70 Aveiro, Beja, Bragança, Castelo Branco, Coimbra, Évora, Faro, Guarda, Leiria, Lisboa, Portalegre, Porto, Santarém, Setúbal, Viana do Castelo, Viseu e Vila Real.

71 Ponta Delgada, nos Açores e Funchal, na Madeira.

72 As cidades medievais, simultaneamente sede de diocese, eram Braga, Porto, Viseu, Lamego, Guarda, Coimbra, Lisboa, Évora e Silves. As duas únicas que, neste momento, não são capital de distrito são Lamego e Silves.

73 “Assim, a instalação de pequenas comunidades em locais estratégicos, as atalaias, era um processo urgente de implementar, como forma de defender a fronteira e as portelas naturais. Este será o caso da cidade da Guarda, cuja génese corresponde a uma pequena fortificação, conhecida como a Torre Velha, localizada na zona do Torreão. Como afirma SOUSA a cidade antes da atribuição do foral “[...]mais não seria que uma comunidade de pequena dimensão, dinamizada por colonos da região, mas também por alguns francos, guardada por uma pequena atalaia ou torre – uma guarda – que vigiava a circulação de gentes e bens que percorriam a via colimbriana, o principal eixo de penetração no planalto beirão.” (SOUSA, 1999: 15)”: <http://www.mun-guarda.pt/index.asp?idedicao=51&idSeccao=577&Action=seccao> [consultado em dezembro de 2010].

74 Além de Silves, na página desta Câmara Municipal são ainda dadas explicações etimológicas acerca de outras freguesias, como Tunes (originalmente habitada por gentes provenientes de Tunis, na Tunísia), Armação de Pêra (cf. aparelho de pesca), Algoz (do árabe “Al-Gúzz”, nome de tribo guerreira asiática que ali se teria fixado no século XII) e Alcantarilha (cf. ribeira com o mesmo nome e do termo árabe “Al-Qântara” que significa “ponte”). http://www.cm-silves.pt/portal_autarquico/silves/v_pt-PT/menu_turista/concelho/freguesias/ [consultado em dezembro de 2010].

75 “Iniciado o povoamento por volta de 1425, a Ilha foi dividida em duas capitânicas, cabendo a do Funchal João Gonçalves Zarco, que aqui se fixou com a sua família. Localizado o primitivo pequeno burgo “em um vale formoso de singular arvoredor, cheio de funcho até ao mar”, como referem os primeiros cronistas, daí recebeu o nome de Funchal, tornando-se rapidamente no principal núcleo populacional do Arquipélago. (por Rui Carita)” <http://www.cm-funchal.pt/cm/Default.aspx?SID=367> [consultado em dezembro de 2010].

76 “A cidade de Pax Julia terá sido fundada ou por Júlio César ou por Augusto.” http://www.cm-beja.pt/portal/page?_pageid=53,36229&_dad=portal&_schema=PORTAL&-detalhe_docv2=30000376908&cboui=30000376908 [consultado em dezembro de 2010].

77 “Bracara Augusta, o nome romano da actual cidade de Braga no norte de Portugal, foi construída no lugar de um povoado indígena anterior. A cidade romana foi fundada pelo imperador César Augusto cerca de 16 a.C., após a pacificação definitiva da região.” http://www.cm-braga.pt/wps/portal/publico/kcxml/04_Sj9SPykssy0xPLMnMz0vM0Y_Qiz-Klt4z3dQTJgFiewfqRaCJBcBFj_zcVP0gfW_9AP2C3NCickdHRQA3rvvs/delta/base64xml/L3dJ-dyEvd0ZNUFzQUmVNElVRS82Xzlfv/kQ! [consultado em dezembro de 2010].

78 “O Município latino foi formado no ano 59 A.C., pelo Imperador César Augusto, com o nome de Liberalitas Julia” http://www.cm-evora.pt/guiaturistico/historia_patrimonio.htm [consultado em dezembro de 2010].

79 “Entre o Castelo e o rio Lis nasceu e cresceu a cidade de Leiria. A sua fundação medieval surge no movimento da reconquista cristã aos muçulmanos, protagonizado pelo primeiro rei português – D. Afonso Henriques. Foi precisamente na dinâmica das conquistas territoriais para a fundação do reinado de Portugal, que o rei Conquistador mandou edificar o Castelo, ainda na primeira metade do século XII. Este foi, definitivamente, o ponto de partida para o intenso povoamento da região de Leiria.” http://www.cm-leiria.pt/pagegen.asp?SYS_PAGE_ID=818180 [consultado em dezembro de 2010].

80 “Em 1289, por foral de D. Dinis (o primeiro dado por este monarca a Vila Real) é fundada a pobra de Vila Real de Panóias, que viria a transformar-se na cidade de hoje.” http://www.cm-vilareal.pt/index.php?option=com_content&task=view&id=217&Itemid=165 [consultado em dezembro de 2010].

81 Caso de GUENÉE, Bernard. *L'Occident aux XIVe et XVe siècles (Les Etats)*. Paris: PUF, 1993, cap. III ou de GEARY, Patrick J. *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 35.

82 Cf. ROSIER, Irène. *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1994. Também sobre a questão da nomeação e da identidade, no domínio específico do seu uso no romance arturiano, ver CARRETO, Carlos F. C. “Au Seuil d’une Poétique du Pouvoir. Manipulation du Nom et (En)jeux de la Nomination dans le Roman Arthurien en Vers”. In GOSMAN, Martin, VANDERJAGT, Arjo e VEENSTRA, Jan (eds.). *The Propagation of Power in the Medieval West*. Groningen: Egbert Forsten, 1997, pp. 249-263.

83 BRUNETTO LATINI. *Li Livres dou Tresor* (ed de Spurgeon Baldwin e Paul Barrette). Tempe-Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003, III, 1, 7-9,

p. 292.

84 De que encontramos uma única exceção, em contexto cristão, Constantinopla, situação que se explica pela confluência de mentalidades anteriores, acrescidas de motivos relacionáveis com o tom geral do relato onde se procura sublinhar o processo de cristianização de um espaço determinado, marcando assim o advento de uma nova era / de uma nova ordem, sob outros Senhores, neste caso, ligados ao Cristianismo que se afirma.

85 TOMMASO DE CAMPANELLA. *La Città del Sole*. Roma: Newton, 2003; MORE, Thomas. *Utopia*. London: Routledge and Sons, 1885. Salvguarde-se ainda a perenidade deste tema, nomeadamente, graças à obra de CALVINO, Italo. *Le città invisibili*. Torino: Einaudi, 1972.

86 AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma Atropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: 90ª Graus Editora, 2005.

EL DESIERTO COMO LUGAR DE INSTALACIÓN PENITENTE EN LA *VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA*

Carina Zubillaga
IIBICRIT (SECRIT) – CONICET
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El presente trabajo se propone analizar el sentido y la funcionalidad tanto material como espiritual del espacio del desierto en la leyenda de Santa María Egipciaca –una de las santas medievales más populares– según la narración de la *Vida de Santa María Egipciaca*, un poema castellano compuesto en el temprano siglo XIII pero transmitido a fines del siglo XIV en el manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.

PALABRAS CLAVE

Desierto, santidad medieval, Santa María Egipciaca, hagiografía.

RESUMO

O presente trabalho propõe-se analisar o sentido e a funcionalidade, tanto material como espiritual, do espaço do deserto na lenda de Santa Maria Egipcíaca – uma das santas medievais mais populares – segundo a narrativa da *Vida de Santa Maria Egipcíaca*, um poema castelhano composto nos alvares do século XIII mas transmitido em finais do séc. XIV pelo manuscrito K-III-4 da biblioteca de São Lourenço do Escorial.

PALAVRAS-CHAVE

Deserto, santidade medieval, Santa Maria Egipcíaca, hagiografia.

ABSTRACT

This work proposes to analyze the sense and the functionality, both material and spiritual, of the desert in the legend of Saint Mary the Egyptian – one of the most popular medieval holy woman – according to the *Vida de Santa María Egipcíaca*, a Castilian poem composed in the early 13th century but spread at the end of the 14th century by the manuscript K-III-4 Library of San Lorenzo del Escorial.

KEYWORDS

Wilderness, Medieval sanctity, Saint Mary the Egyptian, hagiography.

Para el cristianismo, a través de toda una espiritualidad desarrollada a partir del siglo IV en Oriente y luego transmitida a Occidente, el desierto se convierte en un espacio complejo, pleno de dualidades y paradojas: el lugar tanto de la tentación diabólica como de la posibilidad del encuentro íntimo con Dios, el sitio al mismo tiempo de la soledad absoluta y del reconocimiento del género humano, la oportunidad única de que la prueba extrema y la conciencia de los propios límites devienen en santidad. Los modelos de San Antonio y de San Pablo de Tebas conforman la base de la hagiografía del desierto, según la cual la espiritualidad eremítica define un ideal del desierto en el que la naturaleza representa en su esterilidad y aridez el espacio privilegiado para el crecimiento y la fertilidad interior.

Dentro de este contexto hagiográfico del desierto, la leyenda de Santa María Egipcíaca resulta una historia piadosa particularmente interesante porque remite a uno de los cultos más difundidos y

populares de la Edad Media: el de las prostitutas arrepentidas; mujeres jóvenes, bellas y pecadoras que se arrepienten de su vida lujuriosa y representan, con su conversión y penitencia, un ejemplo esclarecedor e impactante de la gracia salvífica que vence al pecado.¹ El arquetipo común de la pecadora arrepentida, que reúne a mujeres como María Magdalena –el gran ejemplo de penitente en el Nuevo Testamento–, María de Egipto y Pelagia, entre otras, se desarrolló a partir de la confluencia y muchas veces confusión de estas figuras femeninas tanto en la literatura como en la iconografía, cuyas variaciones sin embargo enriquecieron tanto la fuerza simbólica como literaria del mismo subtipo hagiográfico.²

La *Vida de Santa María Egipciaca*,³ poema hispánico del siglo XIII conservado en el manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial del siglo XIV junto con el *Libro de Apolonio* y el *Libre dels tres reys d'Orient*, cuenta la historia de una joven nacida en Egipto que a los doce años huye de su casa paterna a Alejandría para ejercer allí la prostitución. En un viaje a Jerusalén, en el cual se embarca con unos romeros siete años después, una fuerza sobrenatural le impide la entrada al templo el día de la Ascensión, después de lo cual ella dirige una larga oración a la Virgen María, se convierte y cambia absolutamente de conducta. Por indicación divina y como penitencia por su vida anterior de pecado, pasa cuarenta y siete años en el desierto, donde finalmente muere en una muerte santa de la que es testigo el monje Gozimás, quien la entierra ayudado por un león y confirma luego la historia de la penitente entre los demás monjes de la abadía de San Juan a la que pertenece.⁴

Ya en este breve resumen argumental de la historia de María de Egipto, el desierto se revela al mismo tiempo como el espacio del milagro y de la penitencia en el núcleo de la leyenda. Esta conflu-

encia se hace visible en el primer milagro presente en el texto, el que promueve la conversión de la pecadora María al impedirle el ingreso al templo y que luego la conduce al desierto como lugar de penitencia a través de una voz celestial que manifiesta la voluntad divina:

Ve a la ribera de Sant Jordán,
al monesterio de Sant Johán.
Una melezina prenderás,
de todos tus pecados sanarás;
Corpus Christi te darán
e fuente Jordán te passarán.
Depués entrarás en un yermo
e morarás hí un grant tiempo.
En el yermo estarás,
fasta que bivas hí te despenderás (v. 634-643).⁵

Como vemos, este discurso directo celestial va configurando —a través de la sucesión de las acciones— el desarrollo del camino penitencial, en el cual el río Jordán funciona claramente como el lugar de pasaje al desierto, que será a su vez la morada final del trayecto indicado por la voluntad divina.⁶ Frente a los verbos iniciales del discurso que señalan movimiento (ir, pasar, entrar), los finales indican en cambio instalación y permanencia (morar, estar, despender). Esa instalación se concibe de manera tan perdurable que solo la muerte puede marcar su conclusión, definiendo de esa forma al desierto en el último verso del discurso al mismo tiempo como espacio textual (de lo que resta del texto) y como espacio vital (de lo que queda de vida para la protagonista), igualando de ese modo la vida de María con su penitencia. Es que sin dudas el desierto es en la *Vida de Santa María Egipciaca*, fundamentalmente, el lugar de la instalación penitente.

Si la trayectoria penitencial ya está claramente delimitada, poco lugar queda en el poema para el suspenso narrativo, y lo que sigue es la concreción de ese camino por parte de la otrora pecadora que llegará a ser santa. El trayecto, sin embargo, estará marcado por la presencia de testigos que, de algún modo, matizarán la linealidad del avance hacia la santidad de María y representarán a la vez al lector u oyente que necesita ser parte de ese proceso penitencial para así adquirir la experiencia cabalmente en su ejemplaridad.

El desierto, sinónimo de la soledad, se vuelve paradójico como espacio que propicia estos encuentros. Es que la soledad absoluta impediría algo fundamental en el proceso de la santidad: que la vida del santo se vuelva ejemplo de imitación para los receptores de su historia. Para que se concrete el testimonio, debe existir un testigo de la penitencia, que llamativamente introduce en el espacio de la soledad desértica una presencia que vuelve al desierto menos solitario.

En el inicio de su trayecto, María encuentra un peregrino que le da tres panes que serán su único sustento penitencial. Esos panes se ponen duros durante el primer año, pero luego se transforman milagrosamente en nuevamente comestibles: “después fueron alvos e blancos / como si del día fuessen amassados” (v. 764-765). Esta transformación milagrosa, interpolada por el afán del poeta hispánico de introducir mayor sobrenaturalidad a su fuente, subraya sin dudas ese espacio del desierto como el lugar privilegiado donde pueden ocurrir los milagros.

Pero además de espacio milagroso, el desierto no deja de ser un lugar de posible tentación diabólica, lo que queda claro textualmente con la referencia a “los grandes comeres” (v. 784) como recuerdos de su placentera vida pasada con que el diablo intenta ten-

tar a María; imágenes estas totalmente opuestas a los escasos tres panes que ahora tiene como único alimento. Sus pensamientos solo puestos en Dios, sin embargo, evitan que caiga en esa tentación: “De Dios pensaba, qua non d’al, / tanto es su vida espiritual” (v. 796-797).

Muy brevemente se narra el ingreso de María al espacio desértico, apenas en unos cuantos versos, lo que contrasta con su permanencia en el desierto mismo, llena de numerosos detalles. En la escueta narración del camino hacia el desierto, es el río Jordán el que ocupa el lugar destacado como espacio de pasaje tanto físico como espiritual; allí María bebe de su agua calificada como santa, lava su cabeza y resulta limpia de sus pecados:

Bevió del agua que era santa,
quando la bevió toda fue farta.
Lava la tiesta en la onda,
de sus pecados se sintió monda. (v. 660-663)

El paso del Jordán funciona claramente en el contexto del poema como una metáfora bautismal, ya que recuerda el bautismo de Jesús por San Juan Bautista y otros tantos episodios de la Historia Sagrada.⁷ Este río es en el texto la frontera que marca la entrada al desierto como el espacio de aislamiento y penitencia de María, quien –hasta ese momento– se había distinguido por estar rodeada siempre de mucha gente, en especial hombres.

La frontera del río Jordán, en este sentido, resulta opuesta en el propio texto a la entrada al templo que se le niega, de manera sobrenatural, a María pecadora: “Quando querié adentro entrar, / ariedro la fazién tornar” (v. 450-451). En tanto el ingreso al espacio sagrado es un límite entre el pecado y la santidad, que no puede cruzarse hasta no abandonar el uno por la opción de la otra –y por

lo tanto una frontera solo en sentido simbólico, ya que no remite a espacios físicos diferentes sino a un adentro y un afuera del templo—, el río no es en cambio un límite sino una frontera doble: física, como último confín antes del desierto como lugar concreto, y simbólica pues remite a dos mundos, el mundo del pecado al que María pertenecía y el penitencial cifrado en el desierto como espacio purificador.

El camino de María hacia el desierto se caracteriza, además de por la brevedad de su narración, por la indeterminación temporal (“tanto anda noches e días”, v. 710), en tanto que su instalación se define, sumado al detalle narrativo, por la precisión del tiempo expresada en la duración de sus vestidos y su posterior desnudez:

Sus çapatas e todos sus panyos
bien le duraron siete anyos.
Después andido quarenta años
desnuda e sin panyos. (v. 698-701)

Los cuarenta y siete años que permanece María en el desierto se condensan en su retrato como penitente, una descripción retórica que se opone al retrato de su juventud presente en el inicio del poema. La penitencia se traduce en un deterioro corporal que a las características propias de la vejez suma un aspecto salvaje que convierte a la santa en un ser del desierto, no solo animalizándola: “tornó María a las yerbas del campo; / como otra bestia las masca-va” (v. 769-770), sino despojándola además de parte de sus atributos femeninos: “en sus pechos non avía tetas, / como yo cuido eran secas” (v. 738-739).

La penitencia claramente se relaciona con la hostilidad del desierto, que en el retrato se menciona a partir de ciertos elementos

ambientales culpables de causar directamente el deterioro físico: “la faz muy negra e arrugada / de frío viento e elada” (v. 732-733).

La oposición entre decadencia externa y renacimiento interior, eje de la descripción retórica que suma este contraste al que establece con el retrato previo de la joven bella pero corrupta pecadora, resulta particularmente gráfica en la imagen del cuerpo herido de María: “Quando una espina la firía, / uno de sus pecados perdía” (v. 752-753).

La correspondencia entre la espina que se clava y el pecado que se pierde refuerza el contacto con el ambiente inhóspito y salvaje del desierto, como espacio que promueve y posibilita la purificación interior del anacoreta. El desierto es casi el otro protagonista de la leyenda, junto con María, pues conforma la medida de un salvajismo santo donde la ruptura con el mundo se vuelve logro espiritual. La vacuidad irreductible del desierto, en su misma inmensidad, resuena en la intimidad del ser, estableciendo la correspondencia entre esa inconmensurabilidad vertiginosamente vacía del espacio exterior y la profundidad del espacio interior.

El prototipo del hombre salvaje,⁸ presente en la cultura medieval europea desde sus orígenes cristianos pero en particular a partir del siglo XII, se asocia con el del anacoreta a través del desierto como espacio donde la elección por la soledad está fuertemente relacionada con la espiritualidad. La superación de las debilidades humanas, al vencer los múltiples peligros del desierto: las condiciones climáticas extremas, la carencia total (de alimentos, de compañía, de protección), los animales salvajes e incluso las tentaciones demoníacas, definen el desierto como el espacio físico de una ascesis salvaje donde paradójicamente la superación de la naturaleza humana se expresa bajo un aspecto bestial.

El desierto resulta, en este sentido, al mismo tiempo la vía más difícil pero también la más radical hacia la salvación, sobre todo para una mujer, que además de perder todos sus rasgos de humanidad –animalizándose– también y principalmente debe perder sus atributos femeninos –virilizándose– para acceder a un tipo de espiritualidad del desierto propia legendariamente de los hombres.⁹

Además de ser un espacio asocial, el desierto se caracteriza entonces como un espacio asexuado donde el ascetismo exagerado borra las diferencias sexuales y actúa como un sustituto penitencial para todos aquellos hombres y mujeres que a través del ejemplo de María deciden renunciar a sus propios pecados, aunque en el contexto de su vida social.

El testigo fundamental de la penitencia desértica de María es el monje Gozimás, quien durante su estancia cuaresmal en el desierto encuentra a la pecadora arrepentida. Lo que para María resulta una instalación permanente, es para los monjes del monasterio de San Juan una estadía transitoria, circunscrita al período penitencial eclesiástico: “e a las montanyas se metieron. / Sus penitencias allí las fazién” (v. 905-906).

En la tradición inicial de la leyenda, la oriental, este monje era el verdadero protagonista de la historia, y María era simplemente quien a través de su ejemplo le demostraba cuán lejos se encontraba él mismo del camino de la santidad que ella con su penitencia representaba. Pero a partir del siglo XII se impone una versión, conocida como la rama occidental de la leyenda, en la cual María se vuelve el personaje principal y desplaza a Gozimás a testigo secundario de su proceso penitencial.

Como señala Duncan Robertson,¹⁰ la evolución de una leyenda hagiográfica atraviesa un umbral crítico cuando se traslada a las lenguas

vernáculos, y la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*¹¹ – fuente francesa de la *Vida de Santa María Egipciaca* – constituye en este sentido el primer ejemplo de la transformación que implica ese traslado. La vida de la santa, referida por ella misma al monje en la versión oriental recién cuando se concreta su encuentro, se transforma en la vertiente occidental de la leyenda en su biografía, narrada en tercera persona desde el inicio del relato y siguiendo un cuidadoso orden cronológico.

En la España medieval, además de los testimonios que refieren la versión oriental de la leyenda,¹² existen solo dos manifestaciones de la vertiente occidental: la *Vida de Santa María Egipciaca* objeto del presente análisis (poema del siglo XIII adaptado del poema anónimo francés *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*) y la *Estoria de Santa María Egipciaca*¹³ (traducción sumamente fiel, en prosa, de una prosificación del poema francés).

Pues bien, en la *Vida de Santa María Egipciaca* que nos ocupa lo primero que el monje Gozimás ve en el desierto no es a María, sino su sombra:

Tornó los ojos a Oriente,
vio la sombra veramente;
sombra vio que era
de omne o de fembra. (v. 930-933)

Sombra esta indeterminada que pone el foco nuevamente en el desierto como posible lugar de tentación demoníaca, lo que es además enfatizado por una adición del poeta hispánico centrada en los recaudos del monje frente a aquello que desconoce: primero duda de su naturaleza (“cuidó que fuese alguna antojança / o alguna espantança”, v. 942-943), para después encomendarse a Dios frente al particular fenómeno (“Con su mano se santiguó / e a

Dios se acomodó”, v. 944-945).

La oración como defensa frente a la posible tentación funciona entonces como el recurso de reafirmación necesario que permite la visión verdadera: “Luego que la oración finó, / la figura de María vio” (v. 948-949).

El temor deja paso de ese modo a la prisa por ir al encuentro de la santa, quien en esta nueva ocasión es quien huye del hombre. Esa huida adquiere matices de movimiento que resaltan la importancia del encuentro entre ambos, al contrastar con la quietud con que se habían previamente narrado los más de cuarenta años de la instalación penitente de María. Ese movimiento, que al mismo tiempo parece anticipar y dilatar el encuentro entre Gozimás y la pecadora arrepentida, está pautado en el texto a través de una sucesión de matices verbales que caracterizan esa alternancia de atracción-rechazo:

Quando el santo omne vio la figura,
allá va a grant presura.
Quando María lo vio venir,
luego començó de foir.
El santo homne la va segudando,
un poquiello la va alcançando;
començola afincar
por amor de con ella fablar. (v. 960-967)

Finalmente, cuando el monje le habla a María de Dios, ella se detiene y descubrimos que el motivo de su huida es la vergüenza por andar desnuda, sin vestiduras que la cubran. Esa desnudez es remediada por Gozimás, quien le da uno de sus paños e incluso, en una interesante y recatada adición del poeta hispánico, se oculta para no verla mientras se viste: “A la otra parte se tornó / fasta que la duenya fue vestida” (v. 1005-1006).

Recién cuando comienza el diálogo, iniciado por la penitente, Gozimás tiene la certeza de que María es una servidora de Dios y no una tentación diabólica, debido a un milagro casi insignificante –en relación al resto de los que distinguen el ambiente sobrenatural del poema– pero sumamente significativo: ella, sin conocerlo, lo llama por su nombre. Es a través de la mención del propio nombre, que el mismo monje reconoce como milagro, que Gozimás asume entonces su papel como testigo de la santidad de María: “Quando Gozimás se oyó nombrar, / bien sopo que Dios la fazié fablar” (v. 997-998).

Luego de las dudas y temores iniciales del monje, de la huida de María frente al avance de Gozimás y de la confirmación milagrosa de que la situación era realmente propiciada por Dios, lo que de alguna manera pareciera estabilizar las condiciones del encuentro, cada uno demanda la bendición del otro y vuelve a iniciarse el movimiento agonal centrado en este caso en las palabras de reconocimiento del comportamiento santo de ambos y en la discusión sobre la mayor jerarquía y merecimientos de uno u otro.

Ese movimiento verbal vuelve a tornarse físico cuando se produce el segundo milagro del encuentro: la levitación de María. La santa “de tierra fue allí alçada, / que bien ovo una pasada” (v. 1109-1110), mientras Gozimás es ahora quien huye del portento temiendo de nuevo una tentación del diablo: “Cuidós que la fantasma fuese, / moviose un poco por que se fuese” (v. 1119-1120).

Esta serie de avances y retrocesos entre María y Gozimás en su primer encuentro culminan con el regreso del monje a su abadía, ya que a pesar de sus deseos de quedarse en el desierto con la penitente (“Duenya, consejo te pido, / si podría fincar contigo”, v. 1173-1174) una revelación de la santa le indica que recién podrá tornar allí al año siguiente para darle a ella la comunión apenas antes de

que llegue el momento de su muerte.

Pasado el año, y cumplida la profecía de María, se encuentran ambos en sendas márgenes del río Jordán. Es entonces cuando un nuevo milagro los vuelve a acercar, ya que la santa camina sobre las aguas para llegar a él: “Sobr’el agua vinié María, / como si viniese por una vía” (v. 1250-1251). Este segundo encuentro, en el que María recibe la comunión de parte de Gozimás, es sumamente breve y solo establece las coordenadas del encuentro final, aquel –transcurrido un nuevo año– en el cual el monje hallará sin vida a la santa allí donde la viera por primera vez.

El desierto, como lugar de instalación penitente, se convierte entonces en la última morada del cuerpo de la santa (“Quando en tierra fue echaba, / a Dios se acomendaba”, v. 1328-1329) y en la posibilidad finalmente concretada a causa de la penitencia de la redención de su alma (“El alma es de ella salida, / los ángeles la han recebida”, v. 1334-1335).

La muerte de María se narra doblemente. En primer lugar, el narrador da cuenta del fallecimiento enfocando su cuerpo a través de los preparativos que remiten a un viaje:

Premió los ojos bien convinientes,
çerró su boca, cubrió sus dientes;
enbolvió en sus cabellos,
echó sus braços sobre sus pechos. (v. 1330-1333)

Pero es su alma la que viaja, conducida por los ángeles en una amplificación española de la fuente francesa que destaca el carácter sobrenatural de la ascensión: “los ángeles la van levando, / tan dulce son que van cantando” (v. 1336-1337). El movimiento ascendente, anticipado previamente en los otros dos milagros corporales

de María (su levitación y su caminata sobre las aguas del Jordán), intensifica la idea de la experiencia penitencial del desierto como un proceso de purificación interior que permite que el movimiento final del texto no sea hacia otra dirección en el mismo espacio, sino en cambio vertical, hacia los cielos.

La muerte de la penitente vuelve a referirse en una segunda oportunidad, cuando es encontrada por Gozimás, a través de la imagen de su cuerpo pero también de unas letras escritas en la tierra que quedan como una señal en ese desierto de la vida y muerte santas de María. Ese mensaje, una exhortación al entierro de la santa, se inscribe como la presencia sobrenatural que irrumpe en el paisaje del desierto, conformándolo claramente como espacio sagrado:

Cató ayuso contra la tiesta
e vio unas letras escritas en tierra;
mucho eran claras e bien tajadas,
que en çielo fueron formadas. (v. 1368-1371)

El carácter material de esa inscripción anticipa doblemente la sagrada materialidad del cuerpo de la santa enterrado en el desierto como huella de su instalación allí; por un lado, por ser esa inscripción en sí misma –en su contenido– la indicación del entierro: “Prent, Gozimás, el cuerpo de María, / sotierral oy en este día” (v. 1374-1375), pero además porque marca ese lugar como la morada final y perdurable del cuerpo santo, caracterizándolo de ese modo como el sitio sacro que testimonia cabalmente los alcances trascendentes del proceso penitencial.

El entierro milagroso revela además de manera privilegiada la esencia del desierto como el espacio asocial del asceta. Nadie está

allí más que Gozimás, y es un león enviado por Dios el que le ayuda a enterrar a la santa.¹⁴ El motivo del león reverente, que se subordina a la voluntad divina, termina de configurar en este milagro final del poema la medida de un salvajismo santo asociado al desierto como su único espacio posible.

Como plantea Jacques Le Goff, “la historia del desierto, aquí y allá, estuvo siempre formada de realidades materiales y espirituales entrelazadas, de un ir y venir constante entre lo geográfico y lo simbólico, entre lo imaginario y lo económico, entre lo social y lo ideológico”.¹⁵

En la *Vida de Santa María Egipcíaca*, el desierto se ha revelado en su complejidad a la vez como espacio físico concreto con características determinadas,¹⁶ como espacio literario que se construye a partir pero por encima del espacio geográfico correspondiente a un tiempo específico y como espacio simbólico que connota el ascetismo penitencial tan influyente en el desarrollo y la orientación de parte de la espiritualidad medieval.

La relevancia de la configuración del desierto como espacio de la penitencia en este poema castellano resalta aún más si consideramos el contexto manuscrito del cual el relato de la pecadora arrepentida forma parte. La *Vida de Santa María Egipcíaca* se conserva en el Ms. Esc. K-III-4 junto con el *Libro de Apolonio* y el *Libre dels tres reys d’Orient*, otros dos poemas del siglo XIII en los que es el tema del viaje el que estructura la dinámica textual. A la peripecia existencial de Apolonio como héroe cortés de la primera historia del códice, quien parte de su reino siendo aún joven y al que recién retorna después de múltiples pruebas y desventuras tanto terrestres como marítimas, y a la huida de la Sagrada Familia luego del nacimiento de Jesús en el último relato basado en los Evangelios Apócrifos, se

opone la vida de esta pecadora arrepentida centrada en su mayor parte en su permanencia penitente en el desierto como historia intermedia del manuscrito.

Frente al traslado que caracteriza el desarrollo narrativo tanto del *Libro de Apolonio* como del *Libre dels tres reys d'Orient*, la *Vida de Santa María Egipciaca* se distingue por una imagen central de permanencia y estabilidad que cifra el crecimiento espiritual no en el viaje exterior y sus pruebas, ya que el deambular de la protagonista se detiene en el texto apenas María llega al desierto antes de la mitad del poema, sino en el verdadero viaje —el viaje interior de reconocimiento, renuncia y penitencia de su vida anterior de pecado— que le permite alcanzar la santidad.

Notas:

1 Como establece Dayle Seidenspinner-Núñez, estas leyendas de prostitutas-santas comunicaron la doctrina cristiana de una forma más directa y concreta que los sermones o las enseñanzas religiosas teóricas, al dramatizar actos de conversión, arrepentimiento y penitencia con los cuales los lectores u oyentes pudieran sentirse identificados (SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle. "The Poetics of (Non)Conversion: The *Vida de Santa María Egipcíaca* and *La Celestina*". *Medievalia et Humanistica*, 18, 1992, p. 100).

2 A este respecto, véase: WARD, Benedicta. *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*. Oxford: A. R. Mowbray & Co, 1987, pp. 15 y 26-27); y BERESFORD, Andrew M. *The Legends of the Holy Harlots: Thais and Pelagia in Medieval Spanish Literature*. Woodbridge: Tamesis, 2007.

3 Existen ediciones más o menos recientes de: ANDRÉS CASTELLANOS, María S. de (ed.). "*La Vida de Santa María Egipcíaca*" traducida por un juglar anónimo hacia 1215: gramática, fuentes, versificación, texto y vocabulario. Madrid: RAE, 1964; ALVAR, Manuel (ed.). "*Vida de Santa María Egipcíaca*": estudios, vocabulario, edición de los textos. Madrid: CSIC, 1970-72; y CRUZ-SÁENZ, M. Schiavonne de (ed.). *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*. Barcelona: Puvill, 1979.

4 La leyenda de Santa María Egipcíaca se origina en el siglo VI con la versión en griego de Sofronio de Jerusalén, posiblemente basada en los relatos de las vidas de San Pablo Ermitaño y San Cipriano. En el siglo VIII, Pablo el Diácono traduce al latín la narración de Sofronio, que se difunde de manera extraordinaria en toda Europa.

5 Sigo mi propia transcripción del texto de la *Vida de Santa María Egipcíaca* existente en el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, especificando a continuación de cada cita los versos correspondientes (ZUBILLAGA, Carina, *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipcíaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*). Buenos Aires: SECRIT, 2014).

6 Es significativo el error del copista en el verso 634, que califica al río como "Sant Jordán", en relación con la mención del monasterio del verso siguiente: "Sant Johán". La centralidad del Jordán como lugar de pasaje resulta, en el carácter trascendente del error, innegable.

7 Paloma Gracia señala que el Jordán no es un río cualquiera, ya que en sus aguas suceden episodios relativos a las vidas de Elías y de Eliseo, además del paso del pueblo de Israel hacia la Tierra Prometida (GRACIA, Paloma. "Simbología de las aguas en la *Vida de Santa María Egipcíaca*". En A. Rafael Rubio Flores, M.L. Dañoibeitia Fernández, M.J. Alonso García (coords.). *Literatura y cristiandad: homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación): (estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica)*. Granada: Universidad de Granada, 2001, p. 206).

8 Vladimir Acosta describe al hombre salvaje, según la visión de la Edad Media occidental, como aquel que vive y se comporta como bestia, en un medio natural, fuera de la sociedad y de sus leyes (ACOSTA, Vladimir. *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1996, II, p. 127).

9 Como incluso señala E. Ernesto Delgado, uno de los principios fundamentales de la

áskesis consistía en evitar todo contacto con las mujeres, ya que su naturaleza carnal y sexual desvirtuaba la tendencia natural del hombre hacia la espiritualidad (DELGADO, E. Ernesto. "Ascetas y penitentes en el discurso de los Padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipcíaca en la Alta Edad Media". *Romance Quarterly*, 50, 4, 2003, p. 285).

10 ROBERTSON, Duncan. "Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life* of Saint Mary the Egyptian", *Medieval Romanzo*, VII, 3, 1980, p. 305.

11 Esta vida francesa de la santa ha sido editada, de manera destacada, en principio por A. T. BAKER ("*Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*". *Revue des Langues Romanes*, 59, 1916-17, pp. 145-401) y luego por Peter DEMBOWSKI (*La Vie de sainte Marie l'Égyptienne: versions en ancien et en moyen français*. Genève-Paris: Droz, 1977).

12 Estos testimonios son una traducción en prosa de la versión latina de Pablo el Diácono (Esc. h-III-22 y BN 780) y traducciones de la versión de Santiago de la Vorágine en la *Legenda aurea* (Esc. M-II-6, Esc. h-I-14, Esc. K-II-12, Biblioteca Menéndez Pelayo 8, Biblioteca de la Fundación Lázaro Galdiano 419, BN 5548). Para ahondar en la tradición textual de la leyenda, ver CRADDOCK, Jerry R. "Apuntes para el estudio de la leyenda de Santa María Egipcíaca en España". En *Homenaje a Rodríguez Moñino: estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, 2 vols. Madrid: Castalia, 1966, I, pp. 99-110.

13 Existe una edición singular más o menos reciente de Roger WALKER (*Estoria de Santa María Egipcíaca*. Exeter: University of Exeter Press, 1972) y mi propia edición del texto que integra la edición conjunta del Ms. h-I-13 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial (ZUBILLAGA, Carina. *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*. Buenos Aires: SECRIT, 2008).

14 Los leones son los principales compañeros de los anacoretas salvajes, y a menudo actúan como enterradores cuando un anacoreta muere en el desierto. Leones acuden ante Antonio para enterrar a Pablo el Ermitaño, o ante el asceta que encuentra Simeón el Antiguo en el Sinaí para dar sepultura a su compañero, así como ante Gozimás para enterrar a María Egipcíaca.

15 LE GOFF, Jacques. "El desierto y el bosque en el Occidente medieval". En *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 30.

16 A pesar de considerar en este trabajo, ante todo, al desierto como espacio real, hemos intentado no postular aquí un determinismo geográfico simplista que busque analizar las cosas en el espacio, considerándolo solo un escenario de la acción narrativa, sino el espacio mismo de las relaciones sociales, políticas y simbólicas que allí confluyen.

A CRIAÇÃO DO CAVALEIRO NOS LIVROS DE CAVALARIAS

Margarida Santos Alpalhão
IELT/Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

RESUMO

Destacando os livros de cavalarias portuguesas impressos, em particular, e outros espanhóis e franceses, este estudo visa encontrar recorrências na criação do cavaleiro: o seu nascimento assinalado (como os de Hércules e de Jesus Cristo) e a sua infância e mocidade atribuladas, fases de maturação prévia à entrada na idade adulta (ser armado cavaleiro). Apontam-se também algumas das marcas distintivas de tal percurso – o(s) nome(s), os objetos, os sinais. Salienta-se a função de tais relatos no âmbito da narrativa e verifica-se como o tópico literário permite relacionar a Literatura com a História, a Antropologia e a Mitologia.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura, livros de cavalarias, cavaleiro, criação, infância, mocidade.

RESUMEN

A partir de los libros de caballería portugueses impresos, y también otros españoles y franceses, este estudio trata de encontrar concordancias en ellos en lo que afecta al periodo de formación – o *crianza* – del caballero. Se atiende especialmente a su nacimiento señalado (como los de Hércules o Jesucristo), a la infancia y la

mocedad como atribuladas fases de maduración previas a la vida adulta, y al momento en que se produce este tránsito (cuando el héroe es armado caballero). Se apuntan también algunas marcas distintivas de este recorrido vital: nombres, objetos y señales. Finalmente se pone de relieve la función de este tipo de relatos en el ámbito de la narrativa y se verifica su posición de tópico literario que permite relacionar la Literatura con la Historia, la Antropología y la Mitología.

PALABRAS CLAVE

Literatura, libros de caballería, caballero, crianza, infancia, mocedad.

ABSTRACT

Dealing mainly with printed Portuguese chivalry romances, as well as with other Spanish and French ones, this study aims to identify recurring characteristics of the knight's upbringing: his signalled birth (such as Hercules' and Jesus Christ's), and his troubled childhood and youth, stages of maturation prior to the entrance into adulthood (being armed a knight). Some hallmarks of this evolution are also pointed out – the name(s), the objects, the signs. The purpose of such information within the narrative is emphasized and it is verified how the literary topic allows for the establishment of relationships between Literature and Anthropology and Mythology.

KEYWORDS

Literature, chivalry romances, knight, upbringing, childhood, youth.

1. INTRODUÇÃO

Importa começar por esclarecer alguns dos termos usados neste trabalho.¹ Antes de mais, importa explicitar que a palavra criação será, aqui, entendida como o percurso de maturação da personagem na infância e adolescência, isto é, até à entrada na idade adulta, o que corresponde a ser armado cavaleiro.² É certo que, em alguns livros de cavalarias, são muito nítidas as três idades do cavaleiro: a infância e mocidade, a idade adulta e a velhice.³ Não adotaremos pois, neste trabalho, outros pontos de vista, mais ligados à teoria literária, que o título poderia sugerir. O objetivo destas páginas inscreve-as, conseqüentemente, no âmbito preliminar do recenseamento de exemplos de narração da juventude do cavaleiro, primeiramente nos livros de cavalarias portuguesas impressos, mas também em textos espanhóis e franceses, procurando-se, em seguida, delimitar a função de tais momentos narrativos no género literário em análise e, por fim, verificar se há correlação entre Literatura e História neste tópico, como se encontra em outros, no conjunto destas obras, ou ainda entre Literatura e outras Ciências Humanas, como a Antropologia, por exemplo.

Com efeito, a disponibilização recente de várias fontes, sobretudo medievais, designadamente algumas classificadas como *moçedades* ou *enfances*,⁴ tem permitido também um olhar mais demorado e atento sobre este período do percurso do herói de narrativas cavaleirescas. E sobre o percurso do protagonista dos livros de cavalarias, bem como sobre o do herói de outras narrativas (míticas, hagiográficas, ou mesmo crónicas, por exemplo) que, privilegiando outros momentos da vida da personagem, não deixam de apresentar, com maior ou menor detalhe, esse momento do seu percurso.

2. UM NASCIMENTO ASSINALADO

O primeiro momento da vida do cavaleiro que se pretende salientar é o do seu nascimento. Na senda de alguns heróis míticos, o herói de muitos livros de cavalaria também vê o seu primeiro ato marcado por vários indícios. Como se sabe, Hércules é filho de Zeus e Alcmena (ou Anfitrião e Alcmena)⁵ e Cristo é filho de Deus e Maria (ou José e Maria) e a narrativa biográfica de ambos regista o momento como singular. No caso do primeiro, por intervenção de Hera, o nascimento é atrasado e o aleitamento permite-lhe obter a imortalidade; no caso de Jesus, a tradição cristã revela o seu aparecimento como predestinado, ao nascer em Belém, em total despojamento, indicado por um anjo e luz divina, anunciado como “Salvador”.⁶ De modo equiparável, os cavaleiros heróis, em várias obras, nascem de modo assinalado e assinalável.

O herói de João de Barros (1522), Clarimundo, nasce, como dádiva divina a seus pais, para “amparo depois de seus dias a seus naturaes e vasallos [...]. E certo que nam foy o seu nascimento sem maravilhosos synaes de sua vinda pronosticando a grandeza de suas obras”.⁷ Sucede-se uma batalha inédita entre um falcão e uma garça-real, a tomada do porto da cidade Segura, território de Adriano de Hungria, e uma tempestade feroz com cheias na cidade. O príncipe nasceu de madrugada:

sem arainha sentir niso muitos dores outrabalho. e alã d’ sua fermosura ser mais diuina q̃ humana em grã maneira espãtou atodos huũ sinal de chaga q̃ sobre o coraçã na parte deryta trazia tã vermelho q̃ parecia verter craro sangue. e quãto mais remedeos punha tãto se mais asanhaua. N e vëdo arainha q̃ mais era mistério e obra de deos q̃ da natureza nã quis q̃ lhe possesem algũa cousa pois tã pouco tudo aproueitaua. E nã era sem causa ser isto assi pois o verdadeiro remedio se auia per elle dalcançar cõ tantos trabalhos como a istoria vos

contara. E por q̃ este príncipe te q̃lle tẽpo atodallas criaturas ẽ fermosura vẽço
τ seu naçimento foi ẽ dia tã claro τ alegre pera os q̃ cõ tanto temor τ trabalho
os seus naturaes ãte de sua vinda tinha pasado poslhe arainha per nome
Clarimundo q̃ cõueo mui bẽ cõ todallas suas manhas τ obras q̃ fora luz τ clari-
dade do mũdo que entã se chama claro quando os príncipes que o gouernam
destruem aquelles que com seus malefícios otem escuro.⁸

Os heróis de *Palmeirim de Inglaterra* de Francisco de Moraes
(comprovadamente publicado em 1543 ou 1544) também são
dados à luz em condições inusitadas:

E tornando co'esta nova onde Flerida estava, posto que co'ela lhe certificava
dom Duardos ser vivo, ficou mais triste do que dantes estava, porque promes-
sa ou esperança de tam longo apartamento nam podia dar prazer perfeito. E
como poucas vezes ãa paixam vem sem outra de mestura, co'este acidente lhe
vierom dores de parto polo tempo ser ja chegado, e pario dous filhos tam creci-
dos e fermosos que naquela primeira hora parecia que davam testemunho das
obras que depois fizeram. Artada e as outras damas os tomaram e envolven-
do-os em ricos panos lhos presentaram diante, crendo que com a vista deles
mitigariam parte de sua pena. Flerida os tomou nos braços com amor de mai, e
com palavras de muita lastima dizia:

– Ó filhos sem pai, quanto mais prospero cuidei que vosso nacimiento fosse!
Mas em lugar das festas que ele pera entam aparelhava eu morrerei co'esta
dor e vós ficareis sem ele e sem mi, e sem idade pera sentir tamanha perda.
Logo um capelam que aí estava os bautizou, e preguntando os nomes, Flerida
acordando-se do nacimiento que ouvira de Palmeirim seu pai, e da tristeza que
entam houve, pareceo-lhe conforme a este de seus filhos, pos nome ao que
naceo primeiro Palmeirim, que se depois chamou d'Inglaterra, e ao segundo
Floriano do Deserto, assi pola floresta em que nacera se chamar do Deserto,
como por ser em tempo que o campo estava cuberto de flores e ele em si tam
fermoso que o nome parecia dino dele e ele do nome. Acabando de bautizar
lhe deu a mamar assi do leite de seus peitos como das lagrimas de seus olhos,
porque as que ela vertia eram tantas que correndo pelas faces iam ter àquele
lu/4d/gar onde todo se misturava. Diz a historia que estando nisto chegou
contra aquela parte um salvaje que naquela montanha vivia e se mantinha de
caças d'alimarias que matava, vestia-se das peles delas, trazia em ãa trela dous
liões com que caçava. E vindo aquele dia ali ter, achou aquela gente, onde meti-

do antre uns arvoredos espessos, vio o nacimiento daqueles ifantes, e os nomes deles e usando do que sua inclinaçam brutal o inclinava, detreminou cevar seus liões naquelas inocentes carnes, porque em todo o dia nam caçara.⁹

E o mesmo acontece com Amadis de Gaula (1508) que, nascendo fora do casamento, leva sua mãe a precisar abandoná-lo!¹⁰

Pues no tardó mucho que a Elisena le vino el tiempo de parir, de que los dolores sintiendo como cosa tan nueva, tan estraña para ella, en grande amargura su corazón era puesto, como aquella que le convenía no poder gemir ni quejar, que su angustia con ello se doblava; mas en cabo de una pieça quiso el Señor poderoso que sin peligro suyo un fijo pariesse, y tomándole la donzella en sus manos vido que era fermoso si ventura oviessse, mas no tardó de poner en execución lo que convenía según de antes lo pensara, y embolvióle en muy ricos panos, y púsolo cerca de su madre, y traxo allí el arca que ya oístes, y díxole Elisena:

- ¿Qué queréis fazer?

- Ponerlo aquí y lançarlo en el río - dixo ella -, y por ventura guareçer podrá.

La madre lo tenía en sus braços llorando heramente y diziendo:

- ¡Mi hiiio pequeno, cuán grave es a mí la vuestra cuita!

La donzella tomó tinta y pergamino, y fizo una carta que dezía: “Este es Amadís sin Tiempo, hijo de rey.” Y sin tiempo dezía ella porque creía que luego sería muerto, y este nombre era allí muy preciado porque así se llamava un santo a quien la donzella lo encomendo. Esta carta cubrió toda de cera, y puesta en una cuerda gela puso al cuello del niño. Elisena tenía el anillo que el rey Perión le diera quando della se partió, y metiólo en la misma cuerda de cera, y así mesmo poniendo el niño dentro en el arca le pusieron la espada del rey Perión que la primera noche que ella con él durmiera la acho de la mano en el suelo, como ya oístes, [...].

Esto así fecho, puso la tabla encima tan junta y bien calafeteada, que agua ni otra cosa allí podría entrar, y tomándola en sus braços y abriendo la puerta, la puso en el rio y dexóla ir; y como el agua era grande y rezia, presto passo a la mar, que más de media legua de allí no estava. A esta sazón el alva parecía, y acaesció una fermosa maravilla, de aquellas que el Señor muy alto quando a El plaze suele fazer.¹¹

A Palmeirim de Olivia (1511), avô do Palmeirim precedente, sucede algo semelhante, sendo filho de Florendos e de Griana, estando esta destinada a casar com Tarisio:

E así se llegava el tiempo de su parto y ella no sabía qué fiziesse; e convínole dezir su fecho a Tolomestra, que mucho le pesó d'ello e reprehendióla muy duramente por lo que havia fecho, mas consolóla en prometerle que ella faria de manera que persona no lo entendiesse. E así lo fizo; mas quiso Dios guiar tan bien que una hora antes que anochesciesse sintió Griana los dolores del parto. Tolomestra, que lo sintió, dixo a Griana:

- Ay señorar parésceme que os sentis enojada. Devéys de reposar un poco en vuestro lecho. Vosotras, donzellas, dexalda e ydvos a vuestras cámaras.

Y ellas así lo fizieron y ella quedó sola con ella; y al tiempo qu'el Emperador cenava, Griana parió un fijo, el más fermoso que dezir se vos podría. Tolomestra lo tomó muy prestamente y embolviólo en muy ricos paños. E primero que esto fiziesse lo miró a un blandón que encendido tenía e vídolo tal que la fizo maravillar y aver mucha piedad por no nascer aquella criatura tan fermosa en tiempo que se pudiera criar como él merescía; e no pudo sofrir de lo no llevar a Griana que lo viesse, e díxole:

- ¡Ay señora, en cuánta culpa soys a Nuestro Señor, que por amor de encubrir vuestro pecado conviene que esta tan fermosa criatura padezca!

- ¡Ay amiga -dixo Griana-, no pongáys más dolor en mi corazón del que yo tengo! Tomad esta cruz e ponédgela en los pechos, que tiene reliquias de gran virtud y ellas lo defenderán de las bestias bravas que no lo coman. Yo tengo esperança en Nuestro Señor que no parará mientes a mis pecados.

E tomólo en los braços e besólo muchas vezes; e mirándolo vídole en el rostro, en el lado derecho, una señal negra a manera de lunar e era redonda: ésta guardó ella en su corazón. E mandó a la dueña que luego lo levasse a Cardín que, ya de lo que havia de hazer avisado, estava esperando, - que Tolomestra gelo havia dicho -. Y ellos supieron tan bien encobrir que persona del mundo no los vio.

Cardín tomó el niño e cavalgo apriessa encima de un cavallo que ensillado tenía e salió fuera de la cibdad e fuese por donde el cavallo lo quiso llevar. E andovo la mayor parte de la noche sin saber adónde yva, como él levava mucho cuidado e tristeza por no saber qué fiziesse de aquella criatura, que de grado la si pudiera, mas era muy conosciado en aquella tierra. [...], e por esto le convino de dexarlo a la ventura que Dios le diesse. E fallándose en una muy gran montaña

en que havia muy, espessas matas, dexólo encima de un árbol porque vido que queria amanescer e tornóse por donde havia venido [...].¹²

Além de um nascimento singular, cada um destes heróis recebe um sinal que funciona, a um tempo, como indício e como marca identificadora: Clarimundo recebe o nome e uma chaga no peito; Palmeirim de Inglaterra e Floriano do Deserto o nome e o rapto, Amadís o nome e os objectos; Palmeirim de Oliva o nome e a marca negra no rosto.

O mesmo tipo de nascimento acontece, ainda, a Paladiano, pai do herói de *Dom Florando* (1945) e filho de Milanor de Inglaterra e Selerina de Lusitânia, cujo nascimento é assinalado, em Londres, por

una niebla tam espesa; acompañada de tan espantosos truenos y relampagos: que todos pensaron ser destruídos: y la cibdad desfecha y este terramoto tan espantoso duro dos horas: que torno todo asu ser como dantes estaua: quedando en la placa delante de los palácios del rey três ymages de alambre de muy estraña hechura cada vna d' grandor de vn hombre cabe cada vna d' llas estaua vn padrõ ãlo alto d'el ãal estaua colgado vn escudo de muy fino azero: hecho por tal arte: que nãguna arma por mas fuerte que fuese lo podia falsar ãriba del escudo enel mismo padrõ estauan vnas letras en griego que deziã Al que por esperiẽcia de todos fuere estremado le será el escudo otorgado. La segunda ymagen teniaen outro padron el dios Cupido com su arco y flechas d' oro en la mano: y vna letra que dezia. Quien en lealtad fuere mayor lleuara el dios de amor. La tercera ymagen ã de muger era: tẽnia vna muy riquíssima corona de oro llena de muchos diamantes y rubis de muy grande valor enla cabeça: que senificaua la diosa Venus: y vna letra que d'zia. Parala mas hermosa es la corona preciosa.¹³

Ainda à semelhança do mítico Hércules, também Polendos, filho de Palmeirim de Oliva é engendrado no engano: a rainha de Tarsis dá a beber ao imperador Palmeirim um vinho que o não é, e isso

deixa-o à sua mercê.¹⁴ Também por encantamento, neste caso de Orbicunta, Paladiano se torna pai de três jovens (Clariseo, Clarisarte e Clarisandro),¹⁵ sem disso ter consciência, antes de ser pai de Flo-rando. Pompides e Daliarte, cavaleiros de *Palmeirim de Inglaterra* de Moraes, não sendo protagonistas da obra, também se incluem no conjunto dos cavaleiros assinalados desta forma pelo nascimento:

Escreve-se nas crônicas antigas ingresas que Argonida houve dous filhos de dom Duardos desta vez e d'outra que pelo mesmo engano teve parte co'ele, o primeiro foi Pompides, o segundo se chamou Daliarte, a que sua avoo criou consigo, apartado da conversaçam da outra gente, ensinando-o na arte magica porque lhe sentio o engenho sutil pera isso e por isto no livro de *Primaliam* nam se diz nada dele.¹⁶

Em *Primaleón* (1512), encontra-se, de facto, uma breve nota sobre Pompides, o seu nascimento e infância, bem como o encantamento que leva D. Duardos a trair Flérida:

Y aquella noche engendro don Duardos en ella [Argónida] un fijo, el cual la dueña su avuela y Argónida, su madre, lo criaron muy bien y le fizieron mostrar quantas cosas le eran menester para cavallero. Y después que fué de edad para ser cavallero, adereçaronle todas las cosas que le eran menester muy complidamente y embiáronlo a Inglaterra [...].

Y llegados Pompides, que ansí avia noble el hijo de don Duardos, y Blandidón a Inglaterra, pidieron por merced a don Duardos, siendo rey, que los armasse cavalleros sin le fazer saber nada de su fazienda.¹⁷

E este nascimento assinalado encontra-se ainda em *Tristán de Leonís* (1501), cujo herói nasce quando o pai, o rei Meliadux, se encontra encantado na Torre Perigosa e a rainha, Isabel, o procurava:

E tomóle luego el dolor de parto, e cavalgaron amas a dos en sus palafranes por una grand montaña, entre unas peñas muy altas. E el dolor del parto la aquezó tan fuertemente que no lo pudo más sufrir. [...] Entonce echóse sobre su manto e parió un hijo varón.¹⁸

Depois de dizer que o seu filho se chamaria Tristão, e porquê, “pasóse luego d’este mundo al outro”.¹⁹ Segue-se, de imediato, o resgate deste infante da morte, pela aia da rainha, visto que dois cavaleiros pretenderam matá-lo para herdarem o reino que era da criança por direito.

Esta versão apresenta algumas diferenças em relação à *Saga de Tristão e Isolda* na qual a gestação de Tristão ocorrera fora do casamento e o parto do herói ocorre após a morte do pai e dá origem à morte da mãe, aqui chamada Blensinbil:

Tandis qu’elle se lamentait ainsi sur sa peine, n’acceptant aucune consolation, elle tomba évanouie sur son lit et son ventre commença à la faire souffrir. Elle ressentait alors à la fois de la peine et de la douleur, et elle resta dans ces souffrances pendant trois jours. Et au cours de la nuit suivant le troisième jour, elle mit au monde un beau garçon dans de grandes tortures et de grands tourments; et elle mourut, après que l’enfant fut né, à cause de cette grande peine et de cette grande souffrance qu’elle éprouvait, et de l’amour qu’elle avait pour son époux.²⁰

Note-se que a versão em causa, citada pela tradução francesa moderna da tradução norueguesa do século XIII, é considerada uma tradução da obra de Thomas, ainda que com algumas truncaturas ou adaptações e alterações.²¹

Em síntese e depois dos vários exemplos aduzidos, registam-se vários nascimentos singulares e vários sinais (signos) que estes carregam consigo.²² O sinal mais marcante e recorrente é o do nome que é atribuído ao cavaleiro. Em praticamente todos os casos mencionados, o nome é, por si só, um símbolo de singularidade: Clarimundo, Palmeirim de Inglaterra, Floriano do Deserto, Amadis de Gaula e Tristão são disso exemplos a destacar.

Outro sinal a destacar é a morte, ainda quando simbólica, do(s)

progenitor(es). Verifica-se, concretamente, que Palmeirim de Inglaterra, Floriano do Deserto e Tristão nascem após a morte, simbólica no caso dos dois primeiros (clausura), dos respetivos pais. O facto de outros cavaleiros serem engendrados por via do engano, leva a que também a ausência do pai, que apenas mais tarde sabe da existência de tal filho, seja aqui entendida como uma morte simbólica no momento do nascimento. Assim acontece com outros, como, por exemplo, Polendos, Pompides e Daliarte. E o afastamento do recém-nascido dos progenitores, por rapto ou entrega a terceiros, designadamente na sequência de nascença extra-conjugal, não é mais que outra configuração deste tópico. Na ausência dos pais, por morte efetiva ou afastamento, surgem, nas narrativas de criação dos cavaleiros, as figuras tutelares, duplos dos progenitores ausentes. Encontramos neste caso muitas das personagens mencionadas.

3. MENINICES E MOCIDADES ATRIBULADAS

Depois de mencionar o nascimento do protagonista, a *crónica do emperador Clarimundo* dedica vários capítulos à “criação” do herói de João de Barros.

Os primeiros factos a registar são a troca de Clarimundo por Filine, o filho da Condessa Urbina e do Conde Drongel, a quem o príncipe fora dado para amamentar,²³ e o seu abandono pela cativa Fainama, na sua fuga, junto da Fonte da Floresta Combatida, onde é encontrado por Grionesa.²⁴ Levado por esta para a Ilha Avondosa, onde residia,²⁵ teve por ama Milina. Nomeado Belifonte, Clarimundo cresceu e foi educado nas letras, por um filósofo grego, e nas armas. Ocupava-se frequentemente na caça e “leuava tanto gos-

to que o mais do tẽpo de sua moçidade em quanto nam reçoeebo ordem de caualaria neste desenfadamento gastou”.²⁶ Inesperadamente, e devido a uma tempestade que lhe desvia a rota, acaba por ser armado cavaleiro pelo seu avô materno, o rei francês Cláudio.²⁷ É já depois de ter participado em várias batalhas e conquistado renome como cavaleiro que Clarimundo é reconhecido como o filho perdido dos reis Adriano e Briaina.²⁸

Atribuladas é também a qualificação adequada às meninice e mocidade dos gémeos Palmeirim e Floriano, que o texto revela. Aquando do seu nascimento são raptados pelo selvagem que assiste ao parto, escondido, como abaixo se transcreve:

E saindo de supito ao campo, os que nele estavam com medo desepararam Florida, escondendo-se polo mato, porque Pridos que os podera defender era ido a Londres mandar trazer andas em que a ifante fosse. Artada se lançou sobre ela, que o amor que lhe tinha lhe deu este atrevimento e lhe nam consentio deixa-la. O Duque de Galez que mui velho era e estava desarmado nam pôde defender que o salvaje nam tomasse os meninos debaixo do braço, e caminhando contra a cova se foi sem fazer mais dano.²⁹

Este *salvaje* leva os dois infantes e dá-os a sua mulher que criava o filho de ambos, de um ano de idade, a qual os salva da morte a que o marido os destinara.³⁰ Os gémeos “iam crescendo [e] se faziam tam fermosos e bem despostos que pareciam de maior idade que entam eram. Seu exercicio era caçar [...]. Nesta vida continuaram tee ser de idade de dez anos.”³¹

É com esta idade que ambos vão ser resgatados à vida selvagem e aos pais de acolhimento. Floriano, caçando um veado, perde-se e vai ter ao local em que nascera, onde um cavaleiro o encontra e lhe propõe ir para a corte de Londres. Já ali, o rei, seu avô paterno:

ficou tam ledo como se soubera ser aquele seu neto [...].

Flerida a quem a natureza ajudava a conhecê-lo o tomou nos braços com inteiro amor de mãe, e pedindo al Rei que lho desse pera seu serviço, ele outorgou. E logo souberam de Pridos onde o achara e da maneira que estava ao pe da Fonte do Deserto, por onde Flerida quis que tivesse o nome de Deserto, sem saber que aquele era o com que nacera. Desta maneira o ifante Deserto se criou servindo sua mãe, sem ela nem ele saberem o parentesco que antr'eles havia. E andava em sua companhia dom Rosiram de la Brunda, filho de Pridos e Artada, os quaes se criaram té ser de idade pera se armar cavaleiros.³²

Palmeirim tenta esquecer o desaparecimento do irmão, na praia, onde vai brincar. Ali o encontra um capitão de galé, que atracara para se abastecer de água. Vencido pelo “*amor e criação*” que partilhavam,³³ Selvião deixa-se convencer pelo irmão de leite e embarca com Palmeirim, em direção a Constantinopla. É o imperador Palmeirim de Oliva, seu avô materno, que o recebe, e por sua mão “começou de servir Polinarda filha de Primaliam e Gridonia”.³⁴ Também por mão de seu avô recebe, novamente, o nome de Palmeirim. Sem qualquer menção a outro tipo de educação, quando atinge a idade adequada, o imperador Palmeirim ordena armar cavaleiros os donzés de sua corte, incluindo Palmeirim, no dia de “Pascoa de flores”.³⁵ Será já em adultos, depois de conquistarem renome como cavaleiros e de quase se matarem em torneio singular,³⁶ que os dois gêmeos, Palmeirim e Floriano, se reencontram e se reconhecem e que são reconhecidos por seus pais biológicos.³⁷ Ambos são armados cavaleiros pela mão dos avós: Palmeirim de Inglaterra pelo materno Palmeirim de Oliva,³⁸ e Floriano do Deserto pelo paterno Fadrique de Inglaterra.³⁹

Amadís de Gaula é outro herói a considerar neste conjunto. Recolhido, no mar, por Gandales e sua mulher, que acabara de dar à luz Gandalín, passa a infância em Antalia, vila escocesa.⁴⁰ Chamando-se

Donzel do Mar, “criávase con mucho cuidado de aquel caballero Gandales y de su mujer”.⁴¹ O pai adotivo “le hizo un arco a su medida y outro a su hijo Gandalín; y fazíalos tirar ante sí; y así lo fue criando fasta la edad de siete años”.⁴² Durante uma visita do rei Languines a seu vassalo Gandales, aquele leva consigo os dois jovens, para a Rainha acabar de criar, e depois o fazer ele mesmo:

Mas el trabajo que se com él tomaba no era vano, porque su ingenio era tal, y condición tan noble, que muy mejor que outro ninguno y más presto todas las cosas aprendia. Él amava tanto caça y monte, que si lo dexassen, nunca dello se apartara tirando com su arco y cevando los canes.⁴³

Aos doze anos, parecendo ter quinze, começou a servir Oriana e pediu ao rei que o armasse cavaleiro.⁴⁴ É, no entanto, mais tarde, pela mão de seu próprio pai, o rei Périon de Gaula, que acaba por aceder às armas.⁴⁵ Só depois é reconhecido, pelo anel e pela espada, como filho dos reis Périon e Elisena.⁴⁶

Palmeirim de Oliva também é abandonado à nascença, na montanha homónima, visto ser fruto dos amores extra-matrimoniais de Griana e Florendos de Macedónia. Quem o descobre é o rico apicultor Geraldo, cuja mulher, Marcela, dera à luz um filho, no dia anterior, o qual morreria logo em seguida. Os cuidados com o recém-nascido encontrado foram tais que “com três años parecía de muy maior edad”.⁴⁷ E “Palmerín no entendia en otras cosas sino en caçar aves e criar perros para andar en los montes caçando venados e puercos. [...] cavalgar en cavallos que criava su padre, e corríalos muy sin miedo”.⁴⁸ Aos quinze anos, apaixonado pela bela donzela com que sonhara, “sentávase en baxo de los árboles solo, pensando muy fieramente; e no tenía outro descanso sino tañer e cantar com churumbela”.⁴⁹ Diófena, filha de seus pais adotivos, diz-lhe

que não são irmãos. E na sequência de um encontro com um mercador, que salva de uma leoa, acompanha-o a Ermida, cidade da Macedónia, onde reside.⁵⁰ Agradecido, este mercador, Estevão, “diolo en poder, todo quanto él tenía”, mas para Palmeirim “su plazer era en ver los cavalleros mancebos [...] e qualquier cosa de armas que se fiziesse él yva a verlo e deprendía todas las cosas muy bien y tenía tanta voluntad de obrarlo que lo dizia a Estebon”.⁵¹ Dirigindo-se à corte do rei, Primaleão, pai de Florendos, consegue que Arismena, irmã do príncipe, interceda por si e que Florendos, seu pai, o arme cavaleiro.⁵² O reconhecimento pelos ascendentes far-se-á muito mais tarde,⁵³ ainda quando a personagem encontre, ao longo da narrativa, indícios da sua origem.

Da juventude de Primaleão, filho de Palmeirim de Oliva, nada sabemos pela narrativa:

E bien passo un año que eran casados que Polinarda se fiziesse preñada; e después fízose preñada e parió un fijo muy fremosos e pus[i]éronle nombre Primaleón, que después fue cavallero que pareció bien a su padre en el ardimiento.⁵⁴

Na narrativa editada com o seu nome também se omite tal período da sua vida. A obra, cuja composição se estranha face a várias outras, dedica inicialmente mais de meia centena de capítulos a Polendos, meio-irmão daquele herói. Com efeito, Primaleão aparece como cavaleiro novel apenas no sexagésimo primeiro capítulo.⁵⁵ Pouco antes Belcar dissera-lhe “no sois cavallero”⁵⁶ e, antes ainda, Primaleão lembra o pai que lhe havia prometido fazê-lo cavaleiro.⁵⁷

Outros exemplos, no entanto, podemos encontrar, como o da versão castelhana de Tristão: resgatado da morte à nascença, aos

sete anos volta a enfrentar semelhante risco de vida, desta vez por mão de sua madrasta, que o rei manda queimar. Perdoada, a pedido de Tristão, mais tarde a rainha volta a preparar vinho com arsénico para o enteado, mas é o seu filho que acaba por o beber.⁵⁸ Depois de morto o rei, a madrasta de Tristão ainda volta a tentar provocar a morte do herói, e este acaba por deixar o seu reino e ir servir o rei Feremondo de Gaula. Ainda donzel, volta a enfrentar a morte, desta feita por mão da filha deste rei, Belisenda. Deixa, então, esta corte e dirige-se à corte de Mares de Cornualha, onde é armado cavaleiro para enfrentar Morlot de Irlanda. Estas aventuras, nomeadamente a tentativa de envenenamento e o repúdio da madrasta, não deixam de ecoar longinquamente as dos míticos Teseu e Medeia.⁵⁹ Mas o que nos interessa, aqui, é a criação de Tristão, que Gorvalán toma a seu cargo por ordem régia: “Yo vos dó en encomienda al infante mi fijo, e que vós seáis guarda d’él, e que lo castigues, e que lo enseñes todos los Buenos ensiñamientos e costumbres que pertenescen a hijo de rey”.⁶⁰ Este Gorvalán acompanha, protege e aconselha o herói durante longo tempo, mesmo depois de adulto.

Na versão da *Saga de Tristão e Isolda*, a mocidade do herói é mais detalhada quanto ao tipo de criação, encontrando-se no texto dois capítulos significativamente intitulados: “Le baptême de Tristan” e “L’éducation de Tristan”.⁶¹ A narrativa revela uma educação cuidada, tanto ao nível dos valores quanto das letras, das línguas, da música e da cavalaria. O seu rapto por mercadores, subtraindo-o aos cuidados do Marechal Roald, seu tutor e mentor, os encontros com os peregrinos e com os caçadores introduzem-no, ainda na juventude, em vivências que vão completar a sua formação, por um lado, e iniciar a sua fama, por outro. Tristão é armado cavaleiro na corte, pelo rei Marco.

Para terminar esta recolha, aqui, repare-se que em *Ponthus et Sidoine*, o herói é afastado de seus pais durante um assalto saraceno à sua cidade: Coulongne. Ponthus, com outros treze “enfants”, conseguem deixar a cidade, por mar, por intercessão de Patrice. Chegados à Pequena Bretanha, são recolhidos pelo rei Huguel: “Et, quant Dieu m’a donnez la grace d’avoir le filz du roy et les enfans des barons, je Lui en rens grace et mercis, car j eles feray nourrir et apprendre comme les miens propres enfans”,⁶² repartindo-os pelos seus vassalos, o rei envia-os, por três anos, para:

qu’ilz fussent aprins de bois et de rivieres, d’eschés, de tables, et qu’il savroit meilleur gré à celui qui mieulx les endroctrineroit. [...] et Herlant s’en alla et gouverna ponthus et lui aprint de tous deduis de choses, d’oiseaux et de toutes manieres de gieux de tables, d’eschés et d’autres esbas.⁶³

Então, perante nova ameaça sarrecena, Ponthus pede ao rei que o arme cavaleiro, o que este faz, dando-lhe também armas e cavalo.⁶⁴

Não são isentas de aventuras e perigos, nem de ameaças e de maravilhosas ajudas, a meninice e a mocidade dos cavaleiros acima nomeados.⁶⁵ Além do nome, dos objetos e das marcas físicas que alguns apresentam, logo à nascença, também estas provas servem para os tornar singulares e para os assinalar como heróis. Estas vicissitudes são outros tantos “ritos de passagem”,⁶⁶ degraus na fama e no valor cavaleiresco. As adversidades enunciadas constituem outras tantas provas de maturação, de aprendizagem e de preparação para a prova maior que é a entrada na vida adulta, através do acesso à Ordem de Cavalaria, materializada pelo acto de ser armado cavaleiro. A criação, ou educação, destes príncipes é feita, quase sempre, em situação de afastamento dos progenitores que, desaparecidos ou temporariamente substituídos, tornam os pais

substitutos em símbolos de um patamar humano e/ou social que deverá ser ultrapassado, ou que encarregam terceiros da tarefa. A substituição gera, em muitos casos, a necessidade de um reconhecimento posterior. Reconhecimento este que é, simultaneamente, para a personagem em apreço, um reencontro com as suas origens e a recuperação de uma identidade perdida.

4. CONCLUSÕES

Do conjunto de casos referidos sobressai o facto de o cavaleiro se apresentar como uma personagem isomérica. Mesmo afastado do seu espaço natural, as características próprias da sua origem real irrompem face ao contexto em que se encontra (veja-se Palmeirim de Oliva ou os gémeos de Francisco de Moraes, por exemplo). Além dos objetos identificadores ou de marcas físicas que alguns apresentam, o nome é, no caso destas personagens, uma propriedade vital do seu estatuto: o nome de um cavaleiro tem sempre uma explicação ou justificação linhagística⁶⁷ (Palmeirim [de Inglaterra], Primaleão, Florendos, por exemplo) ou uma justificação circunstancial (Palmeirim [de Oliva], Clarimundo, Tristão). No primeiro caso, pode acrescentar-se que o carácter linhagístico do nome inscreve o cavaleiro numa predestinação para a função régia, continuadora de um território não apenas familiar: Palmeirim de Inglaterra e Amadis de Gaula encerram, a um tempo, a sua origem e a coroa que lhes está destinada por nascimento. Já Palmeirim de Oliva e Tristão de Leonís apenas contêm a primeira daquelas duas propriedades do nome.

A idade não adulta destes cavaleiros é marcada pela separação. E esta separação implica, desde logo, a construção de uma identidade

própria, para a qual o nome concorre sobremaneira. No entanto, por ser fruto de amores extra-matrimoniais, e por isso de abandono⁶⁸ (Palmeirim de Oliva, Amadis de Gaula, por exemplo), ou por ser alvo de ameaças em contexto familiar (veja-se o caso paradigmático de Tristão), o cavaleiro realiza a primeira parte da sua existência fora do seu ambiente familiar.⁶⁹ É no processo, e no percurso, de retorno que vai construir a sua fama, o seu valor e, conseqüentemente, a sua identidade. Neste processo precisa de *outrar-se*,⁷⁰ o que corresponde, na narrativa, a responder por um seu outro nome (Belifonte ou Donzel do Mar, por exemplo), ou vários outros nomes seus (Floriano do Deserto, Cavaleiro do Salvaje, Cavaleiro das Donzelas ou ainda Cavaleiro da Dona, por exemplo). Funcionando aparentemente como duplos, estas realizações de si mesmo vão concorrer para que a sua identidade surja completa, isto é, poliédrica. A sua função necessita responder a vários planos (pessoal, familiar, régio), de onde decorre a necessidade desta identidade poliédrica.

De modo similar, o nascimento assinalado é também uma característica do cavaleiro herói. Que este seja afastado do(s) progenitor(es) por abandono, ameaça ou desconhecimento (vejam-se casos de paternidade obtida através de engano perpetrado pela dama: Polendos, Pompides e Daliarte, por exemplo), a ascendência acaba sempre por ser reconhecida, e, no caso do engano, integrada pelos restantes membros da família que, dados os atributos entretanto revelados pela personagem, aceitam a explicação para o facto.

A criação do cavaleiro encerra a sua educação e instrução. Nesta fase da sua vida, sobressaem, dos exemplos elencados, os conteúdos relativos às armas. Há registo, no entanto, de formações mais completas, como é o caso de Clarimundo, Palmeirim de Oliva, Tristão (na versão da *Saga*) e Ponthus.⁷¹ Alguns não recebem qualquer

narração particular (como Primaleão), facto também significativo do olhar da época sobre o momento da vida, a meninice e a mocidade, ou sobre um crescimento realizado em ambiente familiar. A narrativa⁷² é outra propriedade vital destas personagens. As sucessivas aventuras dos cavaleiros alongam o texto, mas precisam ser narradas, pois “só existe aquilo que é dito”.⁷³ As provas que precisam apresentar, as passagens rituais que precisam realizar e os valores que precisam revelar apenas são transmissíveis pelo discurso. Pelo discurso para os contemporâneos e para memória futura, como hoje é comum dizer-se. A extensão de algumas destas narrativas não estará isenta no comprovado sucesso que obtiveram no momento da sua produção, nem no facto de terem sobrevivido ao tempo e às batalhas que, também elas, sofreram: desde o pretensamente terminal livro de cavalarias *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* até aos críticos que as consideraram, durante algum tempo, como “mediocre criação novelística propriamente dita”⁷⁴ ou que consideraram a sua leitura “demasiadamente monótona para um leitor de hoje”.⁷⁵ Contrariando estas tendências de dados momentos, salientar as narrativas da criação do cavaleiro é apon-tar mais um aspeto descuidado, até há pouco, no estudo dos livros de cavalarias. O assunto também é recente noutros domínios do conhecimento, nomeadamente a História, como se pode ver pela bibliografia crítica existente. Por isto também, parece pertinente registar este tópico.

Notas:

1 Aproveita-se esta primeira nota para mencionar algumas abreviaturas que aqui se usam: Cap. = Capítulo; f. = fólio; r = rosto; v = verso; p. = página; vol. = volume; s. l. = sem lugar.

2 Os historiadores mencionam a infância numa “família de acolhimento” e “uma realidade separada para a adolescência”, nomeadamente depois dos “doze e catorze anos”: SÁ, Isabel dos Guimarães. “As crianças e as idades da vida”. In MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. s. l. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011, p. 73, e a “casa dos vinte para adquirirem estatuto de adultos”, SÁ, Isabel dos Guimarães. “As crianças e as idades da vida”, ed. cit., p. 75; ou, na Idade Média, os “(treize à seize ans) avant l’âge adulte” para falar de adolescência: LETT, Didier. *L’enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècle)*. Paris: Aubier, 1997, p. 115. Relativamente à literatura cavaleiresca, na sua relação com as lendas heróicas, Paloma Gracia também baliza este momento da vida do cavaleiro: “la investidura cierra el capítulo de la infancia; por eso, por ser precisamente el final de la infancia, da sentido a la serie de elementos característicos de esta”. Veja-se GRACIA, Paloma. *Las señales del destino heroico*. Barcelona: Montesinos, 1991, p. 187. Agradecemos a José Manuel Pedrosa esta e outras informações bibliográficas consultadas.

3 Estas obras apresentam, tal como acontecia na Antiguidade, as três idades do homem. Este tópico, relativamente ao cavaleiro, foi estudado por mim em “Gnose e Livros de Cavalarias: o Palmeirim de Inglaterra de Moraes”, 2007 (inédito).

4 Veja-se, no conjunto das canções de gesta, o caso de, por exemplo, *Mocedades de Rodrigo* (ed. de Leonardo Funes e Felipe Tenebaum). Woodbridge: Tamesis, 2004; *Les Enfances Vivien* (ed. de Magali Rouquier). Genève: Droz, 1997; *Enfances Garin de Monglane: An Annotated Edition* (ed. de John Leroy Williams). Tese de Doutoramento, Universidade de Arizona, 1973, 478 p.; a menos recente, *Les Enfances Guillaume* (ed. de P. Henry). Paris: Société des anciens textes français, 1935 ou, noutro contexto genológico, o *Livre de l’Enfance du Sauveur* (ed. de Catherine Dimier-Paupert e de Hélène Cillières). Paris: Cerf, 2006.

5 GRIMAL, Pierre, “Héracles”. In *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 5.ª ed. Lisboa: Difel, 2009, pp. 205-221.

6 “envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura”, Lucas, 1, 31-35 e 2, 6-18. Todas as citações bíblicas são feitas pela *Bíblia de Jerusalém* (nova edição, revista e actualizada). São Paulo: Paulus, 2003.

7 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo donde os Reys de Portugal descendem*. Lisboa: Germão Galharde, 1522, Cap. II, f. 3v.

8 BARROS, João de, *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...*, ed. cit., Cap. II, f. 4v.

9 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. In ALPALHÃO, M. S. *O Amor nos Livros de Cavalarias: O Palmeirim de Inglaterra de Francisco de Moraes: edição e estudo*. Dissertação de Doutoramento em Línguas e Literaturas Românicas, Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 141-142.

10 O estudo comparativo do nascimento deste herói com o esquema do herói tradicional, no âmbito do folclore universal, foi realizado por AVALLE-ARCE, Juan Bautista. “El Nacimiento de Amadís”. In TATE, Robert B. (ed.). *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula. In honour of Frank Pierce*. Oxford: The Dolphin Book, 1982, pp. 15-25. Veja-se, ainda, a afirmação de CACHO BLECUA na “Introducción” à sua edição de Amadís de Gaula: “Los héroes muestran su excepcionalidad por las circunstancias de su nacimiento o su infancia. Son personas predestinadas para cumplir las empresas que les están asignadas, para lo que solo les queda lanzarse al mundo en busca de sus aventuras, pero antes deberán someterse a una prueba que los convierta en caballeros”. In RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II* (edição de Juan Manuel Cacho Blecua). Madrid: Ediciones Cátedra, 1987-1988, 2 vols., Col. Letras Hispánicas, Vol. I, p. 140.

11 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., Vol. I, pp. 245-247.

12 *Palmerín de Olivia* (edição de Giuseppe di Stefano, com introdução de Maria Carmen Marín Pina). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004, pp. 25-26.

13 *Don Florando. Comiença la coronica del valiente y esforçado príncipe dō Florãdo d’Inglaterra hijo d’l noble y esforçado príncipe Paladiano en q̄ se cuentã las grãdes y maravillosas auēturas a q̄ dio fin por amores d’la hermosa princesa Roselinda hija del empador de Roma*. Lisboa: German Gallarde, 1545, f. 1r.

14 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., pp. 194-195.

15 *Don Florando. Comiença la coronica* ed. cit., f. 51v.

16 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 187.

17 *Primaleón* (edição de M. C. Marín Pina). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1998, p. 379.

18 *Tristán de Leonís* (edição de M. L. Cuesta Torre). Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1999, p. 9.

19 *Tristán de Leonís*. ed. cit., p. 10.

20 “La Saga de Tristan et Yseut”. In LACROIX, Daniel e WALTER, Philippe (ed. e trad.). *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*. Paris: Le Livre de Poche, col. Lettres Gothiques, p. 508.

21 LACROIX, Daniel, “La saga scandinave”. In LACROIX, Daniel e WALTER, Philippe (ed. e trad.). *Tristan et Iseut*. ed. cit., p. 485.

22 Sobre este assunto, no que ao sinal peludo diz respeito, designadamente o de D. Quichote, veja-se DELPECH, François. “Du Héros Marqué au Signe du prophète: esquisse pour l’archéologie d’un motif chevaleresque”, *Bulletin Hispanique*, T 92, n.º 1, 1990, pp. 237-257. Sobre outros sinais na pele, designadamente de Esplandián, veja-se GRACIA, Paloma. *Las señales del destino heroico*. ed. cit., pp. 137-143.

23 BARROS, João de. Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo... ed. cit., Cap. III, f. 4v.

- 24 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...* ed. cit., Cap. VII, f. 9r.
- 25 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...* ed. cit., Cap. VIII, f. 10r.
- 26 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...* ed. cit., Cap. X, f. 11r.
- 27 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...* ed. cit., Cap. XI, f. 13v.
- 28 BARROS, João de. *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo...* ed. cit., Cap. XX, f. 13v. Este capítulo surge no original numerado XXI, erradamente. As edições antigas mantêm-no, mas edições mais recentes da obra corrigem a numeração (1791; 1843; 1953).
- 29 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 142.
- 30 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 146.
- 31 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 155.
- 32 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 157.
- 33 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 158.
- 34 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 160.
- 35 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., pp. 175-176. A expressão, Páscoa de Flores, prontamente substituída por Páscoa da Ressurreição nas duas edições portuguesas quinhentistas posteriores da obra (1567 e 1592), era conhecida em 1521, quando Gil Vicente a usa no auto *Ciganas* (cf. CAMÕES, José (ed.). *As obras de Gil Vicente*. Lisboa: INCM/CET, 2002, vol. 2, p. 320). Tal data corresponde a Domingo de Ramos, segundo uns (QUINSON, Marie-Thérèse et al. *Dicionário cultural do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 237. Veja-se ainda SILVA, Elsa Branco da (ed.). *Castelo Perigoso*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 21), ou Pentecostes, a “Páscoa do Espírito Santo”, segundo outros (MORAIS DA SILVA, António. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. 10.^a ed. corrigida e muito aumentada. Lisboa: Ed. Confluência, 1954, vol. VII, p. 862 e MACHADO, José Pedro (coord.). *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1981, vol. VIII, p. 448).
- 36 Onde a pronta intervenção de Flérida, a mãe, lhes permite interromper a luta, e continuarem a viver, sem chegar ao momento trágico que, como o texto afirma, se avizinhava: MORAES, Francisco de, *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., pp. 279-282.
- 37 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., pp. 335-337.
- 38 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 175.
- 39 MORAES, Francisco de. *Palmeirim de Inglaterra*. ed. cit., p. 303.
- 40 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, pp. 247-248.
- 41 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, p. 253.

- 42 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, p. 258.
- 43 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, p. 262.
- 44 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, pp. 269-271.
- 45 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, p. 277.
- 46 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. *Amadís de Gaula I-II*. ed. cit., vol. I, pp. 324-328.
- 47 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 27.
- 48 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 30.
- 49 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 31.
- 50 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., pp. 32-33.
- 51 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 34.
- 52 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., pp. 37-40.
- 53 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 227.
- 54 *Palmerín de Olivia*. ed. cit., p. 363.
- 55 *Primaleón*. ed. cit., p. 132.
- 56 *Primaleón*. ed. cit., p. 122.
- 57 *Primaleón*. ed. cit., p. 102.
- 58 *Tristán de Leonís*. ed. cit., pp. 12-13.
- 59 GRIMAL, Pierre. “Teseu”. In *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. ed. cit., p. 440.
- 60 *Tristán de Leonís*. ed. cit., p. 12.
- 61 “La Saga de Tristan et Yseut”. ed. cit., pp. 508-509.
- 62 *Le Roman de Ponthus et Sidoine* (edição de M.-C. de Crécy). Genève: Droz, 1997, p. 14.
- 63 *Le Roman de Ponthus et Sidoine*. ed. cit., p. 14.
- 64 *Le Roman de Ponthus et Sidoine*. ed. cit., p. 25.
- 65 A “exposição heróica”, como a denomina Paloma Gracia, é feita “en el agua, o por la exposición en la montaña y a una bestia salvaje”. Veja-se GRACIA, Paloma. *Las señales del destino heróico*. ed. cit., p. 161.
- 66 VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris: Picard, 1981.
- 67 E muitas das obras aqui analisadas aparecem no momento em que a árvore genealógica começa a ganhar a configuração e a expressão que hoje lhe conhecemos, isto é,

“entre le XVe et le XVIe siècle”: KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *L’Ombre des Ancêtres. Essai sur l’Imaginaire Médiéval de la Parenté*. s. l. [Paris]: Fayard, 2000, p. 14.

68 SERRES, Michel. *A Grande Narrativa do Humanismo. A História da Humanidade: um conto iniciático*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008, p. 20: “O abandono, sempre ele, faz-nos arrumar ou classificar.”

69 O tópico revela mais um empréstimo entre História e Literatura: vejam-se as obras de Isabel Sá e Didier Lett mencionadas na nota 2.

70 Não no sentido pessoano da heteronímia, nem no sentido psiquiátrico da perturbação narcísica da personalidade, mas no sentido antropológico da aculturação, e até no sentido filosófico do termo.

71 Sobre uma das aprendizagens de alguns dos heróis dos livros de cavalarias, dos três tipos que refere – “cinético, auditivo y visual” -, veja-se GARCÍA ROJAS, Axayácatl C. “El niño robado y su aprendizaje visual en los libros de caballerías hispánicas: pinturas y estatuas ejemplares”. *Memorabilia*. 12, 2009-2010, pp. 249-267.

72 No sentido de “texto narrativo ficcional” apontado por VIEIRA, Cristina. *A Construção da Personagem Romanesca: Processos Definidores*. Lisboa: Colibri, 2008, p. 230.

73 SERRES, Michel. *A Grande Narrativa do Humanismo*. ed. cit., p. 24.

74 SIMÕES, João Gaspar. *Perspectiva Histórica da Ficção Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1987, p. 57. O autor refere-se concretamente à *Cronica do emperador Clarimundo* de João de BARROS.

75 LOPES, Óscar e SARAIVA, António José. *História da Literatura Portuguesa*. 11.ª ed. corrigida e actualizada. Porto: Porto Editora, 1979, p. 408.

CINCINATO EN LA RAYA: LEYENDAS ETIOLÓGICAS COMO NARRATIVAS IDENTITARIAS Y MORALIZACIÓN POLÍTICA

Arsenio Dacosta
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Este estudio analiza un relato legendario recogido en Alcañices (Zamora) y su relación con otros relatos de fundación de villas y ciudades de la Raya hispanolusa. Se abordan cuestiones como la tradición medieval en este tipo de relatos, la compleja transmisión de los mismos, la funcionalidad de estas leyendas en la construcción de la rivalidad y la primacía territorial de unas localidades sobre otras, y el uso arquetípico del ingenio campesino en relación con la moralidad política.

PALABRAS CLAVE

Relatos de fundación, murallas, villas, arquetipos, moralidad política.

RESUMO

Este estudo analisa um relato lendário recolhido em Alcañices (Zamora) e a sua relação com outros relatos de fundação de vilas e cidades da raia hispano-portuguesa. São abordadas questões como a tradição medieval deste tipo de relatos, a sua complexa transmissão, a funcionalidade destas lendas na construção de rivalidades e da primazia territorial de umas localidades sobre outras, bem como o uso arquetípico do engenho camponês relativamente à morali-

dade política.

PALAVRAS-CHAVE

Relatos de fundação, muralhas, vilas, arquétipos, moralidade política.

ABSTRACT

This study analyzes a legendary account collected in Alcañices (Zamora) and its relationship with other accounts of town foundations in the Raya (Spanish-Portuguese frontier area). It deals with issues such as medieval tradition in such accounts, the complexity of their transmission, the functionality of these legends in establishing rivalry and territorial supremacy, and the archetypal use of peasant wit in connection with political morality.

KEYWORDS

Foundation accounts, town walls, towns, archetypes, political morality.

Vinha eu no meu caíco
A ouvir das águas do Douro
Velhas lendas de fronteira
Entre o cristão e o mouro
Rui Veloso y Carlos Tê, *Sayago Blues*, en *Ao vivo* (1988)

1. UN RELATO ETIOLÓGICO EN LA RAYA¹

El objeto del presente trabajo es analizar un relato legendario recogido en Alcañices (Zamora) y su relación con otros relatos de fundación de villas y ciudades de la Raya hispanolusa.² El relato que

sirve de base al estudio se conserva muy estilizado y prácticamente en vías de desaparición.³ El autor de este trabajo lo conoció siendo niño por transmisión de su abuela materna quien lo narraba junto con otros relatos populares y experiencias personales donde, recurrentemente, la figura del lobo estaba presente. Quizá por ello, por su carácter extraordinario dentro de las temáticas recurrentes en el acervo oral familiar, este relato ha merecido su interés. En distintas jornadas durante los años 2007 y 2008, el autor del trabajo ha realizado encuestas principalmente entre los ancianos del lugar, pero no ha encontrado ninguna versión más amplia que la recogida a continuación:

El rey iba a dar el título de villa o a Alcañices o a Carbajales. Entonces les dijo a los de los dos pueblos que sería villa la que consiguiera cercar el pueblo antes. Los de Carbajales comenzaron a hacer una muralla. Los de Alcañices, que eran muy espabilados, rodearon el pueblo con cañizas, de las de guardar el ganado. Al día siguiente, Alcañices ya estaba cercada y ganaron el ser villa. De ahí viene el nombre de Alcañices, las Cañizas.⁴

El relato, a pesar de su brevedad, incluye varios elementos que, a mi juicio, lo hacen sumamente interesante. De un lado, la cuestión de la competición planteada entre dos localidades vecinas –y tradicionalmente rivales–⁵ en relación con un título que la primera de ellas ostenta –el de villa, más tarde obtenido también por Carbajales– junto con una histórica primacía en relación con la capitalidad de la comarca. La segunda cuestión se refiere al propio desarrollo de la competición donde uno de los contendientes ejerce el ingenio para superar la inicial dificultad de la tarea. La tercera cuestión está en relación con la anterior y se refiere a la duración de la tarea, o dicho de otro modo, a la resolución de la misma en una sola noche

o día, según las versiones. Esta cuestión vincula el relato con otros semejantes de naturaleza folklórica. En Zamora, es bien conocida la *Leyenda del Lago*, según la cual, un Jesucristo que peregrinaba de incógnito lanza una maldición contra el pueblo de Valverde de Lucerna y anega su valle, con lo que surge el lago de Sanabria.⁶

También se vincula nuestro relato a otros de fundación que versan sobre la virtud e ingenio campesinos. Esta última cuestión es la que permite establecer –quizá lejanamente, quizá no tanto– un paralelismo con la vieja leyenda de Cincinato transmitida por Tito Livio entre otros.⁷ Finalmente el relato plantea una explicación etimológica también de interés, relativamente abundante en este tipo de narrativas de fundación. Como se aprecia claramente, se funden en ella aspectos tan distintos como la creación legendaria y sus fuentes, la transmisión oral, la organización política comarcal, y la significación simbólica de un mito de fundación.

La ausencia de una tradición escrita sobre este relato nos impide fijar la historia de su transmisión, pero en atención a su sintaxis y, sobre todo, a las narrativas vecinas en España y Portugal, esto no significa que no podamos establecer conjeturas razonadas al respecto. Solo en algunos casos excepcionales podemos intuir la fecha y motivaciones de la creación de los relatos etiológicos, como en Obetago (Soria) –en realidad una narrativa de despoblación–.⁸ En nuestro caso, la contextualización del relato nos lleva necesariamente al Renacimiento, tanto por la propia historia de la villa como por la abrumadora creación y difusión de los relatos etiológicos en este periodo.⁹

2. RIVALIDAD Y JUSTIFICACIÓN DE LA PRIMACÍA TERRITORIAL

No conocemos la fecha exacta de la concesión del título de villa a Alcañices, aunque por los indicios históricos esta concesión se debió realizar en periodo plenomedieval. En cualquier caso, los primeros documentos localizados que aluden al título de villa –en una búsqueda no sistemática– son del reinado de los Reyes Católicos.¹⁰ El hecho no es casual, ya que durante este reinado se sistematiza la práctica administrativa y archivística como fruto de una profunda organización del naciente estado moderno. También en este periodo se consolida el dominio señorial sobre Alcañices por parte de una rama secundaria del linaje de los Almirantes de Castilla beneficiada por un favorable enlace con los Almansa (señores de Alcañices y Tábara), y, sobre todo, por la apuesta por los Reyes Católicos. La participación de Francisco Enríquez de Almansa en el bando ganador de la Guerra de Comunidades le reporta la concesión en 1533 del título de “Marqués de Alcañices”.¹¹ Las Casas de Alcañices y de Alba de Liste quedarán separadas, implicando límites jurisdiccionales que dejan a Carbajales y la Tierra de Alba entre los territorios de los segundos. En el *Censo de Floridablanca* (1778), figuran separados los partidos de Carbajales, Távara y Alcañices, pero la reorganización de 1833 implica que el primero quede anexionado al partido de Alcañices.

El dato podría ser meramente informativo si no concurría en el caso una variante de la leyenda de fundación de Alcañices narrada por Isidoro Ramos, el informante de mayor edad de la muestra –101 años en el momento de la encuesta–. Este informante cuenta una versión muy similar a la ya expresada salvo en un punto que implica un anacronismo en la narración en el punto en que se alude a la

época de la liza entre Alcañices y Carbajales. El informante no alude a un monarca o a tiempos más o menos remotos, sino a “Cuando en España se pusieron los partidos judiciales”. A mi juicio, esta pequeña variante es muy expresiva, si no en lo que atañe al anacronismo —en el momento indicado por el informante bien sea el siglo XVIII, bien el XIX, Alcañices ya tenía murallas— sí en lo que se refiere a la percepción del espacio político.¹² Implícitamente, la variante expresa una abierta rivalidad, posiblemente de origen tardomedieval, entre dos territorios vecinos, estrechamente ligados histórica y económicamente, pero con identidades territoriales claramente definidas. En ello opera abiertamente la organización territorial de las jurisdicciones feudales del Occidente zamorano desde la Edad Media, reforzada en el siglo XVI con la instauración del Marquesado de Alcañices. Lo sorprendente es el sostenimiento de estas identidades incluso tras la concesión de centralidad a Alcañices en el siglo XIX como principal núcleo urbano del occidente zamorano.¹³ El carácter fronterizo de Alcañices se expresa históricamente en la efectiva ocupación portuguesa hasta el filo del año 1200, pero, paradójicamente, en una expresa autoconciencia no rayana. El desprecio por lo portugués, afortunadamente en total regresión, es quizá la mayor expresión de esa autoconciencia, acaso cimentada por los avatares políticos de España y Portugal durante el siglo XX que implicaron un cierre de la frontera durante largas décadas.¹⁴ También lo es la ya aludida centralidad de Alcañices, su propia naturaleza de Villa y capital comarcal y, quizá, su propia configuración urbana, definida por una estructura que, como la muralla, expresa cierre, defensa, exclusión, con una clara representación simbólica de tradición hispana en la que se erige como metáfora fronteriza.¹⁵

No obstante, y en alusión a la historia de la localidad, cabe pre-

guntarse hasta qué punto no debe considerarse al primer Marqués el verdadero fundador de la Villa. Aparte de la obtención del Marquesado —que ligará el nombre de Alcañices a su Casa, y que tendrá una particular difusión en la política española de los siglos XVIII y XIX ya en manos de los Osorio—, el primer Marqués restaura las murallas, construye un palacio de estilo herreriano, patrocina la construcción del convento de San Francisco y del Santuario de la Salud, y levanta un Hospital.¹⁶ Pese a la tentación de hacer del primer marqués el fundador *de facto* de Alcañices, el motivo fundacional —y otros a los que se aludirá a continuación— obvian expresamente la figura del señor feudal, y aluden bien a un remoto monarca, bien a la comunidad local. Ambas identidades operan simbólicamente en estos relatos, o como fuente de autoridad política suprema en el primer caso, o como actores principales del mito —y en consecuencia receptores de sus beneficios— en el segundo.

No obstante, sí podemos encontrar, en este nivel de significación simbólica, una nueva prueba que confirma si no la creación sí el mantenimiento de un corpus legendario local o comarcal en relación a la primacía política de la Villa. Dicha prueba no es otra que la leyenda de la traslación de la Virgen de la Salud a Alcañices, una suerte de leyenda de fundación del conocido santuario rayano, fundación que, históricamente, acabamos de situar a mediados del siglo XVI. Según una versión de la leyenda,

la Virgen de la Salud estaba en las cercanías de la localidad del Poyo, en un eremitorio. Que los hijos de Alcañices le tenían mucha devoción y la trajeron, con nocturnidad, a la Villa. Que a la Virgen no le gustó el sitio y se volvió al lugar de origen; pero que, los de la Villa, insistieron tanto que la convencieron para que se quedara. Y que en el sitio del Poyo donde estuvo, existe una escoba que está florida permanentemente.¹⁷

El motivo folklórico es sobradamente conocido,¹⁸ pero lo que me interesa resaltar aquí es la acción de los de Alcañices sobre una imagen que no les pertenecía. Curiosamente, existe una leyenda muy similar referida a la Virgen del Puerto del cercano pueblo de Losacio, que tratan de robar los de Carbajales, esta vez sin éxito.¹⁹ La toma de estas imágenes, evidentemente milagrosas, implica una apropiación en virtud de una superioridad percibida en toda la comarca, muy particularmente en el caso de Alcañices. Implica, en suma, en la falta de respuesta, una manifestación de poder frente a las aldeas. En ambos casos la Virgen se resiste al traslado, resistencia que solo es vencida en el caso de Alcañices cuando los ladrones la seduzcan con un santuario en su honor, santuario no levantado en Carbajales.²⁰

En un plano estrictamente histórico desconocemos la antigüedad de esta devoción, aunque parece que pudo haberse potenciado con la unción de Diego Enríquez de Almansa, hijo del primer marqués, como obispo de Coria (1550-1566). En el momento de su desaparición a principios del siglo XX a causa de un incendio, el camarín de la Virgen contenía “algunas memorias de sus milagros”, algo que, según Ruiz Domínguez, “indica el poder taumatúrgico de la imagen y sobre todo la existencia de una serie de exvotos que habían sido donados por los devotos”.²¹ El relato del descubrimiento y traslación de la imagen obra, pues, como precedente de la capacidad taumatúrgica de la Virgen de la Salud.

3. INGENIO CAMPESINO Y MORALIDAD POLÍTICA

Si en la leyenda anterior asistimos al uso de la fuerza, en la primera, la propiamente fundacional, encontramos que la victoria

de Alcañices pasa por el uso de un arma poderosa pero elemental: el ingenio. La leyenda, pese a lo estilizado de su recuerdo, tiene un claro componente que alude a dicho ingenio netamente campesino glosado con intensidad desde el Renacimiento español. La poesía pastoril de este periodo que idealizaba la vida del campo encuentra una formulación más precisa en fray Antonio de Guevara, no casualmente teñido del estoicismo de Marco Aurelio. En su conocido *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, fray Antonio confronta al los aldeanos con los cortesanos, haciendo a los primeros “más virtuosos y menos viciosos”.²² En el discurso moralizante de este autor sencillez equivale a pureza, y pureza a virtud. Dentro de las virtudes aldeanas destaca, sin duda, el ingenio, pero no será este arquetipo idealizado el que sirva de modelo a leyendas como la de Alcañices sino otro tipo de fuentes, más populares, donde se muestra el ingenio campesino escondido tras una gruesa capa de rusticidad. El arquetipo de sayagués, definido entre otros por Cervantes y estudiado con brillantez por José Manuel Pedrosa²³ está más en la línea de nuestro relato que la idealización renacentista, pero el hecho fundacional de Alcañices implica una evidente decisión política.

Aquí es donde, creo, es pertinente la alusión a Cincinato, prócer romano pseudolegendario, arquetipo de virtud cívica.²⁴ A pesar de ello ejerció el consulado hacia el 460 a.C. y fue dictador en dos ocasiones. En una de ellas el ya aludido Tito Livio narra cómo Cincinato prácticamente es arrastrado de su tranquila vida rural para liderar la defensa de Roma frente al ataque de otro pueblo itálico. El ingenio campesino vuelve a operar aquí, y los romanos cercan literalmente a sus atacantes con empalizadas de madera durante la noche.²⁵ El arquetipo encarnado por Cincinato ha tenido una gran trascendencia posterior, particularmente en Estados Unidos de América, donde da

nombre a una de las ciudades fundadoras de la república: Cincinnati. La elección del nombre para esta ciudad no es casual, ya que fue renombrada en 1790 al calor de la Independencia americana. No en vano, el primer presidente americano fue definido por Lord Byron como “the Cincinnatus of the West” en uno de sus más conocidos poemas.²⁶ Porque como Cincinato, Washington era un granjero virtuoso y, lo que es más importante para nuestro objeto, fue reconocido en vida como una especie de fundador carismático.²⁷ Quizá por ello ambas cuestiones, ficción legendaria y hecho fundacional, vayan tan unidas en el imaginario popular. Los vecinos de Alcañices que protagonizan la leyenda aquí analizada se sitúan en un plano intermedio, quizá por razones de trascendencia y por la ausencia de filtros literarios: el hecho fundacional es aquí más obra de una argucia que de la virtud política.²⁸ La argucia es lugar común en los motivos legendarios de fundación particularmente en localidades fronterizas. En no pocas de ellas, sus avispados protagonistas vencen al mismo diablo logrando la construcción de una nueva población (Lenda da povoação de Agarez, Agarez, concelho de Vila Real) o de un imprescindible puente sobre el Duero (Lenda da Calçada de Alpajares ou Calçada do Diabo, Poiares, concelho de Freixo de Espada à Cinta).²⁹ En otras, el ingenio de un personaje –o su cobardía– implica su salvación in extremis y el nacimiento de una nueva villa en una anécdota que, además, permite identificar –nombrar– la nueva localidad (Lenda do Castelo, Freixo de Espada à Cinta).³⁰

4. FORJADORES DE LEYENDAS: DE LA LITERATURA RENACENTISTA A LA POPULAR

El Abad de Baçal ya advertía del socorrido recurso de los “for-

jadores de lendas” al pasado remoto para justificar hechos mucho más prosaicos.³¹ La cuestión es, indudablemente más compleja. Según José Manuel Pedrosa,

El relato etiológico puede ser un subgénero del relato fantástico (cuando contiene motivos maravillosos), de la leyenda (cuando pretende ser histórico o pseudohistórico y no contiene motivos maravillosos) o del cuento cómico (cuando contiene motivos humorísticos). Se trata de un discurso de raíz a veces oral y de fuente otras veces escrita (a menudo se mezclan e interfieren ambas modalidades), que pretende dar una explicación sobre los orígenes de un lugar, de un pueblo, de una familia, de una institución social, de un objeto o de una palabra.³²

El ambiente en el que se desarrollan las leyendas de la Raya es netamente medieval, pero más difícil es atribuirles esa cronología. Resulta problemático definir el origen y, sobre todo, los canales de difusión y reactualización de estas leyendas locales. El sabor de las leyendas puede tentarnos a buscar un origen medieval o renacentista, pero existen tres problemas fundamentales en ello: la intangible conexión entre literatura popular y culta, la no menos difícil entre oralidad y escritura, y la multiplicación de la producción editorial y canales de difusión de carácter popular como romances, pliegos de cordel o aleluyas a partir de mediados del siglo XVI. Caro Baroja, entre otros, ha advertido de la confusión de temas y géneros en época tan tardía como el siglo XIX y ha localizado muchas refundiciones de los temas más variados, desde recopilaciones hagiográficas o legendarias de claro origen medieval (como la leyenda del Marqués de Villena), a novelizaciones de las vidas de personajes contemporáneos (como las de los generales Prim o Fernández Campos).³³ El comentario podría parecer erudito si no fuera porque en

la comarca de Aliste se conservaba una leyenda referida al general Prim y a su huida a Portugal con el “tesoro de España”; tesoro o “arca real” que será enterrada junto a una encina de Ferreras de Abajo.³⁴ Tal motivo folklórico se encuentra en el ciclo literario y cronístico de la *Pérdida de España* y es posible incluso que tenga un origen oriental, dado el destacado papel que se atribuye dentro del mismo a la misteriosa *Mesa de Salomón*.³⁵ El del tesoro escondido, su apertura o robo, se interpreta en términos de ruptura de un tabú y tiene una clara función política. Aparece como esencia del relato en la leyenda de las murallas de Monleón, erigidas gracias al descubrimiento de un objeto mágico —una cabra de oro— en una cueva del lugar por parte de un modesto tejedor.³⁶ También hay ecos en Alcañices de la leyenda del peregrino misterioso que da noticia de un tesoro oculto,³⁷ pero en este caso, debemos relacionarlo más con motivos de recompensa y punición similares a los de la leyenda del Lago de Sanabria.

Volviendo a la cuestión de los orígenes de estos relatos, es posible encontrarlos ya en la obra alfonsina, tal y como Isabel de Barros Dias ha demostrado.³⁸ El entorno de Alfonso X, con Juan Gil de Zamora como destacado recopilador de leyendas marianas y hagiográficas,³⁹ ya había integrado en sus proyectos historiográficos la mitología grecolatina —a través de las *Metamorfosis* de Ovidio—, la tradición literaria medieval local, algunos temas en origen foráneos pero ya internacionalizados en el siglo XIII como la *Materia de Bretaña* y, por descontado, la tradición bíblica y patristica.

Ahora bien, no será hasta principios del XVI cuando las mixtificaciones históricas crezcan exponencialmente, se popularicen incluso. La recuperación de los temas homéricos, que influyen en España y Portugal sobre no pocos autores, dan paso en ocasiones a crea-

ciones *ex novo*, aunque con fuerte influencia neoclásica. Tal es el caso de la *Fábula de Mondego* de Francisco Sá de Miranda, escrita en castellano tras su vuelta de Italia en 1526, después imitado entre otros por Gil Vicente o por Pedro Espinosa, cuya *Fábula de Genil* fue publicada en Valladolid en 1605.⁴⁰ El género de la fabulación legendaria, literario entonces, también tuvo visos de encuentro con la mera historiografía. A este último caso pertenecen numerosas leyendas fundacionales que se citan en este trabajo, pero también los nuevos romances que en el siglo XVI abordan autores como Lorenzo de Sepúlveda. No es casual que la principal obra de este último se titule *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la crónica de España*, cuya primera edición conocida data de 1551.⁴¹ A diferencia de la *Fábula de Mondego*, aquí hay un interés expreso en trascender la poesía y dar pie a la fabulación historicista.

Si las fuentes y la tradición de estos relatos etiológicos son heterogéneas, no lo es menos su ámbito de creación. El caso de Barcelona, bien estudiado por Amelang y Kagan, es paradigmático tanto de los fines de este tipo de relatos –mixtificación y exaltación– como en la dificultad para identificar un único estrato social de producción de las más de veinte historias conservadas de la ciudad entre el siglo XV y el XVIII.⁴² La memoria urbana se construye en este caso a través de tratados arquitectónicos, de ensayos de naturaleza política (Maquiavelo, Botero), de la cronística regia y de descripciones urbanas, muchas de ellas realizadas por viajeros. No obstante, también se constata “la existencia de una tradición cronística específicamente popular y artesana”.⁴³ En ningún caso debe extrañar que nos topemos en este tipo de relatos con motivos marcadamente folklóricos que, por un lado, ya están presentes en la literatura y la historiografía clásicas y, por otro, no son privativos ni de una clase

social ni de un espacio geográfico determinados.

Cierto es que en el XVI se desata la fiebre del tubalismo y que ésta tiene un obrador culto.⁴⁴ Ahora bien, lejos de ser una invención renacentista, el tubalismo hunde sus raíces en la famosa *Crónica* de Eusebio de Cesarea. Isidoro de Sevilla ya aludirá al poblamiento de Hispania por una rama de la familia de Noé, y la *Crónica general de España* se hace eco de ello. Julio Caro Baroja, que reconoce el tránsito desde los textos bíblicos a Eusebio de Cesarea y de este a Flavio Josefo, san Jerónimo y, finalmente, Isidoro, desvía la atención de la tradición hispánica y nos remite a Annio de Viterbo, heterónimo del dominico Giovanni Nanni, nacido hacia 1437 en la ciudad de Viterbo y muerto después de 1499 en Roma. Caro Baroja reconoce no obstante nuestra tradición local, presente en la *Primera Crónica General*, en la de Jiménez de Rada, en el *Comentario* de El Tostado a las crónicas de Eusebio de Cesarea y, posteriormente, en la obra de Miguel de Luna que, no casualmente, es el gran narrador de la *Pérdida de España*. En estas obras, que se extienden desde el siglo XIII al XVI, hay presencia de los reyes mitológicos, pero la responsabilidad de la falsificación consciente recae expresamente en el autor italiano antes citado.⁴⁵ La presencia de estos reyes mitológicos descendientes de Túbal mezclados con Hércules y otros héroes legendarios no es exclusiva de Annio de Viterbo. La presencia del mito hercúleo en España en la Edad Media es muy anterior. No creo casual que el primer libro impreso en Zamora, por Centenera en 1483, sea el *Libro de los trabajos de Hércules*, de Enrique de Villena.⁴⁶ Por otro lado, la multiplicación de explicaciones etiológicas en la Península Ibérica y, en general, en toda Europa (de la mano de Annio de Viterbo y otros), debe ser entendida en el marco de la explosión urbana del Renacimiento, no tanto cuantitativamente sino cualita-

tivamente. De nuevo la ciudad se convierte en el principal centro de sociabilidad, y la imprenta contribuye decisivamente a ello. Tal y como señala Richard Helgerson, “en el origen de toda representación yace la diferenciación”:⁴⁷ cada ciudad, por pequeña que sea, debe distinguirse del resto, competir –en el caso castellano– por la representación en Cortes, engalanarse y obtener títulos –las categorías de Noble, Leal, etc.– que se oficializan en esta época.

La mixtificación sobre los orígenes de Zamora también presente en el *Romancero* encuentra aquí un engarce con la mitología clásica a través de la literatura renacentista. De aquí a Florián de Ocampo apenas hay un paso. La tradición que implica a héroes como Túbal y Hércules en la población de Hispania y en la fundación de sus ciudades es muy amplia y tiene una tradición bien diferente a la de Annio de Viterbo, según demuestran literatos como el Marqués de Villena o cronistas periféricos como Francesc Eximenis o Lope García de Salazar.⁴⁸

El catálogo es impresionante y no cabe dudar de que la mixtificación de los orígenes de la ciudad había sido ya asumida en todas las latitudes de la Península Ibérica.⁴⁹ Adeline Rucquoi contextualiza esta nueva ideología urbana en paralelo a la obsesión nobiliaria que, desde la consecución de títulos a la pureza de sangre, invade todas las instituciones sociales y políticas en la baja Edad Media hispana, posiblemente porque al frente de las mismas se sitúa el pujante sector de la pequeña nobleza nutrida de las élites locales.⁵⁰ En ese contexto nacen las primeras corografías modernas hispanas a modo de loas del estilo de la *Roma triumphans* de Flavio Biondo.⁵¹ Y no le falta razón, aunque esta ideología –como su próxima el goticismo– hunden sus raíces en fuentes mucho más antiguas. Si la necesidad de fabular prospera excesivamente es por las particulares condi-

ciones de la España de finales del XV, donde la mentalidad nobiliaria lo contamina todo en el camino de consolidar o adquirir privilegios. En el caso de las ciudades, prestigio, privilegios y representatividad en Cortes marcan estos objetivos.

Son los siglos XV y XVI los de la heráldica, tanto nobiliar como concejil. En 1546, Fernán Pérez de Oliva relacionaba expresamente la heráldica con los relatos fundacionales:

Los antiguos fundadores de los pueblos grandes, después de hecho el edificio, mandavan poner su imagen esculpida en medio de la cibdad, para que por ella se conociese el fundador.⁵²

No parece casual que en numerosos escudos nobiliarios de la época, las armas del fundador del linaje sean protegidas simbólicamente por dos hombres salvajes, como ocurre en la fachada del palacio de los Momos, en Zamora.

El escudo de Alcañices pertenece a una época y una sensibilidad diferente. Posiblemente es de principios del siglo XX en su formato actual, aunque asume este afán mixtificador e historicista al incluir un alfanje árabe que, sin duda, apunta a la dudosa etimología de “las iglesias” y de la que, hasta el momento, no he encontrado prueba documental ni lingüística que pueda servirle de aval.⁵³

En nuestro caso vemos, por tanto, la existencia de varias tradiciones mixtificadoras, al menos en el plano etimológico: esta última que apunta a un topónimo de origen árabe, y la del relato fundacional que es menos elaborada pero plenamente coherente con el relato, en el que opera el mecanismo que Julio Caro Baroja definió como circunstanciación.

En relación al recurso etimológico, a pesar del peso de la tradición

de Viriato en Zamora y en Trás-os-Montes, son otros los referentes fundadores, al menos en las leyendas analizadas. En la leyenda de fundación de Sertã, aunque se alude al héroe lusitano, la edificación del castillo se identifica directamente con el general romano Sertorio.⁵⁴

Encontramos un ejemplo paralelo en la fundación mítica de Segovia por Hércules Egipcio, “hijo del rey Osiris”, en la versión que produce Diego de Colmenares en 1637.⁵⁵ En Osiris también buscará su epónimo la Casa de Osorio, actual depositaria del Marquesado de Alcañices, en el siglo XVI. Pero si traigo a colación este ejemplo es porque en él confluyen también diversas tradiciones. Florián de Ocampo hacía al nieto de Hércules, Hispán, constructor del acueducto de Segovia y de la misma ciudad,⁵⁶ pero son conocidas también leyendas populares que atribuyen la construcción del monumento al diablo mediante el uso de una añagaza como las ya destacadas de algunos relatos fundacionales portugueses.⁵⁷

En un plano más profundo, el uso de falsas etimologías incide en algo tan esencial como el nombrar, que es un mecanismo de apropiación simbólica de los objetos.⁵⁸ En palabras de Mikel Azurmendi, dar nombre equivale en cierta manera a embrujar, esto es, a poseer simbólicamente.⁵⁹

Esto no implica que los motivos etimológicos de la leyenda de fundación sean necesariamente sofisticados. El caso de Alcañices es un buen ejemplo de simplicidad, como también lo es el de la Vila de Borba. En este caso encontramos de nuevo una etimología inocente y forzada:

Conta-se que um pastor que vivia na região sentiu sede e foi beber a uma fonte. Ao chegar à fonte, saciou a sua sede, mas, de repente, avista dois peixes chamados Barbos. Admirado, o pastor correu para o povoado a gritar: “Encon-

trei dois Barbos, na velha fonte”. E assim começaram a chamar ao Povoado, a terra dos Barbos. Posteriormente, deram-lhe o nome de Borba.⁶⁰

5. LA MURALLA COMO METÁFORA DE CIERRE O LAS NARRATIVAS DE LA RECONQUISTA

A pesar de las variaciones del tema fundacional, si hay un motivo recurrente es el de la defensa del territorio contra los moros. Antes aludía al escudo oficial de Alcañices que reproduce esa narrativa a pesar de que el impacto de la conquista islámica fue prácticamente inexistente. Por el contrario, otras muchas leyendas de la Raya apuntan al mestizaje, aunque la reelaboración de estos motivos, particularmente en Portugal de la mano de Alexandre Herculano y su legión de seguidores, no nos permita distinguir entre el folklore popular y literatura romántica.

Ambos aspectos pueden rastrearse en la presencia de reyes y princesas en el acervo legendario de la Raya, generalmente con carácter fundador o constructor, como en el caso de la leyenda de la Torre dos Namorados (Covilhã Velha, Fundão), donde la competición entre dos pretendientes da como resultado la erección de una torre y de un acueducto.⁶¹

Los romances de sabor morisco o fronterizo también están presentes en Aliste. Entre los más impactantes, por su temática incestuosa, su descarnada fuerza dramática y su belleza literaria (“los anillos de los dedos / con los dientes los rompía”), están los romances de Altamara y de Silvana recogidos en 1957 por Luis Cortés en Nuez de Aliste.⁶²

Pero, sin duda, es Zamora capital la que nos ha dejado el *corpus* mitológico más rico acerca de sus orígenes como ciudad. Estos orí-

genes se concretan en la figura de Viriato, pese a que históricamente no tuviera relación con la ciudad.⁶³ Esta narrativa es propia del siglo XIX y se manifiesta entremezclada con otros motivos en los bellos frescos del salón de plenos del antiguo Palacio Provincial. Viriato como resistente encuentra un correlato en la imagen anterior de la inexpugnabilidad zamorana, fundamentada a partir del ciclo cidiano, y cuya traducción en el acervo popular toma forma de romance:

Zamora la bien cercada
de parte la cerca el Duero
del otra peña Tajada
de la otra la Morería
¡una cosa muy preciada!⁶⁴

A partir de aquí, el mito de la inexpugnabilidad pasó a la cultura oral en un conocido refrán: “No se ganó Zamora en una hora”. Una inexpugnabilidad que solo es posible romper de nuevo mediante el engaño: el rey invasor muere a traición bajo sus almenas. Aquí encontramos paralelismos con otros relatos de fundación próximos, como el de Béjar y sus hombres de musgo, hombres solo salvajes en apariencia que, gracias al disfraz, toman la ciudad fronteriza a los moros.⁶⁵

El mito de la cerca inexpugnable es universal, pero interesa aquí señalar la adaptación del motivo zamorano al sur peninsular durante el final del Medioevo: tal es el caso de Álora (Málaga) y su Romance *Álora la bien cercada*.⁶⁶ El castillo o la muralla presentan ese carácter liminar y de umbral en toda la literatura universal, y en no pocos mitos de fundación de nuestro ámbito, particularmente el rico ciclo legendario medieval de la ciudad de Ávila.⁶⁷ La metáfora es generalmente de oclusión, de cierre. El conocido cuento de *El castillo*

de Irás pero no volverás es uno de los más expresivos en España, y su versión portuguesa –*A torre de Babilónia, quem lá vai nunca mais torna*– nos remite de nuevo a esa recuperación o reactualización renacentista de los viejos cuentos populares.⁶⁸

Al envolver la creación –o destrucción– de una villa con elementos casi sobrenaturales se destaca su carácter excepcional. Esta metáfora de cierre se corresponde con una sensibilidad antigua. Hoy, por el contrario, la muralla expresa identidad local pero también, en las plumas menos desprejuiciadas, la prueba evidente de una identidad cultural común, compartida y abierta. Lo encontramos en los versos del zamorano Claudio Rodríguez, quien identificaba el río Duero como fundador:

¡Ya ni esta tarde más! Sé bienvenida,
mañana. Pronto estoy: sedme testigos
los que aún oís. Oh, río,
fundador de ciudades,
sonando en todo menos en tu lecho,
haz que tu ruido sea nuestro canto [...].⁶⁹

La metáfora de cierre que representan las murallas, la idea de jurisdicción y autoridad, se rompe en el poeta con otra más bella que nos habla del fluir del río o, lo que es lo mismo, de una cultura abierta. Se recupera en este poeta el espíritu clásico de la fundación de la ciudad. No en vano, como señala James S. Amelang, “desde la Antigüedad clásica, la ciudad ha sido considerada como símbolo y fuente del orden cósmico y social”;⁷⁰ el faro de la civilización frente a la barbarie, la fuente primordial del saber y la cultura: la polis.

Notas:

1 Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación De la Lucha de Bandos a la hidalguía universal: transformaciones sociales, políticas e ideológicas en el País Vasco (siglos XIV y XV) (HAR2013-44093-P) y el Grupo Consolidado de Investigación del Gobierno Vasco Sociedad, poder y cultura, ref. IT-896-16 and UFI 11/02.

2 La frontera hispano-portuguesa, una de las más antiguas de Europa, está en palabras de William Kavanagh “históricamente consagrada, sin que por ello deje de ser una barrera artificial como todas las demás” (KAVANAGH, William. “Fronteras simbólicas y fronteras reales en los límites de España y Portugal”. En SANMARTÍN, R. (coord.). *Antropología social sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 645). Sobre la Raya hoy, véase LÓPEZ TRIGAL, Lorenzo; LOIS GONZÁLEZ, Rubén; GUICHARD, François. *La articulación territorial de la raya hispano-portuguesa. Actas Simposium*. Vilar Formoso, 1996. Zamora: Fundación Rei Afonso Henriques, 1997.

3 En la primavera de 2007, una informante de Alcañices de 84 años, María Gallego Campos, recordaba vagamente la historia y aludía a que su madre y los vecinos de su generación sí la conocían con más detalle.

4 Informante: Antonio Martínez Ramos (2007), nacido en 1932. Jesús Barros Martín, también de Alcañices, recoge esta leyenda en una publicación en estos términos: “Aunque, paradójicas de la vida, Alcañices debe el nombre a los moros, que fueron quienes lo bautizaron, nombre que significa “las iglesias” (hay una leyenda que dice que el nombre viene de una propuesta que hubo para ver qué pueblo era amurallado más rápidamente por sus pobladores; los de la Villa, unos tramposos, utilizaron cañizas de cercar chiqueros; y que de ahí lo de Alcañiças)” (BARROS MARTÍN, Jesús. *Di tú que he sido. Estampas alistanas*. Zamora: Semuret, 2005, p. 192).

5 No en todo el acervo popular. Existe una conocida canción tradicional en la comarca, recogida como refrán por Luis Cortés en la que se alude a un cierto hermanamiento entre las villas: “Carbajales se quemara, / la Muga llora, / la villa de Alcañices / se queda sola” (CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. *Refranero geográfico zamorano*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 1995, p. 58).

6 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. “La leyenda del Lago de Sanabria”. En P. GABAUDAN (ed). *Obra dispersa de etnografía: selección de escritos de Luis Cortés Vázquez*. Salamanca: Diputación Provincial/Caja España, 1996, p. 5-25; y PERAL PACHECO, Diego; VÁZQUEZ PARDO, Francisco M. “Leyendas naturalistas y etiológicas”. En E. Martos, y V. M. de Sousa (eds.). *La Casa Encantada. Estudios sobre cuentos, mitos y leyendas de España y Portugal. Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la Tradición*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1997, p. 119-124. Existen variantes del mito en las leyendas bercianas del Lago de Carucedo que reelaboradas por Enrique Gil y Carrasco (véase: RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Borja. “Cuento y drama romántico: “El Lago de Carucedo””. En Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Documento electrónico disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/01260741543478413018813/p0000001.htm#l_0 [consultado el 25/10/2010].

7 *Ab Urbe Condita*, III: 26-38. Aparte de las similitudes formales entre estos relatos,

está probada la difusión peninsular de la leyenda de Cicinato en una tradición cronística medieval que hace a Wamba una suerte de “Cicinato visigodo” (GIL FERNÁNDEZ, Juan. “Introducción”. En *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Universidad, 1985, p. 66).

8 Esta leyenda de despoblación revela un mismo hecho: la antigüedad de la leyenda puede ser menor de lo que se supone, y cabe la posibilidad de que – aunque beba de tradiciones anteriores – haya sido elaborada como muy tarde a mediados del siglo XIX. Así lo deduzco del trabajo de LÓPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón. “Sobre la despoblación de Obetago (Soria)”, *Revista de Folklore*, 154, 1993, p. 142-143.

9 Véanse, al respecto, los estudios recogidos en CHASTANG, Pierre (dir.). *Le passé à l'épreuve du présent: appropriations et usages du Moyen Âge à la Renaissance*. Paris: Université Paris-Sorbonne, 2008.

10 1494. Mayo, 28. Medina del Campo: “Comisión a petición del concejo de Benavente querrellándose de los alcaldes y vecinos de Alcañices y de otros lugares que son de don Juan Enríquez y de su mujer doña Constanza, por los agravios cometidos contra los lugares de Nuez, Figueruela y Vega, de la jurisdicción de la citada villa” (Archivo General de Simancas. Registro General del Sello, 1494, 05, 69). Y, más expresivo todavía, aunque se trate de una copia: 1504. Medina del Campo: “Minuta de una provisión de los Reyes Católicos en la que hacen merced a Francisco Enríquez de Almansa de la villa de Alcañices y el lugar de Ayo” (Archivo General de Simancas. Patronato Real. Caja 59, doc. 90).

11 El abuelo del primer Marqués ostentará desde 1459 el título de “Conde de Alba de Liste”, aunque ambos señoríos no quedarán unidos. Sobre el origen de la Casa y la concesión del título aludido, véase: SÁNCHEZ HERRERO, José. “Alcañices. ¿Por qué Alcañices? Alcañices y su tierra entre León y Portugal en los tiempos del Tratado de Alcañices”. En SÁNCHEZ HERRERO, José (coord.). *El Tratado de Alcañices. Ponencias y comunicaciones de las Jornadas conmemorativas del VII Centenario del Tratado de Alcañices (1297-1997)*. Zamora: Fundación Rei Afonso Henriques, 1999: 55-64. Desde entonces la Casa de Alcañices va a estar muy ligada a la Corte. Baste recordar, por ejemplo, la amistad del Marqués de Alcañices con Cervantes que atestigua la primera edición de las *Novelas Ejemplares o el Viaje del Parnaso* (véase: STAGG, Geoffrey. “Propaganda and Poetics on Parnassus: Cervantes’s Viaje del Parnaso”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 8.1, 1988, pp. 23-38. También la estrecha relación de la Casa con el Conde-Duque de Olivares manifestada en la protección mutua (en Zamora el válido pasa los últimos años de su vida (1643-1645) y reside en el palacio que poseía su hermana Inés, marquesa consorte). La influencia de los Marqueses de Alcañices en Madrid decae curiosamente al tiempo que abandonan su antiguo palacio situado en la confluencia de las calles Alcalá y Prado. En ese solar, entre 1884-1891, se construirá el actual Banco de España. Sobre estos aspectos, véase: CARMONA, Juan. *Aristocracia terrateniente y cambio agrario en la España del siglo XIX: la Casa de Alcañices (1790-1910)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.

12 José Luis Puerto define el anacronismo como uno de los caracteres originales de la leyenda de tradición popular (véase: “Una leyenda albercana con reminiscencias clásicas”, *Revista de Folklore*, 1998, 213, pp. 84-85).

13 No es extraña tal demostración de identidad local en tierras zamoranas. Posiblemente el caso más extremo sea el de Fermoselle, donde no se tiene una definida conciencia de pertenencia a la comarca de Sayago. Quizá no sea casual que la villa de Fermoselle haya

sido uno de los últimos bastiones comuneros refugio del Obispo Acuña. Tampoco su peculiaridad jurisdiccional desde el siglo XIII (señorío del obispo de Zamora), sus grandes diferencias socioeconómicas con el resto de la comarca o su tradicional vinculación al mundo charro (véase CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. *Donde Sayago termina. Fermoselle*. Salamanca: Cervantes, 1981).

14 Una expresión generalizada y recurrente en la Villa hasta no hace muchos años –y que aún se oye– era (es) “portuguesa”, que se empleaba para referirse a una mujer basta, sin modales o mal vestida. No es la única expresión local despreciativa hacia la mujer; con matices diferentes pero próximos a la anterior, aún se usan en la localidad algunas como “macho burreño” o “normanda”.

15 Así lo encontramos en: LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas*. Barcelona: Ariel, 1997, pp. 141-143.

16 El siglo XVI, y particularmente sus años centrales, son en los que se produce esta “refundación” a la que se aludía. En 1541 se crea la Alhóndiga de Alcañices (MONTALVILLO GARCÍA, Julia María. “Tipología documental del marquesado de Alcañices (Archivo Casa Ducal de Albuquerque-Cuellar)”. En *El Tratado de Alcañices...*, p. 138). Un año después se funda el convento de San Francisco según RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan Antonio. “El convento de San Francisco de Alcañices (Zamora) en el momento de su desaparición (1835)”. En *El Tratado de Alcañices...*, op. cit., p. 100. Otros autores retrasan el hecho hasta 1547 (PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María. “La Cofradía de la Vera Cruz de Alcañices en el siglo XVI”. En *El Tratado de Alcañices...*, op. cit., p. 65); y José Ángel RIVERA DE LAS HERAS, siguiendo a Fernández Duro y Fernández Prieto, habla no de una fundación, sino de un traslado del convento desde su ubicación original fomentado por el Marqués (*La estampa religiosa popular en la provincia de Zamora*. Zamora: Diputación Provincial, 1997, p. 58). La fundación de la Cofradía de la Vera Cruz se produce en fecha desconocida, pero se sabe que ya existía en 1515 (PÉREZ GONZÁLEZ, “La Cofradía de la Vera Cruz.”, op. cit., pp. 65-97). No obstante, las Constituciones de esta Cofradía –editadas en el trabajo citado de Silvia Pérez– datan de 1574 según Gregorio Rodríguez Fernández quien, además, da por más antigua la Cofradía de la Santa Cruz de Berzanos, aludiendo a una bula de 1536 (*Los pueblos de Aliste*. León: [el autor], 1999, p. 22). En cuanto a la fundación del Hospital de San Nicolás, sabemos que se produce alrededor de 1575 MONTALVILLO GARCÍA, “Tipología documental del marquesado de Alcañices.”, op. cit., p. 141).

17 RIVERA DE LAS HERAS, *La estampa religiosa popular...*, op. cit., p. 58, nota 57. La versión que ofrece Gregorio Rodríguez Fernández coincide en lo esencial con la anterior, aunque pasa de largo sobre las razones del traslado de la imagen: “Cuentan que entre San Blas, Rivas y El Poyo y donde llaman “El Convento” hay, en unos peñascos, restos de un convento donde apareció o se manifestó la Virgen de la Salud que allí había sido venerada y luego fue llevada a Alcañices; y según la tradición hay en el lugar de la aparición una planta de escoba que siempre está florida.” (*Imagen y memoria de Aliste*. León: [el autor], 1996, pp. 169-170).

18 El motivo de la floración perpetua está asociado a la virginidad y la santidad. Así lo encontramos en un soneto incluido en la *Vida de la Santa Madre doña María de Cervellón* (1640) de Tirso de Molina: “Con fructo virginal siempre florida / María, vital planta, y Dios su fuente, / en grado superior más eminente / para virtud universal nacida” (TÉLLEZ, fray Gabriel (= MOLINA, Tirso de). *Diálogos teológicos y otros versos diseminados*. Luis Vázquez

Fernández (ed). Kasel: Edition Reichenberger, 1988, p. 242. Ha tratado ampliamente esta temática: VELASCO, Honorio M. “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”. En M.J. Buxó (coord.). *La religiosidad popular. II*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Antonio Machado, 1989, pp. 401-410.

19 Recogida por RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco. *Carbajales: cinco leyendas y una historia*. Zamora: Semuret, 2003, pp. 198 ss.

20 Ejemplos similares en VELASCO, Honorio M. “La apropiación de los símbolos sagrados: Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)”. *Revista de antropología social*, 1996, 5, pp. 83-114.

21 RUIZ DOMÍNGUEZ, “El convento de San Francisco de Alcañices.”, *op. cit.*, pp. 100 y 106, respectivamente.

22 Libro llamado *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Valladolid: Juan de Villalquarán, 1539, VII. En Portugal existe una importante obra de Francisco Rodrigues Lobo de título y temática similar, *Côrte na Aldeia* (1619). Un análisis sobre esta última en: FIDALGO, António. “Nova Corte na Aldeia. Internet e ruralidade”. En *Diálogos Raianos. Ensaio sobre a Beira Interior*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, pp. 89-99.

23 PEDROSA, José Manuel. “Sayagueses, charros, batuecos y sandios: los mitos del rústico tonto en los Siglos de Oro.” En DELPECH, François (coord.). *L’imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2008, pp. 309-326. Agradezco al profesor Pedrosa el envío de este texto y otro aún más amplio sobre el mismo tema, inédito: “El país de Sayago, el país de Guillermo Tell y otros etnotótonimos y etno-lístónimos”. También estudió la cuestión CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. *Refranero geográfico...*, *op. cit.*, pp. 125 ss. Para la oposición entre el tipo urbano y el rústico en la literatura portuguesa, incluida la popular, véase: VIEGAS GUERREIRO, Manuel. “Campo e cidade; o camponês e o urbano”, *Revista Lusitania (Nova Série)*, 10, 1989, pp. 5-17.

24 Otro precedente al que aludir es la leyenda del rey Wamba, el virtuoso campesino forzado a convertirse en rey; leyenda de gran difusión en la Península Ibérica durante la Edad Media y posteriormente gracias a Lope de Vega (véase REBELO, Luis de Sousa. “A Lenda do Rei Bamba. Parábola do Poder Real”, *Arquivos do Centro Cultural Portugues*, 23, 1987, pp. 303-317; y DIAS, Isabel. “A Lenda do Rei Bamba”, *Estudos de Literatura Oral*. 9-10, 2003-2004. Artículo disponible en: <https://sapientia.ualg.pt/bitstream/10400.1/1530/1/9-10-Dias.pdf> [consultado el 25/10/2010]

25 *Ab Urbe Condita*, III: 38.

26 “The Cincinnatus of the West / Whom envy dared not hate, / Bequeath’d the name of Washington, / To make man blush there was but one!” (*Ode to Napoleon Buonaparte* (1814), estrofa XIX).

27 El arquetipo del presidente-granjero tiene aún vigencia en la política estadounidense. El presidente George W. Bush lo venía reclamando para sí en una versión –la del ganadero/cowboy– que maximiza el carácter fronterizo o pionero de su país. No obstante, donde encontramos una utilización más evidente del arquetipo, con notas más marcadas de pureza y estoicismo –baptista en este caso– es en el presidente Carter, exitoso productor de

cacahuets. Como Cincinato, Carter salía periódicamente de su retiro para mediar de conflictos internacionales, lo que le valió el Premio Nobel de la Paz en 2002.

28 Podría discutirse ampliamente acerca del carácter heroico de muchos hechos fundadores. Siguiendo con el ejemplo norteamericano, uno de los capítulos de su mítica fundadora –el Boston Tea Party del 16 de diciembre de 1773– no es una heroica batalla, sino un acto de boicot para el cual sus protagonistas se sirven –arteramente– de disfraces. Véase, más adelante, lo referente a los “hombres de musgo” de Béjar.

29 Para la leyenda de Agarez, véase: PARAFITA, Alexandre. *O Maravilhoso Popular. Lendas, contos, mitos*. Lisboa: Plátano Editora, 2000, pp. 100-101. Para la de Poiares remito a la exposición titulada “Olhares sobre Alpacares”, comisariada por Alexandre Parafita, que puede disfrutarse en el Museu do Imaginário Duriense de Tabuaço [visitada el 28/05/2011]. Un análisis pormenorizado de estas leyendas en: SILVA, Joaquim Lino da. “A ponte da Misarela”, *Revista Lusitania (Nova Série)*, 8, 1987, pp. 61-96.

30 Fuentes: FERNANDES, Xavier. *Topónimos e Gentílicos*. Porto: Educação Nacional, 1943, vol. 2; y MARQUES, Gentil. *Lendas dos Nomes das Terras* (3ª ed.). Lisboa: Âncora Editora, 1999. En el caso de Freixo es interesante ver cómo la leyenda se ha convertido en recurso turístico, con la instalación de una gran espada metálica sujeta a un fresno –freixo– junto al castillo medieval.

31 “Os forjadores de lendas sempre ávidos de avelhentar a data dos monumentos, recuam lhe a origem ao tempo romano, dizendo que foi Senado; e outros, ainda não contentes, querem dar no lo como Areópago. Todas estas fantasias, porém, não passam de mera lenda sem fundamento” (*Memórias*, Tomo I, p. 291).

32 PEDROSA, José Manuel. *El cuento popular en los Siglos de Oro*. Madrid: Arcadia de las Letras, 2004, pp. 195-196.

33 En todos los casos se trata de pliegos publicados en un mismo medio (la Biblioteca Moderna, Madrid), a finales del siglo XIX. Véase CARO BAROJA, Julio. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Barcelona: Círculo, 1988[1969], pp. 422 ss. Sobre estos materiales editoriales de carácter popular, su producción y su difusión, véase: DÍAZ, Joaquín (ed.). *Aleluyas*. Madrid: TF Media, 2002.

34 Recogida por RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gregorio. *Paisaje y alma de Aliste*. León: [el autor], 1991, pp. 626-627.

35 Sobre la versión de la leyenda de la Mesa de Salomón que protagonizan Musa y Táriq véase MARTÍNEZ GROS, Gabriel. “L’adoption de l’Occident chez les Omeyyades de Cordoue”. En *Les représentations de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain. I. Perspective synchronique*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991, pp. 18 ss.

36 Sobre este motivo, véase: GRANDE DEL BRÍO, Ramón. “Las murallas de Monleón”, *Revista de Folklore*, 7, 1981, pp. 7-10.

37 Véase BARROS MARTÍN, *Di tú que he sido. Estampas alistanas*, op. cit., p. 105.

38 DIAS, Isabel de Barros. *Metamorfoses de Babel. A Historiografia ibérica (sécs. XIII-XIV): construções e estratégias textuais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian /

Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

39 Véase la reciente edición que han hecho José Carlos Martín y Eduardo Otero Pereira de las *Legende sanctorum* de Juan Gil de Zamora para la colección que dirige Cándida Ferrero para el Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo” (Zamora, 2014).

40 Sobre estas obras y autores, véase COSSÍO, José María de. *Fábulas mitológicas en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1952, pp. 86-89 y 286 ss.

41 La edición *princeps*, perdida, vio la luz en Sevilla hacia 1550, publicándose en 1551 en Amberes dos distintas con algunas adiciones (compárense algunos matices las diferencias que muestran CATALÁN, Diego. *Arte poética del romancero oral. Parte 2ª. Memoria, invención, artificio*. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 200, nota 11).

42 AMELANG, James S. “Ciudad: punto de encuentro de dos mitos de espacio”. En Georges Duby (coord.). *Los ideales del Mediterráneo: historia, filosofía y literatura en la cultura europea*. Barcelona: Icaria, 1997, p. 104.

43 AMELANG, James S. “Memoria histórica y tradición cívica: algunas reflexiones sobre el caso de Barcelona en la Edad Moderna”. En *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII. (Actas del coloquio internacional celebrado en Madrid, mayo de 2000)*. Madrid: Casa de Velázquez/Marcial Pons, 2002, p. 535.

44 La tradición etiológica judeocristiana se suma, en el Renacimiento, a la recuperación de la mitología clásica o, mejor, a su relectura. En el caso de la Península Ibérica, Tíbal y Hércules se convierten en paradigmas de héroes fundadores, pero no son los únicos. No escasean referencias a otros héroes mitológicos o históricos, en ocasiones epónimos, o a escanajes de tradición puramente hispana, como Santiago. Una de las mejores muestras de apropiación del mito jacobeo por parte de las élites urbanas castellanas del Renacimiento es el palacio de los Maldonado en Salamanca, más conocido como la “Casa de las Conchas”. Richard L. KAGAN advierte cómo muchos lugares quieren vincular su origen a este último en atención a una pretendida “antigüedad cristiana”, esto es, una temprana “conversión al catolicismo” (“Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”. *En España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*. Madrid: Marcial Pons/Junta de Castilla y León, 2001, p. 135). El caso más extremo será el de los famosos plomos del Sacromonte, magistralmente estudiado por Julio Caro Baroja, donde la mistificación llegaba a tal extremo que los moriscos granadinos se presentaban como cristianos avant la lettre (véase: *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral, 1992, pp. 117-121). Las mixtificaciones se multiplican, aunque vayan provistas de aparente historicidad. Sevilla se vincula con el mismísimo Julio César de la mano de Luis de Perea en el siglo XVI, mientras que en la siguiente centuria Vicente Marés coloca a Chelva —una modesta localidad valenciana— entre las herederas de Troya (KAGAN, “Clío y la Corona..”, *op. cit.*, pp. 135 y 137).

45 CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la historia...*, *op. cit.*, pp. 49-67.

46 Cito por la edición facsímil publicada por el Ministerio de Cultura y otras instituciones en Zamora (2004).

47 HELGERSON, Richard. *Forms of Nationhood: the Elizabethan Writing of England*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1992, p. 135; citado por KAGAN, “Clío y la Corona..”, *op. cit.*, p. 143.

48 Son casos bien distintos, pero ambos comparten esa tradición. El valenciano bebe, además de las fuentes bíblicas, patrísticas o castellanas, de las del primer renacimiento. Hacia 1385 en su *Regiment de la cosa pública* Eiximenis retrasa la fundación de Valencia “quasi del començament del món, ço és des de Jafet, fill de Noé, ençà” (citado por RIU-BARRERA, Eduard. “La llarga continuïtat de la mitologia sobre els orígens urbans”. En *Catálogo de la exposició: La fundación de la ciudad. Mitos y ritos en el mundo antiguo*. Barcelona: Edicions UPC, 2000, p. 151. Esta obra de Eiximenis fue publicada por primera vez en Valencia en 1499; sobre su trascendencia en época moderna, véase: CASEY, James. “El patriotisme en el País Valencià modern”, *Afers: fulls de recerca i pensament*, 23-24, 1996, pp. 9-30). Un siglo después, Lope García de Salazar en su *Libro de las buenas andanças e fortunas*, basado principalmente en la crónica castellana, dedica varios capítulos a “cómo fue poblada España e en qué tiempo e cuáles la poblaron”. Los nietos de Noé, más concretamente Túbal, se instalan en España y fundan, entre “quatro çibdades: la primera fue Oca, que es ençima de los montes de Oca; la segunda es Calohorra; la otra es Tاراçona; la otra es Çaragoça”. Tras varias generaciones de reyes descendientes de Túbal, la aparición de los gigantes Gerión y Trato hará venir al “valiente e esforçado cavallero Ercoles de Greçia” que, además de vencer a aquello, fundará “la torre de Alfaro sobre su caveça e pobló allí la çibdad de la Curuña”, además de Tarazona, Lemos, Ágreda, Astorga, Barcelona y otras. También funda “Espalis, e ésta es Sebilla que la llamán asy oy”, dando noticia de que “despues la pobló Jullio Çesar”. Una vez abandonada la Península por Hércules, su “criado Yspán” retomará el afán fundador de su amo, y “pobló muchas nobles çibdades e villas [...] e pobló la çibdad de Segovia”. Los descendientes de este, como su yerno el “ynfante Pirrus”, continuará fundando ciudades, como “Osma que la llamó Usuna por nonbre de los osos que mató allí”. Entre el periodo “griego” y la llegada de los cartagineses, un extraño grupo de origen caldeo, adoradores del fuego, procedente del norte de Europa, los “almonicas”, se harán con la Península y poblarán muchas ciudades como “Panplona de Navarra, e la çibdad de Çiguença que agora se llama Monbriedo, e la çibdad de Córdoba, e la çibdad de Toledo” (*Las bienandanzas e fortunas*, libro XIII. Á. Rodríguez Herrero (ed.). Bilbao: Diputación Foral, 1967, vol. II, pp. 358-368). Sobre las leyendas genealógicas nobiliarias en Lope García de Salazar y su relación con las recogidas por el Conde de Barcelos y por Fernán Pérez de Ayala, véase: DACOSTA, Arsenio. “De la conciencia del linaje a la defensa estamental. Acerca de algunas narrativas nobiliarias vascas”, *Medievalista [on line]*, 8 (2010); disponible en: <http://www2.fch.unl.pt/iem/medievalista/medievalista8/PDF8/PDFdacosta8007.pdf>.

49 La relación de crónicas urbanas que contienen relatos etiológicos en la España Moderna es casi inabarcable. Por citar solo algunos autores de alcance local del siglo XVI –omito expresamente los abundantes anónimos y autores de ámbito general como Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales o Jerónimo Zurita– que dan noticia de fundaciones mitológicas: Pedro de Alcocer, Luis Hurtado de Mendoza y Sebastián de Horozco (Toledo), Gonzalo de Ayora (Ávila), Alonso de Proaza, Pere Antoni Beuter, Rafael Martí de Viciano, Jaume d’ Anglesola y Joan Francesc (Valencia), Juan de Castañeda (Santander), Alonso Fernández de Madrid (Palencia), Garcí Fernández de Paz y fray Andrés de Torrejón (Talavera), Garcí Sánchez y Alonso de Morgado (Sevilla), Damião de Gois (Lisboa), Agustín de Horozco (Cádiz), Atanasio de Lobera (León), Miguel Martínez del Villar (Calatayud), Lluís Ponç d’ Icart (Tarragona), Doctor Toledo (Valladolid), y Luis de Toro (Plasencia). Sobre este tipo de literatura, véanse: RALLO GRUSS, Asunción. *Los libros de Antigüedades en el Siglo de Oro*. Málaga: Universidad, 2002; y AMELANG, James S. “Las crónicas urbanas en la España moderna: Un listado preliminar”. Documento electrónico disponible en: http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/amelang/bib56.htm [consultado el 14/11/2009].

50 RUCQUOI, Adeline. "Des villes nobles pour le roi". En *Realidad e imágenes del poder en España a fines de la Edad Media*. Valladolid: Ámbito, 1988, pp. 349-370.

51 Richard L. Kagan informa de una dedicada a Córdoba (c. 1485), la *Barcino* de Jeroni Pau (1491), otra obra similar de Alonso de Proaza dedicada a Valencia (1505) y una *laudatio* de Burgos (c. 1512). Véase de este autor: "Clío y la Corona..", p. 133. Como bien señala Kagan, existen algunos precedentes como la Alabanza a Sevilla de Alfonso Álvarez de Villasadino incluida en el *Cancionero de Baena* (c. 1400), y fragmentos de un texto que describe algunos monumentos de Mérida de mediados del XV ("Clío y la Corona..", p. 133 y nota 60).

52 PÉREZ DE OLIVA, Fernán. *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546). Cito por la versión editada recientemente en la revista *biTARTE*, 44, 2008, p. 56.

53 El escudo más antiguo que alude al término de Alcañices es el que tiene las armas de Aliste y que puede verse en la escalera del Palacio Provincial de Zamora, de fines del siglo XIX.

54 FARINHA, António Lourenço. *A Sertã e o seu Concelho*. Lisboa: Escola Tip. das Oficinas de S. José, 1930.

55 *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las Historias de Castilla*. Segovia: Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982[1637], capt. I, II y III.

56 OCAMPO, Florián de. *Los quatro libros primeros de la Crónica general de España*. Zamora, 1543, libro I, capítulo VI, fº 34v. Colmenares se separa del cronista zamorano al hacer a Hispán constructor del acueducto pero no fundador de la ciudad (*Historia de la insigne ciudad de Segovia...*, capt. I). Este último autor da noticia de un desfile festivo el 20 de septiembre de 1613 encabezado por el héroe mitológico: "En el carro primero se veía a Hércules nuestro fundador, vistosamente adornado, asistir a la fundación de la ciudad, que fabricaban muchos artífices" (*Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, capítulo XLIX).

57 En el caso de Barcelona y el santuario de Montserrat encontramos el relato con una inversión de protagonistas. Aquí el arquetipo de fundador sobrenatural no es el diablo sino los ángeles tal y como narra la obra *Prodigios y fuerzas de los santos ángeles hechas en el Principado de Cataluña* fechado en 1726 (citado por AMELANG, "Memoria histórica y tradición cívica...", *op. cit.*, p. 537).

58 Véanse al respecto las puntualizaciones de BAKER, Ronald L. "The Role of Folk Legends in Place-Name Research", *The Journal of American Folklore*, vol. 85, nº 338, 1972, pp. 367-373.

59 AZURMENDI INCHAUSTI, Mikel. *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*. Irún: Alberdania, 1993.

60 Fuente: Região Turismo de Évora (2007). Disponible en: <http://www.visitevora.pt/pt> [consultado el 13/03/2007]. João Miguel Simões, sin precisar, alude a la existencia de varias leyendas relacionadas con el lugar donde se localiza la narración (*A Fonte das Bicas*. Lisboa: eds. Colibrí / Centro de Estudos Documentais do Alentejo (CEDA), 2002, p. 2). La leyenda podría tener un origen antiguo dado que en la heráldica municipal de época medieval ya figura un pez. Aludía a ello en 1907 el Padre António Joaquim a pesar de despreciar

abiertamente la leyenda popular (*O Concelho de Borba (Topografia e História)*). Borba: Câmara Municipal, 1984, ed. facsímil, p. 74).

61 DA CUNHA, José Germano. *A torre dos namorados. Tradição antiquíssima no concelho de Fundão*. Fundão: Casino Fundanense / Câmara Municipal do Fundão, 2003 (ed. facsímil de la de 1866), pp. 83 ss.

62 Publicados en: “15 romances inéditos: 13 de la Ribera (Salamanca) y 2 de Aliste (Zamora)”. En *Obra dispersa de etnografía*, pp. 698-699. Sobre el romance de Silvana y el tema del incesto es de referencia ineludible el trabajo de François DELPECH, “Fragments hispaniques d’un discours incestueux”. En A. Redondo (ed.). *Autour du parentés en Espagne aux 16e-17e siècles*. París: Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 77-128.

63 En la localidad sayaguesa de Torrefracas también reclama ser la patria chica del héroe lusitano. En este pueblo se conservaba un curioso edificio conocido como “Casa de Viriato” que posiblemente fuera una antigua escuela, con sorprendentes pinturas murales que reproducían figuras trigonométricas. Otras pinturas más antiguas, así como la inscripción del dintel —“Casa de los Boriatos”— hacen pensar en una función anterior distinta. La desidia colectiva permitió su ruina en 2008, y la inmediata reconstrucción no abarcó los citados frescos.

64 *Romance de doña Urraca*, que sigo por la edición de ALVAR, Manuel. *Épica medieval*. Barcelona: Orbis, 1983[1981], p. 186. Con algunas variantes menores y sin aparato crítico, también está presente en una reciente edición de Jesús MAJADA: *Romancero de Zamora*. Málaga: Caligrama, 2000, p. 23.

65 El tema ha sido estudiado por SÁNCHEZ-MARCOS, Marta. Relaciones entre los “hombres vegetales” de Berga (Barcelona) y Béjar (Salamanca): los “Plens” de la Patum de Berga y los “Hombres Musgo” de Béjar”, *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, 97-100, 2002, pp. 45-54. Sobre el tema del “hombre silvestre” en el Renacimiento, véase: BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino, 1992.

66 Sobre este romance de frontera, véase véase: SALAS FERNÁNDEZ, Tomás, J. “Álora la bien cercada: riqueza estilística del romance”. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 2002, 6. Disponible en: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista6/Salas/tomas.htm> [consultado el 14/02/2009].

67 Es de referencia inexcusable el reciente libro de WULFF ALONSO, Fernando. *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata* (Madrid: Akal, 2008), donde se alude ampliamente a estos mitos de fundación —también de destrucción, caso de Troya— en distintas culturas (pp. 101 ss). Para el caso de Ávila contamos con penetrantes estudios tanto sobre la leyenda de fundación de la ciudad (con motivos tan potentes en relación al poder regio como el de las “hervencias”) o de las propias murallas. Véanse, al respecto: MONSALVO ANTÓN, José María. “Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la Crónica de la Población”. En J.A. Fernández de Larrea y J.R. Díaz de Durana (eds). *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2010, pp. 163-199; y CÁTEDRA, María; DE TAPIA, Serafin. “Imágenes mitológicas e históricas del tiempo y del espacio: las murallas de Ávila”, *Política y Sociedad*, 25, 1997, pp. 151-183.

68 Una descripción de la leyenda y sus variantes en CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. *Cuentos*

populares salmantinos. Salamanca: Cervantes, 1979, II, pp. 261-263. Más recientemente ha abordado de nuevo el tema, con fuentes etnográficas contemporáneas, MARTÍNEZ GORDO, Pablo. "Leyendas etiológicas y cancionero popular e infantil; recopilación en la región de Madrid", *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 3, 2006, disponible en: <http://www.culturaspopulares.org/textos3/archivo/martinez.pdf> [consultado el 30/04/2008].

69 RODRÍGUEZ, Claudio. *Al ruido del Duero* (1953), citado por GARROSA RESINA, Antonio. "Los ríos del Duero en la literatura". Ponencia presentada en el *Congreso Homenaje al Douro-Duero y sus ríos memoria, cultura y porvenir (Zamora, 27-29 abril 2006)*. Documento electrónico disponible en: <http://www.unizar.es/fnca/duero/index2.php?idioma=es&pagina=03&dia=4> [consultado el 26/06/2009].

70 AMELANG, James S. "Ciudad: punto de encuentro de dos mitos de espacio", *op. cit.*, p. 98.

MARIANA PINEDA, O EL RECICLAJE DEL MITO DE LA REFUNDACIÓN POLÍTICA DE ESPAÑA: 1833, 1873, 1931, 1975

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

RESUMEN

Mariana Pineda es una de las heroínas nacionales de España, a pesar de que su muerte en 1831 fue dictada bajo las leyes españolas, y no fue producto del enfrentamiento con ninguna potencia extranjera. En los años 1833, 1873, 1931, 1975 diversos acontecimientos políticos, relacionados con la caída de viejos regímenes, se pusieron al servicio de la reivindicación y mitificación de su figura. Este estudio analiza de qué modo Mariana Pineda, la joven idealista asesinada en plena juventud, se convirtió en mito sacrificial y al mismo tiempo de refundación. Y sus paralelismos con otros mitos políticos antiguos y modernos: Aquiles, Cristo, Juana de Arco, Ana Frank, Claus von Stauffenberg, Martin Luther King.

PALABRAS CLAVE

Mariana Pineda, mito, revolución, Segunda República, Aquiles, Cristo, Juana de Arco, Ana Frank, Claus von Stauffenberg, Martin Luther King.

RESUMO

Mariana Pineda é uma das heroínas nacionais de Espanha, apesar de a sua morte, em 1831, ter sido ditada pelas leis espanholas, e não

produto de um confronto com uma qualquer potência estrangeira. Nos anos 1833, 1873, 1931, 1975 diversos acontecimentos políticos, relacionados com a queda de velhos regimes, foram postos ao serviço da reivindicação e mitificação da sua figura. Este estudo analisa de que modo Mariana Pineda, a jovem idealista assassinada na flor da juventude, se converteu em mito sacrificial e, simultaneamente, de refundação, bem como os seus paralelismos com outros mitos políticos antigos e modernos: Aquiles, Cristo, Joana d'Arc, Anne Frank, Claus von Stauffenberg, Martin Luther King.

PALAVRAS-CHAVE

Mariana Pineda, mito, revolução, Segunda República, Aquiles, Cristo, Joana d'Arc, Anne Frank, Claus von Stauffenberg, Martin Luther King.

ABSTRACT

Mariana Pineda is one of the national heroines of Spain, despite the fact that she was executed in 1831 under the Spanish law, and not as a consequence of a confrontation with any foreign power. In 1833, 1873, 1931, and 1975 various political events related to the collapse of old regimes were put to the service of her vindication and mythification. This study examines how the story of Mariana Pineda, the young idealist murdered in her youth, became a sacrificial myth, and at the same time, a myth of refoundation. The parallels between her story and other ancient and modern political myths are explored, including Achilles, Christ, Joan of Arc, Anne Frank, Claus von Stauffenberg, and Martin Luther King.

KEYWORDS

Mariana Pineda, myth, revolution, Spanish Second Republic, Achilles, Christ, Juana de Arco, Ana Frank, Claus von Stauffenberg, Martin Luther King.

1. EL SACRIFICIO DE MARIANA PINEDA EN 1831: MITIFICACIONES Y MISTIFICACIONES¹

No es mucho ni del todo fiable lo que sabemos (a partir básicamente de la biografía, sin duda interesada y apologética, que escribió su amante José de la Peña y Aguayo, con quien tuvo una hija) de la persona de Mariana Pineda, de las circunstancias menudas, los sentimientos, las emociones, la vida cotidiana de la joven granadina, hija, esposa, madre, viuda, amante y también activista política a la que su audaz adscripción a la disidencia liberal contraria a la dictadura de Fernando VII, y luego su captura y juicio, sacaron de la comfortable atonía de la vida burguesa de su capital de provincia para ponerla en manos del verdugo que la hizo inmortal.

Mucho más sabemos, en cambio, porque su proceso de canonización política y literaria ha quedado muy bien atestiguado en bastantes de sus hitos (gracias, sobre todo, a la paciente labor de archivo y biblioteca de Mario Hernández, a la que nos referiremos más por extenso), del mito póstumo de Mariana Pineda, que es uno de esos cadáveres vistosos y notables, de santo religioso o de santo laico, con los que a veces busca o necesita identificarse (para excusar, justificar o expiar sus pecados) toda una ciudad, toda una región, todo un país. Con el acuerdo entusiasta, multitudinario, catártico (según comprobaremos al analizar en particular las exaltadas conmemoraciones de 1931), de todas sus clases sociales, sus gremios, sus

ideologías (hasta las teóricamente enfrentadas), que nunca como cuando se reúnen en torno a tales despojos sacrificiales son capaces de representar ceremonias de unidad, de reconciliación y de renovación tan teatrales y tan emotivas.

Sobre todo si esa ciudad, esa región, ese país, sacrificaron previamente, por activa y/o por pasiva, en aras o en obediencia de la ciega y voluble razón de estado, a ese héroe. Y si sienten alguna necesidad de lavar, con homenajes celebrados a posteriori (siempre a posteriori, nunca cuando hacen falta) la mala conciencia de su complicidad o de su inacción en los días de la pasión y muerte del luego homenajeado.

El mito sacrificial de Mariana Pineda ha jugado un papel simbólico importante en cuatro momentos de cambios y refundaciones decisivos de la historia reciente de España: en torno a 1833, en torno a 1873, en torno a 1931 y en torno a 1975. Ninguna de estas fechas debe ser tomada como cifra de un año concreto y cerrado, pues se trata más bien de referencias de tiempo que identifican el núcleo de procesos políticos dilatados, que en todos los casos se estaban gestando desde algún tiempo antes y mantendrían luego el aliento durante algunos años más.

Las cuatro fechas son, en cualquier caso, históricamente muy significativas, y tienen un elemento crucial en común, porque marcan de manera aproximada el momento de transición, que resulta siempre crítico y con turbulencias, de cuatro regímenes dictatoriales (el de Fernando VII, el de Isabel II, el de Alfonso XIII y el de Francisco Franco) a cuatro regímenes algo menos dictatoriales (el de Isabel II, el de la Primera República) o fundamentados en la democracia participativa (el de la Segunda República, el de la Transición).

Cuando la caída (por fallecimiento en su cama en 1833) de la dictadura atroz de Fernando VII dio paso a la dictadura algo más blanda (y sobre todo más despreocupada y frívola) de la reina regente María Cristina y luego de Isabel II, pareció que entraban en España, por contraste con el tenebroso período anterior, aires de luminosa renovación (sería exagerado decir que de democracia) que quedaron, por supuesto, en buena medida defraudados. El cambio más trascendental que se produjo fue, sin duda, el ascenso por los escalafones del poder de una clase burguesa cada día más pujante que, bajo el estigma del afrancesamiento o del constitucionalismo, había estado apartada en las últimas décadas de él, excluida por una aristocracia nobiliaria y eclesial rancia y decadente que sufrió un golpe importante con el advenimiento del nuevo régimen isabelino (que abrazó el liberalismo más por oportunismo que por convicción) y con la abolición de la Inquisición en 1834.

La efigie de Mariana Pineda se convirtió, en aquellos años, en faro y guía, cada vez más idealizado, de una España que intentaba refundarse sobre las cenizas de la España absolutista anterior.

En febrero de 1873 se inicia el caótico y fugacísimo intento (clausurado en diciembre de 1874) de enterrar la grotesca dictadura de Isabel II, derribada en 1868, y también el extraño experimento de la monarquía importada (1870-1873) de Amadeo de Saboya, con una Primera República que nacía con enemigos demasiado numerosos y demasiado poderosos como para prosperar. El balbuceante experimento, que no llegó a ser ni siquiera democrático, quedó frustrado en menos de dos años, tras los cuales fue restaurada la monarquía, que trajo consigo un rey adolescente (Alfonso XII), nuevos saraos palaciegos y una vuelta de tuerca más en la muy notoria decadencia del país. Una de las pocas cosas que tuvo tiempo de

hacer aquella República que quiso y no pudo refundar España fue inaugurar (en mayo de 1873) la célebre estatua de Mariana Pineda que sigue estando en la plaza que lleva el nombre de la heroína en Granada: auténtico centro neurálgico de su culto civil, paralelo al culto en parte casi religioso y en parte con dejes de atracción turística que recibe su tumba en la catedral, a la que habían sido trasladados solemnemente sus restos en 1856. De nuevo la advocación, laica pero al mismo tiempo mística, de Mariana presidía simbólicamente el alumbramiento de una España nueva que no pudo siquiera levantar el vuelo.

En 1931, la caída de la monarquía (superior en alegre desenvoltura a cualquiera de las anteriores) de Alfonso XIII, que se había identificado con la dictadura militar de Primo de Ribera, dio paso a una Segunda República española que nació exultante, que acometió con ardor la tarea de refundar por completo las estructuras de la política y el imaginario del país, y que fue muy pronto herida de muerte, en 1936, por el golpe militar de Franco. El año de la proclamación republicana vino a coincidir con el del primer centenario de la ejecución en Granada de Mariana Pineda, y la efigie de la heroína sacrificada volvió a ser reciclada, con la participación a una sola voz de las masas, de los intelectuales, del estado (lo analizaremos más por extenso), como la madrina mítica del nuevo régimen democrático.

En 1975 murió Franco. El mito, mucho más que sospechoso, de la disidente y contestataria Mariana Pineda, que había estado prácticamente apartado de la circulación durante décadas, empezó a desperezarse poco antes de la muerte del dictador, cuando se barruntaban aires de cambio y diversos escritores, intelectuales, cineastas, se pusieron a recuperar su figura y a reciclarla, una vez más, como precursora mítica del régimen democrático que estaba

naciendo. Si los despojos de Mariana no alcanzaron a movilizar a las masas (excepto, quizás, a las que se sentaron en sus sillas a ver la muy popular serie de televisión *Proceso a Mariana Pineda*, 1984, de Rafael Moreno Alba) con tanto fervor como había sucedido en la época de la República, acaso fue porque sufrió la dura competencia de otros mitos de carne y hueso que en aquel mismo momento volvían del exilio (como la Pasionaria, Federica Montseny, Rafael Alberti, Claudio Sánchez Albornoz y tantos más), que además de estar algo menos apolillados, sonaban mucho más cercanos e inteligibles para el pueblo común, y eran además más mediáticos.

2. LA FÁBRICA DEL MITO

Un libro reciente y trascendental de Mario Hernández que lleva el título de *Homenaje a Mariana Pineda*² nos abre cuarenta y dos ventanas (reproduce cuarenta y un textos de épocas y de firmas muy diversas, precedidos de un prólogo del editor) desde las que contemplar no la persona sino más bien el personaje póstumo de Mariana Pineda. Nos pone generosamente en bandeja, con ello, la posibilidad de seguir, paso a paso y al hilo de una documentación que antes era en buena parte rarísima o inaccesible, el proceso de fabricación y de reutilización política de su mito en algunos de los momentos más convulsos (y al mismo tiempo más esperanzados) de los dos últimos siglos de la historia de España.

Es significativo que el libro esté organizado en tres grandes partes estructurales, y que el centro aproximado de cada una de ellas sean los tres períodos decisivos de en torno a 1833, 1931 y 1975, con algunos hitos que se escapan hacia otros horizontes cronológicos, como los de 1873 y 1879 (en que están fechados la inaugura-

ción de la estatua de Mariana en Granada durante la fugaz primera República, o el episodio que evoca a la heroína en *Los apóstólicos*, de Galdós); o el de 2002, al que corresponde la ópera con música de Alberto García Demestres y libreto de Antonio Carvajal que fue encargada por el Ayuntamiento de Granada como preámbulo de los actos del segundo centenario (que se celebró en 2004) del nacimiento de la heroína.

Bien se puede apreciar, a la vista de todo esto, que al pobre fantasma de Mariana casi nunca han dejado de perseguirle los asuntos municipales. Y bien se puede afirmar que el modo en que la ciudad y el ayuntamiento de Granada han utilizado la memoria de Mariana para fabricar un mito básicamente local (aunque no deje de tener también una identificación andaluza y otra nacional más tenues) muestra paralelismos innegables con el modo en que cada ciudad y cada pueblo, en la Edad Media o en los inicios de la Edad Moderna sobre todo, buscó acogerse al patronazgo de un santo o de una Virgen (San Isidro en Madrid, la Virgen del Pilar en Zaragoza, San Antonio de Padua en Lisboa, etc.) que le diese una identidad simbólica poderosa y diferenciada, en torno a la cual era construido buena parte del entramado cultural común, en particular el de las fiestas, que es también el del reforzamiento de los lazos internos de cohesión y solidaridad. Mariana es, de algún modo, la gran santa laica de Granada.

Ninguno de los cuarenta y dos textos reunidos en ese libro compilado por Mario Hernández está firmado por Mariana Pineda. El testamento y la carta a sus hijos que al parecer escribió en prisión fueron requisados por los absolutistas y probablemente destruidos. A la posteridad no ha llegado ningún escrito suyo, ni autobiográfico, ni programático ni de ningún otro tipo.

De modo que los cuarenta y dos textos que acoge tal Homenaje están firmados por médiums de lo más diverso: funcionarios, cronistas, periodistas, políticos, novelistas, dramaturgos, poetas, músicos, más el filólogo editor. Gentes no siempre preocupadas por la verdad, ni siquiera por la verosimilitud (recuérdese la confesión de Lorca, que sembró su tragedia de 1925 de inexactitudes históricas: “Yo sentí a la Mariana lírica, sencilla y popular. No he recogido, por tanto, la versión histórica exacta, sino la legendaria, deliciosamente deformada por los narradores de placeta”),³ evocadores todos de la vida (o más bien de la leyenda) de Mariana a posteriori o muy a posteriori, muchos de ellos por encargo oficial, conscientes de que al aceptar el encargo de sacar brillo a la efigie de la heroína estaban prestando o alquilando sus fuerzas (que tenían que estar a la altura de lo que se esperaba de ellas) a algo tan singular y tan delicado como es la fabricación de uno de los mitos identificadores de una ciudad y de una nación.

El texto de apertura del Homenaje a Mariana Pineda es la escueta y brutal noticia que daba cuenta en la *Gaceta de Madrid* (la precursora del actual *Boletín oficial del estado*) del 7-VI-1831 de la “Aplicación de la pena de muerte a doña Mariana Pineda”:

El 26 de mayo último sufrió en Granada la pena de muerte doña Mariana Pineda, vecina de aquella ciudad. Sorprendida su casa por la policía el 13 de marzo próximo anterior, se encontraron en ella una bandera revolucionaria a medio bordar y varios objetos análogos; y empezadas las diligencias por la policía y seguida la causa por el tribunal con toda actividad, el delito de doña Mariana Pineda ha sido probado plenísimamente.

Si aun son más dolorosos estos castigos en las mujeres que en los hombres, no por ello dejan de ser precisos para el escarmiento, especialmente después que los revolucionarios han adoptado la táctica villana de tomar por instrumento y por escudo de sus locos intentos al sexo menos cauto y más capaz de interesar

la ajena compasión.
Toda la Península goza de perfecta paz.⁴

3. LA MASA QUE CALLA, LA MASA QUE GRITA

“Toda la Península goza de perfecta paz”. Es decir, toda la Península guarda silencio. Así se preciaba ya esta perversa nota necrológica no solo del perfecto grado de domesticación al que el poder tenía sometido al pueblo, sino también de la unanimidad en el juicio que la razón de estado decretaba que suscitase la figura de Mariana Pineda. Entonces, la condena absoluta, el mutismo total; muy poco después, la exaltación a pleno pulmón, sin ningún tipo de reserva. Del silencio al grito, de acuerdo con las exigencias (o más bien los intereses) del poder.

Siguen crónicas de exequias, de exhumación y de inhumación, de misas, de funciones cívico-religiosas, solicitudes y manifiestos municipales, decretos ministeriales, artículos de opinión y reportajes periodísticos, prólogos de libros, declaraciones y discursos de políticos, el texto de la ley de 1933 que decretaba la emisión de sellos con la efigie de Mariana, acontecimiento que supuso otro hito en el proceso de transformación de la heroína municipal en heroína nacional... Y además, sonetos, décimas e himnos panegíricos, anónimos romances de ciego, y evocaciones y recreaciones literarias o críticas de su figura firmadas por, entre otros, Pérez Galdós, García Lorca, González Olmedilla, Córdoba y Zaldívar, Martín Recuerda, Antonio Gala, García Demestres y Carvajal.

Pese a lo prolijo de este elenco, es difícil que el lector que tenga la paciencia de leer todos y cada uno de esos textos sucumba un solo instante al aburrimiento. Ni siquiera cuando arribe a los de con-

tenido más cronístico, funcional o político, pues los que tienen el estilo morbosamente kafkiano del homenaje de exequias o del acta municipal se acaban antes de llegar a fatigar, mientras que otros se hallan animados por la prístina elocuencia de Fernando de los Ríos o por la retórica exaltada de Manuel Azaña o de la malograda Hildegart. Por supuesto que, cuando llegue a la última parte, a la “Corona literaria en honor de Mariana Pineda”, tendrá ocasión el lector de degustar un puñado de creaciones de calidad literaria más que digna (con el refinadísimo clímax de Lorca), que le servirán de confirmación no solo de que los territorios de la historia, el mito y la poesía se cruzan en ocasiones, sino también de que su conjunción (mejor si se le añade el ingrediente del genio) puede llegar a resultar muy feliz.

El público, el pueblo, la masa si se quiere (el contundente “toda la Península” de la cínica necrológica oficial), es el otro protagonista, junto con la propia Mariana, primero del drama y luego de la exaltación póstuma de la heroína que nos desvelan todos estos escritos. En realidad, el papel del pueblo no deja de ser, en relación con la figura de la heroína, el de un simple figurante sin voz propia (lo que sale de su boca es siempre la palabra ventrilocua de los guionistas del poder que le dictan lo que debe decir), que no llega, ni de lejos, al tono emotivo, grandioso, lleno de matices y de registros, del coro de la tragedia griega. Pero su presencia es tan notable, tanto cuando guarda el silencio atronador que mantuvo durante el proceso y la ejecución como cuando, pasado ya el peligro, dio rienda suelta a sus entusiasmos marianistas, que por cantidad más que por calidad merece que se le reconozca el rango de protagonista adjunto de la tragedia.

Recuérdense las palabras, tan dolidas con el cobarde silencio del

pueblo (no consigo mismo, que también guardó silencio, y que solo reconoció a Julia, la hija que tuvo con Mariana, en el testamento que redactó poco antes de morir en 1853) de don José de la Peña y Aguayo, el amante y biógrafo de Mariana:

Las gentes del pueblo, que en las avenidas de la cárcel hasta el Triunfo habían visto pasar aquella angelical criatura para ser ajusticiada como un facineroso, se agolpaban a ver un espectáculo nunca visto ni oído en Granada [...]

Hubo quien creyó que la pena no llegaría a ejecutarse, porque lo impediría el clamor general del pueblo; los mismos realistas lo temían y, para impedirlo, hicieron venir todas las fuerzas de las inmediaciones, incluso la caballería de voluntarios de Santa Fe. Pero tanto las esperanzas de los patriotas, como los temores de los absolutistas, eran puras ilusiones. Degradado el pueblo con la esclavitud, se amortiguan todas las pasiones nobles y mira hasta con indiferencia el sacrificio de los más esforzados ciudadanos. Inmenso era el gentío que había en aquel espacioso campo del Triunfo, en las bocacalles del barrio de San Lázaro, en la explanada del Hospicio y hasta en las ruinas de las antiguas murallas que circundaban por aquella parte de la ciudad los barrios de la Cava, la Alcazaba y el Albaicín, desde donde se descubre el Triunfo, el Soto de Roma, Santa Fe y los caminos de Loja y Alcalá. Todo el mundo estaba absorto mirando aquel ejemplar, temblando por su propia seguridad y considerando la mísera situación a que nos había, reducido el poder absoluto.

Un silencio pavoroso reinaba en aquella inmensa población apiñada, sobre las tropas que formaban el cerco; el cielo se había anublado a impulso de los encontrados vientos que bramaban de cuando en cuando [...]

El ejecutor de la justicia cumplió en este momento su terrible encargo. El estremecimiento que hizo en aquel instante Mariana y el cambio repentino del sonrosado de sus mejillas en un color lívido y cárdeno anunció al público el último instante de su vida. A torrentes caían las lágrimas del inmenso pueblo que cubría todas las avenidas de aquel espacioso campo; lloraban los religiosos auxiliares; lloraban los soldados y sus jefes; lloraban todos los presentes; lloraban también el verdugo; y solamente se gozaban media docena de malvados, más sanguinarios que los tigres de Hircania.⁵

Pese a lo que han dicho algunos panegiristas exaltados, no fue el pueblo el fabricante del mito póstumo de Mariana Pineda. El pueblo

no construye los mitos, ya que no tiene capacidad para pensar por sí mismo ni mucho menos para desarrollarlos. Los pocos mitos que se desprenden de su seno (no por creatividad genuina, sino por el impacto mecánico que en él produce algún suceso de especial patetismo) han de ser enseguida retomados, pulidos, amplificados por la lente distorsionadora de los artistas o de los intereses políticos, si han de tener alguna vida que vaya más allá de la llamarada inicial.

Quien construye los mitos, y quien ha construido el mito de Mariana Pineda y fijado el guión de sus espectaculares reapariciones en la escena política y cultural de 1833, 1873, 1931, 1975 (las fechas son siempre indicativas), es la mente (intemporal, pues, como el pueblo o como el sentimiento de culpa, se sucede siempre a sí misma, al margen de personas, partidos e ideologías concretas) de quien desde el poder mueve a la masa y refresca y orienta de tiempo en tiempo, cuando y como le conviene, su memoria.

Es raro que esa mente con voz de ventrílocuo que inspira o dicta lo que la masa debe amar u odiar descienda alguna vez a la arena y se deje ver en ella. Lo habitual es que se quede en la penumbra del despacho, esbozando con sus colaboradores las líneas grandes y pequeñas del guión, seleccionando personajes y acontecimientos que despierten y conmuevan al pueblo, preparando el movimiento de los coros. Descubrió su cara, en un momento de *pathos* máximo y de vientos políticos muy a favor, el ministro Fernando de los Ríos (rondeño que había vivido muchos años en Granada, en cuya universidad era catedrático de Derecho) durante los actos masivos del homenaje que orquestaron él y las instituciones en Granada en 1931, según nos recuerdan las impresionantes crónicas periodísticas que El Defensor de Granada y el Noticiero Granadino publicaron

el 16-V-1931:

Los regimientos entraban por el lateral izquierdo de la Plaza del Campillo y, al llegar frente al monumento, los jefes de sección ordenaban vista, a la derecha, dando el grito de “¡Viva la República!”, y los jefes y oficiales inclinaban los sables.

Las tropas daban la vuelta a la plaza, saliendo por la plaza del Castillo de Bibataubín, y marchando luego a sus cuarteles.

Los aviones del aeródromo de Armilla evolucionaron sobre la Plaza de la Mariana.

Durante todo el desfile las tropas fueron aclamadas y vitoreadas con gran entusiasmo por el numeroso público congregado en la plaza. Se dieron muchos vivas a la República, a la Libertad, a Mariana Pineda y a don Fernando de los Ríos.

El desfile resultó muy brillante.

LA GRANDIOSA PROCESIÓN CÍVICA DE LA TARDE.

Poco antes de las cinco de la tarde llegó al Ayuntamiento en automóvil, acompañado del Gobernador civil, el ministro de Justicia don Fernando de los Ríos. Al llegar, fue recibido por las autoridades, que se encontraban en las Casas Consistoriales, y por la Comisión del homenaje a Mariana Pineda.

Minutos después de las cinco salió del Ayuntamiento la procesión cívica para dirigirse al monumento a Mariana Pineda, ante el cual había de dirigir la palabra al pueblo el señor De los Ríos.

A la plaza del Carmen afluyeron las banderas de las sociedades obreras de Granada y de numerosos pueblos de la provincia, alrededor de las cuales se fueron agrupando ordenadamente los afiliados a cada una de ellas.

La manifestación, que constituyó un acto de verdadera ciudadanía y de una grandiosidad tal que basta con registrar el hecho no acaecido nunca de haber venido de muchos pueblos millares y millares de personas, desfiló por las Calles Reyes Católicos, Gran Vía de Colón, Triunfo, calles de San Juan de Dios, Duquesa, plaza de la Trinidad, calle de Mesones, Puerta Real, Embovedado, Campillo, a la plaza de Mariana Pineda, regresando después por el Embovedado, Puerta Real y calle de Reyes Católicos a la plaza del Carmen, donde se disolvió después de escuchar nuevamente los manifestantes la elocuente palabra del ministro de Justicia.

En cuanto al número de personas que formaron en la manifestación puede

decirse que fue incalculable. Basta decir que ha sido el acto que ha reunido en Granada más número de personas, y basta también anotar, como detalle curioso, que antes de que el final de la manifestación llegase a la Gran Vía, la cabeza de la misma llegaba a la plaza de Mariana Pineda, en la que ya había varios millares de personas. El Defensor de Granada calcula unas cuarenta mil personas, aunque el Noticiero Granadino eleva la cifra – en titulares – a “más de sesenta mil personas”. La comitiva, en la que figuraban 129 banderas, ofrecía un aspecto imponente.⁶

Un detalle que podría pasar desapercibido dentro del muy prolijo y pormenorizado reportaje, pero que tiene sin duda trascendencia a la hora de interpretar un acontecimiento histórico tan singular: la clase militar y policial, la clase intelectual y universitaria, la clase empresarial y la clase clerical no es que desfilaran en aquellos días junto a la masa que ha encarnado y defendido tradicionalmente (por una serie muy larga de motivos) valores opuestos a los suyos; es que sucumbieron ellas también, por unos días, a la fascinación de sentirse masa, comulgaron con ese entusiasmo catártico y embriagador que es delegar en la colectividad la conciencia del yo, compartieron salones y avenidas, codo con codo, con las demás partes de la masa, en una especie de delirio fundacional de lo que se quería que fuese una auténtica democracia española, delirio sobre el que no tardarían en proyectarse negríssimos nubarrones:

A las doce de la mañana, y en el salón llamado de la Mariana, del Ayuntamiento granadino, el ministro de Justicia, recibió a las autoridades y numerosas comisiones y entidades.

Desfilaron por este orden: gobernador militar de la plaza, señor Gonzalo Carrasco, y comisiones de los Cuerpos de la guarnición, expresando el primero su fervorosa adhesión al régimen; secretario del Gobierno civil y personal de las dependencias del mismo; comisario de Vigilancia y capitán de Seguridad, con nutrida comisión de ambos Cuerpos; director de la Prisión provincial y capellán de la misma con varios oficiales; don Pascual Nácher, en nombre de la Sociedad Económica; Escuela de Artes y Oficios; ingeniero jefe del Servicio

Agronómico; inspector regional de Trabajo; presidente del Ateneo con varios socios; presidentes de las Cámaras Agrícola y del Comercio; Tranvías Eléctricos de Granada; director del Museo de Bellas Artes y Academia; Colegio de Procuradores; rector y catedráticos de la Universidad; comisión del pueblo de Santafé; deán de la Catedral; ferroviarios; maestros herradores militares de la guarnición; comisiones de obreros de Puliana y Maracena; de la Casa del Pueblo de Linares; representantes de los obreros de Montefrío; de Churriana; antiguos alumnos de Derecho; Guardería forestal; comisión de Alhama; Centro Artístico; Agrupación Socialista de Guadix; Juventud Republicana de Granada; Ayuntamiento de Belicena; comisiones de Cijuela, de Atarfe, Pinos Puente, Fuente Vaqueros y colonos del Soto de Roma, Salobreña, Escúzar, Fargue; Agrupación Socialista de Granada; Drogueros y otras muchas.⁷

Impresiona el raro acuerdo, en lo tocante a la canonización póstuma de Mariana, que reflejan estas páginas y que ha involucrado desde hace dos siglos (en Granada sobre todo, pero también en España) a políticos de toda especie (de derechas como los liberales isabelinos, de izquierdas como los republicanos socialistas), a las élites académicas y a la gente del pueblo, a los militares y los trabajadores de la tierra, a los artistas y los obreros, a la Iglesia y a las Juventudes Socialistas, a los habitantes de la ciudad y a los del campo.

Ello nos ofrece una ocasión de oro para analizar por qué caminos puede devenir un simple y frágil individuo que fue víctima de un abuso criminal por parte del estado en emblema épico de la misma nación que lo puso sobre el cadalso. Y para mostrarnos a todos los que nos dedicamos a estudiar cómo se construyen el imaginario y la identidad de una ciudad y de una nación, cómo funcionan los sutiles mecanismos de renovación sociocultural y política (y a veces de refundación relativa tras momentos de crisis) que no pueden dejar de operar en ella.

La conciencia y la experiencia de la historia previenen de que

cuando las masas salen a la calle para exhibir algo tan antinatural como es la unanimidad sin fisuras en el pensamiento, en el comportamiento y, sobre todo, en las emociones, y encima bajo la batuta sin ningún tapujo de los políticos, es porque bajo la alfombra por la que pasa el desfile hay conflictos muy distintos de los que se reconocen e intereses muy diferentes de los que se proclaman.

La masa se caracteriza —según algunos de los pensadores ilustres que se han empeñado en caracterizarla— porque no piensa, aunque sí actúa, siente, ensalza, denigra, sin que dentro de ella se manifiesten resortes apreciables de discrepancia o de diferenciación. Busca siempre (siguiendo los dictados de quien la maneja) asimilar las disidencias y, si no puede hacerlo, las elimina en los regímenes totalitarios o las tolera (relegándolas a los márgenes o a las élites) en los no totalitarios.

Cuando, como sucedió en los fastos marianistas de 1931, la masa absorbe también a las élites intelectuales, a los militares, los empresarios, los clérigos, todos los cuales encarnaban valores por muchos conceptos distintos u opuestos a los de ella, es porque la mente autorial que escribió desde los salones del poder aquel colosal auto sacramental y político tuvo la habilidad de pulir y de exhibir un mito sin aristas, situado en la cúspide de una moral que contentaba a todos, y de elaborar una obra teatral de universal emotividad, una ficción catártica que muchos de los actores llegaron a confundir ingenuamente con la realidad, otros tomaron como el ensayo general de lo que acaso podría ser una nación armoniosamente vertebrada, y unos cuantos escépticos mirarían con algún punto menos de convicción, aunque no se resistiesen en aquel momento a prestar su voz al gigantesco concierto de las masas.

4. UN NUBARRÓN DE VERDAD EN EL CIELO DE LAS MENTIRAS

Se significó en aquellos días, en cualquier caso, (al menos) una voz abiertamente discrepante. Y es muy sintomático el modo en que al instante saltó la masa para acallarla:

Mediado el discurso que pronunciaba desde el Ayuntamiento el ministro de Justicia [Fernando de los Ríos], desde el segundo piso de la casa esquina a la calle de Navas, número 27 de la plaza del Carmen, la costurera Milagros Rojas Pineda, que dijo ser parienta de la heroína, lanzó varios gritos diciendo que todo era mentira. El público, indignado por la interrupción, protestó vivamente, intentando penetrar en la vivienda, lo que fue impedido por la Guardia cívica y fuerzas de Seguridad. Como el público arreciara en su actitud, los guardias cívicos subieron a la casa y en el mismo balcón colocaron una bandera roja, que fue acogida con aplausos. Doña Milagros Rojas, acompañada por los jefes del Cuerpo de Seguridad y protegida por los guardias cívicos, fue conducida al Ayuntamiento a fin de librarla de la indignación popular, hasta que, pasada la efervescencia producida, se le permitió volver a su domicilio. Según parece, la indicada señora tiene algo trastornadas sus facultades mentales. Poco después, y a ruego del ministro, los manifestantes se disolvieron pacíficamente.⁸

¿Mentía la señora “trastornada” o mentían todos los demás, desde el ministro hasta el pueblo, que tan ajustadamente encarnaron sus papeles de domador y de león colérico? ¿Estaba de verdad “trastornada” la señora, o andaba simplemente bien de la vista, como los valientes (o impertinentes) que primero gritaron, en el cuento archiconocido, que el traje de gala era mentira y que el emperador iba desnudo por las calles? ¿Sería, en ese caso, aquella señora la única mente lúcida, con dignidad y sin pelos en la lengua que había en tales días de masas sueltas por las calles en Granada? ¿Se encolerizó la masa porque aquella señora la había injuriado, o más bien porque había puesto el dedo en la vergonzosa llaga de la hipocresía y el cinismo de una sociedad que en 1931 competía por

hacerse notar en el homenaje a su heroína mientras que un siglo antes no había dicho una palabra ni movido un dedo cuando la ejecutaban en aquellas mismas calles?

Seguramente no se le pasó por el recuerdo a aquel pueblo tan indignado con aquella deslenguada señora que Federico García Lorca, uno de los participantes más destacados, precisamente, en los fastos de la conmemoración, había dejado dicho entre susurros, en la tragedia que había dedicado a Mariana, que en los momentos fatídicos los granadinos no habían tenido la valentía ni de llorar en público por Mariana. Y que solo una niña granadina se había dejado ver, en recuerdo acaso (¿quién podría saberlo?) de aquella niña burgalesa que muchos siglos antes había sido la única que había desafiado por un instante el miedo a otro rey tirano que se ensañaba con otro héroe caído, el Cid, del que todos se apartaban (“non se abre la puerta, ca bien era cerrada. / Una niña de nuef años a ojo se parava...”):⁹

ALEGRITO.

Hay un miedo que da miedo.

Las calles están desiertas.

Solo el viento viene y va;

pero la gente se encierra.

No encontré más que una niña

llorando sobre la puerta

de la antigua Alcaicería.

MARIANA.

¿Crees van a dejar que muera

la que tiene menos culpa?

ALEGRITO.

Yo no sé lo que ellos piensan.¹⁰

Cada cual que piense lo que quiera acerca del supuesto trastorno de aquella señora. Pero no acerca de su acusación, porque en eso

tenía ella, sin duda, toda la razón. Aquel espectáculo tan grandioso era una gran mentira. O, si se prefieren los eufemismos, una muy bien trabada ficción, o un espléndido montaje. No había nadie allí que no estuviese representando un papel perfectamente teatral, cada cual en el lugar que le había sido asignado y con las palabras que le habían sido dictadas, contribuyendo a una monodia masiva que ponía al descubierto la culpa (sin confesarla abiertamente) y hablaba de la necesidad del perdón (sin pedirlo en alta voz).

Porque hay, dentro de la complejísima trama de hilos simbólicos que articulan la identidad del grupo, otro factor que ha de ser tenido muy en cuenta: el siempre muy susceptible orgullo patrio. Debe ser bastante fácil guardar silencio cuando ejecutan a una persona inocente en la calle, y más fácil aún debe serlo gritar con exaltación cuando pasa el peligro y todos los demás hacen lo mismo. Pero también ha de ser duro y humillante hacer una contrición pública de cobardía y de hipocresía. O aceptar que otros te recuerden la culpa en voz alta, según hizo la vieja impertinente en el momento álgido de la gran fiesta patria que ofrecía la cortina más adecuada para expiar los pecados del pasado sin tener que inclinar visiblemente la frente del buen nombre nacional.

5. LOS SACRIFICIOS DE RIEGO, TORRIJOS Y MARIANA PINEDA Y LA FASE DE SELECCIÓN DE LOS CANDIDATOS AL MITO

El proceso de canonización mítica y de manipulación política de la figura de Mariana Pineda puede ser analizado desde otras sugerentes perspectivas, incluida la que mira hacia personas y sucesos contemporáneos que guardan paralelismos innegables con la tauromaquia sacrificial que a ella le tocó sufrir, pero que no resultaron tan favore-

cidos como la infeliz mártir granadina por la muy selectiva, por lo general parcial e interesada, memoria mítica de (los poderosos de) la patria.

Partamos del hecho de que la significación política y militar de Mariana Pineda no fue, en su momento, nada relevante. Era imposible que lo fuese, pues se trataba de una mujer burguesa, desarmada, sin mando sobre nadie, viuda y con hijos, que fue ejecutada a la tempranísima edad de veintiséis años. Una conspiradora visceral y comprometida, pero con muy poca capacidad para abrir ninguna brecha grande en el fortificado estado absolutista.

En contraste con ella, otras víctimas de la dictadura de Fernando VII pueden ser considerados personajes de mucha más talla política y militar, y por tanto piezas de caza mucho mayor para los esbirros absolutistas.

Pensemos, por ejemplo, en don Rafael del Riego, quien había sido mariscal de campo, Capitán General de Galicia, Capitán General de Aragón, presidente de las Cortes Generales y conspirador peligrosísimo contra Fernando VII, antes de que fuera capturado cuando encabezaba una rebelión masiva en Andalucía. Riego fue ejecutado en Madrid en 1823, ante una multitud que le insultaba en las mismas calles en que otras veces le había jaleado, lo cual viene a confirmar tristemente algunas de las escépticas reflexiones que acerca de la masa se han ido deslizando en este artículo.

Otra figura muy relevante dentro del muy nutrido movimiento de oposición que hubo a Fernando VII fue el general de división don José María de Torrijos (que se halla evocado en un romance emotivo que García Lorca engastó dentro de la trama de su Mariana Pineda), quien había llegado a ser Ministro de la Guerra en 1823. Fue fusilado con todos los suyos cuando desembarcó en Málaga con

el ánimo de iniciar desde allí la liberación del país, en 1831.

Entre próceres de esa talla, que formaron parte de las élites de Madrid, que encabezaron movimientos de resistencia bien organizados y fuertemente militarizados, que dieron también ejemplos extraordinarios de generosidad y de sacrificio, y que llegaron a estar rodeados en vida (y en las décadas posteriores a su muerte, mientras aguantó la porosa memoria del pueblo) de la aureola de héroes a un tiempo épicos y trágicos, ¿qué podía hacer la frágil, idealista, provinciana Mariana Pineda, que nunca alcanzó a ser una enemiga verdaderamente estratégica de la dictadura fernandina? ¿Por qué ha sido entonces tan selectiva la memoria grande de la patria, y por qué ha franqueado solo a ella los puestos más eminentes del panteón de nuestros grandes héroes y de los afectos del pueblo, y relegado a los demás héroes a escalones mucho más bajos?

Pues, en primer lugar, porque los experimentados Riego y Torrijos no podían competir con la juventud, la belleza, la inocencia, el desamparo, las lágrimas de *mater dolorosa* de Mariana Pineda. Y, en segundo pero más decisivo lugar, porque la mente política que guía a la masa se dio mucha prisa por actuar, y el cadáver de Mariana fue reclamado a toda prisa y muy eficazmente reciclado por el régimen isabelino que nació en 1833. Y los de Riego y Torrijos no.

Las razones de esta selección son sin duda muy injustas. Pero nada caprichosas, si se mira desde la lógica del poder. Mariana Pineda, mujer, joven, primeriza, idealista, carecía de un discurso político e ideológico puesto por escrito, con firma y sello. Era un cheque en blanco, un palimpsesto fácil de reescribir, un terreno perfectamente franco a las usurpaciones de los políticos.

Riego y Torrijos eran otra cosa: militares de altísima graduación, políticos muy experimentados, autores de proclamas y manifiestos

imposibles de manipular, sujetos carismáticos de influencia social inmensa, estrategias cuyo pensamiento antidictatorial tenía raíces y móviles demasiado profundos (cercanos a la órbita del republicanismo, para más peligro), conspiradores incomparablemente mejor organizados que la infeliz Mariana. Referentes, por todo ello, mucho menos maleables y mucho más incómodos, escurridizos, hasta potencialmente amenazadores, para cualquier movimiento político (empezando por el isabelino) que osase tomarlos por bandera.

A la figura de Riego la reclamó, por lo menos, la casi siempre muy menguada facción política republicana. La de Torrijos (y la de otros) no encontró ningún comprador reseñable en la almoneda de famas póstumas que siguió a la muerte del tirano. Solo el controvertido *Himno de Riego*, que ha tenido que sonar casi siempre con sordina, alguna leyenda “de placeta”, como decía Lorca, algún no muy difundido canto popular, algún puntual y desganoado homenaje oficial, el nombre de alguna calle, y unos cuantas páginas (gloriosas, eso sí) en los tratados de historia, siguen recordando a aquellos héroes que fueron tan víctimas de la feroz dictadura fernandina como del despiadado mecanismo (siempre interesado y siempre dirigido hábilmente desde la sombra) de selección y de fabricación de los mitos patrios.

6. EL MITO DEL JOVEN SACRIFICADO Y DE LA REFUNDACIÓN DE LA COMUNIDAD: AQUILES, CRISTO, JUANA DE ARCO

Por otro lado, Mariana Pineda encajaba a la perfección, mucho mejor (por su juventud, por su inocencia, por su soledad, por su desamparo) que Riego o que Torrijos, dentro de un patrón mítico y cultural que venía en realidad de muy lejos. Y que es muy posible

que no se apague nunca, porque seguirá habiendo crímenes de estado; seguirá habiendo inacciones y complicidades de la inmensa mayoría, de la masa, del pueblo; seguirá habiendo póstumos remordimientos y sonoros golpes en el pecho de todos. Y, sobre todo, seguirá estando siempre muy vivo y muy solicitado, en el imaginario colectivo, el mito del (joven, inocente, idealista) individuo heroico que, al ser sacrificado (en épocas de caos social y cultural sobre todo) por la sinrazón del poder dominador de la masa, ofrenda su sangre en aras de un futuro que disfrutarán los demás miembros de su nación. La cual emergerá renovada, reestructurada, reconciliada, de esa circunstancia tan patética.

No es difícil encontrar analogías iluminadoras entre el modo en que se desarrolló la corta vida (y luego la larga fama póstuma) de Mariana Pineda y las tortuosas pasión y muerte del joven Aquiles, rebelde ante la dictadura del arbitrario Agamenón e inmolado en el altar de la cínica razón de estado de los griegos, algunos de los cuales (empezando por Ulises) no pararon hasta que consiguieron empujarlo directamente al sacrificio que un oráculo había dictaminado que era necesario para que Troya fuese tomada. Mientras los más de los griegos miraban para otro lado y hacían sus cálculos de los réditos que traería aquella sangre. Todo lo cual fue requisito imprescindible para alimentar el imparable proceso de canonización que acabó convirtiendo al ingenuo y desdichado Aquiles, al que los suyos habían tratado de manera tan cínica y brutal (como muy en detalle relata la *Ilíada*, que es básicamente la gesta de la pasión de Aquiles, no de la toma de Troya) en cabeza descollante del abultadísimo catálogo de los héroes de la nación griega. La (supuesta) tumba de Aquiles en la isla de Leuce fue, como la de Mariana, como la de todos los demás héroes que vamos a ver que han sido cortados

por patrones míticos parecidos, un centro importante de peregrinación, de homenaje, de simultáneas expiaciones de culpas oscuras y de celebraciones de identidades fortalecidas y renovadas.

Tampoco quedan a trasmano los paralelismos del sacrificio de Mariana con la pasión y la muerte de Cristo, rebelde también ante los dictadores judíos y romanos de su tiempo y empujado, entre cínicos cálculos y tejemanejes políticos (de los que dan buena cuenta los cuatro Evangelios), al sacrificio en plena juventud, en aras de las razones de estado que alegaron unos y otros. Mientras, las masas que le habían seguido antes le injuriaban después, sus más cercanos discípulos le traicionaban, se dormían o le negaban en las vísperas del martirio, las manos de los cabecillas de su pueblo firmaban y ejecutaban la sentencia, y algunos otros se lavaban las suyas. Todo lo cual aportó, lógicamente, argumentos de mucho peso para su glorificación como cabeza suprema del cristianismo, el movimiento religioso que nació de su sangre pero cuyos nuevos dirigentes tuvieron la insólita habilidad de exonerarse a sí mismos y a los suyos de la sombra de culpa, descargándola sobre el judaísmo del que como secta hija primero nació y después se escindió. Los lugares en que fue martirizado Cristo en Jerusalén siguen siendo hoy el centro, a un tiempo expiatorio y regenerador, de la ideología cristiana del sacrificio sobre el que se cimienta el fortalecido edificio eclesial.

El caso de Juana de Arco no queda tampoco fuera de esta constelación de mitos de héroes martirizados y sacrificados por los suyos: nos coloca de nuevo ante una jovencísima heroína (fue ejecutada a los diecinueve años), rebelde al arbitrario engranaje de la razón de estado que resultaba de las cínicas componendas de los ingleses y de los innumerables reinos de taifas franceses (y de sus inestables cruces de alianzas y de traiciones) que se enfrentaron en la Guerra

de los Cien Años; ante una sentencia cruel, ejecutada por unos (franceses e ingleses juntamente) y mansamente (o cómplicemente) tolerada por otros; y ante una nación enferma de remordimientos, la Francia que salía de aquella catástrofe de sangre y de identidades, que se dio toda la prisa que pudo para convertir a la víctima sacrificada entre todos no solo en su heroína épica por excelencia, sino también en su santa católica nacional. A pesar, aunque ese detalle quizás sea menor, de que su ocupación más conocida había sido la de (siguiendo ciertas voces venidas directamente del cielo que se lo indicaban) derramar con el mayor empeño la sangre de sus enemigos en el campo de batalla.

7. NEOMÁRTIRES Y NEOFUNDACIONES: ANA FRANK, CLAUDIUS VON STAUFFENBERG, MARTIN LUTHER KING

La historia más cercana no deja de proveernos de ejemplos sumamente aleccionadores de otros héroes jóvenes, idealistas, ingenuos, cuya sangre sacrificial, derramada en períodos de caos político, militar, identitario, moral, sirve de cimiento para la construcción de una nación renovada, reconciliada, refundada sobre los socavones provocados por alguna crisis que ha dejado en precario sus cimientos. Héroes que se enfrentan siempre, con fuerzas absolutamente desiguales, no a uno, sino a dos oponentes temibles, aliados entre sí (o más bien controlador el uno del otro): el poder ciego de las instituciones y la pasividad ciega de la masa.

Aquí está, por ejemplo, el caso de Ana Frank, la niña judía holandesa de cuyas pasión y muerte no solo fue culpable la atroz dictadura de los nazis alemanes, sino también la implicación, la pasividad o

la indiferencia de la gran mayoría del pueblo holandés, en el que hubo una gran mayoría de espectadores intimidados y agazapados entre los dos extremos, minoritarios, del colaboracionismo y de la resistencia clandestina. No nos parecerá nada incongruente, al hilo de los antecedentes que ya hemos ido desgranando, que muy pocos años después de su muerte, Ana Frank fuera ya la heroína nacional, el emblema sagrado y hasta la cara que no podía faltar en las guías turísticas, en las postales y en los objetos de recuerdo de la nueva Holanda. Y que, a falta de tumba ante la que poder venerarla y hacer votos de renovación moral y social (sus huesos martirizados irían a parar a algún vertedero del campo de exterminio de Bergen-Belsen), la casa donde ella y su familia vivieron escondidos y fueron apresados cumple un papel similar (si no superior en el plano simbólico, porque su fama y carisma son potentísimos) al que puede cumplir la tumba o el relicario de cualquier santo.

La misma locura nazi que acabó con la vida y propició el mito de Ana Frank consiguió también que el conde alemán Claus von Stauffenberg fuese inmolado y se convirtiese al poco tiempo en mito reparador, lenitivo, de la nación alemana resurgida sobre las cenizas de la guerra. Stauffenberg, joven coronel (tenía 36 años) del estado mayor del ejército alemán, fue el corazón de la conspiración y el brazo ejecutor del atentado con bomba que el 20 de julio de 1944 estuvo a punto de acabar con la vida de Hitler. Conocedor en todo momento de las escasas posibilidades y de los muchísimos riesgos que entrañaba su empeño, no dudó en llevar adelante un plan que, a las pocas horas de fracasar, le colocó ante el pelotón de fusilamiento, y que condujo a toda su familia a prisiones y campos de concentración. Al poco de apagarse el terror nazi comenzaron los homenajes póstumos, de acuerdo con un esquema que parece

cortado por el mismo patrón que los de los otros mártires que estamos evocando, empezando por Mariana Pineda: una calle en Berlín recibió su nombre, una estatua le recuerda en la misma ciudad, diversas emisiones de sellos de correos le celebraron, más de una docena de películas (incluida una muy célebre y muy discutida que fue protagonizada por Tom Cruise en 2008) le han elevado a la categoría casi de superhéroe cinematográfico. Mártir de una horrible tiranía, joven sacrificado en plena juventud, esposo y padre de una familia de la que debió despedirse con el mismo sentimiento con que se despediría Mariana Pineda de la suya, la figura del desdichado Stauffenberg ha sido utilizada con no poco oportunismo, en la nueva Alemania, como indicio positivo de que no todo fue negro en la noche anterior, en la que media población gritaba el nombre de Hitler mientras la otra mitad callaba. Quien contemple, en todo caso, la serie televisiva que recreó la vida de Mariana Pineda y alguna de las recreaciones cinematográficas de la vida de Stauffenberg, se sorprenderá, seguro, de las analogías de fondo, de forma y de ritmo: silencios reprimidos, compromisos clandestinos, conspiradores ambiguos en los que puede anidar la traición, decisiones arriesgadas, familias jóvenes y niñas contempladas por última vez, sabuesos tan turbios como implacables (Pedrosa y Fromm), ejecuciones dramáticas, silencios otra vez asfixiantes.

Ahí está, también, el caso de Martin Luther King, el joven e idealista (la frase suya que más recuerda la historia es “I have a dream...”) luchador norteamericano por los derechos civiles de la población negra que se enfrentó a la dictadura oficialmente racista que eran los Estados Unidos de aquel entonces y que perdió la vida (a los treinta y nueve años de edad) en el intento. El único modo que tuvo la nación norteamericana de redimirse de la turbia y nunca bien

desentrañada maraña de culpabilidades, responsabilidades, complicidades, indiferencias que condujeron a aquel crimen, y que involucraba en realidad al país en su conjunto, fue el de convertir a la víctima recién sacrificada en el héroe nacional, en la cara armoniosa y sonriente de un país que hacía borrón y cuenta nueva, y que mediante aquellos actos de exaltación de un héroe muerto entre todos oficiaba una ceremonia de reconciliación solemne consigo misma. Hoy, la fiesta de Martin Luther King se celebra cada 17 de enero en todo el territorio de los Estados Unidos, el motel en el que fue asesinado (que ha sido convertido en museo) y su tumba son centros de peregrinación nacional, y su papel de refundador y regenerador del país se considera equiparable solo al de George Washington o al de Abraham Lincoln, a pesar de que él no llegó a ser presidente.

8. MOHAMED BOUAZIZI Y LA REFUNDACIÓN POLÍTICA DEL MUNDO ÁRABE

El 17 de diciembre de 2010, un joven de 26 años, Mohamed Bouazizi, se inmoló, quemándose a sí mismo, en una pequeña ciudad interior de Túnez, Sidi Bouzid. El mártir era un joven licenciado en informática que se ganaba la vida vendiendo frutas y verduras en un puesto callejero hasta el día en que todo le fue confiscado por la policía local. La desesperación llevó a Mohamed Bouazizi a inmolarse frente al ayuntamiento, consciente acaso de la potencia dramática de aquel acto, pero no de las consecuencias políticas que tendría. Sobrevivió unos cuantos días, hasta el 5 de enero de 2011.

Su sacrificio fue la mecha que prendió la revuelta que en cuestión de semanas liquidó la corrupta tiranía del presidente Zine Abidine Ben Ali, que había estado 23 años en el poder. Y fue el detonante

también de otras revueltas que incendiaron todo el mundo árabe (empezando por Egipto) y que han pasado a la historia como La primavera árabe. Muy pronto unos cuantos jóvenes más (siempre jóvenes) se suicidaron en diversos países de modo similar a como hizo el mártir tunecino, con el evidente propósito de que sus heridas y quemaduras sacrificiales marcasen simbólicamente el renacer político de sus respectivas naciones. Y las dictaduras de unos cuantos países árabes fueron cayendo y algunas siguen en trance de caer por los levantamientos cada vez más indomables de su población, impresionadas y soliviantadas por estos juveniles sacrificios.

Pese a que todas las posibilidades están abiertas, porque todas las dictaduras tienen resortes para resistir y para perpetuarse camufladas y con la cara simplemente lavada, uno de los desenlaces más probables que esperan a todo este gigantesco conflicto es muy posible que pase por la elevación de Mohamed Bouazizi al más carismático martirologio de Túnez y de todo el mundo árabe. Mártir inmolado por una tiranía atroz, joven sacrificado en la flor de la edad, cadáver lanzado sobre la conciencia de una población que hasta ese momento vivía en sumiso silencio, Bouazizi reúne todos los requisitos para ser muy pronto, posiblemente (si es que no lo es ya), héroe nacional y refundador de Túnez, y héroe además de toda la nación árabe.

Es posible que no pase demasiado tiempo antes de que (como en los casos de Mariana Pineda y de los otros mártires laicos que han pasado por estas páginas) calles, plazas, estatuas, sellos de correos, libros, películas, lleven orgullosamente el nombre de Mohamed Bouazizi. Nadie le defendió el día en que la policía confiscó sus verduras y nadie reclamó justicia en el momento en que se prendió fuego frente al ayuntamiento de Sidi Bouzid. Pero,

tras los primeros momentos de asombro y de horror, su nombre empezó a desafiar el silencio y a adquirir las resonancias de lo mítico, y poca duda puede haber ya (sobre todo si hacemos caso de las lecciones de la historia y nos acordamos de lo que les sucedió, siempre póstumamente, a Juana de Arco, a Mariana Pineda, a Ana Frank, a Martin Luther King) de que su nombre será la piedra sobre la que se edificará la refundación política de su país.

9. ESCATOLOGÍAS MÍTICAS: DE FELIPE II A FRANCISCO FRANCO, REFUNDADORES FRUSTRADOS

Paradojas de la vida o, por lo menos, paradojas del mito. Paradojas también de estos dramáticos triángulos cuyos tres vértices, el del ser humano individual (capaz de los mayores sacrificios), el del poder arbitrario y manipulador de la institución política (capaz de los mayores crímenes) y el de la insensibilidad ciega y cómplice de la masa (capaz primero de los peores silencios y de los más excesivos gritos después) llevan tantos siglos vertiendo la sangre que necesita alimentar y engrasar los mecanismos de regeneración mítica y cultural de nuestras naciones.

Paradojas también de nuestro país, España, en que la veneración de (ficticios o verdaderos) cadáveres sagrados (Santiago) o laicos (Mariana Pineda) no ha perdido nunca el papel ni la energía que desprenden los mitos de (re)fundación sinceramente arraigados en el imaginario colectivo. Y que ha tenido, al mismo tiempo, el agudo criterio de negar esa categoría de mito y de lugar fundacionales a ambiciones que quisieron arrimarse grosera y oportunistamente a los modelos de generosidad y sacrificio que encarnan los héroes martirizados, pese a que ellos fueron ejemplos justamente de lo

contrario.

El que los faraónicos panteones con que los Felipe II y Francisco Franco se autohomenajearon en El Escorial o en el Valle de los Caídos hayan quedado impregnados del tufo oscuro de los mitos escatológicos, de decadencia, de fin de época y de fin de imperio, y no de la luz de los mitos de (re)fundación (que era lo que ellos tenían previsto), es buena y dramática prueba de ello. Quisieron Felipe II y Franco (y lo subrayaron también sus apologetas) pasar a la historia como mártires que habían perdido no la vida, pero sí el descanso y la salud en pro del bienestar y del engrandecimiento de su país. Cultivaron cuidadosamente la imagen de víctimas sacrificiales, de guardianes insomnes del futuro de todos, de piedras sobre las que habrían de fundarse imperios gloriosos. Pero han pasado a la historia como emblemas mismos de la decadencia política y de la caducidad personal, y han sido retratados por historiadores y artistas como sombras de la amargura, de la desconfianza, de la soledad. No fueron ellos las víctimas inocentes de la tiranía, sino los tiranos mismos en función de verdugos implacables. Sus cuidadosísimas operaciones de cosmética postmortuoria no fueron capaces de superar el exigente rasero de la historia, y por eso se convirtieron los dos, junto con sus fabulosos mausoleos, en efigies no del principio, sino del final.

10. SOBRE LAS FUENTES PARA EL ACERCAMIENTO A MARIANA PINEDA

Es preciso, antes de terminar este artículo, que quiere ser un homenaje más a la desdichada Mariana Pineda, rendir otro homenaje. Esta vez a Mario Hernández, que con sus minuciosísimas “edición, selección, refundición y notas” y “con la colaboración,

para la selección de textos literarios, de Elena Perulero, y para la bibliografía, de Carmen Chacón”, ha logrado alumbrar una criatura que tiene algo de monstruosa: un libro absolutamente misceláneo pero también compacto; una crónica que aspiraba a ser una objetiva antología de textos, pero que se va progresivamente transfigurando, ante la mirada del lector, en un compendio palpitante de emociones; un centón de fuentes, de acercamientos a la figura de Mariana, de estilos absolutamente disímiles, pero en los que nunca deja de sentirse tan perfectamente tenso y enhebrado el hilo conductor del perfectamente dirigido proceso de mitificación póstuma de la heroína como el criterio firme e intenso del editor.

El prólogo justificativo del volumen es muy breve: cuatro páginas. Sus notas son, en cambio, muy numerosas y, sobre todo, extraordinariamente informativas, concisas y oportunas. No se precisa más, y no sobra ni falta ni una coma. Del mismo modo que Mariana urdió su bandera y (sin saberlo) su fama eterna en las penumbras de su casa, Mario Hernández ha urdido este libro difícil y complejo desde el rincón de su prólogo, el sótano de sus notas y la sufrida silla de los archivos y bibliotecas en los que tantos días y años habrá visto transcurrir.

Notas:

- 1 Agradezco los consejos y comentarios de Mario Hernández y de José Luis Garrosa, que han contribuido en buena medida a mejorar este artículo.
- 2 Es un número monográfico (de 302 páginas) del *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 41-42, 2007.
- 3 GARCÍA LORCA, Federico. "Autocrítica de Mariana Pineda". En *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, p. 226.
- 4 *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, p. 23.
- 5 Párrafos conclusivos de *Doña Mariana Pineda. Narración de su vida, de la causa criminal en la que fue condenada al último suplicio y descripción de su ajusticiamiento* (Madrid: Imprenta de la Compañía Tipográfica, s. a. [1836]), de José de la Peña y Aguayo, apud *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, pp. 38-41.
- 6 *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, pp. 137-138.
- 7 *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, p. 113.
- 8 *Homenaje a Mariana Pineda...*, *op. cit.*, p. 112.
- 9 *Cantar de mio Cid* (ed. de Alberto Montaner). Barcelona: Crítica, 1993, v. 39-40, p. 106.
- 10 GARCÍA LORCA, Federico. *Mariana Pineda*. A. Soria Olmedo (ed.). Madrid: Espasa Calpe, reed. 2007, p. 136.

LEYENDAS ACERCA DE LA DESAPARICIÓN DE PUEBLOS EN LA PROVINCIA DE ÁVILA

Luis Miguel Gómez Garrido

RESUMEN

Estudio de seis versiones de leyendas escatológicas recogidas en la provincia de Ávila, poniéndolas en relación con otras versiones peninsulares y con paralelos documentados en otras épocas y culturas.

PALABRAS CLAVE

Leyenda, mito de fundación, envenenamiento, destrucción, ermita, despoblado, paralelo, tradición oral, La Moraña, Ávila.

RESUMO

Estudo de seis versões de lendas escatológicas recolhidas na província de Ávila, relacionando-as com outras versões peninsulares e com paralelos documentados de outras épocas e culturas.

PALAVRAS-CHAVE

Lenda, mito de fundação, envenenamento, destruição, ermida, despovoado, paralelo, tradição oral, La Moraña, Ávila.

ABSTRACT

Study about six variations of eschatological legends compiled in the province of Ávila, that compares them with other Iberian versions and with parallel documented in other periods and cultures.

KEYWORDS

Legend, foundation myth, poisoning, destruction, hermitage, unpopulated, parallels, oral tradition, La Moraña, Ávila.

1. PRESENTACIÓN¹

En este artículo me propongo estudiar cuatro tipos de leyendas (recogidas en seis versiones diferentes) sobre lugares desaparecidos. Éstas fueron registradas por mí en la provincia de Ávila entre el año 2008 y el 2010. Mediante la aplicación del método comparatista, se rastrearán sus paralelos, en la medida de lo posible, dentro de la tradición oral y literaria española, y en otras culturas y latitudes geográficas.

En primer lugar, reproduciré las cuatro leyendas que son objeto de este trabajo. La primera me ha sido contada por Marcelino Garrido Ajates;² y la segunda, en sus dos versiones recogidas, por Marcelino Garrido Ajates y Angelita Hernández.³ Una de ellas combina los motivos de La ermita desaparecida y de La mortandad en el pueblo. La otra leyenda narra el envenenamiento masivo de una población cuando bebieron sus vecinos aguas infestadas de salamangas.

La tercera y la cuarta pertenecen a la rama de historias acerca de pueblos arrasados por hormigas. Una de ellas me fue referida por Fe Martín Rodríguez;⁴ y la otra, en sus dos versiones registradas, por Daniel Sáez Rodríguez e Ignacia Sáez Rodríguez, de Peñalba de Ávila.⁵

2. ETNOTEXTOS

La Trinchera el Cristo + La mortandad en el pueblo + La Casa de las Aguas

“¡Bueno! Pues eso, eso es que yo lo he conocido desde muy pequeñito, que había una ermita, ¡me han dicho!, que ahí había una ermita. Y la llamaban el sitio La Trinchera el Cristo. Y el Cristo, el Cristo... Y decía así: “La Trinchera del Cristo de la Luz”. Y luego, resulta que ese Cristo estaba ahí en Santa Ana. Y está, una ermita que hay mu chiquitita, en Santa Ana. Y yo quería averiguar a ver, si tuvieran puesto interés, ahí, a mejor, si hacen una excavación, encontrarán tumbas y cosas de gente que esté ahí enterrada. Restos. Pero no hizo mucho caso la directora. Y no, no me lo tomaron así muy en cuenta. Y yo, luego ya, lo he abandonao, porque nadie me da explicaciones. Y... Pero me hubiera gustao saber si ese Cristo era el Cristo que estaba allí. Pero, a lo mejor, hace siglos...

Pues en una..., en un camino que iba... Tú has ido con tu madre a por huevos a la finca de Pindado. Pues, aquel camino que nos dejó tu madre aquel día que fuimos a..., cogimos cardillos y tal... Pues, ese camino, a lo alto el cerrito, que luego ya bajas al río que hay ahí... Pues, a lo alto el cerrito estaba. A lo alto el cerro, a la derecha del camino. Allí estaba. Y creo, me han dicho, que antiguamente, aquí hubo un pueblo ahí, un pueblo pequeño, y murieron todos. Eso es lo que me han dicho. Aún vive uno, que es el que me lo ha dicho, uno que está casao con una prima mía. Que él lo ha oído, porque es de mi edad. Él lo ha oído, pero no, no creo que sepa mucho [...].

Eso ya está más para`llá, en la raya de Aldealgordo y El Molinillo. Eso era la Ermita, o creo que sería la Ermita el Cristo, porque llamaban la Trinchera del Cristo siempre. Así que sería esa. Por eso la llamarían la... Ermita el Cristo [...].

¡Sí, sí! ¡Bueno! Ahí lo que había era una ermita. Había una ermita ahí. Yo no sé si habría casas o no. Yo he conocido los..., he conocido allí todavía parte de las paredes y muchos ladrillos y eso. Y luego ya ha ido desapareciendo, desapareciendo... Se lo iba llevando los ladrillos que había allí..., y se los llevaba la gente pa` hacer cosas en las fincas. Y ya no hay nada. Y luego ya, terminaron arando to la tierra. Ahora vas y ves trocitos de ladrillo así, pero na más. Así que eso es lo que sé. Pero yo no me acuerdo de eso otro... Ahora no m` acuerdo.

¡No, no, no! Que yo sepa, ¡no! Eso era una ermita, igual que estaba..., ahora, por ejemplo, la del Cristo de la Luz, en Santa Ana, que es antigua, que estaba despoblao. Yo lo he conocido eso de..., que estaba despoblao. Y más atrás,

estaría más. Esa ermita estaba allí sola.

Y había otra, donde la Ciudad Deportiva, la Casa de las Aguas, que llamaban, que había una Virgen que es la Virgen de las Aguas. Y esa, yo lo he visto, que había allí un santero y se la veneraba y la sacaban de procesión. Y luego ya, pues se ha ido cayendo, arruinando... Y la han llevao..., la llevaron a Sonsoles. Y está allí la imagen. Y la ermita, yo no sé si han dejao algo, porque ya está edificado todo eso, y no sé si han dejao ahí algo de la ermita o lo han tirao todo”.

Marcelino Garrido Ajates (San Juan de la Nava)



Ermita del Cristo de la Luz (Plaza de Santa Ana, Ávila)

La mortandad en el pueblo por envenenamiento [1]

“Pues entonces había muchos casos de esos, que, a mejor, se intoxicaban. Bebían aguas en malas condiciones, o una infección, y moría la gente. Ahí había otro pueblo, yendo para Madriz, que hay una torre. Según se va en tren, se ve la torre todavía. Pues allí había otro pueblo que se llamaba Cernuño. Y ese, pues dicen... Y luego, yo lo he visto, que se envenenaron porque estaba el agua envenenao, que había muchas salamanquesas, salamanquesas de esas. Y había

muchas salamanquesas y beberían agua, y estaba...

¡Bueno! Pues, cuando yo era joven y vivía en Guimorcondo, pues me buscaron los dueños de la finca, pa` que fuera a arreglarlos una fuente y, y un pozo también. Que, para limpiar el pozo y prepararle pa` que no se cayera algún ganao al pozo. Le levanté una pared alrededor pa` que, aunque fuera algún ganao, que no se pudiera caer al pozo. Y salían muchas salamanquesas de esas. Se ve que lo criaba el agua ese. ¡Sí! Salamanquesas de agua. Es que dicen que son venenosas. Sobre todo, las de tierra. Las hay de tierra y las hay de agua. Y dicen que son venenosas [...].

¡Sí! Era un pueblecillo pequeño, pero de... de campesinos, de pastores, y eso, ¿no? Y entonces, pues, como no había luz, fueron a última hora a por agua a la fuente y cogieron agua con salamanquesas. Lo cocieron y... ¡Vamos! Lo cocieron, ¡digo yo que lo cocerían...! O lo he oído así. Y entonces, po`s que se envenenaron todos y se murieron todos los del pueblo. Todos los que había bebido, pues ¡claro!... Serían también pocos, ¿no? Pero se envenenaron.

Y esto lo he visto yo porque yo fui hace muchos años, cuando vivía en Guimorcondo, a arreglarle al señor que estaba allí en la finca de Cernuño, a arreglar unas fuentes. Y en la fuente aparecían, sigún iba quitando las piedras pa` buscarla manantial, pues salían muchas salamanquesas. Y, ¡claro!, las salamanquesas son como las lagartijas. ¿Tú las conoces? Son como lagartija verde, así, no más o menos grandes, pero no son mu grandes. Y salían... ¡Claro!, yo, la que salía la mataba. No dejaba ninguna viva... ¡Sí!, son de agua, ésas están en el agua. Pero que lo pueden envenenar, ¿eh?, el agua. ¡Sí!

Ahí está. No sé más. El pueblo desapareció y la torre quedó. Y este cuento s`acabó. Que no es cuento, ¿eh? Es verdá, es verdá”.

Marcelino Garrido Ajates (San Juan de la Nava)

La mortandad en el pueblo por envenenamiento [2]

“¡Bueno! En un pueblo pequeño... era. Y entonces hubo una boda. Y en la boda, po`s por lo visto, dieron la comida. Yo, a mis padres... Hace años. Ya ve, ya tengo setenta y cuatro años. Y dieron la boda. Y creo que la comida estaba envenená de..., de una... salamanquesa de esas que llamaban, que yo no, no sé si la conozco o no. Y entonces creo que, que murió bastante personas, bastante gente, ya..., y desapareció el pueblo.

Y la iglesia se cayó toda, no siendo la torre. ¿Cuando la Guerra sería, hijo...? No

lo sé. Yo tenía un mes cuando la Guerra... Así que no sé nada.

¡Toda, toda! Y nada más la, la torre. Es lo que se ve. Pero... y la ha arreglao ahora el que tiene la..., el que tiene ahora la..., de la Diputación, por lo visto, y es el que s'ha quedao con esa finca, po's la ha arreglao. Y creo que ha casao una hija y todas las ha casao ahí de él [...].

¡Sí, sí, sí! Se oye a los, a los agüelos. En Bernuy-Salinero, ¡sí! ¿Cernuño? Pues, [pertenece] a... Tornadizos. Y una finca que hay de... de Cernuño para`cá es de aquí, del pueblo. Y también pertenece a Tornadizos todo eso, todo eso. A Tornadizos [...].

Pues si es una finca, tiene muchísimas vacas, verás muchas vacas. ¡Ssss!, mu grande. Y ahí, y ahí había, porque mire usted, el que había de guarda y todo, yo, cuando era una cría, po's de seis, ocho años, había ahí..., estaba un guarda guardando la finca. Y tenía dos hijos, una un poco mayor que yo, era... Y íbamos allí todo. Merendábamos allí en casa, en casa de ella. Hemos subido a la torre, que es una..., es la escalera de caracol... También hemos subido. Cuando tenía, pues, dieciocho años, que ahora ya no la subo. Así que eso nos lo conocemos mu bien. ¡Sí!".

Angelita Hernández (Bernuy-Salinero)



Despoblado de Cernuño (Ávila)

El pueblo que desapareció por las hormigas [1] + El hallazgo del Cristo⁶

“Tiene una iglesia muy bonita. Tiene una ermita también, que no tiene más que un Cristo y... San Antonio y la Dolorosa. El Cristo se encontró en un..., se, se lo encontró un señor arando donde había habido un pueblo que se llamaba Aldeanueva, que había sido destruido por las hormigas. No quedaba más que una caseta, que era donde había estado la iglesia. Y, ¡bueno!, pues, un día arando el señor, encontró el Cristo. Es un Cristo grande y está puesto en la ermita. ¡Sí! Es que hay pocas historias, porque yo, lo de las hormigas es lo único que, que he oído, que fue destruido... Y lo del Cristo. Es un Cristo grande que está en la ermita.

El río que pasa por, por el pueblo ese de Aldeanueva, que lo..., que destruyeron las hormigas, pues el río se llama también así, el río Aldeanueva. Es un río mu... ¡Bueno! En el verano va seco. O sea, que es un..., son ríos muy pequeñitos... Pero, ¡bueno!, hay un río que se va desde San Juan yendo por la..., por el camino de Ávila, que se llamaba antes, donde está la Cruz de Ávila. Pues, siguiendo de frente, pues, del pueblo puede haber como un quilómetro. Donde estaba, nada más de cruzar el río, a mano izquierda, era donde estaba lo de..., supuestamente era la iglesia de... del pueblo. Aldeanueva.

Yo creo que ya nada... Yo creo que ya nada... ¡Sí, sí! Es nada más de pasar el río, yendo desde San Juan de la Encinilla, nada más de pasar el río, a mano izquierda, pues, ahí es un poquito en cerro, un poquito, y ahí era donde estaba, estaban los restos que era la, la iglesia. Pero ya no... Creo que ya no hay nada, que ya lo han arado y eso, y ya no hay nada. Es que hace mucho que..., hace muchísimos años que no voy, que no voy allí.

¡Sí! Lo que... ¡Sí! Lo que pasa es que yo no he oído, pues eso, más que, que la destruyeron las hormigas. Porque lo de Peñalba, ¿ves?, pues dicen que colgaban a los niños, porque era que había muchas hormigas... Entonces, lo tuvieron que abandonar. Pero en San Juan, no sé si es que le abandonaron porque había muchas hormigas, o eran las hormigas esas que te van destruyendo las, las casas, porque, ¡claro!, sería adobe y... se cayesen. Eso no sé. Eso no sé”.

Fe Martín Rodríguez (San Pedro del Arroyo)

El pueblo que desapareció por las hormigas [2]

“Dejaban a los niños solos, y los mataban las hormigas. Pero eso era un cuento mu antiguo. Yo no sé... ¡No! No hay leyenda, no hay leyenda. Eso, una tradición que se ha dicho de unos a otros y na más”.

Daniel Sáez Rodríguez (Peñalba de Ávila)

El pueblo que desapareció por las hormigas [3] + El hallazgo de la Virgen

“¡Sí! Siempre. Que había muchísimas hormigas y muy gordas... Y que cuando la gente se iba a trabajar, si dejaban los niños... Eso yo siempre lo he oído desde pequeña también. Pero hay aquí una Virgen que la trajeron de allí, del poblao ese, y está aquí puesta, aquí alante”.

Ignacia Sáez Rodríguez (Peñalba de Ávila)



“Los Palacios” con el “Torreón” al fondo (despoblado de Garoza, Peñalba de Ávila).



Arriba, Virgen encontrada en el despoblado de Garoza
(iglesia parroquial de Peñalba de Ávila).

3. HACIA UN ENFOQUE HISTÓRICO DE LA CUESTIÓN

Estas cuatro leyendas, asumidas con mayor o menor convicción, y a veces con escepticismo, por parte de sus narradores, se circunscriben a dos ermitas desaparecidas (la Trinchera el Cristo, la Casa de las Aguas) y a cuatro despoblados: Cernuño, Aldeanueva, Garoza, y uno que el primer narrador no identifica, pero que sitúa a las afueras de Ávila, en la dehesa del Molinillo y cerca de donde pasa el río Chico.

La Trinchera el Cristo y la Casa de las Aguas, según informa Marcelino Garrido Ajates, se encontraban en el término jurisdiccional de Ávila. La Trinchera el Cristo pudo estar ubicada, después de pasar la dehesa de Aldealgordillo –en la narración del informante, finca de Pindado–, entre las dehesas de Aldealgordo y del Molinillo.

La segunda ermita, la Casa de las Aguas, parece ser que estuvo en la zona sur de la ciudad. El historiador abulense Serafín de Tapia Sánchez habló sobre ella en un programa de Televisión Ávila titulado “Ávila: antes y ahora”. Este programa fue editado y comercializado por la Obra Social de Caja de Ávila en quince DVD’s. La información que Serafín de Tapia da sobre la ermita es la siguiente:

Pasada la Ciudad Deportiva y la nueva barriada, sigue el camino de Tornadizos y hacia Sonsoles. Apenas un centenar de metros después de las últimas viviendas, a la derecha del camino de tierra, están los restos de la Ermita de N^{ra} S^a de las Aguas. El vandalismo ha hecho que apenas queden algunas pesadas piedras de lo que durante siglos fue otra más de las numerosas ermitas que había en el entorno de la ciudad (como la del Resucitado, la de San Roque, la de San Mateo, la de San Julián, la de N^{ra} S^a de la Cabeza...). No obstante, en 1865 ya había dejado de cumplir funciones religiosas: en la Guía de V. Garcés se dice que esa vieja ermita se ha transformado en una casa de campo llamada “El Palomarejo”. La ermita había sido anexionada en 1562 a la Hermandad de Sonsoles, ya que desde siempre estuvo relacionada con la traída de la imagen de Sonsoles cuando había sequía o temporales. Las actas del Ayuntamiento recogen numerosas ocasiones en que, desde el siglo XVI en adelante, se acordaba hacer venir la imagen de la Virgen, tanto porque no llovía como por lo contrario. El programa siempre era el mismo: se traía la imagen desde el Santuario y al llegar a esta ermita descansaba.⁷

El despoblado de Cernuño, actualmente convertido en finca (ya figuraba como tal en el Nomenclátor de 1940),⁸ se encuentra en el término jurisdiccional de Tornadizos de Ávila. Pascual Madoz lo incluye como caserío en su *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico*:

cas. en la prov. y part. jud. de Ávila (11/2 leg.), térm. jurisd. de Tornadizos (1/2): SIT. en la sierra de Ávila y parte que se halla al E. de la c.; se destina para habitación del guarda de la deh. de su nombre, la cual ocupa ½ leg. de N. á S., ¼ de E. á O. y 11/2 de circunferencia; la calidad de su terreno y producciones están descritos en el térm. de que forma parte. (V.) Es propiedad del Excmo. Sr. duque de Medinaceli.⁹

Los despoblados de Aldeanueva de Moraña y Garoza pertenecen a los términos de San Juan de la Encinilla y de Peñalba de Ávila, respectivamente, dentro de la comarca de La Moraña. Pascual Madoz también cita el despoblado de Aldeanueva en su *Diccionario*:

Y comprende un desp. titulado Aldeanueva, un pequeño soto de álamos blancos y diferentes prados naturales con buenas yerbas: le atraviesa un riach. llamado Arevalillo, cuyas aguas se utilizan para el riego de los prados citados.¹⁰

Se sabe por el Censo de población de Tomás González (1829), que Aldeanueva y Garoza figuraban como pueblos con sus respectivos términos en el siglo XVI.¹¹ La fecha exacta de su despoblación se desconoce. Lo que sí se ha podido comprobar a través del estudio de fuentes históricas, es que estos despoblados, al igual que Cernuño y otros muchos repartidos a lo largo de la geografía hispánica, quedaron en ese estado por culpa de las epidemias, la ganadería extensiva, los adhesionamientos y la presión que ejercían los terratenientes sobre los habitantes de las pequeñas poblaciones.¹²

4. ESTUDIO DE FUENTES Y PARALELOS

Después de esta breve presentación, procedamos al análisis de las leyendas, poniéndolas en relación con paralelos recogidos en otras tradiciones orales y literarias de España y del mundo.

La primera leyenda menciona dos ermitas desaparecidas (la Trinchera el Cristo y la Casa de las Aguas) y un despoblado cuyo nombre desconocemos por ahora. Según se cuenta en este tipo de relatos, lo único que sobrevive de estos lugares a la desaparición completa es, por lo general, alguna imagen, en ocasiones hallada a posteriori y de manera fortuita en el enclave del antiguo asen-

tamiento (el Cristo de la Luz, la Virgen de las Aguas, el Cristo de Aldeanueva, la Virgen de Garoza). Pero si atendemos a otros etnotextos pertenecientes a la misma rama de historias míticas, a menudo son las campanas las que logran sobrevivir a la desaparición del pueblo, como puede apreciarse en este testimonio registrado en Celada de la Torre (Burgos):

Había una ermita que tenía las campanas de plata. Luego, cuando se arruinó, las fundieron, y con ello hicieron las del pueblo.

Hay un término que llaman Las Campanas. Se conoce que, cuando trajeron las campanas...¹³

De la tradición oral burgalesa son también estos dos etnotextos referentes a conventos desaparecidos.

He oído decir que ahí, de frente, había un convento de monjas. Al otro lado del río, en la cuesta, pero por la parte de abajo.¹⁴

En Santa Cruz había un convento, y en Valdepalacios, otro.¹⁵

Se ha señalado la importancia del componente religioso en la tradición oral sobre despoblados. Las ermitas que están (o estuvieron) ubicadas en el emplazamiento de pueblos desaparecidos, son un testimonio de la relación existente entre santuarios y despoblados, según sostiene Luis Vicente Elías, quien registra, entre otras muchas, la siguiente leyenda riojana:

Royuela, fue localidad que existió en el actual emplazamiento de la ermita de N^{ra} Sra. de Royuela, “que es edificio cuya cabecera y parte de la nave son de origen románicos del XIII, rehecho en el XVI y remozado recientemente”. Según la tradición el pueblo desapareció por envenenamiento que ocurrió en una boda, salvándose solamente tres ancianas que emigraron una a Terroba, otra a Luezas y la tercera a Montalbo, cada una con una llave de la ermita. A partir de ese momento los tres pueblos celebran fiesta y romería en esa ermita.¹⁶

La segunda leyenda se adscribe a un tipo definido de relatos leyendísticos que achacan la destrucción de una población al envenenamiento de sus lugareños. El acto de beber los vecinos de un lugar agua envenenada por un anfibio (salamandra) o por un reptil (culebra) durante la celebración de una boda, es un motivo que se reitera en esta clase de narraciones. La superstición sobre el veneno letal de la salamandra cuenta con fuentes de venerable antigüedad. Ya la encontramos en la *Historia Natural* del escritor romano Plinio el Viejo (29-79 d.C.):

Entre todos los animales venenosos la salamandra es el más asesino. Los demás, en efecto, hieren a sus víctimas de una en una y no matan a varias a la vez, por no decir nada del hecho de que, según se cuenta, cuando han matado a un hombre mueren de remordimiento y ya no son admitidos por la Tierra. La salamandra, en cambio, puede matar a la vez pueblos enteros desprevenidos; pues si trepa a un árbol, infecta con su veneno todos los frutos y mata a quienes los comen con su fuerza heladora, igual que el acónito. Es más, si se cuece el pan con leña que haya tocado una salamandra, se produce el mismo envenenamiento, o también si cae en un pozo, y es que si se salpica con su saliva cualquier parte del cuerpo, incluso la punta del pie, se cae por completo el pelo de todo el cuerpo.¹⁷

De esta leyenda, bastante extendida a lo largo de la geografía española, se pueden aducir algunos paralelos, entre ellos este evocador relato del escritor abulense Jacinto Herrero Esteban (Langa, 1931):

Fijos los ojos en la espumadera, miraba los movimientos lentos de mi huésped y su voz aclaraba al misterio del nacimiento del pueblo. Porque Muñotello no estaba aquí, sino un poco más arriba en la ladera, al resguardo del cierzo, en la solana. Y es que una vez invitaron a todos los vecinos a una boda, creo que era una boda, que usted en esto no me haga caso, pero, eso sí, estaban invitados, o sea, que comerían juntos, ¿me comprende?

– Acérqueme ese dornajo para echar la espuma. Eso es. Bueno, le decía que

compraron vino para la comida y traían la cántara sobre la cabeza – ¿me comprende? – y ávate que un águila culebrera iba volando por encima del muchacho que traía la cántara de vino, y la culebra que había cazado el águila se defendía, claro, y quería hincarle el diente, pero el águila culebrera la apretaba y la apretaba – ¡Cuidado, que se va a derramar la leche! – no creas, hijo, que esta es cosa de cada día –.

Pues así es que el águila apretaba a la culebra y la culebra soltó su veneno y mire por cuanto acertó a caer en la cántara de vino. Así que los invitados bebían un vino envenenado.

– ¿Y qué pudo pasar?

– Pudo pasar y pasó que no todos bebieron, pero los que bebieron, al rayar el sol, estaban muertos. De modo y manera que la boda se volvió duelo, como usted me oye; que así fue. Pero como nadie sabía lo del águila, que cómo lo iban a saber, pues corrió la voz de que eran las aguas. Así que se vinieron a vivir más abajo, aquí en medio del valle, que ya ve usted que esto es más húmedo, que más sano sería estar en la ladera, creo yo. Y así fue cómo Muñotello está aquí cerca del agua y entre estas piedras y estos árboles que dan mucho frescor en verano. Y a mí no gusta, ya le digo, a lo mejor porque me he criado aquí y sé defenderme del frío en el invierno, que en verano buen sitio es este para las cabras y para los hombres también. Y ahora con la carretera la capital está bien cerca.¹⁸

La siguiente versión que vamos a conocer, está registrada de la tradición oral de Soria:

Cerca de Almarza (Soria) existió un pueblo llamado Mortero que desapareció ya que sus vecinos murieron envenenados en una boda al preparar la comida con agua de un río envenenado por una salamandra. La jurisdicción del despoblado se repartió entre los pueblos limítrofes. En las localidades cercanas se canta:

Por una salamanquesa
se ha despoblado Mortero
ojala se despoblara
Cerveriza y Gallinero.

esperando que la desaparición proporcione nuevas tierras y

pastos a los pueblos vecinos.¹⁹

Y esta otra versión pertenece al área riojana:

Bucesta, es una aldea de la jurisdicción de Santa Engracia de Jubera; a quinientos metros al este del actual emplazamiento se encontraba una antigua población. De ella solo quedan los restos de una iglesia “construcción románica del XIV rehecha luego en el XVI y XVIII”. Alrededor de la iglesia se debía situar el pueblo como lo demuestran los restos de cimientos y construcciones.

La leyenda cuenta que esta localidad se despobló a causa de un envenenamiento que sufrieron las aguas de la fuente motivada por una salamandra que contaminó las aguas.²⁰

La leyenda del envenenamiento de la población, con los motivos de la boda y de la salamandra, también la encontramos en la tradición oral extremeña:

También un peregrino, que en este caso conduce una vaca, propicia la desaparición de Casitas de Valverde, una localidad situada a medio camino entre Ahigal y Cerezo. La vaca del enigmático peregrino se atolla en el cieno del arroyo que pasa a escaso trecho del pueblo. El hombre pide ayuda y, puesto que todos los habitantes están divirtiéndose con motivo de una boda, solo una familia acude a socorrerlo. El peregrino, en premio a su buena acción, les entrega un zurrón lleno de comida y les ruega que no regresen al pueblo hasta el atardecer. Cuando a la puesta del sol vuelven a sus hogares se encuentran una estampa dantesca. Todos los vecinos han muerto al ingerir la sopa de la boda, a la que había caído una salamandra. Los cuatro supervivientes, huyendo del horror, abandonaron Casitas de Valverde y buscaron otro asentamiento, en el sitio que hoy ocupa Ahigal. Tal suceso quieren verlo en el pueblo como un castigo divino, asegurando incluso que el peregrino no era otro que el mismo Jesucristo.²¹

Algunos paralelos tan exóticos como venerables, con reverberaciones míticas, fueron señalados por el profesor José Manuel Pedrosa en un análisis que publicó sobre este tipo de leyendas.²² Ahí está, por ejemplo, la siguiente versión compilada en la China de comienzos del siglo IV. En el Shoushenji del cortesano Gan Bao se narra,

entre otras muchas, la historia de la destrucción de una ciudad por haber ingerido sus habitantes una comida impura (en este caso, un pez gigante):

En cierta ocasión, ocurrió en la prefectura de Guchao que el río Azul se desbordó salvajemente. Duró aquello bastante tiempo, pero las aguas acabaron volviendo por sí solas a su cauce y, en su regreso, fueron dejando atrás muchas pozas y riachuelos. Viendo que en una de ellas había quedado estancado un pez enorme (pesaría varios miles de arrobas) y que a los tres días yacía sin vida, salieron las gentes de la capital con intención de trocearlo entre todos y comérselo. De entre tantas personas, solo había una que no probaba bocado: una anciana. Y en ello estaban cuando, de súbito, apareció por allí un hombre mayor gritándole al gentío que cómo hacían aquello, que aquel pez era su hijo, al que unos malos espíritus habían transformado en animal, ¡y se lo estaban comiendo! Al instante, notando que la anciana era la única que se había abstenido, le confió que si alguna vez se le ponían rojos los ojos a la tortuga de piedra que había en la puerta Oeste, sería señal de que las aguas iban a arrasarse la ciudad entera.

A partir de entonces, ningún día olvidó la anciana comprobar de qué color tenía los ojos la tortuga. Y aquello de ver a una anciana cada día por allí sorprendió tanto a un muchacho que le preguntó a qué iba. Apenas hubo acabado ella de contárselo y de irse, el niño se los pintó de rojo. A la mañana siguiente, en cuanto los vio, la anciana abandonó la capital. Ya extramuros, topó con un niño vestido de azul que le pidió que fuera con él, que era un espíritu, nacido de dragones. Siguiéndolo llegó a la cima de un cerro, y desde allí pudo ver cómo la ciudad iba quedando inundada por las aguas, hasta convertirse en lago.²³

En lo que respecta a las historias acerca de pueblos arrasados por hormigas, ya Pedro Mexía cita en su *Silva de varia lección* (1540) ejemplos tomados de la Antigüedad clásica:

[...] Mas mucho declara la flaqueza humana por el peccado lo que Plinio dize de una provincia cercana a Etiopía: que alacranes y hormigas desterraron a todos los hombres que en ella moravan. A los megarenses, en Grecia, multitud de moscas les hizieron desamparar su patria. Y a los phaselitas, las abispas. Y Antenor, escribiendo las cosas de [la] ysla de Creta (según refiere Eliano), cuenta de una ciudad que ininidad de avejas echaron los hombres della y hizieron

las casas colmenas y posada para sí.²⁴

Un siglo después, Sebastián de Covarrubias Orozco habla en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de una especie de hormigas fieras y de insólito tamaño:

[En la Etiopía Occidental se crían hormigas tan grandes como un gran perro; con los pies sacan las arenas de oro y persiguen hasta la muerte al que intenta robar su tesoro, y bien se verifica lo que dice Plinio, que la hormiga es animal solo provechoso para sí. N.].²⁵

Las leyendas acerca de hormigas agresivas eran frecuentes en la literatura clásica, como puede apreciarse en el siguiente pasaje de la *Historia Natural* de Plinio El Viejo:

Los cuernos de una hormiga de la India, expuestos en el templo de Hércules en Eritrea, causaron la admiración general. Estas hormigas sacan el oro de la tierra excavando en una región de la India septentrional que se llama Darda. Son del color de los gatos y del tamaño de los lobos de Egipto. El oro que ellas extraen en tiempo de invierno lo saquean los indios durante el ardiente estío, cuando las hormigas se esconden en sus madrigueras a causa del calor. No obstante, excitadas por el olor, acuden volando y muchas veces despedazan a los hombres, aunque estos huyen en camellos muy veloces. ¡Tal velocidad y fiereza se añade a su amor por el oro!²⁶

Dentro de esta rama de relatos de destrucción (o escatológicos), se pueden apreciar dos tipologías diferentes. Por una parte, tenemos las historias sobre hormigas destructoras de casas, que obligan a sus moradores a abandonar el pueblo (tal como se cuenta que pudo ocurrir en Aldeanueva); y por otra, las historias sobre hormigas agresivas que devoran a niños (como se refiere acerca del despoblado de Garoza).

Como paralelo de la primera modalidad de relato, traeré a colación la siguiente leyenda burgalesa:

Dice la tradición que es una mujer... Que antes había sido un pueblo, que llamábamos Los Casares, o Pradovilla. Y que solo quedó esa mujer. Y dice que le habían arruinado las hormigas el pueblo. Que se hundían las casas, que tendrían poca consistencia, o yo qué sé. Mas dicen que se hundió el pueblo por las hormigas, y sepultó a los vecinos que vivían en él. Y esa mujer se quedó.

Y luego, cuando se vio sola, pidió ayuda a varios pueblos. Fue a un sitio, a otro y a otro. A San Adrián, Santa Cruz, Matalindo, y aquí [Urrez], y le dicen:

– ¿Dónde quieres vivir, que te vamos a atender lo mejor posible?

Dice:

– Pues a Urrez.

Y allí se vino, y mandó hacer allí la ermita.

La ermita se llama de Cabrera. Hay una tradición de gente formidable. Vamos allí dos veces al año, el día uno de mayo, y el día uno de octubre. Vienen también de Brieva, de...

Un año nos reunimos, un año mariano que nos juntamos veinte pueblos, que eso era yo alcalde.²⁷

Esta otra versión está recogida de la tradición oral riojana:

Ordoyo, despoblado cerca de Quel existía en el siglo XVI y lo cita entre otros Govantes. La tradición cuenta que desapareció debido a una invasión de hormigas rojas, que lograron impedir la vida del lugar.²⁸

Las historias acerca de hormigas devoradoras de niños han sido documentadas también, por ejemplo, en la tradición oral extremeña. De especial crudeza son las leyendas relativas a los despoblados de San Román y de La Avellaneda:

Al sur del Tajo y asentado a las márgenes del río Gualija se conservan escasos restos de lo que fuera el pueblo de San Román, del que dice la tradición que fue fundado por este santo, del que tomó su nombre, cuando aún estas tierras formaban parte del Imperio Romano. En sus proximidades son visibles oquedades en el terreno, supuestas minas que trabajaban sus habitantes. La prosperidad de San Román se vio alterada cuando un día invadió el pueblo una plaga de gigantescas hormigas rojizas que manifestaban hábitos carnívoros. De ellas se decía que atacaban con saña a los niños indefensos para vaciarles las

cuencas de los ojos.

Contra esta plaga no sirvieron los medios naturales ni los divinos (rogativas a su patrono, conjuros, oraciones, sortilegios...), de manera que los vecinos optaron por quemar sus viviendas y emigrar. Sin embargo, su destino no fue muy lejano, ya que se detuvieron a poco menos de media legua, en el lugar donde se alzaba una ermita rodeada de perales, dando lugar al origen de una nueva entidad de población, en cuya denominación no olvidaron sus raíces: Peraleda de San Román (Fig. 10).

No muy alejado del antiguo San Román, aunque sito a la orilla del río Ibor, se localiza el despoblado de La Avellaneda. De él se conserva su iglesia, a la que cada año, llegado el mes de mayo, se lleva procesionalmente al milagroso Cristo de la Avellaneda, que actualmente se venera en Castañar de Ibor, y en cuyos alrededores se celebra una multitudinaria romería. El abandono de la vieja localidad, de la que se tienen noticias desde el siglo XIII, parece que se debió a la presencia de los mosquitos que propiciaban el estancamiento de sus cercanas aguas y que provocaban grandes epidemias de paludismo. Sin embargo la tradición señala que el éxodo fue motivado por la llegada cada verano de una plaga de grandes hormigas que destruían las viviendas, arrasaban las cosechas, atacaban al ganado y mataban a los niños tras comerles los ojos y la boca al menor descuido de sus madres.²⁹

Otra versión achaca el despoblamiento de La Avellaneda a una plaga de termitas:

En un pueblo de Cáceres, hace unos años..., bastantes, a orillas del río Ibor... En un pueblo de Cáceres hubo... hubo una avalancha de termitas que acabaron..., que acabaron..., se produjo..., que acabaron..., pues que hubo una avalancha de termitas que acabaron con las casas, con todas las construcciones del pueblo, y tuvo que ser trasladado a la montaña.

El [pueblo] que desapareció se llamaba..., se llamaba –y se llama, porque quedan algunos restos de construcción todavía–, se llama la Avellaneda. Y el pueblo nuevo, entre comillas, donde se trasladaron los habitantes, se llama Castañar de Ibor.

Parece ser que la Avellaneda ya existía en el siglo XIII..., posiblemente esto ocurrió en el siglo XV.³⁰

En otros casos, es una invasión masiva de cucarachas la que

provoca el despoblamiento de la localidad, como puede apreciarse a la luz del texto que presento a continuación, impresionante recreación literaria de un hecho real acaecido en Ronda (Toledo) entre los siglos XV y XVI:

– Dicen que sucedió por las avenidas de las aguas del Tajo que llevaba humedades sin cuento, dicen que fue castigo divino por haber faltado los habitantes de Ronda a la caridad cristiana, negándose socorrer a dos viajeros necesitados. Fuera lo que fuera, la verdad del Señor, es que empezaron a abundar las cucarachas en haciendas y tierras linderas. Ya conocéis que el hombre las ha sufrido desde el principio de los tiempos, el Diluvio no tuvo a bien acabar con ellas, y es voluntad de Dios que las sigamos sufriendo, y sufriremos. No hay palacio, iglesia, castillo, catedral y casa por noble o mísera que sea que esté a salvo de sus molestas correrías. Y que según tenemos aprendidos desde rapaces que en dándoles fin y escarmiento no piensa más en ellas, hasta que se las topa de nuevo.

Pero caso muy singular y rarísimo fue el de Ronda ya que por cada cucaracha que aplastaban con los pies, ¡... y que grande y particular ruido hacían las jodías bestezuelas...!, se presentaban a no mucho tardar con nuevos refuerzos. Si caían cuatro daban en llegar ocho... como podéis bien imaginar los de Ronda dieron en preocuparse. Y decíanse que aquello no era del orden natural y el mal vivir crecía con cada día.

Y aquel bicherío acanallado de cucarachas se multiplicó y multiplicó, ante la desesperación e impotencia de los pobladores que ya las sufrían las horas que tenía el sol, y las temían las horas de la noche.

Me ataca el repelús solo de contarlo... cuando sentadas las familias en los poyetes a la vera del fuego de la chimenea, a poco las sentían escaladoras por sus piernas. Desabridos y con grande repelencia era obligado ponerse en pie y quitarse los vestidos para desembarazarse de ellas. Fenómeno aquel, que ni los más ancianos recordaban tal incertidumbre y penar. Era ya grande plaga con muy mala traza.

Pasaron días y la situación era de querer y no poder, las cucarachas, salidas de no se sabe qué infierno, habíanse vuelto atrevidas e insolentes. No hacían miedos a hombres ni bestias, a escaldamientos ni gallinería, que huían velozmente a ser ofendidas furiosamente por las falanges de las cucarachas, dejándose tal cantidad de plumerío, que bien con él se podía hacer colchón ducal.

Todo quedó emponzoñado: trigales y huertas, las casas, alacenas y bodegas,

cámaras y cuadras, no existía refugio para hombres ni para las cosas de comer. Sin temor a las lumbres, entraban a saco romano, en los pucheros potajeros, en calderos gañaneros, y cuando el ama dábese cuenta, los caldos y las pocas substancias descansaban en los ventrezuelos de aquellos engendros de Satán, que cada día daban en parecer orondos frailes confesores, con perdón. Proteger el asado de patatas, o alguna chicha salvada, en las brasas era gesta de caballeros andantes, pues al olor acudían cientos de enloquecidas cucarachas, arpías de seis patas que eran vanguardia del grueso del ataque, lanzábanse decididas a las ascuas apagándolas con sus cuerpos.

Y era de grima escuchar cómo sus repulsivos cuerpecillos ardían y se consumían haciendo sobrecogedores ruidos. Después llegaba la retaguardia abriendo brecha y minando la muralla de los innumerables restos calcinados, y gran goce se daba del banquete arrebatado a los hombres [...].

La última noche pública y conocida, Ronda se convirtió en un grande y general griterío. Sus habitantes hacía horas que habían acostado sus miedos y estómagos vacíos, cuando, casi todos a una, fueron despertados con sin igual pavor y horror, Como en un asalto ladinamente acordado, millares de cucarachas arremetieron a los indefensos durmientes, hombres, mujeres y “criaturros”. Con muchas hambres, decidieron atacar. Al abrir espantados los ojos las vieron correr por los desiertos de sus menguadas barrigas, haciendo juntas en las ocultas vergüenzas de hombres y mujeres. Las había que porfiaban en adentrarse en los túneles de las narices, otras, las más pequeñas, lograban forzar la entrada de los subterráneos que nacen en las orejas. Muchas hacían fuerza para abrir las ventanas del alma... y más de una logró encontrar la boca abierta y se abrió paso para llegarse a la húmeda y cálida lengua... con gran ahogo y vómito del despertado. Y otros creyéndose ensabanados, cayeron que sus lienzos eran mil pies gusaneando por sus pieles desnudas... las más recias y bravas de las cucarachas dedicábanse con tenaz porfía en arrancar los pelos de las aterradas víctimas.

Creed, padre Barrera, que para aquellos desgraciados fue la fin del mundo... tanto que solo la vida les faltaba dejar. Aquella apocalíptica y negra noche, con lo poco que se pudieron llevar, llenos de náuseas, repugnancias y mayor terror los habitantes de Ronda fueron expulsados de la aldea: hombres, mujeres, viejos y niños huyeron despavoridos del pedazo de tierra que les vio vivir.

Quedó la tierra y sus hogares para las cucarachas, que hicieron de ella su fortaleza y antro. Lo último que descubrieron fue el ver de un incontable número de cucarachas dándose a la suerte de devorarse entre ellas.

Los que con el pasar de los días osaron regresar a Ronda, eran de inmediato agredidos y asediados por grandes manchas vivas de cucarachas hambrientas

que los ponían en fuga.

Quedó desde los entonces maldito el pueblo y maldita la tierra...³¹

En el seno de la tradición oral de Hispanoamérica, también son muy frecuentes las leyendas relativas a plagas de hormigas que arrasan la mayoría de las veces, con la ayuda de agentes atmosféricos o de reptiles y batracios, poblaciones enteras:

Villa La Isabela, la primera ciudad que fundó Colón en el recién hollado continente, hubo de ser abandonado por culpa de sus vientos, que se creía que producían enfermedades. Y uno de los Santo Domingos que poco después le sirvió de reemplazo fue destruido por la acción combinada del huracán y de las hormigas. En Oruro (Perú), los fragores de su famosísimo carnaval conviven con el recuerdo de una plaga terrible de hormigas (y de lagartos, sapos y serpientes) que no lograron consumir la devastación de la ciudad gracias a la intervención milagrosa de la divinidad indígena.³²

En la célebre novela *Cien años de soledad* del escritor colombiano Gabriel García Márquez, encontramos dentro del episodio de la destrucción de Macondo, tanto el motivo de las hormigas destructoras de viviendas como el motivo de las hormigas devoradoras de niños:

... Moviéndose a tientas por los dormitorios vacíos percibía el trueno continuo del comején taladrando las maderas, y el tijeleteo de la polilla en los roperos, y el estrépito devastador de las enormes hormigas coloradas que habían prosperado en el diluvio y estaban socavando los cimientos de la casa...

Inició una oración interminable, atropellada, profunda, que se prolongó por más de dos días, y que el martes había degenerado en un revoltijo de súplicas a Dios y de consejos prácticos para que las hormigas coloradas no tumbaran la casa...

... Muchos años después, siendo una mujer sin prejuicios, alegre y moderna, con los pies bien asentados en el mundo, abrió puertas y ventanas para espantar la ruina, restauró el jardín, exterminó las hormigas coloradas que ya andaban a pleno día por el corredor, y trató inútilmente de despertar el olvidado espíritu de hospitalidad...

... El cuarto se hizo entonces vulnerable al polvo, al calor, al comején, a las hormigas coloradas, a las polillas que habían de convertir en aserrín la sabiduría de los libros y los pergaminos...

... Una mañana vio que las hormigas coloradas abandonaron los cimientos socavados, atravesaron el jardín, subieron por el pasamanos donde las begonias habían adquirido un color de tierra, y entraron hasta el fondo de la casa. Trató primero de matarlas con una escoba, luego con insecticida y por último con cal, pero al otro día estaban otra vez en el mismo lugar, pasando siempre, tenaces e invencibles...

... Desbandó las hormigas coloradas que ya se habían apoderado del corredor, resucitó los rosales, arrancó la maleza de raíz, y volvió a sembrar helechos...

En aquel Macondo olvidado hasta por los pájaros, donde el polvo y el calor se habían hecho tan tenaces que costaba trabajo respirar, reclusos por la soledad y el amor y por la soledad del amor en una casa donde era casi imposible dormir por el estruendo de las hormigas coloradas, Aureliano y Amaranta Úrsula eran los únicos seres felices, y los más felices sobre la tierra...

En el aturdimiento de la pasión, vio las hormigas devastando el jardín, saciando su hambre prehistórica en las maderas de la casa...

Una noche se embadurnaron de pies a cabeza con melocotones en almíbar, se lamieron como perros y se amaron como locos en el piso del corredor, y fueron despertados por un torrente de hormigas carniceras que se disponían a devorarlos vivos...

Cercados por la voracidad de la naturaleza, Aureliano y Amaranta Úrsula seguían cultivando el orégano y las begonias y defendían su mundo con demarcaciones de cal, construyendo las últimas trincheras de la guerra inmemorial entre el hombre y las hormigas...

Y entonces vio al niño. Era un pellejo hinchado y reseco, que todas las hormigas del mundo iban arrastrando trabajosamente hacia sus madrigueras por el sendero de piedras del jardín. Aureliano no pudo moverse. No porque lo hubiera paralizado el estupor, sino porque en aquel instante prodigioso se le revelaron las claves definitivas de Melquíades, y vio el epígrafe de los pergaminos perfectamente ordenado en el tiempo y el espacio de los hombres: El primero de la estirpe está amarrado a un árbol y al último se lo están comiendo las hormigas.³³

Nuestro estudio acerca de los paralelos y fuentes de todo este enredado complejo de leyendas quedaría incompleto, si no incluyese

Los paralelos folklóricos y literarios que hasta aquí hemos desplegado nos permiten apreciar la pluriculturalidad de este tipo de leyendas de fundación y escatológicas, pues a pesar de la aparente corteza local de cada una de ellas, su condición maleable permite que se puedan adaptar a tradiciones y culturas diferentes.

En nuestro breve itinerario, hemos podido comprobar cómo estas historias acerca de la destrucción de pueblos no solo cuentan con paralelos en la literatura grecolatina (Plinio El Viejo) y en los autores españoles áureos (Pedro Mexía, Covarrubias), sino que, además, se hallan emparentadas con otros relatos documentados en Hispanoamérica y en culturas tan alejadas como la china. Incluso, se ha visto que cuentan con paralelos (no tenemos la certeza absoluta de su grado de parentesco con el resto de nuestros relatos) en el lenguaje visual del cómic.

Tan llamativa dispersión cronológica y geográfica, tan extraordinaria capacidad de evolución y de adaptación se justifican por el dinamismo y la naturaleza proteica de la memoria tradicional, que ha preservado un patrimonio etnográfico cuya recuperación y reivindicación debemos a las presentes y futuras generaciones.

Notas:

- 1 Deseo agradecer el consejo y la ayuda que me han prestado durante la realización de este trabajo, los profesores José Manuel Pedrosa, Serafín de Tapia Sánchez y Agustín Clemente Pliego. Las fotografías que acompañan a este texto son de mi autoría.
- 2 Marcelino Garrido Ajates, natural de San Juan de la Nava (Ávila), fue entrevistado por mí con 88 y 90 años de edad, en Ávila, los días 15 de noviembre de 2008 y 6, 18 de septiembre de 2010, respectivamente.
- 3 Angelita Hernández, natural de Bernuy-Salineru (Ávila) y de 74 años de edad, fue entrevistada por mí en Bernuy-Salineru el 25 de octubre de 2010.
- 4 Fe Martín Rodríguez, natural de San Pedro del Arroyo (Ávila) y de 57 años de edad, fue entrevistada por mí en Ávila el 20 de julio de 2009.
- 5 Daniel Sáez Rodríguez e Ignacia Sáez Rodríguez, de 68 y 65 años de edad respectivamente, fueron entrevistados por mí en Peñalba de Ávila el 1 de abril de 2010.
- 6 Esta versión, más las dos siguientes, se encuentran recogidas en mi tesis doctoral *Recopilación y estudio de un corpus de literatura de tradición oral de La Moraña (Ávila)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012, pp. 446-447.
- 7 Agradezco al profesor Serafín de Tapia el que me haya proporcionado amablemente el guión utilizado por él en el programa televisivo, "Ávila: antes y ahora", Obra Social de Caja de Ávila, DVD nº 8, título 1, capt. 1.
- 8 *Nomenclátor de las ciudades, villas, lugares, aldeas y demás entidades de población de España. Provincia de Ávila*. Madrid: Dirección General de Estadística, 1940, p. 46.
- 9 MADOZ MADRID, Pascual. *Ávila. Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar (1845-1850)*. Edición facsímil de D. Sánchez Zurro. Valladolid: Ámbito, 2000, p. 154.
- 10 MADOZ, *Diccionario*, p. 209.
- 11 GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Tomás. *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI. Con varios apéndices para completar la del resto de la Península en el mismo siglo, y formar juicio comparativo con la del anterior y siguiente, según resulta de los libros y registros que se custodian en el Real Archivo de Simancas*. Edición facsímil. Valladolid: Editorial Maxtor, 2009, fol. 57.
- 12 DOMÍNGUEZ MORENO, José María. "Despoblados extremeños: Mitos y Leyendas", *Revista de Folklore*, 342, 2009, p. 187.
- 13 PALACIOS, César Javier; RUBIO MARCOS, Elías; PEDROSA, José Manuel. *Héroes, santos, moros y brujas (leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos) Poética, comparatismo y etnotextos*. Burgos: Tentenublo, 2001, p. 44.
- 14 PALACIOS, RUBIO MARCOS y PEDROSA, *Héroes, santos, moros y brujas*, p. 44.
- 15 PALACIOS, RUBIO MARCOS y PEDROSA, *Héroes, santos, moros y brujas*, p. 44.

**VIDAS MODERNAS Y RELATOS FUNDADORES.
MEMORIA COLECTIVA, MITOETNOGRAFÍAS
Y MITOLITERATURAS VASCAS
EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN
(DEL MITO DE SAN MARTÍN A *BILBAO-NEW
YORK-BILBAO* DE KIRMEN URIBE)**

Germán Labrador Méndez
Princeton University

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre las interacciones entre la novela y el etnofolklore, entendidos como discursos y disciplinas con la capacidad de estudiar, garantizar y preservar los relatos fundacionales de una comunidad de base tradicional enfrentada a las transformaciones propias de la modernización. Partiendo de dos casos de estudio, una monografía sobre el héroe fundacional vasco San Martín y la novela de Kirmen Uribe *Bilbao-New York-Bilbao*, este texto interpreta algunos diálogos cruzados entre folcloristas y novelistas. Estos diálogos contienen una teoría literaria, una imaginación de la comunidad y una memoria colectiva del siglo XX vasco y español, que se rige por el horizonte común de la sostenibilidad. En ese proceso, la construcción de espacios discursivos donde las vidas modernas de los miembros de la comunidad puedan ser contadas en relación con los propios modos narrativos orales y tradicionales de esa comunidad, abre la posibilidad de una literatura sostenible que cumpla las funciones de una historia popular. La sostenibilidad será así el modo de negociar un lugar ecológico para culturas periféri-

cas en un mundo globalizado, poniendo en el centro los relatos de las vidas de esa comunidad como relatos fundadores.

PALABRAS CLAVE

Kirmen Uribe, mito de San Martín, sostenibilidad, ecocrítica, relatos fundadores, héroes fundadores, patrimonio inmaterial, literatura popular, historias de vida, memoria histórica, nacionalismos periféricos, etnoliteratura, modernidad española, globalización, narrativa vasca contemporánea, folklore vasco.

RESUMO

Este artigo reflete sobre as interações entre a novela e o etnofolclore, entendidos como discursos e disciplinas com capacidade para estudar, garantir e preservar os relatos fundacionais de uma comunidade de base tradicional face às transformações próprias da modernização. Partindo de dois estudos de caso, uma monografia sobre o herói fundador basco, São Martim e a novela *Bilbao-New York-Bilbao*, de Kirmen Uribe, este texto interpreta alguns diálogos cruzados entre folcloristas e novelistas. Estes diálogos contêm uma teoria literária, a imaginação de uma comunidade e uma memória coletiva sobre o século XX basco e espanhol, que se norteia pelo horizonte comum da sustentabilidade. Neste processo, a construção de espaços discursivos onde as vidas modernas dos elementos da comunidade podem ser contadas em articulação com os modos narrativos orais e tradicionais dessa comunidade abre a possibilidade de uma literatura sustentável que cumpra as funções de uma história popular. A sustentabilidade será assim o modo de negociar um espaço ecológico para as culturas periféricas num mundo globalizado, colocando no centro os relatos das vidas dessa comuni-

dade enquanto relatos fundadores.

PALAVRAS-CHAVE

Kirmen Uribe, mito de São Martim, sustentabilidade, ecocrítica, relatos fundacionais, heróis fundadores, património imaterial, literatura popular, histórias de vida, memória histórica, nacionalismos periféricos, etnoliteratura, modernidade espanhola, globalização, narrativa basca contemporânea, folclore basco.

ABSTRACT

This article focuses on interactions between the novel and ethno-folklore, seen both as discourses and disciplines prepared to study, organize and guarantee foundational fictions in a traditional based community struggling with Modern transformations. Based on two case-studies a monograph on the Basque foundational hero San Martin and the novel *Bilbao-New York-Bilbao* by Kirmen Uribe, this text analyzes crossed dialogues between folklorists and novelists. Those dialogues propose both a literary theory, an imagination of the community and a collective memory of the Spanish and Basque 20th Century, based on the common horizon of sustainability. This process opens narrative spaces in which community member's modern lives can be told using the oral and traditional narrative practices of their community. By doing so, it creates the possibility of a sustainable literature that can also work as popular history. This way, sustainability will be a path for peripheral cultures to negotiate their ecological place in a globalized world, placing in the center the live stories of the community, seen as foundational fictions.

KEYWORDS

Kirmen Uribe, myth of San Martín, sustainability, ecocriticism, foundational fictions, foundational heroes, intangible heritage, popular literature, live stories, historical memory, Spanish peripheral nationalisms, ethnoliterature, Spanish Modernity, Spanish globalization, contemporary Basque narrative, Basque folklore.

En un volumen que se interroga por la naturaleza y el funcionamiento de los mitos de fundación y por las características de los héroes que los protagonizan, este texto quiere reflexionar sobre el papel que las narrativas de base folclórica pueden tener en la actualidad, pensadas como instancias productoras de sentidos sostenibles en el contexto cambiante de la globalización neoliberal que, en su remodelación de mundos, compromete la supervivencia de patrimonios culturales de signo tradicional.¹ Mediante dos casos de estudio, de un lado la monografía dedicada al héroe fundador vasco San Martín, realizada por José Manuel Pedrosa, Jabier Kaltzakorta y Asier Astigarraga y, de otro lado, la novela *Bilbao-New York-Bilbao*, del poeta vasco Kirmen Uribe, pretendo mostrar cómo el fondo narrativo tradicional puede proveer directamente de tácticas y modos de enunciación productivos a narrativas que funcionan en el interior de sistemas culturales no tradicionales, en este caso en el espacio de la literatura de ficción española.

En esa tarea, se trata de identificar usos narrativos en los que la materia tradicional ni se visite como arqueología (como un inventario cerrado de temas y motivos perteneciente al pasado), ni tampoco se aborde ahistóricamente (como un material a disposición libre de un escritor para que lo literaturice sin negociar sus sentidos con la comunidad que lo ha producido y conservado). Para estudiar

esos usos, que nombraremos como sostenibles, porque parten de concepciones ecologistas de la cultura, la política y la historia, resulta significativo el trabajo realizado por la mito-etnografía y la literatura vascas en la salvaguarda de la circulación y mantenimiento de patrimonios inmateriales colectivos, rural-comunitarios. Ello nos invita a interrogarnos por el lugar que, en la actualidad, novelistas y etnógrafos pueden ocupar socialmente en tanto que agentes eco-culturales.

1. MELANCOLÍA, (MITO)ETNOGRAFÍA VASCA, CUENTOS VIEJOS Y MODERNIDAD

Resulta problemático establecer hoy la naturaleza de las narrativas tradicionales de fundación² sin valorar, al tiempo, su exposición a las condiciones de una época, la actual, que acumula las consecuencias de varios ciclos sucesivos (incluso simultáneos) de transformaciones tecnocientíficas y socioculturales. Estas han modificado tan rápida y profundamente los medios y las culturas de las que esas narrativas habían surgido que, hoy, su mantenimiento, salud y conservación se encuentran gravemente amenazados, al igual que los del conjunto de saberes tradicionales de transmisión oral (entendidos como una parte del patrimonio inmaterial y del patrimonio cultural de la humanidad),³ como también lo están parte de las lenguas no estatales y hablas dialectalizantes que los han conservado.⁴

Si las narrativas tradicionales de fundación hace tiempo que no fundan, los intentos de convocarlas presuponen hacerse cargo de tal naturaleza dislocada, desde prácticas interpretativas que permiten su reubicación en un campo de fuerzas y de relatos para el

que no habían sido culturalmente desarrolladas. Recibir, estudiar, activar las narrativas de fondo oral tradicional es así, al tiempo, el intento artificial de proponer una recomposición para esa fractura entre sus formas actuales y sus antiguas funciones.

Si nuestras condiciones de observación de las narrativas populares de fondo tradicional parten de este desplazamiento estructural que define hoy el lugar que ocupan, este trabajo, situados en el contexto vasco, tratará de estudiarlas a través de su actualización en dos ámbitos discursivos distintos. En primer lugar, intentando esclarecer las relaciones que la literatura, de un lado, y la etnoliteratura, de otro, mantienen hoy con el fondo oral-tradicional y con los distintos momentos históricos de su archivo. En segundo lugar, analizando el retorno de formas narrativas de carácter popular-tradicional, actualizadas como soportes de relatos biográficos, capaces de funcionar como formalizadores de historias de vida.⁵ Con este segundo propósito, se examinarán ejemplos de transmisión de experiencias colectivas en las que pueda registrarse, de un lado, una vivencia intersubjetiva de sucesos decisivos (la enfermedad de un padre, los efectos de una guerra, la muerte de un marinero en el mar) y, de otro, su formalización tradicional, estudiando el modo en que la memoria oral reactiva estructuras narrativas (tipos y motivos) tomadas de la tradición oral.⁶

La etnoliteratura y sus disciplinas asociadas constituyen el primero de los saberes desde los que hoy podemos acceder a ese fondo de relatos de base popular-tradicional. Este trabajo pretende reflexionar sobre algunos de sus lugares y límites de acceso a partir de un primer caso de estudio, el volumen titulado *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín: mitología vasca y mitología comparada*,⁷ obra de los investigadores José Manuel Pedrosa, Jabier Kaltzakorta y

Asier Astigarraga. Esta obra de 2009 supuso una contribución notable a los estudios sobre mitología y tradición oral vascas, innovadora en tanto que resulta la primera en proponer un acceso comparativo al rico corpus folclórico vasco. El libro se centra en el estudio comparado de un conjunto de historias, de *kontzaharrak* (cuentos viejos), referidas a las andanzas de un héroe fundador, San Martín, un ser legendario al que se le atribuye el robo fundacional de las primeras semillas, es decir, el descubrimiento de la agricultura. San Martín, en la tradición oral vasca, sería también el responsable de otros hallazgos civilizatorios igualmente importantes, como la invención de la metalurgia o la fundación de los asentamientos humanos.

Estos relatos de las andanzas de San Martín forman parte del corpus oral de la literatura vasca, tal y como fue recogido y fijado por los primeros folcloristas vascos hace casi cien años, y aumentado y enriquecido con posterioridad por otros autores. En la perspectiva del casi siglo transcurrido desde la publicación de aquellos etnotextos, cabe señalar que, ya entonces, se percibía la condición tardía, vieja, melancólica, de tales relatos. El “ciclo de San Martín” lo forman solo una docena larga de historias cortas sobre el héroe fundador. Estos retales, según los autores del mencionado volumen, serían las ruinas de un sistema mitológico mucho más rico y extenso, del que, a principios de siglo XX, ya solo se conservaban unos pocos fragmentos. Precisamente, el grado de erosión de estos relatos permite argumentar que, a comienzos de ese siglo, hacía tiempo que se había fracturado su tradición, el régimen de memoria y transmisión al que pertenecían y en el que tenían sentido y capacidad de transmitirse (y respecto del cual, y solo respecto del cual, resultaban fundadores). Ello resulta pertinente a propósito del debilitamiento general de las tradiciones orales antiguas (también

la vasca), en relación directa con las primeras fases del proceso de industrialización y modernización capitalista que, en Euskadi (como sobre todo en Cataluña), se experimentó de un modo particularmente intenso y temprano en relación con el resto de la península.⁸

A causa del gesto arqueológico del etnógrafo, del folclorista, que resulta fundacional en la historia de estas disciplinas, toda reflexión sobre los héroes fundadores se descubre paradójica. Desde el momento en que estos mitos fundacionales pueden ser observados como relatos de tipo tradicional, obtienen, por las mismas condiciones de su observación, un registro nostálgico que contagia, desde su inicio, las empresas de los folcloristas vascos, marcando tonalmente toda su tarea de recopilación de historias viejas, de lenguajes y de saberes que se encuentran ya en proceso de desaparición. En este sentido, particularmente expresiva resulta el cuestionario que, en 1982, Joxemartin Apalategui le remitió a Joxe Arratibel, uno de los más importantes recopiladores de cuentos folklóricos vascos, autor de un importante libro *Kontu Zaarrak* (1980).⁹ Preguntado por su relación infantil con aquellos cuentos, que escuchó en los años veinte, pero que solo transcribió en edad avanzada, respondía:

Ya sabes que en aquellos tiempos las noches eran largas, y eso que yo ya casi conocí la luz eléctrica, pero solo en la cocina y en el establo, el resto de la casa permanecía en la oscuridad... Pero mis predecesores, habían vivido sin luz, solamente iluminándose de quinqué [...] En todos los rincones se veían sombras y ésas de repente se convertían en fantasmagóricas o brujeriles... El río que pasa cerca de nuestra casa también se nombraba siempre como lugar de brujas [...] También se decía que existían unos peces o animales llamados irabe, los cuales nadie podía ver, pero que, cuando querían, se convertían en hombres y perseguían a las personas. [...] En ese ambiente eran muchas las personas asustadas. Había sobre todo unos lugares que producían más miedo que otros. [...] Mirando desde la perspectiva actual, aquel ambiente era completamente distinto.¹⁰

He simplificado un pasaje más amplio, donde Arratibel reconstruye el entorno social de la cultura de los cuentos viejos en su último momento de cohesión. En un largo monólogo, Arratibel describe un mundo caracterizado por el pensamiento mágico, en el cual coexistían de modo no problemático entidades sobrenaturales, fuerzas extrañas y lugares siniestros, y donde el lenguaje etnomitológico se representa en continuidad con una experiencia (laboral, cronológica, afectiva...) premoderna del medio. Allí los ritos y supersticiones católicas convivían con creencias mágicas populares y con el imaginario vasco.¹¹ Para el folclorista resulta vital transmitir exacta noticia de aquella atmósfera, porque entiende que es ahí donde se localiza la fractura cultural que explica que, en el presente de 1980, los cuentos que él ha transcrito circulen de una manera completamente distinta respecto del modo en que lo hacían sesenta años antes, y que la relación entre ese género cuentístico y la experiencia comunitaria que lo sostenía haya cambiado, de forma que lo que antes servía para describir la naturaleza mágica de un mundo desconocido y la posición de los hombres respecto de él, sirve ahora solo como ocupación ociosa. Porque los cuentos recopilados por Arratibel, circulaban en libros de entretenimiento para niños. Y sobre ello, Arratibel sugiere en otras páginas que fue el corte cultural de la modernización lo que ha convertido los cuentos viejos en literatura. En otro momento del cuestionario, Arratibel desarrolla esa idea:

En el barrio en el que vivo ahora [...], ya he intentado varias veces, con unos y otros, crear ese clima [adecuado para contar cuentos viejos], pero no he encontrado a nadie que haya guardado [que recuerde] este tipo de cuentos. Se habla de cómo se vivía entonces, carencias, necesidades y trabajo, pero, cuentos de brujas o cosa parecida, no he encontrado.¹²

Arratibel no sabe a qué atribuir exactamente este cambio, se pregunta si será el modo de vida, o si será “la pérdida de la lengua”, pero parece bastante claro que habla de una fractura cultural producida por la modernización, y, como el mismo dice, notablemente acelerada a partir de la Guerra Civil. En esta declaración cabe declinar un aspecto en principio insospechado: Arratibel dice que ya no es posible crear las condiciones comunitarias para contar cuentos viejos, pero no porque las personas estén viendo la televisión, porque hayan abandonado la costumbre de contar, sino porque ahora, simplemente, hablan de otras cosas. Se sigue hablando comunitariamente, se siguen contando historias, pero esa comunidad habría perdido aquel patrimonio oral tradicional cohesionado que la habría constituido históricamente como tal. Ese patrimonio, y esto será clave en mi argumento, habría sido sustituido en el camino por otra serie de relatos.

Los nuevos relatos refieren justamente las fracturas que esa experiencia moderna ha producido en las vidas comunitarias de los vecinos de Arratibel. Son los relatos de los trabajos, penurias y estrecheces que vivieron y que les constituyen como miembros de una comunidad: las experiencias históricas colectivas del siglo XX vasco y español, de la guerra y de la represión, la posguerra, las emigraciones, la complicada vida familiar y el trabajo a destajo, la lucha por la sostenibilidad... han configurado comunitariamente la subjetividad de estos vecinos y su relación identitaria con el patrimonio oral. Han perdido la tradición oral como patrimonio colectivo, pero la han sustituido por una memoria histórica no menos comunitaria. El mundo narrativo, la nueva oralidad que constituyen esos relatos, vistos desde otro tiempo, el nuestro, donde ellos –también– están desapareciendo, es el que Kirmen Uribe escoge para conformar su novela.

2. (ETNO)LITERATURA, VIDAS COLECTIVAS Y GLOBALIZACIÓN

En la medida en que los cuentos tradicionales se han convertido en literatura, las vidas (entendidas discursivamente, de manera histórica y comunitaria) han sido fundadas como materia compartida de relato. Es aquí donde entra el segundo de los saberes útil a nuestro estudio sobre la pervivencia y actividad de las narrativas de fondo tradicional asociadas a la fundación: el saber que nos propone la literatura. La pregunta que nos mueve sigue estando dominada por la naturaleza desplazada con la que lo popular emerge en nuestra temporalidad contemporánea. Seguimos queriendo entender qué es lo que ocurre cuando justamente fundar se convierte en recoger, en guardar, cuando el gesto arqueológico representa la toma de conciencia de la naturaleza tardía de unos materiales que, en su pasado, desempeñaron una función de fundación, y que tenían la capacidad de organizar culturalmente un mundo. En el presente de 1980, los niños de la posguerra, los últimos niños que crecieron en el universo cultural de los cuentos viejos, ahora, de adultos, de lo que hablan es de sus vidas modernas.

El autor de la novela que analizaremos es, generacionalmente, el nieto de los últimos niños de los cuentos viejos, es decir, uno de los niños de la transición a los que Arratibel podría tratar de contar sus cuentos en 1980. De hecho, se declara lector suyo.¹³ Se trata del escritor Kirmen Uribe (nacido en 1970) quien, en su *Bilbao-New York-Bilbao* (2008),¹⁴ escrita originalmente en euskera, evoca la memoria popular-colectiva de una larga marcha hacia la modernización. La novela se organiza tejiendo una serie de momentos poéticos, de fragmentos decisivos de unas vidas, en los que siempre se expresa una idea de sostenibilidad, evocada desde la necesidad poética de

recomponer las fracturas íntimas que la modernización infiere. Esos instantes de recomposiciones que Uribe convoca remiten a distintos tiempos históricos del siglo XX y, si en su extremo superior nos hablan de unos lejanos años 20, desembocan sobre el presente de 2008. Entremedias han ido tejiendo un siglo, uniendo y separando las historias interconectadas de tres generaciones de familiares, amigos y vecinos. Tales historias están asociadas al mar, y a la cultura de la pesca, pues la novela quiere ser una gran elegía por la desaparición de un mundo marinero de artesanos.¹⁵

La novela de Uribe, cuyo funcionamiento estudiaremos en relación con su gestión de la base oral tradicional, introduce en su entendimiento de la tradición oral una tonalidad diferente respecto de la melancolía moderna de los recolectores de *kontuzaharrak*. Como ya mencioné, es otra la temporalidad que aquí se activa, pues aunque Uribe reconoce el carácter arqueológico de todas las operaciones que se relacionan con el mantenimiento, archivo y conservación de las voces del pasado, mediante medios y saberes no tradicionales (y aquí la novela —y esta novela en particular— solo sería otra tecnología de su archivo), en *Bilbao-New York-Bilbao* lo que está amenazado de desaparecer no son los cuentos viejos, que ya han desaparecido, sino, justamente, las historias de vida, los relatos de las vidas colectivas de la modernización que, según Arratibel, habían sustituido, en la cultural oral, aquellos cuentos antiguos. Lo que Uribe siente que hoy se está perdiendo es el patrimonio oral colectivo moderno, es decir, la memoria de la reacción cultural compartida que los sujetos populares dieron a la modernización. Los relatos que explican cómo los de una cuadrilla afrontaron la guerra o sobrevivieron a la represión, lo que significó la migración en un pueblo, la aventura de la pesca tecnificada para una serie de familias

o la resistencia pasiva a la ordenación de la vida bajo la dictadura para un barrio, en fin, los relatos de todas esas experiencias históricas, en tanto que historias de vida, habrían permitido a sujetos populares apropiarse de un sentido comunitario para esa modernización, al mismo tiempo que sufrieron y vivieron sus efectos.¹⁶ Son esos relatos los que Uribe quiere preservar porque, ellos también, están desapareciendo.

El cambio de paradigma histórico-narrativo, y la distinta relación con el pasado que este cambio comporta, es un efecto más de la modernización, que acelera y desorganiza las formas de contar de las culturas orales¹⁷ y desestructura sus contenidos y los sistemas de relaciones paradigmáticas que los garantizaban.¹⁸ La hipótesis de lectura que nos va a guiar en nuestro diálogo entre literatura y estudios etnomitológicos parte de la idea de que, en esta quiebra, hay también un trasvase, y de que, en él, las historias de las vidas modernas asumen determinados formalismos, propios de la tradición oral. Dicho de otro modo, que los mecanismos narratológicos propios de la literatura oral están constituyendo la trama narrativa de la memoria colectiva, en el momento en que las comunidades de base rural-tradicional procesan la modernización como experiencia histórica compartida.¹⁹

De este modo, nos preguntaremos por la rentabilidad de las viejas estructuras etnoliterarias, y de los mitos de fundación asociados, a la hora de que sujetos populares cuenten sus vidas modernas, analizando el tejido literario de las historias de vida que Uribe incluye en su novela y cuyo estatuto narrativo (¿son verdad, son ficción, son vidas privadas, son memoria colectiva, son folclore?) él mismo se encarga de cuestionar sistemáticamente. Para Uribe, es necesario entender el carácter discursivo (literario) de la memoria,

mostrar cómo los sujetos reconfiguran su pasado utilizando viejos relatos populares, cuentos y leyendas, que ellos actualizan en primera persona. Uribe quiere construir una teoría de la ficción y de la novela que sea sostenible, precisamente a partir de las filiaciones y dependencias que esta novela asume respecto de las formas de narrar oral-tradicionales y desde el carácter comunitario de esas formas, y a partir de su capacidad de fundar nuevas imágenes de la comunidad, políticamente útiles. Para Uribe tan importante es que esa novela se haga cargo de las vidas de la comunidad (y del sentido comunitario de esas vidas), como de los modos, formalizados desde la etnoliteratura, mediante los cuales los miembros de dicha comunidad cuentan sus vidas.

De este modo, al plantear de qué manera los saberes literarios y la etnoliteratura interaccionan entre sí en su acceso a la tradición popular, establecemos también los contornos de nuestro segundo ámbito de reflexión, el que tiene que ver con las relaciones entre vida y relato, entre historia oral y oralitura. En ese ámbito, se expresan los modos por los que las vidas solo pueden ser dichas comunitariamente a través de esquemas narrativos comunitariamente disponibles, por lo que, al recontar y recordar experiencias colectivas, existiría una tendencia natural a servirse de los esquemas que las tradiciones orales de fondo folclórico han suministrado, solapando vida, literatura, realidad y ficción, historia, memoria y mito. Exploraremos esos solapamientos en las siguientes páginas.

Uribe aborda este mismo problema en numerosos momentos de su novela, en relación, además, con su propia inclusión en el relato como autor *in fabula*, y, por derivación, con la inclusión *in fabula* de una imagen social del novelista. Así, se pregunta por el rol de un autor, por la relación crítica que tiene que establecer con las historias

fundacionales que la constituyen, en tiempos en los que la entidad de esas historias se ve amenazada de muerte. Todo ello, para un autor que se concibe, fundamentalmente, como poeta. Como veremos, Uribe identifica su oficio de novelista con el mantenimiento y conservación de dicho patrimonio oral y producirá toda una serie de analogías, de vínculos poéticos, con otros recolectores, con otros artesanos y con otros cuidadores, notablemente con los propios folcloristas y lingüistas, con todos aquellos cuyo oficio consiste precisamente en la recolección, análisis y cuidado del patrimonio oral, en este caso vasco.

El novelista visto entonces como uno más de los cuidadores del patrimonio inmaterial (semejante a un artesano, semejante a un jardinero, a un pescador, a un orfebre... Uribe usará esas imágenes). Uribe, entre todos los archiveros de la cultura oral, parece conceder un estatuto especial el lexicógrafo, oficio análogo al del poeta en tanto que recolecta, cuida y conserva una a una las palabras y uno a uno sus usos. Si esta novela se constituía alrededor del mundo del mar, uno de sus momentos de mayor carga lírica tiene lugar cuando Uribe discute con su compañera el nombre en euskera del cormorán: ¿es o no es el cormorán el mismo ave que el *sakillu*? Signos resbaladizos, palabras que ya casi no se usan y pájaros cuyo nombre se desconoce revelan, en el plano sociolingüístico, el alcance de otras devastaciones modernas,²⁰ porque con esas palabras están desapareciendo los pájaros mismos que vivían en simbiosis con las formas de pesca artesanal que, al tecnificarse, agotaron los caladeros, dejándoles sin alimento.²¹ Ecología lingüística y bioecología van aquí de la mano.

¿Es o no es el cormorán el mismo ave que el *sakillu*? Ante la discrepancia de pareceres, el narrador acude al *Diccionario de los*

pescadores vizcaínos de Eneko Barrutia, y, después de comprobar el significado correcto del término, se da cuenta de que su propio tío, patrón de bajura, recientemente fallecido, fue el informante de Barrutia en esta precisa palabra, por lo que el corte de conocimiento no solo significa una fractura genealógica en el interior de la propia comunidad, sino que, además, supone una fractura biográfica en el interior de la propia familia (74-77). No conocemos ni la lengua ni el oficio de nuestros tíos, y, además, ni ellos ni sus oficios forman parte ya de nuestro mundo.

He aquí, pues, la recomposición que nos propone la literatura: Uribe invita a la refundación poética de nuestros vínculos con nuestros muertos, y con el mundo de nuestros muertos, mediante la fundación de un relato capaz de desplegar, desde su mundo hasta el nuestro, un régimen narrativo sostenible. El narrador se alía con el lexicógrafo para ello. En la novela, juntos hablan de las vidas de los otros, glosando en este caso la vida del difunto patrón de bajura. Cuando se despiden, el lexicógrafo da al narrador Uribe un CD en el que conserva las encuestas hechas al tío marinero y, entre ellas aquella encuesta en la que se habla del pájaro *sakillu*. Tras un periodo de dudas, el narrador decide darle al play y escuchar a un ausente. Surge viva, del pasado, la voz del tío muerto, repitiendo, una tras otra, palabras viejas que comenta. Algunas de esas palabras aún se usan, y otras ya no. Uribe transcribe y elabora literariamente esa escena:

No escuché la cinta inmediatamente. Me daba respeto, como cuando nos encontramos con algún familiar al que llevamos mucho tiempo sin ver. Al cabo de unos días, metí el CD en el iBook y escuché la primera pista. Me asombró que la voz no fuera la misma que durante su enfermedad. Era una voz vigorosa, propia de un hombre fuerte. [...]

Más adelante en la grabación pronuncia una frase que solía soltar en vida de

vez en cuando, “antes el mar estaba lleno de peces, ahora de agua”. Es una frase que, sin duda, describe la decadencia de la pesca. Habrá técnica pero no hay peces, porque se ha pescado demasiado. El tío asegura que en otro tiempo se pescaba con la vista. Se notaba en la superficie del agua dónde estaba el pez, ya fuera por la espuma o por el brillo. Luego llegaron las máquinas. Cómo se hace un diccionario. Muchas veces me lo he preguntado. [...] Mi tío menciona en el CD muchas palabras que yo no he oído una sola vez, palabras de un vocabulario perdido, como “sakillu”, por ejemplo. (74-6)

Hay una relación directa entre las palabras que se dejan de usar, la emergencia de unas tecnologías y la desaparición de unos mundos. La memoria del mundo de la pesca de bajura, que representa su tío, la memoria del mundo de su padre, pescador de altura en Rockall, y el presente del narrador Uribe expresan tres momentos distintos de la experiencia moderna. Su paso sucesivo marca las transformaciones (primero industriales y luego postindustriales) en formas de vidas y oficios (como la pesca de altura del Gran Sol) que fueron desarrollados como parte de ese mismo capitalismo que, así, en su fase siguiente, sepulta el mundo creado en su fase anterior inmediata. Uribe plantea entonces que existe una relación directa entre la insostenibilidad de unos modos de vida (el fin de la pesca) y la insostenibilidad de la cultura que depende de ellos. Si la exigencia de pescar más y más y el consiguiente agotamiento de los caladeros son el fruto de las mismas fuerzas que hicieron explotables esos caladeros, las culturas generadas alrededor de su explotación desaparecen por la misma exigencia de seguir pescando que las animó en su base. ¿Y cómo salir de esa lógica moderna?²²

Luego llegaron las máquinas. Unas máquinas destruyen un mundo, mientras que otras permiten conservar su memoria. Porque, en la grabación escuchada en el ordenador portátil, se da una implementación curiosa: la voz del familiar muerto, cuyo mundo se ha

cortocircuitado, vuelve, pero vuelve corrigiendo el tiempo, con la fuerza y el vigor que había perdido en la memoria. Es lo que Benjamin llamaría una imagen dialéctica, que permite convocar el pasado sobre el presente, abriéndolo. Así, el narrador plantea la necesidad de reapropiarse de un ayer, de cuya extrañeza ni siquiera era consciente. Y, al contarlo, vuelve a incorporar ese pasado a su identidad, gracias a sus saberes de escritor y gracias a los trabajos de los folcloristas. Estudiando estas relaciones entre etnoliteratura y literatura, entre novelistas y folcloristas, siguiendo los diálogos implícitos que existen entre los dos libros que he seleccionado como casos de estudio, trataré de dar relieve cultural a ese momento hermenéutico, cuando surge la voz viva de un tío muerto, repitiendo una tras otra viejas palabras, algunas que aún se usan, y otras que ya no, voz que permite, al tiempo y paradójicamente, que esas mismas viejas palabras puedan volver a usarse mientras declaran haber sido perdidas.

3. IMAGINACIÓN DE LA NACIÓN, NARRACIÓN ORAL Y ETNOLITERATURAS COMPARADAS

Volvemos entonces sobre nuestro otro caso de estudio, el libro *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín: mitología vasca y mitología comparada*, de José Manuel Pedrosa, Jabier Kaltzakorta y Asier Astigarraga (en adelante GPUSM). Ya hemos mencionado que este estudio comparado del ciclo legendario de San Martín se lleva a cabo a partir del análisis de las transcripciones de narraciones orales documentadas por algunos antropólogos y folcloristas vascos, notablemente Resurrección María de Azkue (1864-1951) y José Miguel de Barandiarán (1889-1991), quienes, desde finales del siglo

XIX y a lo largo del XX, realizaron una pionera tarea de recolección de leyendas orales, relatos y tradiciones del mundo rural vasco. Estos investigadores publicaron y estudiaron el amplio conjunto de narraciones que constituyen el *corpus* de la literatura oral vasca en el último momento en que se manifestó activa de manera orgánica, pero también justo cuando, en Euskadi también, el mundo moderno comenzaba a fracturar las sociedades tradicionales, y, por lo tanto, a amenazar el régimen de relato que históricamente las había constituido, al poner en riesgo sus ecosistemas.

En sus inicios, la tarea de aquellos folcloristas estaba íntimamente relacionada con la amenaza moderna sobre los flujos de relato que daban cohesión cultural al mundo rural de Euskadi, pero también con la proyección sobre ese agro de poderosas narrativas de fundación nacional (a través de las instituciones de conocimiento que estos mismos estudiosos fundaron), como un modo de recomponer – estatalizando – el equilibrio cultural tradicional (equilibrio siempre histórico y nunca estático) que la modernidad descompensa. Ya hablamos de la melancolía que funda la mirada analítica de esta disciplina: visitar hoy el corpus de esos antropólogos, significa hacerlo desde una posición teórica y metodológica diferente a aquella que animó su tarea (acudir rápido a cada último pueblo, a cada último caserío...) pero significa hacerlo también desde un tempo histórico distinto, lo que condiciona los sentidos de una operación ambiciosa como la que GPUSM se propone.

Como dijimos, en ese tempo, el nuestro, la globalización ha fracturado mundos de relato típicos de las sociedades tradicionales, por más que, como ha demostrado José Manuel Pedrosa, lo que define al relato de matriz tradicional sea su capacidad de migrar, ya al cine, a la televisión, al cómic o a los periódicos,²³ o por más que las

leyendas migren en sintonía con los individuos que la globalización desplaza.²⁴ Una cosa es que estructuras de relato fluyan y reaparezcan en medios y media contemporáneos, y que los nuevos migrantes viajen con memorias de las tradiciones a las que sus raíces rurales pertenecen, y otra cosa, muy distinta, es que se mantengan las tradiciones de relatos y saberes asociadas a una continuidad cultural sobre territorios y modos de vida que el capitalismo primero, y finalmente las revoluciones neo-tecnológicas, acaban por fracturar y reducir a fragmentos discontinuos de lo que una vez hubo de ser un mundo.

El proyecto de Pedrosa, Kaltzakorta y Astigarraga, reconoce el corte que se establece frente al mundo al que Barandiarán y Azkúe tuvieron acceso en su momento de plenitud final, y, mediante una toma activa de posición, de apropiación respetuosa incluso, se hace cargo de la condición melancólica, y a la vez ecológica, de tal tarea. El principal cometido de los antiguos folcloristas, relacionado con una muy concreta política del saber, era la recopilación, el inventario y archivo de fuentes orales, mientras que este equipo de modernos folcloristas, inevitablemente marcado por el perfil comparatista de José Manuel Pedrosa, quiere estudiar, organizar, explicar aquellos relatos. Este libro surge pues de un deseo interpretativo, que saluda los trabajos de archivo y de inventario de aquellos folcloristas vascos, a los que reconoce su respeto por sus fuentes, materializado en la alta calidad metodológica de unos etnotextos, que son integrados en este volumen como fuentes primarias sobre las que operar con garantía documental.

Pedrosa, Kaltzakorta y Astigarraga comienzan por declarar que el objetivo primero de su trabajo era el de realizar un estudio comparatista de todo el corpus de leyendas vascas reunidas por aquellos

etnógrafos, como un modo de someter la materia oral tradicional a los métodos modernos de la escuela neocomparatista. El utópico proyecto inicial de imaginar toda una mitología vasca comparada habría dado paso a otra tarea, esta posible, pero de un alcance no menos ambicioso, la de situar en el mapa de la mitología universal y, concretamente, en la zona caliente de los héroes fundadores, una sola zona de leyendas fundacionales, las concentradas en la figura etiológica de San Martín. El espacio de los héroes fundadores se corresponde a la parte de la mitología ocupada por aquellas figuras originarias que, en cada sistema mitológico, fundan las sociedades humanas arrebatando a las fuerzas de la naturaleza los conocimientos sociales básicos, aquellos propios de las revoluciones neolíticas (la agricultura, la metalurgia, y la capacidad de organizar un asentamiento humano alrededor de la edificación de un templo: es decir, la fundación de la *urbs*).²⁵ San Martín, cuyo nombre sería resultado de la cristianización de un héroe cultural previo, resulta así un ser dotado de una singular astucia y de habilidades mágicas, que se enfrenta a genios de la naturaleza (basajaunes, demonios) y roba de ellos semillas, conocimientos agrícolas, u obtiene el secreto de aleaciones, herramientas de metal e, incluso, del funcionamiento de los molinos.²⁶

Son solo dieciséis textos breves los que se ocupan de él. Pero para hacer entender las dimensiones antropológicas de San Martín (así se le nombra en algunos etnotextos), el GPUSM demuestra su sugerente y perturbador parentesco con Ulises o Prometeo, con Gilgamesh o con los héroes de *Las mil y una noches*, con los animales totémicos de los indios norteamericanos, de las culturas indígenas de Madagascar o de los aborígenes australianos. San Martín sería, ante todo, un ejemplo de cómo someter la materia oral tradicional vasca,

recopilada por aquellos etnógrafos, a los métodos modernos de la escuela neo-comparatista, para generar un modelo susceptible de ser aplicado a otros ciclos legendarios o cuentísticos de esta misma cultura, lo que constituye, en principio, una operación inédita en el ámbito vasco, que, al tiempo, sitúa los trabajos sobre el folclore vasco en conexión con los estudios que hoy se están realizando a propósito de otras tradiciones, es decir, en plena actualidad académica.

Porque este trabajo se suma a los esfuerzos promovidos desde 2004, en los estudios sobre folclore y mitología, a partir de la redefinición de la metodología comparatista llevada a cabo por Hans-Jörg Uther (2004),²⁷ quien revisó el catálogo de tipos cuentísticos internacionales de Antti Aarne y Stith Thompson, asumiendo las críticas que, desde numerosas disciplinas, se habían realizado a este enfoque metodológico, y subsumiéndolas en un modelo más elástico en cuanto a su fundamentación teórica.²⁸ Gracias al nuevo catálogo (que es denominado convencionalmente como ATU), se fundamenta, con nuevas coordenadas y diferentes implicaciones, la idea de que el análisis científico de los relatos no conduce a discriminar su específica relación con un territorio y un pueblo, sino a su ambigua, compleja, invisible, forma de migración entre pueblos y territorios, lo que provoca que, finalmente, los tipos y motivos que configuran los relatos humanos sean múltiples, pero limitados y compartidos en toda la extensión del globo.

Toda una corriente de la historia cultural, que encuentra en el Anderson de *Imagined communities* (1983)²⁹ una excelente metonimia, ha demostrado la contingencia del dispositivo nación, al explicar cómo surge en unas coordenadas históricamente determinadas y cómo, para socializarse, se apoya en las tecnologías de

relato modernas (novela y prensa, fundamentalmente), al tiempo que imagina el ámbito rural como dispositivo de reserva y retroalimentación de las esencias nacionales. El desafío que plantea la escuela ATU desencaja la ecuación, tantas veces naturalizada, entre literatura oral de tipo tradicional y el dispositivo ideológico lengua-territorio-nación. El mundo del que procede el folclore rural-comunitario es un mundo en el que, al no existir aún naciones, la relación entre lengua e identidad colectiva no sucede en los términos de la territorialización nacional que Anderson identifica,³⁰ y donde los relatos fluyen y se comunican entre lenguas y territorios, ya que las fronteras lingüísticas no se han constituido aún como fronteras políticas y, por lo tanto, no operan como fronteras culturales. Si la imaginación teórica de la escuela comparatista de comienzos del siglo XX no está desligada del carácter auxiliar de las filologías y humanidades en la construcción de los ámbitos de influencia y colonización de los estados-modernos,³¹ el momento neocomparatista que se abre con el ATU responde a las demandas que imprime un mundo globalizado de volver a pensar la circulación de los relatos en un modelo mundial, multidireccional y descentralizado.

Este modo de pensar tiene consecuencias contrapuestas: en espacios donde el folclore aún hoy está fuertemente asociado con un discurso de la especificidad nacional (lo que frecuentemente ocurre en territorios de nacionalismos periféricos y culturas amenazadas), produce fricciones de naturaleza política, porque este modo de operar se resiste a leer la tradición literaria como tradición nacional (o solo como tradición nacional). El GPUSM plantea la inexistencia de esencias nacionales de ningún tipo, ni de pueblos, en un sentido fuerte, sino que más bien nos habla de comunidades

de relato, donde incluso los sujetos y sus identidades colectivas se disuelven en favor de los relatos, convertidos en verdadero foco del análisis. Esta perspectiva teórica escoge el relato como protagonista, y sus relaciones con otros relatos como trama, y no el estudio de sus propietarios comunitarios, ni menos de la instancia nación en la que la modernidad los integra. Para ello, se amparan en una metáfora antropomórfica tomada de Lévi-Strauss: “[cada] relato [específico] es parte de un inmenso poema: *los mitos se comunican entre ellos por medio de los hombres y sin que estos lo sepan*”.³²

Esta metodología tiene por primer efecto la desnaturalización de una especificidad esencial de lo vasco en su propia mitología, interpelada y esclarecida a partir de los pasajes que la unen con el fondo universal de cuentos y leyendas. Ello libera a las culturas populares de su carga nacional, las exime de tener que garantizar los cimientos inmateriales de la nación, permite entender cómo estos relatos son fruto de una economía social y cultural específica, y cómo mantienen su propia relación sostenible con el medio, de carácter prenatal y premoderno. En el conjunto del GPUSM, las asociaciones de lo local con lo universal desembocan en un elogio de la bastardía, del mestizaje, del festín de Esopo,³³ cuya intención es la de convencer al lector de que, en los terrenos del estudio de las culturas, lo que singulariza un relato es la arquitectura antropológica comparada de la que forma parte.³⁴

Así, los relatos vascos de San Martín se descomponen en motivos y en tipos a los que se dedican específicamente once capítulos de análisis comparatista. Si San Martín, por ejemplo, inventa la sierra contemplando las hojas dentadas del castaño, ese mismo motivo se puede encontrar en textos chinos del siglo III a.C. En otro ejemplo, San Martín finge una apuesta con el *basajaun*, el genio de la natu-

raleza que acumula egoístamente los granos del maíz, alimento por entonces inaccesible a los hombres, y aprovecha un concurso de saltos para dejarse caer en el medio de un montón de grano. San Martín, provisto de unas amplias botas, hace que la semilla se meta en el calzado y así llevará la simiente al mundo de los hombres. Este robo fundacional conecta a San Martín con Prometeo o con el ladrón de granos de maíz con el prepucio que recuerdan los indios iraníes de Brasil. Lo interesante es que las comparaciones se hacen en detalle, atendiendo a los elementos estructurales de cada uno de los tipos: por ejemplo, en este tipo narrativo, se muestra cómo en las distintas variantes los genios de la naturaleza reaccionan atacando y causando una herida al héroe fundador, herida que, en muchos casos, se hereda como estigma en sus descendientes humanos. La comparación estructural adquiere un carácter probatorio por el amplio número de recurrencias que se emplean para demostrar la universalidad de los motivos, más de una docena en muchos casos.

4. GLOBALIZACIÓN, LETRADOS Y NACIONALISMOS PERIFÉRICOS

El sentido de esta operación de crítica comparada de la mitología vasca participa, ya se ha dicho, de la conciencia histórica de pertenecer a un tiempo que exige ese tipo de aproximaciones.³⁵ La imaginación del lugar de la cultura en el mundo contemporáneo no puede hacerse sino por referencia a marcos culturales no globales. La configuración de espacios de conocimiento y de relación supranacionales, la consolidación de un espacio cultural global a partir del mundo cibernético –con todas sus utopías y distopías– y la globalización del capital y las tecnologías, así como la circulación

planetaria de cuerpos y de mercancías, obligan a la producción de saberes en los que lo local sea pensado en un marco epistémico mundializado. Ello plantea obviamente un reto a la sostenibilidad de las culturas periféricas, minorizadas, culturas que han sido objeto de amenazas explícitas por parte de las fuerzas económicas y políticas que celebran el carácter irreversible de los flujos de la globalización.³⁶ La supervivencia de esas culturas locales está ligada a su capacidad de pensar globalmente el lugar de su especificidad, y a promover como un valor ecológico el mantenimiento de su supervivencia, mediante alianzas altermundialistas.³⁷

De este modo, este cambio de orientación afecta directamente al papel que desempeñaban las fuerzas culturales que el nacionalismo moderno había introyectado en su espacio cultural,³⁸ como productoras de las energías constituyentes de la arquitectura nacional en construcción, y como depositarias de su seguridad, de sus imaginarios de recambio, de sus capitales simbólicos, afectando con ello al rol público que habían tenido sus distintos tipos de letrados, y, notablemente, sus filólogos, de un lado, y, de otro, sus poetas. Así, aquellos saberes y disciplinas que constituían imaginariamente el espacio nacional debieron reorientarse a comienzos de siglo XXI para pensar el lugar global de ese mismo espacio nacional, convirtiéndose en mediadores culturales, en productores de mitologías de consumo externo, más allá del borde, y de la lengua, nacionales.³⁹ De pronto, estas ficciones de fundación deben ser puestas al servicio de una imaginación global, donde no se trata de pensar en qué sentido San Martín, en tanto que héroe fundador, es o representa mitopoéticamente lo vasco, sino en qué sentido es o no es globalmente un héroe fundador.

Es interesante visitar la novela de Uribe en la perspectiva post-nacio-

nalizada en la que GPUSM lee los relatos de San Martín, porque permite reflexionar sobre qué significa una comunidad como propietaria de una tradición de relato en esta coyuntura. Uribe se pregunta por la relación existente entre contar historias y vivir vidas; y esta relación pasaría por concebir el oficio del escritor como uno que se deriva de actos comunitarios de storytelling y, al tiempo, como el acto único, individual, de contar la propia historia de uno, la historia social del yo. Historias de marineros, historias de pescadores, historias de la guerra civil, están todas relacionadas en Uribe, dentro de un mundo donde el interés por las vidas humanas no es separable, como dijimos, de la existencia y de las mutaciones de una literatura oral. La operación de Uribe supone tratar de ofrecer una respuesta glocal a la experiencia histórica de la globalización,⁴⁰ lo que forzosamente comporta asumir un marco conceptual de carácter global para pensar y narrar el lugar específico de lo vasco. La interesante circulación global de la novela de Uribe evidencia la naturaleza de este esfuerzo: tratar de hablar de aquello que hay de universal (y ya no de diferencial) en la cultura vasca. El acierto con la modulación exacta de ese diferencial de universalidad es lo que ha otorgado a esta novela un suave fluir en el interior de los circuitos globales de la política cultural española, en tanto que marca diferencial, marca verde, de la cultura nacional descrita por un nuevo frame en el que se registra su carácter multicultural,⁴¹ lo que sin duda está animando su traducción a otros contextos.

El mismo Uribe tematiza esta voluntad de apertura en un momento clave de su novela, que revisitaremos al final de este texto, en el que evoca la relación de amistad entre el folclorista y lingüista Resurrección María de Azkue y el escritor Txomin Agirre, como una metáfora de la imaginación global que la cultura vasca estaría

necesitando. Agirre, según Uribe, no permitía que Azkue entrase en su casa, avergonzándose de su pobreza. Dice Uribe:

He pensado de nuevo en Agirre. En el hecho de que no se atreviera a enseñar-le la casa a Azkue. Nuestra tradición literaria es como la casa de sus padres, pequeña, humilde, desordenada. Pero lo peor que podemos hacer es mantenerla oculta. Al contrario, es necesario que invitemos a entrar a quienes nos visiten y les ofrezcamos cuanto tengamos en casa, aunque lo que ofrezcamos sea poco, y les parezca pobre. (196)

Esa casa no es una casa cualquiera, esa casa mítica, en el contexto vasco, no puede sino remitir a la metáfora fundacional usada por Gabriel Aresti (en “Nire aitaren etxea”, “La casa de mi padre”), y después institucionalizada en la tradición poética euskera. Pero, en mi argumento, lo que nos enseña ese relato (exemplum poético) no es exactamente lo que nos pretende enseñar. Porque el visitante de la alegoría no es un personaje neutro, pues ni es un extranjero, ni un extraño, ni un civil, sino que es un profesional de la cultura, un miembro de la tecnocracia nacional. Así, incluso contra el propio sentido que Uribe querría haberle dado, lo que la escena también está diciendo es que hay que dejar a los filólogos, a los etnógrafos, entrar en la casa de los padres, que los escritores no deben vedar el paso a los estudiosos de la cultura en su acceso a los relatos fundadores, a pesar de que puedan desvelar las condiciones materiales, discursivas, históricas reales de esa misma casa mítica.

Esta interpretación será rentable en las páginas siguientes, en la medida en que sostengo que, detrás de ella, se expresa una teoría literaria implícita, desde la cual los escritores pueden imaginar un modo de representar la casa (y, por tanto, de re-fundarla en los tiempos en los que esta se ve amenazada) precisamente gracias a los conocimientos que ofrecen los estudiosos de la cultura,

y, hacerlo sería cumplir con la misión colectiva que explícitamente Uribe asigna a los escritores vascos y se autoasigna, en un momento central de la novela:

Tenemos la tradición que tenemos y con ella debemos avanzar eso sí, tratando de atraer al mayor número de lectores. Porque la mejor forma de airear la casa es abrir las ventanas. (196)

Uribe inscribe el carácter global de las circunstancias actuales de producción cultural en el mismo título de su novela, que alude al viaje que estructura la narración: un vuelo que el escritor realiza desde Bilbao a Nueva York, donde ha sido invitado a dar unas conferencias. En ese viaje, que se entrelaza con recuerdos familiares, con memorias personales, con menciones a su propia vida de escritor y al proceso de confección de la novela (fórmula narrativa de la novela en marcha), todo lo que le sucede tiene un inevitable sesgo global: las conversaciones con una pasajera, las tecnologías con las que Uribe se comunica y trabaja, las referencias a una reunión de poetas en lenguas sin estado en Estonia, las historias que Uribe intercambia hablando con amigos muy cosmopolitas... La perspectiva de un mundo global (de distancias reducidas y tiempos acelerados) abre también los accesos al pasado: la historia surge desde la experiencia de ver, desde arriba, el mar donde el padre y el abuelo faenaban, de recorrer, en pocas horas, las distancias que costaban meses en barco, y que a los peces les cuestan años bajo el agua.⁴² La mayor parte de las situaciones narradas a lo largo de la obra hablan de cruces de tiempos distintos, presentes y pasados (el avión de hoy, el barco del padre hace veinte años), que producen una particular iluminación, que tiene que ver con la desaparición de elementos del mundo antiguo y con la conciencia de vivir en un mundo

que se globaliza, que, a un tiempo que se amplía, se reduce. En ese movimiento, normalmente se ponen en relación historias familiares (trabadas por la globalización humana: migraciones, exilios, guerras, trabajos nómadas, el trabajo del padre en la pesca, los viajes de Uribe como conferenciante...) con lo que podríamos llamar *exempla literaria*, estampas relacionadas con el mundo de la cultura, unas veces –las más– de ámbito vasco (la historia del pintor Aurelio Arteta), y otras de ámbito global (los artesanos de las flores de cristal del museo de historia natural de Harvard).

La cuestión de la globalización en la novela, como en buena parte de la narrativa española actual, está, además, enfocada desde la cuestión de la intermedialidad y la integración de las nuevas tecnologías en la literatura,⁴³ asunto que ha representado un cierto debate en las prácticas escriturales de los últimos años en España, activado en los contornos de la llamada “generación Nocilla”.⁴⁴ De este modo, la novela de Uribe reúne correos electrónicos, mensajes de teléfono móvil o pantallas de navegación, junto con poemas, artículos de periódico, la reproducción de un mural o de una hoja del BOE. No es, como se podría pensar, un collage a la manera de un Nocilla dream de Agustín Fernández Mallo. En Uribe el autor se reserva el control sobre el orden y volumen en que entran las voces y la capacidad de disponer un sentido lineal sobre ellos. Así, la entrada de nuevas materialidades de la comunicación tiene que ver, de un lado, con un afán documentalista (textos “reales”, en su forma genérica “real”, como un e-mail “realmente” enviado, que exploran los límites de eso que llamamos ficción) y, de otro, con una inscripción material del momento histórico –y de las coordenadas tecnológicas– en el que la novela ha sido compuesta. Pero, al tiempo, también se integran en la novela viejas tecnologías moder-

nas (descripciones de fotografías en blanco y negro, de una película muda en blanco y negro, pintura de cuadros impresionistas...), mostrando cómo la intermedialidad es estructuralmente constitutiva de los archivos de relatos modernos.⁴⁵

Por último, junto con la representación de las circunstancias globalizadas de las vidas contemporáneas, y la relación entre tecnologías modernas y conservación de los relatos, la novela desliza una importante reflexión sobre el modo en que los relatos migran entre espacios, entre tiempos y entre formatos, determinados por las condiciones materiales que la modernización imprime sobre ellos. Desde esta perspectiva, la propia novela puede concebirse como una tecnología que permite la migración de leyendas y de historias, de lo oral a lo escrito, de las vidas a la literatura. Entre ellas, la migración que más interesa a Uribe es la que tiene que ver con la sostenibilidad de los relatos de fondo tradicional. Sobre este movimiento, como se dijo, Uribe construye su poética, que no puede separarse del diálogo entre folcloristas y novelistas, entre filólogos y poetas, entre mitoetnografía y mitoliteratura.

5. UN ANILLO PARA ENCONTRARLO: LA RENTABILIDAD DE UNA ESTRUCTURA FOLCLÓRICA

Uribe comparte con los estudios neocomparatistas la defensa del carácter universal de los relatos, de la capacidad que tienen de presentarse iguales en contextos diferentes. Un ejemplo de ello podemos verlo a propósito de sus referencias al bíblico Túbal, un héroe fundador que comparte algunos trazos con San Martín, asociado al linaje de Caín, relacionado con Noé, constructor de la torre de Babel según algunas tradiciones, descubridor de la metalurgia

según otras, y, por último, héroe nomoteta, creador de lenguaje.⁴⁶ Según una fuente medieval, Tubal habría sido el primer hablante de euskera:

Tubal, según la Biblia, era nieto de Noé y le tocó en suerte estar en la torre de Babel. Esteban Garibai [...] explica que el euskera era uno de los setenta y dos idiomas surgidos en la torre de Babel y narra cómo Tubal empezó a hablar precisamente ese idioma. Tubal llegó a la península Ibérica y ahí se quedó a vivir. Esto ocurrió ciento cuarenta y dos años después del gran diluvio, en el año 2163 a.C. siempre de acuerdo a lo que se dice en el libro de Garibai. (25)

Ese momento le sirve a Uribe para introducir un hermoso relato sobre pactos, confianzas, empresas y negocios, a través de las vidas modernas de un hombre y de un barco, ambos llamados Tubal. Si la mitología resuena sobre una historia de vida, muchas páginas más adelante, Uribe volverá a retomar el mito. Siguiendo los pasos de su padre en Stornoway (un importante puerto para los barcos que faenaban en el Gran Sol, donde ocurrió uno de los episodios más intensos de la vida marinera de su progenitor), cae en las manos de Uribe un libro del inspector de escuelas y profesor escocés John Wilson: “Me resultó llamativa en el libro de Wilson una cosa: los escoceses creían que la lengua de Tubal era el gaélico, igual que los vascos” (149). Uribe comparte la idea de la universalidad de los relatos: resulta significativa la recurrencia de los mitos fundadores, precisamente aquellos de cuya especificidad y singularidad dependería su veracidad, en lo que es una ruptura discursiva con la tradición mitoliteraria fundacional de los nacionalismos decimonónicos.

En todos estos pasajes, Uribe, en tanto que autor *in fabula* se presenta como un investigador del folclore. De hecho, el mismo Uribe, en tanto que autor implícito, no se comporta típicamente como un escritor. No se le ve nunca en su espacio de trabajo, encerrado,

escribiendo, corrigiendo, tachando. Normalmente se autorrepresenta hablando con gentes y, específicamente, documentándose, actuando como alguien que trabaja en el campo de la historia oral: hace entrevistas, graba testimonios, se entrevista con personas que tienen historias que contarle y transcribe, analiza y reflexiona sobre los relatos que la gente le transmite. Compara los relatos entre sí y los critica literariamente. Estudia y piensa en las formas (poéticas) que adquieren las vidas de la gente en sus relatos.

En otros casos, el narrador se sirve directamente del trabajo de recopilación de voces y memorias realizado por otros: “Miguel le contó todas estas historias a su nieta y la nieta las recopiló para un trabajo de la escuela, unos meses antes de que Miguel muriera [...] Piperra me entregó la grabación diciéndome: Miguel era esto” (120). Una persona son sus historias. Una vez más, Uribe emplea el acto de invocar a los muertos, transcribiendo directamente la voz espectral de Miguel, maquinista de barcos y maquetista de miniaturas de veleros, que relata cómo sorteó una condena a muerte durante la guerra, o las llegadas del cargo de los barcos hundidos en el Cantábrico durante la Segunda Guerra Mundial a las costas vascas, mercancías que, vendidas de estraperlo, servían para comprar zapatos en los duros años de posguerra. La voz de ese muerto refiere la dura vida colectiva bajo Franco, habla del mundo de la pesca en la cornisa norte. Incluye todo tipo de elementos de fondo tradicional, como la leyenda urbana según la cual los gallegos pensaban que los barcos de los vascos tenían cascos de cristal que les permitían ver la pesca. También se incluye la historia del día en que, siendo niños de posguerra, encontraron unas galletas en una caja de metal y que, muertos de hambre, las devoraron, después de lo cual no pudieron dormir en cuarenta y ocho horas: “aquellas galle-

tas debían de ser para pilotos de guerra, y tenían alguna droga para mantenerse despiertos durante largas horas de batallas aéreas” (121). Resulta también importante señalar que la desaparición de Miguel y, con él, la desaparición de estas historias vuelve a conectarse con la idea del final de un mundo: “en aquellos primeros años la pesca se la repartían entre los barcos [...] entonces había mucha solidaridad. Hoy en día, esa solidaridad ha desaparecido” (123). Historia de vida, formalización oraliteraria e historia como catástrofe vuelven a coincidir en las páginas de esta novela.

En ese entendimiento, el de la formalización etnoliteraria de los modos de contar y de pensar la propia experiencia, tiene también cierta importancia el hecho de que Uribe sea un poeta y que, desde esa tarea, conciba la escritura de una novela. En tanto que poeta está obsesionado con producir sentido partiendo de un modo particular de observación, que le conduce a una búsqueda de símbolos y de paralelismos. Por ejemplo, a propósito de su tío, el informante del diccionario de pescadores, Uribe cuenta: “el tío y *Bizkargi* [su barco] eran uno. Cuando él enfermó y quedó postrado en la cama, el barco también se averió para siempre. Una barcaza de hierro chocó contra el viejo *Bizkargi* de madera, mientras permanecía atado en el puerto. [...] Los dos dejaron a la vez de navegar, el tío y el barco”. Esta técnica es continua y le pone sobre la pista de la repetición de patrones y estructuras narrativas. Gracias a un sentido poético del lenguaje, un tipo de pareidolia, Uribe entiende cómo esas historias de vidas están formalizadas narrativamente, y cómo en ellas se produce una sutil transferencia entre lo verdadero y lo verosímil mediada por la formalización literaria, por la recurrencia que proporcionan esquemas literarios de base tradicional.

Ello se puede ver a propósito de una historia central en la familia

de Kirmen, la historia fundacional de la familia, que constituye también la historia fundacional de la novela, la idea de que las formas son recurrentes y de que es posible suturar simbólicamente las pérdidas a través del retorno formal de los relatos:

Mi tía Margarita, la hermana de mi madre, nos contaba de pequeños que a mi padre se le perdió el anillo de boda en el mar y que ella lo había encontrado en la tripa de una merluza, en la pila de la cocina, mientras limpiaba el pescado. Aquella casualidad resultaba completamente inadmisibles. Que mi padre perdiera el anillo en el mar, que se lo comiera una merluza y que luego la embarcación de mi padre pescara esa misma merluza. Y que entre los cientos de merluzas pescadas, mi padre eligiera para llevar a casa precisamente aquella que se había tragado su anillo de boda. No sé qué probabilidades puede haber de que ocurra algo así, pero estoy seguro de que son infinitesimales. Lo peor es que la tía todavía sigue atestiguando que lo del anillo es cierto, que ocurrió de verdad. (62)

Lo repito: la cuestión del anillo es central en la novela.⁴⁷ Se relaciona con su mismo comienzo (“Los peces y los árboles se parecen”, 11), donde se comparan árboles y peces porque, en ellos, el tiempo deja huellas anulares en su cuerpo. En el caso de los peces, estas huellas se vinculan a la privación del invierno: “el hambre deja una marca oscura en sus escamas” (11), y le sirven a Uribe para hablar del dolor y la memoria: “el anillo de los peces es microscópico, no se ve a primera vista, pero ahí está. Como si fuese una herida. Una herida que no se ha cerrado bien” (12). Esa metáfora recorre la novela, cuya estructura misma puede leerse desde la metáfora anular, como registro de la temporalidad colectiva, y del equilibrio estético al que el novelista se obliga. Es completamente significativo que sean los mismos peces, es decir, la base material de la economía que sostiene las culturas de relato cuya historia moderna se cuenta en la novela, quienes suministren la metáfora. El símbolo fundacional de

la novela está, como ese anillo mágico, dentro de un pez.

“Cada pérdida es un anillo oscuro en nuestro interior” (12). La historia del anillo de sus padres, perdido y encontrado, plantea la posibilidad de restañar la pérdida, no de hacerla desaparecer, sino de simbolizarla a través de un elemento mágico, la casualidad imposible que hace que, relato mediante, se corrija una ruptura irremediable, en este caso, la del matrimonio fundacional, con todo lo que eso asocia. Uribe pone esta historia como ejemplo de su teoría poética de la novela, y de la naturaleza de los trasvases que se producen entre relatos legendarios y experiencia. En el compromiso identitario de su tía con esa historia, Uribe ve cómo la fuerza identificadora que tiene el relato es capaz de imponerse sobre criterios no solo de verdad, sino también de verosimilitud: “No sé si en realidad creía en casualidades tan asombrosas. Lo más seguro es que no. Pero me da igual. Lo más importante son las historias, sean verdad o mentira, o las dos cosas.” (66).

Al afirmar que lo importante son las historias, Uribe asume que lo importante es la capacidad que una determinada forma de relato tiene de producir sentidos. Su inverosimilitud es la marca que la conecta con un fondo tradicional de relatos: solo así se explica el poder –mágico– que tienen determinadas historias –muy formalizadas– de seguir produciendo efectos de realidad, de seguir siendo usadas para fundar vidas. Cuenta Uribe que, a partir de esa historia del anillo, él escribió un poema y que, a partir de ese poema, recibió “unos cuantos mensajes electrónicos, enviados desde diferentes sitios, contándome historias parecidas. Todos trataban sobre anillos de oro perdidos que fueron encontrados pasados muchos años, de las formas más increíbles” (62), incluso un amigo le avisó de que Tim Burton “quizás había copiado la historia del poema” en su película

Big Fish (2003). De este modo la inverosimilitud de los relatos de fondo tradicional se liga, además, con su universalidad, con su circulación múltiple, intermedial, también en ese espacio de relatos que llamamos leyendas urbanas, donde esquemas que centralizan elementos inverosímiles permiten que personas expliquen sus vidas en términos simbólicos.

En todos esos casos, la historia del anillo parece relacionarse con historias únicas, con la fundación de historias familiares, con la capacidad específica de organizar el sentido dentro de una historia familiar. No solo los héroes fundarían, también otros relatos legendarios. Preguntado por el sentido de su novela, Uribe respondió en una entrevista:

Mi propósito era volver al relato original, que es tan importante en nuestra propia vida y tan necesario para el individuo. Una pareja, una familia, una comunidad crean sus propios relatos y da lo mismo si se trata de realidad o ficción. Lo importante es que ese dato ayude a la comprensión de la vida. A uno lo que le interesa, al final, es ordenar su propia vida y ordenando su propia vida utiliza su relato original.⁴⁸

Uribe plantea (y es una constante en la novela) la necesidad antropológica de los relatos a la hora de organizar simbólicamente el espacio social y a la hora de definir el carácter central de ciertos vínculos. Allí, lo inverosímil es lo que precisamente marca la importancia de un evento, su excepcionalidad respecto del orden de lo cotidiano. Prototípicamente eso sucedería con los relatos fundacionales (“relato original”, lo llama Uribe). Y a la hora de contar sus experiencias de vida, las personas recurren a los esquemas que el fondo oral-tradicional de su cultura les proporciona. El relato de anillo de los padres de Uribe viene a recomponer la relación entre una cultura oral en retirada y el mundo moderno, donde tienen

lugar unas vidas que se ritualizan a través de esos relatos.

La defensa que Uribe hace de la sostenibilidad comunitaria de la ficción contrasta completamente con la defensa de la ficción que realiza el discurso “posmoderno”, que desacredita toda forma por la cual un relato se refiere al mundo, en nombre del giro discursivo: ello ha servido para que escritores proclamen su derecho a construir ficción sin límites ni trabas, regidos por su personal deseo o fantasía.⁴⁹ La manera que Uribe tiene de entender la ficcionalidad está más cerca de la manera en la que los estudiosos del etnofolclore entienden el funcionamiento de las leyendas: no importa que sean verdaderas o falsas, lo que las convierte en leyendas es que la comunidad las tome por verdaderas. Una leyenda urbana no deja de serlo ni aunque sea cierta: lo es por su modo de circular, de recibirse, de formalizar unos temores, una relación con el medio, de explicar a unas comunidades cómo un mundo se constituye.

Podemos demostrarlo: Uribe asume que lo importante es la capacidad que una determinada forma de relato tiene de producir sentidos, y que ello está directamente relacionado con su capacidad de remitir al fondo oral tradicional, pero, para poder argumentar sobre ello, recurre a una autoridad académica. A continuación, Uribe in fabula escribe un e-mail a un profesor de universidad, un folclorista, al que pregunta por la naturaleza comparada de esta historia. El académico le responde escribiendo con otro correo: “respecto al relato de tu tía, he de decirte que la historia del anillo de oro es una vieja leyenda extendida por toda Europa”. (63) El académico informa que la historia la recoge Calvino en sus *Seis propuestas para el próximo milenio*, en una de sus versiones, que habla de un anillo que atraía la voluntad del emperador Carlomagno, que murió enamorado a orillas del lago Constanza, donde el anillo fue arroja-

do. Otra de las versiones la recoge Heródoto, a propósito de un rey llamado Polícrates, que vivía feliz y cuya felicidad fue reprochada por un amigo. Entonces:

Cogió el anillo de oro que le regaló un gran amigo suyo y lo tiró al mar, para saber qué era la pérdida. El anillo se lo comió, sin embargo, un gran pez y un pescador pescó aquel pez. Al pescador le pareció un pez tan grande que se le ocurrió regalárselo a Polícrates, tan buen hombre era Polícrates. Limpiaron el pez y Polícrates se dio inmediatamente cuenta de que aquel era su anillo, que el destino se lo había devuelto. Y decidió que aquello era un mensaje de los Dioses, que querían decirle que no merecía la pena sufrir en vano, que la vida ya de por sí trae consigo sufrimientos y que si era feliz debía seguir siéndolo. (64-5)

El académico da todavía una última recurrencia de la historia, la leyenda de San Atilano de Zamora, que lanzó el anillo al Duero antes de salir en peregrinación a Jerusalén y esperaba que reencontrar el anillo fuera la señal de su perdón.

Al cabo de unos años, habiendo vuelto a su pueblo natal, le regalaron al santo un pez. En el interior del pez encontró el anillo.

Si, como dices, tu bisabuela Susana era tan religiosa, puede que tu tía oyera a su abuela el cuento, y que lo hubiera leído en las vidas de los santos.

Quién sabe. (65)

Resulta completamente pertinente, para nuestro enfoque, desvelar que este académico no es otro que “Javier Kaltzakorta, profesor de Literatura Oral de la Universidad de Deusto” (62-63), y uno de los autores del GPUSM, que, de pronto, se ha visto convertido, a su vez, en personaje de ficción, convocado en tanto que experto in fabula. En esa calidad ficticia le sirve a Uribe para explicar al lector su teoría sobre el relato, y la naturaleza discursiva de la base tradicional. Ello no evita que Uribe aproveche la circunstancia

para seguir explorando la naturaleza propiamente ficcional del relato, para seguir distinguiendo las maneras distintas por las que los relatos falsos se vuelven verdaderos en la ficción, en una concepción donde la formalización de una historia crea su verosimilitud, y donde verdad o mentira son categorías del relato en la medida en que son capaces de remitir a mundos simbólicos, no por su relación factual o empírica con el mundo, sino por su capacidad de expresar las relaciones comunitarias que constituyen ese mundo. A propósito de ese episodio, Uribe afirma en una comunicación personal:

[con Kaltzakorta] Tengo una relación de maestro admirador. He leído mucho sus trabajos e incluso él me cedió un poema popular inédito de tema antropófago para mi colección de Portukoplak. He aprendido mucho con él. Sobre su aparición en el libro, he de decir que solo me envió el cuento de Herodoto, todo lo demás lo escribí yo. El email, por consiguiente, es ficticio.⁵⁰

Entonces, la aparición del folclorista solo sirve, en realidad, para disimular los conocimientos de etnoliteratura y narratología que el propio Uribe tiene: “Yo he sido muy aficionado a la literatura tradicional desde siempre, cursé estudios de literatura oral vasca con Jon Kortazar en la Universidad del País Vasco y leí mucho sobre el tema”.⁵¹ La acumulación de fuentes y de referencias, que explícita y conscientemente salen del marco de la etnoliteratura vasca y nos sitúan en un mapa comparado, es fruto de la investigación de Uribe sobre el motivo del anillo perdido y encontrado. Y, al tiempo, en su modo de utilizar esa información para reflexionar sobre la importancia de la (etno)literatura en los mitos personales, Uribe quiere “hacer un homenaje a toda esa tradición oral pero no solo eso. También hay una reflexión sobre la propia oralidad y sobre las nuevas oralidades que están surgiendo”, es decir, tomar conciencia de las condiciones en las que la oralidad puede convocarse y recrearse en

el mundo contemporáneo.⁵²

De este modo, hemos analizado cómo la relación profunda entre el folclorista y el novelista se convierte en la pieza clave para garantizar la sostenibilidad de unas experiencias colectivas que se expresan solidarias con los modos de narrar de que esa comunidad se ha dotado en el pasado.

Cabe seguir explorando desde la metodología neocomparatista el motivo del anillo perdido y encontrado, para llevar hasta el final el argumento. El cuento del anillo de Polícrates tiene el número ATU763A,⁵³ pero frente a la historia letrada que Uribe investiga, la historia familiar responde a algunos de los motivos que reúne el tipo ATU560 (“The Magic Ring”) (328-9), donde un joven que va a matrimoniar a una princesa, tras haber superado una primera prueba (salvándole la vida), tiene que re-confirmar su amor, y para ello debe recuperar el anillo matrimonial que se ha extraviado, precisamente para re-crear ese primer vínculo. Al cabo de la historia, el anillo se reencuentra mágicamente. Este segundo tipo ATU sitúa la leyenda propiamente en el ámbito familiar, lo que nos acerca más a la leyenda de la tía de Uribe, que a las fuentes escritas que sugiere Kaltzakorta como fuente de la leyenda.

Y es que en el *corpus* oral de la etnoliteratura vasca es posible documentar recurrencias varias de algunos de estos mismos motivos. No pretendo realizar una comparación sistemática, pero, por ejemplo, son muy frecuentes las historias de anillos entregados por lamias (genios femeninos de la naturaleza, híbridos de mujeres y animales) a jóvenes inexpertos como promesa de un matrimonio inmediato, frente a lo cual las autoridades de la comunidad (madres o curas indistintamente) tienen que intervenir para que el anillo sea devuelto y el compromiso roto.⁵⁴ Y es que, por una lamia, se

entiende, como poco, un matrimonio en nada conveniente.

Otras de las versiones hablan de una misteriosa sortija encantada que habla y conduce a un joven a su perdición (típicamente cayendo al interior de un pozo, claro símbolo sexual). Todos esos anillos están íntimamente relacionados con las responsabilidades sociales que se pueden derivar de una iniciación sexual aventurada y, por tanto, tratan de subrayar la importancia comunitaria de realizar una iniciación sexual socialmente correcta y familiarmente aprobada.

También son frecuentes las historias donde la recuperación del anillo (frecuentemente del fondo del mar) requiere el estigma de la pérdida del dedo meñique,⁵⁵ así como las variantes en las que un joven tiene que contraer matrimonio con las hijas de un rey y una de ellas le ayuda mágicamente en la selección superando las pruebas con la ayuda de un anillo que es perdido y reencontrado, expresando al final el re-encuentro último de la pareja originaria. Por último, en una de las versiones, hay un anillo nupcial que aparece dentro de un pan asado.⁵⁶ También hay anillos nupciales en la historia de CastilloBlanco, un ogro que trata de impedir el matrimonio entre su hija y un joven aventurero.⁵⁷

En todo caso, en sus diferentes versiones, esta historia sigue expresando el carácter providencial de la pareja, la suerte imponderable de su común destino, que requiere el máximo cuidado por provenir del azar más singular. Desde esta perspectiva podemos argumentar que la tía de Uribe, en este relato, utiliza la leyenda del anillo para tratar de negociar simbólicamente su propio lugar dentro de la familia, y específicamente en su relación con la pareja, reclamando para sí, delante de sus sobrinos, el papel de auxiliar mágico, de agente que consigue completar la reconstitución que el matrimonio experimenta, en su tarea de perder y reencontrar el

anillo, ante el cual, por lo tanto, el matrimonio está situado en relación de deuda.

6. HÉROES DE FUNDACIÓN, VIDAS MODERNAS Y ETNOMITOLOGÍAS COMPARADAS

Los ejemplos pueden multiplicarse: el ya comentado es el más claro, pero no el único. Existen en la novela de Uribe otros muchos pasajes donde aparecen relatos de fondo tradicional que son interpretados en tanto que tales o, al menos, leídos críticamente como formalizaciones etnoliterarias de una experiencia comunitaria. Uno de esos ejemplos es el naufragio –y ahogamiento– de unos familiares pescadores, sucedido lejos de Ondarroa, pero desplazado hasta sus mismas costas en el relato de memoria, construyendo una escena trágica de carácter literario donde los familiares creerían haber visto naufragar y desaparecer el barco de los suyos sin poder hacer nada para evitarlo (24). Otro de los ejemplos más llamativos de la novela es el que se refiere a las historias orales sobre las olas gigantes de Rockall, que superaban en altura un edificio de siete pisos: en este caso, la ciencia acabaría dando la razón a los relatos de memoria de los marineros, pues prospecciones científicas posteriores terminarían por hacer verdadera esta medición (36).

Veamos simplemente un último caso, importante porque nos vuelve a conectar con la discusión sobre la naturaleza cultural de los héroes fundadores (193-6). Se trata de una historia relacionada con la presencia del folclorista Azkue en la novela y con su amistad con el escritor Agirre, presencia que ya hemos mencionado. Esa escena fundacional de la amistad entre escritores y estudiosos de la cultura popular es utilizada en la novela para introducir una reflexión sobre

el texto fundacional de la literatura vasca, sobre su complicada naturaleza literaria, y sobre la naturaleza híbrida del héroe fundacional que lo protagoniza.

Se trata de la historia de Axular, un héroe fundador, de relieves –solo en ocasiones– semejantes a los de San Martín. Ese texto fundacional no sería un escrito, sino –algo que resulta muy interesante– un conjunto de etnotextos, un puñado de historias orales transcritas hace más de un siglo, de forma que, para Uribe, la fundación de la literatura vasca se sitúa en el *corpus* oral popular recogido por los folcloristas.

Entre nuestras carencias, a menudo se ha mencionado que no tenemos un gran poema épico, similar en calidad y extensión a los grandes *Mío Cid* o *La Chanson de Roland*. [...] No tenemos poemas épicos, es cierto. En nuestra literatura no se cantan las andanzas de un héroe militar. Por el contrario, recogemos la historia de un hombre sabio, que para saber aún más vendió su alma al diablo. Así es recordado el escritor Pedro Aguerre Axular, en la tradición popular, en las leyendas orales. Nuestro clásico más importante. (195)

Así, en abierta oposición a los héroes nacionales de sus vecinos españoles y franceses, Uribe hace nacer la historia literaria nacional-comunitaria vasca no de las hazañas bélicas de un caudillo medieval, sino de las complejidades anímicas de un legendario hombre moderno que habría vendido su alma al diablo (y después la habría recuperado) en su búsqueda incesante de conocimiento. Poco después, Uribe señala cómo la ausencia de una tradición épica sería la causa de que, en el siglo XIX, un escritor como Garay de Monglave difundiese *El cantar de Altabizkar*, un texto apócrifo que él mismo compuso en 1833. La cuestión de las falsas épicas es, desde luego, la cuestión de la invención romántica de las literaturas nacionales en las pequeñas naciones⁵⁸ y, desde Irlanda hasta

Checoslovaquia, las décadas de las revoluciones románticas ven circular héroes inventados, versos fingidos y caudillos de ensueño,⁵⁹ con mayor densidad precisamente en aquellas tradiciones que no contaban con un aparato letrado de estirpe imperial en que apoyarse. Pero si, entonces, en el siglo XIX, los poetas vendrían a continuar el trabajo fundacional de los folcloristas, para suplir con su imaginación los vacíos de una tradición (del mismo modo en que se introducían piedras nuevas en la libre reconstrucción de castillos teutones o catedrales góticas), en el siglo XXI la tarea cultural urgente ya no es la fundación, sino la sostenibilidad, y la etnoliteratura auxilia a la literatura en sus trabajos de contar y archivar las vidas modernas, ofreciendo los elementos que la permitan operar en continuidad con los saberes comunitarios.

Uribe sigue explorando la dimensión cultural de Axular:

En verdad Axular cursó los estudios de Arte y Teología en Huesca y Salamanca, a finales del siglo XVI. Pero la leyenda cuenta que estudió en la cueva del diablo en Salamanca, como ocurrió con Virgilio en Nápoles, o Fausto en Cracovia. Se cuenta que, una vez acabado el curso, todos los alumnos debían de salir de la cueva el día de San Juan. Pero el diablo tenía la costumbre de quedarse con algún alumno. Se ponían todos en fila para salir de la cueva, y el diablo agarraba al último, que se quedaba con él en el infierno. [...] Los alumnos salieron uno a uno. El demonio los aguardaba en la puerta y cada alumno repetía la misma frase: "Coge al que viene detrás". Así hasta que llegó el turno de Axular. El escritor también le pidió al diablo que cogiera al de detrás, y entonces el demonio le quitó la sombra. Dicen que Axular se quedó sin sombra para toda la vida (195).

Uribe sitúa la leyenda de Axular en conexión con otras fuentes europeas, en la órbita de los relatos fáusticos. Inevitablemente, al apelar al carácter universal del mito, está asumiendo que su carácter de mito fundacional participa de esa misma circulación de historias. Estas, en realidad, están entroncadas en el fondo folclórico de un

modo mucho más profundo del que el propio Uribe sugiere. Estructuralmente la leyenda de Axular es una variante del tipo ATU 810 en el cual se cuenta que, a través de una argucia, el diablo pierde un alma que ya le había sido consagrada.⁶⁰ Uribe conoce la historia de Axular a partir de su estudio de fuentes de folcloristas vascos, que en efecto la habían registrado,⁶¹ y, de hecho, Uribe conoce varias versiones de la misma:

Pero el no tener sombra resultaba muy sospechoso. Quería decir que después de morir él también iría al infierno. Por eso, en otras leyendas populares, se añade que Axular recuperó finalmente su sombra, después de superar distintas pruebas. (196)

Esta variante, documentable en el *corpus* de los folcloristas vascos, también se reconoce en otros textos europeos, pertenecientes a la misma época romántica, como por ejemplo en la historia de Peter Schlemihl, quien, para evitar condenarse, perdió su sombra a cambio de deshacerse de una mágica bolsa que producía dinero sin límite, regalada por el demonio en pago de su alma. Resulta pertinente la mención a la Cueva de Salamanca, porque la misma leyenda que se aplica a Axular se le atribuye, en esa misma cueva, al Marqués de Villena.⁶² Todas estas historias nos hablan de héroes fundadores que pertenecen a un tiempo cultural distinto al del San Martín prometeico, robador de granos, y acercan el personaje de Axular a los Faustos renacentistas (Faustos de Spies, de Marlowe...).

Algunas de las mutaciones de San Martín se acercan a estas criaturas fáusticas de la modernidad temprana, y Pedrosa, Kaltzakorta y Astigarraga⁶³ dedican un capítulo del GPUSM a estudiarlas, en la figura de un San Martín que entra en negociaciones con el diablo (nombrado, significativamente, como el diablo y ya no como

los bajaunes) para adquirir conocimientos prohibidos y que, a pesar de jugarse el alma, acaba por vencer ritualmente al maligno, en una serie de actualizaciones de tipos ATU muy conocidos (el ya mencionado ATU810, pero también el ATU812, “La adivinanza del diablo”). ¿Qué es lo que los hace semejantes? ¿Qué comparten Axular y San Martín en tanto que héroes fundacionales vascos, además de ser protagonistas, en un momento dado, de un episodio fantástico muy conocido en la cuentística europea?

San Martín, como héroe cultural, igual que Axular, está dotado de los atributos del *trickster* (esto es, del tramposo, del burlador), roba y engaña, pero, en su versión más poderosa, resucita muertos, mueve iglesias por la noche, rejuvenece viejas, esquiva hachas demoníacas, se camufla o envía mensajeros para escuchar los sonidos de la naturaleza, da lecciones morales a sus semejantes, o desafía al diablo en combates de sabiduría y astucia. A lo largo de sus diferentes ensayos, GPUSM se abre a partir de una pregunta poderosa: ¿qué nos dice de las culturas humanas la sistemática repetición de los esquemas narrativos del mito etiológico? Entre las páginas dedicadas a las sirenas, o a las brujas de MacBeth, los héroes fundadores peregrinan a un mundo intermedio, más allá de nuestro propio espacio, donde adquirir conocimientos hasta entonces propiedad exclusiva de los genios de la naturaleza. A partir del elogio y canto del burlador como héroe humano, de la alabanza del ingenio y la trampa, describiendo las tramas psicosexuales que laten bajo los mitos (el fuego robado se oculta en una cavidad corporal, el robo produce una mutilación ritual, lo sagrado no puede verse o saberse sin sufrir un estigma, etc.) el GPUSM plantea un viaje iniciático por las mitologías de la fundación.

El resumen provisional de este viaje señala que el movimiento

fundacional de la cultura humana implica el robo, que todo acto de fundación cultural es un acto de saqueo, que la cultura es el acto de adquirir con trampas los conocimientos que pertenecen a otro y de estar dispuestos a asumir una culpa por ello, a pagar un precio. La ambigüedad moral de estos mitos acaba por ser un canto del héroe limitado, capaz de enfrentarse con astucia a los acumuladores de saberes y de arrebatar los conocimientos que determinadas instancias ostentan en exclusividad, lo que convierte ese robo inicial en una epopeya humana. Surge del conjunto un himno a la capacidad humana de transformar el medio, de fundar comunidad y de enfrentarse a sus propietarios hegemónicos, naturales, adquiriendo en ese recorrido las tecnologías que transforman el mundo, al tiempo que el aprendizaje de su uso y sus límites.

También en *Bilbao-New York-Bilbao* hay muchos *tricksters*. A su manera, todos los personajes actúan de un modo u otro como héroes comunitarios a partir de sus habilidades, centradas en su capacidad para el engaño que, en unas ocasiones les permiten salvar sus propias vidas, y en otras recuperar y devolver a otros bienes, económicos o simbólicos, que les habían sido expropiados. Y normalmente actúan colectivamente, en tanto que vascos, en ese proceso. El uso de la lengua comunitaria por parte de la hermana salva a la madre de una situación comprometida ante un registro de la Guardia Civil en los tiempos del estado de excepción (200), Indalecio Prieto y unos pescadores de la ría consiguen escabullir la vigilancia policial mediante subterfugios en los años de la República (99), la capacidad de identificar un rostro destruye el intento de la propaganda franquista de hacer pasar la alegría de los seguidores del Athletic de Bilbao por un acto de adhesión al régimen (184-185), la militante comunista Comandante Verlarde se esconde en la casa

de unos falangistas (dónde más segura) sin que estos lo sepan, el abuelo Liborio escapa de la muerte escondiéndose entre cadáveres durante la guerra (127-128), como en Vacas de Julio Medem, y así un largo etcétera.

El *trickster* prototípico de la novela es, sin embargo, el propio padre del narrador, quien protagoniza una serie de escenas –centrales– en las que prueba su habilidad como patrón de pesca, como el momento en que su barco, el *Toki-Argia*, fue capturado por la marina inglesa faenando en aguas territoriales británicas. Entonces, mediante una afortunada maniobra, consiguieron engañar a las autoridades en el juicio (los aviadores testigos estaban en la guerra de las Malvinas), negando que el barco suyo fuera el verdadero. La historia remata legendariamente cuando, por las alteraciones en el cambio libra-peseta, acabarían ganando dinero, convirtiendo la fianza en una inversión. Toda la reconstrucción de la figura del padre exalta sus rasgos de burlador heroico: escribe los mensajes en clave para que los demás pesqueros no sepan de dónde obtiene la pesca ni en qué cantidad, atesoraba con gran secreto las indicaciones exactas de las rutas y de los caladeros, o salvaba barcos en medio de la tormenta (172-3). En una conversación con dos viejos patrones compañeros de su padre se extreman esos rasgos, que tienen que ver con los relatos de fundación:

No disponían ni de cartas de pesca. Se las arreglaban con mapas de ruta, pero desconocían dónde estaban las playas, dónde las rocas y dónde el pescado. [...] En Rockall estaba todo por inventar. Fueron allá con las redes que utilizaban en Gran Sol, pero éstas no servían. Se agujereaban inmediatamente. [...] [Describen algunas de las soluciones técnicas para evitarlo][...] Siempre con soluciones de ese tipo. Eso sí, al llegar a puerto nos dábamos cuenta de que este o aquel había utilizado las mismas artimañas. Allá no nos lo decían. [...] Nosotros sabíamos la época del año, incluso cada día, qué pez iba a pasar por allí. (173)

Del inventario de esas vidas, sistemáticamente situadas en momentos significativos del siglo XX vasco (todas las escenas de la novela pueden ser situadas históricamente con gran precisión y aluden a momentos históricamente significativos) surge un gran mapa de burladores-pescadores, cuyas vidas, en su forma de ser narradas, responden a los esquemas que Pedrosa estableció para la lógica de lo heroico,⁶⁴ y el GPUSM para el héroe fundador: a saber, los de aquellos personajes cuyo dominio de un tipo de espacio (anchos espacios de agua en este caso), a través de ciertas tecnologías obtenidas mediante el ingenio o el robo, permite que se apropien de unos bienes (la pesca) hasta ese momento en propiedad de genios de la naturaleza y fuerzas externas (el océano, el clima, las autoridades inglesas...), y los repartan en su comunidad. A partir de ese gran relato, coral, comunitario, de los burladores, surge el canto lírico —y nostálgico— al gran arte de la brega⁶⁵ de una cultura moderna en su capacidad de garantizar su supervivencia, en las claves en las que James Scott habló de las “armas del débil”.⁶⁶

Lo dijimos. Uribe supera el gesto melancólico fundacional que motivaba los estudios de las narrativas de base folclórica, por vía de mostrar cómo estas se refundan para narrar, desde lo colectivo, las historias de vida modernas, demostrando cómo las estructuras, tipos y motivos de los antiguos folktales constituyen la misma gramática de la que se sirven los descendientes de esas mismas comunidades a la hora de contarse sus vidas. Es también un relato generacional, tal y como marca la apertura que supone la aparición del hijo adoptado de Uribe (con el que Uribe mantiene una misma relación de paternidad como la que ha propuesto a propósito de la tradición literaria). Sin embargo, la conciencia de registrar un mundo fracturado continúa, pero lo que Uribe representa como discontinuo respecto del

presente es el mundo biológico de su padre, recién fallecido, y el mundo social de la pesca de Rockall, y ya no la tradición folclórica premoderna:

La forma en la que acabó la conversación me produjo un escalofrío. Paco, al despedirse, recitó los nombres de los patronos que habían navegado por aquella zona en los primeros años, como si fuera la alineación de un equipo de fútbol, como los soldados que han ido juntos a la guerra. Recitaba los nombres de uno en uno: “Justo Larrinaga, José Uribe, Agustín Aguirregomezkorta, León Ituarte, Paco Uranga, Joaquín Urkiza, Juan Mari Zelaia, Luciano Paz... Allí estuvimos todos”. (174)

Los héroes fundadores nunca han pertenecido al presente, siempre estaban allí antes de que llegásemos y sus historias son fundadoras precisamente porque conectan un pasado que ya no está con el presente que ese pasado funda y constituye. La experiencia de la temporalidad moderna es justamente esa: la de saber que todos los pasados que construyen ese presente gravitan sobre él como sus desaparecidos, como su lista de muertos. Lo que esta vez cambia es que el mundo que estos héroes fundaron tampoco pertenece al presente. La melancolía desde la que Uribe cuenta e inventaría las historias de vida modernas de su comunidad tiene que ver con la desaparición del mundo que articuló a esa comunidad moderna. La desaparición de todos esos patronos de pesca, que estuvieron allí pero ya no están en ningún sitio, se hace dramática precisamente en la medida en que no hay ahora otros nombres allí que les estén sustituyendo. Como dice la novela en otro pasaje:

Me enseñó la imagen. Era de la década de los sesenta, en blanco y negro. En ella aparecían los que aprobaron el curso en la escuela de pesca. El capitán en el medio, a su alrededor veintisiete alumnos. Nuestro padre está en la segunda fila, muy joven. [...] “¿Ves cuántos éramos entonces en la escuela?” Se lamentó

Tomás señalándome la foto. “Pues hoy en día no hay ni uno solo estudiando para patrón” (81)

Basta con comparar, por un momento, el tono de este pasaje con cualquier momento de una novela como *Gran Sol* (1957) de Ignacio Aldecoa⁶⁷ para entender la distancia que va del tiempo de emergencia y fundación del mundo de las máquinas del mar y de su gran pesca, al tiempo del agotamiento de los caladeros, y discernir a partir de ello la distancia existente entre un mar épico lleno de pesca y de peligros, y el mar vacío y tecnificado, lleno de agua, cuya memoria legendaria dura solo en sus costas. Lo que en Aldecoa era vibración, exaltación de la lucha faulkneriana del hombre y del trabajo contra el mar y sus fuerzas, en Uribe se presenta descarnado, envejecido, familiar, agotado. Si Aldecoa pretendía ofrecer un himno al vigor masculino de los héroes proletarios del mar, desde el registro solemne de una novela mayor, Uribe pretende solo registrar las historias de sus viejos y de sus mujeres (hijas, nietas, viudas) y, con ellas, trabar una elegía a la memoria de ese mundo, solidaria con las categorías con las que ese propio mundo se cuenta.

Entre una y otra novela, en todo caso, lo que ha desaparecido es el mundo del mar, y con ello unas formas de contar específicas, vinculadas a ese mismo mundo (con su vocabulario y sus memorias....) pero también a las continuidades entre una sociedad precapitalista y la experiencia de modernidad específica que ese mundo sostiene. Me resulta muy interesante la puesta en valor que Uribe, como Arratibel, conceden en ese mundo a los relatos, y al gusto por contar, por el *storytelling*. De no ser porque el propio Uribe se insinúa lector de Walter Benjamin, se diría que contradice las tesis del filósofo a propósito de los efectos de la modernidad sobre las

tradiciones cuentísticas, y, particularmente, sobre la relación entre un valor social de la experiencia (vinculado a culturas de artesanos) y la capacidad de los individuos de contar historias, de ser productores, agentes, de relato.⁶⁸ En el mundo del que Benjamin se despidе, como en el mundo del que Uribe se está despidiendo, la experiencia y el relato son magnitudes de lo común, valores colectivos, que construyen –brega mediante– agencia dentro de la comunidad. No se han visto expropiados de su capacidad de narrar.⁶⁹

Lo interesante de esta operación, dentro del marco de relato de las literaturas nacionalistas en España, es que se realiza renunciando a todas las naturalizaciones de las que se ha acusado sistemáticamente a las políticas culturales de los nacionalismos periféricos peninsulares: etnocentrismo, mistificación, unicidad, esencialismo, deshistorización, etc. La matriz de pensamiento política en Uribe es de tipo comunitarista, discursiva e historicista, lo que representa una forma de pensar, de contar y de representar, que también ha tenido su trayectoria y su cultivo en las literaturas gallegas, vascas o catalanas, donde el vector nacionalista ha servido para pensar en el carácter específico que tienen ciertos cruces de vida y de memoria en ese espacio en permanente proceso de globalización y pérdida que es lo moderno.⁷⁰ Presentar y representar unas formas específicas, una experiencia de vidas comunitarias, una particular manera de atravesar el siglo XX es el objetivo de Uribe, viendo desde la memoria (anillada) de su familia, de los círculos de su familia, de su pueblo y de su cultura, cómo suceden específicamente esas experiencias –populares– que definen un siglo XX subalterno, con sus momentos centrales (emergencia del nacionalismo, industrialización, migraciones, movimientos obreros, guerra civil, modernidad, exilio, franquismo, transición, terrorismo, democracia, globalización, nue-

vas migraciones...), donde no se reflejan necesariamente las imágenes del siglo, español o vasco, que ha contado la literatura o el cine (¿películas de Julio Medem, novelas de Bernardo Atxaga?, ¿películas de José Luis Cuerda, novelas de Javier Cercas?), por no hablar del mapa del siglo XX que ha construido la historiografía (¿historias de Santos Juliá o de Javier Tussell?). Las vidas de las gentes que han sido documentadas y gestionadas en la novela de Uribe no habrían cabido en muchos de los relatos de modernidad de los que disponemos pero, sobre todo, sus propietarios no han sido expulsados como sujetos que cuentan para mantener esos relatos.

De alguna forma, se trataría de realizar un trabajo como el que en Estados Unidos, por ejemplo, han podido llevar a cabo historiadores como Howard Zinn. Este tipo de proyectos han escaseado en la península, lo que ha requerido que se ocupen de ellos, no historiadores, sino folcloristas o escritores metidos a reporteros o a etnógrafos. En el ámbito de las culturas nacionalistas en lengua no-española parecería haberse desarrollado una mayor sensibilidad hacia este tipo de operaciones de archivo cultural, por entender que, en ellas, estas culturas se juegan su continuidad, en la capacidad de dotarse y proveerse de sus propias memorias colectivas. No resulta casual que haya sido precisamente un intelectual vasco como Alfonso Sastre el traductor al español de *A People's History of the United States*, libro que Uribe ha leído, a pesar de que, como él afirma, prefiera un volumen que le es complementario: *Voices of the People's History of the United States*, texto que es una recopilación de entrevistas, voces y testimonios. Este hecho nos habla del tipo de comprensión que Uribe tiene de la relación entre historiografía, testimonio y documento, historia oral y etnoliteratura.⁷¹

Tampoco era la primera vez en la que Uribe afrontaba estas

cuestiones. Resulta muy interesante a este propósito mencionar un proyecto colectivo anterior, *Bar Puerto*, un collage de voces y experiencias que atraviesan y cosen los distintos momentos que constituyen la experiencia colectiva de vivir el siglo XX desde su pueblo, Ondarroa, “un puerto de 10.000 habitantes”.⁷² Este pueblo, a su manera, es el mundo, si se observa glocalmente. A partir de la experiencia colectiva de la destrucción impuesta de un barrio, el de su familia, para hacer pasar por él una autovía, Uribe trata de reappropriar esa pérdida,⁷³ mostrando que la destrucción de esos lugares físicos es también la destrucción de la memoria que se les asocia. El espectáculo de convocar en esa taberna fantástica que es *Bar Puerto*, donde fluyen y han fluido las voces e historias de esa comunidad, constituye el gesto de negar y demostrar que esa memoria se pierde y se recupera cada vez que el mundo del que ella habla se destruye.

Para Uribe el trabajo del novelista consiste en mostrar cómo detrás de la propia historia está la historia comunitaria, y, a partir de ello, ver y establecer esos vínculos, que cruzan unas vidas con otras, y unas historias con otras. Allí, los materiales narrativos, las formas, las estructuras de ese fondo tradicional sirven para visualizar literariamente el carácter comunitario de unas vidas. Lo anticipé anteriormente: Uribe concibe que la tarea del novelista posindustrial, posfordista, es o debe ser la tarea que, en el mundo industrial, tuvo el antropólogo respecto del mundo precapitalista.

Entre la historia oral y la etnoliteratura, reflexionando sobre el carácter central que tienen los relatos de fundación a todos los niveles de la vida social y discutiendo cómo construyen popularmente una ética para sus héroes, basada en la capacidad de sobrevivir mediante estratagemas, la tarea que el novelista se atribuye tiene que ver con la conservación del patrimonio inmaterial, como un

modo, precario, de seguir trabajando a favor de la sostenibilidad de un mundo, de evitar que se cumpla el dictum con el que Scorsese cierra su relato fundacional de los siniestros orígenes de Manhattan, punto intermedio del viaje literario de Uribe, cuando, al final de *Gangs of New York*,⁷⁴ el ejército bombardeó a su propia población civil (en un trasunto mítico del 11-S). La película termina con la ciudad reconstruida, borrada, y vuelta a reconstruir, y con las voces de unos personajes de ficción que saben que no serán recordados, como si nunca hubieran estado aquí, “as if we were never here”.

Notas:

1 BUELL, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA. and London: Harvard University Press, 1995; GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (eds). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens and London: University of Georgia, 1996. Un desarrollo notable y más reciente, igualmente canónico en el campo es GARRARD, Greg, *Ecocriticism*. New York: Routledge, 2004.

2 Por narrativas tradicionales de fundación nos referimos a aquellas que implican relatos de fondo tradicional relacionados con la fundación, la creación y la instalación, es decir, con la experiencia comunitaria de la toma de razón simbólica sobre un espacio, y el desarrollo en él de tácticas, narrativas y lenguajes para explicar y expresar la historia, naturaleza, circunstancias y límites de ese dominio. Tal elaboración puede cristalizar en la figura de un héroe etiológico, de un héroe civilizador-fundador.

3 Empleo los términos que la UNESCO, en los últimos quince años, ha reunido bajo el rótulo “oral and intangible patrimony of the humanity”, en lo que, en la práctica ha constituido una importante institucionalización transnacional de conceptos desarrollados por la ecocrítica. Un ejemplo del desarrollo académico de estos conceptos lo encontramos en el volumen colectivo: RUGGLES, Fairchild; SILVERMAN, Helaine (eds). *Intangible Heritage Embodied*. New York: Springer, 2009.

4 La distinción en este trabajo resulta pertinente para el caso de las lenguas periféricas españolas (catalán, euskera y gallego), pero también refleja la fractura existente entre las hablas dialectales y territorializadas del rural, y las lenguas urbanas escritas y normativizadas. Esa tensión es consustancial a la lógica de sustitución de las narrativas de fondo tradicional. Gilles Deleuze y Felix Guattari en su ensayo *Kafka pour une littérature mineure* (Paris: Éditions de Minuit, 1975) apelan a la tensión nómada que esas formas de habitar la lengua introducen en los sistemas literarios modernos.

5 Existe una inmensa bibliografía sobre historias de vida, que afronta los numerosos problemas teóricos, metodológicos y políticos relacionados con su documentación. Cabe mencionar, por ejemplo, los trabajos del antropólogo Oscar Lewis en sus estudios sobre la pobreza, en el contexto mexicano (vg. LEWIS, Oscar. *The Children of Sanchez; Autobiography of a Mexican Family*. New York: Random House, 1961). Para Lewis, el enfoque por historias de vida (y la producción y construcción de archivos de historias de vida) constituye el modo de hacerse cargo de forma polifónica, garantizando condiciones de agencia, de aquellas experiencias y mundos excluidos de los procesos históricos capitalistas. Para Lewis, constituye la tecnología narrativa básica que permite pensar una historia de la pobreza que sea también una historia de los pobres. En este caso, el uso de las historias de vida me interesa en tanto que constitutivas de una memoria social (FENTRES, James; WICKHAM, Chris. *Social memory*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992).

6 UThER, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson (ATU)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. A partir de la aparición del trabajo de Uther, sobre el que volveremos, parece haberse abierto un nuevo tiempo de fortuna para los estudiosos del etnofolclore y la etnoliteratura comparados, que dialoga con el comparatismo positivista de principios del siglo XX, desde el bagaje teórico y analítico de la antropología sociocultural y otras disciplinas

auxiliares, y, eventualmente, de los estudios poscoloniales. Uther recuperó las clasificaciones de tipos y motivos realizadas en el siglo pasado por Aarne y por Thompson, sistematizándolas y reorganizándolas, aportando también sus propias categorías, hasta construir un complejo *corpus* categorial de estructuras narratológicas mínimas, presentes en múltiples tradiciones orales (y escritas) de lenguas y culturas de todo el planeta (si bien atendidas con desigual énfasis en su representación).

7 ATAUN: Fundación José Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2009.

8 NADAL OLLER, Jordi (dir). *Atlas de la industrialización de España, 1750-2000*. Barcelona: Crítica, 2003. Obviamente este proceso no solo no impide, sino que reclama y favorece la aparición de fórmulas híbridas, y literaturas menores, en el sentido de Deleuze y Guattari, que crezcan en los espacios difusos y continuos creados por las dicotomías campo / ciudad, moderno / tradicional, letrado / oral, lengua territorializada / lengua desterritorializada.

9 APALATEGUI, Joxemartin. *Introducción a la historia oral. Kontzaharrak (cuentos viejos)*. Barcelona: Anthropos, 1987.

10 En *Ibid.*, pp. 246-247.

11 *Ibid.*, pp. 255 ss.

12 *Ibid.*, p. 255.

13 “Leí a Arratibel, cómo no”. URIBE, Kirmen. “Comunicación personal”. Email: 20 de junio de 2011.

14 URIBE, Kirmen. *Bilbao-New York-Bilbao*. Barcelona: Seix Barral, 2010. En adelante, cuando sea explícito que un pasaje se refiere a la novela, citaré la página en el texto entre paréntesis.

15 Debo a mi colega Ángel Loureiro una interesante reflexión sobre las tareas narrativas de Uribe, en relación, por ejemplo, al trabajo que Atxaga ha realizado con el fondo folclórico tradicional, que entiende las radicales diferencias que existen entre las culturas vascas del mar y las culturas del caserío. En ese sentido, el uso que hago en este texto de lo vasco, y de una experiencia vasca popular de la modernidad, debe incorporar la idea de una pluralidad de mundos y de experiencias bajo tales rótulos.

16 Sobre la idea de vida moderna como una experiencia cultural que reacciona a las transformaciones y aceleraciones propias de la modernización, me inspiró en la concepción de BERMAN, Marshall. *All that is Solid Melts into Air*. Londres: Verso, 1983.

17 BENJAMIN, Walter. “The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov” en *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1968, pp. 83-109.

18 Hasta donde yo conozco, no existen monografías sobre este asunto particular para el caso español. Especialmente inspirador para imaginar los casos vascos y gallegos, hay que mencionar el trabajo de David Lloyd en el contexto irlandés, que se ocupa de las transformaciones culturales que sufre la cultura oral tradicional irlandesa a propósito de la colonización inglesa y la interpelación moderna a la que se va a ver sometida a consecuencia. Véase: LLOYD,

David. *Irish Culture and Colonial Modernity, 1800-2000: the Transformation of Oral Space*. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 2011.

19 Dispongo de cierto fundamento empírico para sostener esta hipótesis, a partir del análisis de testimonios orales recogidos fundamentalmente en el Valle del Miera en Cantabria a propósito de la memoria comunitaria del maquis, análisis que me permitieron verificar la rentabilidad de los tipos narrativos de base tradicional en la formalización de testimonios orales. Sobre este particular, remito a un trabajo realizado en colaboración con Agustina MONASTERIO BALDOR: “The Magic Mountains. Narratives of Historical Memory, Folk Literature and Communities of Memory in the Popular Imagination of the Maquis”. En A. Gómez López-Quiñones y C. Moreno-Nuño (eds). *Armed Resistance. Cultural Representations of the Anti-francoist Guerilla*. Minneapolis: Minnesota University Press, Hispanic Issues on Line (HIOL) (fall 2012), pp. 22-37. En el cruce con la literatura, sería posible analizar desde este punto de vista la obra de importantes autores, por ejemplo, gallegos, que han producido un trabajo híbrido entre testimonio, memoria social, etnoliteratura y ficción; estoy pensando en cuentistas tan distintos como pueden ser Ánxel Fole o Xosé Neira Vilas.

20 Esas son maneras de seguir aludiendo a una segunda fractura, la que se produce entre una temporalidad presente, marcada por la experiencia histórica de la globalización, con respecto a una temporalidad anterior, marcada por la experiencia histórica de la modernidad. Conscientemente estoy evitando hablar de la tensión entre modernidad y posmodernidad, que acepto en la medida en que entiendo que lo que se produce es un corte en las formas de transmisión de experiencias, nunca en el supuesto “estatuto ontológico”, que es el modo en el que el término se ha entendido generalmente en el contexto español y, particularmente, en el estudio de las narrativas contemporáneas. La insistencia en la estructura material de la globalización, y en su manifestación en el contexto español, hace más pensar en una fractura de lenguaje, memoria y experiencia entre un cronotopo industrial y uno post-industrial.

21 Debo a mis conversaciones con mi colega Ángel Loureiro el conocimiento de la existencia de un debate ecocrítico a propósito de la desaparición de los pájaros, en un fenómeno que cierta bibliografía anglosajona conoce como “la primavera silenciosa”. DUNLAP, Thomas R. *DDT, Silent Spring, and the Rise of Environmentalism*. Seattle: University of Washington Press, 2008. El silencio de esos pájaros es el mismo silencio del sakillu, aunque causado por otras determinaciones modernas.

22 BERMAN. *All that is Solid Melts into Air*.

23 V.g. PEDROSA, José Manuel. “La muerte de la épica. Las metamorfosis de un género literario, entre la modernidad y la posmodernidad”, *Revista de Poética Medieval*, 14, 2005, pp. 47-94.

24 PEDROSA, José Manuel. *Cuentos y leyendas inmigrantes*. Guadalajara: Palabras del Candil, 2008.

25 En ningún sentido estoy sugiriendo que los relatos fundadores provengan de la época neolítica, ni mucho menos que los relatos de San Marín sean relatos neolíticos. Digo que temáticamente gravitan alrededor de los orígenes míticos de ciertas revoluciones tecnológicas y ciertas relaciones con la territorialidad que algunos filósofos han identificado como antropológicamente discontinuas de un estadio anterior al neolítico (dentro del que

aún estaríamos), de carácter nomádico. En este sentido, me apoyo en las reflexiones de Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI en: *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980; y en la elaboración posterior de estos conceptos por ALBA RICO, Santiago: *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid: Akal, 2007.

26 En este sentido, para matizar la concepción de “cultura popular” y “narrativas de fondo tradicional” que estamos manejando, es importante insistir sobre algo ya dicho. En ningún modo concebimos que el fondo tradicional de relatos, con sus estructuras y recurrencias de carácter oral, habría permanecido inmutable desde tiempos inmemoriales hasta el momento de la irrupción moderna. La cultura popular habría estado operando siempre de manera dialógica e histórica, tratando de ofrecer sus respuestas contemporáneas a las demandas diacrónicas, como pueden ser, por ejemplo, la introducción de nuevas semillas en la agricultura o la revolución de los molinos de viento, ambas innovaciones que se ven sometidas –en el contexto vasco– a un proceso de aculturación a través del mito de San Martín, como demuestran algunos de los etnotextos recogidos en el GPUSM. Lo que la modernidad supone para las narrativas de fondo folclórico, como para la cultura popular en general, es una aceleración que desestabiliza y transforma estructuralmente sus modos de producción de significados.

27 UThER, *The Types of International Folktales*. Vid. nota 6.

28 PRAT FERRER, Juan José. “La tradición histórico-geográfica y la clasificación de los cuentos”, *Revista de Folklore*, 313, 27a, 2007, pp. 15-28.

29 ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. New York, Londres: Verso, 1983. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

30 *Comunidades imaginadas*, pp. 102-160.

31 VAN HULLE, Dirk; LEERSEN, Joep. *Editing the Nation's Memory: Textual Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Europe*. Amsterdam ; New York, NY: Rodopi, 2008.

32 PEDROSA, KALTZAKORTA y ASTIGARRAGA, GPUSM, p. 18.

33 *Ibid.*

34 Para una discusión importante de esta cuestión, PEDROSA, José Manuel. “El cuento de La esposa glotona (ATU 1741): ¿endemismo africano o tradición universal? ¿Antropología versus comparatismo?”, *Studia Africana*, 17, 2006, pp. 134-141.

35 El término *glocalización*, con el que abro el epígrafe, es un término ampliamente integrado dentro del vocabulario analítico de los fenómenos socioculturales relacionados con el neoliberalismo y la globalización. Supuso una importante aportación a la teoría sociocultural, a partir de un artículo de Robert Robertson que proponía considerar un doble vector tiempo-espacio para introducir en la sociología de la globalización un tipo de análisis crítico que atendiese a fenómenos, experiencias y regímenes de vida específicos, no necesariamente asimilables por los flujos confluentes y homogeneizadores de las perspectivas macro entonces dominantes, asociadas a un discurso celebratorio y expansivo de la modernidad ultraliberal. ROBERTSON, Robert. “Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity”. En M. Featherstone, S. Lash, y R. Robertson, (eds.). *Global modernities*. London; Thousand

Oaks, California: Sage Publications, 1995, pp. 25-44. Una versión en castellano fue incluida en *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*. J.C. Monedero (ed.). Madrid: Trotta, 2003, pp. 261-284: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=3767>.

36 A modo de ejemplo, en el contexto peninsular, el nacionalismo español creyó encontrar en el neoliberalismo una fuerza homogeneizadora que, imaginariamente, le permitía encontrar una solución (final) tardía, pero eficaz, al problema de la multiculturalidad española, desde sus intereses.

37 El término *altermundialismo* procede de las ciencias sociales francesas, en su crítica de los costes sociales, culturales, políticos y ecológicos de los procesos de globalización neoliberal. Se trata de un término cuyo empleo fue propuesto con carácter estratégico, para subrayar la defensa de una mundialización alternativa, sostenible, respetuosa de las diferencias culturales, pacifista y antiimperialista. El término altermundialismo, frente al término mediático antiglobalización, subrayaba la necesidad de apropiarse políticamente del sentido de los cambios de diversa naturaleza que han transformado el mundo en las dos últimas décadas, y no la voluntad de negarlos o de oponerse reaccionariamente a los mismos.

38 El término *introyección* procede de la tradición psicoanalítica freudiana, entendido como un mecanismo de respuesta que busca reducir la ansiedad frente al medio apropiándose de signos identificadores de ese mismo medio amenazante, internalizándolo. Por analogía, metafóricamente se ha empleado también para apelar al desarrollo de estrategias culturales que parecen reproducir esa conducta por parte de instituciones, organizaciones y entidades colectivas. La metáfora en este caso propone que el nacionalismo letrado, burgués, burocratizado, institucional, etc., habría operado así respecto de la cultura rural, analfabeta, campesina, popular, de la que obtenía su legitimidad simbólica pero por la cual al tiempo resultaba amenazado. Las fotos de comienzos de siglo de las sociedades burguesas cuyos miembros se disfrazaban de campesinos (del tipo costumbrista del campesino, más exactamente) en los casinos locales (i.e. en Vigo) sería un ejemplo prototípico de esa introyección.

39 Esta función moderna de las letras y las humanidades, como constituyentes nacionales, en el caso de los nacionalismos de la periferia peninsular, se habría reactivado con gran intensidad durante la transición a la democracia. Hipótesis en parte recogida por OLAZIREGI, Mari Jose en: “Novela vasca, o la memoria de la nación”, *Romance Notes*, 51, 1, 2011, pp. 69-78: <http://muse.jhu.edu/issue/25090>.

40 Como estudia OLAZIREGI, Mari Jose. “Peripheral Being, Global Writing: The Location of Basque Literature”. En N. Spadaccini y L. Martín Estudillo (eds.). *New Spain: New Literatures*. Tennessee: Hispanic Issues, University Vanderbilt Press, 2010, pp. 27-42.

41 LABRADOR, Germán. “Regarding the Spain of Others. Socio-Political Framing of New Literatures and Cultures in Democratic Spain”. En N. Spadaccini y L. Martín Estudillo (eds.). *New Spain: New Literatures*. Tennessee: Hispanic Issues, University Vanderbilt Press, 2010, pp. 261-276.

42 “El tiempo que las pequeñas angulas necesitan para cruzar el Atlántico. Los cuatro años que dura su odisea desde el mar de los Sargazos hasta el Golfo de Vizcaya. Al avión en el que viajo le bastan siete horas para cubrir la misma distancia. Hoy vuelo a New York desde el aeropuerto de Bilbao” (19).

43 El término *intermedialidad* cuenta con su propia tradición crítica, referido al estudio comparado de cruces entre discursos que interactúan desde soportes diferentes, y uno de sus desarrollos más comunes analiza el tipo de experiencias estéticas que surgen del conflicto formal entre medialidades diferentes, entre diferentes medios (literatura y cine, pintura y poesía, novela y fotografía...). Es un desarrollo teórico del concepto de intertextualidad, como, por ejemplo, ha propuesto Heinrich F. Plett desde la retórica (v.g. "Intermedial Rethoric". *En Rethoric and Renaissance Culture*. Berlin; New York: De Gruyter, 2004, pp. 295-412). En determinados ámbitos críticos el uso de este término está muy extendido, como por ejemplo en los estudios interartísticos sobre literatura española.

44 Por ejemplo en MORA, Vicente Luis. *PANGEA. Internet, blogs y comunicación en un mundo nuevo*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2006; o FERNÁNDEZ MALLO, Agustín. *Post-poesía. Hacia un nuevo paradigma*. Barcelona: Anagrama, 2009.

45 En este sentido, como me señala Melcion Mateu, en una de sus útiles sugerencias sobre este trabajo, es necesario subrayar que, en ello, Uribe no es fundacional, ni lo pretende. Esta condición, por la cual la vanguardia actual trabaja desde la memoria y el archivo de la vanguardia histórica, también (y, quizá, sobre todo) en lo que tiene que ver en las relaciones entre distintos medios y dispositivos, ha sido estudiada, entre otros, por PERLOFF, Marjorie. *Radical artifice. Writing Poetry in the Age of Media*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

46 El mito tubalista ha gozado de gran importancia en la construcción simbólica del imaginario mitohistórico del nacionalismo vasco, así como en la mitología nacionalista española, en su inventario de mitos prerromanos y linajes fantásticos. Cfr. BAZÁN, Iñaki. *De Túbal a Aitor: historia de Vasconia*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2002; RUIZ VEGA, Antonio. *Los hijos de Túbal: mitología hispánica: dioses y héroes de la España antigua*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2002.

47 En primavera del año 2011, en mi seminario SPA 321. *On Heroes and Urban Legends in Spain*, en la Universidad de Princeton, discutimos en profundidad esta novela. Quiero agradecer a mis estudiantes, y en especial a Callie Woods, su estimulante receptividad y sus comentarios a propósito de este importante anillo.

48 KORTAZAR, Paulo. "Entre la asimilación y la diferencia. Entrevista a Kirmen Uribe", *Ínsula*, 798, diciembre 2010.

49 Esta posición ha constituido uno de los sentidos comunes implícitos en las discusiones críticas sobre el sentido y alcance de la tarea del novelista en la España contemporánea, dominada por sus declaraciones de autonomía, y articulada desde las categorías teóricas del debate posmoderno. Sobre ese carácter totalizador y desregulado de la ficción literaria, como ejemplo representativo de las coordenadas de esa discusión, cabe citar un texto de VERDÚ, Vicente. "Contra la imaginación", *El País*, 14 enero 2010.

50 URIBE, Kirmen. "Comunicación personal".

51 "Los estudios de Italo Calvino tuvieron mucha influencia en mí, también su antología de cuentos tradicionales italianos. Mi pequeña aportación a la literatura de tradición oral es el libro de poemas y canciones de mar Portukoplak (coplas de puerto), que son una suerte de composiciones populares". URIBE, Kirmen. "Comunicación personal". *Ibid.*

- 52 Sobre esas nuevas oralidades, vid. PEDROSA, José Manuel. “La cultura de la oralidad”. En J.M. Pedrosa y S. Moratalla (eds.). *La ciudad oral. Literatura tradicional urbana del sur de Madrid: Teoría, métodos, textos*. Madrid: Consejería de Educación, 2002, pp. 11-86.
- 53 Debo el dato a José Manuel Pedrosa, al igual que el conocimiento del trabajo de LOOMIS, C. Grant: “The Ring of Polycrates and the Legends of the Saints”, *The Journal of American Folklore*, 54, 211-212 (enero-junio 1941), pp. 44-47, que documenta la información suministrada por Uribe-Kaltzakorta, en particular el vínculo entre la historia de Polícrates y la de Atilano.
- 54 BARANDIARÁN, José Miguel en *Eusko-Folklore*, nº XIV y LXI.
- 55 Contado en el año 1925 por Juan Miguel de Aguirre, de 63 años, del caserío Mendiurkullu, Ataun. En BARANDIARÁN, *op. cit.*, p. 577.
- 56 BARANDIARÁN, en *Eusko Folklore. Materiales y Cuestionarios*, enero de 1931, nº CXXI. José Manuel PEDROSA y Maryam HAGHROOSTA recogen una variante de este cuento en *Los principes convertidos en piedra y otros cuentos tradicionales persas*. Madrid: Palabras del Candil, 2011.
- 57 BARANDIARÁN, en *Eusko Folklore. Materiales y Cuestionarios*, febrero de 1930, nº CX.
- 58 Tomo el término de un artículo de DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. “La literatura de una nación pequeña”. En R. Corral (ed). *Entre ficción y reflexión. Juan José Saer y Ricardo Piglia*. Mexico DF: Colegio de México, 2007, pp. 51-73. A partir de una lectura de las ideas que Kafka tenía sobre el papel nacional de la literatura, Díaz Quiñones discute, frente a la literatura menor de Deleuze y Guattari, la posibilidad de un lugar mayor para la literatura en las naciones pequeñas.
- 59 Un luminoso estudio del caso checo puede encontrarse en FREIRE DOMÍNGUEZ, Laura. “Los manuscritos de Dvur Kralové y Zelená Hora. Un caso incierto en la historia de la literatura checa”, *Kafka. Revista de Humanidades*, 2, 2003, pp. 81-93.
- 60 La riqueza del tema supera ampliamente la descripción del ATU. Ha sido objeto de múltiples aproximaciones. La idea de una escuela del diablo (Evil’s school) está muy extendida en múltiples tradiciones. En la fabulística vampírica juvenil, se concreta en el mítico lugar de Scholomance, en Transilvania, la exclusiva y oscura universidad del diablo. Sobre el tema de la compra-venta demoníaca de la sombra, remito al artículo de DELPECH, François: “L’écolier diabolique. Aspects ibériques d’un mythe européen”. En VV.AA. *L’Université en Espagne et en Amérique Latine du Moyen Age à nos jours. I—Structures et Acteurs*. Tours: Publ. de l’Université de Tours, 1991, pp. 155–177. También debo el dato a José Manuel Pedrosa.
- 61 Cfr. E. Barhendy, de Musculdy por Cerquand en VINSON, Julien. *Literatura popular del País Vasco*. Donosti: Txertoa, 1988, pp. 30-31.
- 62 Se trata de la versión española de Scholomance, con amplio desarrollo leyendístico y literario. El mejor estudio sobre el particular es el dedicado por Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, en el estudio introductorio de su edición de BOTELLO DE MORAES, Francisco. *Historia de las Cuevas de Salamanca*. Madrid: Tecnos, 1987.
- 63 Sin embargo, para ello habría sido necesario enfocar con claridad la cuestión de la lengua, una carencia llamativa, porque Pedrosa, Kaltzakorta y Astigarraga no explicitan cuáles

son las relaciones de traducción entre los informantes euskaldunes de los folcloristas vascos y los etnotextos en castellano que se ofrecen al lector en su volumen. Esta notable falta de información genera la sensación de que los testimonios fueron recogidos directamente en castellano, a pesar de que, de vez en vez, se introducen palabras o poemas en euskera.

64 PEDROSA, José Manuel. "La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura)". En *Los mitos, los héroes*. Uruñea: Centro Etnográfico de Castilla y León, 2003, pp. 37-63.

65 DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. *El arte de bregar*. San Juan, P.R.: Ediciones Callejón, 2000.

66 SCOTT, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

67 Barcelona: Noguer, 1957.

68 BENJAMIN, Walter. "The Storyteller"

69 En este sentido, ese movimiento hacia la sostenibilidad, basado en la idea del mantenimiento de comunidades de narradores, con un sentido fuerte de su relación histórica con culturas orales de fondo tradicional, estaría operando en un sentido inverso a la construcción de un régimen de relato en favor de los intereses y necesidades corporativos de las grandes multinacionales, tal y como documenta Christian Salmon en un fascinante ensayo. SALMON, Christian. *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*. Madrid: Península, 2008. Así, la lógica de la sostenibilidad del régimen narrativo que hemos sobrelorado en estas páginas opera en pautas incompatibles con el régimen narrativo global-corporativo que describe Salmon.

70 Desde esta perspectiva, por ejemplo, cabe leer las *Cousas* de Alfonso R. Castela. De modo contemporáneo, en un evidente diálogo con esa tradición y en una posición cercana a la de Uribe, es necesario mencionar el caso de Manuel Rivas. En su discurso de entrada en la Real Academia Galega, a partir de la metáfora de "la boca de la literatura" defendió una idea de comunidad como un conjunto de historias de vida interrelacionadas, basada en una propiedad compartida de los relatos, que manifiesta también un entendimiento ecológico de la relación entre identidades, modos de vida e historia. Vid. RIVAS, Manuel. *A Boca da Literatura. Memoria, ecoloxía, lingua. Discurso lido o día 12 de decembro de 2009*. A Coruña: Real Academia Galega, 2009.

71 ZINN, Howard. *La otra historia de los Estados Unidos*. Hondarribia: Hiru, 1997; ZINN, Howard; ARNOVE, Anthony. *Voices of a people's history of the United States*. New York: Seven Stories Press, 2004; URIBE, Kirmen. "Comunicación personal".

72 URIBE, Kirmen. *Bar Puerto. Bazterreko ahotsak*. Donostia: Elkarlanean S.L, 2010, p. 25.

73 Reapropiación es un término muy extendido en el vocabulario académico de los cultural studies y los estudios subalternos, y se utiliza para designar el proceso de toma de poder (empowerment), a través del cual un individuo o grupo llega a apropiarse críticamente de aquellos elementos (lenguaje, tecnologías, saberes, procedimientos...) que habían construido y garantizado anteriormente su dominación, invirtiendo el sentido de su uso, y convirtiéndose a través de dicho proceso en un sujeto político consciente y empoderado.

74 USA: Lionsgate, 2003.

RELATOS DE CRIAÇÃO, DE FUNDAÇÃO E DE INSTALAÇÃO: HISTÓRIA, MITOS E POÉTICAS

O livro que agora propomos aos nossos leitores é mais um anel de uma cadeia, entre os milhares que nos precederam e os muitos mais que se encontram em gestação, ou que o futuro nos trará, sobre a preocupação que os cientistas (se é que se pode aplicar o termo a filólogos e historiadores) do presente sentem pelo mito. Trata-se de um livro variado, poliédrico, com tantos núcleos e arestas como interesses diferentes e mesmo divergentes têm os seus autores. Mas trata-se igualmente de um livro coerente, compacto, unido por inquietações que reconhecem também, no ponto focal do mítico, o que têm em comum.

El libro que hoy proponemos a los lectores es un eslabón más, entre miles y miles que nos han precedido y muchísimos más que se estarán gestando, o que nos deparará el futuro, de la preocupación que los científicos (si es que se nos puede llamar así a filólogos e historiadores) del presente sentimos por el mito. Un libro misceláneo, poliédrico, con tantos núcleos y aristas como intereses diferentes y hasta divergentes tienen sus autores. Pero también un libro coherente, compacto, unido por inquietudes que reconocen también, en el punto focal de lo mítico, lo que les es común.

O Instituto de Estudos de Literatura e Tradição é uma unidade de investigação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa consagrada aos Estudos Literários na pluralidade das suas expressões temporais, estéticas e formais. O IELT acolhe ainda formas diversas de estudo teórico e arquivístico das tradições culturais.