31 xaneiro
febreiro
marzo 1971

GRIAL

XOSÉ M. BEIRAS: Estruturalismo e cencia económica.

X. M. GONZÁLEZ REBOREDO: Folklore dos castros do Incio.

JAIME FERREIRO ALEMPARTE: Fuentes germánicas en las "Cantigas de Santa María", de Alfonso X el Sabio.

SALVADOR GARCÍA-BODAÑO: Noticia de Avilés de Taramancos.

CARLOS DURÁN: A Vixilia da Razón.

XOSÉ S. CRESPO POZO: Á Biblia medieval portuguesa compre chamala galego-portuguesa.

VIGO

© EDITORIAL GALAXIA, S.A.
Reconquista, 1 - VIGO
I.S.B.N. 84-7154-611-6 (Obra completa)
I.S.B.N. 84-7154-620-5 (Tomo IX)
Dep. Legal VG-235-1988

GRIAL REVISTA GALEGA DE CULTURA

N.º 31 — XANEIRO, FEBREIRO, MARZO 1971

SUMARIO

ENSAIOS — Páxinas

Estruturalismo e cencia económica, por XOSÉ M. BEIRAS . 1
Folklore dos Castros do Incio, por XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO 21
Fuentes germánicas en las "Cantigas de Santa María", de Alfonso X el Sabio, por JAIME FERREIRO ALEMPARTE 31

ESCOLMA

Noticia de Avilés de Taramancos, por SALVADOR GARCÍA - BODAÑO 63
10 *Poemas*, por ANTÓN AVILÉS DE TARAMANCOS 67
Tamén hai lobos tristes, por PAZ LÓPEZ FACAL 74
A hiena, por PAUL BOWLES 77

PENEIRA DOS DÍAS

A Vixilia da Razón, por CARLOS DURÁN 81
Estudiosos da língua: Don Manuel Rodríguez Rodríguez, por AURORA MARCO LÓPEZ 84
La aparición del proletariado en la novelística española: Sobre "la Tribuna" de Emilia Pardo Bazán, por VÍCTOR FUENTES 90
Á Biblia medieval portuguesa compre chamala galego-portuguesa, por XOSÉ S. CRESPO POZO 95
Elogio do escritor galego Ernesto Guerra Da Cal, por JOAQUIM MONTEZUMA DE CARVALHO 104
O viaxe a Galicia, por ÁLVARO CUNQUEIRO 109
O mundo de Michel Butor, por SALVADOR LORENZANA 111

LIBROS, por *R. Piñeiro, R. C. C., B. Losada, Abel Grainzos, X. L. Franco Grande* e *S. Lorenzana* 113

O REGO DA CULTURA 124

REDACCIÓN E ADMINISTRACIÓN
Editorial Galaxia — Reconquista, 1 — Vigo

Director periodista: Anxel Sevillano García. — Codirectores: Ramón Piñeiro López e Francisco Fernández del Riego. — Consello de Redacción: R. Carballo Calero - D. García Sabell - C. Fernández de la Vega - X. M. López Nogueira - M. Dónega Rozas - Camilo G. Suárez Llanos - Basilio Losada Castro - Ricardo García Suárez.

ESTRUTURALISMO E CENCIA ECONÓMICA

A José Luis Sampedro

— I —

Unha das discipliñas máis vizosas no seo da cencia económica contemporán responde á denominación de "Estrutura Económica". Estas dúas verbas simbolizan unha categoría conceitual que resulta composta, de primeiras, pola mera proieción no eido económico dunha noción común á filosofía e máis a diversas cencias. Agora ben: a asimilación dunha categoría conceitual prestabrecida e máis a súa adaitación aos contidos dunha discipliña específica, adoitan requerir unha certa reelaboración que a miudo desfigura a categoría orixinaria. Ás veces esta desfiguración, esta mutación da súa fasquía, opérase á par dun adianto na precisión conceitual. Outras veces non é así, senón que simplesmente aparece unha diverxencia do senso orixinario, e mesmo aínda en ocasións o enxerto leva aparellado dalgunha maneira un retroceso na angueira de decantación do conceito.

Ao meu ver, coa noción de "estrutura económica" ten ocurrido algo que participa dos dous derradeiros fenómenos sinalados. Por unha banda, o vieiro seguido polo conceito de "estrutura" dentro da cencia económica resulta un tanto diverxente do que leva andado na filosofía da cencia, especialmente nos últimos decenios. Por outra banda, esa diverxencia non semella moi fecunda, nin tampouco debida a unhas esixencias peculiares determiñadas pola índole ou a fenomenoloxía propias da nosa cencia, senón que conduce a unha variedade de perfís conceituás que, aínda con seren no miolo coincidentes, ao superpoñérmolos deseñan un arredor impreciso, e ao analizármolos resultan estar, nos máis dos casos, a medias do camiño percorrido polos conceitos paralelos nos estudos epistemolóxicos.

Por tudo isto coido que será oportuno ollar primeiro a noción de estrutura nun plano xenérico, pra contemplármola despois tal e como ten sido configurada e utilizada no marco

conceitual específico da Economía, e chegar a algunha conclusión encol da relación recíproca e máis da pertinencia ou superfluidade dunha revisión do conceito na nosa cencia.

— II —

Compréndese que cando, coma niste caso, unha palabra ten sufrido en poucos decenios un proceso tan veloz de estensión dos seus campos de emprego e de progresiva especialización dalgunhas das súas aceicións, moitas obras referentes ao conceito de estrutura comencen por adicar atención abondo aos posíbeles siñificados do termo, e mesmo que haxa traballos a eito consagrados a esculcar na variedade de usos e aplicacións que se lle levan dado [1].

Se comezamos nós tamén por arrecadar as aceicións da palabra "estrutura" en diccionarios de diversas língoas, poderemos facer xa dúas ouservacións. Unha: que a idea común a todas as definicións é a da maneira en que están ordeadas e combinadas antre elas as partes ou elementos dun todo, ou seña, orde e relación antre elementos dun conxunto. Outra: que prepondera aínda como primeira aceición a que se refire ao senso orixinario latino do termo (*struere*: construir), pro que nas demáis ousérvase decontado o paso do tempo se reparamos nas datas de edicións sucesivas —e niso albíscase xa o buligar da nosa época arredor da noción de estrutura. Pasemos a un vocabulario filosófico coma o de Lalande, ou ao diccionario de filosofía de Ferrater Mora [2], e teremos nidia xa a fasquía da estrutura coma un todo, e non unha suma, formado de elementos, máis ben que partes, que son fenómenos solidarios; pro teremos tamén unha primeira imaxe do fuxidío ronsel aberto na filosofía da cencia dos anos que andamos polo fenómeno cultural —revolución ou moda, seguramente ningunha das dúas cousas por enteiro— chamado "estruturalismo".

Certamente, como dí Pouillon, "falábase de estrutura xa denantes que ninguén soñara siquera en considerarse estruturalista" [3], e por outra banda tense insistido a eito en sinalar ao análise estrutural contemporán precursores tan esgrevios coma Marx ou Freud. Mais somentes nos nosos días chega a eisistir unha corrente epistemolóxica que tome a noción de

---

[1] Mostra do primeiro, Jean-M. Auzias, *El estructuralismo*, Madrid, Al. Ed., 1969, pp. 14-15. Do segundo, Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"?*, Paris, Gallimard, 1968; Roger Bastide e outros, *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*, Bs. Aires, Paidos, 1968; antre outros.

[2] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, P. U. F. (6.ª ed.) 1951, pp. 1.033-1.034; José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Bs. Aires, Ed. Sudamericana, (3.ª ed.) 1951, p. 299.

[3] Jean Pouillon, "Presentación: un ensayo de definición", en J. Pouillon e outros, *Problemas del estructuralismo*, México, s. XXI, 1967, p. 2.

estrutura coma eixo cardinal, somentes agora cobra presencia un "estruturalismo", coma escola —e por certo cunha ramalleira tan mesta que non é doado atopar nela as ponlas máis circias. Piaget ten sinalado a necesidade, pra non perdérmonos, de distinguir antre o ideal de intelixibilidade común a todos os estruturalismos e a intención crítica con que nacéu cada tendencia. Se atendemos a ise ideal común poderemos, según Piaget, acadar un conceito unívoco de estrutura, a partir do postulado de que "unha estrutura bástase a sí mesma e, pra apreixala e comprendela, non compre recurrir a elementos estranos á súa natureza" [4]. É ben sabido que, dende ise postulado, Piaget constrúe o conceito de estrutura en dous pasos: no primeiro xunta tres caraiteres esenciás (isto é, as notas de "totalidade", "transformacións" e "auto-reglaxe"); no segundo engade a condición de que toda estrutura debe permitir unha formalización —inda que se trate de dúas cousas ben distintas, e mentras que a formalización queda nas mans do teorizador a estrutura é algo independente dil. A nota de "totalidade" siñifica que a estrutura forma un todo diferente dos seus elementos, e que ístes están sometidos ás leis propias do sistema ou conxunto coma tal, que lle confiren propiedades diferentes das dos seus membros. Pra os que Piaget denomina "estruturalismos operativos", esas leis de composición caraiterísticas do conxunto, que estabrecen as relacións antre os elementos, constitúen mesmamente a esencia da estrutura, mentras que "o todo non sería máis do que a resultante desas relacións ou composicións cuias leis son as do sistema". Pro velahí que xurde o problema de si esas totalidades resultantes por composición teñen unha xénese ou son tales dende sempre, co que entra en xogo a segunda nota, a de que toda estrutura é un "sistema de transformacións": as leis de composición das totalidades constitúen, digámolo así, a chave da súa dinámica interna ou, xa que logo, do seu caráiter dinámico [5]. Agora ben —e veleiquí a terceira nota— as estruturas regúlanse por sí mesmas, teñen un "auto-reglaxe", o que lles confire "unha certa cerrazón" e asegúralles a propia conservación, de xeito que "as transformacións inherentes a unha estrutura nunca conducen alén das súas fronteiras, senón que soio enxendran elementos que pertecen decote á estrutura e conservan as súas leis" [6].

---

[4] Jean Piaget, *Le structuralisme*, París, P. U. F., 1968, p. 6. Sigo eiquí o cap. I desta obra.

[5] A dualidade consistente en que esas totalidades son ao mesmo tempo "estruturantes" e "estruturadas". Según Piaget, a medida que madurece o estruturalismo téndese a un enfoque xenético, mentras que ao comenzo prepondera a nota de totalidade.

[6] E. Prado Coelho propón un conceito de estrutura nistes termos: "a) un conxunto de elementos con leis propias independentes das leis que rexen cada un dises elementos; b) a eisistencia de tales leis relativas ao conxunto implica

Esforzos coma o de Piaget teñen sin dúbida un importante cometido de síntese, mais non acadan unha noción definitiva e inequívoca de estrutura. Pola contra, a conceición de Piaget tamén precisa etiqueta, tamén conduce a un conceito *antre outros* encol do que a estrutura é: o conceito forxado na óutica do "estruturalismo xenético". Lucien Goldmann contrapono así a un estruturalismo "non xenético" ou "estático", e relaciona aos dous co vello tema da alternativa antre "comprensión" e "espricación" nas cencias humáns. O estruturalismo estático —no que sitúa a un Lévi-Strauss ou un Roland Barthes, antre os nosos contemporáns— tería xurdido coma oposición ao atomismo racionalista e empirista, e por iso mesmo se tería apoiado na filosofía da comprensión como enfrentada á espricación causalista. En troques, o estruturalismo xenético considera que "comprensión e espricación non soio son procesos inteleituás conexos, senón *un soio e o mesmo proceso* referido a dous planos diferentes do deslinde do ouxeto" —e concretamente, toda descrición dunha estrutura dinámica (o "proceso de estruturación e desestruturación" de Piaget) tería "un caráiter comprensivo respeito do ouxeto estudado e un caráiter espricativo en relación con estruturas máis limitadas que son os seus elementos constitutivos" [7]. De maneira que detrás dunha tan cristaíña noción de estrutura como a dada por Piaget están agachadas tomas de posición moi particulares tocantes a problemas epistemolóxicos que outros pescudadores, acobillados tamén nun conceito de estrutura, consideran porén dun modo desemellante —con todas as implicacións metodolóxicas conseguintes. Por iso resultará máis prudente acolierse a unha distinción de diferentes nivés na elaboración dun conceito de estrutura dentro do labor epistemolóxico. Máis prudente, se cadra máis útil, e seguramente necesario cando un é forasteiro no país e non pretende máis que arrecadar algúns torróns pra contrastalos co chan do seu eido propio.

— III —

Nefeito: a partir das definicións máis imediatas ao senso etimolóxico da palabra "estrutura", pódese ascender en percura dun progresivo afinamento do conceito en sucesivos ni-

que a alteración dun dos elementos provoque a alteración de todos os outros; c) dado que o valor de cada elemento non depende apenas do que il é por sí mesmo, senón que depende tamén, e *sobretudo*, da posición que il ocupa en relación con todos os outros do conxunto". (Eduardo Prado Coelho, "Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos", no volume de escolma: Foucault e outros, *Estruturalismo, antología de textos teóricos*, Barcelos, Portugália Ed., 1968, p. XXI-XXII).

[7] Lucien Goldmann, "Introducción general", en Piaget e outros, *Las nociones de estructura y génesis*, Bs. Aires, Ed. Proteo, 1969, pp. 7 ss.

vés de abstración. Nun primeiro nivel acharémonos, pois, moi perto do senso orixinario do termo. Como escribe Pouillon, "a estrutura indica o plan ao que se acomoda a construción do ouxeto", e ise plan ten a virtude de permitir utilizar, na esculca, un método comparativo, poisque "pode ser común a diversas realidades". A estrutura así entendida é "unha realidade empírica". Agora ben, niste nivel, o conceito de estrutura non supón nada que xustifique a configuración dunha peculiar postura epistemolóxica —en palabras de Pouillon, "non fai falla un 'ismo' pra sabéremos que as cousas están estruturadas", se resulta que a estrutura é visíbel á ouservación. Os problemas xurden mesmamente —e con iles as diverxencias de escola— ao remontáremos ise primeiro nivel, e daquela xa non é doado arredar o conceito de estrutura de puras custións de método, porque ocurre que ise conceito adequire outro relevo cando a cencia apousa nil pra ensaiar unha vía de achegamento á realidade consistente "en percurar as relacións que dan aos termos que elas xunguen un valor 'de posición' nun conxunto orgaizado, e en apreixar conxuntos cuio artellamento fainos siñificativos" —o que leva implícitas as ideas de totalidade e interdependencia. Isto xa é en sí mesmo "estruturalismo", poisque os conxuntos sonno somentes na medida en que se poida artellalos, e "ahí reside un problema cuia solución afírmase denantes de amostrala".

Son xa que logo dúas dimensións diferentes do conceito de estrutura, sinaladas tamén por Oscar del Barco: unha, o campo ontolóxico (da cousa), e outra, o campo metodolóxico (operativo). No primeiro campo trátase de estabrecer os lindes da realidade natural ou social que se menciona coma realidade estruturada. No segundo trátase de enrodeirar un método estrutural "cuia idoneidade xa non depende da especulación senón do coñecemento concreto a que dá lugar". No primeiro a estrutura é "unha categoría do real". No segundo, estrutura "fai referencia a un tipo de modelo: o modelo estrutural" [8]. Ora, nesta segunda perspeitiva —a metodolóxica— aínda se pode postular a distinción de dous nivés pra o conceito de estrutura, según que o modelo teña un cometido descritivo ou revelador, é decir, según que a estrutura se considere como algo manifesto ou subxacente.

Istes tres nivés posíbeles diferentes pra situar *un* conceito de estrutura achan unha ilustración moi elocuente na distinción estabrecida por Lévi-Strauss antre etnografía, etnoloxía e antropoloxía, cunha gradación ascendente nos cometidos gnoseolóxicos que van dende a mera descrición cáseque asistemática e particularizada, deica a abstración máis especula-

[8] Oscar del Barco, "Introducción", en Cl. Lévi-Strauss e outros, *Problemas del estructuralismo,* Ed. Universitaria de Córdoba (Arxentina), 1967, pp. 7 ss.

tiva [9]. Oscar del Barco espón esta triple valencia posíbel do conceito de estrutura nos seguintes termos: 1) estrutura na realidade; 2) estrutura no modelo descritivo; 3) estrutura no modelo estrutural. No primeiro senso, a estrutura é unha forma de orgaización da realidade (unha *estrutura en*). No segundo trátase da estrutura manifesta nun modelo descritivo dos fenómenos nos que se amostra a realidade (e eiquí quedarían situados o funcionalismo e o estruturalismo sociolóxicos, a etnoloxía, e tamén, niste primeiro achego, o estruturalismo económico). No terceiro trátase do conceito máis requintado de estrutura, o que se vencella á esixencia dun modelo estrutural, un modelo que tenciona poñer de manifesto as relacións dos fenómenos ouservábeles cun sistema subxacente ("estrutura inconscente") que confire senso a ises fenómenos, o sistema que —como diría Pouillon— constitúe o "alicerce espricativo" diles (e eiquí estamos sobor de todo no nivel da antropoloxía estrutural e máis da lingüística contemporán). Así resulta, pra o caso, de rotundas afirmacións coma ésta do Lévi-Strauss: "O principio fundamental é que a noción de estrutura social non se refire á realidade empírica, senón aos modelos construídos a partir dela" —escribe na súa *Anthropologie structurale*. E a volta de páxina atopamos as condicións caraiterizadoras dos modelos estruturás así concebidos: "En primeiro lugar, unha estrutura ofrece un caráiter de sistema, consiste en elementos tales que unha modificación calquera dun diles acarrexa unha modificación de todos os demáis. En segundo lugar, todo modelo pertece a un feixe de trasformacións das que cada unha corresponde a un modelo da mesma familia, de xeito que o conxunto desas trasformacións constitúe un fato de modelos. En terceiro lugar, as propiedades sinaladas permiten prever de qué maneira responderá o modelo en caso de modificación dun dos seus elementos. Finalmente, o modelo debe estar construído de tal xeito que o seu funcionamento poda dar conta de todos os feitos ouservados" [10].

—IV —

O eisame dises tres *nivés de siñificación* —pra seguirmos a espresión literal de O. del Barco— da verba "estrutura" nas súas connotacións epistemolóxicas, contribúe a alumear unha custión que, témolo de ver, resulta de ordinario confusa na cencia económica contemporán: a relación antre estrutura e realidade. Xa levamos visto que a noción de estrutura podíase

[9] Véxase na conversa con Paolo Caruso, recollida en castelán no volume xa citado da Ed. Univ. de Córdoba (Arx.), p. 185-186.

[10] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, pp. 305 e 306.

verquer en dúas direicións complementarias: unha, cara o campo ontolóxico, no que a estrutura viña ser unha categoría do real; outra, cara o campo metodolóxico, no que a noción de estrutura acababa por integrarse coa de modelo estrutural. Mais ao faláremos de estrutura resulta indeterminado, de primeiras, se tencionamos facer referencia a unha realidade ou a un modelo da realidade —e de feito pódense estabrecer distincións antre varios tipos de estruturalismo, entendido nun senso moi lato, precisamente dende iste punto de vista [11]. Pódese intentar abranguer os dous planos cun conceito non escruínte de estrutura, apoiado no xogo de vocábulos "structurel" e "structural". Así, en palabras de Pouillon, resultaría que "unha relación é *structurelle* cando a consideramos no seu papel determinante no seo dunha orgaización dada; a mesma relación é *structurale* cando a tomamos coma susceitíbel de realizárese de varias maneiras diferentes e mesmamente determinantes en varias orgaizacións"; e conclúe: "*structural* remítenos á estrutura coma sintaxe (ou "lei de variabilidade"), e *structurel* remítenos á estrutura coma realidade" [12].

Agora ben, aínda ao nivel dos modelos, ao nivel *structural* —e así Lévi-Strauss escribe "anthropologie *structurale*"— a estrutura non é o modelo, senón que, como dixemos xa denantes, o modelo pona de manifesto, *revélaa* (o modelo permite ou constitúe a formalización da estrutura, se facemos lembranza do Piaget). Pouillon cóidase de poñernos alerta encol do malentendido que "consiste en tomar o modelo pola espresión mesma da estrutura, pola urda da realidade empírica". Ou seña que aínda considerada a estrutura coma unha cualidade do real, non é unha cualidade manifesta, non se pode aprehender dun xeito imediato, senón que require a elaboración dun modelo que a revele. Daquela non val a mera descrición pra acadáremos o grado máis outo de coñecemento centífico *estrutural* da realidade. O modelo descritivo sitúanos no segundo dos nivés de siñificación referidos, pro pódese ir máis lonxe sin abandonar a perspeitiva globalizadora, a arela comprensiva —no que radica seguramente o meirande interés da noción de estrutura no eido epistemolóxico [13]. Isto acontece no modelo estrutural entendido á maneira do Lévi-Strauss. Resulta moi alumeadora, por exemplo, a súa distinción antre *estrutura social* e *relacións sociás*: "As *relacións sociás* son a materia prima empregada pra a construción dos

[11] Así en Jean Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, París-La Haye, Mouton, 1965.

[12] E. Prado Coelho propón traducir o binomio *structurel* e *structural* por "estrutura I ou estrutura real" e "estrutura II ou estruturalidade" respeitivamente (op. cit., p. XXVII).

[13] Tocantes a isto, ver tamén a postura de Michel Foucault no cap. X do seu *Las palabras y las cosas*, México, s. XXI, 1968, en especial p. 348 ss.

modelos que fan manifesta a *estrutura social* mesma. Endexamáis podería, pois, reducirse esta estrutura ao conxunto de relacións sociás ouservábeles nunha sociedade dada". Sería a non comprensión do senso desta requintada distinción o que tería motivado a crítica de Gurvitch encol do alcanzo do conceito de estrutura en Lévi-Strauss [14]. E porén resulta unha distinción atraínte e chea de suxerencias fecundas. O modelo coma revelador de relacións acochadas; lémos outravolta ao Pouillon: "a fasquía... está deseñada por relacións distintas das que aparecen na orgaización, e compre... escochar as relacións aparentes pra definirmos as relacións realmente determinantes". Daquela a espricación científica consiste "en descobrir baixo dos feitos ouservados esa razón agachada da súa aparencia, en poñer ao descoberto esa fasquía subxacente, que entón pode chamárese estrutura". A obra toda dun Maurice Godelier arrinca mesmamente desa dualidade aparencia, estrutura-acochada pra facer unha eiséxese marxista ben inusitada e ben suxeridora, sin dúbida, pra un estudoso da Estrutura Económica. E faino poñendo como lema esta elocuente cita de Marx: "Toda cencia estaría de sobro se a maneira de manifestárense as cousas e máis a esencia delas coincidisen direitamente" [15].

— V —

A "grande revolución copernicán no eido das cencias do home", como chama Lévi-Strauss á obra de Saussure, consagróu na lingüística unha distinción que ten repercutido de cheo na problemática do estruturalismo. Trátase dos dous eixos cardinás dos fenómenos humáns: o eixo das simultaneidades e o eixo das sucesións, é decir, o eixo da *sincronía* e o eixo da *diacronía*.

Esta contraposición tense tamén traducido antitéticamente no plano metodolóxico á maneira dun binomio estrutura-historia, convirtíndose nun fecundo xenerador de polémicas e releos encol do valor gnoseolóxico do estruturalismo e o historicismo coma vieiros, recíprocamente escruintes, de achegamento ao cerne da realidade empírica. De primeiras, sincronía e diacronía son sinxelamente dous eixos de ordeamento dos fenómenos, e se o Saussure escolléu a perspeitiva sincrónica coma vía de coñecemento, non fixo con tal proceder máis que disentir da aititude metodolóxica deica aquela tradicional

[14] A resposta de Lévi-Strauss a Gurvitch está recollida no cap. XVI da súa *Anthropologie*... citada. Un traballo moi útil encol do "Significado y análisis de las estructuras en antropología y en sociología" é o de Filippo Barbano no volume coleitivo *Estructuralismo y sociología*, Bs. Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 133 ss.

[15] No encabezamento do cap. primeiro do seu libro *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, México, s. XXI, 1967, p. 3.

ou usual na lingüística. Isto cadróu cunha reaición cada ves máis esparexida nas cencias humáns frente á "importación" dos principios epistemolóxicos do racionalismo positivista decimonónico, reaición cristaizada na famosa dicotomía diltheián antre as cencias da natureza, de cometido espricativo, e as cencias do home, achanzadas nunha filosofía comprensiva. Mais ao mesmo tempo conducíu, de esguello, a refugar o predominio do historicismo como alternativa única frente ao causalismo determinista. Na cencia económica temos longa esperencia da relativa futilidade —ou polo menos do ben escaso rendemento, tan censurábel nunha cencia da escasez— da *methodenstreit* [16], que levóu a numerosos malentendidos, vías mortas abondo, e moitos erros de conceito. E aínda por riba o historicismo reproducía, se cadra, dalgunha maneira a hexemonía do principio de causalidade, ao xeito do que Auzias chama "o antecedente constante".

O estruturalismo creba esa situación, mais ao custe de contrapoñer o conceito de estrutura á idea de mutación no tempo e de sucesión histórica. O que é tanto coma decir que se tencionóu asociar unívocamente a noción de estrutura coa nota de permanencia, e máis xa que logo elaborar, nas diversas discipliñas, conceitos de estrutura fundamentalmente estáticos. Noutras verbas: máis que operarse unha disociación antre perspeitiva histórica e perspeitiva a-histórica, antre análise de secuencias temporás e análise atemporal, callóu unha contraposición antre sucesión e simultaneidade, antre perspeitiva dinámica e estática, que enfrentaba fadalmente estrutura e mutación. E isto non é forzosamente acertado.

Así no propio Lévi-Strauss —aínda con estar etiquetado por Goldann coma estruturalista non xenético— non hai, según del Barco, contradición mecánica, senón somentes dialéitica antre o sincrónico (estrutural) e o diacrónico (histórico), poisque "ambos os dous momentos son amostracións dunha mesma realidade que os involucra e os presupón". E nunha conversa xa aludida, na que Paolo Caruso pergunta a Lévi-Strauss se non corre o perigo de ficar sobor dun plano sincrónico, e se a súa angueira "non se reduce á seición horizontal dun intre histórico dado, abstraído de tudo o que é xénese, historia, coma dimensión diacrónica complementaria da dimensión estrutural", a resposta contén estas afirmacións ben pertinentes: "A distinción antre sincronía e diacronía é bastante arbitraria. É certo que a sincronía pura non eisiste, e cando pretendemos estudar un fenómeno dende o plano sin-

---

[16] Cecáis o millor enfoque do cerne da controversia do método na Economía sexa o de Schumpeter no seu *Economic Doctrine and Method*, London, Allen & Unwin, 1954, pp. 167 ss. Pra unha esposición moi cumprida dos conflitos metodolóxicos ver por todos A. Marchal, *Méthode scientifique et science économique*, T. I., París, Génin, 1952.

crónico, debemos decatarnos que estamos xa na dimensión diacrónica. A sincronía limitada a sí mesma carecería totalmente de siñificación".

Non ten dúbida que sincronía e diacronía son perspeitivas referidas ambas as dúas a unha dimensión temporal, e xa que logo, nas cencias humáns —e nas cencias sociás en particular— á dimensión histórica. Por iso sería máis axeitado falar dunha perspeitiva "acrónica" como alternativa a outra maneira de enxergar os fenómenos que os sitúa no tempo histórico. Así, na lingüística de Hjelmslev, "a estrutura —esprica Greimas— dun estado lingüístico aparece coma unha especie de mecanismo acrónico que serve pra producir mensaxes... en número indefinido e enchendo así de sucedos o espazo histórico correspondente". E máis adiante segue a decir: "En ves de espricar o caráiter histórico da estrutura, tal interpretación devolve máis ben a súa dinidade de estrutura ás totalidades siñificativas localizadas na historia" [17]. É evidente —e por iso non se precisa subraialo— o valor esprícativo que pode ter iste enfoque do problema pra vencellar e integrar as perspeitivas analíticas da tipoloxía estrutural e do desenrolo na cencia económica. Algo moi semellante cabería decir encol da apricación á dicotomía sistema-réxime, postulada por algúns economistas, do eisame das relacións antre estrutura e uso en Hjelmslev, que configuran o uso coma "historización da estrutura", ou coma "estrutura delimitada pola historia", e que levan ao Greimas a afirmar, trasfegando estas ideas fora do relanzo da lingüística: "Se isto é así, vése que unha soia estrutura social, o feudalismo, por exemplo, pode manifestarse baixo a forma de usos particulares que se poderían deseñar coma feudalismo francés, xaponés ou hindú". ¿Non estamos, se cadra, ante o prantexamento, con outra lingoaxe, das relacións antre os varios reximes históricamente ouservábeles e o sistema económico modélico? ¿E acaso non é fecunda a precisión destas relacións se reparamos nas polémicas sostidas encol do paso duns a outros sistemas, ou dunhas a outras das súas variantes rexistradas no espazo e no tempo?

Por conseguinte, nin a noción de estrutura escrúe a idea de mutación, nin a adoución do método estrutural iñora a historia ou chóenos na perspeitiva sincrónica —por moito que provoque controversias nada doadas de concluír en certos eidos específicos, coma o da escolástica marxista arredor do materialismo dialéitico, onde, salvo certos problemas moi radicás e merecentes de asisada matinación, o resto é custión de epigonismo impermeábel ou ensarillamento de disquisi-

[17] A. J. Greimas, "Estructura e historia", no volume *Problemas...* (siglo XXI) xa citado, p. 126.

cións maiormente bizantinas [18]. Xurden por iso diversos esforzos de conciliación, coma o de Labrousse —"A historia é o punto de vista dinámico pra a consideración das estruturas"— ou de integración, coma o de Godelier —"Antre unha causa e os seus efeitos enxértase decote o conxunto das propiedades coñecidas ou descoñecidas dunha ou varias estruturas". Pra canto máis se a postura é dun estruturalismo xenético: daquela o estruturalismo fai aparecer conxuntos diferentes coma variantes antre iles, o cambio —di Pouillon— "é un modo particular de variación", e o cambio no tempo un caso no que a relación antre os conxuntos é unha relación "de cambio diacrónico" —a estrutura viría ser eiquí "a regra das transformacións históricamente reás". Mais, como sinala o Greimas, "compre un millor coñecemento das regras xerás das transformacións estruturás denantes que seña posíbel pronunciarse con algunha seguranza encol do caráiter específico das transformacións diacrónicas", poisque "poida que a orixinalidade das transformacións diacrónicas resida no caráiter irreversíbel do seu avantar". Isto conduz ao problema da continuidade e da ruptura na historia, de "cómo describir e pensar a ruptura mesma" —o que, pra un economista, non pode por menos de evocar o problema dos límites estruturás de Johan Akerman, de tan positivo valor no análise estrutural económico.

Mais abonda de enredar fora da casa. Voltemos logo aos vellos temas do *oiko-nomos* nas novas maneiras de tencionar apreixalos.

— VI —

Tamén en Economía poderíamos decir que houbo análise de estrutura moito denantes que se falara de análise estrutural —e José Luis Sampedro ten esposto con moi bó sentido as fases polas que leva pasado o longo proceso que arrinca de Petty deica os nosos días [20]. Ora, o uso do termo estrutura na cencia económica, se apartamos o caso esceicional do vocabulario marxián, non se produce con caráiter sistemático deica ben adiantada a asimilación dise mesmo termo na filosofía, a psicoloxía ou a lingüística do noso século. En 1955 pergun-

[18] Ver os textos básicos en Fromm e outros, *Humanismo socialista*, Bs. Aires, Paidos, 1968; Althusser e outros, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, s. XXI, 1968; o estudo de Pedro Vaquero, *Althusser o el estructuralismo marxista*, Madrid, Ed. Zero, 1970; o volume de Trías e outros, *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969.

[19] Ernest Labrousse, "Estructura social e historia", en E. Labrousse e outros, *Las estructuras y los hombres*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 97. Tamén, no mesmo volume, Albert Soboul, "El movimiento interno de las estructuras" (p. 115 ss.).

[20] No seu libro *Realidad económica y análisis estructural*, Madrid, Aguilar, 1959, pp. 46 ss.

tábase Granger o qué era daquela *coñecer* na Economía Política, e opinaba, a maneira de resposta, que "os órgaos esenciás" dise coñecemento podíanse "describir axeitadamente baixo os tres encabezamentos de conceitos, de estruturas e de leis". Nise tríptico, o termo estrutura non ocupaba o lugar central por azar, senón porque no plan de traballo epistemolóxico do Granger, arrincando do análise do conceito de equilibrio —conceito dominante na Economía neocrásica— víase levado a "prantexar o problema moito máis aitual e vivo da definición, da construción e do papel das *estruturas* económicas", o que consideraba coma "problema maior arredor do que xira o pensamento económico moderno, sin chegar aínda a poñer ben á lus os termos e as súas implicacións". Por iso Granger propoñíase entón como labor "apreixar os métodos de elaboración dun ouxeto económico que xurden espontáneamente desa nova problemática das estruturas". E engadía: "esta filosofía das estruturas subxacente ao noso análise... desemboca nunha doutrina do coñecemento apricado" [21] —ou seña, logo, que o uso do conceito vai vencellado, dun xeito espreso ou tácito, a posturas epistemolóxicas encol da cencia económica mesma e máis da súa proieción normativa.

— VII —

En 1926 sitúa Perpiñá Grau a primeira definición de estrutura na Economía do noso século —a que dera B. Harms [22]. Non é cousa de facer agora e eiquí un repertorio das que se levan elaborado dende que se empezóu a empregar ise termo na cencia económica. Somentes escolmar algunhas mostras siñificativas que nos permitan sinalar os problemas máis sobresaíntes que erguen ao seu redor [23].

---

[21] Gilles-Gaston Granger, *Méthodologie économique*, París, P. U. F., 1955, pp. 18-19.

[22] Ver Román Perpiñá Grau, "De Filosofía del Orden Económico", en *Pensamiento*, jul.-sept. 1956, pp. 283 ss.

[23] Veleiquí as fontes das deinificións que seguen no texto: J. R. Hicks, *Estructura de la Economía, introducción al estudio del Ingreso Nacional*, México, F. C. E., 1950, pp. 251-252; Ernst Wagemann, *Estructura y ritmo de la economía mundial*, Barcelona, Labor, 1933, p. 13 ss.; Walter Eucken, *Cuestiones fundamentales de la Economía política*, Madrid, R. de Occ., 1947, pp. 228 e 238 ss.; R. Perpiñá, primeiro en "De Economía Hispana", en apéndice a G. Haberler, *El comercio internacional*, Barcelona, Labor, 1936, p. 426; despóis en *De estructura económica y economía hispana*, Madrid, Rialp, 1952, p. 19; F. Perroux, primeiro en "Pour un approfondissement de la notion de structure", en *Mélanges Witmeur*, París, 1939; reproducido logo en *Les comptes de la nation*, París, P. U. F., 1949, p. 14; o segundo conceito, *ibid.*, p. 126; o terceiro en "La notion de structure économique", nos *Cahiers de l'ISEA*, déc. 1959, sér. M, núm. 6, reproducido en *L'Economie du XXe siècle*, P. U. F., 1964 (2.ª ed.), p. 335; Johan Akerman, *Structures et cycles économiques*, París, P. U. F., 1955, T. I, p. 10, n. 2; pra a súa metodoloxía, *ibid.*, cap. I, e *Teoría del industrialismo*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 229 ss.; Jan Tinbergen, "De quel-

Hicks, en 1942, refírese á estrutura como "anatomía económica", ou seña, "a estrutura do corpo económico tal coma poden descubrilo os estadígrafos, ao traveso de cifras recollidas *despois do feito*", e en contraposición á "fisioloxía económica", ou seña "a forma en que traballa o sistema económico". Xa en 1928 tiña crasificado Wagemann os elementos económicos "según o caráiter dos seus movementos", en *estruturás* (datos), cuias variacións serían "transformacións orgánicas", e *coiunturás*, cuias variacións serían "manifestacións de fenómenos funcionás"; e ao cabo definirá a estrutura en función coa idea de sistema ("pura e simplesmente o que depende do sistema de economía nacional"; pro tamén: "da estrutura xurde o sistema económico soio dende que eisiste un determinado principio de ordeamento").

Eucken, en 1939, concibe a estrutura estritamente en función do "orde económico", do modo de orgaización económica dunha realidade social: "empregando o aparello morfolóxico —escribe— lógrase coñecer a estrutura ordeadora e, con ela, a estrutura do orde económico de calisquer época e pobo". Perpiñá sinalara en 1936 que a estrutura económica dunha realidade social concreta era "unha resultante dos faitores naturás e da política económica interiores, así como das influencias do esterior producidas polos dous faitores"; e máis logo definiráa coma "o resultado total orgánico dun orde de actuacións humáns" e afirmará que "pode decirse que é o mesmo orde económico" e que "somentes concebindo na mente un orde económico apreixado na realidade é como poderán estudarse as distintas estruturas singulares ou concretas; ou senón chamaríamos estruturas ao puramente descritivo e continxente" [24].

Polas mesmas datas —1939— define Perroux a estrutura coma "proporcións e relacións que caraiterizan un conxunto económico localizado no tempo e no espazo". Máis logo, en 1949, dará, sin perxuicio de manter ise conceito, outro en diferente perspeitiva, según o cal "chamamos *estruturas* —escribe— a conxuntos de cantidades en movementos lentos, é decir, cuias modificacións son febles pra o período escollido pra a nosa esculca". E aínda en 1959 voltará sobor do conceito inicial, reformulándoo nos seguintes termos: "A estrutura dun conxunto económico defínese pola *rede de vencellos* que

---

ques problèmes posés par le concept de structure économique", na *Rev. d'Economie Politique*, T. LXII, 1952, p. 27 ss.; J. L. Sampedro, *op. cit.*, p. 234, e J. L. Sampedro-R. M. Cortiña, *Estructura Económica*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 24; A. Marchal, *Systèmes et structures économiques*, París, P. U. F., (2.ª ed.) 1961, p. 78.

[24] A pesares da proisimidade coa óutica de Eucken, Perpiñá ten afirmado rotundamente que os seus esquemas respeitivos son moi diferentes, en "La doctrina formal del orden económico de W. Eucken", na rev. *Arbor*, núm. 126, maio 1956, pp. 182 ss.

xunguen antre elas as unidades simples e complexas, e máis pola *serie das proporcións* antre os fluxos e antre os stocks das unidades elementás e das combinacións ouxetivamente siñificativas desas unidades".

Tamén en 1939 enunciara Akerman o seu conceito de estrutura coma "contextura que, a corto prazo, amóstrase invariábel", e aínda que voltaría insistentemente sobor do mesmo conceito, diversificado en numerosas perspeitivas cara eidos diferentes da realidade económica, e elaboraría coidadosamente unha metodoloxía peculiar evidentemente estrutural, non reformularía xa nin revisaría tampouco a súa definición —cousa que, polo demáis, resultaba perfeitamente innecesaria na súa obra.

En 1952, Tinbergen —o que había ser primeiro premio Nóbel de Economía— pubrica un traballo moi sinalado no que escolle un punto de vista econométrico pra someter a eisame o uso feito polos economistas da noción de estrutura, e enxerta decididamente esa noción na problemática dos modelos e das súas bases cualitativas —a estrutura representaría "a información mínima relativa a constantes coñecidas pra a resolución de certos problemas económicos prantexados por unha economía dada", e compriría non confundila coa "arquiteitura material" que condiciona as relacións antre os datos e as variábeles dun modelo.

En fin, José Luis Sampedro definirá, en 1959, a estrutura económica coma "o conxunto de relacións e elementos que caraiterizan, con certo grado de permanencia, unha certa realidade económica", e puntualizará que "é imposíbel pensar estruturalmente se non caraiterizamos a nosa esculca por esas dúas notas fundamentás: sistema de relacións, por unha banda (é decir, sistema de interdependencia antre elementos) e certa permanencia dise sistema, pola outra".

— VIII —

Ao percorréremos as mostras eiquí recollidas, faise manifesta unha certa ambigüedade do conceito de estrutura económica ou, visto doutra maneira, unha ausencia dun conceito unívoco que, polo demáis, ten sido sinalada adoito por economistas esgrevios. Ora, se ben reparamos, pódese chegar se cadra á conclusión de que esta variedade un tanto anárquica de nocións de estrutura, e a vacilación conceitual que revela, teñen moito que ver con dous ordes de problemas que atopáramos xa a un nivel epistemolóxico xeral. Por unha banda está a maneira en que o conceito de estrutura económica se sitúa con respeito á dimensión temporal e á perspeitiva dinámica dos fenómenos económicos. Por outra banda, está o problema da relación antre o contido do conceito e a realidade

económica mesma —problema que pode esgazarse en varios outros: o da índole formal ou sustancial da noción de estrutura económica; o do caráiter aparente ou subxacente das relacións estruturás; o do cometido descritivo ou teorético dun análise baseado na noción de estrutura.

— IX —

Polo que semella, sin a referencia á dimensión temporal ten resultado pouco menos que imposíbel, deica agora, elaborar o conceito de estrutura económica, se xulgamos polas definicións recollidas nestas páxinas. De feito, a idea de permanencia no tempo está presente coma elemento configurador en cáseque todas elas. André Marchal, nas súas esculcas encol da metodoloxía económica, introducíu xa hai anos unha distinción antre dúas categorías de conceitos de estrutura económica, según precisamente que tiveran ou non espresamente en conta aquela dimensión temporal —nocións estática e dinámica respeitivamente. En Perroux xa atopamos, como se víu, un conceito de estrutura referido a un intre dado e outro referido a un período —aos que A. Marchal aprica as súas etiquetas distintivas. En realidade, o primeiro áchase formulado noutros pasaxes perrouxiáns sin referencia algunha ao tempo, e polo que lle acai ao segundo, o que en rigor supón é introducir a idea de mutación estrutural, ou seña que relativiza a idea de permanencia latexante na noción de estrutura. Diste xeito tómase concencia de que, se dilatamos o horizonte temporal, toda realidade social resulta mudábel, mais a idea central do conceito de estrutura segue a ser a mesma —como resulta moi craro cando Perroux se espresa desta maneira: "as proporcións e as relacións que caraiterizan á estrutura da economía nun intre dado *e as súas transformacións de período en período*". Noutras palabras, Perroux considera que o conceito de estrutura é operativo e obriga, xa que logo, a definir "o ouxeto de coñecemento que se propón" e máis "o período tomado en consideración", se queremos utilizalo axeitadamente.

Esta postura é asisada, mais non resolve gran cousa. Tomar en conta o período de referencia non é máis que situar a esculca no tempo, e isto non constitúe de ningún xeito unha eisixencia peculiar suscitada polo manexo do conceito de estrutura. Por outra banda, o caráiter relativo da idea de permanencia que se adoita asociar ao conceito de estrutura está plenamente recoñecido. Sampedro acerta a introducir na súa definición o xogo verbal "certo grado de permanencia", que é suficientemente elocuente e porén suficientemente impreciso pra deixar ceiba unha ulterior concreción do alcanzo temporal. En André Marchal trátase de "elementos dun con-

xunto económico que, no curso dun período determinado, amóstranse relativamente estábeles con relación aos demáis" —co que o Marchal dáse por situado il mesmo antre os postulantes dunha noción "dinámica" de estrutura. E se vimos dar ao Akerman, está perfeitamente craro o ensamblaxe do análise dinámico no análise estrutural —que il denomina "análise causal", a pesares da equivocidade da espresión— cando insiste na necesidade de integrar as esculcas estrutural e cíclica pra outer "unha nova síntese sobor duns alicerces máis rexos e coñecidos que os acadados polas teorías unitarias autoevidentes dos economistas crásicos e neocrásicos".

Agora ben: na medida en que a consideración da dimensión temporal supón ao cabo incorporar a dimensión histórica dos fenómenos económicos, o conceito de estrutura resulta atinguido pola aititude que se tome perante o suposto conflito antre as dúas perspeitivas. De primeiras, falar de "mutación estrutural", de "xénese" ou de "transformación das estruturas", siñifica superpoñer á noción de estrutura económica a idea de diacronía, é decir, siñifica engadirlle algunha cousa, revestila dun aduvío axeitado pra facela entrar en sociedade coa historia, máis ben que *integrar* a dimensión temporal ou a perspeitiva dinámica no conceito mesmo de estrutura. Outra cousa parece resultar se, como víramos que fai por exemplo o Labrousse, considérase que "en historia o movemento é tamén unha estrutura", e que, "á inversa, a estrutura é un movemento". Mais ao cabo, ou se avolven os conceitos, ou estamos nun caso moi semellante á postura de Akerman tocantes á dinámica económica das fluctuacións antre límites estruturás. E aínda despóis de tudo resulta que a tese do Labrousse bota man dunha hipotética correlación antre a estrutura e a longa *duración,* no sentido de Braudel, e isto, a máis de ser discutíbel e discutido, tampouco nos tira do atranco en que nos metera a nota de "permanencia" enxertada nas definicións da estrutura económica.

Estamos así outravolta ante o problema, ou a alternativa, do caráiter acrónico ou sincrónico da perspeitiva estrutural no orde especulativo. Cecáis poidérase soster que, a ise nivel, tamén a noción de estrutura económica requira a escrusión do horizonte temporal, e non, en troques, ao nivel das manifestacións específicas na realidade social —e, por conseguinte, no ámeto do historiábel. Resulta en calquer caso curioso que seña o análise estrutural económico a testemuña que moitas vegadas se escolle pra ilustrar a viabilidade da apricación do enfoque estrutural á diacronía. Así Jean Cuisenier opina que "non é a causa do azar se o económico puido desenrolar o análise estrutural deica un punto estraordinariamente requintado, mediante téinicas como as do *tableau économique,* da contabilidade nacional, das matrices input output", senón

que a razón disto débese, pra il, "ao feito de que os acontecementos económicos escapan ampliamente ao control conscente e voluntario dos suxetos humáns aos que iles concernen" [25]. Mais a verdade é que ises trebellos analíticos, ou son en rigor acrónicos —coma os modelos estáticos da input-output [26]— ou incorporan simplemente mecanismos de dinamización do modelo que se desenvolven no plano puramente formal, ou nun orde de relacións téinicas, e pouco teñen que ver coa complexa problemática da dinámica histórica, ou dos procesos de mutación na realidade social ao longo do tempo.

— X —

Niste orde de cousas, coido que non cabe dúbida que o máis cumprido esforzo de achegamento a unha solución do complexo problema áchase en Akerman e en Marx —e aínda seguramente con meirande radicalidade no derradeiro. Revolucionario na súa ideoloxía, é ben sabido que Marx foi asemade un rotundo anovador na metodoloxía e na avenza doutrinal das cencias sociás. Anovador tamén cun vocabulario científico daquela insólito e peculiar, que aínda hoxe difire do que adoitan utilizar os economistas "académicos" —pra faláremos como Joan Robinson. Tal é o caso do termo "estrutura": en Marx "estrutura económica" é unha espresión equivalente a "base económica" e contraposta a "superestrutura" e a "concencia social". Pro máis importante que a precocidade terminolóxica e a súa precisión conceitual resulta o artellamento dun esquema analítico que abrangue a realidade macroeconómica coma totalidade na súa dimensión social e define as súas regras de transformación, as leis de correspondencia dos seus elementos, as relacións siñificativas —ou seña, como ten dito J. L. Sampedro, "a primeira e máis traballada das formulacións estruturás modernas na nosa disciplíña".

Ora: deica hai pouco considerábase que o achádego marxián estribara na conxunción metodolóxica do historicismo coa dialéitica hegelián "volta do revés". Ao pasar por esta nova peneira a teoría económica crásica, e singularmente a

---

[25] Véxase na conversa de Lévi-Strauss con membros do equipo de *Esprit*, en *Problemas del estructuralismo* citado (da Univ. de Córdoba), pp. 179-180.

[26] Quérese decir que fan abstraición do tempo, aínda que de feito os fenómenos que espoñen tanto poden ser hipóteses alternativas como acontecementos de posíbel desenrolo sucesivo dentro do corto prazo. Usualmente, un modelo estrutural estático dá coma unha imaxe fixa dun conxunto macroeconómico e describe as interrelacións funcionás simultáneas dos seus elementos. A dificultade de enxertar nun modelo económico estrutural a dimensión temporal adoita ir aparellada coa que se refire á dimensión espacial: son os dous sempiternos atrancos pra dar ao feixe de iterrelacións formalizadas unha validez comprensiva pra a interpretación cabal da realidade.

súa formulación ricardián, resultaría unha espricación do universo económico capitalista cun alcanzo sociolóxico, macroeconómico e dinámico. *The magnificent dynamics,* chama William Baumol á dinámica crásica que certamente culmina en Marx. E en Marx, a chave de bóveda do aparello interpretativo éo a dialéitica, o materialismo dialéitico coma postura metodolóxica. Mais nos derradeiros tempos xurden novos puntos de vista encol do que Louis Althusser chamaría a "revolución teórica" de Marx. "A *Introdución* (á Crítica da Economía Política, quere decir o Althusser) non é máis que unha longa demostración da seguinte tese: o simple non eisiste a non ser nunha estrutura complexa; a eisistencia universal dunha categoría simple endexamáis é orixinaria, e somentes aparece ao termo dun longo proceso histórico coma o produto dunha estrutura social estremamente diferenciada; non lidamos nunca, na realidade, coa eisistencia pura da simplicidade, sexa esencia ou categoría, senón coa eisistencia de 'concretos', de seres e de procesos complexos e estruturados. É ise principio fundamental o que rexeita pra sempre a matriz hegelián da contradición" [27]. O punto de vista do que arrinca esta afirmación althusserián e máis, en conxunto, a súa eiséxese da obra marxián, reivindica esta obra pra a avenza do estruturalismo —un estruturalismo marxista anti-humanista. Non é da miña competencia iste tema. Pro, en troques, cómpreme sinalar o interés que reviste pra o problema da temporalidade no conceito de estrutura económica a interpretación marxista operada na óutica dun certo estruturalismo xenético.

Nefeito, cando Maurice Godelier se pergunta si se pode analizar a relación antre acontecemento e estrutura e "informar encol da xénese e a evolución desa estrutura" sin deixáremos o prisma estruturalista, vai percurar a resposta nos textos marxiáns e, polo que semella, dá con ela. E dá con ela, paradóxicamente, ao analizar as dificultades da conciliación antre a tese marxián de que o funcionamento dun sistema *reproduce* necesariamente as súas condicións de funcionamento —o que sería un verdadeiro mecanismo de auto-reglaxe— e máis, por outra banda, a hipótese da aparición de contradicións internas no mesmo sistema —sin o que fallaría a dialéitica da súa evolución mesma. Como é ben sabido, o Godelier recurre pra esa conciliación a deseñar dúas nocións de contradición en Marx: unha contradición interna a unha estrutura (que sería unha contradición orixinaria) e outra contradición antre estruturas (que non sería orixinaria pro, en troques, resultaría ser a contradición fundamental pra espricar a dinámica evolutiva do sistema, coma no caso da con-

---

[27] Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista* (versión brasileira do *Pour Marx*), Río de J., Zahar ed., 1967, p. 172-173.

tradición antagónica antre a estrutura das forzas produtivas e a das relacións de produción no capitalismo industrial avanzado). Esta segunda noción de contradición "faría esplícitas —según Godelier— certas propiedades ouxetivas das estruturas, os límites ouxetivos da súa posibilidade de reproducírense, de quedar invariábeles no fundamental, tendo en conta as variacións das súas condicións internas e esternas de funcionamento, e, máis profundamente, de reproducir a súa relación e o seu vencello con outras estruturas. A aparición dunha contradición nace de feito da aparición dun límite, dunha soleira pra as condicións de invariabilidade dunha estrutura. Alén diste limiar imporíase un cambio de estrutura" [28]. É ben curioso sentir a resonancia familiar que teñen estas verbas pra un estudoso do análise estrutural na economía, e a confluencia na que, arrincando de puntos de vista ben distantes, e manexando trebellos analíticos ben diferentes, veñen dar, dunha banda, ise prantexamento dun modelo xeral das relacións estruturás xeneratrices dun sistema e das súas condicións de permanencia, nunha óutica marxián, e doutra banda os estudos, coma os encetados polo Akerman, en eidos máis académicos da moderna cencia económica arredor das fluctuacións cíclicas no marco de relacións estruturás determinadas polo sistema considerado en cada caso. Mais tocantes ao conceito de estrutura resultante, a disparidade antre os dous procederes é sensíbel, e somentes no primeiro acerta a axeitarse a unha perspeitiva xenética que se cadra poidera tirarnos do atranco.

— XI —

Por outra banda, a mostra de conceitos de estrutura económica recollida nestas páxinas valnos pra comprobar que non resulta superfluo perguntarse se cando os economistas utilizamos esas verbas estamos a facer referencia a unha realidade, a un modelo descritivo desa realidade ou a unha interpretación das relacións de interdependencia subxacentes nela. A pergunta non é superflua porque moitas veces hai discordancia antre o nivel ao que se sitúa o conceito de estrutura económica e os cometidos espricativos que se lle atribúen, e máis porque de ahí xurden tamén frecuentes malentendidos antre economistas que, ao cabo, manteñen puntos de vista moi semellantes encol das finalidades do análise es-

[28] M. Godelier, *Racionalidad e irracionalidad*... cit., p. 766 ss. e 181 ss.; e tamén "Sistema, estructura y contradicción en El Capital", no volume de Pouillon e outros, *Problemas*... xa cit., p. 50 ss. A crítica máis radical e sistemática que coñezo das teses do Godelier faina Lucien Sève en "Método estructural y método dialéctico", no volume xa citado de Trías e outros, *Estructuralismo y marxismo*, pp. 108 ss.

trutural. De feito, a maioría das definicións contemporáns refírense a un conceito de estrutura na realidade. Somentes as que se enxertan no tecido dun modelo econométrico superan ise nivel —como é o caso da de Tinbergen na nosa mostra. Mais aínda ahí, ¿ofrécese un esquema ou unha interpretación, cúmplese un cometido descritivo ou teorético, reprodúcese unha imaxe das relacións que dan fasquía á realidade ou chégase a enunciar "leis estruturás" utilizando os modelos coma reveladores dos vencellos subxacentes? Se fose desta maneira abriríase á nosa discipliña un campo ben diferente do que a ten configurado de primeiras coma un coñecemento apricado. Mais son, coido eu, custións que seguen a estar prantexadas e cuia posíbel resposta condiciona o nivel de abstraición e a natureza da nosa angueira na Estrutura Económica, con maiúsculas. J. L. Sampedro ten dito que "a visión estrutural siñifica completar e ampliar as relacións *causás*", no senso da causalidade lineal crásica. E algo semellante insinúa A. Marchal cando escribe que "máis que un ouxeto de análise a estrutura é unha maneira de ver as cousas". Se desenrolamos de cheo o trasunto de aseveracións coma ésas resultará que non somentes a Estrutura Económica é unha discipliña teorética, senón que constituirá a ponla da cencia económica millor disposta pra situala na avangarda da conceición das arelas científicas no noso século, por pouco que os economistas teñamos traballado na rigorización das categorías conceituás que empregamos adoito sin facer reparos ao emprestármolas. Aínda que ao millor resulte que, á volta dalgún tempo, ise terceiro nivel acadado na antropoloxía estrutural quedóuse en cousa pasaxeira e efímera como achádego epistemolóxico —máis moda que revolución— e que a Economía non tiña perdido nada con iñoralo. Poida ser. Nos días que andamos, porén, o tema está aínda aberto á esculca. Pasarmos a rentes dil sin visitalo sería unha ben siñificativa falla de curiosidade inteleitual.

XOSÉ M. BEIRAS
Santiago

FOLKLORE DOS CASTROS DO INCIO

I. Limiar

Tan importante como a Historia centífica coidamos que é o que as nosas xentes pensan dos nosos antergos. E tal pensamento somentes se pode atopar nas tradiciós que a sociedade agraria mantén sobor das ruiñas que amosan neste ámeto cultural. En tal senso traballaron moitas figuras louvables da cencia galaica, tales como Vicente Risco, Florentino López A. Cuevillas, F. Bouza-Brey, Antón Fraguas, e tantos e tantos outros cuia enumerazón sería dabondo longa; parellos a nós, os irmaus portugueses acadaron feixes de datos de folklore prehistórico, e nomes como Leite de Vasconcelos dentro dos xa mortos e X. R. dos Santos Júnior e F. C. Pires de Lima entre os aínda activos, non poden ser esquencidos en tales xeiras.

Non embargantes, con todo o que está feito, fáltalle aínda ao folklore histórico galego, como ben asegura un investigador de primeira liña, Xesús Taboada, un Corpus que recolla os datos espallados e faltos de unha sistemática de conxunto. Nós engadiríamos aínda máis, e é que nos falta tamén un enfoque moderno que actualice as interpretaciós deste rico material pra ben da Galiza, da cencia etnolóxica e da cencia en xeral.

Seguindo os louvables traballos dos devanditos investigadores, a Seición de Arqueoloxía e Prehistoria do I. P. Sarmiento de Estudos Galegos fixo unha campaña de prospeiciós etnográficas e arqueolóxicas no concello do Incio (Lugo), no vrau de 1968, acadando algunhos datos de folklore histórico que nos servirán, eiquí, pra plantexar o problema atal e como o vemos.

II. Contexto xeográfico-histórico

Atingue o concello do Incio as terras que se atopan entre os concellos montesíos de Samos, Caurel e Poboa do Brollón, lindantes o pirmeiro e terceiro por toda a banda Norte, Este e Sur, namentras polo Suroeste e Oeste ábrese cara as terras baixas da fosa de Sarria e da chaira de Lemos. Ista localizazón fai do concello unha rexión dividida en duas partes fundamentales; dunha banda as terras outas que forman o val

do río Cabe, e de outra as regadas polo río Mao, que, baixando dos montesíos de Samos, vaise pouco a pouco abrindo deica chegar perto do val de Lemos. O releve, lóxicamente, faise máis baixo se andamos do Este cara ao Oeste, sendo a máisima outura o vértice de Pena Redonda, no estremo SE, con máis de 1.300 m., e a máis baixa, localizada no SW, a curva de nivel dos 400 m. que corta boa parte da freguesía de Layosa, limítrofe co concello de Bóveda.

Dende o punto de vista xeolóxico están formadas estas terras por pizarras cámbricas e silúricas, por calizas, e por rocas metamorfoseadas en férricas por oxidazón, especialmente limonita; de ahí a importanza das ferreirías nesta zona, hoxe abandoadas, e a fama dos seus mármores, atestiguada por Boán, quen asegura que o sepulcro do arcebispo de Sant-Iago, D. Lope de Mendoza, feito no século XV, era "de fino alabastro del Incio".

A xeografía humá do Incio é semellante á de outras bisbarras lucenses, caraiterizándose por ter unha paisaxe fortemente humanizada noutros tempos, hoxe abandoada en moitos treitos a formaciós subespontáneas por mor da forte despoboación aitual; no ano de 1967 o censo contaba 4.473 habitantes de feito en todo o término, unha das máis baixas da provincia lucense, despoboamento que se ve agravado sobor de todo polo fenómeno xeral da emigrazón, e polo abandono de terras pra distintos fis, entre os que destaca o asolagamento levado a cabo polo encoro de Vilasouto, adicado a almacenar auga pra as veciñas terras de Lemos. Todos estes factores fan que o campesiñado leve unha economía agrícola e gandeira tradicioal, predominando os elementos máis vellos e pouco dados á emigrazón, é decir, os máis conservadores etnolóxicamente falando.

A Historia deixóu, asimesmo, abondosos restos nista terra, entre os que destacan a necrópole dolménica de Santa Mariña, os petroglifos localizados en Vilasouto e os castros que dimpóis citaremos. De época celtorromá os achádegos máis importantes son o torques e brazaletes de Rendar e as tumbas e restos cerámicos do castro de San Pedro.

O P. Sarmento coidaba que Incio viña de "ignitio", mais o historiador lucense M. Amor Meilán considera que ven de "Pintia", colocando nesta bisbarra a tribu castreña dos "Pintios" e non aos cibarcos, como se viña facendo, aínda que tal asiñazón seña dubidosa.

Da Idade Meia convén destacar, aparte o feito da posíbel localizazón de mosteiros de monxes mozárabes e do paso de peleriños pra Sant-Iago, atestiguada por obras de calidá como a igrexa de S. Pedro Fiz de Hospital, a posíbel loita entre o mouro Mahammud e o rei asturián D. Alfonso II, tida lugar,

asegún a tradizón, no castro de Santa Cristiña do Viso, que fica, como logo veremos, no Val do Mao; iste feito, certo ou non —iso dende o punto de vista etnolóxico é o de menos—, amosa como decisivo pra o folklore castreño inciano, pois nel centraranse boa parte das leendas.

III. Os castros e o seu folklore

Os castros catalogados na campaña de 1968 foron nove, nos que, por riba das características arqueolóxicas, recollemos o seguinte folklore:

1 — RODA DO CASTRO OU CASTRO DE GOO.—Sito na freguesía de Santa María de Goó. Del Manuel Armesto, veciño de Goó, relatóunos que fora obra de mouros e que "un burato que tiña na croa fixérano unhos homes pra buscar o ouro do castro, e fixérano de noite pra que non se soupese quen fora".

2 — CASTRO DE RENDAR.—Fica a 2 Kms. de Cruz do Incio. Somentes deu como folklore que "o fixeran os mouros, que viviron nel moito tempo".

3 — CASTRO DE BELESAR.—Atópase na freguesía de S. Mamede de Vilasouto. Non se recolléu folklore sobor del.

4 — CASTRO DE HOSPITAL.—Na parroquia de S. Pedro Fiz de Hospital. Non se recolléu folklore referido a el.

5 — CASTRO DE IGRESARIO.—Na freguesía de Trascastro atópase iste castro, que deu o seguinte folklore:

"Na cima do castro estivera a igrexa".

"No castro hai ouro enterrado".

"No lugar de *a Moura* era onde vivían os mouros que fixeron o castro".

"Si se ara no castro algo profundo, atópanse ósos e cinzas".

6 — MODORRO DE SAN PEDRO.—Fica na freguesía de San Pedro de Incio. Del dixéronnos somentes que "tiña enterrado un pucheiro cheo de moedas de ouro".

7 — MONTE DOS CASTROS.—Na freguesía de San Xoán de Sirgueiros. Uns labregos do lugar dixéronnos que "o castro foi do tempo dos mouros".

8 — CASTRO DE SANTA CRISTIÑA.—Atópase na freguesía de Santa Cristiña do Viso. O seu folklore é:

Un veciño de Rendar relatóunos o seguinte:

"Os meus tíos aínda estiveron cavando no castro de Santa Cristiña, pois un home do pueblo falóu cun mouro de Xerusalén que lle dixo que os seus antergos eran do castro de San-

ta Cristiña e que nel, ao sair o Sol, había que mirar onde marcaba cos raios; alí había unha porta de bronce que tiña drento unha chave de ouro, pero había que andar con xeito, pois si os raios do Sol daban nela, queimaríase o que estivese diante".

Máis tarde tivemos ocasión de falar persoalmente cun dos buscadores de tesouros deste castro, chamado Alvaro do Benito, quen nos dixo:

"Eu e outros fumos a cavar ao castro de Santa Cristiña guiados por un libro que tiña Xan do Cardón, que morréu no Brasil, e que tiña notas de todos os castros dos arredores. Non atopamos o tesouro, pero sí carbós e lousas con ósos debaixo".

"Santa Cristiña era moura, pero enamoróuse dun blanco e traicionóu aos mouros, e deuse unha batalla tan fera que iba a auga do río Mao roxa hasta Belesar. Por eso o río Mao non ten peixes, senón soio troitas".

"Debaixo do castro de Santa Cristiña hai teares de ouro".

"Debaixo do castro de Santa Cristiña hai unha cadea de ouro que pasa pola fonte do medorro e que non rompe nin tirando por ela tres pares de bois".

"O pai de Santa Cristiña, que era mouro, cando víu que a súa filla se fixera cristiá, matóuna a coitelazos".

9 — CASTRO DE TOLDAOS.—Na freguesía de Sta. María de Rendar. O seu folklore é:

"Hai unha cadea de ouro dende o castro de Toldaos deica o monte de Santa Mariña, e pra descobrila ten que ser ca pata de unha ovella".

"O castro está cheo de encantos".

A un labrego de Reádigos pasóulle o seguinte: "traballando no castro viu como de unhas ruínas salían carbós, e, pensando que era ouro dos mouros, quixo collelos, pero fuxiron polos buratos das ruínas; o remedio para desencantalos era cuspirlle ou mexarlle enriba".

"O castro foi feito polos mouros, falando aínda os mouros de Africa aos que van alí a facer o servicio das grandes riquezas que garda".

"Debaixo do castro de Toldaos hai moito ouro e nos penedos de cerca del moita prata prateada".

"No castro hai un tear de ouro e en épocas do ano óuvese tecer".

"Unha neniña que iba polo castro viu unha vella ca que repartíu as castañas da merenda. A vella entón levóuna a un

sitio e petóu no chao, e de repente víronse nun palacio onde a vella lle deu un paquete decíndolle que nono mirase hastra chegar á casa. A rapaza non agardóu e miróuno antes, ollando que eran carbós; tiróu con eles, pero, ao chegar á casa un pouco que lle quedara no bolsillo tornárase en ouro".

"Os mouros vivían no castro de Toldaos e non había xeito de botalos hastra que Santa Cristiña, que era moura, pero relixiosa, díxolle aos cristiás cando os mouros do castro estaban dormidos, e así puideron entrar, facendo tan grande matanza que o río Mao iba roxo".

IV. Consideraciós

1 — *Os construtores dos castros.*—En toda a bisbarra dise que foron os mouros, como demostran os exempros, aituando ainsí de antergos míticos. Atal sucede en cáseque toda Galiza, aínda que nalgús casos son sustituídos por "franceses", "carlistas" ou "fauciosos"; e, coidamos que por contamiñazón erudita tardía, por "romás" e incruso por "godos". Non embargantes no Incio somentes se conserva o denominativo *mouros.*

Unha das primeiras cousas que chocan a quen se inicia nestas investigaciós é o feito de non aparecer por ningunha parte os verdadeiros facedores dos castros, os celtorromás, o que xa espricóu Vicente Risco, que con exempros craros demostróu como a mentalidá popular aitúa sobor dos feitos históricos de dous xeitos: envellecendo os feitos ou rexuvenecéndoos. Isto derradeiro é o que sucede no folklore castreño galego, no que a categoría "mouros" sustituíu na mitoloxía popular aos máis antigos héroes da mesma, atal e como manifesta Raul Rosières coa súa lei das Trasposiciós.

O fenómeno dos antergos míticos preséntase xeralizado práiticamente en todo o mundo. Escomenzando polas terras de máis perto de nós, Portugal, Asturias, Santander, Vasconia e León, ista atribuzón aparece manifesta (mourinhos, moros, mairiak, etc.). Na Bretaña francesa son os Korrigans; no resto da Franza as fées, na Europa setentrional seres como os "elfos"... Pra dar unha idea do universalismo deste tema diremos que unha idea estendida no noso folklore, a de que os mouros viven baixo terra como os humáns —feito que foi espricado por V. Risco como de sustrato megalítico—, amosa tamén entre indios máis ou menos prantadores da América do Norte; e os trobriandeses (Pacífico Oeste), magníficamente estudados por Malinowski, creen que o mundo foi poboado dende baixo da terra, vivindo denantes drento dela a humanidá de modo semellante a como o fai agora na superficie.

Niste sentido é evidente que o mito funciona pra esplicarnos a razón de ser dos elementos culturales que atopamos nas

sociedades tradicionales. Tal dimensión lle dá Malinowski cando nos dí: "O mito compre na cultura primitiva unha función indispensábel: espresa, esalta e codifica as creenzas; custodia e lexítima a moralidade; asegura a eficacia do ritual e contén regras práiticas pra aleicionar ao home". Emporiso, tan interesante como ollar as radices das ideas e a remisión das mesmas a unha cultura determiñada, é o de atopar como elementos heteroxéneos mistúranse nunhas relaciós máis ou menos constantes dando lugar a unha estrutura cultural precisa e espricativa do "cosmos" que arrodea ao home. Deste xeito habemos de ter en conta que, anque galegos, vascos, bretós... e trobriandeses teñan elementos culturás comús, cada un deles misturóunos drento dun esquema no que a língoa, a historia, a economía, a situazón social e as creenzas relixiosas son condicionantes, e, pola súa banda, condicionados que se configuran de modo orixinal e desemellante.

A loita entre mouros e cristiáns.—Se todos os elementos dunha cultura mistúranse con razós determiñadas; ¿cál é o elemento que centra en torno a sí a todos os máis? En principio, e esto é doado de ademitir, ollamos non somentes eiquí, senón en toda Galiza un *elemento representativo constantemente manifesto*: os castros neste caso; penedos, mámoas, fontes e demáis elementos da paisaxe noutros. Mais esto soio non basta, porque sobor del habería que destacar o feito de que istes elementos representativos resciben desemellante tratamento asegún a súa importanza pra a mentalidade popular. Así, no caso inciano, dous castros, o de Santa Cristiña e o de Toldaos, concentran hoxe a meirande parte do folklore, atopando a razón en dúas causas desemellantes. No caso de Santa Cristiña, unha causa histórica: a forte tradizón da loita contra Mahammud, coñecida por os nosos historiadores dende hai moito tempo. E ista centralizazón nun feito histórico sirve pra espricar moitas outras cousas que se van asociando a el; aínsi a fama dos seus tesouros, o problema do culto a Santa Cristiña; a asociazón do Sol como elemento máxico negativo ao porse en relación con forzas *ctónicas* representadas pola chave de ouro; incruso, e esto é moi siñificativo, o contexto sirve pra espricar unha peculiaridá ictiolóxica do río Mao —o río non ten peixes, soio troitas— a partir do feito da loita entre mouros e cristiáns. De tal xeito o castro toma unha dimensión cosmolóxica e sirve pra espricar relaciós tan diversas como as ceo/terra; paganismo/cristianismo; pasado/presente, etc.

O caso do castro de Toldaos, concentrador tamén do elemento folklórico, ten o seu basamento nunha razón xeográfico-arqueolóxica; nefeito, é iste castro unha obra inxente e de emprazamento xeográfico moi destacado, sendo, empo-

riso, a ruiña meirande de toda a bisbarra. Esto tivo que incidir na mentalidade popular, e de feito incidíu hastra chegar a confundir nun relato que nos fixeron (vid. castro de Toldaos) o feito de Santa Cristiña, adscrito normalmente ao castro do seu nome, transpasándoo a este de Toldaos.

Todo esto pra un home da nosa "civilizazón" é moi estrano e parécelle a primeira vista ilóxico. En realidá hoxe está demostrado que o home de cultura tradicioal aitúa cunha lóxica tan boa como a nosa, aínda que desemellante. É o que Levi-Strauss chamaría *espíritu de bricoleur*. Pra millor entender esto poñamos un exempro de como ollaría un home "civilizado" os feitos que amosan nun castro, vaia Santa Cristiña; nel atoparía entre outros, os elementos seguintes:

a) Un elemento histórico material, o castro, adscrito a unha cencia, a Arqueoloxía.

b) Un elemento de tradizón histórica: loita entre mouros e cristiáns, adscrito á Historia Medieval española.

c) Un elemento xeográfico-zoolóxico: o río e a súa peculiaridá ictiolóxica, adscribíbeles á Xeografía e á Zooloxía.

d) Un elemento relixioso: o culto a Santa Cristiña.

E así sucesivamente.

Cada un destos feitos serían pra el clasificábeles en categorías xerales independentes unhas das outras, sen pasárselle polo maxín o misturalas nos razoamentos.

Polo contrario, o home de cultura tradicioal ten os elementos culturáis recollidos no seu consciente ou inconsciente, e, cando nun momento dado fáiselle necesario espricar a razón de algo, castro neste caso, recurre a un elemento histórico, loita de mouros-cristiáns, pra facelo; por outra banda, maxinada unha caraiterística ictiolóxica do río, necesita espricala e recurre ao conxunto histórico enriba mentado. Pra remate, necesita xustificar a súa relixiosidade, centrada no culto a unha santa, Cristiña, e faino recurrindo a todo o esquema devandito. O orden podería sere alterado e, non embargantes, o resultado sería o mesmo.

Ainsí, pouco a pouco, como un "bricoleur", é decir, asociando os elementos asegún as necesidades culturáis e non según unhas razós centíficas, vai creando unha cosmoloxía, unha "conceizón do mundo". De ahí a desemellanza entre o noso saber e o saber tradicioal, xa que ambos parten de bases opostas, pois mentras o segundo asimila as abstracións ás necesidades e aos feitos, o primeiro busca nos feitos as razós das abstraciós. Os dous requiren, non embargantes, dous elementos comús: observazón e racionalizazón, polo que sería impreciso chamar irracioal a toda cultura tradicioal.

Os tesouros.—As tradiciós folklóricas sirven tamén pra espricar outros feitos como son as relaciós entre a riqueza e a

pobreza. De ahí que os tesouros, gardados por seres máxicos, como a vella do castro de Toldaos, señan elemento constitutivo do folklore castreño. Paralelos desto hainos tamén en todo o mundo, e tanto mouras galegas, como Korrigans bretonas, fadas, elfos, vilas, xanas ou anguanas do folklore europeo cumplen esta misión de gardadoras de tesouros. Gracias a elas mantense un equilibrio moral na sociedade ca que están en relazón.

Aseguróuse centos de veces que as sociedades tradicioales eran estáticas por naturaleza. Hoxe a moderna Etnoloxía nega rotundamente tal asenso. Non somentes o home tradicioal transforma, ás veces decisivamente, o seu contexto cultural, senón que incruso o seu "ethos" rebélase contra o ordre establecido. Ainsí xurden, a carón dos tesouros encantados, os meios máxicos de desencantalos, é decir, os meios de romper iste equilibrio moral prefigurado. Tal feito amosa nos castros do Incio. Mais esta ruptura manifféstase tamén pola súa banda fixada drento dunhas normas de xogo: fai falla unha certeza, dada polos informes dos mouros de Africa, botando incruso mau nos relatos do prestixio da cidade de Xerusalén; e tamén fai falla un meio preciso de ruptura do contexto máxico, o libro de desencantamentos, sen dúbida no caso dos castros incianos como no resto dos da Galiza, o famoso "Ciprianillo". Istas normas de xogo levan en sí unha loita a través de series de contraposiciós, como a Ceo/terra no caso do sol e a chave de ouro (vid. Sta. Cristiña); ou a de animal da superficie /elemento soterrado no caso da ovella e a cadea. En realidá estas estruturas por contraposizón son abondosas en todo contexto cultural; ainsí estamos vendo como hoxe en Estados Unidos xurde, frente ao culto de Deus, e incruso frente á falla de culto, o culto do Demo; e no antigo Exipto serviría de exempro o dualismo relixioso entre Amon-Ra, sol e vida/Isis-Osiris, noite, terra, lúa e morte.

V. O ELEMENTO HUMÁN

Unha vez ollado o contexto xeográfico, histórico e cultural do folklore, coidamos que o etnólogo debe observar tamén a vitalidade que amosa no momento de estudalo. E tal vitalidade atópase no elemento humán. Fitemos o do Incio:

Os informadores, en número de oito, oscilaban entre os vinte e os oitenta anos aproisimadamente, sen ollarse dende o punto de vista cronolóxico desemellanzas moi marcadas no tratamento dos temas, manténdose, polo contrario, o esquema tradicioal con relativa continuidade. Todos eles perteecían ao campesiñado típico da Galiza, máis ou menos modernizados en téinicas e utillaxe. Por contrapartida, os habitantes do concello adicados a outras aitividades extracampesiñas —pro-

fesiós liberáis, oficios, etc.—, carecían de concencia sobor destes temas ou herdábana defectuosamente, sen vivilos.

Apesares de que o elemento campesiño sigue sendo tradicioal, o folklore castreño inciano está a morrer por razós extrínsecas que se ollan tamén no resto da Galiza; atal son o abandono por grandes núcleos de poboazón do estilo de vida campesiño e o "descreimento" típico da época en que vivimos, xa que non se pode aducir un nivel cultural elevado e unha promoción socioeconómica interna, do que carece tal concello. Neste sentido podemos decir que as razós que fan morrer este folklore son inversas ás que provocan a morte dos estilos na nosa civilizazón; istes morren porque transformaciós culturáis en xéral (económicas, sociaes, etc.), fan que perdan interés cara ao público e ao artista; polo contrario o folklore morre ao ser atacado por elementos extrínsecos e inasimilábeles sen unha boa formazón que lle dea á sociedá un bagaxe suficiente pra respostar a un impulso. Craro está que a morte non é definitiva, que algo de persoalidade sempre queda, e que, sen dúbida, vai precedida de unha auténtica agonía no sentido etimolóxico, é decir, de loita consciente ou inconsciente por salvar o elenco cultural; loita que, si é forte abondo, pode chegar a revitalizar á sociedá.

VI. Remate

Moito nos quedóu que decir e moitos paralelos que sinalar a este folklore do Incio. Todo eso é susceptíbel de se facer máis adiante, pois os datos quedan. Somentes pretendemos apuntar eiquí que moitos feitos culturáis non teñen sentido isoladamente; que o comparativismo de elementos isolados cos de outras culturas pode chegar a ser confusor; e que, a fin e remate, tan importante como buscarlle un orixe román, celta ou indoeuropeo en xeral á cultura galega, é ollar como se encaixan unhas cousas con outras no maxín e nos feitos dos homes que viven e crean de cote esta cultura, pois ben é certo que, con todo o de románs, celtas, xermanos, megalíticos, etcétera, que temos, a etnia galaica, como ben demostróu noso mestre, C. A. del Real, dende estas mesmas páxinas, non é nin xermana, nin celta, nin megalítica, nin romá a secas, senón que, tomando de todos e de todas, fixo algo novo e único.

XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO
Lugo

BIBLIOGRAFIA

1 — Datos históricos sobor do Incio:

M. AMOR MEILÁN: *Historia de la provincia de Lugo.* Lugo, 1918 y ss.
FL. LÓPEZ CUEVILLAS: *Las joyas castreñas.* Madrid, 1951.
JOSÉ M. GONZÁLEZ REBOREDO: *Estación de arte rupestre do Incio.* Cuad. de Est. Gall. Tomo XXIV, 1969.
CARLOS GARCÍA MARTÍNEZ: *Unha escultura galaica bifronte.* C. E. G. Tomo XXIV, 1969.
F. ACUÑA CASTROVIEJO y C. GARCÍA MARTÍNEZ: *O Modorro de San Pedro (Incio-Lugo).* C. E. G. Tomo XXIII, fasc. 71. 1968.

2 — Bibliografía breve do folklore castreño:

FL. LÓPEZ CUEVILLAS: *Prehistoria de Melide.* Sem. de Estudos Galegos, Compostela, 1933.
FL. LÓPEZ CUEVILLAS y A. FRAGUAS y FRAGUAS: *Los castros de la tierra de Saviñao.* III Congreso Nacional de Arqueología. Galicia, 1953.
VICENTE RISCO: *Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados.* Nós, número 43 y ss.
VICENTE RISCO: Tomo I da HISTORIA DE GALIZA dirixida por R. Otero Pedrayo. Bos Aires, 1962.
Un resumo intelixente da problemática pode ollarse en:
XESÚS TABOADA: *Las leyendas castreñas.* Actas do IX Congreso Nac. de Arqueoloxía.

3 — Folklore histórico portugués podemos ollalo en:

J. LEITE DE VASCONCELOS: *Religiões da Lusitania.* Lisboa, 1897 e ss.
J. R. DOS SANTOS JUNIOR: *O castro de Sampaio* (Vilariça). Rev. de Guimarães. Volume LXII. 1952.
EUGENIO JALHAY: *A citania de Sanfins.* Rev. Bróteria. Vol. XXXIX, fasc. 5. 1944.

4 — Bibliografía xeral:

JULIO CARO BAROJA: *Algunos mitos españoles.* Madrid, 1944.
JULIO CARO BAROJA: *Estudios sobre la vida tradicional española.* Barcelona, 1968.
MIRCEA ELIADE: *El mito del eterno retorno.* Barcelona, 1968.
MIRCEA ELIADE: *Tratado de Historia de las religiones.* Madrid, 1954.
PAUL-YVES SEBILLOT: *Le folklore de la Bretagne.* París, 1950.
A. VAN GENNEP: *Manuel de folklore français contemporaine.* París, 1949.
BRONISLAW MALINOWSKI: *Estudios de Psicología primitiva.* Buenos Aires, 1963.
C. LEVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje.* Méjico, 1964.
PAUL RADIN: *El hombre primitivo como Filósofo.* Buenos Aires, 1968.

FUENTES GERMANICAS EN LAS "CANTIGAS DE SANTA MARIA", DE ALFONSO X EL SABIO

Wilhelm Levison, el ilustre colaborador de los *Monumenta Germaniae Historica,* fue, entre los historiadores modernos, el primero en vislumbrar la importancia de un documento que, además de proyectar bastante luz sobre las relaciones hispano alemanas durante la primera época de Fernando III el Santo, constituye un capítulo de hagiografía y geografía sacra de gran interés y trascendencia para el estudio de las fuentes que han podido influir sobre la poesía española en sus albores, especialmente sobre las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, y que hasta ahora no fueron tenidas en cuenta. En una breve contribución publicada en 1934 [1], llamó la atención de Levison uno de los códices de la catedral de Burgo de Osma reseñado por Timoteo Rojo en 1929 en el Boletín de la Real Academia de la Historia [2]. Este códice, descrito por Rojo con el número 142, contiene en un lugar inesperado (fol. 61v-62r) el texto de un documento del arzobispo de Colonia Engelberto. Se trata de una fe de reliquias traídas a España por D. Pedro, abad cisterciense morimundense de S. Pedro de Gumiel de Izán, para su monasterio. El documento, extendido en la Curia de Engelberto sobre la veracidad y autenticidad de las reliquias allí enumeradas, está fechado en Colonia el 4 de diciembre de 1223. Rojo se limitó a transcribir el comienzo y el final del documento: "Engilbertus ordinatione divina sancte Coloniensis ecclesie...anno gracie millesimo ducentesimo XXIII". Y agrega: "Traslado del original que me parece haber visto en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, entre los pergaminos que fueron de aquel monasterio". En esto se equivocaba Rojo, pues el pergamino existente en el A. H. N. no es más que una traducción al romance del texto latino original hecha en los últimos años del siglo XIV o en los primeros del XV [3]. Levison obtuvo una fotocopia de este pergamino, pero a causa de su mal estado de conservación y de las dobleces que presenta, no pudo leerlo sino fragmentariamente. Se limitó, pues, a expresar la esperanza de que tal vez algún día resultase accesible el texto latino. Hoy la esperanza de Levison está cumplida. Gracias a una reproducción electroestática pude leer el documento en su totalidad, incluso el final de la línea 20, que por la doblez del pergamino y lo desvaído de la tinta, apenas se podían distinguir más que algunos trazos salientes. Los esfuerzos para descifrar el pasaje casi oculto no fueron en vano. Como veremos, en

---

[1] Wilhelm Levison. *Eine Urkunde Engelberts des Heiligen in Spanien.* En: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das Alte Erzbistum Köln, 125, pp. 108-111. Düsseldorf 1934.

[2] Timoteo Rojo Orcajo. *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma.* En: Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo 94-95. Madrid 1929.

[3] Arch. Hist. Nac. de Madrid. Sección Clero. Gumiel. Carpeta 230, Nro. 19.

la parte del renglón absorbido por la doblez se escondía también la noticia de más alcance. La lectura de este pasaje sin duda le hubiera producido a Levison una alegría desbordante. Sin embargo, como pude comprobar algún tiempo después, el documento no estaba inédito. Pero como ni al propio Levison se le ocurrió buscarlo donde podría estar, mi localización tiene casi el valor de un hallazgo. Lo había incluido nuestro gran historiador Angel Manrique en sus *Anales Cistercienses,* publicados entre 1642 y 1659 en cuatro volúmenes, obra muy digna de crédito y copiosísima de datos [4]. Más tarde, en un viaje que hice ex profeso a Burgo de Osma, pude ver y obtener fotocopia del texto latino reseñado por Rojo. Estamos, pues, ahora en posesión del texto latino en dos versiones casi idénticas: la reproducida por Manrique "ex officio proprio", tal como existía en su tiempo en el monasterio de Gumiel, y la que aparece en el códice de la catedral de Burgo de Osma, además de la traducción romance, hecha probablemente en Aranda de Duero por un traductor poco hábil y muy ignorante en historia.

El presente estudio descansa, pues, sobre esta prueba documental. Manrique, que era muy consciente del alcance y significación del documento que transcribía, lo hace preceder de un comentario que por su interés nos parece digno de ser reproducido aquí. Dice: "Mientras tanto Fernando, rey de Castilla, al tomar sobre sí, no sólo en sus propias provincias o en las provincias vecinas, sino también en las más alejadas y remotas, los asuntos de la paz y de la guerra, eligió al venerable abad de S. Pedro, llamado también Pedro (el sexto de los abades cistercienses de este monasterio) para desempeñar una misión diplomática en Alemania, la cual llevó a cabo felizmente en poco tiempo. De la misión de este abad tenemos un testimonio ilustre: Engelberto, arzobispo de Colonia, mártir de Cristo dos años más tarde..., recibió cariñosamente a nuestro abad al pasar por Colonia, porque sentía predilección por todos los religiosos, especialmente por los cistercienses. Así pues, al ver el fervor del abad, le dio de aquellas sagradas reliquias de que tan rica es la provincia de Colonia, y que a todas aventaja en esto. Pero no sólo le hizo donación de tantas y tan preciosas reliquias, sino que, con su venerable ejemplo, fue causa de que otros prelados e iglesias hicieran lo mismo. Con desprendimiento inaudito, los Colegios más ilustres de canónigos, monjes y monjas de todos los santuarios rivalizaron por enriquecer al huesped español con sus inestimables tesoros. Desde entonces es célebre el sagrario de S. Pedro, porque a pesar de los muchos fragmentos de reliquias, y no precisamente exiguos, que se repartieron por toda España, continúa casi íntegro hasta hoy, verdaderamente inagotable e inagotado".

Es curioso señalar que parte de estas reliquias se conservan todavía en bustos y relicarios en la iglesia parroquial de S. Pedro de Gumiel de Izán. "La mayor parte de las Reliquias existentes —nos dice Francisco Palacios— pertenecían al monasterio de S. Pedro, desde donde fueron trasladadas a esta parroquia, con asistencia de la autoridad eclesiástica y civil, el día 13 de junio del año 1810,

---

[4] Angelus Manrique. *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio tomi IV.* Lugduni, haered. S. Boissat et Laurent. Anisson 1642-59 fol. Véase t. IV, annus Chr. MCCXXIII, cap. IV, pp. 248-249, nrs. 1-5.

por miedo a que fueran profanadas por la soldadesca francesa" [5]. Según Palacios, el monasterio quedó suprimido y sus bienes puestos en venta en 1836 por el Ministerio de Mendizábal. Madoz, que fija la extinción del convento en 1822, dice que en este año no había más que cinco monjes. Hoy el monasterio ha desaparecido y apenas se ven otros vestigios que algunos lienzos de la muralla que lo rodeaba. Su ruina estaba consumándose ya por la época de Madoz, pues este autor nos informa de que el edificio se hallaba "ya muy deteriorado por la destrucción contínua de los pueblos inmediatos, para hacerse con los materiales" [6].

¿Quién era este abad de S. Pedro de Gumiel, "varón acto e noble religioso que por negocios del rey de Castiella e por su Reyno" se encaminó a Colonia para entrevistarse con el poderoso arzobispo Engelberto, a la sazón regente y gobernador del Imperio por designación de Federico II desde 1220? A pesar de todas las indagaciones que hice no he podido averiguar más que lo que trae el propio Manrique en el pasaje ya citado. En el tomo III de sus *Anales*, año 1194, capítulo IV, p. 284, n. 4, al referirse a los abades de este monasterio, Manrique nos había adelantado ya la siguiente noticia: "El monasterio de S. Pedro, del hábito negro antes de pasar al Cister, había tenido cuatro abades, o al menos en los instrumentos que obran en S. Pedro no se habla de más. Fueron estos Miguel, Sancho, Domingo y Tomás, los cuales desde 1073 hasta 1172, rigieron el convento por espacio de 109 años. A ellos le sucedió Miguel II, no se sabe exactamente en qué año. Consta que durante su prefectura el convento aceptó las leyes cistercienses, continuando como abad hasta 1210, o quizá todavía más, porque hasta 1218 no se tiene noticia de ningún otro. Del año 1218 existe un documento hecho por Sancho II, al que sucedió Miguel III y Martín, y, alrededor de 1222, Pedro, del cual aún diremos muchas cosas". En el A. H. N. existen dos documentos del año 1219 en los que figura todavía el nombre del abad D. Sancho. Uno de ellos, otorgado por D. Fernando, está fechado el 18 de julio de 1219 [7]. Desde esta fecha hasta 1222 no hay mucho tiempo para situar el gobierno de los dos abades Miguel III y Martín, citados por Manrique. Ello quiere decir que probablemente no estuvieron al frente de la abadía más que de una manera transitoria y provisional. Como Manrique señala el año aproximado de 1222 para el comienzo del gobierno de nuestro abad D. Pedro, sin aducir prueba alguna en su apoyo, quizá haya que suponer que don Pedro no fue nombrado para ponerse al frente de la abadía de Gumiel hasta la segunda mitad del año 1223. Y quizá se trata del mismo D. Pedro que en dicho año de 1223 había cesado como abad del monasterio de la Espina, y a quien Fernando III, según Manri-

---

[5] Fancisco Palacios. *Breve descripción de la iglesia de Sta. María de la Villa de Gumiel de Izán*. En: Boletín de la Institución "Fernán González" y de la Comisión Provincial de Monumentos históricos y artísticos de Burgos. Año XXVI. Núm. 100, 3.º trimestre de 1947, pp. 479-490. Este autor da una lista de las reliquias, muchas de las cuales figuran en nuestra auténtica. Palacios no parece haber sabido, sin embargo, su procedencia, pues al transcribir el comienzo de nuestro documento lee Cotona, en lugar de Collonia.

[6] Pascual Madoz. Dicc. Geogr.—Estad.—Histór. de España. Madrid 1847, tomo 9, p. 142.

[7] Arch. Hist. Nac. de Madrid. Sec. Clero. Gumiel. Carp. 230, 231, nros. 11 y 12.

que, "estimó mucho y le encomendó muchos y graves asuntos" (quem Ferdinandus cognomento Sanctus plurimi fecit, et multa atque gravia commendavit). Pedro sucedió en la Espina a Arnaldo, muerto el 18 de agosto de 1220, y dirigió aquel monasterio hasta 1223. Manrique transcribe una carta de donación al monasterio de la Espina que comienza así: "Ego Ferdinandus Dei gratia...facio chartam donationis, et firmitatis in perpetuum valituram Deo, et Monasterio Sancti Petri de Spina, et vobis amico meo Venerabili Petro Abbati eiusdem loci. Facta charta Vallisoleti sexta die, Martii, Era de M.CC.LXI" (Man. Ann., t. IV, p. 201, n. 10). A principios de marzo de 1223, D. Pedro era todavía abad de la Espina. Pero en este mismo año pudo haber pasado muy bien a regir la abadía de Gumiel por deseo de D. Fernando, para emprender ya en el verano, probablemente poco después del nombramiento, el viaje a Alemania. El hecho de que en ese documento transcrito por Manrique, el rey le llame "amico meo" nos inclina a creer que se trata de la misma persona. Yepes en el *Catálogo de Abades de Nuestra Señora de la Espina, así perpetuos como trienales,* menciona a don Pedro "que sucedió a Arnaldo en 1220, y que gobierna hasta 1223 en que le sucede D. Melior o Mejor" [8]. D. Pedro fue, pues, en la Espina abad trienal, y por consiguiente, al expirar el plazo de su cargo, pudo asumir el abadiato de S. Pedro de Gumiel de Izán. Don Fernando tenía especial interés en enviar como representante suyo a un abad de la línea morimundense, que era la más extendida y la que gozaba de mayor influencia en Alemania. El mismo Engelberto pertenecía a la opulenta familia de los condes de Berg, donde estaba asentado el célebre monasterio cisterciense morimundense de Altenberg, visitado por nuestro abad.

¿Y cuál fue la misión que Fernando III le confió al abad D. Pedro en Alemania? En la auténtica engelbertiana se nos dice tan sólo que D. Pedro hizo camino a la ciudad de Colonia "pro regni sui negocio quod gerebat". Nosotros podemos suponer, sin embargo, con buen fundamento algunos de los asuntos que debió llevar en cartera el "amigo" del rey. Por la boda de D. Fernando con D.ª Beatriz de Suabia celebrada en Burgos el 30 de noviembre de 1219, las relaciones entre España y Alemania eran inmejorables. Sabemos que en este mismo año el Gran Maestre de la Orden Teutónica, Hermann de Salza, estuvo en España [9], tal vez en Burgos para asistir a la boda de la princesa de Suabia y preparar el terreno para el futuro asentamiento de la Orden en nuestro país, ocurrido tres años después. Efectivamente, la Orden Teutónica, en virtud de una donación otorgada por D.ª Beatriz en 1222, recibió la villa de Santa María de Castellanos de la Mota, junto con los lugares de Morales de Toro, Benafarces y Griegos. La Encomienda que fundaron los caballeros teutónicos en Sta. María de Castellanos por este privilegio de D.ª Beatriz perduró hasta 1556. Por el *Libro de Registros* que yo encontré en la parroquial de la Mota del Marqués, del año 1526, estamos bien informados de las propiedades y rentas que la

---

[8] Mro. Fr. Antonio Yepes. *Coronica General de la Orden de S. Benito.* 1609, t. VII, p. 333.

[9] *Scriptores Rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft.* Herausgegeben von Dr. Theodor Hisch, Dr. Max Töppen und Dr. Ernst Strehlke. Leipzig 1861. Véase volumen V, p. 61.

Encomienda poseía todavía en el siglo XVI en Córdoba, Carmona, Sevilla y Jaén. Ello prueba la contribución militar de los teutónicos en las conquistas del rey Santo por tierras andaluzas. En 1223 don Fernando planeaba ya la ofensiva hacia el sur, la cual comenzó efectivamente al año siguiente. La misión, pues, de D. Pedro junto a Engelberto consistiría ante todo en recabar la ayuda militar de la Orden Teutónica para estas empresas. Nos es bien conocida la amistad y estrecha colaboración entre Engelberto y Hermann de Salza, los cuales, como dicen las fuentes, llevaban los negocios del Imperio: "Negotia gerebant imperii". La ayuda prestada por los teutónicos a Fernando III está vinculada a su vez con la prestación militar de los calatravos en Prusia. Por intervención de la Sacra Milicia de Calatrava, dependiente de la abadía cisterciense de Morimundo, el primitivo monasterio benedictino de S. Pedro de Gumiel se incorporó al Cister como filial morimundense en 1194, y por delegación de la casa matriz recibió la dirección y control de Calatrava. Así nos lo dice Manrique: "Admitida la casa por el abad Guido de Citeaux y consolidada en ella los ritos cistercienses, el abad de San Pedro de Gumiel fue nombrado vicario de Morimundo en Calatrava, con el objeto de que administrara la Sacra Milicia para siempre (per omnia). De este modo, la institución de prior, la visita anual al Sacro Convento, así como en todos los demás asuntos que correspondían al abad de Morimundo, todo esto lo delegó en el prelado gumiliense". Testimonio elocuente de la jurisdicción de S. Pedro de Gumiel sobre la Sacra Milicia de Calatrava, era la torre-prisión que se veía en el tiempo de Manrique, y que Zapater, traduciendo a Manrique un decenio más tarde, describe en estos términos: "Una torre antigua, y por este venerable, cuadrada y fuerte, prevenida de aposentos, si bien oscuros, angostos y desacomodados, dice lo que fue el Monasterio de Gumiel: penosa cárcel de los caballeros, que hallados en algún crimen, remitía el Maestre al Abad, como superior, para castigarlos" [10]. Estas prerrogativas concedidas al abad de San Pedro de Gumiel por Guido I de Morimundo (no Pedro como cree Manrique), fueron retiradas en 1236 por Guido II, siendo aún con toda seguridad prelado de los cistercienses de Gumiel el abad don Pedro, que figura en nuestro documento [11].

---

[10] A. Manrique. Op. cit., t. III, an. MCXCIV, cap. IV, nros. 5 y 8, pp. 284-85.—M. R. P. M. Fr. Miguel Ramon Zapater. *Cister Militante en la Campaña de las Iglesias contra Sarracena furia. De las Ilusstrisimas, Inclitas y Nobilisimas Cavallerias del Templo de Salomon, Calatrava, Alcantara, Avis y Christo.* Çaragoça 1662.

[11] Manrique, op. cit., t. III, pp. 283-84, nro. 2, transcribe, tomándolo "ex Tabulario Sancti Petri", el documento otorgado por Alfonso VIII mediante el cual el monasterio benedictino de S. Pedro de Gumiel se incorpora a la regla del Cister. El documento está fechado el 23 de noviembre de 1194 (no el 24 como dice Manrique), en Toledo. No sabemos las razones que movieron a Manrique a escribir "vobis Donno Petro Morimundensi Abbati", en vez de "vobis dompno Guidoni marimundensi abbati", como se dice en el documento que, afortunadamente se conserva en el A. H. N. de Madrid, Clero, Gumiel, Carp. 230, núm. 5. Al principio creí que quien había estado en Toledo para recibir la donación había sido Pedro, el cual habiendo dejado el cargo de abad de Morimundo por esa fecha, había sido nombrado, sin embargo, para ir a España en comisión, y en atención a esto habrían dejado un espacio en blanco, que después más tarde llenarían con el nombre del verdadero abad, o sea, con Guido. Pero con la obra de Joseph O'Gallaghan, *The Affiliation of the Order of Calatrava witz the Order of Citeaux*, en "Analecta Sacri Ordinis

La presencia de los caballeros teutónicos en España responde en cierto modo a un acto de reciprocidad respaldado por un asentamiento de calatravos a orillas del Vístula. Por un documento de 1224 sabemos de la existencia de un convento calatravense en Tymau, al frente del cual estaba un maestre llamado Florencio [12]. Es evidente que este doble juego de fuerzas aliadas españolas y alemanas contra los paganos o infieles en los dos extremos de Europa, se hallaba dirigido e inspirado por los cistercienses de la rama morimundense. En nuestro documento, además de las abadías morimundenses de Altencamp y Altenberg, el abad D. Pedro de Gumiel visitó también la de Reinfeld (Purus campus), situada cerca de Lübeck. Esta visita no pudo obedecer tan sólo al deseo de recoger allí una ampolleta de aceite de Sta. Catarina, como se indica en la auténtica, sino más bien a la necesidad de informarse sobre las condiciones y posibilidades de una colaboración presente y futura de los morimundenses españoles, a través de Calatrava, en la empresa colonizadora y cristianizadora de los países bálticos. El monasterio de Reinfeld había sido fundado en 1186, pero cuando el abad gumiliense estuvo allí en 1223, se estaba trabajando todavía en la erec-

---

Cisterciensis", 1959, pp. 161-193, y 1960, pp. 3-59, 255-292, Roma, Editiones Cisterciensis, podemos afirmar que Guido era ya entonces abad de Morimundo. Dice este autor: "Manrique, Annales..., vol. III, p. 283, gives the text of the royal charter granting the obbey of San Pedro to Peter of Morimond, November 24, 1194, and he asserts that Peter visited Calatrava (vol. I, p. 520) which is probable enough. But it is certain that the abbot in 1195 was Guido, since he calls himself by this name in the document cited, and Arcelin, p. 35, cites a bull of Celestine III adressed to Abbot Guido, May 24, 1195". O Gallaghan (2, p. 49, note 2). Citado por Dom Maur Cocheril, *Etudes sur le Monachisme en Espagne et au Portugal*, p. 397, nota 27. Paris-Lisbonne 1966. Como se ve O Gallaghan no supo de la existencia en el A. H. N. de Madrid del documento transcrito por Manrique. Pero por esa bula que cita de Celestino III del 24 de mayo de 1195, podemos ahora afirmar que Guido era ya abad el 23 de noviembre del año anterior, que quien estuvo en Toledo no fue Pedro sino Guido, y que el nombre de Guido en el documento auténtico del A. H. N. no es, como al principio llegué a creer, una interpolación. Estaba, pues, en lo cierto el maestro Fr. Francisco de Berganza en sus *Antigüedades de España*... Parte segunda, Madrid 1721, t. 2, lib. 6, p. 124. Juan Loperraez Corvalán, en: *Descripción histórica del obispado de Osma con el catálogo de sus prelados*, Madrid 1778, 3 vols., vol. II, p. 184, dice, refiriéndose al monasterio de S. Pedro de Gumiel: "Así estuvo hasta que el Rey don Alonso el VIII, con la Reyna doña Leonor, y el Infante don Fernando, lo agregaron y dieron por su privilegio despachado en Toledo a 23 de noviembre de 1194, al Monasterio de Morimundo, del Orden del Cister, y a su Abad Guido, siéndolo de él don Miguel, segundo del nombre", etc. Y en la nota 3 añade: "Núñez de Castro, *Cronica del Rey*, cap. 46, p. 179, expresando se halla en el Archivo del Monasterio de Gumiel de Izán, lo que cita el Mro. Berganza en sus *Antigüedades* ,etc. Creemos también con O Callaghan que este Guido de Morimundo que recibe la donación en 1194 y que autorizó al abad de S. Pedro de Gumiel para visitar Calatrava y nombrar prior en la Milicia no es el mismo que el que anuló dicho privilegio en 1236. Hay que suponer, pues, dos abades con el mismo nombre. Los documentos de S. Pedro de Gumiel de Izán existentes en el A. H. N. nombran al abad D. Pedro hasta 1232. Al año siguiente, en otro documento, se menciona al abad D. Rodrigo Díaz, que debió sustituirle temporalmente, pues en 1236 aparece de nuevo D. Pedro como abad y don Rodrigo como prior. (A. H. N. de Madrid, Sec. Clero. Gumiel. Carp. 231, números 1-8).

[12] Romuald Frydrychowicz. *Der Ritterorden von Calatrava in Tymau bei Mowe*. En: Altpreuss. Mon. Schr. Jg. 27 (1890), pp. 315-320.

ción del edificio. Reinfeld surgió como cabeza de puente entre el monasterio danés de Lygum y los monasterios avanzados de la costa báltica, que llegaban hasta Dünamünde, cerca de Riga. Es posible que nuestro abad prosiguiera viaje hasta el monasterio de Oliva, cerca de Danzig, incendiado un año más tarde, en 1224, por los paganos prusianos, quizá, como sugiere Winter, porque sus monjes estaban en estrecha relación con los caballeros de Calatrava [18].

Aunque los asuntos del monasterio de S. Pedro de Gumiel eran también asuntos de Estado y afectaban por lo tanto y en la misma medida al rey, es muy posible que, además de la misión expresa de don Fernando, el abad llevara la intención de solicitar ayuda de la rama morimundense alemana para terciar en el pleito que tenía con el abad Guido II de Morimundo, acerca de los privilegios que el monasterio gumiliense venía gozando sobre Calatrava desde 1194 ó 1195, y que al fin perdió en 1236, siendo todavía nuestro D. Pedro abad de Gumiel. Aparte de los asuntos que sucintamente quedan expuestos, el abad llevaría también el encargo personal de D. Fernando y D.ª Beatriz de visitar a Enrique VII, hijo del emperador y primo de nuestra reina, para comunicarle la noticia del nacimiento en aquel verano de 1223 de su segundo hijo D. Fadrique, bautizado con este nombre en atención al emperador. El primogénito D. Alfonso, el futuro rey Sabio, había nacido el 23 de noviembre de 1221. Quizá sea también conveniente recordar que en el año de 1223 se fijó en Ferentino el enlace de Federico II con Isabel, heredera del reino de Jerusalén e hija de Juan de Briena, el cual un año más tarde, de regreso de su peregrinación a Santiago, se casará en Toledo con Berenguela, hermana de Fernando III, dirigiéndose luego con la esposa a Alemania para visitar a Enrique VII y después, el 14 de agosto de 1224, al arzobispo Engelberto en Colonia.

Sobre el resultado de las conversaciones llevadas a cabo por el embajador de Fernando III con el arzobispo de Colonia Engelberto, no tenemos noticias concretas. Pero la gran cantidad de reliquias concedidas al abad D. Pedro por el prelado coloniense directamente, o a través de su mediación, son ya una prueba bien clara del éxito que coronó aquellas negociaciones. Las reliquias son prenda valiosa de amistad, y constituyen por lo tanto el testimonio más palpable de la alianza entre los dos países. Así se dice también expresamente en la parte final del documento, después de la enumeración de las reliquias: "Y así por el presente escrito, corroborado con nuestro sello y con el sello de otras iglesias de nuestra diócesis, damos testimonio de verdad acerca de las dichas reliquias que le fueron otorgadas al dicho abad D. Pedro, para que las lleve a su patria y la defiendan de los enemigos, para que por ellas se dilate el culto y veneración de nuestros Santos, y para que los remisos en la fe, en virtud de tantas prendas como atesora nuestra ciudad, sean movidos más prontamente a creer" ("...et transmittendas in patriam ipsius pro presidio patrie, pro Sanctorum nostrorum dilatanda uenerationе, et ut hesitantes de tot ciuitatis nostre pigneribus, ad credendum facilius prouocentur").

---

[18] Franz Winter. *Die Zisterzienser des nordöstlichen Deutschlands*, volumen III, pp. 356/57. Neudruck der Ausgabe Gotha 1868. Scientia Verlag Aalen 1966.

Sirva este rápido bosquejo histórico como introducción al estudio que me propongo desarrollar aquí. Como ya he adelantado al principio, la línea 20 en la traducción romance del pergamino existente en el A. H. N., descifrada por mí antes de tener conocimiento del texto latino, fue la que me suministró la pista para el esclarecimiento de una posible vía de comunicación literaria, escrita y oral, entre Alemania y España en el año mismo de 1223 en que está fechado el documento. Dice así el pasaje casi oculto: "E traxo de las reliquias de un santo abad del val de sant Pedro de la orden de Cistel". Lectura confirmada después a la vista del original latino: "Ab abbate Vallis Sancti Petri Cisterciensis ordinis: capud unius virginis", etc.

El "Val de S. Pedro" se refiere al monasterio cisterciense claravalense de Heisterbach, situado en un lugar amenísimo de las Siete Colinas (Siebengebirge), en el antiguo ducado de Berg, cerca de Bonn, diócesis de Colonia. El convento fue suprimido en 1802. Sus orígenes se remontan al año 1134 en que un caballero llamado Walther, "huyendo desnudo del naufragio del mundo", se refugió en la cumbre de una de estas alturas llamada Stromberg, o mejor Stramberg (Monte fragoso), donde, junto con otros compañeros que se le unieron después y previa la concesión del arzobispo Bruno, fundó una reducida comunidad con una pequeña iglesia dedicada a Santa María y a S. Pedro Apóstol, bajo la regla canónica de S. Agustín. A la muerte de Walther los miembros de la comunidad abandonaron las incómodas alturas de Stromberg para fundar el monasterio de Neussrath en el Sulzthal. El arzobispo Felipe de Heinsberg, que no consintió la ruina de la fundación de Stromberg, llamó a los cistercienses de Himmerode para que lo poblasen de nuevo. El 17 de mayo de 1189, doce hermanos de Himmerode con el prior Hermann a la cabeza, ahora como abad de la nueva filial, se dirigieron al monte de S. Pedro (Petersberg) donde se asentaron cinco días más tarde, el 22 de marzo de dicho año. La estancia en la cumbre del Stromberg no fue más que un período de prueba. Los cistercienses no gustaban de anidar como las águilas en las alturas, sino que preferían los valles con abundantes aguas y abundante vegetación, para, mediante los trabajos preparatorios de canalización y roturación, poner en marcha sus explotaciones agropecuarias llamadas granjas. El valle al pie del Stromberg, a donde descendieron en 1192, se le llamó desde entonces Valle de San Pedro, o de Heisterbach, palabra compuesta de "Heister", árbol joven, fr. hêtre (haya) y "Bach", arroyo, pues tal era el nombre de la granja que poseían en aquel lugar, alusivo tal vez a un vivero forestal. En 1202, bajo el gobierno de Evardo, se dio comienzo a la construcción del monasterio, el cual hasta entonces no era más que un conjunto improvisado de humildes y exiguas edificaciones con un oratorio de madera: "oratorium nostrum totum esset ligneum" (Dial. Mirac. VII, 21). Pero el abad Evardo no pudo ver concluida su obra, pues murió en 1208. A Evardo sucedió Enrique, el cual, en 1213, recibió de Inocencio III una bula apostólica de protección y confirmación de todas las propiedades y exenciones del monasterio, presentes y futuras. Enrique continuó las obras hasta su conclusión en 1233, pero la consagración se verificó cuatro años más tarde, el día de S. Lucas de 1237. Enrique, muerto en 1244, fue, durante los 44 años de su gobierno al frente de la abadía, el verdadero artífice de Heisterbach.

De familia de caballeros y poseedor de una sólida cultura adquirida en París, era, antes de entrar en la Orden, canónigo de S. Casio en Bonn. Como sintiera inclinación a la vida monacal, huyó secretamente a Heisterbach. Sus hermanos le rescataron entrando por la fuerza en el monasterio; a la segunda huída, y para evitar que sus parientes volvieran por él, se le ordenó inmediatamente (Dial. Mirac. I, 13). Para dar remate a su obra, el abad Enrique contó con un valioso protector en la persona del arzobispo de Colonia Engelberto (1216-1225). Cuando el arzobispo fue asesinado el 7 de noviembre de 1225 por su pariente Federico de Isenburg, los abades Gottfriedo de Altenberg y Enrique de Heisterbach fueron los encargados de conducir el cadáver mutilado de Engelberto ante la asamblea de los príncipes reunida en Francfort y presidida por el rey niño Enrique, para invocar la venganza contra el asesino. Y en Heisterbach estaba el que iba a escribir la biografía de Engelberto con vistas a la canonización. El arzobispo sucesor de Engelberto, Enrique de Molenark, el 20 de septiembre de 1226, día de su consagración, encargó a Cesario para que escribiera la *Vita et Passio S. Engelberti*. Con la autorización de su abad Enrique, Cesario puso manos a la obra, la cual terminó ya en el año siguiente. La tercera parte de esta obra, los *Miracula S. Engelberti*, fue escrita mucho más tarde, tal vez no antes de 1237.

Cesario de Heisterbach, que dejó escritas por lo menos 36 obras, si nos atenemos tan sólo a las que el mismo registró en su *Epistola Catalogica*, es la fuente más importante para la investigación de esta época, y por lo tanto también un testigo de excepción para nuestro estudio. Por los datos autobiográficos diseminados a lo largo de su *Dialogus miraculorum* podemos rastrear algo de su vida. Es casi seguro que naciera en Colonia, pues sabemos que su infancia transcurrió en esta ciudad, hasta que, todavía en la adolescencia, ingresó en el monasterio del Valle de S. Pedro en Heisterbach. Cuando en 1188, bajo el imperio de Federico Barbarroja, el papa Clemente III envió a Alemania al cardenal Enrique Albanense para predicar la cruzada contra Saladino que se había apoderado un año antes de Jerusalén, Cesario, siendo todavía niño, vio y oyó predicar al obispo cardenal en la iglesia de S. Pedro de Colonia: "Ego eundem venerabilem Episcopum...in ecclesia sancti Petri Coloniae ahuc puer audivi crucem predicantem" (IV, 79). Partiendo de este dato podemos situar su nacimiento alrededor de 1180. Debió de ser de una familia acomodada, pues por esta misma época en que era tierno escolar ("scholaris parvulus"), padeció una aguda enfermedad, de la que se curó gracias a que su madre le envolvió en una sábana todavía húmeda, con la que habían bautizado a una niña pagana de unos diez años y que una tía suya había comprado como esclava. Tan pronto como lo envolvieron en la sábana mojada con el agua del bautismo, el niño rompió a sudar y sanó (X, 44) Fue a la escuela de la Colegiata de S. Andrés, donde era decano Ensfrido, un personaje muy curioso y del que Cesario nos dejó una biografía en el *Dialogus* (VI, 5). En esta iglesia, nos dice, aprendí las primeras letras: "In eadem enim ecclesia...literas didici" (VI, 4). Más tarde completó su formación en la escuela catedralicia, donde enseñaba el maestro Rudolfo, Escolástico coloniense, que antes había enseñado en París (I, 38), hombre de gran fama: "vir magni nominis" (IX, 22), y al que conoció muy bien por haber asistido con asiduidad

a sus clases: "quem ego bene novi et frequenter audivi" (IV, 26). La ciudad de Colonia fue la escena de sus correrías de muchacho, según el mismo nos cuenta. Una vez, en compañía de otros camaradas, se aventuró hasta las afueras de la ciudad, donde estaba enclavado el lugar del suplicio, y en donde un día antes habían sido condenados a morir en la rueda tres ladrones, uno de los cuales, que aún vivía, les dijo: "Esta noche cuando murió éste que está a mi lado, todo el campo se vio cubierto de cuervos". Cesario y los otros muchachos entendieron inmediatamente que habían sido los demonios que estaban esperando para llevarse el alma de aquel infeliz (XI, 55). En la vieja capilla de S. Miguel, cerca de la Puerta de Marte, asistió como escolar a la primera misa, aunque sacrílega, de un ex diácono premonstratense, al que todavía le faltaba algún tiempo para ordenarse, y que según manifestó después al sacerdote que le había ayudado en la celebración, cada vez que se volvía hacia el pueblo veía en frente, derramando lágrimas, el rostro de una antigua imagen del crucificado, de grandes dimensiones, que había en el templo (IX, 61). En otra ocasión nos habla de la "Rua Alta" (strata alta), estrecha y sucia por la que transitaba muchas veces, "quam ego saepius ambulavi", y en la que sucedió un milagro muy sonado en la ciudad, cuando una recua de asnos cargados con sacos de cebada se arrodillaron para dejar paso al sacerdote Everhardo que llevaba el cuerpo del Señor a un enfermo (IV, 98). También se acordaba muy bien de otro no menos famoso ocurrido en la iglesia de S. Jorge, cuando la milagrosa cruz, al sacristán que le sustraía las candelas para su uso particular, un día que estaba reclinado en su lecho, se llegó a él y le vapuleó con tal fuerza que estuvo muchos días enfermo echando sangre por la boca (VIII, 25). En el año 1198, cuando se deliberaba en Palacio sobre la sucesión del emperador Enrique, recientemente fallecido, se vio en el cielo, poco después del mediodía, una estrella resplandeciente. Cesario y todos los que con él iban hacia la Curia episcopal vieron la estrella, aunque no pudieron saber lo que significaba (X, 25). Según la *Crónica Regia Coloniense*, la visión de aquel fenómeno fue un feliz presagio de la elección de Otón de Braunschweig, ocurrida tres días después. En octubre de este mismo año tuvo lugar la conversión de Cesario. He aquí como nos la cuenta el propio escritor: "En aquel tiempo en que el rey Felipe de Suabia asoló por primera vez nuestra diócesis, iba yo desde el Monte de Sta. Walburgis (monasterio de monjas cistercienses cerca de Brühl) a Colonia con el abad del Valle de S. Pedro, Evardo. Por el camino me amonestó urgentemente para que abrazara la vida monástica, y como no lograra su intento, me refirió aquella gloriosa visión de Claraval en la que se cuenta cómo estando los frailes segando en el valle, bajaron hasta ellos desde el monte próximo, y en medio de una gran claridad, la Virgen Santísima, su madre Sta. Ana y María Magdalena, y secaron el sudor de los monjes y les dieron aire fresco con los abanicos que llevaban en las manos, así como las otras cosas que allí se leen. El relato de esta visión me conmovió profundamente, hasta el punto que prometí al abad que si Dios me inspiraba algún día la voluntad de entrar en el claustro no eligiría sino el suyo. Entonces estaba yo atado a un voto que había hecho de ir en peregrinación a Sta. María de Rocamador. Una vez cumplido, tres meses más tarde, sin decir nada a mis amigos, me dirigí al Valle de S. Pedro e ingresé allí como novicio, ha-

ciendo de la promesa realidad" (I, 17). Así, pues, a partir de 1199 su vida, salvo las salidas para acompañar al abad Enrique en sus viajes de inspección, transcurrirá en el convento de Heisterbach, donde fue maestro de novicios y prior, quizá simultaneando ambas funciones. No sabemos la fecha de su muerte, pero ésta, con toda seguridad, no ocurrió antes de 1240, pues la última obra registrada en su *Catálogo*, que es un extenso comentario al *Eclesiástico* en nueve libros, la escribió después de 1237. También las obras que figuran en el *Catálogo* con los números 33, 34 y 35: una exposición de los Salmos, la Vida de Sta. *Elisabeth de Turingia* (*Vita b. Elisabeth lantgraviae*), así como un sermón sobre el traslado de la Santa, son posteriores a dicha fecha. Es por lo tanto muy probable que su vida se haya prolongado todavía algunos años después de 1240.

Cuando nuestro abad D. Pedro visitó Heisterbach, en la segunda mitad del año 1223, el monasterio estaba todavía en construcción, y aún no se habían inaugurado los altares de la iglesia. Pero en cambio tuvo la fortuna de conocer y tratar personalmente a las dos figuras más relevantes del Valle de S. Pedro: al activo abad Enrique y al incansable narrador Cesario. El testimonio documental de esta visita nos ayuda a determinar con mayor precisión la cronología de la obra fundamental de Cesario: el *Dialogus miraculorum*. Las noticias que sobre España refirió el abad de Gumiel durante las conversaciones en Heisterbach, no podían pasar inadvertidas a la atenta curiosidad de un escritor como Cesario. Uno de los temas que se trataron con preferencia fue la cuestión de la herejía de los cátaros. En un acto de fe lleno de realismo nos refiere Cesario la suerte de Arnoldo y sus secuaces, los cuales reciben del maestro la imposición de manos o "consolamentum" para afrontar la muerte. No falta en este cuadro el terrible dramatismo de una mujer joven y hermosa que prefiere seguir al "seductor" en la hoguera a la promesa que le brindan de casamiento o de tomar hábito de monja en un convento si abjura de sus errores. He aquí el relato: "En Colonia, por la época del arzobispo Rainaldo (1159-1167), se prendió a muchos herejes, los cuales, una vez examinados y convictos por varones competentes, fueron entregados al brazo secular para la imposición del castigo merecido. Pronunciada la sentencia, uno de ellos llamado Arnoldo, al ser conducido a la hoguera, pidió, según cuentan los que se hallaron presentes, que le diesen pan y una escudilla con agua. Algunos hubo que se mostraron inclinados a acceder a este ruego. Pero otros más avisados les disuadieron con estas palabras: 'No vaya a ser que el diablo nos haga una jugarreta, y que, produciendo mella en el ánimo de los débiles, tengamos luego que lamentarnos de sus perniciosas consecuencias'. Según deduzco por las palabras de otro hereje que hace tres años fue preso y quemado por orden del rey de España, Arnoldo pretendía celebrar una comunión sacrílega que allanara a sus secuaces el camino de la eterna condenación. Pues un abad español perteneciente a nuestra Orden, el cual junto con el obispo y los prelados de las otras iglesias, había condenado los errores de aquel hereje, nos contó, de paso por nuestra casa de Heisterbach, que el tal hereje afirmaba que cualquier rústico podía hacer en su mesa y del mismo pan que comía el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo. Era este maldito hereje herrero de profesión. Pero volvamos a los herejes de Colonia.

Se los llevó, pues, a las afueras de la ciudad y allí, cerca del cementerio judío, fueron entregados a las llamas. Cuando el fuego había hecho ya presa en ellos con violencia, muchos vieron y oyeron cómo el maestro Arnoldo, poniendo la mano sobre la cabeza de sus discípulos, les decía: 'Sed firmes en vuestra fe, porque hoy mismo estaréis en compañía de S. Lorenzo'. Como si entre la fe de estos y la de S. Lorenzo no existiera la menor discrepancia. Había entre ellos una doncella muy hermosa, aunque contaminada de herejía. Los que presenciaban el acto, movidos a compasión, la retiraron de la hoguera, y le prometieron, caso de que se retractara públicamente, buscarle marido, o, si lo prefería, ingresarla en un convento de monjas. Pero ella, cuando los demás herejes habían sido ya extinguidos por el fuego, preguntó a los que la sujetaban: 'Decidme, ¿dónde está el seductor?'. Al mostrarle el lugar donde yacía el maestro Arnoldo, desasiéndose de las manos que la retenían, y cubriéndose la cabeza con el vestido, corrió a precipitarse sobre el cadáver, y con él descendió al infierno, para seguir ardiendo allí eternamente" (V, 19).

Como vemos por esta narración, el heisterbacense se hace eco de la visita de nuestro abad al monasterio del Valle de S. Pedro. No sabemos si este foco de herejía, al que se alude aquí, está relacionado con el movimiento albigense de León, del año 1216, propalado en España por un francés llamado también, como el maestro de Colonia, Arnaldo, el cual, según el Tudense, "fue herido de muerte sobrenatural cuando estaba ocupado en falsificar el libro de los *Sinónimos,* de S. Isidoro" (cit. por Menéndez Pelayo, *Hist. de los Heter.,* B.A.C., t. I, p. 532). Este movimiento fue sofocado por el obispo de León D. Rodrigo, pero brotó de nuevo en 1232 a la muerte de este prelado. Véase a este respecto el texto de Lucas de Tuy traducido por el P. Juan de Mariana en el libro XII, cap. I de su *Historia General,* y reproducido por M. Pelayo en la citada historia, pp. 533-34. Los *Anales Toledanos* (op. cit., pp. 535-36) refieren que en 1233 S. Fernando "enforcó muchos homes e coció muchos en calderas" (t. 23 de la España Sagrada). Pero no hemos encontrado ninguna referencia a este "maledictus faber ferrarius" condenado por nuestro abad y por los otros prelados en los primeros años del rey Santo.

Otro tema de conversación, muy del gusto de Cesario, giró en torno de los cuerpos celestes y de los fenómenos que a veces sucedían en el cielo. En una de las 64 homilías morales escritas "super omnes lectiones evangelii dominicales", que aparecen registradas en la *Epistola catalogica* con el número 18, a continuación por lo tanto del *Dialogus miraculorum,* nos encontramos con este pasaje que nos habla de un extraño cometa: "Casi por el mismo tiempo en España, según nos contó un abad de esta nación perteneciente a nuestra Orden, fue vista una estrella, y no sólo una vez, sino varias, que pasó rozando la superficie de la tierra, hasta el punto que a muchos les pareció que se podía coger con la mano" (Om. LX. Copp. III, 171. Ed. A. Hilka, I, p. 167). El pasaje ya citado del *Dialogus,* después del conocimiento de nuestro documento, nos ofrece una base segura para fechar esta obra. Nuestra fuente viene a confirmar plenamente las conclusiones a las que había llegado ya Anton E. Schönbach en sus completísimos trabajos sobre Cesario de Heisterbach y

la narrativa medieval [14]. Después de una impecable exégesis cronológica de los textos de Cesario, y teniendo en cuenta los indispensables trabajos de ordenación y elaboración del material, Schönbach fija la composición del *Dialogus* entre 1223/24. Efectivamente, la auténtica otorgada a nuestro abad por Engelberto está fechada en Colonia el 4 de diciembre de 1223. La visita a Heisterbach no pudo ser muy anterior a esta fecha. El hecho de que Cesario la mencione en el libro V de su *Dialogus,* nos indica que el autor todavía trabajó en su obra a finales de 1223. Según esto y considerando las razones ya aducidas por Schönbach, hemos de concluir que la extensa obra del *Dialogus,* que abarca doce libros ("Distinctiones") con un total de 736 milagros o relatos maravillosos (en la edición de Strange), no debió quedar definitivamente concluida y terminada hasta 1224. La otra mención de la visita del abad de Gumiel a Heisterbach, contenida en la segunda parte de las *Homilías morales,* sitúa el fenómeno de la estrella en el mismo año del hereje quemado por orden de Fernando III, hacia el año 1221, pues la expresión "Eodem pene tempore in Hispania", se refiere, como se deduce del contexto anterior, a la caída de Damieta, ocurrida en 1221.

El vínculo personal establecido entre el abad hispano de Gumiel y el prior germano de Heisterbach nos evidencia ante todo una relación a escala europea de dos pueblos, y no sólo de dos cenobios de una misma Orden. En virtud de las buenas relaciones entre España y Alemania, quizá se pueda explicar también la llegada de los dominicos por estas fechas a Colonia. A. Kaufmann, en su *Caesarius von Heisterbach,* p. 63, basándose en Quétif et Echard, *Scrpt. Dom.* I., p. 94, da el año 1221. H. Crombach, en su *Ursula vindicata,* nos dice: "Circiter haec fere tempora (1222) S. Dominici familia Coloniam venit". Cesario de Heisterbach, que en varios pasajes de su obra manifiesta su abierta simpatía por la recién fundada Orden de Predicadores, nos informa también incidentalmente de su asentamiento en Colonia en el siguiente relato: "En la iglesia de S. Andrés de Colonia había un canónigo llamado Pedro, por su estado, sacerdote, y por su arte, médico. Un día en que uno de sus cofrades cayó enfermo, al serle ofrecida la sagrada comunión en presencia de aquel médico, el sacerdote preguntó al enfermo: 'Crees que éste es verdaderamente el cuerpo del Señor que nació de la Virgen y que por ti murió en la cruz?'. A lo que respondió: 'Creo'. Pedro, al oir estas palabras, fue presa de gran espanto. Acto seguido se fue a ver a Everhardo, el Escolástico de la iglesia, el cual también había estado presente a la comunión, y le dijo: '¿Ha preguntado bien el sacerdote al enfermo y le ha contestado bien éste?'. A lo que repuso Everhardo: 'Sí, y quien otra cosa creyere es hereje'. Entonces Pedro, prorrumpiendo en gritos de lamento y golpeándose el pecho, exclamó: '¡Ay de mí, miserable sacerdote! ¿De qué modo he celebrado misa hasta hoy? ¡Pues siempre creí que el Sacramento, incluso después de la consagración no era más que la forma de pan y vino, o sea, signo y representación del cuerpo y de la sangre del Señor!'. Luego, en penitencia y para borrar ésta su crasa ignoran-

[14] A. E. Schönbach. *Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters.* Vierter Theil: Über Caesarius von Heisterbach I, pp. 25-26. En: Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.—hist. Classe 144 (1902), 9 Abhandlung; 159 (1908), 4 Abhandlung; 163 (1909), 1 Abhandlung.

cia, edificó en la Stolkgasse (Stolgingaze), en honor de Sta. María Magdalena, la capilla y el hospital donde están ahora los dominicos" (IX, 56). ¿Estamos aquí quizá ante el hecho histórico que dio base para la poetización de la cantiga 149, de Alfonso X el Sabio, sobre "un preste aleiman" que dudaba del Sacramento de la Eucaristía? Aunque la narración está ya muy reelaborada dentro de la temática de los milagros eucarísticos, de que aún hablaremos, y traspuesta, como es de rigor, a un milagro operado por intercesión de la Virgen, en la cantiga se dice, sin embargo, expresamente que el sacerdote no es creyente, puesto que la hostia no le parece más que figura de pan: "...a Ostia que sagras, de que non es creente / porque a ti semella que de pan á fegura". Es también, en este orden de milagros, la cantiga más doctrinal, pues está dedicada casi totalmente a defender el sacramento del altar. La Virgen, que alecciona al incrédulo, se extiende hablando del misterio eucarístico a lo largo de cinco estrofas. Dadas las relaciones a las que nos venimos refiriendo, que Alfonso X el Sabio haya conocido la obra de Cesario de Heisterbach, tanto el *Dialogus* como los *Octo Libri miraculorum*, nos parece lo más natural. Pero prosigamos nuestra exposición. Es evidente que la Orden de Predicadores pudo afirmarse en Colonia gracias tan sólo a la protección que le dispensó el arzobispo Engelberto. Según Gelenio, el primer prelado y prior de la incipiente congregación, fue el venerable Enrique de Colonia, el cual, como el famoso Jordano, amigo y compañero suyo de estudios, había de ilustrar su tierra nativa con los rayos de la erudición y santidad. El prior Enrique pidió y obtuvo de Engelberto licencia para asentarse y predicar en Colonia. Más tarde, a causa del reducido espacio en Santa María Magdalena, trasladó el hospital a la iglesia de S. Andrés y amplió el recinto que ocupaba el monasterio mediante la adquisición de algunos edificios colindantes. Esto ocurrió, según Gelenio, "sub Annum 1225/26" [15].

Es muy seguro que las buenas relaciones de Fernando III con Alemania por su matrimonio con D.ª Beatriz, hayan contribuido también a allanar las dificultades para la expansión de la nueva Orden por tierras germanas. Y en este sentido el monasterio de San Pedro de Gumiel pudo ser el mejor intermediario, no sólo por gozar de la protección especial del monarca castellano, sino también a causa de la estrecha vinculación que le unía con Sto. Domingo y sus parientes, pues dentro de sus muros reposaba el linaje de los Guzmanes. Zapater, en su *Cister Militante*, p. 21, nos dice que la Capilla del convento cisterciense de S. Pedro de Gumiel "tiene el cuerpo de D. Félix de Guzmán, padre de Sto. Domingo; y junto a él está el de S. Mannes, hermano mayor del santo, que recibió en Cister el hábito cuando el obispo D. Diego. Veneróse también allí sepultada doña Joana de Aza, su madre, hasta que D. Joan Manuel, fundando en Peñafiel un convento de dominicos, alcanzó con grandes súplicas el cuerpo y traslado a dicho lugar". Según Alfredo López en *Año Cristiano*, t. III, p. 253, en B. A. C., las reliquias de "San Manés" al empezar a ser objeto de culto, fueron trasladadas del panteón familiar al altar mayor, donde "estaban expuestas a la veneración pú-

---

[15] *De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae Ubiorum Urbis*. Libri IV, pp. 460-461. Authore Aegidio Gelenio. Coloniae Agrippinae, Anno MDCXLV.

blica juntamente con otras muchas de otros santos traídas de Colonia".

Es también muy importante para nuestro objeto la visita que hizo el abad de S. Pedro de Gumiel a S. Trond, diócesis de Lüttich (Lieja), en la llamada Germania inferior. La auténtica reproducida en el texto latino del códice de Burgo de Osma, lo mismo que en el reproducido por Manrique, nos dice: "Apud Trudonem: Costa Sancti Liberti martyris et de cineribus et sanguine eius coagulata. Item de cineribus Sancti Trudonis, et de panno in quo involuta fuit hostia, que in carnem est conversa". La frase que precede a este texto: "et de sepulcro domine nostre", tal como aparece puntuada, se refiere a la visita de nuestro abad a S. Quirino de Neuss. Pero la versión romance traduce así el texto original: "E traxo reliquias del sepulcro de una santa virgen que era cerca de Sant Tudron. E traxo una costiella de Sant Liberto martir e de la ceniza de la sangre en que fue coajado e otras reliquias de Sant Tudron. E del paño en que fue enbuelta la ostia quando se torno carne". Sobre este milagro de la hostia que se hizo carne, ocurrido en la fiesta de Pentecostés, el 11 de junio de 1223, en la aldea de Hasbania (la Hesbaye, nombre con que se conoce hoy la comarca situada a la orilla izquierda del Maas, al oeste de Lüttich y Maastricht entre Tongern y S. Trond), estamos muy bien informados gracias a Cesario de Heisterbach. Con este milagro comienza el libro primero de sus *Octo libri miraculorum*. He aquí el relato según nuestra traducción:

"Por la fiesta de Pentecostés, del año 1223, ocurrió lo que voy a contar. En la aldea de Hasbania, diócesis de Lieja, una mujer fue en busca de su confesor y le contó un suceso ciertamente extraordinario. 'Señor', empezó a decir, 'han pasado más de diez años desde que yo, la más mezquina y desdichada de las criaturas, me hice culpable de una acción sacrílega cometida con el cuerpo sacrosanto del Señor. Un domingo de Pascua fui a la iglesia y comulgué. Luego me dirigí a la iglesia próxima y recibí también allí la comunión. Pero, conservando intacta la hostia en la boca, me fui derecha a donde estaba mi amante y le di un beso, con la esperanza de que, con el poder eucarístico, se acrecentase su amor hacia mí. Después de cometer tal abominación quise tragar la partícula, pero por más esfuerzos que hice no me fue posible pasarla. La saqué, pues, de la boca, la envolví en tres pañitos limpios y la escondí en la rendija del muro de aquella iglesia'. Cuando el sacerdote le preguntó si había ido a ver más tarde la hostia, contestó: 'Sí, el año pasado fui a verla, y parecía conservarse inalterable'. 'Ven y muéstrame el sitio', replicó el sacerdote. Fueron a la iglesia y, oh milagro, tan pronto como la mujer indicó el lugar la acometió tal pavor que, cubriéndose la cabeza con el manto, echó a correr. El sacerdote, que sabía muy bien cómo hay que proceder en estos casos, se fue enseguida al obispo de Livonia, el cual había venido para consagrar la iglesia, y le informó de todo lo sucedido tal y como yo lo he contado. El obispo, visiblemente asustado, en compañía de los demás sacerdotes y eclesiásticos allí reunidos, se encaminó a la iglesia en cuestión. Sacó el santo sacramento del escondrijo y regresó con él a la iglesia, y lo depositó solemnemente en el altar. A continuación, en presencia de todos, tan pronto como desdobló el primer paño aparecieron en él tres gotitas de sangre fresca. Y retrocedió espantado sin atreverse a desdoblar los restantes. Pero escribió al maestro

Juan, decano de Aquisgrán, y que a la sazón acababa de ser nombrado abad de S. Trond, invitándole a ver con sus propios ojos el milagro, a la vez que esperaba valerse de su competencia y consejo en cosa tan delicada. El lugar apenas distaba media legua de la ciudad. El decano no se hizo esperar. Desdoblaron el segundo paño, el cual apareció como empapado en aceite. Pero al desdoblar el tercero, en el cual había sido puesta la hostia, se produjo un milagro portentoso, un milagro digno de ser perpetuado a través de todos los siglos venideros. Una mitad de la hostia se había transformado en carne de un color rojo vivo. Mezcla de estupor y veneración se apoderó de todos los allí presentes. Fue como si hubieran visto a Cristo corporalmente colgado de la cruz. Mientras, como dije, esta mitad aparecía sangrante, la otra mostrábase en toda su primitiva blancura. La parte ensangrentada pendía como si quisiera desprenderse del lienzo al que estaba pegada como venda a la costra de una herida. Todos estuvieron de acuerdo en dejar la hostia adherida así como estaba al lienzo, en testimonio perenne de fe. El obispo, con muestras de gran humildad y vehemencia, rogó al maestro Juan, así como al resto de la clerecía, para que le dejaran llevar la hostia a Livonia, pues con ella aspiraba avivar y reforzar la fe todavía incipiente de aquellas gentes. Se le objetó que el pueblo no lo consentiría de ningún modo. Pero se le autorizó a llevar el pañito del medio, así como dos gotas de sangre de la primera envoltura. La tercera gota la separó el maestro Juan junto con un trocito de tela, y la llevó a sus sagrarios para mostrarla a los fieles durante la predicación de la cruzada. Yo mismo he visto la gota cuando el maestro Juan, de quien he oído el relato, la mostró. Antes de la partida del obispo cundió por la ciudad la noticia del milagro, así como el rumor de que pretendía llevar la hostia. Y para impedirlo, bajo la escolta de sesenta hombres armados, la clerecía y el pueblo trasladaron la reliquia a la iglesia de S. Trond, donde fue recibida con el honor debido y guardada en vaso cristalino. El que no quiera dar crédito a mis palabras que vaya al dicho convento, y allí, además del testimonio oral de otras muchas personas, se convencerá con sus propios ojos de todo lo que aquí he contado, y que es la pura verdad. Alabado sea Dios, que sólo él hace milagros". (Caes. *Lib. VIII Mirac.* I, 1, pp. 16-19).

De Juan, decano de Aquisgrán, habla con frecuencia Cesario, pues muchos de sus relatos los recibió oralmente de él: VI, 5; VIII, 77; X, 9; X, 32. Según un pasaje del *Dialogus,* el maestro Juan era oriundo de Hildesheim: "in Hildinsheim unde ipse oriundus est" (IX, 19). H. Kesters, en un estudio sobre este personaje, nos da al final el siguiente resumen biográfico en latín, que traducido dice así: "Juan Xantense o Sanctius (por otros falsamente llamado Sanctonensis), fue Escolástico en Xanten (olim Castra Vetera), luego decano de la Beata Virgen María de Aquisgrán. Recorrió Alemania incitando a los naturales de este país a tomar parte en la Cruzada contra los albigenses y contra los infieles, en cuyas expediciones tomó parte (1212-1220). Fue elegido por el papa Honorio III y por el obispo Conrado de Porto para reformar la disciplina monacal en las abadías Trudonense y Tuitense, a las que rigió, además de la Stabuletense y Malbodiense (Stavelot-Malmedy). Sobre su manera de ser y hablar, a juzgar por el juicio transmitido en los escritos de sus contemporáneos, especialmente por Cesario de Heister-

bach, se puede afirmar que no era de ánimo feroz ni estaba poseído de belicoso furor, sino que parece haber aspirado con mansedumbre y caridad sincera al amor de Cristo y de la Virgen María. Vivió desde el año aproximado de 1170 hasta 1228" [16]. Juan de Xanten es la fuente de un milagro que Cesario narra en estos términos:

"En los años anteriores, cuando los católicos emprendieron la cruzada contra los albigenses, razón por la cual estos se sentían no poco irritados, acertaron a cruzar por el país dos clérigos honorables. Uno de ellos, al pasar por delante de una iglesia devastada y profanada, le dijo al otro: Hoy es sábado, entremos en esa iglesia y celebremos la misa en honor de Nuestra Señora. Llevaban consigo un libro de misa, el cáliz y la indumentaria sacerdotal. Pérfidamente delatados a los herejes, estos, antes de terminar la misa, penetraron con mano armada en el templo, arrastraron fuera al sacerdote y le cortaron la lengua de raíz. Su compañero, con muchas fatigas, lo transportó hasta Cluny y lo confió a los monjes de aquel monasterio para que lo cuidasen. Los buenos religiosos, al ver a aquel honrado sacerdote tan cruelmente mutilado por la causa de la fe de Cristo y de su Madre, lo acogieron con cariño y le prestaron toda clase de auxilios y atenciones. En la víspera de la fiesta de Epifanía, cuando las ceremonias revisten especial solemnidad, el sacerdote llamó a los fámulos dando golpes con el bastón en la pared de su celda. Al acudir a la llamada y preguntarle qué deseaba, les dio a entender por señas que lo llevaran al oratorio. Ellos, queriendo ahorrarle molestias, no accedieron a sus ruegos. Pero al fin, vencidos por la insistencia con que se lo pedía, lo condujeron a la iglesia y lo colocaron delante del altar. Y con tal fervor de su mente se encomendó a la Madre de Misericordia que ésta, llevando en la mano un trozo de carne en forma de lengua, se le apareció al que así la rogaba y le dijo: Puesto que por la fe de mi Hijo y en mi honor fuiste privado de tu lengua, he aquí que yo te traigo otra nueva. Abre, pues, la boca. Y al hacer lo que le mandaba, la Virgen con sus propios dedos le juntó y unió aquella carne a la raíz de la lengua cortada. Acto seguido desapareció de sus ojos. Al poco rato, brotando incontenible de su boca aquella alabanza con que el ángel saludara a la Virgen, exclamó: AVE MARIA, GRATIA PLENA, y así hasta el final. Y como repitiera todavía con más fuerza esta salutación, acudieron estupefactos los fámulos, acudieron del coro los monjes, y glorificaron a Dios y a la Virgen por tan puro, por tan jocundo milagro. No se olvidó el clérigo del enorme beneficio recibido, y en el mismo cenobio tomó el hábito de la Orden. Juan, Escolástico de Xanten, que a la sazón estaba en la provincia albigense con el ejército de la Cruzada, al tener noticia de tan espléndido milagro, se dirigió a Cluny, y pidió y obtuvo que le presentaran al que entre tanto se había hecho monje. Este le mostró la lengua y de ella oyó lo que queda dicho. Según nos relató el propio Juan, la lengua trasplantada, que es más pura y hermosa que la antigua, conserva una cicatriz en el sitio por donde había sido hecho el corte. De este milagro es testigo hasta el día de hoy el convento cluniacense en pleno" (VII, 23).

---

[16] Mgr. H. Kesters, *Jan van Xanten, kruistochtprediker en abt van Sint-Truiden,* ons Geestelijk Erf, t. 28 1954, pp. 5-26.

El milagro lo narra también, aunque de manera muy esquemática, Etienne de Bourbon, muerto en 1261 [17]. Pero la primera fuente literaria es sin duda Cesario, de donde pudo pasar muy bien a Alfonso X el Sabio, que en la cantiga 156 versifica el milagro que "fez Santa Maria en Cunnegro por un crerigo que cantava mui ben as sas prosas a ssa lóor, e prendérono ereges e tallaron-ll'a lingua".

No es muy probable que el abad español estuviese presente al milagro de la hostia que se hizo carne cerca de S. Trond el 11 de junio de 1223. Pero por lo menos sabemos que estuvo allí pocos meses más tarde, y que se le otorgó el singular honor de llevar para su convento en S. Pedro de Gumiel de Izán, un trozo del paño en que había sido envuelta la hostia milagrosa. Allí conoció a Juan, decano de Aquisgrán, que en el año anterior había sido nombrado abad de S. Trond. En enero de 1222 aparece todavía como "magister Johannes decanus Aquensis" [18]. Las reliquias que nuestro abad trajo de S. Trond las había recibido, pues, de Juan, amigo de Cesario, y una de las fuentes de información oral más importantes, no sólo del *Dialogus,* sino también de las *Homilías* y de los *Octo libri miraculorum.* La amistad entablada entre el abad de Gumiel, enviado especial de San Fernando, y el abad de S. Trond es, juntamente con la de Cesario de Heisterbach, un acontecimiento importante para fijar una vía oral o literaria, o ambas a la vez, que probablemente repercutió en las *Cantigas* de Alfonso X.

Cesario, a continuación del milagro de la hostia de S. Trond, nos narra otro muy parecido, que tuvo lugar en el mismo año junto al monasterio premonstratense de Hamborn, cerca de Duisburg. Una mujer, después de haber comulgado por Pascua en dos iglesias, extrajo una hostia "maleficii causa", la envolvió en un paño y la guardó en una arca. Al desenvolverla la vio teñida en sangre. Aterrorizada y temerosa de ser excomulgada por tal maleficio, la quemó en unas brasas con el paño, guardando las cenizas en otro paño. Acosada por el remordimiento se confesó y entregó al sacerdote las cenizas, el cual las depositó negligentemente en el altar. Un día el sacerdote, al examinar las cenizas con otros compañeros que le reprocharon su olvido, vio que la mitad inferior de la hostia se había convertido totalmente en carne, mostrando un vivo color rojo, "sanguineo fulgebat rubore", mientras que la parte superior, conservando la especie de pan, brillaba con inmaculada blancura, "niveo niteret candore" (Lib. VIII mirac. I, 2). Cesario, en la distinción IX de su *Dialogus,* en la que trata del "sacramento corporis et sanguinis Christi", ya había narrado otros milagros sobre el mismo tema eucarístico. Allí, en el capítulo sexto, nos habla incluso de un sacerdote, "qui hostiam in ore maleficia servans", no pudo abandonar la iglesia. Este sacerdote, lo mismo que la amante de S. Trond, esperaba inclinar a una mujer para que accediera a sus libidinosos deseos mediante la fuerza del sacramento, "vi sacramenti". Cuando quiso salir de la iglesia le pareció que crecía hasta tocar con la cabeza en la parte más alta del techo. Lleno de miedo por el acto sa-

---

[17] *Anecdotes Historiques, Légendes et Apologues tirés du recueil inédit D'Étienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siécle* publiés pour la Société de l'Histoire de France par A. Lecoy de la Marche. A París 1877. Véase número 109, p. 97.

[18] Lacomblet, *Urkundenbuch zur Geschichte des Niederrheins* II, 59, nro. 108.

crílego que premeditaba, sacó la hostia de la boca y no se le ocurrió otra cosa que enterrarla en un ángulo del templo. Pero temiendo luego la venganza divina se confesó con un sacerdote amigo suyo. Ambos fueron a la iglesia y al revolver la tierra no encontraron ya la hostia en forma de pan, sino en forma de carne ensangrentada, semejando la figura de un hombre que pendiese en la cruz, "sed formam licet modicam hominis in cruce pendentis. Erat enim carnea et cruenta". De estos procedimientos de magia, practicados sobre todo por las mujeres con el objeto de llegar a ser amadas con más vehemencia, "ut vehementius possint amari", nos informa igualmente Cesario en los capítulos 59 y 60 de la distinción XI.

En Galicia, en tiempos de Alfonso X, esta práctica se conocía con la expresión de "fazer amadoiras". En la cantiga 104 se narra un milagro que, aunque "foi en Galiza, non á y mui gran sazon", y para más exactitud, en "hua vila que dizen Caldas de Rey", parece sin embargo estar inspirado en Cesario. El resumen que precede al poema, condensa así el milagro: "Como Santa Maria fez aa moller que queria fazer amadoiras a seu amigo con el Corpo de Jhesu-Cristo e que o tragia na touca, que lle corresse sangui da cabeça ata que o tirou ende". Aquí se trata de la barragana de un "escudeiron", el cual entre tanto se había casado, y ella, ante el temor de perder al amante, aconsejada por otras mujeres, se fue a una iglesia a comulgar, y en lugar de tragar la hostia la guardó intacta en la boca. Al salir de la iglesia la sacó y la envolvió en la toca. Pero al entrar en Caldas de Rey, donde moraba su amigo, con la intención de probar el poder del sacramento, las gentes vieron que le corría sangre roja por las tocas: "ca lle viron pelas toucas sangue vermello correr". Llevó las manos a la cabeza y sintió y vio muy bien que era sangre caliente. Después de confesar su pecado volvió a la iglesia a pedir perdón delante de la imagen de Santa María. A continuación se dirigió a un convento y se hizo monja.

Es evidente que todos los milagros que refiere Cesario de Heisterbach sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, están orientados a rebatir la antigua doctrina ya sustentada por Berengario de Tours, archidiácono de Angers, muerto en 1088, que negaba la transustanciación, con lo cual quedaba negado también o despojado de sentido el sacramento del altar. Esta herejía había cobrado nuevo impulso con los cátaros y albigenses, que en los siglos XII y XIII habían hecho suyas, todavía con más radicalidad, la tesis de Berengario. Ya hemos visto lo que nos dice Cesario a propósito de los cátaros quemados en Colonia por orden del arzobispo Rainaldo, así como el informe de nuestro abad sobre el "maledictus faber ferrarius", que llegaba a afirmar que cualquier rústico podía consumir el cuerpo de Cristo con el pan de su mesa. Esta opinión era la misma que sustentaba el círculo de los herejes albigenses asentados en la Universidad de París, los cuales, según Cesario, "dicebant non aliter sesse corpus Christi in pane altaris, quam in alio pane et in qualibet re" (V, 22). Podemos añadir aquí la afirmación de Radulfo de Ardens, muerto en 1216, que llamaba a la hostia "purum panem" [19]. A este grupo debía pertenecer, sin duda, el hereje español. Sobre el maniqueismo albigense, la negación de la resurrección de

[19] Serm. in dom. 8 post Trin. En: Migne, Patr. Lat. 155, 2011.

los cuerpos, del paraíso y del infierno, del culto a las imágenes y a las reliquias, que ellos llamaban idolatría; su creencia en la transmigración de las almas y la creación diabólica del mundo, de todo esto nos informa ampliamente Cesario en la distinción V de su *Dialogus,* titulada "De daemonibus". El error albigense había penetrado en innumerables ciudades y estaba tan extendido que, como nos dice Cesario, "si no hubiese sido detenido por la espada de los fieles, pronto hubiera corrompido a toda Europa". La cruzada contra los albigenses nos la narra este autor en los siguientes términos: "En el año del Señor de 1210, se predicó en toda Alemania y en Francia la cruzada contra los albigenses, y al año siguiente partieron contra ellos el duque de Austria Leopoldo; Engilberto, entonces prepósito y después arzobispo de Colonia; su hermano Adolfo, conde de Berg; Guillermo, conde de Juliaco, y otros muchos de diversa condición y dignidad. Lo mismo ocurrió en Francia, Normandía y Poitou. El predicador y cabeza de todos ellos fue Arnoldo, abad de Cîteaux, después obispo de Narbona. Cuando llegaron a la ciudad llamada Beziers, en la cual se decía que había más de cien mil hombres, la sitiaron. A la vista del ejército sitiador, los herejes mearon sobre un volumen del Evangelio, y arrojándolo desde lo alto de la muralla contra los cristianos, seguido de flechas, gritaron: Ahí tenéis vuestra ley, miserables. Pero Cristo, sembrador del Evangelio, no dejó sin castigo aquella injuria. Pues algunos soldados de la escolta (satellites), inflamados en el celo de la fe, semejantes a los leones de que nos habla el *Libro de los Macabeos* (II, 11, 11), arrimaron las escalas y treparon intrépidos hasta lo alto de los muros, y rechazando a los herejes, aterrorizados por divina permisión, abrieron las puertas a los que venían detrás y tomaron la ciudad. Viendo por las declaraciones de los vencidos que los herejes se habían mezclado con los católicos, dijeron al abad Arnoldo: '¿Qué hacemos, señor? No podemos distinguir los buenos de los malos'. Y el abad, temiendo que por miedo a la muerte simularan ser católicos, pero que una vez que dejaran la ciudad volverían a las andadas, cuentan que respondió: 'Matadlos a todos; Dios, que sabe muy bien quiénes son los suyos, los distinguirá'. Y así fueron muertos innumerables hombres en aquella ciudad. De la misma manera obtuvieron, con el divino auxilio, otra gran ciudad cerca de Tolosa, llamada por su emplazamiento Pulchra vallis. En ésta, como todos manifestaron deseos de reintegrarse a la fe, fueron interrogados, y hubo 450 que endurecidos por el diablo se mantuvieron pertinaces. De ellos fueron quemados 400 y los restantes fueron colgados del patíbulo. Y lo mismo acaeció con los moradores de otras muchas ciudades y castillos, los cuales para su propio mal se arrojaron espontáneamente a la muerte. En cambio los de Tolosa, estrechados, prometieron satisfacción, pero, como después se vio, con engaño. Pues el pérfido conde de S. Gil, príncipe y cabeza de todos los herejes, desposeído en el Concilio Lateranense de todos sus feudos, ciudades y fortalezas, que pasaron por derecho de guerra a manos del católico conde de Montfort, se trasladó a Tolosa, desde donde hasta hoy día no deja de combatir y vejar a los fieles. Y así este año, Conrado, cardenal y obispo de Porto, que fuera nombrado legado contra los albigenses, escribió al Capítulo cisterciense que un poderoso personaje de la ciudad de Tolosa, llevado de su odio a Cristo y para escarnio de nuestra fe, hizo algo tan horrendo que hasta a los mis-

mos enemigos de Cristo podría conmover. Después de haber defecado delante del altar mayor, se limpió con el paño del altar. Otros, llevados de su furor a extremos inconcebibles, pusieron sobre el altar a una prostituta, y allí mismo, a la vista del Crucificado, la poseyeron. Después descolgaron la sagrada imagen y más crueles que los soldados de Herodes le desgarraron los brazos... Los albigenses, antes de que fuera contra ellos el ejército del Señor, llamaron al rey de Marruecos Miralimomelino para que acudiera en su auxilio. Este, pasando de Africa a España con una inmensa multitud de guerreros, esperaba poder sojuzgar toda Europa. Pues mandó decir al papa Inocencio que quería estabular sus caballos en el pórtico de la iglesia de S. Pedro y clavar en ella su estandarte. Lo cual en cierto modo se cumplió, aunque de manera un poco distinta a como él había pensado. Y porque Dios aniquila toda soberbia, en aquel tiempo, el 16 de julio del año de gracia de 1212 fueron muertos 40 mil combatientes de su ejército. El rey se retiró a Sevilla y murió allí de pena por la derrota. Su estandarte, capturado por los vencedores, fue remitido a Inocencio, que lo mandó izar en la dicha iglesia de S. Pedro para gloria de Cristo" (V, 21). El texto que acabamos de traducir fue escrito por Cesario en 1223. Conrado de Urach, primero abad de Claraval y luego de Cîteaux, cardenal y obispo de Porto, muerto en 1227, desempeñó por nombramiento de Honorio III el cargo de legado contra los albigenses desde 1220 a 1223 [20]. Arnoldo, arzobispo de Narbona desde el 12 de mayo de 1212 y fiel colaborador de Alfonso VIII, asistió a la batalla de las Navas de Tolosa, sobre la que informó en una larga epístola dirigida a los abades de la Orden cisterciense reunidos en Capítulo General. Había sido primero abad de Rioseco, según Cesario (VII, 50), o de Poblet, como quiere Manrique, cuya elección sitúa en el año 1196. En 1199 pasó a regir Grandis Silva, y desde aquí, a la dirección de la abadía de Cîteaux. Fue el primer inquisidor nombrado por Inocencio III para combatir a los albigenses [21].

A pesar de los castigos terribles infligidos a los albigenses, las luchas religiosas, como acabamos de ver, complicadas cada vez más con asuntos materiales y de dominio, continuaron enconadamente todavía mucho tiempo después de la batalla de Muret en 1213. El papado intentó apagar el incendio valiéndose simultáneamente de la diplomacia, la dureza o la persuasión. De la misión pacífica se encargará a Sto. Domingo y a sus monjes predicadores. Frente a los albigenses, el cuarto Concilio Lateranense de 1215 afirma la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y exige la comunión al menos una vez al año por Pascua de Resurrección. Los numerosos milagros que nos relata Cesario sobre la hostia, no tienen otro objeto que asegurar esta creencia de los fieles contra las impugnaciones de los herejes. La distinción IX del *Dialogus*, sobre el Cuerpo de Cristo, contiene 67 milagros y visiones sobre el tema. La fantasía de Cesario para inventar variantes y detalles en torno al mismo asunto, no tiene límites. Por ejemplo nos habla de un sacerdote llamado Adolfo, que dudando de la visión de Godescalco, canónigo de la iglesia mayor de Colonia, el cual en el momento de la transustanciación había visto en sus manos no el pan sino la figura de un hermosísimo infante, él a su vez, en el momento de celebrar, vio en la hostia a

[20] Caes. Heist. Om. XXXVII. Copp. III, 59. Ed. Alfons Hilka, 210, p. 150.
[21] A. Manrique, Ann. Cist. t. II. Series Abbatum Populetanorum, p. 35.

la Virgen con el niño en los brazos ("virginem in sede residere infantemque in sinu servare"), luego al Cordero y, finalmente, al girar la hostia, vio como a través de un cristal a Cristo pendiente en la cruz y con la cabeza inclinada (IX, 3).

Y el milagro narrado ya por Pedro el Venerable, muerto en 1156, de un villano de la diócesis de Clermont que retiene una hostia en la boca para insuflarla en una colmena y evitar así la muerte de las abejas, y luego, al ir a examinar la colmena, encuentra la hostia convertida en la figura de un niño muy hermoso [22], o el mismo milagro que, sin modificaciones esenciales, nos narra Herberto, nacido en España y arzobispo de Torres en Cerdeña, y que escribió sus tres libros *De Miraculis* en 1178 [23], en Cesario aparece adornado con toda clase de pormenores. Aquí es una mujer la que utiliza la hostia para evitar la esterilidad y muerte de las abejas. Los animalitos edifican una hermosísima capillita ("capellulam", y "capella") y sobre su altar depositan el sacratísimo cuerpo. La mujer, al descubrir aquel prodigio, aterrorizada acude al sacerdote y se confiesa ("expavit, currensque ad sacerdotem, confessa est ei omnia et quae egit et quae vidit"). Este, acompañado de sus feligreses, se dirige al lugar del suceso, y allí ven a las abejas circunvolando y susurrando laudes al Creador ("apes circumvolantes et in laudem Creatoris bombizantes"). Ahuyentadas las abejas, pudieron admirar su obra: una capillita con ventanas en las paredes, techo, campanario, puerta y altar. Recogieron el cuerpo del Señor y "cum laude et gloria" lo llevaron a la iglesia (IX, 8).

Alfonso X conoce el milagro y lo narra, y para mayor abundamiento, en dos versiones diferentes, que parecen ser una síntesis entre la versión de Pedro el Venerable y Herberto, de una parte, y de la de Cesario por otra. En la cantiga 128: "Esta é do Corpo de Nostro Sennor, que un vilâo metera en hûa sa colmêa por aver muito mel e muita cera; e ao catar do mel mostrousse que era Santa Maria con seu Fill'en braço", el villano vivía en Flandes. Pero la terminación es la misma en ambos. Muy esquematizada en Cesario, y muy pormenorizadamente poetizada en Alfonso X. El villano se dirige rápidamente al capellán y le dice:

"...mig'yde logo, sen outra tardada,
.....
E mostrar-vos-ei tal cousa, qual viuda nen oyda
nunca foi". Enton o preste, com'era de bôa vida,
foi con el, e na colmêa viu a Virgen mui conprida
de ben con seu Fill'en braço, nobre cousa e preçada.
.....
Quand'esto viu, tornou logo e fez chamar a concello
e tanger todo-los sinos, e fillaron tal consello,
que con gran precisson fossen por aquela que espello
é dos santos e do mundo, e a trouxessen onrrada.
.....

[22] *De miraculis libri duo*, Migne, Patr. Lat. 189, 851-853.
[23] *De Miraculis*, Migne, Patr. Lat. 185, 1271.

Logo foron alá todos e viron en com'estava
na colmêa a mui santa Virgen e com'abraçava
a seu Fillo Jhesu-Cristo, e mui mellor odor dava
que liros nen violetas non dan, nen agua rosada.

La otra versión, la de la cantiga 208: "Como ûn erege de Tolosa meteu o Corpo de Deus na colmêa e deu-o aas abellas que o comessen", está dentro de la temática contra albigenses, y coincide con Cesario en que aquí las abejas elaboran una capilla con su altar correspondiente y sobre él la Virgen sentada con el niño en el seno:

Abriu mui tost'a colmêa e hûa capela viu
con seu altar estar dentro, e a omagen cousiu
da Virgen con seu Fillo sobr'ele, e ar sentiu
un odor tan saboroso que logo foi convertudo.

Se repite el aviso, aquí es al obispo de Tolosa al que se da cuenta del milagro, y la cantiga termina con las procesiones que se hicieron y con los loores consabidos a la Madre de Dios. Es muy posible que Alfonso X refundiera en las dos cantigas otra fuente además de la de Cesario, que nos parece evidente. El milagro, aunque sin referirlo a la Virgen, lo relata también Étienne de Bourbon: Un villano arroja la hostia en el interior de una colmena con el objeto de aumentar la producción de miel. Las abejas edifican un altar alrededor del Cuerpo de Cristo. Cuando el labrador quiere ver la miel le atacan las abejas y le cubren el cuerpo de picaduras [24]. Un escritor alemán contemporáneo de Alfonso X, Hugo de Trimberg, nacido hacia 1235, en su *Solsequium*, escrito por el año 1280, narra también este milagro. Aquí el propietario de las abejas es igualmente un labrador ("rusticus"), pero quien introduce la hostia en la colmena es su mujer, simple y crédula. Un santo peregrino, al pasar y detenerse en el huerto donde estaban las colmenas, percibió una angélica y celestial armonía entre las abejas. Al anunciar a un sacerdote lo que había oído, éste, con otros compañeros y sus feligreses, fueron al huerto y, puestos de rodillas y orando para que Dios les permitiera oir lo que oyera el peregrino, percibieron en efecto una voz dulcísima que venía de una de las colmenas. La abrieron y encontraron una iglesuela construida de miel y tierra y en su interior el cuerpo del Señor puesto sobre un altarcito. Lo recogieron y procesionalmente y con mucha devoción, lo reintegraron a la iglesia de donde la mujer lo había llevado (H. de Trimberg, Lateinische Werke. I Das *Solsequium*. Ed. por Erich Seemann, München 1914, pp. 58/59).

No hay duda de que estos milagros referidos por Cesario al servicio de la ortodoxia católica, fueron los que precipitaron toda una serie de visiones sobre el Sacramento del Altar, hasta conducir, finalmente, a la introducción de la fiesta del "Corpus Christi" en 1264 por el papa Urbano IV en su Bula *Transiturus*. Se ha reconocido ya el papel que para la instauración de esta fiesta tuvo la visión de la Beata Juliana de Lieja (1193-1258), priora del monasterio del monte Cornillón, cerca de dicha ciudad, mucho más joven que Ce-

[24] Op. cit. Liber de sept. donis spiritus sancti, pars III, tit. VII. Citado por A. Mussafia en *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* III, 317, p. 39.

sario y muerta unos 18 años después, así como de la influencia ejercida en este mismo sentido por la reclusa Eva, de la misma región y también posterior a Cesario. Sin olvidar el hecho importante de que el propio Urbano había sido anteriormente archidiácono de Lieja. El papel, pues, que Cesario de Heisterbach desempeñó como suscitador de todo un género de milagros y visiones nos parece incontrovertible. Y sin embargo, uno queda asombrado de que en el libro voluminoso y lleno de datos de G. Matern, dedicado a este tema y titulado *Sobre la prehistoria e historia del Corpus especialmente en España* [25], no se mencione para nada a Cesario ni la colección de sus milagros eucarísticos. Este olvido resulta inexplicable en un autor alemán, y aunque el fallo no nos haga dudar de la seriedad de la investigación, ésta resulta más acumulativa que orientadora. Matern, aunque cita varias veces a Alfonso X, e incluso transcribe en la página 295 "las Siete Partidas", núm. 63, tit. IV, sobre el comportamiento que los judíos y los moros han de observar cuando se encuentran con el "Corpus Domini", tampoco menciona las *Cantigas*, omitiendo por consiguiente los milagros que dejamos examinados a grandes rasgos. Sobre la fuente de Cesario aducida por nosotros para la cantiga 149, sobre "un preste aleiman" que dudaba del Sacramento de Dios, ya hemos hablado a propósito del asentamiento de los dominicos en Colonia. Pero también es posible que Alfonso X haya tenido presentes otros milagros afines de Cesario, refundiendo en esa figura indeterminada del sacerdote alemán otros relatos de Cesario sobre religiosos asaltados por las mismas dudas.

Un milagro muy semejante al de S. Trond y al de Hamborn, con los que se inician los *Octo Libri Miraculorum,* es el de la hostia ensangrentada del monasterio de S. Juan de Müstair (Suiza). Desde el siglo XII, en lugar del primitivo convento de monjes, aparece allí un convento de monjas que en el siglo XIII, a causa del milagro de la hostia ensangrentada, se convirtió en lugar de peregrinación. Según Iso Müller, el núcleo histórico de la leyenda es poco más o menos el siguiente: La monja Agnes de Sent (Baja Engandina), un jueves santo no se sintió del todo libre de pecado; se dirigió, sin embargo, al altar y recibió la comunión, pero no tragó la hostia, sino que la guardó en una arca. Probablemnte con el tiempo aparecieron en la hostia, así indignamente guardada, algunas manchas rojizas que, en aquellos tiempos, se tomaron por gotas de sangre. Agnes, en su apuro, llevó la hostia a un religioso llamado Juan (se halla documentada su existencia entre 1227/33), el cual, lo mismo que la monja, creyó ver un milagro en la hostia. Juan, tomando la hostia, huyó con ella hasta los límites del obispado de Chur, hasta Quadrat, en la parroquia de Parchins, con la intención de asentarse allí como anacoreta y hacer expiación por el pecado de Agnes. Pero por orden de la abadesa Adelheid (hay documentos de ella desde 1211/33), la hostia fue devuelta al santuario del convento, y Agnes, en penitencia por su falta, entró como reclusa [26]. En relación con

[25] Gehard Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier besonders in Spanien. Studien zur Volksfrömimigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit.* Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe. 10 Band. Münster Westfalen 1962.

[26] Iso Müller, *Die churrätische Wallfahrt im Mittelalter,* p. 64. En: Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Band 43, Basel 1964.

este milagro está la celebración del "Corpus Christi" (Fronleichnamsfest) de Müstair. El prepósito Berchtold se dirigió a Roma en 1275 y obtuvo del papa Gregorio X la concesión de indulgencias para todos aquellos que visitaran la iglesia donde se guarda la hostia milagrosa. Berchtold, en 1281, llamó al obispo de Chur, Conrado, para que bendijese el altar mayor, y allí, en un vaso de cristal, lo mismo que en S. Trond, se depositó la Hostia como reliquia. Según se desprende del libro arriba citado de I. Müller, este milagro parece estar, por su forma y cronología, en relación inmediata con los sucesos maravillosos de las diócesis de Lieja y Colonia referidos por Cesario.

En España la versión más conocida de un milagro semejante nos la proporcionan los famosos Corporales de Daroca. He aquí la narración de este milagro tal como la trasmite Madoz: "En una capilla de esta colejial... se veneran los Santos Corporales de Daroca en un relicario de oro que dio el rey D. Fernando el Católico... Mucho se cuenta de este suceso; pero la opinión más recibida entre aquellos fieles y que apoya la tradición, consiste, en que acabada que fue la reconquista de Valencia por D. Jaime en 1238, pasó precipitadamente a Montpeller, habiendo dejado al frente del ejército a su valeroso tío D. Berenguer, el cual deseoso de ocupar las tropas que habían quedado a sus órdenes, se encaminó hacia Albayda, deseoso de conquistar a todo trance el fuerte castillo de Chio, ocupado por los moros. Avanzó D. Berenguer a mediados de febrero de 1239 al frente de un puñado de cristianos, pues tan sólo llevaba los tercios de las tres comunidades de Calatayud, Teruel y Daroca, pero acosado por unos 20 mil moros se vio obligado a fortificarse en un cerro inmediato llamado Puig de Codol. Cercados que fueron por aquéllos, determinó D. Berenguer oir misa y comulgar con los otros cinco capitanes antes de entrar en la acción. Formados los tercios principió a decir misa en una tienda de campaña el capellán del ejército Mosen Mateo Martínez, natural de Daroca y rector de la parroquia de S. Cristóbal de aquella ciudad; pero no bien había concluido la consagración, cuando se oyeron por todas partes el estruendo y los alaridos de los moros que atacaban el cerro; los capitanes marcharon a cubrir los primeros puestos, y el sacerdote aterrado con tan repentino ataque, sumió presurosamente la hostia, y metiendo las seis formas dentro de los corporales, las escondió entre unas piedras y cubrió con unos palmitos. Retirados los moros fueron a sacarlas para dar la comunión a los capitanes, y al desplegar los sagrados lienzos se encontraron las seis formas bañadas en sangre y pegadas a los corporales. Admirados quedaron todos de aquel prodigio, desde cuyo tiempo se les presta una veneración muy grande. Se disputaron luego su pertenencia, pero habiéndola echado en suerte por tres veces, recayó todas ellas en Daroca: se colocaron enseguida los corporales dentro de una caja de plata, y ésta sobre una mula, la que cayó muerta frente al hospital de S. Marcos, donde se fundó después el convento de Trinitarios. En el pórtico exterior de esta iglesia se conserva una mulita de mármol toscamente ejecutada, debajo de la cual, se dice, fue enterrada la que condujo los corporales. Estos sólo se manifiestan al público el día de Corpus desde un murallón llamado la Torreta, extramuros de la ciudad, construida al efecto, en atención a que el concurso no cabía en nin-

gún sitio de la población" [27]. Según Villanueva, en el monasterio de agustinos de Luchente, construido encima del monte donde tuvo lugar el suceso de los Corporales, se conserva un manuscrito en lemosín con la narración del milagro. El convento se llama de "Corpus Christi" y "en el nicho principal del altar mayor se ve de escultura un clérigo en aptitud de mostrar al pueblo los Corporales con las formas consagradas teñidas de sangre. La ara está sobre el *codol* o peñasco, baxo del qual se escondieron los Corporales, quando con el rebato que dieron los moros, se interrumpió el sacrificio de la misa, en que habían de comulgar los capitanes cristianos" [28].

Sobre la hostia del monasterio benedictino de S. Cugat del Vallés, dice Villanueva: "En el sagrario se conserva incorrupta una santa hostia de forma orbicular y una pulgada de diámetro, en cuyo centro se lee XPS: es sin disputa de pan azimo. La tradición es que en el año 993 entrando por acá los Sarracenos, y habiendo destruido todo el poder del conde de Barcelona, y muerto el mismo en la llanura llamada de *Matabous,* el abad Oton, huyendo precipitadamente de su poder, escondió esta santa forma envuelta en unos corporales, los cuales en volviendo, pasada la revolución, halló ensangrentados. Estos lienzos se conservan separadamente en un relicario, y se ven muestras de sangre: un letrerito puesto allí dice: *Haec linteamina sunt sancta corporalia vetera, et in medio est Corpus Domini involutum in capsa lignea.* En 1409, a seis de abril, visitó formalmente la santa hostia el abad D. Berenguer de Rejadell, y la rompió en dos iguales partes, como hoy se ve, hallando incorruptas las especies sacramentales" (Villan. op. cit., t. XIX, pp. 24-25). Y sobre el milagro de los Corporales de Ibarra, Lérida, diócesis de Solsona, la tradición lo sitúa en 1010, cuando a Bernardo Olivier, rector de la iglesia de Sta. María de Ibarra, durante la consagración, el cáliz se le llenó de sangre, que rebosó y tiñó todo el altar. Madoz, op. cit., tomo 9, pp. 379-80, al hablar de las reliquias de Ibarra dice que "entre ellas se encuentra una espina de la corona de Jesucristo y un cabello de la Virgen, que fueron regalados a la villa por uno de los Sumos Pontífices, en recompensa de haberle llevado S. Armengol, obispo que fue de Urgel, el cáliz en que ocurrió el milagro conocido en el país por *San Dupté* (la Sta. Duda), en el siglo XI y que los naturales refieren de la siguiente manera: parece que habiendo dudado el sacerdote en el acto de la consagración, si con sus palabras convertiría las especies de pan y vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, sobresalió el cáliz manando sangre, tiñendo todo el altar, en términos que las mujeres empaparon en ella las estopas en que hilaban; entonces las campanas echaron solas al vuelo, y advertido San Armengol que se hallaba en Guisona, acudió al sitio, y cubriendo con la mano la corona del sacerdote, cesó el prodigio". Matern, op. cit., pp. 17-18, además de estos dos milagros que dejamos referidos, menciona una serie semejante: los corporales de Guadalupe y Cimballa, estos sin datar, y el de la catedral de Gerona y la hostia maravillosa de S. Daniel (Gerona). El de la catedral de Gerona tuvo lugar en el año de 1279, cuando un canónigo, dudando de la

---

[27] P. Madoz, Op. cit., t. 7, pp. 356-57.

[28] Joaquín Lorenzo Villanueva, *Viaje literario a las Iglesias de España,* tomo IV, pp. 92-94. Madrid 1806.

transustanciación, se le convirtió la hostia en carne sangrante [29]. Según la tradición, el milagro de S. Daniel ocurrió también en 1279. Aquí la hostia, en la boca del sacerdote celebrante que dudaba, se convirtió en un trozo de carne, de la que manaba sangre. En relación con estos prodigios está también la Hostia Santa del Cebrero, de la que manaba verdadera sangre. El milagro debió ocurrir hacia el año 1300, e igualmente a causa de las dudas que asaltaron al sacerdote. Fray Antonio de Yepes, que estuvo en el Cebrero y vio la hostia convertida en carne de color acecinado y el vino del cáliz en sangre roja de cabrito recién inmolado, nos relata el milagro de esta manera:

"Cerca de los años de mil y treszientos avia un vezino y vassallo de la casa del Zebrero en un pueblo que dista media legua del llamado Barja mayor, el qual tenia tanta devocion con el Santo sacrificio de la Missa que por ninguna ocupacion ni inclemencia de los tiempos rezios faltava de oyr Missa. Es aquella tierra combatida de todos los ayres, y suele cargar tanta nieve que no solo se toman los caminos, pero se cubren las casas, y el mismo Monasterio, Yglesia y hospital suelen quedar sepultados, y allá dentro viven con fuegos y luzes de candelas, porque la del cielo en muchos dias no se suele ver, y si la caridad (a quien no pueden matar Rios ni yelos) no tuviesse allí entretenidos a los monges, para servir a los pobres, parece imposible, apetecerse aquella vivienda. Un dia pues muy rezio y tempestuoso, lidió y peleó el buen hombre, y forcejó contra vientos, nieve y tempestades, rompió por las nieves, y como pudo llegó a la Iglesia.

"Estava un clerigo de los capellanes diziendo Missa, bien descuydado de que en aquel tiempo trabajoso pudiesse nadie subir a oyr las Missas. Avia ya consagrado la Hostia y el Caliz, quando el hombre llegó, y espantandose quando lo vio, menospreciole ente si mismo, diziendo: Qual biene este otro con una tan grande tempestad a ver un poco de pan y vino. El Señor, que en las concavidades de la tierra, y en partes escondidas, obra sus maravillas, la hizo tan grande en aquella Yglesia a esta sazon que luego la hostia se convirtió en carne y el vino en sangre, queriendo su Magestad abrir los ojos a aquel miserable ministro, que avia dudado, y pagar tan gran devocion como mostró aquel buen hombre, viniendo a oyr Missa con tantas incomodidades. Estuvieron mucho tiempo la Hostia buelta en carne en la patena, y la sangre en el mismo Caliz donde avia acontecido el milagro, hasta que passando la Reyna Doña Isabel en romeria a Santiago y hospedandose en el Monasterio del Zebrero, quiso ver un prodigio tan raro y maravilloso, y dizen que entonces quando lo vio mandó poner la carne en una redomita y la sangre en otra, en donde oy se muestran..." [30]. Como vemos, los milagros eucarísticos difundidos por Cesario de Heisterbach a comienzos del siglo XII seguían aún operantemente vivos casi un siglo más tarde.

No sabemos hasta qué punto es digna de crédito la tradición respecto a la cronología del milagro de S. Cugat del Vallés y del de

---

[29] Muñoz, *Milagros*, 114; Zacarías de Llorens, *Flores Eucarísticas*, 141-144, citados por Matern.

[30] Fray Antonio de Yepes, *Coronica General de la Orden de San Benito*, tomo IV, centuria IV, fol. 64 v., Valladolid 1615.

los Corporales de Ibarra, ocurridos según ella a finales del siglo X y comienzos del XI. Caso de que sean tan antiguos es muy posible que posteriormente se hayan contaminado con elementos típicos de los milagros surgidos en el siglo XIII, para contrarrestar los influjos antisacramentales de los albigenses. De todos modos, sobre el milagro de Ibarra tenemos una versión casi idéntica en Cesario. Se la contó a nuestro autor el decano de Aquisgrán y abad de S. Trond Juan, y sucedió en la iglesia de Sta. Walburgis de Hildesheim, de donde Juan era oriundo. Cuando un sacerdote llamado Albero o Alberto celebraba la misa, un ciudadano (civis) que estaba a su espalda, como dudara del misterio eucarístico, vio correr del cáliz en abundancia un líquido en forma de sangre humana, el cual, como si saliera a borbotones de una olla hirviendo, inundó toda la superficie del altar (IX, 19). De boca del mismo informante oyó Cesario el milagro ocurrido en Wuninsdorp (Wunstorf), cerca de Hannover, donde el sacerdote Heylardo, como dudara del sacramento por influjo del demonio, en el momento de destapar el cáliz, vio en él "humani cruoris speciem", y, aterrorizado, corrió a contar al maestro y decano Juan aquella visión (IX, 18). Como ya hemos visto, nuestro abad conoció en S. Trond al maestro Juan, y por lo tanto no es nada inverosímil que muchas de estas visiones las difundiera por España a su regreso el abad de S. Pedro de Gumiel. También pudo traer un ejemplar o copia del *Dialogus miraculorum* de Cesario, donde se relatan todos estos prodigios. De corporales impregnados en sangre tenemos también ejemplos en el heisterbacense: "De corporali sacramento infuso, qui ablui non potuit, donec inclusa dubitans illud videret" (IX, 22). "Item de corporali infuso, in quo sanguis humanus aparuit" (IX, 23). Tampoco falta en Cesario la conversión de la hostia en un trozo de carne cruda. Un sacerdote en la fortaleza de Wickindisburg, "de sacramento corporis Christi dubitans... Dominus ei in hostia carnem crudam ostendit" (IX, 5). Todos estos ejemplos y otros muchos parecidos de Cesario de Heisterbach que pudiéramos aducir, le hubieran servido a Matern de maravilla para ilustrar los relatos españoles. Pero, ¿quién podía sospechar la influencia del prior de Heisterbach en España? Ante la auténtica engelbertiana esta influencia parece irrecusable. Está claro que la propagación por nuestro país de estos milagros no fue obra exclusiva tan sólo de una proyección literaria, sino también oral. La materialidad de la reliquia llevada por nuestro abad al monasterio cisterciense morimundense de S. Pedro de Gumiel de Izán, debió contribuir todavía de manera más eficaz a la multiplicación de estos milagros, especialmente en aquellas zonas más amenazadas por los infieles.

España durante los reinados de Fernando III el Santo y de su hijo Alfonso X el Sabio, se halla activamente encuadrada dentro de los planes universalistas patrocinados y dirigidos por la Iglesia. Un paso importante de aproximación entre los dos extremos de Europa fue el casamiento del joven rey D. Fernando con la joven princesa doña Beatriz de Suabia. La universalidad alcanzada por el primogénito de este matrimonio es bien conocida, universalidad que se muestra más clara echando una mirada a sus ascendientes. Su abuelo materno Felipe de Suabia, asesinado en 1208 en el palacio obispal de Bamberg cuando apenas tendría más de 30 años, el rey culto de hermosas facciones y larga cabellera rubia, el "jungen süezen man",

según las palabras de su coetáneo el poeta Walther von der Vogelweide, que le celebró en sus versos, acaso se halla inmortalizado en la famosa estatua ecuestre conocida con el nombre del "Caballero de Bamberg" (der Bamberger Reiter). Felipe de Suabia era hijo del emperador Federico I Barbarroja y de Beatriz de Borgoña, y estaba casado con Irene, hija de Isaac II Angelos, emperador de Bizancio. Doña Beatriz de Suabia, a la que el arzobispo D. Rodrigo Ximénez de Rada llama "optima, pulchra, sapiens et pudica", era, pues, nieta de emperadores, y a su vez sobrina del emperador Enrique VI, hermano de su padre, y del bizantino Alejo, hermano de su madre. La belleza de doña Beatriz ha quedado plasmada, junto a su marido, en la estatua del Claustro de la catedral de Burgos, donde el artista, tal vez discípulo de los escultores alemanes traidos por D. Mauricio, al modelarla "post mortem", quizá no ignoraba que en la estatua de la catedral de Bamberg estaba representado el padre de la reina. Aunque con atuendo castellano, la actitud y la manera de tratar los pliegues en la pareja de Burgos, nos recuerda con asombro las esculturas de Bamberg. Alfonso X no defraudó el cosmopolitismo de sus antecesores, antes bien lo superó, traduciéndolo maravillosamente al plano de la cultura. Estamos acostumbrados a verlo, ya maduro, como escritor en los dos idiomas peninsulares, castellano y galaico-portugués, o rico en saberes clásicos y orientales, pero nos olvidamos de imaginarlo al lado de su madre, con la cual apenas podría entenderse sino en alemán. Alfonso X tenía catorce años cuando murió doña Beatriz en 1235 en Toro, la ciudad que conserva aún en su nombre la tradición goda y donde debía existir por esa época una colonia alemana bastante numerosa. A 20 kilómetros de Toro tenían los caballeros teutónicos la Encomienda de Sta. María de Castellanos, fundada por la reina. Lo mismo que Walther von der Vogelweide había cantado la efímera y trágica existencia de Irene, llamándola "rosa sin espinas, paloma sin hiel". Pero da Ponte compuso a la muerte prematura de doña Beatriz un hermoso planto, increpando a Dios por haber llevado a la mejor dueña que hubo en el mundo, sólo comparable a Sta. María:

Nostro Senhor Deus, qué prol vos ten ora
por destroyrdes este mund'assy
que a melhor dona que era hy
nen ouve nunca, vossa madre fora,
levastes end'? e pensastes mui mal
d'aqueste mundo, fals'e desleal,
que quanto ben aqueste mund'avia
todo lho vos tolhestes en un dia!

.....

En forte ponto e en fort'ora
fez Deus o mundo, poys non leixou hy
nen hun conort'e levou d'aqui
a boa rainha que end'é fóra,
dona Beatrix! Direy-vos eu qual:
non fez Deus outra melhor, nen tal;
nen de bondade par non lh'acharia
home no mundo, par Sancta Maria.
(No. 573, C. V. y 461, C. A.).

Alfonso X, además de la natural vinculación con la cultura germánica por medio de su madre, continuó la tradición de la corte fernandina, en la cual, como hemos visto, los cistercienses de la línea morimundense desempeñaron un papel muy relevante. En las *Cantigas* han quedado bastantes testimonios de comunicación, escrita y oral, de las fuentes germano-cistercienses. Aparte del "preste aleiman (que) dultava do Sagramento de Deus", así como del milagro (narrado ya por Berceo) que la Virgen quiso mostrar "en un moesteiro antigo / que soya pret'estar / da cidade de Colonna", de la cantiga 14, Alfonso X, a propósito del honrado mercader alemán a quien Sta. María curó en Vilasirga, en la cantiga 218, nos habla de la nutrida afluencia de peregrinos alemanes que llegaban a Santiago: "El en esto estando, viu que gran romaria / de gente de sa terra a Santiago ya". En relación con la peregrinación alemana a Santiago está igualmente el milagro de la cantiga 175 sobre el mancebo alemán que fue ahorcado por habérsele atribuido falsamente el robo de un vaso de plata, y al que los padres, de regreso de Compostela, encontraron vivo pendiente en la horca. En la cantiga el hecho sucedió en Tolosa, en la casa de un hereje albigense enemigo de los peregrinos:

> "Desto direi un miragre de gran maravill'estranna
> que mostrou Santa Maria por un romeu d'Alemanna
> que a Santiago ya, que éste padron d'Espanna,
> e per Rocamador vêo a Tolosa a cidade".

En la cantiga 95 nos informa sobre un conde alemán llamado Abran, un extraño y pintoresco personaje que vivía entregado a la pesca y a la meditación en un promontorio frente al mar:

> "Desto direy un miragre que hûa vegada
> demostrou a Santa Virgen benaventurada
> por un conde d'Alemanna, que ouve leixada
> sa terra e foi fazer en Portugal morada
> encima dûa hermida, preto da salgada
> agua do mar, u cuidou a viver sen baralla".

Mención especial merece la cantiga 42, que poetiza el milagro del doncel que, deslumbrado por la belleza de una imagen de la Virgen, "meteu o anel eno dedo da omagen de Santa Maria, e a omagen encolleu o dedo con el". El milagro "foi en terra d'Alemanna". Cuando las gentes oyeron el prodigio de boca del propio doncel, que por tan extraña manera se había prometido a la Virgen con el anillo que su amiga le diera, le aconsejaron que ingresara inmediatamente en la Orden del Cister: "que orden logo fillasse de monges de Claraval". La leyenda del prometido de la Virgen es conocida en diferentes versiones. Mussafia cita varios manuscritos del siglo XIII existentes en la Bibl. Nac. de París que contienen este milagro. He aquí el resumen que da este autor de la versión contenida en el manuscrito reseñado con el número 12.593, en otro tiempo de S. Germ. lat. 486: "Varios jóvenes juegan a la pelota (ludo pilae). Uno de ellos, temiendo que se le deteriorase el anillo que había recibido de su prometida, entra en una iglesia para dejarlo allí momentáneamente mientras juega. Al entrar ve una imagen de Sta. María y,

deslumbrado por su hermosura, se olvida de la amada y pone el anillo en el dedo de la imagen, la cual al punto encoge el dedo ("Digitum suum imago constrinxit"). A pesar de esto el joven se casa poco después. En la noche de bodas se le aparece Sta. María interpuesta entre él y la novia y le extiende el dedo con el anillo. El novio, amedrentado por esta aparición, abandona a la novia y se hace monje. *In antiquis temporibus factum de imagine genitricis Dei miraculum - Erat quaedam ecclesia, in qua imago.* En el manuscrito 18.134 de esta misma biblioteca, también del siglo XIII, aparece el milagro con esta variante al principio: "Cum olim quaedam antiqua ecclesia...minaretur ruinam, incolae loci illius ecclesiam reparaturi b. Virginis imaginem ante eam possuerunt pro colligendis elemosinas; erat autem ante ecclesiam illa platea, in qua adolescentes et virgines ad ludendum congregabantur" [31]. Este milagro aparece relatado también por Vicente de Beavais, muerto en 1264: "Quidam pueri clerici ante quandam Ecclesiam ludum pilae exercebant". El Bellovacense se atiene a la versión del manuscrito 12.593, sin indicar lugar geográfico determinado. Tampoco se dice en qué Orden entró el adolescente al abandonar a la novia [32]. Alfonso X sigue la versión que aparece en el manuscrito 18.134. Sin embargo, el hecho de que el milagro narrado en la cantiga haya sucedido en Alemania y que el protagonista ingresase en Claraval, nos lleva a la hipótesis de una fuente germano-cisterciense. No sabemos si este milagro se contenía en el volumen de visiones o milagros en 8 libros, de Cesario de Heisterbach, y de los cuales, según Hilka, se han perdido o están ocultos en alguna colección de ejemplos los libros 3.º, 6.º, 7.º y 8.º En todo caso Alfonso X remite el milagro a una fuente escrita: "per com'eu escrt'achei".

N. B. Para las citas de Cesario de Heisterbach hemos utilizado las siguientes ediciones:

a) Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus Miraculorum.* Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem accurate recognovit Josephus Strange. Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851. En dos vols.

b) *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach.* Herausgegeben von Dr. Alfons Hilka. Erster Band. Einleitung, exempla und Auszüge aus den Predigten des C. v. H. Bonn 1933. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XLIII.

c) *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach.* Herausgegeben von Dr. Alfons Hilka. Dritter Band. Publikationen der Gesellschaft für Rheinnische Geschichtskunde VLIII, Bonn 1937. Este volumen contiene los libros 1.º y 2.º de los *Libri VIII Miraculorum,* además de la *Vita, Passio et Miracula S. Engelberti,* que, se-

[31] A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden,* I, 29, p. 962; I, 67, p. 979; I, 49, p. 986; II, 2, p. 49. En: Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Phil.—hist. Classe 113 (1886), p. 917-994 (=I); 115 (1888), p. 5-92 (=II); 119 (1889), 9 Abhandlung (=III); 123 (1891), 8 Abhandlung (=IV); 139 (1898), 8 Abhandlung (=V).

[32] Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale,* lib. VII, capitulo LXXXVII. Akademische Druck -u. Verlagsanstalt Graz-Austria, 1965.

gún Hilka, forma los libros 4.º y 5.º de dicha obra. Por último los escritos sobre Sta. Isabel de Turingia. Hilka incluyó en dos *Apéndices,* después de los dos primeros libros, una colección de milagros según los manuscritos de Xanten y Bonn atribuidos por este autor a un copilador y que Aloys Meister había publicado como de Cesario. Véase Aloys Meister: *Die Fragmente der libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach,* Rom 1901 (=Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte, 13 Supplementheft).

Para los textos de Alfonso X el Sabio hemos utilizado la edición de Walter Mettmann: Alfonso X, o Sabio, *Cantigas de Santa Maria.* Acta Universitatis Conimbrigensis. En tres vols., 1959-1964.

JAIME FERREIRO ALEMPARTE
Neu-Isenburg (Alemania Federal)

NOTICIA DE AVILÉS DE TARAMANCOS

Poucos persoaxes que non señan entes de fición acadarían en tres ducias de anos unha esistencia tan solprendente coma a do poeta Antón Avilés Vinagre, hoxe residente na capital colombián e veciño do mundo.

A súa vida e a súa obra —tan desconecida como importante— van tan íntemamente vencelladas que, a derradeira, cáseque non é máis que un revelador diario sentimental da primeira.

Entón así, cumpre que nesta "noticia" de urxencia andemos a nos deter dun xeito un pouco xornalístico naqueles anacos que, dunha e máis a outra dimensión, podan amosarnos unha certa perspeitiva da súa realidade.

Van alá xa dez anos dende o intre no que Avilés de Taramancos deixóu a terra galega pra seguir, coma tantos, as enliadas roitas que levan cara o pan ao traveso das antigas redes dos meridiáns que enmallan a nosa longa historia.

"Cáseque dez anos —escribíame no 1970— de loita a campo aberto fixeron de mín un home curtido, conocedor de tretas coma Ulises, mais perdido quezáis pra sempre. Fixen de todo. Fun comerciante, domeador de cabalos, contrabandista. Teño cavado máis de coarenta hectáreas de terra americán, de sol a sol até que o aceiro da eixada se fendera, e non houbo ceifa, nen colleita que non fora queimada pola peste, pola xeada, polo destino".

Nas súas cartas —nas tres cartas que dende a súa partida nos escribíu— hai como costante un pouso de amargura, pro tamén a trascendencia dun caráiter rexo que lle medra desa súa espranza indestrutible tantas veces posta a proba e que dá a tónica da súa natureza.

A súa vida realmente é unha pura anécdota, unha crudel novela de aventuras esquencida no anónimo da emigración

na propia terra primeiro e na longura do alén mar despóis. Do seu desacougo involuntario nos últimos tempos dí moi espresivamente: "Cacéi tigres pra lle vender o pelexo aos gringos ricos, trafeguéi con cabezas reducidas, fixen churros nas feiras, fun afiador, pirata. O ouro fuxe de mín coa mesma intensidade con que eu fuxo de íl. Somos incompatibles. E namentras a vida sae de madre coma un río no inverno, é natural que ún se case e teña fillos por unha lei elemental da especie".

O senso desta nota bio-bibliográfica cínguese ao seu aspeito de comunicación amical a tantos que o conoceron e literariamente a cantos se veñen interesando pola nova poesía galega. Desta maneira o íntemo e familiar mistúranse inseparablemente cos logros escrusivamente artísticos da súa produción.

Os feitos da súa esistencia, mínimos e imensos coma os de calquer home humilde, traen cabo de nós a fondura tantas veces desbotada dos valores que nos son máis propios.

Antón Avilés, co seu aspeito forte e apaisado e co esa fera sinceiridade, un chisco pantástica coma a de calquera dos nosos navegantes, esprica así o suceso máis entranable seguramente do seu pasado: "Caséi cunha india andina, como puiden casar cunha princesa turca. Hai un día no que somos tan horfos que necesitamos un tobo, un porto onde invernar, unha compañeira que nos alente. Non estóu arrepentido. É unha muller simple e agarimosa como necesita un presidiario. E coma a terra é fértil, segura, pra sempre". Non hai, ao meu xuicio, xeito máis fermoso de comunicarnos tan íntemo pasaxe.

O primeiro libro de este espléndido poeta reencontrado, *A Frauta e o Garamelo*, editado por Moret na Cruña e distribuído polo xornalista Jorge Víctor Sueiro, foi feito cando estaba de mariñeiro a cumprir a quinta no Ferrol, e rematado nunha soia noite.

A súa produción poética, dunha calidade e dimensión xa moi pouco frecoente, é así talmente coma unha fervenza limpa, incontible, a borbullóns, ou coma un vento racheiro insospeitado que abrangue as cousas: "Escribo a rafegas, coma os furacáns; ao mellor pasan dous ou tres anos que non escribo unha palabra; en quince días fago un libro. Despóis racho todo ou déixoo así. Son incapaz de correxir, de volver a refacer. Non teño tempo nen paz pra domear o verso ou a palabra". Fai falla, dende logo, dunhas cualidás innatas, dun imenso poder creador, dun sentido do ritmo e da espresividade e da medida tales pra conquerir esta espontaneidade que

escrusivamente afondando na súa obra poden chegar a comprenderse.

En moi contadas ocasións, compre decilo así xustamente, poderemos repetir a satisfación que nos produce amosar dende estas páxinas de GRIAL o fruto dunha esistencia tan auténtica e dun pensamento poético tan xenuíno. Hoxe, cando chegan cabo de nós tantos resultados de vidas efímeras, palidecidas, embalsamadas, de tantas ambicións mortas ou mimetizadas, de tantas dialéiticas crebadas na súa inoperancia, a leitura de libros coma este máis recente de Avilés, que aínda teño no meu diante, non poden por menos de traguer ao noso esprito esa lexítima aquedanza de ver arriquecida a nosa Cultura e ise incansábel desasosego de ollar máis fortecida a nosa conciencialización.

Algunha noite en Noia, logo de aquel seu primeiro libro que "estaba moi ben ilustrado", lémbrase de lle ter entregado a Francisco Caamaño outro, inédito, con poemas ledos e logrados baixo do tídulo, non moi ao seu gusto e de emerxencia, *Pequeno Canto,* que a Iglesia Alvariño parecíalle certamente importante pois que trataba do amor dun xeito sensual como non se fixera aínda en galego.

Co iste novo fato de poemas Antón Avilés acadara un premio da Coleición "Brais Pinto", creada por aquel tempo en Madrid polos estudantes galegos.

Nembargantes, os imperativos vitás que o foran levando da súa casa de Taramancos, onde nacera de familia campesiña e mariñeira, no 1935, conqueriron por fin arredalo da marcha evolutiva e creadora dos seus compañeiros de xeneración literaria e impediron que o seu nome e máis a súa obra figurasen deica agora antre os millores.

Recordo as súas primeiras novas alá polo 26 do Marzal do 62: "O gume da dór vaime ferindo pouco a pouco. Sinto a miña mocedade esfarrapada, sen unha rota verdadeira e pura. Estóu trunfando na vida, pro iste trunfo é un trunfo mortal. Máis iste xeito de gañar cartos é coma o que vai arrincando ouro na cova en que ten que enterrarse".

Unha pescuda detida dos seus poemas non é de ningunha maneira doada, xa que os seus poemas andan espallados na aitualidade por man de moitos amigos.

Persoalmente gardo unha presada de poemas seus que me diron manuscritos en coartelas por íl mesmo pra mellor ocasión, xa que prefiro cinguir esta brevísma escolma que sigue únicamente ao seu libro *Poemas de Ausencia* que me remitíu dende Bogotá, e no que se atopa o máis aitual da súa creati-

vidade poética, feito cando "a saudade me ten crucificado. Non poido ter un día de festa, nen acougo. Nos logares máis fermosos onde pudera ter un intre de ledicia, o nome dos amigos, o nome de Galiza, acoitélame terriblemente e vólvome aspro, duro, incomprensible. Non podo desfacer o nó dista forza cósmica".

Mais a voz de tantos que se foron no camiño segredo das escumas silandeiras...

Cando estas palabras de lembranza e máis esta memoria se lle acheguen dende a súa terra galega a Antón Avilés de Taramancos, eu xa estaréi un pouco máis certo de que non se achará tan distante alá pola altiplanicie de Sumapaz...

SALVADOR GARCÍA-BODAÑO
Santiago

POEMAS

1

Eu amo as minerales entranas do meu eido
quixera nun momento que o soterrado seixo
rubira até os meus labios e sentírase vivo
vivo como unha fera bruantemente viva
que o amor domeara da súa escuridade.

Ir caíndo en pingueiras enriba da estrutura
do antracito, do wolfram, onde frolece o ouro
e treman as turbinas das burgas e da noite
que atafegada dorme no corazón da terra.

Mamar leite materno no fondo dos carballos
acarón das raíces dos bosques e das veas
da terra que sostén o centeo
e entrega ao sol os gromos do pan alegremente.

Náufrago soterrado, felís antre as estrelas
da auga primitiva, o corazón mollado
na saiva poderosa que dá lentura ás leiras.

En silandeiro navegar, amante aínda,
ter saudade da luz, do sal, de ver o vento,
da chuvia elementar caíndo nos pomares:
ser orfo, orfo espido, para amar con máis furia
a frol roxa do cobre e o iris do estaño.

Acaso así sería verdade a miña vida
vir da profundidade e erguerme no infinido
enraigado no colo da terra tendo a frente
como un único astro no epicentro das tebras.

2

Na linde do mencer racho a ledicia,
abro un sulco quizaves labro un fío de ouro:
do meu labor depende a luz das criaturas.
Gozan todos os símbolos ao abrigo do meu pulo:
a noite, o lume, a gorxa das fontes abisales,

o aire, o trigo, a roda
onde frolece a vida polas coxas da morte
—alarido na vouga escuridá primaria—.

Sementar é a victoria, ouh soldados da terra
camiñantes incólumes de todas as batallas,
a nosa lanza é só unha vara de almendro,
e a pel curtida brilla baixo do sol das eiras
como a armadura de Gabriel.

E só o noso lóstrego na carraxe da loita
fai nacer soutos tépedos de mazáns e pavías
ourilocentes ponlas levantadas no vento.

Tempera a mocedade o seu brío na cortiña
—o músculo tirante na aititude do arco—
conqueridor do ermo en poderoso xesto:
xermola carnalmente os ovarios da terra.

3

E vesme eiquí, amigo, duramente
atado á miña door senlleira e única
mentres o garfo celestial me fire.
Rompe nos cons o mar, e brúa a onda
como unha nai abandonada. E soïo eu
coa miña door aberta
—araña ao roxo vivo soterrada
que vai rilando lentamente o cerne
do meu alento lumioso— escoito
a voz infrahumá que me condena.

E NON ROUBÉI A LUZ, *somentes quixen*
facer da terra unha palabra acesa,
facer quezáis como unha nave de ouro
compañeira do vento e da ledicia.
Con que agarimo entón nas sementeiras
ía arrolando o grao como unha amada
dormida nos meus brazos mainamente;
e escoitaba acarón do sulco vivo
o xermolar do froito entusiasmado:
de corazón a corazón, o mesmo
que si o meu corpo ermo dera vida
a ise miúdo gromo aterecido,
que se sorrí despóis inxenuamente
do seu cósmico trunfo.

Meu amigo.

E logo ao sol das eiras
sentirse carregado de fartura
—troula que troula a mocedade tola—
e a palabra do viño socegada:
de labio en labio vai a frol prendida.

Ouh luz, lonxana luz, perdida luz amiga:
dez mil leguas de mar chámanse olvido,
ou quezáis non: escuridá medida
metro a metro de door cúbica e fera.

E vesme eiquí amigo: cravuñado
no ríspido roquedo
—a águia goza de vagar na outura—
e brúa o mar, o mesmo mar que un día
estrenóu o meu bote de cortiza:
o meu primeiro bote naufragado...

4

Hoxe amiga quero soñarte núa,
núa como un cristal na escuridade.
É primaveira en Noia, e a noite
será unha longa mina de diamantes.

Ando lonxe e senlleiro triste e lonxe,
como unha besta acoitelada brúo
e arrepíanse os Andes ao meu paso.

Camponesa de Cáqueza, ferida
quixera verte hoxe nos meus brazos,
eibada como un anxo en rebeldía.
Entón sería o meu amor a furna
da túa frente aterecida e pálida.
E sería o meu nome a túa patria.

É primaveira en Noia e ando lonxe
ermo na miña door diante da noite:
montañesa dos Andes con que gozo
aperto a túa man estrana e única.

5

Remeiro inconteníbel, bogas na mañán clara
bogas dentro da luz medindo en cada esforzo
a área inmensa do amor do mar.
Ouh encorvado soñador, agricultor mariño
de trasparentes árvores cogulados de estrelas,
o mar síntese infindo soio por amarte.

Ben sei, un día enteiro estaréi na bancada
bogando duramente ao compás do teu pulo,
tronzaremos en ascuas a escuridá celeste
e cantaremos.

Olládeme no mar: que valentía
levo na miña testa mariñeira!
Un almirante en orde de batalla
con escuadróns de poldros de líquida bravura.
Qué raio vencedor enarbolan os mastros?
Boguemos mariñeiro, esfarrapemos xuntos
a fronteira de tebras que fecha a liberdade.

Olládeme no mar: veño de lonxe
pero teño nos ósos como un fulgor salgado
e son parte do mar,
a máis perfeita,
a parte vencedora, a non sulcada.

Veño de lonxe a naufragar con gozo.

6

Primeiro foi o mar. O mar senlleiro
palpitación escura
única latitude da saudade.

Qué brétema total, inamovíbel
tecía entón o tempo, meu amigo!

Na longura silente
no infinido
treméu de furia o corazón da vida:
e rompéu o cristal da madrugada
a foliada tímida do vento.

Saltariqueiro e nú
habitante de inmensos camiños aínda puros
o vento perguiceiro
de novísima entrana
caíu pesadamente no abismo do universo
e erguéuse enfurruñado, desolador, podente.

¡Ai como brúa a onda primitiva
e os músculos do mar tensan a forza
do temporal bravío
e as ribeiras esguías,
mansas,

femias deitadas,
sinten a coitelada feliz do movimento!

7

Hai un país pristino feito de tempestades
onde cantan os cráteres con palabra terrível.

Un país no que todo rompera as ataduras:
o amor era un río sen leito nen ribeiras
—o amor é de sempre un vendabal ferido—
e no núcleo fervente do corazón da terra
semeóu coa tenrura iracunda das bestas
o óvulo de arxila que deu corpo ás montañas.

Hai un país, amigo, nos menceres do tempo
no que a auga cantaba tamén profundamente,
non ise canto nidio con que nos dorme agora:
era un canto de loita, asolador, rumores
de iste brado chegaban aos mundos máis distantes,
trepidaban na elipse dos astros recén feitos.

Qué furacán ilímite esgazóu nun momento
o teito aínda ileso do cosmos? Qué atadura
se desatóu
do nó da escuridá perfeita que abréu
isa rendixa de lóstregos e prismas
de espadas centilantes
de luz fresca
de vida?

Hai un país pristino feito de tempestades
no que súpetamente coloreóu a rosa,
a iauga veuse espida, o amor tivo cauce,
brancura foi a néboa das primeiras montañas
e vermellas as ascuas do ferro soterrado.

Inda non era o árvore, que si o árvore fora
tería a ponla en frol toda de luz vestida
e o vento asubiando tiroliros ao vento
con saudade de rulas, de aromas, de veleiros.

8

O meu corazón sempre canta de noite,
e cando il canta cantan tamén as pedras
e canta o lobo atravesando os montes
e canta como un home, cheo de medo, o vento.

De día nunca pode cantar,
sai a palabra como tremelecida de saudade
e entón os pegureiros e os meniños
toda a xente inocente que me escoita
cóbrense de feridas para sempre.

De día adeprende as palabras que outros cantan
e deletrea nai, revolución, infamia,
sangue, laberca, fame, apocalipse,
e váiselle facendo a voz tan rouca
que cando abre a cantar féchanse as fontes.

Si algunha vez os gringos aproveitan
a primaveira para estoupar astros
—e fica todo ás escuras no Universo—
todos os nosos corazóns acaso
canten nesa noite acompañados
para que nos escoiten nas galaxias
que están fora da man dos asasinos
e nos empresten mixtos e esperanza.

9

Non é o vento nena non:
é o meu corazón que ouvea.
Escoita, é o meu corazón.

10

ADICATORIA:

Aboa: imos atados a unha hora escura
á hora H en arrepío lento.

Atobado na estepa de Irkustk
ou nos outeiros de Connecticut
soterrado no xaspe da vila de Kai-Föng,
un home gris cun númaro nas costas
empreña megatóns maquinalmente
con un furor corréndolle no sangue
de un cento de bisontes espantados.

E ti sigues en pe, vertical como a espranza,
co peso xa carnal do legón
antre o peso dos teus oitenta anos.
Pulas aínda o cobre do teu músculo
pra abrir canles de amor con que regar o millo.
E o teu seo ben pode amamantar a raza.

Gardas humildemente o istante máis puro
—nen Deus acaso fose máis puro nese intre—
e bicas anegada o trigo da semente
a léveda fragancia da terra prometida.
E ha de medrar en cada espiga, aboa,
o pan que Xesucristo partirá no futuro.

A PEPA DE PASTORA, miña aboa,
que me ensinóu a sementar,
a penetrar os misterios da terra.

ANTÓN AVILÉS DE TARAMANCOS
Bogotá

TAMÉN HAI LOBOS TRISTES

Ninguén soupo quén lle cambeara o sentido. O certo é que nos primeiros era igual que os outros. E había que ver que tal lle gostaba estar acochadiño onda súa nai, e brincar, e deprender cousas.

Deprender cales eran os toxos e cales os coellos, que os coellos saben que consolan e corren muito; tamén que as escopetas botan tiros, e que os que pasaban voando eran paxaros unhas veces, e outras uns choios que non eran paxaros; e as que facían méee eran ovellas que non eran vacas, as vacas fan múu. E mirar o sol e quedar cos ollos cheos de luciñas, e algunhas noites de lúa ver cáseque como se fora día, os camiños, os arbres, e hastra o Home, si é que pasaba, que el nunca vira ningún.

Aprendéranlle todo esto e muitas cousas máis, e el estaba contento, case contento de todo, porque ás veces quedaba coma escoitando forte, sin saber ben o que quería ouvir, parecéndolle que si calaran un chisco os seus irmáns, e tamén os melros, os corvos e aqueles choios que voaban lonxe, e que tamén calaran os pinos e carballos, o vento, e un carro que baixaba o monte cargado de balumada, si a rula deixara de funcar, e o cuco, e todo, todo calara un anaquiño, el podería sentir todo aquelo que quería, pero así dodemo si había forma.

Seguía enredando esquecido do que quixera saber e o non puidera caquel ruido en volta, hastra que chegóu ao Rego Foxo e os víu a eles e ao can, e ouservóu como enredaban, e xa ninguén tuvo que calar pra que el soupera que aquelo era o que máis lle gostaba do mundo; máis que estar a pé de súa nai, dos seus irmáns, do Lobo Vello, máis que todo. Xa non quixo ver máis; subíu pra a cova matinando como se podería volver can.

Deitóuse con este pensamento e amanecíu co can nas mentes. Botando de ver que se debía de estar facendo grande, pois antes, cando agarraba un cabuxo contra a nuite, en chegando a mañán, co aquel do almorzo e de todo o que tiña que facer en todo o día, non lle viña o acordo para nada. Pero hoxe fui distinto, que en ves de decir coma outras veces, cando eu sea grande hei de ser can, non dixo nada, pero fíxose á idea de que tiña que sélo dende aquelas.

Non sabía como tiña que facer, pero iría deprendendo pouco a pouco.

Polo pronto, hoxe non iría aos coellos. Díxolle aos máis que iba a un sitio mui bó que sabía el solo, e quedóu ca súa nai a preguntar si os cans comerían ovellas. A ela parecíalle que non, ¿e coellos?, pois ás veces sí e ás veces non. Quedóu pensando un pouco neso das veces. ¿E logo, dixo, os cans que viven onda os homes, non se botan aos outros animales? ¡Outra que non, ponlle o pescozo! Marchóu pensando que aquelo non era falar ao caso. Teríase que valer el solo. Tiña fame e miróu de roer algunhas herbas. Buscóu das máis

bonitas, pero nin con esas lles atopóu o chiste. O malo era eso, que si non cazaba, non iba dar con nada que xantar. Pasóu o resto da mañán a buscar algo, mismamente ovos dalgún niño, ou algún óso, anque foran cachos de galiña comesta do Raposo; calquera cousa podería valer. Deso non había. Asique espinicóu un pouco pan de sapo e amoras, e hastra chuchóu uns poucos chuchameles, e volvéu pra a cova ca mesma fame de antes. Pola serán sería cando chegóu á casa; esmagóu un pouco o tempo no camiño, por ver de chegar cando a mamá trafegaba na cea cos pequenos. Ela debíu cuidar que viña farto, por que despóis de acomodar aos cativos, sentóuse na porta tomar o fresco, sin lle preguntar si xa comera.

E así pasóu un día e o seguinte, e outro máis, e muitos, sin afacerse a comer outras comidas, tornando cada día máis seco que un espeto, sin deixar de barrenar no can.

Baixóu que era un mundo; fui tan a menos que xa nin forzas tiña de chegarse hastra fora do curro. Máis das veces quedaba na cova sin se alevantar en todo o día. Sempre algo lle daban, anque rosmando, que xa tiña tempo pra non tomalas deitado. Agora non era coma antes, que si non xantaba como era debido, decíanlle que si quería un ovo ou un pouco de leite por riba. Pensóu que así non podía seguir, que en sendo nuite iría deica a casa do can e diríalle que podería facer pra ser pronto can coma el, e tamén que é o que tiña que comer. O can, máis que de seguro que o sabía.

Agardóu a que todos durmiran. O máis pior era pola súa nai que tiña o sono mui lixeiro. Fuise arrastrando amodiño hastra a porta, pouco a pouco, procurando de non tropezar con ninguén.

Fora facía nuite crara, e un aire frío que lle fixo ben na cabeza. Empezóu a baixar cara o lugar, guiándose polo rastro do can. Xa a media nuite chegóu á cañeira, sintindo rosmar primeiro, ladrar despóis ao can. Non lle costóu traballo meterse por debaixo da cancela, e sin facer ruido fuise achegando ao cabanel, onda o can oubeaba coma un tolo. Quíxolle decir, non teñas medo, son eu, pero non lle salíu a vos. Sentía seca a gorxa, e que non podía enviar o cuspe cara dentro.

Agatumóuse un pouco onda o galiñeiro, pero aínda era pior, que as galiñas armaron un cacarexo nunca visto. Asique, sin o pensar máis, metéuse onda o can.

Alí o estaba. O último e primeiro que lle víu, foron os dentes mui brancos, tamén os ollos como si botaran lume. Boeno, e o lombo cos pelos de pé, coma os do porco espiño.

Cando iba decir, "son eu, viña a decirche", o can dóu un salto e chantóulle os dentes no pescozo.

Sentíu que a vida lle fuxía ás carreiras por todos aqueles furadiños, como si en realidá alí estuvera agochada de sempre, agardando que lle abriran as portelas pra se poñer fora.

Dóuse de conta de que xa non tiña nada que decir, que aquelo que viñera repetindo todo o camiño pra falar sin aturrullarse, "son eu, veño decirche", non facía falta. Era como cando a súa nai o mandaba a algún recado, e el iba repetindo sempre o mismo, sin que despóis recordara máis que aquelo: "de parte de miña nai, si me fai o favor".

Tiña sono e xa non sentía a fame roerlle no bandullo. Sentíuse a ben con todos. Pensóu que ser can tampouco non era ningunha gran cousa. Volvéuse a el pra lle decir que non mirara, que daquelas non iba poder prender o sono, e tamén que xa sabía que todo fora medo. Queríase esplicar. Pensóu nos seus, e contra o norte escuitóu un longo oubeo. Si cadra a súa nai dóuse de conta, ela era así para estas cousas; miraría onde el durmía sempre, notando o seu valdeiro, e máis que de seguro marmuraría quedo: "este fillo, este fillo".

Mamai, quérovos a todos, e ao can tamén, quixo decir, pero calóu, sabendo que si o ouviran dirían que facía falta ser tolo, que aínda por riba.

Alguén dixo despóis que fora un ano de fames, e que os lobos baixaban ás portas secos talmente coma rachas.

Os vellos contan que fui hai muito tempo, cando as bestas falaban fora alma coma nós, e o señor Ramón de Balbina de Senín dí que o abó do seu abó, anduvo co lobo deste conto ao lombo, pedindo polas portas.

PAZ LÓPEZ FACAL

Vigo

A HIENA

A publicación de *The Sheltering Sky* no 1949 marca un troque na literatura norteamericana. O dinamismo baril de Faulkner, Dos Passos, Hemingway, Fitzgerald e Wolfe dá paso a unha actitude pasiva dediante da realidade.

Bowles trata na súa primeira novela a desesperación de tres norteamericáns —dous homes e unha muller— percurándolle un senso ás súas vidas no eisótico ambente da África do norde. Todo remata na morte e na tolería. Os seus outros libros son unha continuación dun mundo onde as relacións humás son aluciantes e as paisaxes eisóticas. *The Delicate Prey*, volume de contos, aparecéu no 1950. Ademáis ten publicado outras dúas novelas: *Let it Come Down* e *The House of the Spider*, en 1952 e 1954 respeitivamente.

Despóis de *The Sheltering Shy* comezaron a xurdir os novos libros da literatura norteamericana de posguerra: Norman Mailer, *Barbary Shore* (1951); J. D. Salinger, *The Catcher in the Rye* (1951); Richard Ellison, *The invisible man* (1952); Saul Bellow, *The Adventures of Augue March* (1953); Jack Kerouac, *On the Road* (1957); William Styron, *Lie down in darness* (1957) e máis outros. Todos coa mesma actitude de resinación pasiva e perplexidade diante do complexo mundo moderno.

Paul Bowles foi compositor denantes que escritor; compuxo antre outras cousas, a música pra un dos contos de *Things that Money Can't Buy*. Nestora Paul Bowles vive en Tánxer.

Este conto de Bowles vérquese por vez primeira á lingua galega.

Unha cigoña ía cruzando o deserto cara o norde. Tiña sede i emprincipióu a buscar auga. Ao chegar ás montañas de Khang o Ghar, dexergóu unha lagoa ao pé dunha valgada. Voóu cara embaixo antre os penedos e pousóuse á beira da auga. Camiñóu cara a lagoa e bebéu.

Nese intre unha hiena chegóu rangueando e, ao mirar á cigoña na lagoa, dixo: "¿Viñeches dende moi lonxe?". A cigoña nunca mirara unha hiena. "Así que ésta é a hiena", pensóu. E ficóu ollando pra a hiena porque ouvira decir que si unha hiena te mexa tes que a seguir deica onde a hiena queira.

—Axina chegará o vran —dixo a cigoña—. Vou cara o norde.

Ao mesmo tempo, metéuse máis na lagoa pra non estar perto da hiena. A iauga eiquí era máis fonda e case perdéu o terter e tivo que abalar as súas aas pra se manter ergueita. A hiena camiñóu deica a outra banda da lagoa e miróuna dende alí.

—Sei o que estás a matinar —díxolle a hiena—. Cres iso que contan de min. ¿Coidas que teño ese poder? Quezáis fai moito tempo as hienas eran así. Pero agora son coma os máis. Poderíate mollar dende eiquí si quixera. ¿Pero, pra qué? Si non queres ser a miña amiga, vaite ao meio da lagoa e quédate alí.

A cigoña miróu darredor da lagoa e ollóu que non había onde se parar, fora do alcance da cigoña.

—Rematéi de beber —dixo a cigoña. Estendéu as súas aas e saíu da lagoa. Ao chegar á beira corréu adiante e sulcóu os ares. Revóou sobre da lagoa, ouservando dende enriba á hiena.

—De xeito que a tí chámante zampón —dixo. —O mundo está cheo de cousas estranas.

A hiena miróu cara o alto. Os seus ollos eran pequenos e besgos.

—Alá tróugonos a todos a este mundo —dixo. Tí o sabes. Tí és o que sabes de Alá.

A cigoña voóu un algo máis baixo. "É certo", dixo. "Pero sorpréndeme ouvircho decir. Tes moi mala sona, como tí mesma rematas de decir. A maxia está de contra da vontade de Alá".

A hiena bandeóu a cabeza. "¡Así que vas creer esas mintiras!", berróu.

—Non teño ollado o interior da túa vexiga —dixo a cigoña. —¿Pero por qué todos din que co ela podes facer cousas máxicas?

—¿Pra qué che daría Alá unha cabeza? Non adeprendiche a empregala. Pero a hiena falóu tan baixiño que a cigoña non puido ouvila.

—As túas palabras perdéronse —dixo a cigoña, e deixóuse caír un pouco máis.

A hiena voltóu a mirar cara enriba. "Oie, non te achegues demáis, non vaia ser que erga unha pata e te cobra coa miña maxia". Ríuse e a cigoña estaba dabondo perto pra ollar que os seus dentes eran carmeliñas.

—Nembargante, debe esistìr algunha razón —emprincipióu a decir a cigoña. Daquela percuróu un penedo ben enriba da hiena e pousóuse nel. A hiena sentóuse e chantóulle a vista.

—¿Por qué todos te aborrecen? —seguíu a cigoña. —¿por qué te chaman zampón? ¿Qué fixeche?

A hiena miróu de esguello. "Tes moita sorte", díxolle a cigoña. "Os homes nunca tencionan matarte porque coidan que eres sagra. Chámante santa e sabidora. E, nembargantes, non semellas nin santa nin sabidora".

—¿Qué qués decir? —díxolle de súpeto.

—Si comprenderas de verdade as cousas, saberías que a maxia é como un grau de póo no vento, e que Alá ten poder sobre de todas as cousas e nada temerías.

A cigoña ficóu de pe un longo anaco, pensando. Erguéu unha pata e mantívoa dobrada dediante da hiena. A valgada trocóuse de cór bermello asegún ía descendo o sol. E a hiena sentóuse queda ollando á cigoña, agardando que ela falara.

Ao cabo a cigoña baixóu a pata, abríu o bico e dixo: "Queres decir que si non esiste a maxia, peca o que coida que esiste a maxia".

A hiena ríu. "Non faléi de pecado. Pero tí sí, e tí és sabidora.

Non estóu no mundo pra lle decir á xente o que está ben e o que está mal. Vivir de noite en noite é dabondo. Todos agardan ollarme morta".

A cigoña voltóu a erguer a pata e ficóu pensativa. A derradeira luz do día rubíu cara o ceo e desaparecéu. As penedías da valgada perdéronse na escuridade.

De remate a cigoña dixo: "Déchesme en qué pensar. Iso é bó. Pero agora chegóu a noite. Debo seguir o meu camiño". Abríu as aas e comezóu a voar do penedo onde se pousara. A hiena escoitaba. Ouvíu como as aas da cigoña batían paseniño o ár e, de súpeto, o bruído do corpo da cigoña cando batía contra da penedía á outra banda de valgada. Agatuñóu riba dos penedos e atopóu a cigoña. "Rompiche unha aa", dixo. "Millor fora que te marcharas mentres era día".

—Sí —dixo a cigoña. Sintíase disgraciada e tiña medo.

—Ven á miña casa —díxolle a hiena. —¿Podes andar?

—Sí —dixo a cigoña. Xuntas baixaron ao val e axina chegaron a unha cova nunha das abas da montana. A hiena entróu primeiro e advertíu: —Baixa a cabeza. Cando estaba dentro dixo: —Agora podes erguer a cabeza. A cova é alta eiquí.

Dentro soio reinaba a escuridade. A cigoña ficóu queda. "¿Ónde estás?", dixo.

—Estóu eiquí —respostóu a hiena e ríuse.

—¿Por qué te rís? —preguntóu a cigoña.

—Estaba a matinar que o mundo é estrano —díxolle a hiena. —A santa entróu na miña cova porque cree na maxia.

—Non te comprendo —dixo a cigoña...

—Estás confusa. Pero, polo menos, agora podes creer que non poseo maxia algunha. Son como calisquera outra no mundo.

A cigoña non respostóu decontado. Osmóu o fedor da hiena perto dela. Daquela dixo con un salaio: "Tés razón, craro. Non hai máis poder que o poder de Alá".

—Estóu leda —dixo a hiena, alentando na súa cara—. Ao cabo comprendes. —Súpetamente agarróu o pescozo da cigoña e rachóuno dun golpe. A cigoña aleteóu e caíu de banda.

—Alá deume algo millor que a maxia —dixo a hiena pra sí—. Deume un cerebre.

A cigoña xacía sin se mover. Tencionóu repetir: "Non hai máis poder que o poder de Alá". Pero o seu bico abríuse con desmesura na escuridade.

A hiena volvéuse. "Estarás morta dentro dun minuto", dixo sobre do seu fros. "Dentro de dez días voltaréi. Pra entón estarás lista".

Dez días despóis a hiena foi á cova e atopóu á cigoña onde a deixara. As formigas non estiveran alí. "Ben", dixo. Engulipóu o que apatecía e saíu a un grande penedo plano á entrada da cova. Ahí á luz da lúa quedóu un tempo gomitando.

Xantóu parte do trouso e aborcallóuse no resto, restregándoo ben no corpo. Despóis deulle gracias a Alá polos ollos que podían mirar a luz da lúa e polo fuciño que podía cheirar a carroña no vento. Aborcallóuse un pouco máis e lambéu o penedo. Durante uns intres quedóuse alí, arquexando. Despóis erguéuse e seguíu o seu camiño, renqueando.

PAUL BOWLES
Tánger
Trad. X. R. F.

A VIXILIA DA RAZÓN

Algún leitor amigo botóume en cara ter escrito "O sono da razón" (GRIAL, 24) porque, según el, xustificaba unha fuxida cómoda dos problemas de Galicia, e mesmo un alleamento da realidade urxente cara a carne morta dun pasado cultural europeu que non nos toca, e máis ben esbáranos polo lombo e vai parar en esclusiva do esnobismo.

E ben, síntoo. Se así o interpretaron outros leitores, síntoo ben. Porque o que tencionéi foi espresar a anguria de cangar cun pasado racionalista que se nos mete polos canles da razón co seu peso morto, e ao que non podemos atopar senso dende o noso curruncho de Europa. Que o fondo eisistencial do noso ser é o sentimento, o sentimento da terra, e non a razón.

Pero aquí finda o alegato. Porque si é certo que é ise sentimento da terra o que nos sostén, o que nos mantén botándonos a presadas isa seiva quente que escorre sempre polas nosas entranas xenerosas, soportando o lombo inmenso que temos os galegos pra aturar todas as inxusticias e sair renovados como o mar sai de cada embate sempre recomenzado e rexuvenecido, digo: que tamén é certo que debemos pór esa forza inmensa á disposición da razón, da razón xuiciosa e vixiante, sempre cos ollos abertos, esperta e conscente.

Porque non val pechar as fiestras e agardar os paus, confiando no noso lombo. Xa é hora de mirar, tan siquera de reollo, de ónde veñen os paus, e, en vez de doerse tristemente, pensar no pau que imos dar nós. Ser Prometeo ou Sísifo non ten ningunha gracia. En troques ten máis interés ensinar galego nas escolas, poño por caso, e traballar, construir a Galicia que queremos, e nace cada día.

Galicia foi paisaxe pra toda unha xeración de galegos. A realidade galega era donda, doada, era pensable sen inquedanzas. O galeguismo era o sono da razón. O sono do mar céltigo, dos suevos, da etnografía, os castros, o surrealismo europeu. Eran ensaios arredor da saudade, xustificación metafísica da emigración. Non quero acusar. Aqueles galegos tiveron o valor de transmitirnos as inquedanzas. Pero o galeguismo era tamén pernicioso, porque esplotaba sen decatarse a angueira metafísica do adolescente, e descamiñábao en abstraiciós irrelevantes, delongando a data en que o novo galego se ía topar de cabeza ca realidade abafante, da que non lle tiveran dito nada.

Galicia é hoxe tarefa, tarefa pra todos, como o foi pra Rosalía, Curros e sigue séndoo pra Ferreiro. E nista tarefa asáltannos as dúbidas ou o desalento. Entón é o sono da razón, porque é a que nos lembra a precariedade deste noso galeguismo. É a desperación porque estamos a pedir e non nos fan caso, estamos a tocar fondo, alleados, desplazados do noso verdadeiro eido. Ás veces con ben pouco nos contentamos, de ben pouco nos orgullamos. Porque hai galegos que lles abonda con vivir debaixo das pedras coma os vermes. É porque lle teñen medo á luz do sol e non saberían que facer ergueitos. Están millor ca testa agachada e piden perdón por respiraren o mesmo ar que os afortunados. O curruncho que lles asiñan, pequeno como é, non chegan a enchelo, e conteñen a respiración porque non se vexa que enchen o peito, non vaia ser que llo tomen a mal.

Estamos a dar testemuña da eisistencia precaria que levamos. Estamos a xogar o noso destino, a nosa persoalidade coleitiva. E precisamos da vixilia da razón, ademáis do noso sentimento da terra. Pra formular reivindicacións, demandas artelladas, reclamar o que é noso, pedir con dilixencia e aplomo, e continuar traballosamente. Eu direivos que no meu corazón xa non hai lugar á tristura. Haino á desesperación, ao desalento, e tamén á espranza, á traxedia. Pero non á tristura. Porque a tristura paraliza a aición, e porque non val queixarse onda as pedras dos camiños.

O sono acaba no espertar, e espertar é xa participar, comprometerse, tomar partido, decidir, escoller, identificarse, realizarse.

Eu teño que decir e repetir: que o idioma galego pode morrer nista década que estamos a encetar. É cousa terríbel de pensar, pero posíbel, non nos enganemos. Temos que ter os ollos abertos e a razón vixiante pra que non ocurra así. Tamén os intelectuáis europeus seguiron a escreber latín pola Edade Media, mentres o pobo falaba romance. Maxinade aos nosos escritores a escreberen en galego mentres o pobo se pon a falar en castelán porque llo mete a televisión, ou pior aínda, castrapo, pra acabar de rematar a lenda negra da indecisión do galego. Sería unha ignominia pra o galeguismo. Despóis de séculos de resistencia xorda nos montes, vir morrer parvamente á cidade, pola nosa indiferencia e pola nosa culpa. Pois só de nós depende agora facer todo o que poidamos pra que se ensine galego nas escolas, pra que medre unha xeración de galegos sen comprexos lingüísticos, orgullosos da súa língua e respirando a fondo sen medo.

Hai que repetilo cen mil veces. Todo se vai perder se se perde a batalla da língua. Se perdemos o galego, con el irase a razón de sermos galegos. Castelao decía: "Non esquezamos que se aínda somos galegos é por obra e gracia do idioma" (*Sempre en Galiza*). E disto xa hai casi trinta anos. E se deixamos de ser galegos perdemos a Galicia; sería todo Castela. Di Ferreiro: "Si o noso pobo morre/ quedámonos sin patria" (*Viaxe ao país dos ananos*). Pra mín está ben craro: si perdemos o galego perdémonos a nós mesmos, pois nós somos o galego.

Se deixamos que pase ca Lei do Ensino como pasóu coas recomendaciós do Concilio Vaticán II respeito á liturxia en língua vernácula, entón verdadeiramente será que temos ansia de morte, de suicidio coleitivo, que carecemos de pulos pra aceitar a auto-res-

ponsabilidade, que lle temos medo ao mundo, á liberdade, que temos comprexo de muller.

Compre ter a vixilia da razón, compre utilizar os canles que se nos ofrecen, por pequenos que sexan, compre aturar e tirar pra diante. Temos que espertar. Non é certo que esteamos xa espertos do noso sono. Aínda estamos a entreabrir os ollos soñentos e no medio da preguiza presentimos realidades estarrecedoras. E voltamos a pechar os ollos. Pero non nos vai valer de nada; hai que nacer, aínda que non sexa máis que pra morrer inmediatamente.

Agora é a hora de facer a decisión: ou seguir sendo galegos ou non. Xa non pode haber escusas; a lei está ahí, hai que usala; todos: mestres, inspeitores, cregos, escritores, funcionarios; todos. Os nosos fillos non terán a culpa se non falan galego. Seremos nós os que tivemos a derradeira oportunidade e a refugamos por cobardía. Cando xa esteamos todos extinguidos dirá o planeta, co poeta: "Non choremos por eles,/que a natureza é moi sabia" (*Op. Cit.*).

CARLOS DURÁN

Londres

ESTUDIOSOS DA LÍNGUA: DON MANUEL RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

Os estudos sobre a língua galega realizados no século XIX son cáxeque na súa totalidade obra de afeizoados, obra de curiosos e eruditos carentes moitas veces dunha formación especializada, que se atopan amiude anticuados na súa información e han improvisar os seus métodos de traballo. Os nosos lingüistas, todos posteriores á época romántica, non tiñan noticia da esistencia dunha ciencia, a Filoloxía románica, nada no Romantismo. Friedrich Diez enceta en 1836 a pubricación da súa Gramática das línguas romances. Pero os lingüistas non teñen coñecimento delo. A recepción da Filoloxía románica en Galicia é moi serodia. Realmente a primeira Gramática que se sitúa á altura do seu tempo é a de García de Diego, aparecida en 1906.

Endebén, historiar e lembrar eses estudos, e asinalar neles acertos e erros, é labor proveitoso, porque contribúe, cando menos, a perfilar o desenrolo da nosa cultura no XIX.

Por eso adicamos este traballo a un erudito, que, como tantos outros escritores galegos do século XIX, ocupóuse en problemas relativos ao seu idioma. Trátase de Manuel Rodríguez Rodríguez. Naceu Rodríguez en Viana do Bolo (Ourense), e morreu en Santiago o 3 de maio de 1908. Seguíu a carreira eclesiástica no Seminario de Astorga, ate cursar Teoloxía. Fixo logo estudos de Maxisterio e Dereito; denantes de rematar perdéu a vista. Tivo cargos en gobernos civís e en Facenda. Pubricóu: *Estudio clásico sobre el análisis de la lengua española* (Santiago, 1895), editado a espensas da Diputación provincial de Ourense: leva un prólogo de Alfredo Brañas; *Origen filológico del idioma gallego. Apuntes gramaticales sobre el romance gallego de la Crónica Troyana* (La Coruña, 1898): precedéu á edición que sobre dita *Crónica* fixo Martínez Salazar na Cruña o ano 1900; *Origen filológico del romance castellano. Disertaciones sobre los primitivos documentos de nuestra literatura patria. Fuero Juzgo. Su lenguaje, gramática y vocabulario* (Santiago, 1905). Tamén escribíu novelas: *A boda do grilo, A pantasma,* aparecidas en Buenos Aires no *Eco de Galicia* [1].

O ano 1900, como xa temos dito, don Andrés Martínez Salazar, editóu un testo de prosa medieval, a *Crónica Troyana;* este testo leva unha introducción de don Manuel Rodríguez Rodríguez. Lemos na portada:

Crónica Troyana. Códice gallego del siglo XIV, de la Biblioteca Nacional de Madrid con Apuntes Gramaticales y Vocabulario. Por

[1] ANTONIO COUCEIRO FREIJOMIL: *Diccionario bio-bibliográfico de escritores.* Editorial de los Bibliófilos Gallegos. Santiago de Compostela, MCMLIII; tomo III; páx. 230.

don Manuel Rodríguez Rodríguez. Publícalo a expensas de la Excelentísima Diputación de esta provincia Andrés Martínez Salazar. Volumen I. La Coruña, Imprenta de la Casa de Misericordia, MDCCCC.

A parte correspondente aos *Apuntes* [2], que é o estudo que nos ocupa, contén os seguintes apartados: "Preliminares", "Formación del romance gallego", "Examen filológico de las partes de la oración", "De la preposición", "Del artículo", "De los adjetivos demostrativos", "Formación de los plurales de los nombres", "Del pronombre", "Del verbo", "De los verbos irregulares", "Del adverbio", "De las conjunciones", "De la concordancia", "De las figuras", "Observaciones ortográficas", "Nuestros apuntes de Gramática comparada".

Nos *Preliminares* [3] comenza Rodríguez a falar do menosprecio con que as xentes de outros lugares consideran a Galicia e aos seus habitantes. Non comprende a causa deste desdén, inxustificado dende logo: "es tan exagerada esta insidiosa manía, que se pretende escarnecer con la palabra gallego a cualquiera, aunque no lo sea, por considerar un despreciable baldón pertenecer a la olvidada región galiciana..." [4]. Estas burlas tamén atinguen á língua galega, atribuíndolle vicios que non son propios dela; estes "vicios" —así os chama— son a esistencia do *o* pechado e o seseo.

Rodríguez tiña ideas erróneas. Coida que non hai *o* pechado en galego, senón que ese fonema é propio dos asturianos: "censuran en el habla gallega el cavernoso y desagradable sonido de la *o* cerrada, que sólo se observa en el lenguaje que emplean los asturianos" [5]. A esistencia dun *o* pechado en galego, non oferece ningunha dúbida. O sistema fonolóxico do galego difire do castelán pola esistencia das vocás —*e, o*— abertas e pechadas; tal calidade maniféstase nidiamente cando ditas vocás ocupan posición tónica (nas átonas o timbre non se soe manter porque se pronuncian máis relaxadas). Este feito é de ter moi en conta, porque hai verbas que só se distinguen polo timbre; é decir que hai unha diferenciación semántica. Por exempro:

ǫso "hueso"	————	*ǫso* "oso"
pǫdo "puedo"	————	*pǫdo* "podo"
pǫla "rama"	————	*pǫla* "polla"

Atribúe o noso seseo ao portugués: "tildan con razón el silbante y monótono ceceo de la cedilla, que tanto caracteriza la lengua de los portugueses" [6].

Segue decindo que debido a este menosprecio pola língua galega, chegóuse mesmo a prohibir o emprego dela. Esto trouxo como consecuencia un abandono total do seu uso literario. O castelán aparez como a língua culta que todos queren falar. Este odio á propia língua, vémolo craramente na producción literaria de principios de século: eran moi poucos os escritores que se atrevían a pubricar as

[2] Manuel Rodríguez Rodríguez: *Apuntes gramaticales sobre el romance gallego de la Crónica Troyana.* La Coruña. Imprenta de la Casa de Misericordia. MDCCC; páxs. 3-83.

[3] *Ob. cit.*, páxs. 3-6.

[4] *Ob. cit.*, páx. 3.

[5] *Ob. cit.*, páxs. 3-4.

[6] *Ob. cit.*, páx. 4.

súas obras en galego, porque éste era considerado: "cual verdadero patois, cual despreciable jerga, propia tan solo de incultas hordas de salvajes" [7].

Rodríguez ten ideas un pouco arbitrarias. Coida que o galego é máis antigo que o castelán e cáxeque pai del. Dinos que hai infinidade de verbas que "proclaman del modo más expresivo el origen de donde derivan y la influencia del habla gallega en la formación del actual idioma oficial de nuestra nación" [8]. Esta idea da paternidade do galego con respeito ao castelán, tivo moita fortuna no século pasado. Pero é un grande erro. O galego e o castelán son contemporáneos no nacimento, teñen unha relación fraternal e non materno-filial.

Fala tamén Rodríguez da necesidade dunha reforma na língua galega, tarefa moi costosa, pois esisten poucos documentos da verdadeira linguaxe galega. Segundo as súas afirmacións, principióu esta tarefa na revista *Galicia*, pubricada na Cruña por don Andrés Martínez Salazar, "a pesar de hallarnos privados del órgano de la vista tan necesaria para esta clase de trabajos" [9]. Tivo que abandonar o traballo porque a revista deixóu de se pubricar. Pero máis tarde, continúa Rodríguez, o citado señor Salazar, propúxolle escribir a gramática e vocabulario da *Crónica Troyana* que é, segundo a súa opinión, a única xoia que se conserva do galego arcaico.

Supón que na Crónica hai algúns castelanismos, pois naquel intre o castelán comenzaba a se manifestar como língua máis poderosa. Tamén cree que hai lusitanismos. Polo demáis, a *Crónica Troyana* "es la fuente más clásica a donde deben acudir nuestros escritores para la redacción gramatical de sus composiciones literarias" [10].

Rematados estes *Preliminares* comenza a parte gramatical. Atopamos eiquí diversas inesactitudes; é preciso, pois, facer uns comentos.

Rodríguez iñora que normalmente os nomes veñen do acusativo. Verbas como *certo, vento, fonte, parte* [11], fainas proceder do ablativo. Outras como *querela, rosa* [12], di que veñen do nominativo.

Afirma que o artigo procede do grego: "estos artículos son de origen griego, a no dudarlo, por más que algunos pretenden que se han romanceado de los artículos latinos *ille-illa-illud*" [13]. Esta opinión foi combatida por algúns, antre os que se atopa García de Diego, o cal afirma: "aparte de lo anormal de hacer griego el elemento demostrativo de más uso, cuando tan contadas son las voces concretas que el gallego tiene de dicho idioma, se comprueba su procedencia con la historia interna de dicha voz, debiendo despreciarse los pueriles argumentos aducidos hasta hoy para defender seme-

---

[7] *Ob. cit.*, páx. 4.
[8] *Ob. cit.*, páxs. 4-5.
[9] *Ob. cit.*, páx. 5.
[10] *Ob. cit.*, páxs. 5-6.
[11] *Ob. cit.*, páx. 6.
[12] *Ob. cit.*, páx. 6.
[13] *Ob. cit.*, páx. 18.

jante origen"[14]. A orixe latina do artigo, efeitivamente, está crarísima:

$$\begin{matrix} illu(m) \\ illu(d) \end{matrix} > o, \text{ tanto para masculino como para neutro.}$$

Illu, illa, ao perder siñificación locativa e se convertir nun morfema complementario do nome fixéronse monosílabos átonos: *lo, la.* O *l* ao quedar moitas veces intervocálico perdéuse, e xa temos o resultado galego: *o, a;* pero este *l* está latente, e se patentiza diante de consoante do mesmo orde alveolar, é decir diante de *r* ou *s.* Así:

por os > *polos*
pois o > *poilo*

Supón que son castelanismos os artigos *lo, la, los, las* que aparecen na *Crónica Troyana.* Pero non son tales castelanismos, senón antigas grafías de fenómenos fonéticos do galego. Unha verba que remata en *r* ou *s* á que lle segue o artigo determinado, dá lugar na pronuncia a un fenómeno de asimilación; o *l* do artigo está latente e produz unha asimilación da consoante anterior. Por exempro: *todos os días* con asimilación sería *todol los días;* houbo logo simplificación e a forma resultante é *todo los días.* Este fenómeno dáse somentes na pronuncia, pois na ortografía oficial seguimos a escribir *todos os días.* Nos tempos da *Crónica Troyana,* había outra grafía, na que se mantiña o *l,* máis de acordo coa pronuncia, pero tamén se mantiña o *s* ou *r* xa asimilado: *todos los días.* Por eso Rodríguez creéu que estas formas eran castelanismos, pero non hai na *Crónica* tales artigos *lo, la, los, las,* senón nos casos indicados de asimilación.

Canto ao artigo indefinido en forma femenina, coida Rodríguez que o *h* forma co *n* unha soa letra composta, cuia pronuncia é semellante á do *g* suave, aínda que un pouco máis nasal e gangosa. Así *un-ha* é parecido a *u-ga* pronunciada nasalmente. Di que non é esacta a opinión de moitos segundo a cal o *h* está colocado para indicar que o *n* forma sílaba co *u.* Esta opinión é sostida hoxe mesmo por Aníbal Otero que derradeiramente afirma: "sigo creyendo que la *n* va unida a la *a*"[15].

Considera as verbas rematadas en dúas consoantes como antieufónicas. Cita como exempro o artigo masculino prural *uns.* Xeneralizóu demasiado Rodríguez cando fixo esta afirmación, pois unha boa parte de Galicia conserva o grupo *ns*: o galego suroccidental na formación dos prurás das verbas rematadas en *n;* e unha representación de escritores como Rosalía, Pondal, Castelao, Cabanillas, Manuel Antonio e Amado Carballo, fan uso dela[16]. Coido que nalgúns aspeitos Rodríguez segue a Saco e Arce. Xa vimos cómo se remonta ao grego —o mesmo que fixera Saco— para espricar as orixes do artigo. Tamén Saco opinaba que a terminación *ns* resultaba antieufónica.

---

[14] VICENTE GARCIA DE DIEGO: *Elementos de gramática histórica gallega.* Imprenta y libreira "Hijos de Santiago Rodríguez". Burgos, 1906; páx. 103.

[15] ANIBAL OTERO ALVAREZ: "Hipótesis etimológicas relativas al gallego-portugués", en *Cuadernos de Estudios Gallegos,* tomo XXV, 75, páx. 88; 1970.

[16] RICARDO CARBALLO CALERO: *Gramática elemental del gallego común.* Editorial Galaxia. Tercera edición, Vigo, 1970; páx. 108, nota 8.

A formación dos prurás en *l, n,* está un pouco emburullada. Distingue os nomes segundo procedan da primeira, segunda ou terceira declinación:

Latín	Galego	Prural
lana	*la*	*las/lans*
manus	*man/mao*	*mans/maos*
canis	*can*	*cans*
leonis	*león*	*leóns* [17].

O mesmo ocurre cos nomes rematados en *la, lus, alis, olis.*

Os prurás en *aes* e *oes,* considéraos como lusitanismos, aínda que no romance arcaico foron comúns ao galego e ao portugués; máis tarde pasaron ao dominio do portugués e deixaron de se utilizar en galego común. Estes prurás non son lusitanismos —como afirma Rodríguez—; son máis ben arcaísmos que hoxe perviven no galego oriental, que é o máis arcaico, baixo a forma de *ais, ois,* pero pasando primeiro por *aes, oes.* Vexamos uns exempros.

O prural de *corazón* sería *corazones;* perda do *n* intervocálico: *corazoes;* debilitación en *i* do *e* do sufixo: *corazóis.*

O mesmo proceso seguiría un exempro con *l:*

animal —— *animales* —— *animaes* —— *animáis*

Estas formas son máis ben dialectás. Consérvanse na Galicia oriental e a fala do Bierzo.

Cos pronomes posesivos fai o mesmo que fixera con algúns nomes: derívaos do ablativo. Así, segundo as súas creencias, *meu* ven de *meo, teu* de *tuo.* As formas do prural derívaas correitamente do acusativo. Sobre a orixe etimolóxica destes pronomes, está en disconformidade con Saco, que lles dá outra etimoloxía: *meu* ven de *me, teu* de *te, seu* de *se,* etc.; "imposible parece que tan distinguido gramático haya caído en semejante error" [18]. Nin Rodríguez nin Saco tiñan unha idea crara sobre a etimoloxía destes pronomes, que derivan normalmente do acusativo:

meum dá *meu*
tuum dá *teu* por analoxía con *meu*
suum dá *seu* pola mesma razón.

Rodríguez rexeita formas verbás como *temèchedes, partíchedes,* ás que considera "expresiones bárbaras" [19] por creer que o sufixo é o *che* singular. Coida que é un erro o uso que Saco fai desta partícula nas segundas persoas do prural.

Fala do infinitivo persoal como dunha "verdadera aberración lingüística... una anomalía gramatical intolerable, que debiera desaparecer a todo trance" [20]. Non podemos ter en conta estas ideas de Rodríguez. O infinitivo persoal é un dos fenómenos que caracterizan ao galego frente ao castelán. É un dos rasgos conservadores do galego. Este infinitivo xa esistía no galego-portugués medieval. No galego moderno sufríu a presión do castelán, e nalgúns casos poido desvanecerse, pero a regla xeral é que se conserve. A esistencia deste infinitivo fai posibre a construcción de oracións de infinitivo non concertadas. O castelán non pode construir estas frases

[17] MANUEL RODRIGUEZ RODRIGUEZ: *Ob. cit.,* páx. 32 ss.
[18] *Ob. cit.,* páx. 36.
[19] *Ob. cit.,* páx. 40, nota 3.
[20] *Ob. cit.,* páx. 58.

por non ter desinencias; ten que recurrir ao verbo en modo persoal. Este infinitivo é unha supervivencia do imperfeito de suxuntivo latino, que disparecéu no castelán. Consérvase no mirandés, dialecto leonés que estivo moi influido polo galego-portugués.

Non todo son inesactitudes na súa obra. Trata con estensión o problema de apóstrofos e guións. Combate acertadamente a escritura que entón privaba. Considera "ridículo y desmesurado abuso"[21] o uso dos apóstrofos e guións, pois estes signos empregados amiude dificultan a leitura, ate o estremo de facela ilexible. Chama a estes signos "garrapatos" [22] e "patas de araña" [23]. Este tema xa fora tratado por Rodríguez en diversos artigos que apareceron na revista *Galicia*. Quéixase da pouca atención que lle prestaron os escritores, esceptuando Galo Salinas, López Ferreiro e Alfredo Brañas, os cales, convencidos da dificuldade que estes signos producen, procuraron rexeitalos case por completo, iniciándose na "práctica de la buena ortografía" [24].

Aínda que a obra de Rodríguez adoece de algúns defeitos, como tivemos ocasión de ver, merez unha loubanza polo esforzo grande que tivo que realizar, dada a súa cegueira. É ademáis un estudo xeral do galego, bastante completo.

Tamén figura antre os méritos de Rodríguez, o de ter feito o *Vocabulario* da *Crónica*, inserto ao final do volume II [25], escelente traballo que contribúe á mellor intelixencia da língua arcaica. Nesta tarefa foi eficazmente ausiliado por don Antonio Ángel Longa [26].

Hoxe dispomos dun vocabulario da *Crónica* crasificado por campos semánticos. É obra de Kelvin [27], o cal baseándose no método empregado por W. von Wartburg e R. Hallig adaptóuno ao testo da *Crónica*.

AURORA MARCO LÓPEZ
Santiago

[21] *Ob. cit.*, páx. 11.
[22] *Ob. cit.*, páx. 11.
[23] *Ob. cit.*, páx. 13.
[24] *Ob. cit.*, páx. 12.
[25] *Ob. cit.*, volume II; páxs. 307-368.
[26] *Ob. cit.*, páx. VII.
[27] KELVIN M. PARKER, PH. D: *Vocabulario de la Crónica Troyana* (Manuscrito del siglo XIV, núm. 10.233 Bib. Nac. Madrid). Salamanca, 1958.

LA APARICION DEL PROLETARIADO EN LA NOVELISTICA ESPAÑOLA: SOBRE "LA TRIBUNA" DE EMILIA PARDO BAZAN

A poco de publicar *La cuestión palpipante* (1882), defensa del naturalismo de tan explosivo efecto en el pudibundo mundillo literario de la Restauración, la Pardo Bazán, predicando con el ejemplo, da a la estampa su novela *La tribuna*. En esta obra, en donde se acentúan las características naturalistas ya presentes en *Un viaje de novios* —objetividad narrativa, estudio de la presión determinista del medio y de la fuerza de las pasiones— la escritora gallega, moviéndose en la dirección de Zola, y a ejemplo de éste en *L'Assomoir*, hace de la vida de la clase obrera tema central de la narración.

El tema del obrero, de "las clases menesterosas", dominante en la novela-folletín, tan difundida entre 1848 y 1868, y que tanto contribuye a la creación de una conciencia social democrática en aquellos años, había desaparecido de nuestra novelística en la década 1870-1880 [1]. Secundando la política de la Restauración, que reprime y silencia las actividades del movimiento obrero español, las novelas de Galdós, Pereda, Valera y Alarcón, de aquellas fechas, marginan la realidad obrera de su tiempo: el pueblo aparece en ellas como simple comparsa y deprovisto de toda conciencia de clase. Con *La tribuna*, la vida de la clase obrera —idealizada desde una perspectiva democrática en la novela popular de los Ayguals de Izco y Fernández y González del período 1848-1868— se refleja por vez primera en nuestras letras, tal como era en la realidad [2].

No se crea, sin embargo, que la novelista gallega pretendió escribir una novela de testimonio social. Aristócrata y muy vinculada

---

[1] De la difusión y la intención político-social de estas novelas, injustamente desestimadas por la crítica vigente, dan testimonio las siguientes palabras del crítico conservador, José María Asensio: "Eran por lo general aquellos escritores, aunque a novelistas se lanzaron, hombres políticos y de acción más bien que de letras; periodistas que representaban a los partidos exaltados, y fomentando las pasiones del pueblo iban preparando a nombre de la libertad el triunfo de la revolución y el advenimiento de la democracia. No eran sólidas sus doctrinas en ningún terreno, por más que a veces brillaran en sus escritos el fuego y la espontaneidad del verdadero patriotismo. Creían tener en sus manos la revolución social y procuraban ayudarse en ella con la gran circulación que tenían las novelas, y la facilidad de exponer en sus capítulos doctrinas que en otras manifestaciones los exponían a muchas contrariedades", citado por González-Blanco en *Historia de la novela en España*, Madrid, 1909, p. 165.

[2] En *La gran enciclopedia soviética* se escribe: "Pardo Bazán es la primera persona en la literatura de España que refleja, verdaderamente, la vida de la clase obrera (su novela *La tribuna*), pero, aunque simpatizando con ella (la clase obrera), no se dio cuenta del papel histórico que representaba", cita de Robert Osborne en *Emilia Pardo Bazán, su vida y sus obras*, México, 1964, página 44.

al régimen canovista, sentía con respecto al movimiento obrero las mismas prevenciones que los otros novelistas de la Restauración. Lo que sucede es que su adhesión a los supuestos naturalistas la lleva a la descripción fiel de la realidad, aunque esta realidad no concuerde con la de sus ideales. Aún así, esta novela, como toda su narrativa, se resiente de la tensión y el desequilibrio motivados por la contradicción entre los procedimientos naturalistas y la ideología católico-conservadora que profesa la autora. En esta obra, el naturalismo, el método de la observación directa, obliga a la novelista a "retratar" con fidelidad la vida de la clase obrera, pero su ideología la lleva a manipular esta realidad de modo que pruebe la moraleja que quiere extraer de su novela. El ideal narrativo de la Pardo Bazán, tan a tono con el conservadurismo positivista de la Restauración, viene a ser un justo medio —de difícil conciliación— entre el idealismo y el naturalismo. En la actualidad, el idealismo de *La tribuna,* la moraleja que la autora pretende sacar de ella, se nos revela como caduca ideología conservadora, mientras que su naturalismo hace de ella un valioso documento de las condiciones de vida y de las aspiraciones de la clase obrera en el período 1868-1873.

La acción de la novela, que se desarrolla en Marineda —nombre ficticio que alude a La Coruña—, se centra sobre la Fábrica de Tabacos de la ciudad; apunta la Pardo Bazán con *La tribuna* en la dirección de la novela del trabajo y de personaje colectivo. El antagonismo social entre las clases, patentizado en la novela por la presencia de una clase obrera, que vive y trabaja en condiciones de miseria y explotación, y una clase alta, que disfruta de una vida de riqueza y de ocio, se personifica y dramatiza en la aventura amorosa de Amparo, la cigarrera heroína de la novela y Baltasar Sobrado, el rico señorito que la seduce. Mediante la desviación del enfoque narrativo del plano social, colectivo, al plano personal, psicológico, la autora se aparta del comprometido terreno del documento social abriendo el camino a la "moraleja" final y, también, a la solución reaccionaria que del tema planteado en esta novela nos dará en *Memorias de un solterón:* Amparo, la abnegada militante obrera, acaba casándose con su seductor y convirtiéndose en una señorona que ya no piensa en la felicidad de los demás sino en la suya propia y en la de su familia.

Si bien *La tribuna,* dadas las premisas ideológicas de su autora, no es una novela de protesta y de denuncia social, si encontramos en ella los elementos de este tipo de obra. Fiel al lema que informa su narrativa, "Lícito es callar, pero no fingir", la Pardo Bazán, que estuvo visitando la Fábrica de Tabacos durante dos meses, mañana y tarde, para documentar su novela, silencia mucha de la miseria y de la explotación de la vida obrera y su obra sólo muy tímidamente se aproxima a las novelas documentales del trabajo que por las mismas fechas empieza a escribir Zola. Sin embargo, sus descripciones de las condiciones de vida y de trabajo de los obreros, en su mayor parte, a medio camino de la descripción naturalista y la impresionista, logran, por su verismo y fuerte plasticidad, reflejar con fidelidad el ambiente de miseria y de explotación en que vive el trabajador. Asimismo, la obra, reflejando con exactitud el proceso histórico de la época que novela, muestra la creciente conciencia social y revolucionaria del proletariado.

En vivas imágenes, el lector ve desplegarse ante sus ojos, con plasticidad cinematográfica, las pobres y antihigiénicas viviendas del obrero, las callejuelas sucias, de "ahogados" edificios y pobretones comercios, en donde viven pescadores, cigarreras y niños marcados por las taras de las enfermedades hereditarias —los cuatro hijos de la Gardiana: "epiléptico el uno, escrofulosos y raquíticos dos, y la última, niña de tres años, sordomuda"— o deformada su presencia humana por el hambre y la mala alimentación [3]. En la Fábrica de Tabacos, vemos a las operarias trabajar en pésimas condiciones de salubridad y seguridad, en galerías donde se entremezcla el olor de la hoja del tabaco "con las emanaciones de tanto cuerpo humano y el fétido vaho de las letrinas próximas". Alineadas unas al lado de otras, forman una masa en donde "no se distinguía al pronto sino greñas incultas, rostros arados por la vejez o curtidos por el trabajo, manos nudosas como ramas de árbol seco". De entre esta masa amorfa, destaca el rostro de una niña de ocho años, "silenciosa y triste", "que con sus deditos amorcillados y torpes, apenas lograban en una hora liar media docena de papeles".

Del trabajo en el taller de la picadura nos ha dejado la autora el siguiente cuadro dantesco de sobrecogedor valor testimonial que transcribo, a pesar de su extensión, por ser uno de los mejores ejemplos en donde la descripción de la Pardo Bazán se acerca a la altura épica de las descripciones de la vida del trabajo que encontramos en las novelas de Zola.

> Dentro de una habitación caleada, pero negruzca ya por todas partes, y donde apenas se filtraba luz al través de los vidrios sucios de alta ventana, vieron las dos muchachas hasta veinte hombres vestidos con zaragüelles de lienzo muy arremangados y camisa de estopa muy abierta, y saltando sin cesar. El tabaco los rodeaba; habíalos metido en él hasta media pierna; a todos les volaba por hombros, cuellos y manos, y en la atmósfera flotaban remolinos de él. Los trabajadores estribaban en la punta de los pies, y lo que se movía para brincar era el resto del cuerpo, merced a repetido y automático esfuerzo de los músculos; el punto de apoyo permanecía fijo. Cada dos hombres tenían ante sí una mesa o tablero, y mientras el uno, saltando con rapidez, subía y bajaba la cuchilla picando la hoja, el otro, con los brazos enterrados en el tabaco, lo revolvía para que el ya picado fuese deslizándose y quedase sólo en la mesa el entero, operación que requería gran agilidad y tino, porque era fácil que, al caer la cuchilla, segase los dedos o la mano que encontrara a su alcance. Como se trabajaba a destajo, los picadores no se daban punto de reposo: corría el sudor de todos los poros de su miserable cuerpo, y la ligereza del traje y la violencia de las actitudes patentizaban la delgadez de sus miembros, el hundimiento del

[3] Como en la siguiente descripción de un niñito pobre: "Todos se volvieron y divisaron a la infeliz oruga humana, envuelta en un mantón viejísimo, con una gorra de lana morada, que aumentaba el tono de cera de su menuda faz arrugada y marchita como la de un anciano por culpa de la mala alimentación y del desaseo. Sus ojuelos negros, muy abiertos, miraban en derredor con vago asombro y de sus labios fluía un hilo de baba". *Obras completas*, II, Aguilar, 1956, p. 115.

jadeante esternón, la pobreza de las garrosas canillas, el térreo color de las consumidas carnes. Desde la puerta, el primer golpe de vista era singular: aquellos hombres, medio desnudos, color de tabaco y rebotando como pelotas, semejaban indios cumpliendo alguna ceremonia o rito de sus extraños cultos [4].

Contra el fondo histórico del período revolucionario en que se desarrolla la novela, vemos crecer en la clase obrera una conciencia social revolucionaria. Siguiendo el método documental, la novelista, que para la preparación de su obra leyó los periódicos revolucionarios de la época que novela, presenta una fiel recreación del clima de expectación revolucionaria y de intenso activismo político republicano-federal que vive la ciudad, con creciente intensidad, desde la "Gloriosa" hasta la proclamación de la República en 1873. Sin embargo, la ideología política de la escritora, tan contraria al republicanismo, empaña la objetividad de la descripción ambiental: la Pardo Bazán nos presenta aquella realidad mediatizada por la ironía y la sátira preparando al lector para la moraleja final de que —según escribe en el prólogo— "es absurdo el que un pueblo cifre sus esperanzas de redención y ventura en formas de gobierno que desconoce, y a las cuales por lo mismo atribuye prodigiosas y maravillosos efectos".

En la Fábrica el entusiasmo revolucionario se propaga con gran fuerza. Este entusiasmo se personifica en Amparo, quien, mediante la propaganda oral y la lectura de periódicos, difunde con incansable celo el ideal revolucionario entre sus compañeras de trabajo. Convertida en "tribuna del pueblo", su renombre se extiende por toda la ciudad y la vemos asistir a los actos públicos junto a los prohombres de la "Unión del Norte". En el transcurso de la acción se opera en ella una transformación: la "tribuna", propagadora de la revolución política, se convierte en la militante obrerista que predica y lucha por la revolución social:

> En sus labios, la república federal no fue tan solo la mejor forma de gobierno, época ideal de libertad, paz y fraternidad humana, sino período de vindicta, plazo señalado por la justicia del cielo, reivindicación largo tiempo esperada por el pueblo oprimido, vejado, trasquilado como mansa oveja. Una aura socialista palpitó en sus palabras, que estremecieron la fábrica toda... [5].

De la propaganda oral pasa a la propaganda por el acto, y en la parte final de la novela encabeza una demostración con paro de trabajo, que, a pesar de ser disuelta por la fuerza armada, termina con el triunfo de la petición de las obreras.

La actitud de la autora ante su heroína es ambivalente. Por un lado, pretende rebajar, mediante la sátira y la ironía, el tipo humano que la protagonista encarna: el de la obrera militante, que surge con la revolución. La "tribuna" —nótese ya la intención irónico-satírica en el sobrenombre— es una especie de don Quijote en tono menor a quien la lectura de los periódicos y de la propaganda revolucionaria ha trastornado el juicio. Por otro lado, la autora

---

[4] *Obras completas*, pp. 149-150.
[5] *Obras completas*, p. 182.

como feminista no puede dejar de sentir cierta admiración por el doble ejemplo de emancipación que personifica Amparo: el de la obrera militante y el de la amante que no se detiene, por su amor, ante los convencionalismos sociales y morales. Además la novelista, fiel al propósito delineado en el prólogo —mostrar las cualidades que caracterizan al pueblo español bajo las mil flaquezas, miserias y preocupaciones que a primera vista las oscurecen—, encarna en Amparo estas cualidades: "calor de corazón", "generosidad viva", "caridad inagotable", "religiosidad sincera" y "recto sentir".

El final de la obra resulta tan ambiguo y contradictorio como el resto de la novela. Para probar la moraleja de la novela, la escritora hace coincidir el éxito de los ideales republicanos con el fracaso de las ilusiones amorosas de Amparo. Al proclamarse la República federal, Amparo, que había creido que la revolución con su proclamación de la igualdad entre todos los hombres, eliminaría todo obstáculo social que impidiese su matrimonio con Baltasar, se ve abandonada por éste, quien la deja para casarse con una rica señorita de su clase. Abandonada y en un estado de sufrimiento y delirio, Amparo, en la escena final del libro, yace en su cama junto a su niño recién nacido, mientras las cigarreras, por las calles, dan vivas a la República. Lejos de probar la moraleja que expone la novelista en el prólogo, este cuadro de la obrera militante, engañada por un señorito seductor, dando pecho al hijo recién nacido, mientras sus compañeras marchan por la calle, en compacto pelotón, vitoreando a la República federal, intensifica —contra las intenciones de la autora— la perspectiva revolucionaria de la novela.

VÍCTOR FUENTES
Santa Bárbara, Calif.

Á BIBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA COMPRE CHAMALA GALEGO-PORTUGUESA

O filólogo Serafím da Silva Neto, que no *Boletím de Filología* (Río de Janeiro, núm. 7, 1947, páxs. 138 e seguintes), prometera dar ao lume todos os textos bíblicos medieváis, baixo do título BIBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA, deu á estampa o volume primeiro da súa Biblia, que contén as *Hestorias d'abreviado Testamento Vello.* O segundo coidaba consagralo aos Evanxeos e Epístolas, deixando pra o volume terceiro os comentos e o glosario.

As *Hestorias d'abreviado Testamento Vello,* moimento fremoso e ricaz, farturento en verbas máis endiante esquecidas ou non empregadas, ven ser un treslado feito por Fr. Fortunato de San Boaventura, tendo diante un vello ms., pertescente ao mosteiro de Alcobaça, editado, o mesmo que tantos outros textos antigos, na *Collecção de Inéditos Portuguezes* (Coimbra, 1829). Comezan no capítulo 1.º do Génesis, e rematan co 2.º Libro dos Reises, sendo o orixinal, por onde foi feito o treslado, o Códice Alcobacense 349, hoxe desaventuradamente perdido, e xa por entón moi destragado.

O ms. leva data do século XIV, anque todo fai supor que xa era unha cópea doutro máis antigo, coma xa matinaba Fr. Fortunato de San Boaventura no *Juizo sobre a antigüidade...* (Coimbra, vol. II, página VIII). E nafeuto nel atopamos verbas empregadas nos Cancioneiros, nas Cantigas de Santa María, no Fuero Real, en textos do XIII aducidos por Portel, nos Miragres de Santiago, etc., etc.

En botando unha lixeira ollada ao libro, axiña nos procatamos de que o autor de ms., non tanto quixo tornar, ou traducer, o Antigo Testamento, canto darnos as hestorias alí contidas ao xeito da xente do pobo, nin ladina nin leterada, da maneira que fixera na súa *Historia Scholastica* aquel Petrus Comestor, do século XII, así chamado porque engulipaba canto libro caía nas súas mans. Cousa que deixóu ben asentada o mesmo Fr. Fortunato cando dixo que as *Historias d'abreviado Testamento Vello* foran compostas "segundo o meestre das Historias Scolásticas, e segundo outros que as abreviaron, e con dezeres d'alguus doctores e sabedores".

A edizón de Serafim da Silva Neto (Río de Janeiro, 1958) respeitóu as vellas grafías, non ben fixas aínda, de maneira que alí achamos *deluvio* e máis *diluvio, auga* e *augua, animalhas* e *animalias,* etcétera, gardando somentes a pontuación e o emprego das maúsculas nos nomes propios, e pouco máis.

Serafim da Silva Neto ten por axustado canto dixera Fr. Fortunato sóbor da cronoloxía do ms.: "Porém tudo me convenceo de que he obra antiquissima, e que certamente não passa do começo do século XIV... Mostra o nosso Códice 349 uma veneranda antigüidade, que eu fixaría no século XIII... Quanto eu posso coligir do que tenho lido,

e observado en tais assuntos, paréce-me que não é temeridade fixar o tempo, en que se fez esta versão, de 1320 por diante...".

A edizón de 1958 houbémola de ter moi en conta pra a escolma de moitas verbas do galego leterado (cousa na que quixemos aficarmos na nosa *Nueva Contribución a un Vocabulario Castellano-Gallego*) e abofellas que alí topamos un tesouro pra nós descoñecido que, do cotexo con outros libros galego-portugueses, fixonolo ter por obra tamén nosa, o que nos premite aproveitar outros moitos termos que veñen naquela obra (e que non achamos noutros escritores), coma verdadeiramente galegos, ben que antigos.

Dahí a nosa ademiración cando nos procatamos de que o señor Ramón Lorenzo, na documentadísima malleira que ven de dar ao señor Machado (*Sobre cronología do vocabulario Galego-Português*, Galaxia, Vigo, 1968), non aproveitara a obra de que vimos falando, quizaives pola súa incerta cronoloxía, ou polo pouco espallamento que a dita obra tivera antre nós polo de agora.

O noso intento é facer ver que á *Biblia Medieval Portuguesa* compre chamala galego-portuguesa, facendo cotexo con obras do seu tempo, e algunha vez do noso, pra podela aproveitar dispóis e tela diante, pra lecer noso, e mineiro sen fondura de verbas nidiamente galegas, merescentes de sair ao lume nas obras dos nosos autores sempre que compre botar man delas, coma fixeron tantas veces, e con tan bon acordo, Torre Enciso, Cunqueiro, e tantos outros.

Non temos pra qué engadir que non facemos mentes de aproveitar todos os termos do Testamento Vello; abondan os poucos enxempros recolleitos que imos dar, coma proba de canto deixamos dito.

Non é pequeno pracer o contentamento que nos percura o dexergar que, dendes do século XII víñanse dicindo verbas que nós empregamos aínda nos nosos días, e moitas outras que arriquecían os falares dos nosos devanceiros. E con ilo teremos o goio de ir desenguedellando niste pequeno traballo palabras coma: *abalar, acender, acordar, anoxar, apodrecer, arco da vella, avó, axiña, baralla, beixar, brinco, cear, cedo, celeiro, corisco, cadrelo, chorar, chuva, debullar, deitar, diñeiro, eira, envexa, escolleito, esteo, gado, filloa, regueifa,* e tantos outros usados hoxendía, con outros moitos fora do uso, pro moi nosos.

Faremos o cotexo cas siglas seguintes, que acenan as obras de que fixemos emprego, e cuia siñificación temos a obriga de dar, coma asentamento deste traballo, anque sin citar as liñas nin as follas, xa que a mór parte destes libros conteñen os seus glosarios, onde se atoparán doadamente.

BCMO Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense.

CP Cuveiro Piñol, José, *Diccionario Gallego,* Barcelona, 1876.

Cas S.ª M.ª *Cantigas de Santa María de Afonso X, o Sabio.* Ed. por W. Mettmann. Vols. I-III, Coimbra, 1959, 1961 e 1964.

Cos Así citamos as obras seguintes dos Cancioneiros Galaico-Portugueses:

Cantigas d'Amigo, dos Trovadores Galego-Portugueses (3 vols.), por José Joaquim Nunes, Coimbra, 1926-1928.

Cantigas d'Amor, dos Trovadores Galego-Portugueses, por José Joaquim Nunes, Coimbra, 1932.

Cantigas d'Escarnho e de mal dizer. Ed. crítica polo Prof. M. Rodrigues Lapa. Editorial Galaxia, Vigo, 1965.

Crest. Arc. José J. Nunes, *Crestomatía Arcaica*. Lisboa, 1953.
Cr. Gal. *Crónica Galega*. Ms. 8817 da Biblioteca Nacional de Madrid (século XIV).
Cr Ir *Crónica de Santa María de Iria* (códice gallego del siglo XV). Edición, prólogo, etc., de J. Carro García, Santiago de Compostela, 1951.
Cr. 1344 Luís F. L. Cintra, *Crónica Geral de Espanha de* 1344. Volumes I-III, Lisboa, 1951, 1954, 1961.
ER Eladio Rodríguez G., Diccionario E. Gallego-Castellano, 3 vols., Galaxia, Vigo, 1958-61.
Eluc *Elucidario das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo; 2.ª edição. A edición 1.ª aparecéu en 1798 e 1799. Citamos pola 2.ª.
FC X. Ferro Couselo. *A vida e a fala dos devanceiros*. 2 vols., Vigo, Galaxia, 1967.
FR *Fuero Real de Afonso X, O Sábio*. Versão portuguesa do século XIII, publicada e comentada por Alfredo Pimenta, Lisboa, 1946.
GE *General Estoria*. Versión gallega del siglo XIV. Edición, etc., de Ramón M. López, Oviedo, 1963.
JR *Tratado de Albeitaría*, por Jordán Rubio, de Calabria. Prefacio y transcripción crítica, por Juan Domínguez Fontenla (CMPO: 1936-1940). Trátase de un ms. do século XIV.
IM Isidoro Millán González-Pardo, *Comentos filolóxicos a la Cantiga* de D. Ramón Cabanillas, Vigo, 1951.
LP M. Leiras Pulpeiro, *Obra Completa*, Editorial Galaxia, Fundación Penzol, Vigo, 1970.
L de E *Livro da Ensinanza de bem Cavalgar toda Sela que fez El Rey dom Eduarte*. Edição crítica, por J. M. Piel, Lisboa, 1944.
L dos M *Libro dos Merçaderes da cibdade do Apóstolo Sanctiago*. (Ms. en pergameo, esistente na Biblioteca da Fundación Penzol, Vigo) "Ano de mill e quatro centos e setenta e cinco anos". Varios folios en galego que poseo fotocopiados.
M de S *Miragres de Santiago*, edición y estudio crítico, por José L. Pensado, Madrid, 1958.
MS Andrés Martínez Salazar, *Documentos gallegos de los siglos XIII al XVI*, La Coruña, 1911.
Portel *Livro dos bens de D. João de Portel*. Cartulario do século XIII, publicado por P. A. de Azevedo, separata do *Archivo Histórico Portuguez*, 1906-1910.
Ro Francisco Javier Rodríguez...presbítero. *Diccionario Gallego-Castellano*, Coruña, Imp. del Hospicio Provincial...1863. (Cita moito a Sarmiento, Cornide, etc., anque non indica as fontes das suas noticias. Foi o primeiro diccionario galego publicado modernamente, e fonte de moitas voces recollidas posteriormente por CP e Valladares, que o aproveitaron ao máximo).
SA Juan A. Saco Arce, *Gramática Gallega*, Lugo, 1868. Unha segunda edición de esta meritísima obra, aparecéu en Ourense, Gráficas Tanco, en 1967.
T Kelvin M. Parker, *Vocabulario de la Crónica Provana*, Salamanca, 1958.

Algunhas mostras do léxico da Biblia Medieval (Bi Med) e confronto cos falares dos autores galego-portugueses, e de hoxendía

Bi Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Abalar (Dt, cap. 1.º)	Mover	Cas S.ª M.ª, 245; M de S; T.	Pedra de abalar (Muxía) (m. c.).
Abundosamente (N.º 10)	Abundantemente	JR; Cr. 1344	Fora de uso.
Acabamento (Jos, 17)	Fin, término	FR; T; GE; Cr. Gal.	ER.
Acender (Jue, 9)	Encender, incendiar	Cas S.ª M.ª 345; T.	acender, alcender (m.c.); LP.
Acontecer (Rut)	Id.; suceder	Cas Sª Mª 52; Cr. 1344; GE acontescer	ER; m.c.
Acordar (Jue, 18)	Despertar	Cos; M de S.	ER; m.c.
Acorrer (Jue, 17)	Socorrer	Cos; Eluc; M de S; GE; T.	ER; m.c.
Achar (1.º Re, 8)	Hallar	GE; T; Cr. 1344; Cr. Gal.	Ro, etc.; m.c.
Adeviñador (Núm, 22)	Adivino	FR (adeviño); T.	ER; fora de uso; m.c. adeviño, adivino.
Aficar (Jue, 15)	Apretar, molestar	Cos; Eluc; M de S; T.	ER; fora de uso.
Aguión (Gén, 49)	Aquilón	Eluc.	ER; fora de uso.
Alimpar (Jos, 5)	Limpiar, purificar.	GE; T.	ER; m.c., como limpar.
Alongado (Núm, 21)	Alejado	Cos; GE.	ER; m.c.
Alzamento (Jos, 17)	Levantamiento	FR.	ER; m.c.
Amansarse (Gén. 54)	Aplacarse, etc.	Cas Sª Mª 36; GE; T.	ER; m.c.
Amargoso (Gén, 30)	Amargo	Cas Sª Mª, 195	ER; m.c.
Améndoas (Núm, 8)	Almendras	Eluc, s.v. alcavalas; R.	DA (dim. amendoiña).
Amerceamento (Nú, 21)	Piedad, perdón	Cas Sª Mª 372, amercear; M de S.	DA e ER, amerceor.
Amoestar (Dt, 1)	Amonestar	Cas Sª Mª, amoestamento; GE.	ER.
Amontoamento (Jue, 17)	Amontonamiento	GE.	ER.
Anoxar (Jue, 15)	Enojar, enfadar	Cas Sª Mª 335; R.	Ro, etc.
Ánxeo (Jue, 14)	Angel	Cas Sª Mª 180; M de S; GE.	Ro, anxo, cit. a Sarmiento; IP, anxo.
Apedrado (Gén, 38)	Apedreado	Cas Sª Mª 124, apedrar; Eluc; T.	ER.
Apodrecer (Gén, 33)	Pudrirse	Cas Sª Mª 424	CP; m.c.
Apregoar (Gén, 57)	Pregonar	FR; Doc. de 1423 en el BCMO; Cos; T pregoar.	ER.
Apremar (Núm, 18)	Oprimir	GE; T; Cr. Gal; Cr. 1344.	apremer, premer, apremmear (m.c.).
Arco das vellas (Gén, 29)	Arcoiris	GE, arco do ceo.	m.c. en toda Galicia.
Arrabaldo (Núm, 24)	arrabal	GH, arrabalde; T. arrabaldo	Top; ER.
Arteiramente (Jos, 7)	arteramente	Cas Sª Mª, 9; GE.	ER; Ro, arteiro.
Asañar(se) (Jos, 14)	irritar(se)	M de S; GE.	Ro, etc.
Atender (Gén, 43)	Esperar, etc.	Cos; Cas Sª Mª, 6.	m.c. en toda Galicia.
Avoo, avó (Rut)	Abuelo	MS: 1270.	Ro; m.c.
Axiña (Núm, 8 e 21)	Pronto, ahina	Cis; GE.	m.c. en Lugo; SA: aixiña, eixiña.
Axudoiro (Jue, 20)	Ayuda	Eluc; GE.	ER; m.c. axuda.
Axuntamento (Núm, 24)	Asamblea, etc.	GE; T.	Valladares; ER.
Axuntar (Lev, 1)	Juntar, etc.	Cas Sª Mª 55; GE; M de S, [axuntar]	m.c. axuntar e xuntar.
Baralla (Gén, 82)	Discusión, riña	Cos; GE.	m.c. Ro, etc., barallar.
Bébedo (Jue, 18)	Embriagado	Cas Sª Mª 47; M de S; T.	ER.
Beencer, bencer (Gé, 84)	Bendecir	Cas Sª Mª 38, bêicer; M de S; T; GE, bendicer.	ER.
Beixar (Gén, 69)	Besar	Cas Sª Mª 69; M. de S; GE.	Ro, cit. a Sarmiento.
Bociña (Gén, 41)	Bocina	T.	ER, bocina e bucina; m.c. buguina.
Borda (Gén, 44)	Borde	Eluc, s.v. almeizar; M de S, borfo (borda) T, bordo	ER.
Braadar, bradar (Jos, 8)	Clamar, etc.	Cas Sª Mª; GE.	IM.
Brinco (Gén, 50)	Joya, etc.	FC: 1258; GE.	Ro, brinquiño; m.c.
Britar (Jue, 9)	Romper	FC: 1258; GE; T.	Caído en desuso.

Bi Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Ca (Jos, 2)	Porque	Cos; M de S; T; GE.	Caído en desuso.
Cabalaría (Jos, 8)	Caballería	GE; T.	Desusado.
Calzadura (Dt, 1)	Calzado	GE.	ER; desusado.
Canistel (Lev, 2)	Canastillo		Camistrelo (Orense), Canastrel (Carré), Canastrillo (Taragoña).
Cárcer (Gén, 76) (cárcere)	Cárcel	Cos; T.; M de S; GE.	Ro, etc.
Cativeiro (Jue, 19)	Cautiverio	GE.	DA; ER, con outras sifilicacións.
Cear (Jue, 20)	Cenar	Cas Sª Mª 398; cea; Cos; GE.	Ro, etc.; m.c.
Cedo (1.º Re, 26)	Pronto, temprano	M. de S.	Ro, etc.; m.c.
Ceoso (Jue, 14)	Celoso	Cas Sº Mª 42 y 341	Fora de uso.
Celeiro (Gén, 89)	Granero	L. Ferreiro: cellaria (b. l. 867).	Soutolongo (Lalín).
Cercamento (Jos, 4)	Cerco, rodeo	Cr. Gal; M de S, [cercar]	Fora de uso.
Cilada (Jue, 20)	Celada	Cas Sª Mª 185, ciada; Cr. 1344, celada.	ER, celada.
Circuncisón (Jos, 3)	Circuncisión	GE	Cultismo fora de uso.
Cítola (1.º Re, 14)	Cítara	Cos; M de S; GE; T.	Fora de uso.
Comezar (Jue, 14)	Comenzar	Cos; GE.	Encomenzar (Padrón).
Comprida (Núm, 9)	Cumplida, llena	(Vid. Comprir)	Ro, etc.; LP.
Comprir (Dt; passim)	Convenir, cumplir	MS: 1234; 1266.	m.c. en Or. e Lu.; Ro, etc.
Confondimento (Gén 32)	Confusión	T; GE, confondemento.	ER trai confondir.
Confortar (Gén, 87)	Consolar	Cas Sª Mª, 82; M de S.	ER; m.c.
Contradicente (Núm, 10)	Contradictor	Cas Sª Mª contradicer	ER, contradicir.
Corisco (1.º Re, 10)	Viento del N. (con lluvia y frío) Relámpago	Cas Sª Mª 35	ER; Polo; m.c. var. curisco.
Cóvedo (Gén, 44)	Codo	Cas Sª Mª 136; GE.	m.c. cóbado e cóbedo.
Cuadrela (Dt, 1)	Cuadrilla; crencha	Cr. Gal; Cr. 1344	Ro, cadrelo, m.c.
Cuidar, coidar (1.º Re, 21)	Pensar, etc.	Cos; Cas Sº Mª 88, GE; T: coidoso, etc.	Ro, etc.; m.c. LP.
Chorar (1.º Re, 26)	Llorar	Cas Sª Mª 48; M de S; GE.	Ro, etc.; m.c.
Chuva (1.º Re, 8)	Lluvia	Cos; Cas Sª Mª 143 (chuvia e choiva) Cr. 1344; GE (chúvea e chuva)	m.c. todas as var.
Debullar (Rut)	Desgranar	Cas Sª Mª 22, etc.	Ro, etc.; m.c.
Decender (Gén, 33)	Descender	Cas Sª Mª, 6; T.	Fora de uso; m.c. descender.
Defendimento (Jos, 5)	Prohibición	M de S; T.	Fora de uso.
Defumadora (Núm, 8)	Sahumerio	Cas Sª Mª 39, defumar; GE.	m.c. afumadura, fumadura.
Deitar(se) (Jos, 5)	arrojar(se), echar(se)	M de S	Ro, etc.; m.c.
Demandar (Núm, 19)	Pedir, etc.	Cos; M de S; GE; T.	ER; m.c. en Mariñeiría.
Deostar (Gén, 74)	Denostar	Cos; M de S; GE; T.	ER; fora de uso.
Departir (Núm, 24)	Dividir, etc.	M de S; T.	ER; m.c. nos doc. antigos.
Dereito (Núm, 19)	Justo, etc.	Cos; M de S; T: dereiteiro.	Ro, s.v. direito; m.c.
Desaventurado (1.º Re, 1)	Desafortunado	M de S; T; Cr. 1344	Fora de uso.
Destroir (Dt, 1)	Destruir	Cas Sª Mª, 15 etc.; M de S; T.	m.c. destroir e destruir.
Desvestir (Gén, 74)	Desnudar	T; Cr. 1344	m.c. desvistir, que temén se atopa na Bi Med.
Desvistir (V. Desvestir)			
Devisar (Núm, 24)	Dividir	FC: 1274	Fora de uso.
Divisar (V. Devisar)			
Diñeiro (Jue, 17)	Dinero, moneda	Cos; MS: 1252	Ro, cit. a Sarm; m.c.
Doa (Gé, 69)	Regalo	Cas Sª Mª 28 e 55; Cr. Gal.	Ro, etc., (contas do Rosario), fora de uso.
Doce (Gén, 30)	Dulce (adj)	Cas Sª Mª 4; GE; T.	Ro, etc. LP; en uso.
Doerse (Jue, 11)	Compadecerse	M de S; GE.	Ro; m.c.
Doo (Gén, 74)	Duelo	Cos; M de S; GE.	ER; m.c.
Dubidar, duvidar (passim)	Dudar	Cas Sª Mª 368, dovidar	Ro; ER, etc.; m.c.
Eira (Rut)	Era (sust)	Doc. do baixo latín	Ro, etc.; m.c. c.; o mesmo, eira.
Enemigos, emigos (Dt, 1)	Enemigos	Cas Sª Mª 19; M de S: T.	Ro, inimigo; var. anemigo.

Bl Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Empecer (Núm, 17)	Dañar, etc.	Cas Sª Mª 74; M de S; Cr. Ir; T.	ER; Pondal; pouco usado.
Encenso (Gén, 45)	Incienso	Cas Sª Mª 424; R.	Ro, cit. a Sarmiento.
Enclinado (Jos, 4)	Inclinado	Cas Sª Mª 202, enclinar	Fora de uso.
Encostado (1.º Re, 5)	Costanero	Crest. Arc., 23	ER (dise falando de terras labrantías).
Encuberta (Jos, 15)	Enigma, etc.	Cos; GE; Cr. 1344; Cr. Gal.	Fora de uso; ER; con outras siñificacións.
Enculca (V. Esculca).			
Enforcar (Gén, 77)	Ahorcar	Cos; M de S; T.	ER; máis común aforcar.
Enganosamente (Jue, 18)	Engañosamente	Cas Sª Mª 195; Cr. 1344; Cr. Gal; M de S, -dor, -ano, -oso.	Ro, enganar.
Enlevados (Gén, 45)	En relieve	GE: T, s.v. enlevar.	ER cit. T.; fora de uso.
Ensuxar (Gén, 74)	Manchar	GE; Cr. 1344; Gr. Gal.	Pouco uso; m.c. ensuciar.
Envellecer (Dt, 1)	Envejecer	GE; Cr. Ir.	ER; m.c.
Envexa (1.º Re, 17)	Envidia	Cos; M de S; T.	LP; Ro, etc.; m.c.
Enxeitar (1.º Re, 7)	Rechazar	FR; M de S; Cr. Gal.	ER; fora de uso.
Esbullo (Núm, 22)	Botín, despojo	GE; Cr. 1344	ER; fora de uso.
Escarnecer (Gén, 76)	Burlarse	Cas Sª Mª 65, etc.	ER; fora de uso.
Escarño (1.º Re, 27)	Burla, etc.	Cos; Cas Sª Mª 104-no; GR-no; Cr. Gal-nio.	ER; pouco uso, escarnio.
Ecvolleito (Gén, 29)	Escogido	Cas Sª Mª 7, etc.; GE.	Ro, etc.; m.c.
Escomungado (Jos, 5)	Escomulgado	GE; Cr. 1344	Fora de uso.
Esculta, enculca (Núm, 5)	Expía	T.	Fora de uso.
Escuro (Gén, 28)	Oscuro	Cos; Cas Sª Mª 36, etc.; JR; M de S.	Ro, etc.; m.c.
		JR.	Ro, etc.; m.c.
Esparexer (Gén, 12)	Esparcir	GE, esparguir, -xir.	Fora de uso.
Esparguer (Gén, 74)	Esparcir	MS: 1234; FC: 1309; T.	LP; m.c. en Lugo.
Esteo (Jue, 18)	Soporte	L de E; FC: 1448	ER, falecemento.
Falecimento (Gén, 78)	Escasez, falta, etc.	T; GE, feder, fede.	Ro, etc.; m.c.
Fedor (Gén, 4)	Hedor	Cas Sª Mª 196; GE; figura e fegura.	m.c. figura.
Fegura (Gén, 44)	Figura	GE; Cr. 1344; Cr. Gal.	Ro, etc.; m.c.
Feiticeira (1.º Re, 25)	Hechicera	Eluc.; GE.	ER; m.c.
Feitura (Gn, 49)	Hechura, bonitura		Ro, etc.; SA, m.c.; en Verín, filloga.
Felló (2.º Re, 8)	Hojuela	MS: 1242; GE; T.	Ro; pouco uso.
Ficar (Jue, 20)	Quedar	Cas Sª Mª 88; Portel: 1273; BCMO: doc. de 1384.	Fora de uso.
Físico (Gén, 100)	Médico	GE; M de S.	Ro, etc.; m.c.
		Cos; M de S; GE.	Ro, etc.; m.c.
Folganza (1.º Re, 25)	Holganza; paz	FR.	m.c. en Or.
Folgar (Núm, 21)	Descansar	Cas Sª Mª 418-eleza; Portel: 1261-eleza; T.	ER; cit. T. fora de uso.
Fornicio (Núm, 16)	Fornicación	Cos; M. de S; T.	m.c. foxir e fuxir.
Forteleza, fortaleza (Jue, 15)	Fortaleza	GE e T: fiestra.	SA, festra; Novoneira, fiestra.
Foxir (Jue, 17)	Huir	Cos; M de S, etc.	m.c. fermoso, formoso.
Freesta (Jos, 1)	Ventana	M de S; T; Cr. Gal.	Fora de uso.
Fremoso (Jue, 14)	Hermoso	Cos; Cas Sª Mª 211; M de S; JR; etc.	m.c. en terras de Verín.
Funda, fonda (Jue, 20)	Honda (sust)		
Furado (1.º Re, 14)	Agujero, grieta		
Gado, gaado (1.º Re, 13)	Ganado (sust)	Cr. 1344; GE; Cr. Gal.	m.c. gado (Lug; Or); gando (Cor; Pont). díse en terras de Becerreá.
Gafañoto (Gén, 20)	Langosta (ins)	Cas Sª Mª 5; T; etc.	ER; Ro recolle gafura; inda se emprega nalgures.
Gafo (Núm. 3)	Leproso	Cos; M de S; etc.	ER cit. a T.
Galardón («º Re, 2)	Galardón		m.c. en terras de Cospeito-Lu; Ro, ets.
Gotexar (Lev, 1)	Gotear	FR; GE.	Ro, etc. m.c.
Gardar, guardar (Dt, 1)	Cumplir; observar	Cas Sª Mª 106; GE; T.	ER cit. a 8.
Guiador (Núm, 20)	Conductor	FC: 1244; MS: 1242; T; L dos M.	Ro, herdar; m.c. herdeiro, herdo, etc.
Herdade (Rut)	Heredad		
Homeciado (Dt, 1)	Homicida	Cos; Cas Sª Mª 233	Fora de uso.
Hoste (Lª Re, 26)	Hueste, ejército	Cos; GE; T.	ER; fora de uso.

Bi Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Laboira (Rut)	Labor, trabajo	Cos; M de S; doc. arch. cat. Tuy: labor: 1413.	m.c. labor; laboura, (Carré); ER, laborío.
Lanzar (Gén, 29)	Vomitar, arrojar, etc.	M de S; T; GE.	m.c. en terras do Salnés, coma gomitar.
Legamento (Jue, 18)	Atadura, lazo, etc.	(Vide Legar)	
Legar (Jos, 1)	Atar, ligar, etc.	Cos; FR; M de S; Cas Sª Mª 253; JR, liar.	ER, liar e ligar.
Leixar (Jue, 15)	Abandonar, dejar	Cos; M de S; Testamento de D.ª Inés de Mendoza, de 1504 (Arch. Camarasa).	ER; m.c.; non tanto coma deixar.
Lepeosa (Gén, 62)	Legañosa		Lepioso, na terra de Padrón.
Lidar (1.º Re, 11)	Lidiar, luchar	Cas Sª Mª 15; M de S; GE.	Ro, etc.; m.c. no Salnés.
Linaxe (liñaxe) (1.º Re, 13)	Linaje	Cos; Cas Sª Mª 6 etc.; M de S; GE; etc.	ER; pouco uso.
Lixeiramente (Jue, 19)	Pronto, fácilmente	FR; Cas Sª Mª 107; M de S.	ER; m.c. lixeiro, etc.
Logar (Jue, 9)	Lugar	MS; 1253; 1257.	ER, logar e lugar; m.c. o primeiro.
Mandado (1.º Re, 14)	Mandado, recado	Cos; M de S; GE.	ER; m.c.
Mantimento (Gén, 89)	Mantenimiento	M de S; T; Cr. Ir; Cr. 1344.	Fora de uso; m.c. manter, mantenza, etc.
Manxar (Gn, 33)	Manjar (sust)	Cas Sª Mª 88 etc.; GE; T.	ER; de pouco uso.
Meses (Dt, 1)	Mieses	FR; Cas Sª Mª 289; GE.	En terras de Verín aínda se dí mese, pl. meses.
Mesexeiro (Jue, 11)	Mensajero	Cr. Ir, mesaxeiros; T.	Fora de uso.
Milagre (Jos, 2)	Milagro	M de S, miragre; Cr. 1344.	m.c. milagre e miragre.
Mingua (Núm, 10)	Falta, mengua	JR; mingoa; T, minga; doc. cat. Tuy: 1413.	Ro, etc.; pouco uso.
Minguer (Gén, 34)	Disminuir, faltar.	JR; M de S; T (minguante).	Ro, etc.
Mollo (Rut)	Manojo	Cas Sª Mª, 289, etc.	Ro, etc.; m.c. mollo e monllo.
Mulmento (Jos, 6)	Sepulcro	FR; Cas Sª Mª 425, etc.; M de S; Cr. Ir.	ER; m.c. na Top. onde son moitas as Moimentas.
Nembrarse (Gén, 39	Acordarse	M de S; T; GE.	Ro, cit. a Sarmiento.
Nú, núa (Jos, 4)	Desnudo-s	Cas Sª Mª 65; M. de S.	ER; pouco uso.
Obrigar (Lev, 1)	Obligar	FC; 1273; 1280, obligar.	ER: obriga, m.c.
Oferecer (Dt, 1)	Ofrecer	Cas Sª Mª 31 etc.; M de GE.	ER, ofrecer, o m.c.
Oral (Gén, 32)	Ojalá		m.c., coma cando se dí: Ora non foras!
Orfoo, orfo (Gén, 80)	Huérfano	FC; 1320; FR.	ER; m.c.
Oitenta (1.º Re, 20)	Ochenta	Cas Sª Mª 112; Cr. Gal; L dos M.	Ro, etc.; pouco uso.
Pagado (Núm, 17)	Alegre, satisfecho	Cos, M de S; MS: 1260	ER; pouco usado.
Pagarse de (Gén, 62)	Enamorarse, gustar	M de S; GE.	ER; pouco usado.
Peego, pego (Gén, 27)	Piélago	M de S e T, pélego.	Top. en Folgoso-Cerdedo.
Pegullal (Gén, 38)	Pejugar		ER: Top, pazo e título dunha sonada liñaxe.
Pendorar (1.º Re, 27)	Colgar	Cas Sª Mª 158, etc., pendorar T, dependurar.	LP; ER; Lamas Carvajal, depindurar; algún uso Anxel Fole, pendurar
Pentecoste, Pintecoste (passim)	Pentecostés	FR; Cas Sª Mª 211; M de S.	Fora de uso.
Pera (Jue, 15)	Para (conj. y prep.)	Cos; GE; FC: passim.	Fora de uso; hoxe dise pra.
Percudir (1.º Re, 6)	Herir	Cas Sª Mª 109.	Fora de uso. ER, percutir.
Perdoar (Jos, 6)	Perdonar	M de S; T.	ER; m.c.; LP.

Bl Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Perdurábil (Jos, 6)	Perdurable	Portel: 1279; MS: 1273; M de S, perdurábel; perdurábele.	Fora de uso.
Pestelenza (Núm, 13)	Pestilencia	L de E; Cr. 1344; T,-cia.	Fora de uso.
Planto (Lev, 3)	Plañido, llanto.	Cr. 1344.	m.c. planto, no Sainés; ER, pranto, m.c.
Polegar (Lev, 1)	Pulgar (dedo)	FR; PR.	Ro, polegada (pulgada); ER, polegar, polgar; o m.c. é escachapiollos.
Posisón (Gén, 84)	Posesión	MS: 1261; FC: 1295; M de S, no pl; Cr. Ir.	Fora de uso.
Poo, pó (Gén, 15)	Polvo	JR.	Ro, etc.; m.c. o mesmo que poeira.
Pregoeiro (Gén, 78)	Pregonero	BOMO: doc. 1384; Cr. 1344; GE, pregoar.	ER.
Preseguir (1.° Re, 22)	Perseguir	Testam° de P° Arias Aldao e Sevil: no Pazo de Dorrón-Sanxenxo.	ER; fora de uso.
Prestes (passim)	Presto, pronto	Cas S° M° 9; T; M de S.	Ro, etc.; m.c.
Prestumeiro (Gén, 88)	Postrimero	MS: 1266; MS: 1486; FC: 1302 e 1314; GE; T (con lixeiras var.).	ER cit. a T.
Príncepe (Núm, 1)	Príncipe	M de S; GE.	Fora de uso.
Prometemento (Núm, 16)	Promesa	GE; T.	m.c. promesa.
Punxir (Gén, 15)	Punzar	Cas S° M° 335; GE.	ER; pouco uso.
Quedrela, cuadrela	(Vide cuadrela)		
Quebrantar (Gn, 57)	Quebrar, romper	M de S, GE.	m.c. crebar e quebrar.
Quedar (Núm, 18)	Aplacarse, serenarse	Cos, Cas S° M° 9; M de S; JR; GE; T.	m.c.; Ro, quedo; ER non paróu mentes nesta siñificación (quedóu o tempo, etc.).
Quedo (1.° Re, 12)	Quieto, sereno	Cos; Cas S° M° 9; T.	Ro, etc.; m.c.
Queixada (Jue, 15)	Quijada	Cas S° M° 157; JR.	Ro, etc.; m.c.
Quentura (Gén, 49)	Calor	Cas S° M° 39 etc.; JR; Cr. 1344 (caentura, queentura, quentura).	ER; m.c.
Recado (Núm, 10)	Noticia, respuesta	Cos; GE; T.	ER; m.c.
Regueifa (2 Re, 8)	Pan de bodas	FC: 1321, rigueifa.	Ro, etc.; bola de bodas (Noia); CP; IM; etc., etc.
Renembranza (Jos, 3)	Recuerdo	M de S; GE; T, renembrar os dous últimos.	ER; Ro, nembrarse.
Rosto (Gén, 44)	Rostro	Cos; Eluc, s.v. acarón.	ER; m.c.
Roubar (1.° Re, 27)	Robar	FR: roubamento; Cas S° M° 46: roubo; id. 57: roubador.	Ro, etc.; m.c.
Sabedor (Gén, 74)	Etendido, sabio	Crest. Arc; GE; Cr. Ir. T.	ER cit. a T; Ro, etc. sabido, que é o dito m.c.
Sandeu (Gén, 29)	Sandio, iluso	Cos; M de S; GE.	E.a.p. de Ourense, pois o emprega Lameiro.
Sañudo, sanudo (Jue, 15)	Enojado	M de S; GE.	ER; pouco uso.
Sarrar (Jos, 1)	Cerrar	M de S; Cas S° M° 27 (cerrar, sarrar, zarrar: o mesmo que hoxe).	A nosa xente nalgures di zarrar (Aguasantas-Cotobade); sarrar (Vilanova-Lalín); cerrar e serrar.
Sasenta (Jos, 1)	Sesenta	Cas S° M° 349 sesaenta; o mesmo que MS: 1282; Cr. 1344 e Cr. Gal: sa-	m.c. (Poio, Redondela, etc.).
Saestro (Gén, 86)	Izquierdo, siniestro	M de S; GE; T.	Fora de uso.
Seguinte (Núm, 21)	Siguiente	Cr. 1344; Cr. Ir; Yestamento de García Caaño: 1478; CE, seguente.	ER; m.c.
Séitimo (Jue, 15)	Séptimo	Cr. 1344.	ER, sétimo: é o mc.

Bi Med	Castelán	Autores Gal-Port.	Hoxendía
Servidume (Jue, 14)	Servidumbre	FR; M de S; GE.	ER; pouco uso.
Só (Rut)	Debajo	Os textos vellos empregan sub, pois soo e só soáballes a soio ou soilo.	LP, só; m.c. en verbas compostas; soarco, sofraxe, soborrallo, soterrar, etc.
Soltamento (Jue, 15)	Solución (de un enig) permisión.	M de S, soltar; GE.	Soltar m.c. coma desatar; fora de uso.
Soterrar (passim)	Enterrar	FC: 1291; M de S; Fr. Gal; doc. de Xunqueiras, 1357.	ER; m.c.
Tallar (Jos, 7)	Cortar	GE.	m.c.; o mesmo que tallada, tallo, etc.
Testemuña (Rut)	Testigo	FC: 1262; FR; M de S.	Fora de uso.
Tinguir (Gén, 74)	Teñir	Cas Sª Mª 73; GE; T.	LP; ER; pouco uso.
Tirar (Gén, 14)	Apartar, quitar	M de S; GE; T.	m.c. (tírateme de diante).
Tornar (Jue, 11)	Volver; ahuyentar	M de S; GE.	m.c. nos dous sensos, o mesmo que en moitos compostos.
Toste (Núm, 8)	Pronto, temprano	Cos; Cas Sª Mª 5.	Fora de uso.
Traspasamento (Núm, 21)	Tránsito	FC: 1441; Cas Sª Mª 199, traspasar.	Fora de uso.
Traspasar (Jos, 2)	Traspasar	Cas Sª Mª 199, tras-; GE, traspasadeiro, traspasante; T, tras-.	Debeu ser m.c. inda hai pouco, pois quédanos o traspaso, ou aúno longo, de dous días (San Vicenzo da Ulloa).
Tromba (Núm, 21)	Trompeta	Cas Sª Mª 185; M de S.	ER, trompa.
Trosquiar (Gén, 75)	Trasquilar	Cas Sª Mª 65, etc.; Eluc, trusquiar; GE, tros-, trus-.	Tosquiar (terra de Becerreá).
Untar (1.º Re, 10)	Ungir	Cas Sª Mª 206; M de S.	ER; m.c., mormente con olio ou con pingo.
Vellice (Gén, 74)	Vejez	Cos; Cas Sª Mª 65; GE, ve-.	IM, s.v. cadoiro.
Verilla (2.º Re, 2)	Ingles	Cas Sª Mª 19 e 24.	Hoxe brillas: Ro; m.c.
Vestidura, vis- (Gén, 74)	Vestidura	M de S; MS: 1257, vest-; Cas Sª Mª 2, vest- Cr. Gal, vist-.	Vistidura m.c. coma paramento litúrxico.
Vinganza (Jue, 16)	Venganza	Cos; Cas Sª Mª, 15, veng-; GE, ving-.	Ro, vingarse; ER, vinga e vinganza.
Vingar (Gén, 39)	Vengar	Cos; M de S, [vingar]; GE, ven-.	(Cfr. Vinganza).
Visón (Gén, 83)	Ensueño	Cas Sª Mª 4; M de S.	m.c. visión (ER, etc.).
Xeerazón, xer (Jue, 14)	Generación	MS: 1274, gear-; M de S, geerar; GE, gen-; etc.	ER, xeración, xerar.
Xentar (Jue, 15)	Comer, comida	M de S, xantar.	m.c. xantar; mais no Lemos inda din xentar.
Zopegar (Gén, 68)	Cojear	Cas Sª Mª 37, zopo; M de S, copegar.	Fora de uso. (Apéndice a ER recolléuno en zopo).

XOSÉ S. CRESPO POZO
Xunqueira de Ambía

ELOGIO DO ESCRITOR GALEGO ERNESTO GUERRA DA CAL

Está em Moçambique, apenas de visita, um homem com um nome estranho. Os seus apelidos logo nos chaman a atenção: a escuridade da guerra de braço dado com a luminosidade da cal. O contraste, a dualidade. Mas o homem que leva este nome áspero e suave, um nome de luta e cordialidade, o que será em sua individualidade? Será um destemido capitão, "às armas o braço feito"? Eu recordo a Lope de Vega e a sua pretenciosa sentença: "Galicia nunca fértil en poetas, pero sí en grandes capitanes". Ou será um lírico guardador de rebanhos? Um celta enamorado e pacifico naquele "campillo verde con los pájaros revolando en torno de la iglesia y las flores inocentes de la manzanilla", como nos descreve Valle-Inclán na sua *La lámpara maravillosa?* Nem capitão, nem guardador de rebanhos é este extraordinário mestre. É as duas coisas, é galego. Por ser galego é que sua individualidade é um encontro de dispares teologias.

Ninguém ainda soube definir a ipsidade galaica. Arte, língua, cultura, gentes e terras, tudo no Reino de Galiza aponta para a sua indefinível personalidade. Mas o que importa é que exista e se configure e se perpetui a sua personalidade. Viver e ser, arrancar aos montes e vales a sua voz e a sua expressão. Para mim foi o genial Alfonso Castelao, cuja sombra rioplatense persegui há pouco, quem melhor definiu a Galiza: "Galicia es un país blando de formas porque es muy duro de fondo". Castelao referia-se também às entranhas geológicas de sua terra, uma Galiza que assenta sobre granito a contrastar com as formas suaves e femeninas de seus relêvos montanhosos. A mesologia a explicar a "rara y poderosa individualidad" de Galiza e "su privativa disposición para crear poesías". Pois o nosso emérito visitante nasceu sobre este duro granito e bebeu o dôce leite da sua meiga paisagem. É homem atento às realidades, lidador de touros muito ibéricos, e é poeta, mas poeta na sua língua de berço. Todo o galego é isto: realidade e fantasia, terra e céu, o imanente e o transcendente, o paganismo e o cristianismo. Todo o galego é a saudade e os seus santos são Rosalía de Castro e Teixeira de Pascoaes, este português, porque Portugal é com a Galiza a eterna saudade duns noivos que sabem bem onde estaria o casamento acertado. Um amor que não se desfêz e sempre crescerá. Todo o galego é a saudade, mas não o saudosismo. A saudade é força e vitalidade, futuro e empresa. O saudosismo é fraqueza e abulia, descrença e inércia. Tudo isto aprendi com Teixeira de Pascoaes e António Sérgio jamais terá razão. A saudade se diferencia da "morriña" (o desejo de voltar à pátria, ao lar onde se nasceu, às pedras da calçada onde se brincou), pois a "morriña" não tem além e a saudade tem este além, esta energia ontológica que nunca nos leva à desesperança porque se rodeia de maravilhas e imaginações. Outra vez Castelao, o galego-argentino, mais puro e incendiado de todos os tempos: "cuando los celtas se dejan condu-

cir por la saudade ven que las aguas de los ríos hacen dulce el agua del mar; que la muerte llenándose de vidas se hace Vida; que la Nada llenándose de fantasías se hace Todo". É este afã de preencher o nada com o tudo, é esta insurreição contra a desesperança, a nota mais subtil e genuina da saudade e é o que mais irmana portugueses e galegos, dois povos e duas raças que são apenas uma na sua cosmovisão, de recordação e desejo, que preferem a dor ao vazio, o sofrimento creativo ao desconsôlo resignado. É esta loucura divina que une galegos e lusitanos. Daí que uns e outros sejam os povos mais heterodoxos da Península e possuam a maior riqueza, a sua ilimitada capacidade de guerrilha contra os factos. Daqui se induz que o nosso realismo galaico-português esteja eivado de electrizante amor ao impossível e à imortalidade (o que é ir "além" do realismo). E das categorias sociológicas se passa ao domínio do estético: o realismo literário galaico-lusitano nunca produziu esse estúpido novelista naturalista, de caderno na mão a tomar apontamentos descritivos sobre a realidade. O caderno vai na alma que tudo digere.

Grande Ernesto Guerra Da Cal, galego puro, alma itinerante e sofredora. Nasceste na Galiza há quási sesenta anos e tua vida teve de ir florescer à beira do Hudson, entre inóspitos arranha-céus, esses gigantes de ferro e cimento que tanto apavoraram o teu irmão de sonhos e camaradagens, Federico García Lorca. Mas Lorca, não tinha a tua victoriosa medula galega, a tua insólita capacidade de transformar a dor, pela saudade, em esperança. E desde as margens do Hudson, tu também solitário poeta em New York, gritaste a tua inconformidade mas deste aos teus livros de poesia (*Lúa de alem mar*, Vigo 1959; e *Río de sonho e tempo*, Vigo 1963) outra dimensão, a da victória humana sobre as derrotas. Um clamor de destêrro, uma queixa permanente percorre os teus versos. O nocturno do desamparo. Perdeste teu mundo de conchas vieiras, conchas de peregrino que foi a Santiago e jamais as olvidou. Mas estão penduradas à ilharga de tuas vestes. Estão na tua alma. Nunca cessas de peregrinar por Galiza quando percorres uma polifacética avenida de New York ou dás aulas (e quási há trinta anos exerces o magistério universitário na América do Norte) na City University of New York. Os teus alunos ianques já perceberam que não podes deixar de ser galego. Os hispanoamericanos saberão melhor compreender porquê. Que leiam os teus poemas (será crime um aluno ler os poemas de seu professor?). Mergulharão na poesia mais existencial do nosso tempo, dum hermetismo transparente, porque aí um homem agoniza, auto-destroi sua alma para a ganhar, alia humor e dor, graça e sofrimento, dando a sua mensagem na língua nativa, o sagrado galego, e em mil formas cambiantes (a tua estética é como a de Rubén Darío, procurar sempre a outra forma).

Há dois versos que para mim definem este poeta de solidões, clamores e ancestrais agonias, todas dadas em surdina, como se tivera pudor de exibir sua consciência dolorida. Esses dois versos são: "memoria do futuro / presaxio do pasado". Eis a radiografia da sua saudade, a síntese compreensiva da sua existencial angústia, o seu galeguismo transformador e esperançado, a sua energia de homem vencendo os elementos, as circunstancias, o próprio eu dilacerado.

Neles existe o "além" que não está na moderada "morriña". É a saudade, ente divino, que liga teu amor à terra mãe com a mãe de todos nós, a Criação. Castelao viu profundamente: "la saudade del

porvenir no es otra cosa que la misma intención creadora de la muerte, que al insinuarse vagamente en el alma nos invita a devolver a la tierra todo cuanto de ella hemos recibido". Também a morte percorre insistentemente os teus poemas (Parai eses remos. / O ar se petrifica. / Pedras no inmóvel rostro antigo. / I-a negra barca á espera). Até nos lembra Gil Vicente, o Mestre Gil das barcas negras e vorazes. Mas a morte é na tua poesia existencial o que Castelao sentiu como paradigma de serse galego. A morte não é a morgue e a carne pôdre. A morte é essa saudade do que virá, o porvenir, a tua "memoria do futuro".

Porque em 1959 vi que Ernesto Guerra Da Cal era todo um poeta e nada mais do que poeta galego, que é ser-se duas vezes poeta, é que me interessou vivamente o mais de sua produção de catedrático, os seus ensaios, sobretudo esse incomparável estudo *Lengua y Estilo de Eça de Queiroz-Elementos Básicos* e que meu pai, com seu segrêdo para descobrir e evidenciar valores, fizera editar, em 1954, pela Universidade de Coimbra. Um livro que agora se acha traduzido e publicado em dois grossos volumes por uma editorial lisboeta. Um livro que vence quantos se escreveram sobre Eça. Porquê? Mais estilo? Mais documentação? Mais análise? Nada disso. Simplesmente um catedrático tem de ser um sonhador, um poeta, um paradigma de sua raça. E Ernesto Guerra Da Cal tem todas estas virtudes que faltam a tantos confrades seus (não, por exemplo, a Emílio González López e a Ramón Martínez López, compatriotas seus e mestres nas universidades norte-americanas). Um homem não é culto porque leu muito. Saber mirar e compreender, eis a questão. Valle-Inclán, o maior génio artístico de Galiza e Espanha, disse numa conferência em Buenos Aires (1910): "el modernista es el que busca dar a su arte la emoción interior y el gesto misterioso que hacen todas las cosas al que sabe mirar y comprender". Retire-se o modernista da frase, e teremos a receita (não se aprende, nasce-se com ela) para um livro vencer outros livros.

Um dia perguntou Federico de Onis, que foi bandeirante de hispanismo nos Estados Unidos, mestre da Columbia University e acabou, com um tiro em Puerto Rico (em cuja universidade também leccionou Da Cal): Porque razão é que Eça de Queiroz ganhou a estima da Espanha modernista, subjectiva, anti-realista e lírica de fins do século passado e principios do presente? Porque é que Valle-Inclán, em 1902, traduz *A Relíquia, O Primo Basilio* e *O Crime do Padre Amaro?* E o salmantino Onis, discípulo de Unamuno, respondia: "Fue su alma portuguesa eterna, esencialmente lírica y romántica, que estaba debajo y dentro del realismo de la época que había aprendido de Balzac, Flaubert y Zola".

Uma resposta como um clarão de luz entre tanta mediocridade de criticos e analistas de Eça, maus servidores. E um clarão que Da Cal soube ver porque o trazia também na sua alma lírica e galega, como também creio que Eça, por minhoto, é um celta de aquém-Minho, nem por isso menos galego. Pois todo o extraordinário labor de Da Cal em torno de Eça se pode resumir como uma ampliação da resposta de Onís (ignoro se a sabia ou não). Apenas faltou a Onís ser mais exacto e dizer que Eça é um artista da saudade, uma lírica alma porque padecia da moléstia da saudade. Oh santa moléstia! Eça soube ver bem as coisas não porque utilizasse um método na-

turalista ou realista, mas porque as viu na dimensão mais profunda da saudade. E sentimo-lo português por esta virtude, como Da Cal o sente galego pelo mesmo. A saudade fertilizante sempre metida nas maiores conquistas do mundo luso-galaico! A saudade que não é saudosismo.

Daí que Da Cal destrua totalmente a falsa ideia de Eça, o "Zola português": "coisa injusta, visto o naturalismo ter sido para o seu espírito e a sua arte, mesmo nos momentos de maior fé nos postulados naturalistas, um elemento subalterno, em que nunca se sentiu completamente à vontade, e do qual logo se libertou para afirmar a sua arte, livre e pessoal". Daí que Da Cal veja em Eça duas tendências (que também se apercebem em Valle-Inclán): "dum lado, o impulso atávico do seu temperamento para a livre imaginação, o lirismo e a eloquência; e do outro, a tendência, adquirida mercé da educação positivista, para uma percepção clara e imediata dos elementos objectivos da realidade e o desejo de exactidão na expressão deles, sem desdenhar, ou mesmo procurando-lhes, os aspectos prosaicos, feios e baixos". Igualmente, em Valle-Inclán, as duas tendências, com relêvo a um expressionismo mais virulento e incisivo (sua fase dos esperpentos). O mesmo estilo porque na base estava uma comunidade de sentimentos semelhantes. A arte de bem escrever é a arte de bem ver e bem sentir. Só a saudade, o espírito saudoso penetra na oculta intimidade das coisas. A maior tolice que se disse na literatura portuguesa deve-se a Fernando Pessoa: "o que nós vemos das coisas são as coisas...". Toda uma barbaridade. Eça não teve esta barbaridade insana. E, para Da Cal, Eça conseguiu criar um estilo no qual o sonho e a realidade se fundiram porque, substancialmente, ligando elementos abstractos com imagens concretas, poude revelar relações ocultas e surpreendentes entre as coisas aparentemente mais díspares. Um processo de que se servirá Valle-Inclán e, bebendo neste, se nutrirá o melhor da literatura contemporânea (Lorca, Ghelderode, Miguel Angel Astúrias, Alejo Carpentier, Max Aub, Ramón Sender, Brecht e Ionesco). O real-maravilhoso, a génesis do expressionismo caricatural. Daí ainda que Da Cal tenha de afirmar de Eça: "levado pelo temperamento, praticou a estética do grotesco, mesmo na sua fase de filiação realista, o que fêz que o seu pretendido objectivismo estivesse sempre viciado pela tendência para o exagero risível, a deformação". Essa deformação que fêz nascer a arte mais sedutora do século vinte, acrescento.

Agora já será fácil concluir que Da Cal, estudioso do realismo, não se deixe arrastar com definições de escola e antes saboreie e examine os seus frutos. E daí que seu juizo total sobre o realismo se condense nestas cautelosas e sábias palavras: "por detrás dessa palavra, cifra simplista, se escondem e convivem fenómenos de natureza muito diversa". Um castelhano dizia-me há anos: um astuto como um galego. Era o seu pejorativo têrmo de comparação. Pois em critica literária há que ser astuto e não se deixar impressionar com o poder da opinião já feita. Que exista, com astúcia, o talento para a violentar e destruir. Como galego, o prof. Da Cal teve a soberana astúcia de deitar abaixo o cretino e rígido conceito de realismo e de libertar das suas masmorras o génio transcendente de Eça de Queiroz. Devemos a Da Cal um Eça português, um Eça feito de sonho e realidade, um escritor que antes de mais foi um tempe-

ramento e um temperamento nutrido pelo afã de ver nas coisas mais do que as coisas. E, sobretudo, um português lírico por ser um saudoso, um homem que preencheu vazios com a febre da esperança desesperada, melhor, da desesperança esperançada.

Só numa posição divirjo e não corroboro a Da Cal: quando afirma que a troça, a ironia de Eça são profundamente lusitanas. Eça não se esgota na ironia. Um escritor pode ver o mundo de joelhos e os seus personagens são heróis que o suplantam; pode medir os personagens pela sua própria estatura e terá aqueles como complementários de sua natureza; e pode observá-los desde cima e dar-nos há uma imagem deformada deles. A ironia leva a esta terceira representação. A ironia entende e não participa. Porque nasce da compreensão e da bondade, tudo perdoando, não participa e não transforma. Eça foi um genial ironista, mas a ironia pode caracterizar o antigo e clássico helénico ou o moderno francês, mas não sintetiza o português e o ibérico. Caracterizou a Eça, mas não a sua lusitanidade. Esta radica apenas no saber ver nas coisas mais do que elas são a um primeiro sinal ou aceno. Estou inteiramente do lado de Unamuno quando apreciava a ironia de Eça confrontando-a com o sarcasmo de Camilo: "Eça es falso, es artificioso, su ironia es una cosa rebuscada, y de imitación, de moda o de escuela, es algo que no le brota de las entrañas portuguesas, algo pegadizo, se ve la receta en ello, y, en cambio, el sarcasmo de Camilo es espontáneo, violento, pasional, y sobre todo, profundamente português".

O lar de Da Cal, em Amityville, já é conhecido como o "Consulado Geral da Amizade Luso-Brasileira". O que este homem e pensador e artista tem feito por Portugal e Brasil nos Estados Unidos da América do Norte, difundindo os seus mais preclaros valores e tutelando as suas culturas, desde logo como paladino da extensão da língua portuguesa a muitos centros universitários, até aqui indiferentes, não cabe num artigo de jornal. É um verdadeiro embaixador da cultura luso-brasileira nos U.S.A., sem protocolo, mas com envergadura e público.

Daqui a sete anos aposentar-se-á de sua cátedra. Projecta, então, viajar muitas vezes a Portugal e ao Brasil. Pretende estudar Machado de Assis como estudou superiormente Eça de Queiroz. Este Consul-Geral da Amizade Luso-Brasileira na América do Norte está fértil de vigor e ideias. Muito se espera de seu talento que não tem nada a ver com o de Pacheco, pois se concretiza em obras e factos. Outra vez o itinerante galego vagabudeando pelo mundo da aéra de sua cultura e amor. A saudade desgarrada, sempre. A saudade que é como um engenheiro a construir pontes de fraternidade sobre os rios das culturas. A saudade operante. Grande El Cid com pacíficas missões e propósitos! Vem agora a Moçambique depois de ter percorrido Angola. Vem presenciar o sonho-realidade dos portugueses. A cultura ancestral da sua Galiza não foi vencida em três séculos por falar uma língua que não se escrevia e escrever numa língua que não se falava. Saberá ver que os portugueses estão lutando pelo mesmo. Que o problema essencial é que não morra uma língua e uma cultura.

JOAQUIM DE MONTEZUMA DE CARVALHO
Lourenço Marques

O VIAXE A GALICIA

Póñome a viaxar con frei Martín Sarmento pola Galicia dos meiados do século XVIII. O viaxe emprincipia en maio, entrando no antigo Reino pola rispideza do Cebreiro e a crara e ondeante ispidez de Triacastela, e baixando polo camiño compostelán á ponte de Sarria, sobre da dozura de aquela veiga.

Logo, cara o Miño, cruza o frade bieito a terra do Páramo, da que xa teño dito que é unha terra antiga, con una toponimia que semella feita con firmas dunha donación do século VIII: Friolfe, Gondrame, Villeiriz, Reascos, Trebolle... Á súa esquerda levaba frei Martiño o duro e frío monte paramés de tan grave perfil. Á súa dereita queda Portomarín dos Cabaleiros, aínda daquela coa alta ponte do Miño cinguindo o canto coral do río a pentagrama de dourada pedra. Santa Cruz de Loyo, como unha cunca invertida: "una montañuela toda de viñas, pequeña", garda baixo das cepas os peitos militares do Temple.

Frei Martiño chega a Riazón, un prioirato das monxas bieitas de San Paio, de Santiago. De Riazón a Chousán, sobre do río, hai unha baixada "de un cuarto de legua, muy penosa, y por entre castaños muy vestida". Riazón ademinístrao frei Millán, da obedencia de Samos, sobriño de frei Martiño. Frei Martiño escribe a lista dos lugares que pagan renda ao prioirato. Escribe os topónimos percurándolle historia ao país galego e espricación á súa peripecia e craridade á paisaxe que os seus ollos contemplan. El non quere facerlle o inventario a Riazón, como tampouco, máis adiante, a tantos outros prioiratos e señoríos: "pongo sólo los más enrevesados", dí, escribindo as longas listas de nomes.

E háse engolfar o pai mestre en etimoloxías, e rematará por decir con elas o que os seus ollos dexergan; contemplando a espida Capelada, a aspra Carba e o escuro Xistral, de esquisto e soedade. Carba, pra el, quezáis veña de Capra, e Xistral de Cistus, a carpaza, "planta comunísima, que produce el *hypocisto* o poutega". Pero non quedóu frei Martiño conforme con esta etimoloxía, e ao marxe anota: "Xistral del gallego sistra, que significa la planta olorosa *Meum athamanticum*".

Por veces engloba todo un conxunto de topónimos, que son sobre do rosto da terra galega o testimoño dunha antiga labrantía, sulcos como versos de *Os traballos e os días* dun Hesiodo xeórxico: "Sarandón, Sarandones, y Zarandones, Serantes, Senra, Serna, Seara, Samenaria, Sada, Saa, etc., todo viene de Sero, is, sevi, satum, semino, seminaria, etc.". Na verdade unha paisaxe, é decir, e no mesmo senso da antiga pintura, un país, do que eu desconozo os nomes dos montes e os ríos, as vilas e os lugares, queda, nunha das máis decisivas siñificaciós, na súa siñificación humá —podería decir histórico-cultural—, pouco menos que inédito.

Eu digo, coa escura e armoñosa —por veces, case máxica— toponimia nosa, o país que ven os meus ollos, e na siñificanza do topónimo traio o amado rosto á lus, cántoo. Seméllame que esta composición miña non andaba lonxe deste longo tirón de amor e saudade que sofre o pai Sarmento no seu viaxe a Galicia, e que tantas vegadas lle fai recitar o fermoso romance da galaica toponimia.

De Riazón, que está no alto, baixa frei Martiño a Chouzán: "Fenzano, anota, en la donación de Alfonso VII el Emperador". Alí era, sobre das augas miñotas, "la barca para pasar a Lemos". Aínda hai hoxe, augas enriba, a de Sernande, por aquel doce e quedo bao, á esquerda umbroso de castiñeiros, e á dereita, as esqueiras dos viñedos. O río vai xangal e escuro, camiño das "ribeiras" de Chantada e San Fiz. "En todas las caldas del Miño, hay viñas", anota frei Martiño. Son os amistosos viños chantadinos, un pouco curtos, pero moi atemperados e pousós. "En Chouzán se cogen sábalos, salmones, lampreas, anguilas y truchas monstruosas de 12, 15 y 20 libras".

En Verden, de Hannover, un cabaleiro da Espora de Ouro convertíuse en troita, unha grande troita de cincuenta libras coloñesas. Cóntao Horst, na súa *Demonomagia,* e aínda engade que foi á mesa dos cónsules hanseáticos de Brema, que non notaron nada de estraño nela. Sería o prebe de cebola e queixo. Esas troitas de vinte libras luguesas de Chouzán, quezáis foran un golpe de cabaleiros de San Xoán, caldos nun levante ao río, ou os vellos e duros templarios, fuxindo Miño abaixo, trocada a férrea armadura pola fría escama prateada...

En Chouzán, na barca, cruza o Miño frei Martiño Sarmento na primavera do 1754. Quererría mirarlle os ollos, o amor e a lus dos ollos, pousándose, como mans, nun longo acariño, sobre da recobrada terra natal.

ALVARO CUNQUEIRO
Vigo

O MUNDO DE MICHEL BUTOR

Rematamos de lér, outravolta, *O emprego do tempo,* de Michel Butor. Pra Michel Butór, a novela é, dediante de todo, búsqueda. Podería engadirse, que a resultante da metamorfosis literaria debe ser a perfeita e ininterrumpida simbiosis antre as continuas percuras estéticas e o sentir do noso tempo.

Iste novo revisionismo literario ao que se somete a novela de hoxe, irrumpe traguendo novas conceiciós; unha conceición distinta do persoaxe, da anécdota, e, polo tanto, do espacio e do tempo.

Si o escritor tenciona ser o eco da nova realidade na que vivimos, ten que crear unha nova linguaxe, unha nova técnica, un novo estilo e unha nova estruitura, pra se enfrontar coas novas necesidás. E isto, xa que logo, é o que realizan os novelistas franceses do chamado "nouvelle roman".

Nas páxinas de Michel Butor que rematamos de lér, os persoaxes se non asemellan en nada aos imaxinados por Robbe-Grillet ou Nathalie Sarraute. Pola contra, aparecen tratados como seres humáns, e descritos ao por miudo en todas as súas peculiaridás. O protagonista de *O emprego do tempo* construie conscentemente a novela, e constrúiese a sí mesmo de xeito simultáneo; produz así, no ánimo do leitor, a impresión dunha novela construída co decorrer do tempo.

Michel Butor coordina o relato dentro das normas non clásicas do Xornal íntimo. Non se apoiando a súa ordeación sobre do tempo fixado polo calendario, sostense, primeiro, na memoria percuradora de acontecementos nun pasado bretemoso; e, despóis, procede a dar un senso arquiteitural aos feitos esparexidos que ten podido recuperar. Inxíreos no contesto semi-estruiturado, pra os concatenar, ao cabo, coa totalidade dos acontecementos. Diste xeito, o escritor chega a dar unha espresión liñal ás formas illadas que a memoria lle proporciona.

Nun pasaxe do libro, Michel Butor dí: "Daquela decidín escribir pra volver a me atopar, pra crarexar o que me tiña ocurrido". Máis adiante amece: "Ista tarefa da memoria que se volve cara o pasado, realízase durante o tempo no que se están amoreando outros acontecementos". E engade aínda: "Teño que me mergullar no inverno (pasado) pra amingoar isa grande lagoa que susiste no meu relato, mergullarme na escuridade anterior".

Non hai dúbida de que Butor consigue así dar forma ao amorfo. Ou dito con palabras de Merlau Ponty: Conquire "une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature que transparait á travers une histoire".

Polo que se refire á imaxe, o autor de *O emprego do tempo* difire, por exemplo, dos xeitos de Nathalie Sarraute. Esta relega ao

incógnito a imaxe perceitual, pra dar enteira primacía á esencia da dita imaxe. Michel Butor, en troques, forxa a imaxe a partir dun amoreamento de feitos; encadéaos logo a traveso do tempo, que il mesmo manexa como unha perfeita máquina eleitrónica.

No tocante aos ouxetos, Butor estuda conscientemente os que aniñan un universo no que o planeta másimo é a conciencia, e iles simples satélites; satélites destinados a representaren, nas súas infindas rotaciós, o que a conciencia determina. Cousa ben distinta do que pasa na novelística de Robbe-Grillet, onde os ouxetos, e as relaciós que manteñen antre sí, son os que asiñan á conciencia o rol de satélite; un rol que carez de toda posibilidade pra unha eventual metamorfosis.

SALVADOR LORENZANA
Vigo

SEPARATISMO E UNIDADE. Unha mitificación histórica, por Eduardo Menéndez-Valdés Golpe *

E. Menéndez-Valdés, nun apunte de X. Illa

Veleiquí un libro no que se equilibran atinadamente a audacia intencional e a modestia espositiva. O autor escribíuno co propósito de levar a cabo a revisión crítica de unha das mitificacións históricas máis difundidas e aceptadas no mundo hispánico: o mito de que Castela foi a gran forxadora da unidade e da grandeza de España.

Naturalmente, o autor sabe moi ben cal é a importancia da tradición historiográfica afirmadora de tal mito, e que, tanto pola súa arraigada vixencia de séculos como pola autoridade dos seus corifeos, esa tradición domina a conciencia histórica dos españóis. Sabe que non é empresa doada defrontarse con unha tradición historiográfica que hoxe mesmo conta con defensores de tanto creto como Menéndez Pidal, Sánchez-Albornoz e Américo Castro, ou de tanta paixón como Pérez de Urbel. Sábeo e teno ben en conta.

Unha independencia de xuicio sin dúbida moi cultivada e longas horas de meditada leitura proporcionáronlle a Menéndez-Valdés unha visión persoal, refreisivamente elaborada, da historia de España. E sobre a base desta visión ponse a desmontar o mito castelanista coa máis sinxela naturalidade. Mesmo poderíamos decir que sorprende o contraste da sólida vixencia e da resoanza trunfal do mito coa maneira tan sinxela, tan natural, tan coloquial cáseque, de acometer a súa demolición. Sin dúbida confía íntimamente na validez da súa visión, pro tamén confía, e confía plenamente, na capacidade crarificadora e persuasiva do sentido común. Con esta doble confianza, envolta en fina ironía, disponse a dar a batalla crítica.

Nefeito, pra a interpretación dos datos históricos conocidos —non esquezamos que o problema é de "interpretación", non de pescuda—, o noso autor adoita a intelixente aititude do home que non ten prexuicios, que carece de partidismos, e que, mesmo por eso, percura a obxetividade apelando ao xuicio do sentido común. De ahí que as súas interpretacións dos feitos se nos amostren tan asisadas, tan "realistas", en contraste coas interpretacións idealizadas —como aqueladas de trascendencia histórica—, dos defensores da tese que il impugna. Pra desenvolver as súas opinións propias, acude de continuo ao tribunal do sentido común; pra impugnar as opinións contrarias, acude, ademáis, ao gume sutil da ironía. Cada páxina do libro semella decirnos caladiñamente: nada de paixón, nada de idealizacións, nada de apriorismos dogmatizantes; procedamos con prudente empirismo, tratemos de entender —e de aceptar— os feitos tal como foron na realidade do seu suceder e non incurramos na tentación de os revestir coas nosas ideas de hoxe.

* Editorial Galaxia. Vigo, 1970.

Con iste aire sinxelo, natural, asisado, e con xeito marcadamente humilde —unha humildade irónica, eso sí—, o noso autor vai poñendo ao descoberto as falsedades interpretativas e as contradicións internas da runfante tese castelanista: a idea da unidade nacional hispana non nacéu en Castela senón na Asturias de Alfonso II, e foi o ideal político da monarquía leonesa; a política de Castela, dende Fernán González, seguíu, pola contra, unha liña constante de particularismo separatista frente á tendencia dos reis de León que, inspirándose no antecedente do reino visigodo, simbolizaban no conceito de Imperio o ideal de unidade hispana; o separatismo de Castela frente ao ideal leonés de "Imperio" español puxo en marcha un "imperialismo" castelán, unha política tendente á hexemonía unilateral de Castela, ou seña, frente ao Imperio hispano da mentalidade política leonesa, o ideal de unha España dominada por Castela; a unidade política española teríase producido de seu inevitábelmente, sin que Castela fixese outra cousa que desviarlle o curso natural pra o someter ao seu propio ideal particularista de hexemonía; os historiadores que se identifican con iste particularismo castelán e o xustifican atribuíndolle a groria da grandeza de España esquécense de nos decir a quen se lle debe a súa decadencia; a conceición castelanista de España, ben representada no seu tempo por Olivares, levóu á separación de Portugal; etc., etc.

O autor insiste en que ao faláremos de Castela, de León, de Galicia ou de calquera outro *Reyno* medieval non podemos esquecer que as políticas respeitivas son obra das pequenas minorías que tiñan o mando e non do pobo —que non facía outra cousa que traballar e obedecer—, polo que sería inxusto facer responsable ao sufrido e sobrio pobo castelán das intrigas, das deslealtades e das agresivas cobizas hexemónicas dos seus nobres. Tamén reconoce a importancia da contribución de Castela na realización histórica do mundo hispánico, pro deixando a salvo unha verdade elemental: que España é obra e responsabilidade de todos os españóis e non patrimonio privativo de Castela. De acordo con iste feito fundamental ha de entenderse a verdadeira historia de España, a historia que nos comprende a todos.

Nun escelente galego lugués —inda que, pra o noso gusto, con sobexas concesións populistas—, Eduardo Menéndez-Valdés ofrécenos un libro orixinal polo punto de vista que nil se desenvolve e moi suxestivo pola forza iluminadora dos seus argumentos. Pola índole do seu contido, trátase tamén dun libro polémico. Provoque ou non polémicas públicas, a maioría dos leitores han de reaxir polémicamente, ora a favor, ora en contra das súas teses. Así, mentres os infruídos pola tradición historiográfica refugarán estas teses tan radicalmente críticas, os adoitados a distinguir entre a España real —a España plural e diversa— da España estatal —a España administrativamente uniforme—, verán no libro unha confirmación histórica desta visión abranguedora e pluralista.

Craro está que libros coma iste non deixan de provocar reparos de outro tipo a cárrego dos historiadores que poderíamos chamar profesionáis, na súa maioría dominados por un conceito da Historia basado demasiado unilateralmente na pura investigación dos datos e na posesión das técnicas de tal investigación. Con frecuencia deixan de ter en conta que tan esencial como a pescuda dos datos é a súa interpretación. Lembrémonos das polémicas de Sánchez-Albornoz con Américo Castro ou con Francisco Ayala, ou do incidente xudicial de Ballesteros con Ortega y Gasset, que xurdiron precisamente da irritación dos dous especialistas contra a actitude interpretativa de Castro, de Ayala e de Ortega. Mentres os especialistas coidaban que os tres intérpretes *non sabían* Historia, istes, pola contra, coidaban que os especialistas *non a entendían*. Un equívoco semellante pode ocurrir con iste libro si se percura nil un traballo de pura investigación e se xuzga con ise criterio, pois nin é nin se propón tal cousa. Pola contra, o que se propón é ofrecernos unha interpretación nova e razonábelmente obxetiva dos datos históricos conocidos en relación co tema que trata. E ninguén poderá negar que nola dá.

R. PIÑEIRO

ARREDOR DE SÍ, por Ramón Otero Pedrayo [1]

Arredor de sí é un libro importante na historia da cultura galega. Ánxel Casal, o grande editor da anteguerra, pubricóuno en 1930. Ramón Otero Pedrayo estaba entón na forza da edade, na edade en que se conquire —cando se conquire— a mestría no oficio. *Arredor de sí* non é unha novela como outra calquera, un intento —logrado ou non— de arrequentar a literatura narrativa cunha nova obra de valor positivo. Independentemente dese valor puramente artístico, o libro ilustra un intre decisivo da historia da nosa cultura. A trama argumental, máis ben frouxa, serve de fondo a unha fgiura cuia etopeia é diseñada no curso dun tempo que esbara mainamente, sen fitos aparentes, cara a consumación dun destino. Ao seu xeito, *Arredor de sí* é un *Wilhelm Meister*, unha *Éducation sentimentale*, unha *Odisea*, a Odisea dunha alma. Adrián Solovio é un Ulises que peleriña lonxe do seu lar, que está ameazado de perderse en inauténticas aventuras, que pode se dormir nos brazos de Circe ou de Calipso, as meigas de ollos abisíos. Pero Ulises regresa, regresa a Itaca, que é regresar a sí mesmo, asumir a súa identidade. Adrián Solovio acha a súa salvación no servicio da súa terra na identificación da súa vida coa vida de Galicia, que ao recobrar a súa conciencia histórica deixa de andar, como unha cega, arredor de sí.

Logo, a novela non é arte pura. Envolve unha intención didáctica, ou docente, ou moral. Hoxe, cando todos os novelistas queren ser moralistas, como nos bos tempos do *Emilio*, ou do *Eusebio*, ou do *Telémaco*, veráse con naturalidade este *animus aedificandi* da ficción do noso autor. Pero aínda aqueles leitores que tendan a considerar impertinentes as intrusións ideolóxicas no campo da literatura —e cáxeque toda a literatura histórica tería de ser rexeitada segundo ese criterio—, ollarán, coido, con ollos benévolos *Arredor de sí*. Pois o que no libro poda haber de compromiso ideolóxico, está orgánicamente artellado na trama argumental, e resulta artísticamente xustificado. Otero abstense elegantemente de predicarnos un sermón de dogmática doutrina. O que de doutrina conteña a obra, está integrado na súa estructura, e resulta en todo caso un corolario da vida que alí se manifesta. En fin, calquera que sexa a idea que preside o desenrolo do libro, éste é un xenuino ouxeto artístico, e non un alegato propagandístico disfarzado de novela.

Mais o tema de *Arredor de sí*, como o de *Devalar*, outra boa novela de Otero Pedrayo, é, segundo fica dito, un momento da cultura galega. A obra refrexa a conversión ao servicio dos valores galegos dos homes da xeración de Otero, educados nun europeísmo, nun cosmopolitismo antre simbolista e decadente. No seu ensaio *Nós, os inadaptados* escribíu Risco: "*Arredor de sí*, máis que unha novela, é a autobiografía, non soilo dun home, senón dun agrupamento, case dunha xeración. É a autobiografía do cenáculo do autor, ao que eu pertecín tamén. Polo seu mesmo individualismo, polo seu por min confesado egocentrismo, o noso agrupamento andivo todo o tempo dando voltas arredor de sí —e cada un arredor de sí mesmo— sen atoparse endexamáis de todo". Deica a descoberta de Galicia, que salvóu a aqueles homes do pesimismo e os empurróu á actividade social.

Aqueles que se teñen formado de Otero a opinión de que é un prosista barroco de fastuosas imaxes e longos e escumosos períodos, estrañarán o estilo desta obra, desde o seu mesmo comezo, escrito en frases curtas, algunhas dunha soa palabra, moitas veces sen verbos. ¿Azorín? Mais o Azorín das *nuevas obras*, que se inician con *Félix Vargas* en 1928. *Félix Vargas*, subtitulado *etopeya*. Esto é tamén *Arredor de sí*, a etopeia de Adrián Solovio.

As medias verdades. A imaxe de Otero orador frorido, prosista oratorio. Aquí temos a un Otero que en toda a obra se mantén nunha sintase sinxela, nun estilo direito, con escasa imaxinaria.

Acontecimentos dramáticos non se atopan nesta novela. Se a trama os insinúa, son inmediatamente sometidos a un tratamento espresivo que lles lima as arestas, que lles peitea a cabeleira ourizada. Bañados nunha solución lírica,

[1] Editorial Galaxia. Vigo, 1970.

cobran perspectiva de lonxanía e resólvense en arrecendo poético. Unha compostura apolínea, un decoro neoclásico, unha moderación fidalga, unha reserva varonil, unha conformidade cristiana, un pudor nobre vean, elaboran, estilizan e funden en armonía saudosa, en esperanzada tristeza os momentos de másima tensión. Penso no relato da vida e a morte de don Bernaldo, persoaxe non indispensable para a economía esencial da obra, pero de ricaz persoalidade novelística, ate o estremo de que ben merecería unha novela para el só. Don Bernaldo tira da novela para a terra, tende a mantela no humus concreto da vida real, percurando un equilibrio coa forza centrífuga que pugna por desenrolala esclusivamente no espírito de Adrián. Desparecido don Bernaldo, o equilibrio rómpese, o globo rompe tamén as súas amarras, e a narración, malia a súa xeografía nada imaxinaria, instálase definitivamente na rexión etérea do mundo interior.

Ao principio, a novela parece craramente pranteada como un ritmo narrativo binario, pois se suceden os capítulos, ate o VII, de tal xeito que os impares nos presentan as pelerinaxes de Adrián, e os pares a vida nos eidos nativos. Este ritmo, sen razón artística visible, crébase no capítulo VIII, que debía transportarnos á aldea, pero que, como o VII, se desenrola no plano da odisea do persoaxe principal. Endebén, despóis desa interrupción, a alternancia continúa, aínda que reducida a tres capítulos. A partir do XI, ese orde regular de dous planos, ese xogo contrastivo de escenarios e figuras, é abandonado. E se o contrapunto anterior apenas se pode esplicar senón como un artificio técnico consciente do escritor, é posible que o aparente desorde na mutua inserción dos planos narrativos dos capítulos derradeiros, sexa o resultado da renuncia a toda preocupación técnica na ordenación do relato, que inicióu craramente a curva descente cara o seu fin. Pero, sexa como queira, a estructura dos capítulos finás, aínda que distinta da ouservada no resto da obra, non é menos firme, anque non tan sinxela. Esta parte epilogal comeza cun capítulo de tipo odisaico corrente. O seguinte empeza situándonos nos eidos patrios, para logo voltar á pelerinaxe de Adrián. O capítulo XIII é paralelo ao XI; e o XIV correspóndese co XII ao artellar a odisea cos eidos, pero esta vez no orde inverso ao ouservado anteriormente. Logo, o remate no capítulo XV, que se desenrola na aldea, pero xa con Adrián definitivamente nela. A pelerinaxe rematóu. Odiseo regresóu a Itaca. Todo aquel xogo de opor Adrián a Galicia remata cando Galicia asimila a Adrián.

O decorrer da novela preséntasenos, pois, na súa estructuración en capítulos como baseado na combinación de dous motivos, que chamaremos *A* (Adrián) e *G* (Galicia). Cunha interrupción, o corpo da obra transcorre na reiteración deste dialoguismo, sinxela alternancia dos motivos, estrofa e antistrofa. Ao iniciarse a curva descente, o ritmo complícase. Ás dúas presencias puras do motivo *A*, representadas polos capítulos XI e XIII, replican as presencias combinadas dos dous motivos nos capítulos XII e XIV, pero de tal xeito que en cada un destes capítulos a ordenación dos motivos é distinta. Temos logo un capítulo final, que pola localización pertece á serie dos eidos, polo que o designamos coa sigla *G*; pero neste capítulo dáse $A = G$. É decir, que os dous motivos da sinfonía, que se respondían ao principio, e que logo ensaiaron combinarse, téñense fundido agora.

O que poderíamos representar polo seguinte esquema: 1A, 2G, 3A, 4G, 5A, 6G, 7A ( ) 8A, 9G, 10A,// 11A, 12GA, 13A, 14AG// 15G(A).

Para rematar, algunhas miudas ouservacións que atinguen ao vocabulario.

A riqueza lésica de Otero é moi grande. Mais a xeración "Nós", que creóu unha língua literaria fortemente caracterizada, loitaba un pouco ás apalpadelas con dous nemigos insidiosos: o hiperenxebrismo e o castelanismo.

O hiperenxebrismo está determinado pola tentación do diferencialismo. Hai que defender a língua do castelanismo. Esta actitude lévanos ás veces a considerar castelanismos formas galegas idénticas ás castelás, que forzamos segundo analoxías antietimolóxicas para diferencialas das formas do español común.

O castelanismo, inversamente, procede de iñorar a esistencia dunha forma galega enxebre, ou porque non se usa no noso dialecto ou porque non se usa en ningunha fala vulgar, desplazada pola forma castelá, que chegóu a sernos

familiar, anque, endebén, esa forma galega, diferente da castelá, se ache perfeitamente documentada.

Todos incurrimos nestes defeitos, porque a situación histórica da língua nos espón a eles. Pero hai que combatilos, pois o hiperenxebrismo nos conduz á arbitrariedade, e o castelanismo á inautenticidade lingüística. Certo que a língua a fan os escritores e o pobo, e neoloxismos e barbarismos acaban ás veces por lexitimarse; pero hai que ir con tento, se non queremos que o galego literario se convirta nunha xiria caprichosa ou nun dialecto do castelán.

Sinalaréi os máis rechamantes hiperenxebrismos e castelanismos que atopo en *Arredor de sí,* indicando antre parénteses o número da páxina en que se ouserva un exempro, o cal, naturalmente, non quer decir que non haxa outros.

Hiperenxebrismos: *estrana* (7), *brilar* (7), *ambente* (10), *hourizontes* (13), *entranas* (14), *orgulo* (26), *montana* (38), *coscente* (156).

Castelanismos: *chopo* (7), *ballena* (17), *ganador* (23), *desaunar* (25), *apellido* (58), *cigüeña* (65), *aceñas* (106), *encinas* (115), *amapolas* (116), *cervecería* (145), *parexa* (150).

Nas novas edicións é certamente tarefa pesada a adaptación da ortografía. Non é, pois, de estrañar que nesta de *Arredor de sí* esbararan cacografías como *nono* (18), *hovos* (18), *hosos* (55) e outras que ou non teñen xustificación en galego ou non están de acordo coas normas que a Academia estabelecéu.

R. C. C.

LA DEPRESIÓN CULTURAL GALLEGA, por Gonzalo Anaya Santos [1]

Vaia por adiantado unha afirmación que coido fundamental: o libro do Profesor Anaya é o máis revelador, o máis dramático e posíbelmente o máis importante que se teña publicado en Galicia en muito tempo. É tamén un libro básico pra a comprensión da nosa realidade, un libro do que comprirá partir deiquí endiante pra calesquer estudio da nosa situación e das posibilidás de despegue cara un nivel aceptable de desenrolo. Ca máis cinguida espresión científica e sobre rigoroso material estadístico, o autor estuda un feito —a depresión cultural galega— e analiza os seus factores determinantes e as súas consecoencias. O subdesenrolo galego non é sólo unha realidade no nivel económico. E de pouco servirá erguer plantas industriales, complexos elefantiásicos e matinar plans cara un futurible afalagador, si estes plans e estes complexos han medrar contando cunha base humán capitidisminuída, cuns homes educados no desprecio á súa esencialidade. A nosa economía, ese porvir escintilante e paradisíaco que fan rebrilar diante dos nosos ollos, servirá non máis que pra acochar unha realidade colonial. Será unha economía ao servicio de finalidades alleas e baseada na proletarización do home galego, convertido en peza dun proceso que rematará por esmagalo.

O traballo do Prof. Anaya parte dunha comunicación presentada pola "Sección de Psicología y Psicotecnia del Estado Mayor Central del Ejército de Tierra" na XI xuntanza anual da "Sociedad Española de Psicología". Nesta esculca téñense en conta catro elementos: intelixencia, talla, desenrolo económico rexional e áreas de distribución dos 129.000 soldados sometidos aos tests. As estadísticas amóstrannos entre outros os seguintes datos: o coeficente inteleitoal dos reclutas de procedencia galega dá unha media de 29,53 (contra 39,38 os da área VII —Cataluña— que ocupa o primeiro logar). A área correspondente a Galicia, a XI, ocupa o logar número 10 entre 12. Polo que ao nivel de desenrolo económico rexional se refire, a área XI —Galicia— ocupa o derradeiro logar, cun índice de desenrolo medio 51,40 contra 216,20 a situada no primeiro logar: Cataluña. A correlación entre pobreza e incultura resulta indubidable. Os niveles de intelixencia teñen muito que ver cos niveles de riqueza. A intelixencia non é un valor absoluto, un don gratuito co que se nace e morre sen

[1] *Publicaciones del Seminario de Estudios jurídicos, económicos y sociales de la Fundación Penzol.* Editorial Galaxia, 1970.

variación perceptible, senón unha resultante de factores moi diversos: educación, axuste á realidade do noso tempo, capacidade de comprensión desta realidade, información encol dos niveles básicos aos que o home ten que aplicar o seu esforzo. Ser intelixente e dispor das respostas axeitadas aos problemas que nun intre histórico concreto —nunha situación cultural— prantéxanselle ao home. E o home galego en xeral non dispón destas respostas. Atópase nunha situación de desaxuste diante a realidade en que vive. Non pode entendela, en definitiva. Cara a un desenrolo económico, poderá ser unha peza subalterna, non será un protagonista conscente.

A esploración foi feita sobre unha base cuantitativa ampla dabondo pra convencer ao psicólogo máis esixente: 129.000 suxetos de esploración. O test utilizado, o de Raven, é considerado polo Prof. Anaya como índice insustituible do nivel sociocultural e socioeconómico das rexiós españolas. Os resultados da esculca foron acadados co másimo de responsabilidade centífica e rigor. Pouco haberá que opor a estes resultados. E doado será deducir as consecoencias. A realidade é esta, por máis que se alporicen os teimudos do folklorismo paradisíaco, os acougados nunha visión confortable da nosa realidade básica. E conviría espallar estes datos pra que ninguén poida alegar iñorancia. Esta é a realidade dun país que século tras século foi perdendo todas as súas oportunidades na indiferencia culpable e suicida. Os resultados témolos ben á vista: Galicia cada vez máis recuada nunha separación entre rexiós pobres e ricas que aumenta progresivamente. "A medida que la pobreza es mayor, en números estadísticos, entiéndase bien, y no en individuos concretos, es menor toda manifestación de cultura, incluida la inteligencia. Y recíprocamente, la falta de inteligencia y la incultura generan también pobreza".

No capíduo IV estuda o Prof. Anaya as causas deste atraso cultural. E sinala concretamente tres: o espallamento da poboación rural, a economía pecha —resumidos ambolosdous en ruralismo— e máis o trauma do idioma. No seu libro *Galicia como tarea,* que servíu de guía a toda unha xeneración galega. Valentín Paz Andrade espuxo unha realidade indiscutible: "Más que un país bilingüe (Galicia) es un país de hablas superpuestas". De culturas superpostas e enfrontadas, cun enfrontamento esnaquizador pra o mundo rural, que permanecéu fidel —á forza— a sí mesmo. O agro galego —o 75% das nosas xentes— viven nunha situación monolingüe caracterizada polo feito de sentírense estigmatizados por ser o que son —labregos— e pola língoa que falan. Xente á que as institucíos oficialmente dispensadoras de cultura adepréndenlles a despreciarse a sí mesmos, a avergonzarse do que marca a súa persoalidade de xeito decisivo. E mentras esta situación non desapareza, o home galego non é home apto pra o desenrolo nin no nivel económico nin en nengún dos aspectos socioculturás. A situación ven definida noutro contesto, aínda que moi semellante en muitos aspectos, nun libro do que os galegos temos moito que cismar. Trátase de *La revolución negra en los EE. UU.* de Antonio Massimo Calderazzi. Por fortuna é máis doado borrar a língoa —ou o acento, sentido como elemento estigmatizador— do que é pra un negro a súa coor. Pero as consecoencias do dramático desprecio de sí —aínda que ás veces se cubra co de "gallego y a mucha honra"— veñen a ser moi semellantes. Encol da situación lingüística do agro galego, o Prof. Anaya define a situación cunha claridade, un rigor e unha precisión espositiva como poucas veces se ten feito no noso ámeto: "el niño (gallego) únicamente vive su propia incapacidad, que no sabe de dónde procede, para hablar como los representantes de la cultura quieren, esperan de él. Hay un idioma extrafamiliar en el que hay que aprender a leer, a rezar, a escribir, y que él habla mal, sin que se le alcancen las razones. El lenguaje de la cultura, el habla de los instruidos, el idioma de la ciencia o de la religión no es el suyo... El acceso al mundo de la cultura, la relación con la educación institucionalizada, es un trauma que experimenta este pequeño escolar del medio rural". "¿Qué relación podrá establecerse entre un niño que no ha sido preparado para hablar castellano y su maestra que se lo exige imperativamente y desde el primer día?, ¿no se condena al niño al silencio?, ¿no se le condiciona negativamente para acceder a la cultura?, ¿no se le está exi-

giendo un desarraigo cultural?". E conviría engadir que no ámeto total da cultura, de pouco serviría adeprenderlle correctamente o castelán, si esto esíxelle desbotar a língoa que vai ligada ao seu mundo familiar, a língoa na que dá resposta aos problemas que lle propón o mundo físico e espritoal que o arrodea, o seu marco cultural.

O libro de Gonzalo Anaya, con todo o seu ferinte dramatismo, libro incómodo e irritante, é a mellor aportación que un home alleo á nosa terra podíalle facer a Galicia. Na Universidade de Galicia, que foi durante séculos un factor de desarraigo, volta de costas ao país real, elemento, entre outros, decisivo de esta "depresión cultural gallega", é grato ver que se alzan voces novas, abertas e comprensivas. E si esta voz procede dun home que non é galego —como coido que é o caso do profesor Anaya— entón merece a nosa gratitude máis sinceira.

B. LOSADA

SEMPRE MATINANDO, por Luis Moure-Mariño [1]

É ben certo que o Moure Mariño anda sempre a matinar, e por escrito, abondosamente, encol dunha constelación de temas diversos que teñen decote coma denominador común á mesma nai de todos nós: Galicia. Hai anos xa que isto acontece nas páxinas dos xornás, e cada quén ten composta a súa imaxe de Moure Mariño ao traveso dos seus artigos, a imaxe da súa persoalidade e o xuicio das súas posicións ante os problemas. Haberá de todo, sin dúbida. Tamén sin dúbida non fallarán fundamentos pra que de todo haxa na opinión dos leitores, pois o Moure xornalista ten dado moitas voltas e revoltas no seu reiterado alancar polos vieiros temáticos do país arriba e abaixo e volta outra ves. Mais todos ou case todos coincidirán en sinalar un fito inaugural de nova etapa —nova e, pra moitos, solprendente— no intre en que Moure ingresa, moi espontáneamente, nas filas dos escritores galegos —isto é: dos escritores en língoa galega. Moure tardara en practicar o que debera ser unha necesidade interna dos seus escritos, a solidaridade da língoa coa postura ética do que anda a poñer os dedos nas chagas do país. Que o practicara ao cabo foi cousa que solprendéu a moitos, ofendéu a algúns e parecéu moi grato aos máis. Pero o uso do galego —que non desbotóu o do castelán, porque o galego nunca foi "imperialista", nin siquera no seu eido propio— aparte de dar meirande consistencia ao labor xornalístico do Moure, suscitóu nil a bó seguro unha necesidade espresiva máis radical, da que nacéu iste libro de narracións, historias vividas polo autor e matinacións que agrelaron na esperencia eisistencial, pro que estiveran deica agora acochadas no segredo da intimidade, silentes e inéditas.

Non ten dúbida. O autor dío ben craro: trátase de dar testemuño da vida campesiña en Galicia e dos seus problemas, e ise testemuño dáse cabalmente en galego. Dáse cabalmente en galego porque iste é un libro que escribiría un paisán que soubese escribir o mesmo que saben case todos producirse na conversa. O Moure, notario na vida profesional, quere tamén que as súas narracións "sexan coma autas que recollan a realidá". E nesa realidade o idioma é un feito cultural e social sobranceiro que sería ausurdo iñorar. "Ben se decatará o leitor —escribe Moure-Mariño no limiar— que estas historias teñen que ser ditas en língua galega. En Galiza foron nadas, andiveron antre galegos e soio teñen sentido ditas na nosa língua". E ilustra ben gráficamente o socalco do seu pensamento: "De sobra sabedes que cada verba non desiña unha soia cousa. As verbas son coma os lóstregos que rañan e fenden a escuridá da noite. ¿Tendes reparado nises lóstregos que, ao raxar a negrura do ceo, alumean un longo pedazo da paisaxe?... Pois, de igual maneira, as verbas son coma os lóstregos que, asegún como señan ditas —o tono que se lles poña— a onde se

[1] Editorial Galaxia. Vigo, 1971.

digan —o lugar e momento e o xesto cas acompañe, así poden siñificare mil cousas diferentes. Por iso é polo que eu digo que estas historias que vou enfiar en galego non sería posíbel decilas en castelán. Son historias labregas, galegas, nacidas na terra, acaescidas entre xentes nosas e que soio teñen sustanza apresentadas na mesma prebe en que foron nadas".

A técnica da narración está acorde coa intención do autor na composición da súa obra. Primeiro, tocantes ao léisico e ao estilo da frase: léisico moi popular, nin deturpado por castelanismos, nin enfeitado con cultismos galegos; fraseo moi coloquial, como a fala dun petrucio nun parladoiro, cos requilorios compridos e ningún máis. E logo na arquiteitura das secuencias: unha matinación espontánea que pouco a pouco vai centrándose e perfilando o tema, e deseguida a ilustración, o sucedido que pretende resumir o celme, a filosofía do asunto ouxetivando as matinacións. Tamén nisto é moi paisán o libro.

Os temas son moi variados, como variada é a serie de implicacións problemáticas da vida campesiña galega nos nosos días. Por iso ahí está case de todo: dende a fame e a probeza, deica "o sarillo administrativo" ou o "caciquismo xurídico"; dende os tipos deica as paisaxes; dende os temas cotiáns deica as tráxicas alternativas sin solución de sempre. E por iso o estilo "notarial" da narración ás veces ferve por transfigurarse en lexítimo panfleto acusatorio, por pasar da denuncia ouxetiva á formalmente comprometida e moralmente convivida —como ocurre sobor de todo nos feixes IX (A door da lexanía), VII (Nós e a xusticia) e XI (Entre Deus e o demo). Mais tamén o humor adoita ser niste libro, como na vida do paisán, o regato no que xurra cara unha saída salvadora a fina intelixencia e o sentido da conservación campesiños —coma no divertidísimo lance "O burro dos Peares" que, aínda con humor e todo, acaba nistes termos: "E, xa de volta pra Ourense, ríame eu soio pensando que, nefeuto, nacen moitos orneos nos madriles —nos xornaes, en pubricaciós de moita nota e hastra en Direuciós Xerales— que resoan e cúmprense coma leises en todo o país...". (O autor é, naturalmente, moi bó coñecedor desta virtude paisán do humor, e así fai auta dela ao encetar o anaco tiduado "Ás veces mexan por ún...", con estas verbas: "Eiquí nesta terra, a pór de esquecidos e aldraxados, tamén sabemos sorrir hastra nos intres en que nos apretan a gorxa").

En suma, pois, o libro do Moure-Mariño é sobor de todo un esforzo de identificación e solidaridade co mundo campesiño que leva todas as de perder nos tempos que andamos. Isto é merecente de louvanza. Se ocurre ademáis, como é o caso en *Sempre matinando,* que o esforzo vérquese no prelo con calidade literaria, o resultado será un feito cultural positivo. Tal é, coidamos, o caso desta obra de Moure, que por certo ven presentada cunha fermosa tapa e ilustracións de Virxilio, o noso espléndido pintor do Cumial.

ABEL GRAÍNZOS

HISTORIA DE MONFORTE Y SU TIERRA DE LEMOS, I, por Germán Vázquez *

Este denso e documentado traballo de Germán Vázquez abre as súas páxinas cun capítulo sobre do país de Lemos, no que o autor sitúa e dibuxa o marco dos feitos e acontecimentos que no libro nos narra: os lindes xeográficos, xeoloxía, hidrografía, orografía, clima, vexetación, gandeiría, división parroquial... pra nos "ofrecer una idea, leve y rápida, de la geografía económica del País de Lemos, como paso obligado y previo a la descripción de su acontecer histórico".

O autor remóntase á mesma Edade de Pedra e pasa a seguido polas distintas culturas que foron deixando o seu calco nas bisbarras de Lemos e que, ao

* Talleres Tipográficos E. Paredes. Pontevedra.

cabo, configuraron a súa realidade histórica, suliñando o que cada unha delas deixóu patente nas terras monfortinas; e, ademáis, tendo sempre en conta, non somentes uns acontecimentos puramente locales, senón que éstes estúdanse en relación coa realidade galega coetánea e, en xeneral, do tempo ou época en que sucederon.

E así, por exemplo, o século XI, no que en verdade se inicia un período de máis de douscentos anos no que a persoalidade galega acada todo o seu esplendor —dende o reinado de don García deica a morte de Alfonso IX—, é moi ben estudado por Germán Vázquez, á vista de todos os feitos históricos xenerales de entón; mais, iso sí, centrando toda a súa atención na repercusión que atoparon na historia de Monforte. Neste século aparece xa documentada a esistencia do señorío de Lemos, do que don Froila Díaz resulta ser o primeiro conde conocido e o máis poderoso señor da Galicia do seu tempo, despóis do Conde de Traba.

No capítulo VIII estuda Germán Vázquez o século XII no que, naturalmente, o esplendor galego de entón —é o século de Xelmírez, de Raimundo e de Mateo— é tamén esplendor monfortino; créase a Puebla de Monforte por don Ramón de Borgoña e doña Urraca de Castilla —a escritura de fundación é do 10 de abril de 1104—; xurde un novo señor de Lemos, don Rodrigo Velaz; as loitas e tirapuxas de Castros e Laras polo dereito de tutela do fillo de Sancho III; a obra do escultor monfortino Raimundo, a quen se lle confióu a reedificación da catedral de Lugo, e a suposición dunha máis que probable escola arquitectónica monfortina, suministrando unha manchea de datos sobre deste mestre do noso románico, e aínda do propio Mateo, a quen o autor supón, seguindo a Murguía, monfortino, ou lugués polo menos. Neste mesmo capítulo danse noticias sobre don Alvaro Rodríguez, novo señor de Lemos; sobre a Orde Militar de Santiago, da que foi Gran Maestre D. Sancho Fernández de Lemos, terceiro dos que ostentaron o cargo; sobre o Mosteiro de San Vicente do Pino; sobre a sucesión no señorío de Lemos e sobre a Orde do Císter nas terras de Lemos, así como unha longa enumeración de mosteiros e eirexas, con noticias de fundacións e vicisitudes históricas duns e outras.

A historia do señorío de Lemos enche unha boa parte do libro (pois enchéu tamén unha boa parte da historia monfortina). O capítulo X está consagrado á "gran casa de Castro"; o XIII a don Pedro Fernández de Castro, despóis de se referir á vida cultural na Edade Media, na que a presencia de Monforte é manifesta, e, con máis brevedade, ao século XIV); os capítulos XIV e XV adícanse a D. Fernando de Castro e ao novo conde de Lemos, o francés Bertrand du Guesclin. O capítulo XVI, e derradeiro, conságrase íntegramente ao episodio conocido pola "croa de fogo", no que Germán Vázquez aporta novos datos e moi suxestivas hipótesis pra o esclarecimento ou replanteo desta custión xa lexendaria.

Por esta esquemática esposición ben se bota de ver a complexidade do libro e o notable traballo que Germán Vázquez realizóu. Froito deste traballo, e do amor posto nel, é este libro, que ben poidera servir pra que outros estudosos, con esforzo e amor parellos, acometan traballos semellantes relativos a outras terras de Galicia. De certo que si isto ocurrira teríamos unha imaxe máis completa da nosa realidade histórica e da nosa persoalidade. Máis completa e máis dinámica, pois entón contaríamos cunha historia de Galicia a través da historia particular das súas terras máis representativas. Sabemos que isto ten os seus riscos, mais non deixa de ser unha suxestiva posibilidade.

Abre as páxinas do traballo que comentamos un espléndido prólogo de Otero Pedrayo. Estamos de acordo con don Ramón en que Germán Vázquez debe de ser "grande y apasionado estudiante". E senón, léde o libro.

X. L. FRANCO GRANDE

A VONTADE DE ESTILO NA FALA POPULAR, por Rafael Dieste [1]

"Deprender unha língua é entrar no xogo da súa interna regularidade". Velahí unha frase na que Rafael Dieste fai fincapé. E afirma tamén que o pobo non é alleo aos xuicios valorativos ou estimativos no tocante á fala. Nese aspeito, o escritor desenrola unha tese intelixente que enfortece cunha chea de exemplos crarexadores, referidos á nosa propia língua.

No discurso que Dieste léu con ocasión do seu ingreso na Academia Galega vai deseñando as notas distintivas dunha língua viva, e sinala como unha língua viva está sempre —máis ou menos solermiñamente— a camiñar. Refírese, tamén, ao que se podería chamar normatividade natural, propia do idioma en uso, que vai atraíndo cada día máis a atención dos lingüístas.

Ao tratar da tradición lingüística popular galega, Dieste destaca que foi da meirande e sorprendente enteireza ate non hai moitos anos, e hoxe, certamente, non se pode decir que debale nin que esqueza o rumbo. Nembargante, o escritor —con axeitado senso do que é o xenio do idioma— puntualiza, en datos moi concretos, os erros idiomáticos, os desvíos que o galego padece, maiormente na súa sintase.

O discurso que motiva a presente nota, suxire, porén, en quen o lee, a realidade do problema respeitante á língua oral e máis á língua literaria. De primeiras, ún pensa que aquéla obedece a intenciós práticas, de comunicación; e ésta, a intenciós estéticas, de espresión. Pero non hai dúbida, por outra banda, que todo aito verbal é espresivo, ou tenciona sélo. O falante nunca é pasivo, mero repetidor de fórmulas e xiros: axéitaos á súa circunstancia, matízaos, e enche co seu particular modo de ser, a súa voz, a súa entonación, a súa mímica. A obra literaria amósase máis coidada, con meirande axuste de puntería. Nese senso, seméllanos que o dilema se non prantexa antre fala corrente ou falá común e espresión individual.

Si nos poñemos a esaminar os feitos, resulta que non hai posibilidade de tracexar liñas divisorias antre língua coloquial, língua popular e língua literaria. Os límites de língua coloquial son sumamente incertos, e hai, xa que logo, unha interaición permanente. Por unha banda, coa língua escrita; por outra, coa popular e as xargas. Presionan sobre de todas elas, ademáis, os caraiteres das distintas bisbarras, das xentes do campo e obreiras da cidade, e mesmo os ideás culturás en choque.

Hoxe asistimos, no mundo, á sobrevaloración da língua popular. Nunha obra coroada pola Academia Francesa, no 1920, sostense que, "en realidade, o verdadeiro francés é o francés popular". E o francés literario —dí Henri Bauche en *Le langage populaire*—, non sería hoxe, dende ese punto de vista, máis que unha língua artificial, unha língua de mandarís, unha especie de *argot*.

O fenómeno xa ven de lonxe. Coa penetración constante, dende o romantismo, da fala popular na língua literaria, revitalizóuse, asegún os planos, o criterio de erro de língua. Pero, de todos xeitos, a necesidade de imposición de normas susiste frente das tendencias disgregadoras ou dialeitalizantes, inda que se lles queira dar nomes máis nobles.

Emporiso, a correición, dende un nivel, é sempre unha esixencia pra manter a unidade. Nivel no plano da língua literaria, non no da popular, pola súa variabilidade temporal e comarcal maior.

Rafael Dieste fai no seu discurso académico atinadas suxerencias encol do galego vivo, popular, como alimento sustancial do idioma literario. E as súas conclusiós son outimistas neste orde de cousas. Pra el non hai esquecemento nin desmaio da nosa língua, ao menos da língua en uso, da desenvolta e firme dos labregos, dos mariñeiros, dos canteiros e doutros oficios. A crise, de esistir, é pra el a que se poidera chamar de estilo.

---

[1] Discurso de Ingreso na Real Academia Gallega, coa resposta de Domingo García-Sabell. Ediciós do Castro, 1971.

Sostén o escritor que a fala popular galega é, antre as románicas, unha das máis sistemáticas... Así, si se quere atinar cos variegados e vivos deseños da súa sintase, en feliz casamento cos prosódicos e de entonación, hai que escoitar ao pobo, descontando lixos ou erros cando os haxa, e aténdose ás grandes formas e ás funciós que nelas teñen as miúdas.

A verdadeira tradición lingüística popular galega require hoxe, ao decir de Dieste, máis coidados, máis intelixente asistenza que hai —poñamos— meio século; polo mesmo que estamos asistindo a un máis precipitado retecer de costumes...

En *A vontade de estilo na fala popular* inxírese, ao cabo, unha interesante interpretación que compre ter en conta. Polo demáis, o discurso está escrito coa beleza espresiva á que o autor nos ten afeitos na prosa dos seus libros.

Domingo García-Sabell, incorpora ao texto do volume, co seu discurso de resposta, unha fermosa leición sobre da persoalidade e da obra literaria de Rafael Dieste.

S. LORENZANA

SAUDADE NO BULLEIRO, por Manuel Rodríguez López [1]

Todos sabemos que unha parte da humanidade galega sigue o camiño da emigración. Vivir lonxe dos propios eidos, traballar e arelar en terra allea, é unha das máis profundas e constantes esperencias do noso pobo. Xa Rosalía, sempre identificada cos que traballan e sofren, sentira no seu corazón iste drama da ausencia. Pro, ao mesmo tempo que os nosos poetas e os nosos escritores trataron e siguen tratando de interpretar o drama humán da emigración, tamén na Galicia emigrada xurden voces que o testemuñan, non como sentimento solidario senón como vivencia directa. Unha desas voces xurdidas da carne viva da esperencia emigratoria é esta de Manuel Rodríguez López.

Nado en terras luguesas, ben novo emigróu a Barcelona e alí afincóu a súa vida. Adeprendéu a conocer o seu novo ambiente e sinte un sinceiro amor polas xentes e as terras catalás, mas, por ser home de intensa vida interior, esta identificación co ambiente non lle anulóu nin miga da súa persoalidade galega. No estrato máis fondo do seu ser, alí onde sufincan as propias raíces, siguen a lle zumegar a seiva vital os eidos nativos. Dende ise estrato íntimo, Manuel Rodríguez López contempla o mundo e logo ofrécenos en sinxelos e sentidos poemas o seu sentir.

En realidade o seu mundo está dominado por unha nota nostálxico-evocativa da matria da infancia e da adolescencia, unha nota ético-condenatoria da inxusticia social que rexe na vida —esprotación do traballo, condena emigratoria, despotismo cínico dos privilexiados, etc., etc.—, e máis unha nota de noxo e refugamento da escravitude corruptora que se acobilla na urbe supercivilizada. Todas elas redúcense a unha: a afirmación da dignidade do home. O noso poeta protesta cos seus versos contra un mundo desalmado no que se abafa constantemente esa dignidade.

Mérito destacado de Rodríguez López é o seu espléndido galego, sinxelo, vivo e de gran riqueza espresiva.

R. PIÑEIRO

[1] Ediciones Celta. Lugo.

SEMANA CULTURAL GALEGO-PORTUGUESA, EN COIMBRA

Patrocinada pola Universidade de Coimbra e a Real Academia Gallega, realizóuse do 18 ao 23 de xaneiro unha serie de conferencias no Museu Machado de Castro sobre aspectos da cultura galego-portuguesa no pasado e no presente.

A axenda de traballos, dirixidos polos Profs. Doutores María Helena da Rocha Pereira, Américo da Costa Ramalho e Alfredo Fernandes Martins, era a seguinte:

Día 18.—M. Rodrigues Lapa, *A Galiza, o galego e Portugal.*
" 19.—Ramón Piñeiro, *Características da cultura galega.*
" 20.—Orlando Ribeiro, *Galiza: a terra e o homem.*
" 21.—R. Carballo Calero, *Figuras representativas da literatura galega actual.*
" 22.—Joseph M. Piel, *Uma antiga latinidade vulgar galaico-minhota, reflectida no léxico comum e toponímico.*
" 23.—Ramón Lorenzo, *Galego e Portugués. Estado actual da Filología galega.*

Baixo destes epígrafes déronse a conocer aos asistentes ao curso, novas referentes ao ser de Galicia, á raíz da súa historia, ao acento do seu idioma e do seu esprito, así como aos vencellos que dende antigo o unen no seu mesmo orixe co de Portugal.

Foi o Dr. Rodrigues Lapa, considerado especialista de prestixio internacional e autor da edición crítica das *Cantigas d'escarnho e de mal dizer*, cuia 2.ª saída se celebraba nesta Semana, e cuio amor a Galicia ten probado abondosamente, o encarregado de encetar o ciclo de leiciós. O Prof. Lapa deixóu ben en evidencia na súa intervención o seu saber sobre da cultura dos dous pobos. Con sobria precisión espositiva sinalóu os rasgos distintivos da terra e do home galegos, e a afinidade destes rasgos cos do home e da terra portugueses. Ao se referir á língua —que tan familiar lle é— aludíu moi agudamente ao vocabulario poético e á identidade de voces que pervive no pobo de aquén e de alén Miño. Na súa conferencia deixóu sentadas así, o doutor Lapa, as bases do que a "Semana", por el tan brillantemente inaugurada, perseguía.

A leición seguinte foi dita por Ramón Piñeiro. O disertante, membro de número da Academia Galega e profesor visitante da Universidade de Middlebury, ten ganado un nome como estudoso de temas filosóficos. Esta formación filosófica súa ficóu ben acretada na parte introdutoria da súa conferencia. Despóis, ao longo da mesma, puxo de remarque os tres momentos definidores do proceso histórico da cultura galega: Un primeiro, de apoxeo, que coincide co estourido lírico galego-portugués da Edade Meia. Un segundo, de disociación do destino cultural e máis do destino histórico, manifesta nunha actitude de introversión do pobo e patentizada en notas singularizadoras como o humorismo, o lirismo, a saudade. E un terceiro, de rexurdimento, iniciado xa no século XVIII e hoxe en cheo desenrolo.

O Prof. Orlando Ribeiro, catedrático da Universidade de Lisboa, dictóu a súa palestra o terceiro día da Semana. A personalidade do Prof. Ribeiro, como xeógrafo e como escritor de libros da súa especialidade, é ben conocida. Na súa disertación ocupóuse de

aspectos da paisaxe física e da paisaxe humá de Galicia. Acentuóu algunhas notas caraiterizadoras da beiramar galega e das terras do interior. Referíuse aos problemas económicos da produción e aos emigratorios, ilustrando a súa información con textos literarios alusivos, dos máis importantes poetas galegos.

No proseguimento do ciclo, falóu o cuarto día o Prof. de Lingüística e Literatura Galega da Universidade de Santiago, Dr. Carballo Calero. Na súa conferencia, desenvolta con rigos espositivo e forma brillante, fixo de primeiras unha síntese crarexadora do que as letras galegas contemporáneas representan. E decontado destacóu catro figuras literarias que, ao seu entender, arrequeceron dalgún xeito coa súa obra de criación as letras galegas de arestora: Otero Pedrayo e Álvaro Cunqueiro como prosistas, e Bouza-Brey e Díaz Castro como poetas. Na súa leición, Carballo Calero fixo un dilucidador estudo da aportación realizada por estes catro escritores á literatura do seu país.

A quinta palestra estivo a cargo do Profesor Joseph M. Piel. O Prof. Piel, que exercéu a docencia nas Universidás de Coimbra, Lisboa e Bonn, é hoxe un dos máis distintos especialistas da ciencia toponímica. Como investigador da súa especialidade ten percorrido o campo galego e publicado unha chea de traballos nos que Portugal e Galicia son sempre protagonistas. Na súa leición, de grande rigor científico, amosóu unha vez máis a solvencia dos seus xuicios. E revelóu como no léxico común e máis no toponímico galego-minhoto non é o sustrato celta e suevo o que predomina, sinón esencialmente un fondo de latín vulgar con incorporaciós visigóticas. Afirmóu aínda o Prof. Piel que esta realidade aporta datos reveladores pra o crarexamento de custiós históricas, como por exemplo o da repoboación.

A derradeira conferencia, que debería pronunciar o Dr. Ramón Lorenzo, tivo que se suspender, por imposibilidade de se trasladar o interesado nesa data a Coimbra. Esplicóu, en troques, unha documentada e interesante leición, na Sé Velha da capital do Mondego, encol do Románico en Galicia e no Norte de Portugal, o Prof. Nogueira Gonçalves.

O mesmo día celebróuse a sesión de clausura da Semana, na que participaron universitarios e intelectuás galego-portugueses, e na que se deu leitura ás Propostas e Conclusiós, que, foron, definitivamente, acordadas.

Durante o tempo no que se desenrolóu o ciclo de conferencias, tivo lugar unha Esposición do Libro Galego, con grande afluencia de público, na que se mostraron non soio publicaciós contemporáneas, sinón exemplares de vellas ediciós tamén.

A HISTORIA DOS VIKINGOS

Son moitos os libros sober dos "homes do Norde" que nistes derradeiros tempos se teñen pubricado, especialmente en Inglaterra, en Suecia e Dinamarca. Unha nova edición de *Unha historia dos vikingos,* de T. D. Kendrick, famosa fai vinte anos, aparez agora, aumentada. Galicia —as depredaciós normandas no noso pequeno país—, aparez varias veces nas páxinas do grande libro do profesor Kendrick. (Quen, tamén sí, adicóu un libro aos druidas, *The Druids. A Study in Keltic Prehistory*: estudo sober dos druidas e máis o druidismo, crítica das opinións tradicionaes sober disto, orixes do druidismo, etc.). Jacqueline Simpson pubrica un solprendente libro, *A vida cotián na Idade Vikinga.* A Simpson é autora de unha edición das sagas de Olaf, e de uns *Contos de Normandos,* xa tomados das diversas sagas, xa de Snorri Sturluson. O libro da prof.ª Simpson remata cun capido sober dos ritos funerás e das práiticas relixiosas dos vikingos, deica a súa conversión ao cristianismo. Ao final, os vikingos depredadores, rematan facendo a pelerinaxe a Compostela.

O que istas liñas escribe contempróu con profunda emoción no Museo Nacional de Copenhague unhas vieiras que peleriños de Xacobe levaran alá, nos seus sombreiros e nas súas escraviñas, despoixas de se teren axoenllado en Compostela. Amarelas, furadas pra podere ser suxetadas, roídas polos bordes, son coma emocionantes froles na

vitrina na que se espoñen, a carón dunhas figas de azabache e duns hanaps de corno de touro e labrada prata...

Tamén, nas libreirías de Estocolmo e de Copenhague, atópanse todas as ediciós das sagas. En moitas delas, é sabido, os homes do Norde viaxan ao sur, a España e a Sarkland, "terra de sarracenos". (Os árabes chamaban "majus" aos vikingos). A "Saga de Egil", a "Saga de Erik o Roxo", a "Eyrbiggja Saga", a "Saga de Gisli", a "Saga de Grettir o Forte", a "Saga de Njal", que eu teño citado tantas veces... Boas ediciós, con amprios prólogos e moitas notas. Quizaves se poidera, de todas as historias sober dos vikingos, e das sagas, tirar unha escolma de referencias a Galicia. Saberíamos algo máis da historia do noso país na Outa Idade Media, e do que fixeron entre nós aqueles violentos, que correron a terra deica o Cebreiro, e un día prodixioso as súas naves foron afondadas por un bispo santo que combatéu aos armados de ferro con doce avemarías.

Álvaro Labrada

O LABORATORIO DE FORMAS DE GALICIA

O Laboratorio de Formas, nado na Galicia emigrada como feito da vontade de dous artistas, propónse o estudo das formas desenroladas no pasado galego e as que inda hoxe alentan —herdadas dese pasado— no noso presente. O Laboratorio "propónse atopar nesas formas esquencidas que tiveron alento durante séculos, e nas que temos herdado, os siños do seu propio sistema de expresión".

Veleiquí as palabras con que se enceta o manifesto que figura como limiar do primeiro número de "Cuadernos del Laboratorio de formas de Galicia", que remata de saír do prelo.

Con presentación moi coidada, este volume inxire dous interesantes estudos. Un de Luis Seoane, quen, co epígrafe de "Notas encol do arte galego e sobre o Museo Carlos Maside", fai un condensado pero agudo repaso da situación presente das nosas artes plásticas, por unha banda; e pola outra, historia os antecedentes e a fecunda realización e aspiraciós do Museu hai pouco inaugurado no Castro de Osedo. O segundo estudo, encol de "Siñificado e orixe da laboura restauradora de Sargadelos", foi escrito por Isaac Díaz Pardo. Fai nel, de primeiras, un pouco de historia, e analiza a seguido as razós polas que Sargadelos é unha cerámica ao nivel do noso tempo. Ocúpase da vixencia das formas, dos materiás que forman a cerámica, do funcionalismo, do belo e do útil, e remata cunha axeitada interpretación da función social das artes.

O número recolle ademáis unha Escolma de textos de Rafael Dieste, Carlos Maside, Maruja Mallo, Ricardo Mora e Alberto Sánchez, así como unha Crónica do Cuarto Seminario Sindical do Deseño Industrial.

Unha nutrida ilustración en fotograbado, ven arrequecer o contido literario deste primeiro Cuaderno do Laboratorio de Formas, que enche con bó tino un valeiro que se deixaba sentir nese eido da nosa cultura. Porque como dín os editores:

"O Laboratorio de Formas de Galicia esquencéu o seu tempo de conversas previas e de formulaciós teóricas. e, colaborando coas Cerámicas do Castro, conta xa no seu haber con dúas importantes realizaciós: o renacemento da cerámica de Sargadelos, a empresa industrial de máis importancia e prestixio do pasado galego, que foi ao mesmo tempo unha das súas meirandes frustraciós, e a creación do Museo Carlos Maside, que agarda recoller a obra e a documentación do movemento renovador do arte galego contemporáneo, facéndose un verdadeiro centro de información e de arquivo, relativo ás ideas estéticas de Galicia e ao espallamento dentro dela dos movementos universás do arte.

NO CINCUENTENARIO DA REVISTA "NÓS"

O fito que supuxo pra a cultura galega a saída da Revista "Nós" en 1920, foi conmemorado —co gallo do cincuentenario— con diversos actos literarios en Galicia. Rendíuse homaxe á xeneración acraradora da nosa prehistoria; á que soerguéu a prosa galega a nivel literario; á que puxo os alicerces pra todos os estudos posteriores encol da nosa cultura, con verdadeiro rigor científico:

Singular brillantez acadóu o ciclo levado a cabo pola nova "Asociación Amigos da Cultura", de Pontevedra, que veu demostrar o interés, vixencia e reconocimento dos galegos coa obra e os homes do fato "Nós".

As conferencias —ditas antre o 4 de nadal e o 9 de xaneiro—, desenroláronse no salón principal do Liceo Casino; e na vella tribuna da vila do Lérez, ateigada de público, relembróuse dun xeito sentimental e científico o alento que na obra galega puxeron Cabanillas, Castelao, Otero Pedrayo, Vicente Risco, Lousada Diéguez, Cuevillas, e os outros colaboradores da revista.

Os temas tratados foron *Galicia antes e despóis de Otero Pedrayo,* por Carlos A. Baliñas; *Horas e homes dos días da Revista "Nós"*, por Ramón Otero Pedrayo; *"Nós" e os comenzos do estudo da nosa protohistoria,* por Xaquín Lourenzo Fernández; e *Homaxe á xeneración "Nós"*, por Victoria Armesto.

Interviron tamén como presentadores, respectivamente, o catedrático Isidoro Millán G. Pardo; Agustín Rodríguez Caamaño, segredario da Asociación; Modesto Rodríguez F. Figueiredo, membro da Agrupación; e o presidente de "Amigos da Cultura", Ramón Barral Andrade.

A xeneración "Nós" estudóuse, aínda sin pretendelo, baixo unha doble faciana. Otero Pedrayo e Lourenzo Fernández, coma compoñentes do grupo, contaron as súas vivencias levados da man dos seus compañeiros e mestres. Dentro dunha liña máis crítica e histórica foron as intervencións dos novos escritores Carlos A. Baliñas e Victoria Armesto.

A Asociación pontevedresa recordóu as charlas do cincuentenario, nun folleto que leva o resume dun traballo aparecido na revista GRIAL.

A Agrupación Amigos da Cultura tenciona, agora, recoller as conferencias e publicalas nun libro.

REPRESENTACION DE "A OFRENDA DAS FADAS NO PORTAL DE BELEN"

No Instituto Femenino de Insino Medio "Rosalía de Castro", de Santiago de Compostela, celebróuse o pasado día 19 de nadal un acto durante o cal as alumnas puxeron en escea o fremoso "retabro" de Cabanillas cuio tíduo encabeza estas liñas.

O acto foi organizado polo Seminario de Língua e Literatura Española do referido Centro. Coa colaboración de outros profesores do mesmo, dirixíu os ensaios e preparóu a representación a profesora Leonor Deive, que xa durante o curso pasado dirixira acertadamente a posta en escea, nun festival organizado por un grupo de alumnas do Instituto, do sainete de Avelino Rodríguez Elías, *San Antón o Casamenteiro.*

Que seipamos, foi ésta a carta representación de *A ofrenda das fadas,* interpretada por primeira vez en Cambados, e dúas veces en Fingoy.

Esta versión de Santiago foi precedida dunha disertación sobre Cabanillas e a súa obra, dictada polo catedrático do Instituto "Rosalía de Castro", don Isidoro Millán.

NOTAS

REALIZÓUSE na Universidade de Blumenau o 1.º Simposio de Língua e Literatura Portuguesa e Brasileira. Cunha frecuencia diaria de 300 asistentes, desenrolóuse o seguinte programa: O Prof. Manuel Tánger falóu sobre "A

moderna poesía portuguesa": a Prof. M.ª Alice Dias, acerca de "A influencia de Alfred de Musset nos románticos brasileiros"; o Prof. Wilson Andreolli, encol de "O bironismo no Brasil"; o Profesor E. M. Barros, sobre "Aspectos estilísticos da obra de Cruz e Souza, e o Prof. Paulino Vandreseu tratóu do "Lingüismo em Santa Catarina". Foron clausurados os traballos cunha conferencia do Prof. Olivo Pedron sobre "A presença de Fernando Pessoa".

PETER WEISS é un dos primeiros escritores alemáns dos nosos días. As súas obras narrativas traducíronse a varias línguas, o mesmo que os seus traballos pra o teatro, representados nos principás centros dramáticos do mundo. Abonde citar o seu sonado *Marat-Sade*, un dos meirandes espeitáculos dos derradeiros tempos. Unha editora de Francfort remata agora de publicar unha nova obra teatral de Weiss, inspirada, como as conocidas derradeiramente, en feitos importantes e moi discutidos da historia aitual. Trátase de *Trotzki im Exil*, escrita en trinta e cinco esceas.

ENTRE os novos poetas africáns, Chicaya U Tum'si ven sendo considerado o máis importante. O editor Pierre Jean Oswald publicóu *Arc Musical* precedido de *Epitomé;* é decir, unha serie inédita de poemas e a reedición da obra que merecéu o Grand Prix de Poésie du Festival Mondial Les Arts Nègres. O volume leva un limiar de Claire Céa. Noutro tomo a mesma Editora recolléu os tres primeiros libros de poemas —que xa non hai xeito de atopar— de Chicaya U Tam'si: *Le mauvais sang, Feu de Brousse* e *A trichecoeur.*

EDICIÓS do Castro publicóu 3 *Carteles de Cego dibuxados por Díaz Pardo.* O primeiro, *Paco Pixiñas,* é a Historia dun desleigado contada por il mesmo. Romance de Arístides Silveira cun limiar tirado dos proverbios do Conde de Vimioso (o vello) e un epílogo de C. E. Ferreiro. Música de Isidro B. Maíztegui. O segundo, tiduado *A nave espacial* é unha historia contada polo cego Zago, na que se refiren os traballos pasados por Manuela Canle e o seu home pra chegar a voar. Música de Ramiro Cartelle. O derradeiro, *O Marqués de Sargadelos,* é outra historia contada polo cego Zago onde se gaban as sabencias de Antonio Raimundo Ibáñez na vida e se narran os seus erros e a súa tráxica morte.

A BIBLIOTECA Pública de New York adequiríu o *Xornal* de Virxinia Woolf, que pasa a formar parte da "Collection Berg". O Xornal da novelista inglesa, que se compón de vintetrés volumes, 2.253 páxinas manuscritas, datadas dende 1914 a marzo de 1941, remata catro días antes do suicidio da autora á edade de 59 anos. A Coleición Berg posee xa manuscritos da meirande parte das novelas, contos e ensaios de Virxinia Woolf, así como carnets de notas e dous milleiros e pico de cartas.

CO tíduo de *Historias de Compostela* ven de se publicar uno novo libro de X. Filgueira Valverde. Nel recóllese unha manchea de noticias encol de Santiago e da romería compostelá. Da Compostela medieval, o autor dínos dos cantos e narraciós do Camiño da Pelerinaxe, do Arcebispo Xelmírez como construtor, e datos e conxeturas pra unha posible biografía do Mestre Mateo. Outra parte do libro nomeada "A festa barroca", conta da estada da Duquesa de Chevreuse en Santiago, da receición dos Arcebispos no século XVII, o ritual de grados na Universidade, e outros importantes feitos. A derradeira parte componse de pequenos traballos, dende o "reconto das naciós" que peleriñan a Xacobe, deica os xubileus román e compostelán.

CELEBRASE neste ano o quinto centenario do nacemento de Alberto Durero. Prepáranse na Alemaña mostras da súa pintura, conferencias, un festival Durero en Nuremberg e unha película sobre da vida e a obra do grande mestre. No "affiche" que anuncia o quinto centenario, figuran catro autorretratos de Alberto Durero, entre eles o do Museu do Prado feito no 1498. Outro é o do Louvre, realizado no 1943 sobre papel, e despóis apegado ao lenzo. Tamén figura o autorretrato de Munich, de 1500, no que o artista aparez cos longos cabelos caíndolle en guedellas, "cun rosto grave e seréo como a face dun Ecce Homo".

GRIAL

revista galega de cultura

Precios de venda e suscrición

Número solto	70	ptas.
Estranxeiro	85	"
Suscrición anual, 4 números ..	240	"
Estranxeiro	280	"

REDACCIÓN E ADMINISTRACIÓN

Editorial Galaxia — Reconquista, 1 — Vigo

Imp. nos Talleres Gráficos de "Faro de Vigo"
Colón, 30 - Vigo — Dep. Leg.: VG - 99 - 1963

TIP. FARO DE VIGO