

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA
DEL GOBIERNO DE CANTABRIA
AÑO JUBILAR LEBANIEGO
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN
FACULTAD DE LA MAGISTERIA
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
41013 Santander, España

Al cuidado de

MARGARITA BRIBAS Y SILVIA BRISO
con la colaboración de Laura Rodríguez

© Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellá, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

LOS MONJES Y LAS LETRAS

ANTONIO LINAGE

Universidad de San Pablo, CEU

EN UNA de tantas biografías de uno de tantos fundadores de congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX y la segunda mitad del XX, leemos esta afirmación aparentemente inocua:¹ «Tenía fe en la fuerza apostólica de las formas poéticas y así vinieron a fundirse en una sola sus dos grandes vocaciones: la sacerdotal y la literaria, siendo la segunda fidelísimo y eficaz instrumento de la primera». Algo, sin embargo, significativo, en cuanto no responde a un mero lugar común, sino que resulta revelador de una actitud constante de las iglesias cristianas respecto de las lenguas y de su cultivo literario.² Significativo era el canon 1.364 del Código de Derecho Canónico de 1917, que al ordenar los primeros cursos de los seminarios imponía el estudio cuidadoso de las lenguas,³ sobre todo la latina y la patria,⁴ *accurate addiscant*. Una exi-

¹ A. Serrano de Haro, *Un hombre de Dios, don Federico Salvador Ramón*, Madrid, 1974, p. 23.

² No vamos a tratar de la preocupación de la Iglesia por el uso de las lenguas maternas de cada etnia en la enseñanza religiosa y el rezo extralitúrgico del pueblo, manifestada por ejemplo en las exigencias concordatarias de la misma, una constante, de la que fue extraña excepción el concordato español de 1953.

³ El 20 de mayo de 1885, en carta al cardenal vicario de Roma, León XIII afirmaba que la expresión en un estilo elegante era la mejor invitación a escuchar y a leer, contribuyendo intensamente a la penetración espiritual y la eficacia pastoral; cf. M. Banniard, «Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi*», en *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (Coloquio de Chantilly, 1986, con ocasión del décimosexto centenario de la salida de Jerónimo de Roma y su instalación en Belén), ed. Y.-M. Duval, Études Augustiniennes, París, 1988, pp. 307-322.

⁴ Cf. G. Marc'hadour, «Influence de la Vulgate sur la culture de l'Occident», en *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, pp. 466-481. En nuestro siglo, Paul Claudel confesó que la fuente primera y más vigorosa de sus alejandrinos franceses eran los salmos de las vísperas oídas domingo tras domingo en las iglesias de su infancia y primera juventud. Y un beneditino norteamericano ahora por los noventa años, dom Neal-Henry Lawrence, en el priorato de San Anselmo de Tokyo, impulsor en inglés de una de las formas de versificación japonesa clásica, la *talka*, parecida a la *haiku*, ha señalado que estando en la Biblia algunas de las más líricas y vigorosas expresiones poéticas de la literatura universal, y habiendo él de leerlas a diario en el oficio divino, ahí estaba la raíz más profunda de su propia inspiración (cf. A. Linage, Instituto de Historia eclesiástica y de las religiones, Alcalá la Real, 2000, pp. 137-151 y 177-180). En cuanto a la Biblia latina en sí, pero sobre todo la *Vulgata*, por el tono de su estilo y lengua, llegó a ser una encrucijada de la poesía oriental y su expansión a través de esa su latinidad, dada su fidelidad poética a su abolengo semítico. De ahí

gencia para todos los levitas de la Iglesia,⁵ sin distinción entre los clérigos seculares y los consagrados a la vida religiosa.⁶ Sin embargo, nuestro argumento aquí se va a circunscribir a éstos, a los monjes de la Edad Media más en concreto. Por lo cual conviene que, antes de entrar en materia, señalemos lo común y lo diferencial entre los unos y los otros.

MÓNJES Y CLÉRIGOS

La esencia del ideal monástico es la vida retirada con un móvil contemplativo. Ello inmerso en una polarización escatológica. De ahí que algunos benedictinos hayan definido su existencia como angélica, pintiparadamente simbolizada en el canto coral, *tamquam angeli*. El resto de la Iglesia, incluidos los clérigos, no comparte con los monjes ni el apartamiento del mundo ni la polarización hacia la tensión mística, pero sí la ilusión hacia el más allá eterno,⁷ con la secuela de la consideración de la vida terre-

que San Jerónimo sea uno de los hombres de todos los tiempos más representativos de la simbiosis entre culturas, y concretamente el más revelador de los desposorios que han acuñado la nuestra. Una manifestación precisa de esa simbiosis por mor de la versión de un texto monástico, estudiada por J. Geraldes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos «Apophtegmata Patrum»*, Coimbra, 1971.

⁵ Un formulario bajonavarro de oraciones en vascuence, de 1651, *Pregariac Bayonaco Diozeczacotz*, «establece sin reticencias que la Iglesia, que en todas partes tiene una misma fe y unos mismos sacramentos, preferiría no usar más que una sola lengua» (citado por L. Michelena, *Historia de la literatura vasca*, Madrid, 1960, p. 31). Pero, si bien en la iglesia occidental la unidad de la lengua litúrgica sólo conoció excepciones extrañísimas que confirmaban la norma, a esa afirmación no se le puede dar otra trascendencia que la de derivarse de la leyenda bíblica de haberse originado las diversas lenguas por una maldición divina.

⁶ En la que podríamos llamar cotidianidad eclesiástica anterior al último concilio, se nos agolparían los ejemplos. Entre los siglos XIX y XX, el prepósito general de los jesuitas, Luis Martín, llevaba alternativamente varios idiomas en su diario; el cardenal Merry del Val, Secretario de Estado de Pío X, se escribía oraciones en más de una también; el cardenal Tisserant, prefecto de la congregación para las iglesias de Oriente con Pío XII, rezaba cada día de la semana el rosario en una lengua oriental distinta. Y, entre los renovadores, el político italiano Giuseppe Dossetti (1913-1996), fundador de una congregación monástica atípica, la Comunidad de Monteveglio, recomendaba a sus miembros la lectura de la Biblia en las lenguas originales, la versión griega de los Setenta y la *Vulgata*.

⁷ Esa participación de todos los fieles en la tensión escatológica está mucho más acusada en la ortodoxia oriental que en el catolicismo occidental, lo que allí acaso tenga un abolengo filosófico platónico. Por eso a la encarnación latina de la Iglesia en el Papa, desde una óptica al fin y al cabo institucional, se contraponen la que prefiere hacerlo en una comunidad monástica, por ejemplo el Monte Athos. Y en el cristianismo ruso, la conciencia en todos los fieles, y no solamente en los monjes, de estar en el mundo en una situación meramente transitoria y desdeñable, es determinante de la vocación de los peregrinos perpetuos, la vida errante de los locos de Dios, uno de los tipos de la literatura del siglo XIX, como en Dosotoieusqui Macario, y Esteban Trofimovitch, de *El adolescente* y *Poseídos*, respectivamente; se publicó en Kazán en 1865 un libro anónimo muy revelador a esos efectos, los *Relatos de un peregrino ruso a su padre espiritual* (no conviene leer la traducción francesa, de J. Gauvain, Neuchatel, 1943, por estar burdamente mutilada, suprimidos los pasajes relativos a materias sexuales).

nal en el tiempo cual una peregrinación transitoria. Por eso la actitud claustral hacia las letras no es sustancialmente distinta de la meramente clerical, por no hablar sin más de la cristiana, si bien se pueden señalar diferencias notables entre una y otra, las cuales en nuestro ámbito preciso se manifiestan acusadamente entre la literatura de los monasterios y la de las escuelas diocesanas o capitulares, incluso antes de la eclosión de la teología escolástica, que fundamentalmente se incubó y desarrolló al margen de los monjes contemplativos, aunque no de los frailes, sus sucesores en la etapa siguiente de la vida consagrada.

Y no vamos a insistir en una de las raíces de esta exaltación libraria, consistente ni más ni menos que en la índole de religión de libro que el cristianismo tiene, lo mismo que el Islam⁸ y la matriz judía de ambos. *Accipite librum et devorate illum*, es una imprecación definitiva del Apocalipsis, el último libro de la Sagrada Escritura. En fin, advirtamos que esa equiparación exhortatoria de la lengua sagrada y litúrgica, el latín, a las demás, sobre todo a la patria, a los efectos de la ordenación del plan académico para formar a los hombres de la Iglesia en el siglo XX, nos denota que, pese a la diferencia abismal entre la una y las otras, tanto en el sentido religioso como en el lingüístico, no existe una cesura. Lo cual vamos a ver también ejemplificado en el cultivo de las letras sirviéndose de una u otras de ellas en los monasterios medievales.⁹

BILINGÜISMO EN LA IGLESIA

Un estudioso¹⁰ de uno de los poetas litúrgicos en latín del renacimiento carolingio, el monje Notker, del monasterio de San Gall, por lo tanto de lengua materna alemana, se responde, a propósito de la motivación del mismo para escribir en otra lengua, la latina, «porque el latín no le era extranjero. Él y sus hermanos lo aprendían en las gramáticas como una lengua extranjera, pero lo aprendían porque era la lengua de su patria, la Iglesia. Era la lengua de esa latinidad de la que ellos vivían espiritualmente, de toda la tradición latina anterior a ellos mismos, o sea, a la vez, de la antigüedad

⁸ Algunos de cuyos adeptos se niegan a destruir cualquier escrito, simplemente por tener en cuenta la posibilidad teórica de que contenga algo revelado, en cuanto están ciertos de haberse manifestado literariamente la revelación sin más.

⁹ Adentrándose por unos caminos de ramificaciones insospechadas. Por ejemplo, los benedictinos fueron los protagonistas de la importación a Inglaterra de la letra minúscula carolina, pudiéndose incluso señalar sobre todo la traducción de la Regla de San Benito por Ethelwoldo, y el resto de la tradición manuscrita de la misma, cual la clave de esa influencia, e identificar a autores de la empresa, como el abad de Glastonbury y arzobispo de Canterbury, Dunstan, y el obispo de Worcester, Oswaldo. Después de la invasión escandinava, el jefe de los escribas de Canterbury creó una forma de ella que llegaría a ser ni más ni menos que la letra característica de la cultura inglesa, *Englishness*: D.N. Dumville, *English Caroline Script and Monastic History. Studies in Benedictinism, A.D. 950-1030*, (Studies in Anglo-Saxon History, 6), Woodbridge, 1993.

¹⁰ W. von der Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Berna, 1948, pp. 79-80 y ss.

clásica y de la antigüedad cristiana, ésta la de la Biblia y los Padres, aquélla adoptada como medio de expresión idiomática. Era la lengua de su religión, su solo medio de expresión cristiana, el único adecuado a las realidades, a las exigencias que querían expresar. Notker no versificaba para un público, de expresión alemana o latina, sino para su Señor. Y el Señor le daba su palabra en latín; únicamente esta lengua le permitía formular ese complemento de vida, de cultura, de experiencia, que aportaba el cristianismo. La Sagrada Escritura, los himnos de la Iglesia, todo cuanto conmovía su alma profundamente, elevándola por encima de ella misma, lo recibía en latín. Para traducir tantas realidades nuevas, no tenía palabras más que en esa lengua. Cuando quería pregonar su alegría, exhalar su entusiasmo, lo que había de cantar resultaba demasiado hermoso, excesivamente sublime para serlo de una manera distinta que en latín. Cantaba a la Iglesia, para la Iglesia, los misterios de la Iglesia, pero éstos se imprimían en su alma en latín. Por eso tenía también que cantarlos en esta lengua. A su vez, al utilizarla, él enriquecía esa misma latinidad que había recibido de la tradición antigua». Esta cita está tomada de un libro publicado en 1958 por un benedictino francés, del monasterio luxemburgués de Clervaux, dom Jean Leclercq, un hombre que vivió espiritualmente, de una parte en ese mismo mundo de la literatura monástica de la Edad Media, de otra en la realización actual del propio ideal monástico adaptado a las exigencias de un tiempo cambiado, sobre todo en los nuevos países del luego llamado tercer mundo. El título de la obra no puede ser tanto más feliz como seductor y revelador, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Iniciación a los autores monásticos de la Edad Media*.

Y con esta evocación hemos ya entrado en el fenómeno más tipificador de la literatura monástica medieval¹¹ de nuestro argumento aquí, que es el empleo de una lengua no materna, el latín. Debiendo hacer una consideración previa antes de pasar a su examen. La de que el primer latín cristiano, sobre todo el litúrgico,¹² surgido cuando el latín era todavía una lengua viva, tuvo una índole peculiar,¹³ un tanto

¹¹ Pero no exclusivo de ella dentro del ámbito más amplio de la Iglesia en el espacio y en el tiempo; cf. Ch. Mohrmann, «Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens», en *Theologische Revue*, I (1956), pp. 145-168; cf. G. Mesching, «Sprache und Religion», en *Probleme der religiösen Sprache*, ed. M. Kaempfert, (Wege der Forschung, 9), Düsseldorf, p. 442. W. Magass, «*Exempla ecclesiastica. Beispiele apostolischen Marktverhaltens mit einer Bibliographie zur Analyse der Kirchensprache*, (Forum theologiae linguisticae, 1), Bonn, 1972, y pp. 291-337 del volumen antes citado; y O. González de Cardedal, «Biblias laicas», *El País*, 30-XII-1998.

¹² Ch. Mohrmann, *Liturgical Latin*, Washington, 1957; sobre la sustitución por el latín del griego, en la llamada primera revolución litúrgica del siglo II, antes de Diocleciano, Ph. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien, IV-XIII siècle*, Éditions du Cerf, París, 1996.

¹³ Pero sin perder la continuidad, lo que luego ni siquiera fue el caso tampoco del latín, artificial, lengua muerta sí, de los humanistas, con la imposición de la vuelta al clasicismo, ello una ruptura con el latín eclesiástico medieval y de siempre. Y, por ejemplo, mientras que, en ese ámbito tan singular, se dio siempre un tira y afloja entre lo natural y lo artificial, tuvo más de artificial que lo común en su seno el latín del renacimiento carolingio, por ejemplo el de la *Vita Caroli*, de Eginhardo; cf. L. Holtz, «Les poètes latins chrétiens, nouveaux classiques dans l'Espagne

esotérica,¹⁴ hierática mejor,¹⁵ de manera que el paso del mismo al latín medieval, cuando el latín ya había dejado de ser una lengua materna,¹⁶ no resultó tan drástico como podría parecer de no tenerse ello en cuenta.

EL LATÍN MEDIEVAL VIVIENTE

Respecto de la liturgia, para hacerse una composición de lugar de su fecundidad literaria, hay que hacer también una observación liminar. Todavía vivimos muchos que hemos conocido el rito latino, ya que éste se extinguió entrada ya la segunda mitad de este siglo. Ahora bien, en las últimas centurias venía teniendo una existencia literariamente estática, inmovilista, viviendo del pasado. Los textos nuevos eran excepcionales.¹⁷ Pero el panorama era radicalmente distinto en la Edad Media,¹⁸ pues aunque el rito como tal, lo ceremonial tendía ya a lo invariable, la creación literaria a su servicio era muy copiosa. Baste el dato de que algunas fiestas se instituyeron para tener ocasión de cantar ciertos textos.¹⁹ Y, pasando a la aritmética, el *Repertorium hymnologicum* de Ulises Chevalier, menciona 42.000 piezas, y los volúmenes de los *Analecta hymnica medii aevi*, editados por Dreyes y Blume,²⁰ llegan a 55.

wisigothique», en *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, II, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1992, pp. 69-81. Precisamente la consideración como una lengua muerta, y por lo tanto de un empleo necesariamente artificioso siempre, fue la que llevó al desprecio del latín tardío por los cultores de la filología clásica. Rémy de Gourmont, en la introducción de su seductor libro *Le latin mystique* (reimpreso en París, 1913; es significativo que lleve un frontispicio de Maurice Denis), resume así su mentalidad: «A partir de la constitución de los reinos bárbaros y de la desaparición en la Galia del poder imperial, el latín se transformó lentamente en la lengua que ha llegado a ser el francés, el cual se formó ya en el siglo XI e incluso antes. Por eso parecía imposible que un escritor latino se expresase en ese momento de una manera que no fuese artificial, ya que su lengua no era la del pueblo». Seguidamente, viene a defender su índole viviente, si bien con argumentos un tanto desviados, basados en la existencia en cualquier idioma de varios lenguajes, a partir de la diferencia entre el escrito y el hablado.

¹⁴ Recordemos un caso parecido, en el sentido lingüístico nada más, el idioma de la epopeya griega.

¹⁵ Sin llegar a ser lengua muerta, el lenguaje técnico de la Escolástica, en la Baja Edad Media, era de un convencionalismo *ad hoc* que nunca había sido el de los monjes altomedievales.

¹⁶ Aun manteniendo su presencia no solamente en la Iglesia, sino también en la vida civil y oficial y en la cultura.

¹⁷ Yo puedo aportar un recuerdo personal significativo. En mis tiempos de acólito en Sepúlveda, la iglesia del Salvador sólo tenía un culto escaso, para ciertas cofradías. Su misal en uso era de una edición vieja aproximadamente de un siglo. Pero sólo lo hubo que suplementar con las hojas correspondientes a dos misas nuevas –las del Corazón de Jesús y Cristo Rey– para todo ese período.

¹⁸ Cf. por ejemplo, M.C. Vivancos Gómez y J.C. Asensio Palacios, «El oficio litúrgico de San Lesmes: textos y música», en *San Lesmes en su tiempo*, ed. S. López Santidrián, Burgos, 1997, pp. 225-245.

¹⁹ Cf. *Miracula Sancti Bertini*, Monumenta Germaniae Historica, SS, XV, 517; B. de Gaiffier, «L'hagiographie et son public au XI^e siècle», en la *Miscellanea L. van der Essen*, Bruselas, 1947, p. 139; Gautier de Coincy, *Le livre de la Vierge*, ed. B. Guégan, París, 1943, p. 172.

²⁰ Con precedentes en el *Thesaurus hymnologicus*, de Daniel, y el ya más crítico de Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*.

Volviendo al latín medieval, de cuyo cultivo en los monasterios hemos de seguir aquí diciendo, ante todo hemos de reivindicar su autonomía filológica. Ésta saltó a la vista de quienes primero se ocuparon de él como tal, y aquí nos salen al paso los formidables mauristas, aquellos sabios y santos benedictinos franceses de la Congregación de San Mauro, editores de textos medievales²¹ que hacían preceder de «prefacios» esplendorosos. Su edición de San Agustín ha sido llamada el Versalles de la erudición. Ya en nuestro siglo, la filología latina medieval²² empezó a ser cultivada sistemáticamente en Alemania, con Traube y Mayer, si bien pecando de poner siempre a su lado el cotejo con la anterior, la *klassische Altertumswissenschaft*. Y no podemos, llegados aquí, desaprovechar la ocasión de consignar un dato paradójico. Y es que el latín, que hasta hace menos de medio siglo se seguía cultivando en la Iglesia, aunque más y más reducida su creatividad, era el latín eclesiástico, sí, pero a sus cultores se les daba una formación en el latín clásico, de manera que en los seminarios eran analizados Virgi-

²¹ Hay que tener en cuenta que el menosprecio de los estudiosos hacia los valores literarios de esta latinidad determinó que éstos sólo se copiaran e imprimieran para uso religioso, de manera que el interés meramente humanístico y erudito por ellos fue muy tardío; se señala la *Historia poetarum et poematum medii aevi*, publicada en 1741 por Polycarp Leyser. F.J.E. Raby comienza así su introducción a *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, (Clarendon Press, Oxford, 1959; una edición precedente más breve fue tarea de sir S. Gaselee): «Los estudiosos o aficionados al verso clásico latino, cuyo interés y curiosidad no van más allá de Claudio y Ausonio, quizás se asombren a menudo del género poético escrito en las centurias siguientes, al fin y al cabo éstas son el preludio de lo que se conviene en mirar como *la edad oscura*». Y más adelante: «El estudioso clásico, cuyos patrones están definitivamente cortados por el arte de Catulo, Horacio o Virgilio, puede preguntarse qué importancia tiene el latín poético medieval, aparte su interés para la historia de la civilización o el meramente lingüístico». Notemos la justificada ironía. Este tono es también el de Rémy de Gourmont, en el texto antes citado, preguntándose qué consecuencias se habrían deducido de aplicarse al francés ese mismo criterio: «Los latinistas están convencidos, herencia del dogmatismo religioso, de que hay una ortodoxia de la lengua latina que está representada en la poesía por Virgilio y en la prosa por Cicerón, de manera que después de estos dos autores, si hay derecho a escribir en latín, no lo hay a hacerlo bien». Paradójicamente, se diría que esa corporación de eruditos se hacía eco del desprecio que el año 864 había manifestado el emperador bizantino, Miguel III, en el contexto de las tensiones políticas y hasta eclesiásticas entre el Imperio de Oriente y la Europa surgida de las invasiones germánicas, por el latín en curso en la misma, «dialecto escítico» que le llamó. Ya en los que, a efectos eruditos, podemos llamar nuestros tiempos, aparte el interés que comenzó a despertar la dicha himnodia, en la prosa, la tarea editora vino no de la filología sino de la historia, al preocuparse ésta de sus fuentes medievales y aparecer las grandes colecciones, *Monumenta Germaniae Historica* y *Rolls Series*, además de las nacidas con miras teológicas, y pensamos en la *Patrologia Latina* de Migne, o que podríamos decir mixtas, el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, de Viena. También influyó el alumbramiento de la crítica rigurosa, al servicio de la reconstrucción del estado inicial de los textos, sin conformarse con la versión aparente o subjetivamente mejor; la partida de nacimiento fue la edición a cargo de Karl Lachmann, en 1850, del poema de Lucrecio, *De natura rerum*, habiendo también de tenerse muy en cuenta en el alumbramiento de la *Quellenforschung*, la edición diez años después, en Leipzig, por A. Reifferscheid, de las *Suetonii reliquias*.

²² «La filología medieval e umanística greca e latina nel secolo XX» (Congreso Internacional, Roma, diciembre de 1989), en *Testi e studi bizantino-neoellenice*, 7, dir. E. Follieri, Roma, 1993; de los incluidos en éste interesan sobre todo estudios sobre Alemania, de W. Berschin y P.C. Jacobsen, pp. 77-88 y 89-127; Holanda, de E.R. Smits, pp. 569-578; y Escandinavia, de J. Öberg, pp. 997-1.008.

lio, Horacio y Ovidio, como paso para leer a San Agustín, San Bernardo y los mismos libros litúrgicos, literatura esta para ellos viviente pero no estudiada ni teorizada, sino practicada. Tratemos de imaginarnos la fuerza que en ese sentido al latín del oficio le daban el ritualismo y la música de su canto en el coro. Y es ineludible demos trascendencia al fenómeno de la reminiscencia,²³ que acababa llevando consigo para ciertos ámbitos ni más ni menos que el pensar en esa lengua.²⁴ Mas ya debemos entrar en materia, preguntarnos por la naturaleza del latín medieval, esa lengua que se usaba para la expresión literaria del espíritu de sus escritores, de su visión del mundo, pero que no era la materna ni de ellos ni ya de nadie. A boca de jarro, ¿era una lengua muerta o tenía su vida?

Según Ludwig Traube, era una lengua muerta, pero no fija, y según Karl Vossler una forma intermedia entre lengua viva y lengua muerta. Pero el sucesor de aquél en la cátedra de Munich, Lehmann, pensaba tratarse de una lengua viva, si bien sujeta a ciertas limitaciones, cual ya lo había postulado en 1868 Claude Thurot.²⁵ Un carácter viviente le conceden también Strecker y Van de Woestijne, a quienes sigue Löfstedt, insistiendo todos ellos en que su vida consistió en llevar consigo una evolución orgánica del latín tardío inmediatamente precedente. El discípulo del último, Dag Norberg,²⁶ opinó lo mismo. Franz Blatt,²⁷ en cambio, profundizó mucho más, yendo al fondo antes que a la forma, cuando vio la índole viva de esa lengua en su contenido cristiano, no reconociendo en la evolución de éste, desde los Padres, ninguna cesura, y en cambio postulándola muy honda entre ellos y los escritores paganos, aunque para él no dejaba a pesar de ello de darse una unidad orgánica en la latinidad toda, desde Cicerón a Copérnico. Mas, ¿dónde la explicación de esa singularidad, de la existencia de una lengua viva no materna?

Desde el estricto punto de vista filológico, Richard Meister, subrayó que ese latín tenía rasgos propios de las lenguas vivas, como se veía en la evolución de la sintaxis, en los préstamos a otros idiomas y en los neologismos. Y esos rasgos no podían expli-

²³ Algo tan frecuente en el medievo que hay que tener en cuenta lo común de las citas de memoria, en muchas ocasiones, antes de optar por una u otra variante al hacer una edición crítica.

²⁴ Por eso nos encontramos casos sorprendentes, inexplicables desde otra óptica, como el de San Juan Gualberto, el fundador de los benedictinos vallombrosanos, de quien consta, por un lado, lo elemental de su cultura, *inscius litterarum et quasi indoctus erat*, y por otro haber poseído la bastante erudición bíblica como para ser un formidable polemista al servicio de sus ideales reformadores. Y notemos esta sugerencia de Rémy de Gourmont, en el pasaje ya citado dos veces. «Fue en latín en lo que, enamorada, esposa o religiosa, Eloísa amó a Abelardo, y es en latín en lo que nos ha dejado su testimonio».

²⁵ Las imágenes utilizadas por los tres eruditos para dar una idea de sus respectivas opiniones, resultan un tanto extravagantes, a saber, el crecimiento de las uñas y el pelo de un cadáver, aparte que la creencia popular esté o no confirmada por la ciencia; la sirena que, concibiendo un hijo de un hombre, recibe a su vez ella un alma humana; el animal salvaje en cautividad.

²⁶ Especialista en el latín merovingio, muy próximo a las lenguas románicas, como su maestro lo había sido en el latín popular más que en el literario.

²⁷ Seguido por Aristides Marigo; referencias en Ch. Mohrmann, «Le latin médiéval», *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), pp. 265-298.

carse por la actividad literaria de los escritores y los eruditos, sino que habían de obedecer a impulsos espontáneos de sujetos hablantes. Es decir, que el latín medieval tuvo una transmisión oral, la que le fue vivificadora. Dicho en otras palabras, habría sido menos libresco de lo que se pensaba. A lo cual yo sugiero si no he llegado a conocer todavía hombres de Iglesia en cuyo latín quedaba todavía un débil eco de aquel mundo, que también se le transmitían. Recordemos que el latín era la lengua de la enseñanza en la mayoría de los seminarios, de las oposiciones capitulares, de la documentación oficial vaticana, de la urdimbre curial romana, de muchas asambleas levíticas, incluso se mantuvo a duras penas en el último concilio. Y que esos ámbitos a veces eran capaces de dar lugar a una cierta transmisión oral –¡incluso musical!²⁸– de alguna manera aún viviente.²⁹ Y a los sujetos en cuestión, Bieler los tuvo por integrantes de la que llamó comunidad orgánica de hablantes, *Idëngemeinschaft*. Por su parte, Christine Mohrmann³⁰ comienza previniendo que el latín medieval no puede ser considerado una lengua literaria sin más, pues la literatura requiere ordinariamente una base corriente, vernacular, cual su sostén y su alimento. Eso por defecto, pero por exceso, hay que tener en cuenta que su dominio era mucho más amplio que el de la literatura. Para obviar ese callejón aparentemente sin salida, la profesora de Nimega recurre a una noción de la filología clásica, la de las *Kunstsprachen*, lenguas que no son habladas por ninguna comunidad étnica, pero que «responden a la tradición de una colectividad, determinada ésta por la fuerza unificadora de una idea, de una tradición que puede ser de carácter literario, religioso o de otra índole, o estar inspirado por fenómenos genéricamente de orden cultural». En ese contexto, el papel de sus escritores, o sea la colectividad integrante de la *respublica litterarum* o la *respublica clericorum* fue el de agentes, protagonistas de una normatividad evolutiva³¹ que dio lugar a la lengua estilizada de su propia literatura, sin embargo viviente y variable a través de su aplicación por una serie de generaciones sucesivas, y transmitida de una manera oral e ininterrumpida,³² por lo tanto ni fija ni absolu-

²⁸ Parece claro el papel decisivo de la música en el ritmo de las primeras secuencias de la misa, en prosa rítmica, hasta llegar a ser poesías con ritmo y con rima. Mucho después, al florecer la poesía lírica, desde los *Cambridge Songs*, escritos quizás por un clérigo alemán a mediados del siglo XI, era decisiva la música, ya que predominantemente se componían para ser cantados.

²⁹ Y en la época ya tardía del latín de la escolástica, ante todo técnico, librario, no hace falta indicar que incubado en las escuelas, notemos como Santo Tomás de Aquino fue capaz de insuflarle la índole viviente misma que el latín monástico había tenido.

³⁰ Espléndida recopilación de sus artículos, *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961-1977, 4 vols.

³¹ Esta evolución se dio incluso en el latín medieval más apegado al artificio de las escuelas, como en Chartres: sobre la imagen atribuida precisamente a Bernardo de Chartres de los enanos que, montados sobre las espaldas de los gigantes, ven más lejos que sus sostenedores, De Ghellinck, «Nani et gigantes», *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XVIII (1945), p. 25.

³² En ello ha insistido mucho dom Leclercq, véase T. Frings, *Antike und Christentum in der Wege der deutschen Sprache*, Berlín, 1949.

ta³³ sino caminando a la par de la evolución cultural. O sea que la *Ideengemeinschaft* de los letrados reemplazó a la comunidad étnica que faltaba.

Ahora bien, la causa de ese empleo como lengua de expresión espiritual de una lengua no materna, ni de sus cultores³⁴ ni de nadie, ha de buscarse en el propio ideal eclesiástico y monástico en su caso de ellos. Elocuente la cita que hicimos a propósito de aquel benedictino de San Gall que componía himnos para que se cantaran en la liturgia del oficio coral.

Y a fin de cuentas, para indagar a su vez en el proceso en cuestión, hemos de pararnos en el reconocimiento en su mentalidad religiosa de la dimensión de lo sobrenatural. Ciertamente que el cristianismo admite una cierta sacralización de lo natural, de toda la creación, la *consecratio mundi*, hasta de sacramento han llegado a hablar los teólogos. Pero nunca pierde de vista esa distinción entre lo meramente natural y lo que a sobrenatural llega. De esa manera, el ámbito religioso de la vida, o si queremos el exclusivamente polarizado hacia él, se distingue de los otros,³⁵ en principio de raíces temporales y terrenales. Y por eso no es extraño que para expresarse prefiriera una lengua distinta, hasta llegar a ver en ella, en sí misma, unas cualidades específicamente apetecibles en esa dimensión,³⁶ incluso excluyentes en algún ámbito de las otras. En este sentido, el fenómeno es mucho más llamativo en el latín irlandés y anglosajón, muy temprano, mucho más que en el continental, pues a diferencia de éste

³³ A propósito de esa oscilación entre lo fijo y lo evolutivo, notemos la anquilosada fijación de una de las formas de la poesía cristiana, la muy temprana (Juvenco, Prudencio) que se empeñó en aplicar a los temas bíblicos los módulos de la poesía clásica profana.

³⁴ Pero a la que éstos modificaron hasta acuñar una manera propia: carácter paratático de la frase, orden moderno de las palabras, vocabulario (mucha polisemia de las acepciones antiguas y las nuevas); puede consultarse, por ejemplo, el artículo de R.K. Emmerson, «*Englysch Latin and Franch: Language as Sign of Evil in Medieval English Drama*», en *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages, Essays in honor of Jeffrey B. Russell*, ed. A. Ferreiro (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and Modern Peoples, 6), Leiden, 1998, pp. 305-326, la estructura de la lengua incluso. En el lenguaje notarial, magistral estudio de la evolución de una de sus fórmulas, por J. Mattoso, «Sanctio. 875-1100», *Revista Portuguesa de História*, XIII (1971), pp. 299-338.

³⁵ En cuanto al uso del latín, ya no vernacular, como expresión de la cultura profana, hay que trasladar este razonamiento al de la conciencia en sus cultores de la existencia de un ámbito del intelecto diverso también del cubierto por la expresión en la lengua materna, cotidiana, ordinaria y constante; cf. por ejemplo, W. Jaeger, *Humanism and Theology*, The Aquinas Lecture, Milwaukee, 1943; M. McGuire, «Medieval Humanism», en *Catholic Historical Review*, XXXVIII (1953), p. 402; J. Leflon, *Gerbert, humanisme et chrétienté au XI^e siècle*, Fontenelle, Saint Wandrille, 1946. Un caso curioso, paradójico, hasta contradictorio si queremos, es el de los goliardos, que imitaron la lengua sacra para su literatura irreverente, pero llegando formalmente hasta el servilismo (véase J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Desclée de Brouwer, Bruselas-París, 1946, bibliografía en láp. 270).

³⁶ En un artículo de los que don Miguel de Unamuno publicaba durante la república en el diario madrileño «Ahora», o sea de los últimos, mencionó la frase de un determinado profesor jesuita: «Este argumento como prueba está en latín», dándole el sentido de implicar el uso de ese idioma alguna peculiaridad en el terreno argumental de fondo. «Y tenía razón el buen jesuita», comentaba el rector de Salamanca.

apenas se fijó en modelos de la escuela antigua, sino que se dejó llevar del impulso exclusivamente cristiano. Y en el tira y afloja gramatical y estilístico entre la escuela³⁷ y el claustro³⁸ que diríamos, es sintomático que el abad de Saint-Mihiel, Esmaragdó, el comentarista de más difusión de la Regla de San Benito, abogara en pro del último, en ese sentido lingüístico queremos decir.

Claro está que, desde esa elevación altruista y con bastante vigor para pretender el reconocimiento de su propia nobleza, se puede descender, en esos caminos idiomáticos, a su mera puesta al servicio de una lengua exclusiva de un grupo para la obtención de ventajas menos confesables, desde el sencillo aristocraticismo estéril hasta algún secretismo. Pero ello no sería sino una manifestación más del socorrido fenómeno de la decadencia o desvirtuación de las buenas causas. Un ejemplo pintiparado de la divergencia de sus puntos mismos de vista en un observador penetrante es el de Valle-Inclán. En *Divinas palabras*, un desenlace que compendia todo el argumento, dando mercedamente título al drama, es la apoteosis más bella que se haya hecho nunca del latín litúrgico, del latín bíblico y sagrado, de la lengua propia de la iglesia de occidente.³⁹ Y sin embargo, el mismo don Ramón escribió otra vez que «el clero reza en latín para que no se enteren los siervos que labran la tierra».⁴⁰ Sin embargo, este mantenimiento de una lengua sacra al servicio de la expresión religiosa, no es exclusivo sólo de la iglesia occidental, que precisamente de rito latino se llama, ni del cristianismo. De manera que también se puede rastrear, por ejemplo, en un mundo religioso tan diverso de éste como el del extremo-oriental, con una concepción de la divinidad

³⁷ Con su apoteosis en el centro de Francia, entre el curso medio del Loire y el alto Mosela.

³⁸ Su máximo esplendor en el Este de Francia.

³⁹ No vamos a abordar aquí la influencia oriental en él. Fue, por ejemplo, decisiva y exclusiva, en los primitivos himnos en prosa. Orientales son el *Te Deum* y el *Gloria in excelsis Deo*. Entre los estudios de detalle, a guisa de ejemplos citaremos éstos: W. Berschin, «Griechisches in der Klosterschule des alten St. Gallen», *Byzantinische Zeitschrift*, LXXXIV-LXXXV (1991-1992), pp. 329-343; F. Avagliano, «Montecassino nell'età dell'abate Desiderio. Note in margine e prospettive», en *Unità politica e differenze regionale nel regno di Sicilia. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione dell'VIII centenario della morte di Guglielmo II, re de Sicilia; Lecce-Potenza, 19-22 aprile 1989*, ed. C.D. Fonseca, H. Houben y B. Vetere, Galatina, 1992; G. Sporbek, «Forumond von Tegernsee (um 960-1006/12) als Literal und Lehrerr», en *Kaiserin Teophanu, Prinzessin aus der Fremde-des Westreichs Grosse Kaiserin. Begegnung des Osten um Westens um die Wende des ersten Jahrtausend. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, ed. P. Schreiner y A. von Euw, Colonia, 1991, pp. 396-398, y F. Wünschenmeyer, S. Mühlhng y D. Weiss, *Die Feuchtwanger Briefe des Mönches Froumond aus dem 10. Jahrhundert. Eine Sammlung von Handschriften aus dem Salvatorklöster Feuchtwangen aus Reil I der «Tegernseer Briefsammlung»*, Feuchtwangen Arbeitsgemeinschaft für Heimatgeschichte und Stastarchiv (Feuchtwanger Heimatgeschichte, 1), 1988. Es conocida la tesis de E. Wellesz sobre el origen de las secuencias del rito latino en las homilias métricas del rito siríaco, y del aleluya, tan ligado a aquéllas, en las iglesias de Siria y Palestina.

⁴⁰ Por eso es la enemiga a la lengua religiosa, al latín concretamente, no hay que perder de vista el impulso secularizador, la renuncia a la diferenciación del propio estado clerical, aunque también haya en él contado siempre el anhelo de hacer la religión más asequible al pueblo mediante el empleo de sus lenguas vernaculares.

tan distinta, hasta llegar casi a su carencia. ¿Allí habrá que buscar otra explicación al fenómeno? Nos parece que sería sólo de detalle, pero ni ése es nuestro cometido aquí ni estamos capacitados para desarrollarlo. Volvamos, pues, al bilingüismo de nuestro argumento.

LATÍN Y LENGUAS VERNÁCULAS

El caso es que, llegados aquí, nos encontramos con que las literaturas occidentales de la Edad Media, tanto la latina como las vernaculares, nos ofrecen una aplicación de esa constante que comenzábamos apuntando, de la estima de la Iglesia por la expresión tanto en la una como en las otras, pero permitiéndonos además detectar una inequívoca relación entre ambas,⁴¹ concretamente una cierta filiación de las últimas en la primera. Los ejemplos son múltiples, pero no es éste nuestro tema. Pensemos nada más, por mencionar alguno, en el enriquecimiento polisémico de los vocablos del latín anterior que es una de las características del medieval. Pero es también una de las herencias de que decimos, incluso para las lenguas germánicas, y ello tanto por sus valores lingüísticos como por su empleo literario. Y sobre la deuda de las literaturas románicas del siglo XII a sus clérigos «latinos», se han podido escribir muchas páginas. Concretamente, es conocida la observación de Edmond Faral, tanto como significativa, de ser posterior en medio siglo el apogeo románico al de las escuelas en el mismo corazón de la Galia antigua. Y uno de los libros más atractivos que se han escrito en este orden de cosas es el de Ernst-Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*,⁴² sobre los *topoi* derivados y comunes en cuestión.

En cuanto al contenido, al aparecer en la sensibilidad de la literatura religiosa latina, la ternura, polarizada hacia la humanidad de Cristo⁴³ sobre todo, un legado cisterciense al franciscanismo, además de la mera sencillez evangélica, se llegó por ese camino a los procedimientos oratorios, como en Tomás de Celano, y al impulso del estilo figurado como en San Buenaventura, al que Unamuno llamaba precisamente «el trovador de la Virgen». Es el mundo del *Dulcis Iesu memoria*, cisterciense aunque no sea de

⁴¹ La elección entre la una y la otra podía estar determinada por una motivación meramente eclesiástica, eso incluso nos parece lo más común, lo cual no quiere decir que se tratase de una coerción. Aunque también ésta podía darse. Recordemos la prohibición mantenida hasta tiempos muy modernos de traducir el ordinario de la misa, al menos el canon. Todavía tuvo que escribir de ello el abate Henri Bremond, en su *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia desde las guerras de religión hasta nuestros días* (original francés reimpresso por Armand Colin, París, 1967). Un camaldulense de Murano fue el primer traductor de la Biblia al italiano. Lo citamos en cuanto el ejemplo está en la frontera.

⁴² Francke, Berna, 1948.

⁴³ Por cierto una de las diferencias, no dogmática, pero sí en la sensibilidad religiosa y su expresión literaria y artística, entre la iglesia occidental y las orientales, éstas insistiendo abrumadoramente en la manifestación poderosa de la divinidad, en la resurrección y el apocalipsis, no tanto en la crucifixión.

San Bernardo, y del anónimo *Stabat mater*. Y lo cierto es que se ha notado particularmente la proximidad de ese ámbito al de la *lingua vernacula* sin más.

Y se admite por lo común⁴⁴ la derivación del ritmo y la rima en las literaturas vernáculas⁴⁵ del ritmo acuñado en el latín medieval,⁴⁶ por cierto una de las parcelas donde su originalidad se manifiesta con más pujanza respecto del clásico. Recordemos el tratado de Beda el venerable, *De arte metrica*, y los himnos irlandeses del siglo VII, que llegan a veces hasta las rimas bislabas.

A este respecto de la naturalidad del cultivo por los monjes de la literatura en las llamadas lenguas vulgares al contraponerlas al latín sacro, hay que tener en cuenta también la estabilidad de los mismos en sus monasterios, la cual se consagró al ser benedictinizada su observancia, pues es una de las exigencias de la Regla de San Benito, pero habiendo de tenerse en cuenta que ello no supuso una innovación radical en la precedente tradición recibida en Occidente. Pues, dejando aparte el monacato errante, que desde luego es una de las encarnaciones posibles del ideal y la vocación tales, una de las notas endémicas de las comunidades monásticas ha sido el arraigo en el lugar de su asentamiento. Lo cual no deja de ser una paradoja, si paramos mientes en la polarización escatológica y la tensión intemporal y ultraterrena definitorias a que nos hemos referido, pero así es. Por otra parte, lo paradójico es una dimensión endémica en el monacato. Y ello nos interesa aquí en cuanto esa inserción con raíces hondas en el país de su ubicación, ha influido también en la inspiración literaria de los monjes escritores.

De otro lado, la condición iletrada de la mayoría de la población, y no sólo de los económica y socialmente débiles, así como el ejercitamiento de la memorización en los escasos lectores, estimulada por la escasez de libros, una mercancía tan cara, convirtieron los monasterios en lugares donde el pueblo podía tener acceso indirecto a

⁴⁴ F.J.E. Raby, *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, p. XII; se pregunta si no llamó Chaucer su maestro a Godofredo de Vinsauf, y de cómo el contemporáneo de aquél, Gower, estaba orgulloso a la vez de sus poemas latinos y de los ingleses. Todavía vamos a hacer otra cita del mismo pasaje de Rémy de Gourmont: «sin embargo, y ello es lo que en parte determina el interés de la literatura francesa de la Edad Media, en aquel momento, quizás único, las dos lenguas se confundieron hasta cierto punto, pero no tanto como para que no pudiera admitirse, al lado de la expresión popular, una expresión sapiente y perfectamente legítima, el latín». Aunque no hay que perder de vista que la índole viviente del latín se prolongó mucho más allá de ese inicial período del alba románica. Recordemos el libro de Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

⁴⁵ Sobre la preceptiva poética contenida en el llamado *Cançoneret* de Ripoll, posterior a 1346, véase M. de Riquer, *Història de la literatura catalana*, I, Ariel, Barcelona, 1964, pp. 509-510.

⁴⁶ Cf. M.C. Díaz y Díaz, «Vigilán y Sarracino. Sobre composiciones figurativas en la Rioja del siglo X», en el volumen *Lateinische Dichtungen des X und XI Jahrhunderts. Festgabe für Walther Bühl zum 80. Geburtstag*, Heidelberg, s.a., pp. 80-92; y «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècles», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XII: (1969), pp. 219-241, y XIII: (1970), pp. 383-392.

ellos.⁴⁷ Por eso jugaron tanto papel en la difusión oral⁴⁸ de los poemas hagiográficos, edificantes, moralizadores y de historia sacra, a veces en beneficio de los propios cenobios, que podían llegar a beneficiarse materialmente de dicha literatura espiritual, en cuanto localizada en los mismos. Al fin y al cabo algo equivalente de una cierta manera, en un marco social y técnico tan distinto, al de la agobiante publicidad audiovisual de nuestros días.⁴⁹ Pensemos en una parte de la obra de Gonzalo de Berceo, el clérigo poeta de la «familia» del monasterio de San Millán de la Cogolla.⁵⁰

Ahora bien, si el latín medieval era una lengua viviente, aunque no materna, no cabe duda de que se dio un bilingüismo en sus cultores, que tenían por materna otra. El fenómeno no se puede equiparar al del estudioso, y no sólo al de lenguas muertas, ni siquiera al de lenguas extranjeras vivas sin más, aunque en este último ámbito sería posible un espectro amplio de matices en cada caso. Y por esta senda del bilingüismo se nos aparece un fecundo lazo de unión entre las dos expresiones.

LA TANGENCIALIDAD DE LAS GLOSAS

El latín era una lengua viviente, pero al no ser materna no se conocía ni podía usarse de la misma manera que éstas, al fin y al cabo con la necesaria capacidad para adaptarse a las necesidades expresivas del hablante de una u otra forma, contando también lo suyo si era preciso la creatividad y manipulación individuales, desde luego en el latín no excluidas ni mucho menos, pero *servatis servandis*. Curiosamente, el fenómeno inverso no está tampoco excluido, la dificultad para expresar en la lengua materna

⁴⁷ Al enfocar la cuestión del alcance de la literatura en las épocas no alfabetizadas, no se puede perder de vista esa difusión mediata, continua y muy extensa e intensa. Por eso hay que rechazar la supuesta índole monopolizadora del arte coetáneo cual vehículo de instrucción y catequesis. La escultura y la pintura románicas eran la Biblia de los analfabetos, pero no tanto ni ellas solás.

⁴⁸ Cf. R.M. Walker, «Oral Delivery or Private Reading? A Contribution to the Debate on the Dissemination of Medieval Literature», *Forum for Modern Language Studies*, VII (1971), pp. 36-42.

⁴⁹ P. Zumthor, *Introduction a la poésie orale* (Éditions du Seuil, Paris, 1983), y *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale* (Presses Universitaires de France, Paris, 1984).

⁵⁰ A. Ruffinatto, «Berceo agiografo e il suo pubblico», en *Studi di letteratura spagnola*, Società filologica romana, Roma, 1968-1970, pp. 9-23; B. Dutton, «La profesión de Gonzalo de Berceo y el manuscrito P del *Libro de Alexandre*», *Berceo*, LXXX (1968), pp. 285-295; G. Gybbon-Monypenny, «The Spanish *mester de clerecía* and its Intended Public: Concerning the Validity as Evidence of Passage of direct Address to the Audience», en *Medieval Miscellany presented to Eugène Vinaver*, Manchester, 1965, pp. 230-244; cf. C. Segre, «Problemi di tradizione di testi romanzi dai poemetti giografici alle chansons de geste», en *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, dir. V. Branca, Sansoni, Venecia, 1973, pp. 339-351, y G. Tabàni, «Funzione comunicativa e azione ipnotica nei testi giullareschi», en *Il contributo dei giullari alla dramaturgia italiana delle origine*, Bulzoni, Roma, 1978; interesan también las ediciones de B. Dutton (de las vidas de San Millán y Santo Domingo de Silos) y A. Ruffinatto (la del último): véase la de la *Obra Completa* de B. Dutton y otros, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

ciertos conceptos o desarrollar determinados contenidos cuya tradición literaria y fondo argumental se venían transmitiendo en latín.⁵¹

Y al servicio de la inteligibilidad, cual ayuda en el tránsito de uno a otro entendimiento, surgieron tan abundantemente⁵² las glosas interlineadas, escritas entre los textos latinos en las respectivas lenguas vernáculas.⁵³ De ahí que no sea preciso buscar otras explicaciones, y prueba de ello es la desviación manifiesta de algunas que se les han buscado. Concretamente, a propósito de esas *Glosas Emilianenses*, y el que Dámaso Alonso llamó «el primer vagido de la lengua castellana» en ellas contenido,⁵⁴ se ha esgrimido un supuesto castellanismo enfrentado a la influencia avasalladora en la iglesia y el reino de los monjes franceses de Cluny, clamorosamente manifestada en la sustitución del rito hispánico por el romano, aunque de ésta no fueran ellos los únicos responsables ni mucho menos y el factor decisivo fuera la presión del pontificado romano mismo. Pero baste tener en cuenta que el latín era una lengua tan propia de la liturgia romana y el monacato cluniacense como lo había sido de la liturgia visigótica y del monacato peninsular prebenedictino.⁵⁵ Como lengua sacra tenía su propio ámbito, ora en régimen de monopolio, cual era el caso de la liturgia dicha,⁵⁶ ora sin esa exclusividad en ciertas materias de la expresión

⁵¹ Recapitémos a propósito de un ejemplo hodierno: los esfuerzos tan infructuosos como polémicos por traducir el *consubstantialem* del credo de la misa. Y todavía quedamos algunos que hemos de hacer la traducción «in verso», o sea, al latín, desde nuestra lengua, que, paradójicamente, nos resulta extraña.

⁵² Baste el dato de que el *Corpus glossarium latinorum*, de G. Goetz (Leipzig-Berlín, 1923; reimpr. 1965) ocupa siete volúmenes, si bien la noción de glosa que da por buena, como varios de los estudiosos que citaremos inmediatamente, es muy amplia. A este propósito, no hemos visto el facsímil de reciente edición del manuscrito *Emilianensis 46*, una especie de diccionario enciclopédico del año 964, que según los hermanos Claudio y Javier García Turza recoge formas románicas anticipadas en un siglo a las *Glosas Emilianenses*, e independientes de la influencia carolingia que en estas últimas algunos han señalado. Pero este tema no es de nuestra incumbencia, como tampoco la propia datación de dichas glosas y las *Silenses*, que algunos atrasan hasta el siglo X (una del monasterio leonés de Rozuela se ha datado el año 980); cf. L. Kornexi, «Ein benediktinischer Funktionsträger und sein Name. Linguistische Überlegungen Rund und den *circa*», *Mittelaltliches Jahrbuch*, XXXI (1996), pp. 39-60.

⁵³ Al año 1879 remonta la obra de Elias Steinmeyer y Eduardo Sivers, *Die Althochdeutschen Glossen*, y en 1990 comenzó a publicarse la de T. Starck y J.C. Wells, *Althochdeutsches Glossenwörterbuch* (Carl Winter, Heidelberg); en 1966 apareció *The Harley Latin-Old English Glossary, edited from British Museum Ms. Harley 3.376*, ed. R.T. Olifant (The Hague Paris, Mouton), y dos años después *Some of the Harley Glosses in Old English*, de Herbert Dean Meritt. Manuel Alvar volvió a editar en 1992 los *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, que Américo Castro había publicado en 1936. Es imprescindible consultar los dos libros de M.C. Díaz y Díaz, *Las primeras glosas hispánicas* (Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1978), y *Libros y librerías en la Rioja medieval* (Gobierno de la Rioja, Logroño, 1979); cf. R. Wright, *Latin tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia* (Gredos, Madrid, 1989).

⁵⁴ Sobre sus difícilísimas frases vascas, L. Michelena, *Textos arcaicos vascos*, Minotaur, Madrid, 1964, pp. 41-44.

⁵⁵ Trasladada la situación al panorama lingüístico actual de nuestro país, ¿no sería extravagante que la espinosa cuestión del uso de unas u otras de nuestras lenguas románicas repercutiera en una mayor o menor estima de los hablantes de las mismas por el latín paterno de todas?

⁵⁶ Nada menos que Francisco Giner de los Ríos, en un «Comentario al discurso de ingreso de don Fernando de Castro en la Academia de la Historia» (*Obras Completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1922, pp. 287-

religiosa, ensanchado en las mismas el uso vernacular a medida que fueron avanzando los tiempos, pero sin que podamos detenernos en desarrollar ni ejemplificar el fenómeno.

Este mismo último caso fue el de la alternativa entre latín y lenguas vulgares en la vida oficial civil, notarial, cancilleresca, incluso la privada erudita cuando era profana. Pero nos parece que la competencia de las últimas, hasta llegar a sustituir a la latina en ciertas parcelas, al fin y al cabo un paso previo a su eliminación en el siglo XIX, cuando ya sólo le quedaban ínsulas muy particulares, fue teniendo lugar de una manera espontánea, viviente si queremos sin más, y sin hacerse de ello una cuestión ideológica o social, por otra parte más difícil de explicar teniendo en cuenta que el pueblo no contaba, en cuanto no estaba alfabetizado en lengua alguna, y aquellos de los nobles dominantes que lo estaban, no todos, no se planteaban la lengua cual una de sus posibles reivindicaciones potenciales frente a la clerecía. Por eso la atribución de las glosas a una protección regia a la lengua materna con miras populares habría que probarla en cada caso, y serían pocos y tardíos.⁵⁷ Pensemos, ya en los días bajomedievales, en la redacción de las *Partidas* en castellano. Algo que, en principio, ni nos choca ni nos parece obligado, pero se ha esgrimido aunque no decisivamente en contra del argumento de haber sido el designio inspirador de Alfonso X al acometer la empresa un servicio a sus pretensiones al título imperial. Sin embargo, no nos consta ninguna polémica, ni los indicios de alguna tensión siquiera.

Volviendo a las *Glosas Emilianenses*, don Ramón Menéndez Pidal, que comenzó por ellas su ya clásica obra *Orígenes del español*, las atribuyó a un escolar necesitado de ayuda en su aprendizaje del latín. Un agustino recoleto, de la comunidad que ocupó el antiguo monasterio benedictino de San Millán mismo, Serafín Prado,⁵⁸ prefiere pensar en un predicador a la búsqueda de su propia materia oratoria. En todo caso, la explicación sería la misma, y nos parece tan sencilla que no es preciso indagar en ella, por mucho que sea luminosamente reveladora para entender el mundo de la expresión literaria de aquellos monjes «bilingües».

Y la necesidad de alguna ayuda a veces para pasar de la lengua vernácula a la otra también viviente,⁵⁹ no dice nada en detrimento de tal índole en ésta, algo en que no

327) escribió patéticamente que en aquel trance «fueron hollados toda especie de respetos, escarnecido nuestro rito, injuriados nuestros santos, olvidada nuestra cultura, vilpendiados nuestro clero y nuestra dignidad nacional». Pero nuestro rito estaba en latín, lengua en la que habían escrito y rezado nuestros santos y se habían expresado nuestra cultura y nuestro clero, incluso puesta la misma al servicio de la tal dignidad nacional. Recordemos lo que antes dijimos a propósito de la extensión y la huella profunda del latín de Irlanda, de manera que tampoco en el conflicto mucho más enconado y agudo entre el particularismo céltico y la disciplina romana, se habría podido dar una enemiga al último.

⁵⁷ Véase M. Alvar, «Preámbulo» a *Las Glosas Emilianenses y las Silenses. Edición crítica y facsímil* (ed. C. Hernández Alonso y otros, Ayuntamiento de Burgos, Burgos, 1993).

⁵⁸ «Exaltación de las Glosas Emilianenses», en *San Millán de la Cogolla*, Augustinus, Madrid, 1976, pp. 111-112; véase J.B. Olarte Ruiz, *En torno a las Glosas Emilianenses*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1977.

⁵⁹ Y un inciso. Volvamos a la literatura latina. En los tempranos días visigóticos, San Martín de Braga o de Dumio, oriundo de Panonia, como su homónimo de Tours, que antes de establecerse en el finisterre de nuestro noroeste había sido monje en Tierra Santa y poseía un conocimiento no común del griego, ayudado por el monje

nos parece necesario insistir. Sencillamente un hito más en ese flujo y reflujo entre ambas. A este propósito hay que tener en cuenta cómo ciertos ámbitos estaban monopolizados por una de ellas, y no sólo siempre por motivos extralingüísticos, como el de la disciplina canónica sin más en la liturgia. Mientras que en otros dependía de la elección individual, o de un conjunto variopinto de factores preferir una u otra. Pensemos, por ejemplo, en el uso del latín en la primera y tan parsimoniosa historiografía peninsular,⁶⁰ que cedió el paso al castellano, pero no integralmente, pues ahí está la aportación a ese dominio del metropolitano de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada. Y llegados aquí es ineludible subrayemos el papel que alguna de sus piezas, pensamos en la *Crónica Najerense*, tuvo en la difusión de las leyendas épicas,⁶¹ no siendo desde luego una casualidad que a ese respecto fuese escrita en un cenobio, al contrario.

¿Y en el campo sin puertas de contar historias? También en Alcobaça, fray Hermenegildo Tancos, ya en el siglo XIV,⁶² escribió el *Orto do sposo*, una recopilación narrativa, tendente a la anécdota, a los efectos de su aprovechamiento de la pastoral ascética, sobre todo por la vía de la oratoria sacra. De móviles equivalentes y contenido no muy distinto al *Libro de exemplos por A.B.C.* del clérigo sepulvedano coetáneo Clemente Sánchez de Vercial. ¿Escogida la lengua materna por el género? Desde luego que no. Puesto que si ése tenía menos tradición en el latín medieval, acaso podría decirse lo mismo de las otras expresiones idiomáticas posibles, si bien quizás sólo desde un punto de vista excesivamente literal, y bastaría con remitirse a los *Orígenes de la novela* de don Marcelino. ¿Para facilitar esa utilización en el púlpito? Tampoco el argumento es convincente, aunque acaso coadyuvante. Siendo en todo caso evidente la naturalidad de la tal opción.

Ese mundo narrativo por supuesto que estaba abierto a lo maravilloso. Es obvio que no se puede postular una solución de continuidad entre él y los milagros. Lo cual nos enlaza con un ejemplo de tránsito de una a otra lengua. Es la influencia de un *Liber* Pascasio, tradujo al latín las Sentencias de los padres del desierto egipcio (véase J. Galdes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos «Apophthegmata Patrum»*, Coimbra, 1971). Un tránsito del griego al latín que sería fecundo en el Renacimiento, y que merecería una consideración *ad hoc* por estos caminos que ahora seguimos.

⁶⁰ M.C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000», en *La historiografía altomedieval*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1970, pp. 325-330.

⁶¹ Véase «Au carrefour des routes d'Europe: la Chanson de Geste», en *X Congreso Internacional de la Sociedad Roncesvalles para el estudio de las epopeyas románicas*. Estrasburgo, 1984, Universidad de Provenza, Aix-en-Provence, 1987, pp. 25-43. A su vez la historiografía se empobreció, a la par que enriquecía los dominios de la imaginación, mezclando sus propias leyendas con la materia nacional. Estamos pensando, ya posteriormente a nuestro ámbito cronológico, en la elaboración fantasiosa de los orígenes cistercienses portugueses valiéndose de la mitificación legendaria de los del país independiente mismo en los historiadores del quinientos en Alcobaça, la *Monarchia lusitana*, de fray Bernardo de Brito y fray Antonio Brandão. Pero éste publicó también, ya en 1602, la *Chronica de Cister*.

⁶² En el mismo monasterio, se escribió en la centuria anterior una sátira del dinero, pero goliárdica, a la que se han señalado los *Carmina Burana* como fuente cercana y directa.

miraculorum de Montserrat⁶³ en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio,⁶⁴ del latín a la poesía galaico-portuguesa.

Y no deja de ser significativo que, si ese pre-texto⁶⁵ que son las *Glosas Emilianenses*, de alguna manera se ha podido situar en los orígenes del castellano, además de ser una de las primeras expresiones, tan parsimoniosas éstas, en vascuence, resulta que, acaso todavía con más nitidez, la primera manifestación de la literatura catalana nos lleva igualmente a un monasterio, poniéndonos definitivamente en este otro nuestro último camino aquí.

EN EL ALBA ROMÁNICA

La «Cançó de Santa Fe» es un poema de quinientos noventa y tres octosílabos divididos en cuarenta y nueve estrofas monorrimas. Su autor anónimo la calificó de *espanyesca*. Pero se discute si su lengua es el catalán o hay que adscribirla al Languedoc. Las opiniones más antiguas y las más recientes⁶⁶ se inclinan por la catalanidad, localizándola en el Rosellón o la región de Narbona, y cuando llegan a pormenorizar, en los monasterios de San Miguel de Cuxá⁶⁷ o San Martín del Canigó.

Lo cierto es que su fecha oscila entre los años 1054 y 1076, o sea anterior en un siglo a la poesía de los trovadores nacidos en Cataluña. El argumento es el martirio, bajo Diocleciano, de Santa Fe de Agen, ciudad ésta del Languedoc, a mitad de camino entre Toulouse y Burdeos. La fuente es una *passio* latina: *Llegir audi sotz eiss un pin del vell temps un libre latin...* Y no cabe duda de haberse tenido en mucha devoción en el Rosellón, siendo allí *Fides* uno de los antropónimos femeninos, y venerándose en Cuxá reliquias suyas. Las referencias a la flora y el paisaje, nos sitúan también en el Rosellón o el Conflent, y hay otras hechas expresamente a la Cerdaña, el Valle de Arán, Aragón, Navarra, Vasconia y España. En cambio Agen es descrita como para un público que desconociera la ciudad.

⁶³ Ms. 193 de Ripoll, en el Archivo de la Corona de Aragón. No nos ocupamos de la poesía latina del monasterio de Ripoll (aún tiene interés el artículo revelador de L. Nicolau D'Olwer, «L'escola poètica de Ripoll en els segles X-XIII», en *Anuari. Institut d'Estudis Catalans*, 1915-1923, pp. 3-84; comentario de J. Perucho, «Una erudición sensible», *ABC*, 16-III-1990), ni de los *Carmina Rivipullensia*, magníficamente editados por José Luis Moralejo (Bosch, Barcelona, 1986).

⁶⁴ C. Baraut, «Les Cantigues d'Alfons el Savi i el primitiu *Liber miraculorum* de Nostra Dona de Montserrat», *Estudis romànics*, II (1949-1950), pp. 79-92.

⁶⁵ Y, a propósito de esta índole pre-textual, ¿no abona tal condición lo que venimos diciendo de aquel bilingüismo y la opción que entre una y otra lengua llevaba aparejada?

⁶⁶ Bibliografía en J.W.B. Zaal, *A lei francesca: Sainte Foy, vo. 20: étude sur les chansons de saints gallo-romanes du XI^e siècle*, Brill, Leiden, 1962.

⁶⁷ En la edición de E. Hoepffner y P. Alfaric, *La Chanson de Sainte Foy*, Les Belles Lettres, París, 1926, 2 vols.

De otros textos sacros menores del siglo XIII,⁶⁸ también entre catalanes y provenzales no diremos nada, por no tener ningún dato de su posible, incluso probable, origen monástico. Y antes ya nos salió al paso Montserrat, la abadía que ha llegado a ser tan representativa de Cataluña, y en el mundo monástico sigue siendo el arquetipo del monasterio-santuario. Una figura ésta que, ni antes ni a partir de la restauración benedictina del siglo pasado, es lo común, planteando algunos problemas de adecuación entre la vida cenobítica y la atención a los fieles. Sin embargo, en la Edad Media estaba muy difundida. No hay, pues, que ver una excepción en ella ni mucho menos. Incluso en el antiguo régimen, la dimensión pastoral de los monjes supervivientes, que en todos los sentidos, y no sólo en la economía, vivían de las rentas, fue más acusada de lo que una visión teórica podría inducirnos a representar. A nuestro propósito aquí, lo que hemos de subrayar es cómo fue sobre todo en los monasterios-santuarios donde se dio el caldo de cultivo más propicio al desarrollo de las literaturas vernáculas, en virtud de motivos tan obvios que sería impertinente insistir en ellos.

Y bien, del mismo siglo XIII, acaso de su segunda mitad, es el canto de los peregrinos montserratinos, *Virolay de Madona Sancta María*, cuatro estrofas de cuatro decasílabos cada una: *Rosa plasent, soleyl de resplandor*.⁶⁹ Estando en el camino que, al siglo siguiente, ya a fines del mismo, nos va a deparar el hallazgo de las letras y las músicas⁷⁰ de una parte del llamado *Llibre Vermell*, por el rojo de su encuadernación muy tardía, de fines del siglo XIX. Es un códice que tiene un contenido muy misceláneo,⁷¹ que va de lo teológico y moral a lo astronómico y biológico pasando por lo histórico y geográfico, si bien se le conoce ante todo por esas piezas,⁷² integradas a su vez en su parte de argumento montserratinos.⁷³ Las mismas

⁶⁸ Apareciendo ya a fines de la centuria unas estrofas para el canto que tan buena ventura han venido teniendo hasta nuestros días, los *goigs* o gozos; véase A. Serra i Baldó, «Els goigs de la verge Maria en l'antiga poesia catalana», en el *Homenatge a Antoni Rubió y Lluch*, s.n., Barcelona, 1936, pp. 367-386.

⁶⁹ G. Suñol, «Els cants dels romeus», *Analecta Montserratensia*, I (1917), pp. 100-192 (para esta pieza, *vid. esp.* pp. 102-105 y 178; trata también del *Llibre Vermell*).

⁷⁰ Cf. H. Anglés, *El Codex musical de Las Huelgas*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1931, 3 vols.

⁷¹ A.M. Albareda, «Manuscrits de la biblioteca de Montserrat», *Analecta Montserratensia*, I (1917), pp. 3-9; posteriormente ha aparecido el catálogo de don Alejandro Oliver (cf. «Un nou virolay de Montserrat», *La Veu de Montserrat*, VIII (1885), p. 284).

⁷² O. Ursprung, «Spanisch-katalanische Liedkunst des 14. Jahrhunderts», *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, IV (1921-1922), pp. 136-160; H. Anglés, «El *Llibre Vermell* de Montserrat y los cantos y la danza sacra de los peregrinos durante el siglo XIV», *Anuario musical*, X (1955), pp. 55-70 (cf. H. Spanke, «Tanzmusik in der Kirche des Mittelalters», *Neuphilologische Mitteilungen*, XXXI (1939), pp. 143-170).

⁷³ R. Aramón i Serra, «Els cants en vulgar del *Llibre Vermell* de Montserrat. Assaig d'edició crítica», *Analecta Montserratensia*, X (Miscel·lània Anselm M. Albareda, 2) (1964), pp. 9-54; para los cantos latinos, G.M. Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XX (1895), pp. 160-162 y 256-257; y XXI (1896), pp. 101-102 y 220; véase, H. Spanke, *Beziehungen zwischen romanischer und mittellateinischer Lyrik mit besonderer Berücksichtigung der Metrik und Musik*, Berlín, 1936, pp. 127-130. Para su difusión, O. Denk, *Einführung in die Geschichte der altkatalanischen Literatur von deren Anfängen bis zum 18. Jahrhundert*, Munich, 1893,

son un eco de esa manifestación del abrirse paso de esa parcela religiosa mariana en aquella poesía occitana amorosa y tan exclusivamente profana,⁷⁴ y que iban desde las imitaciones de poemas litúrgicos latinos, como ciertas paráfrasis del *Ave maris stella*, hasta poemas-letanías, pero pasando también por versiones a lo divinal de las «canciones» del amor cortés. Y hay que tener en cuenta que algunas se bailaban, lo que ahora vuelve un tanto y ha pasado a llamarse expresión corporal en la liturgia y la devoción, con escándalo de los conservadores, denotándonos a la vez cómo la evolución de la nitidez a la tolerancia no es algo continuo, y la involución también es una cierta constante en la historia y aun la sensibilidad. En aquellos tiempos, las danzas del *Llibre Vermell* salieron al paso de las profanas a que los romeros recurrían cuando velaban en la iglesia, «quia interdum peregrini, quando vigilant in ecclesia beate Marie de Monte Serrato, volunt cantare et trepidiari, et etiam in platea de die, et ibi non debeant nisi honestas ac devotas cantilenas cantare, idcirco superius et inferius alicue sunt scripte, et de hoc uti debent honeste et parce, ne perturbent perseverantes in orationibus et devotis contemplationibus, in quibus omnes vigilantes insistere debent pariter et devote vaccare».⁷⁵

Pasando a otro género, la discusión entre las posturas contrapuestas de Joseph Bédier y Ramón Menéndez Pidal en torno a la decisiva influencia eclesiástica, y por lo tanto monástica, en la épica medieval, o la ausencia de la tal, nos suena más bien a ideológica, de una parte la interpretación del alcance de unos hechos, de otra una tesis de elaboración personal, creativa. Pero si las ideas se discuten, no los hechos, cuando están probados. Y a ese gremio pertenecen las huellas clericales⁷⁶ y monacales en las leyendas épicas y los poemas que les dieron expresión y forma.

Por este camino, aunque ya tardío, el *Poema de Fernán González* nos viene pintiparado, en cuanto, además, por sus derivaciones postmedievales pero en la misma coordenada épico-legendaria, nos ilustra la fecundidad de la vieja materia para dar los que Menéndez Pidal llamó nuestros frutos tardíos.

p. 264; *Llibre Vermell de Montserrat. Edició facsímil parcial del manuscrit núm. 1 de la Biblioteca de l'Abadia de Montserrat*, estudio de F.X. Altés i Aguiló, Fundació Revista de Catalunya, Barcelona, 1989.

⁷⁴ D. Scheludko, «Die Marienlieder in der altprovenzalischen Lyrik», *Neuphilologische Mitteilungen*, XXXVI (1935), pp. 29-48; J. Salvat, «La Sainte Vierge dans la littérature occitane du Moyen Age», en *Mélanges de linguistique et de littérature romanes à la mémoire d'Istvan Frank*, Universität des Saarlandes, Saarbrücken, 1957, pp. 614-656.

⁷⁵ Fol. 22r.

⁷⁶ A. Nathan, «The Clergy as Characters in the Medieval Spanish Epic», *Ibero-romania*, XX (1984), pp. 21-41; cf. F. López Estrada, «Mester de clerecía: las palabras y el concepto», *Journal of Hispanic Philology*, III (1978), pp. 165-174.

Por otra parte, el *Poema*⁷⁷ es una refundición⁷⁸ en el metro clerical y culto de la cuádrerna vía de un cantar anterior perdido,⁷⁹ del cual nos afloran otros ecos en crónicas y romances del Trescientos. Fernán González fundó el monasterio de San Pedro de Arlanza, donde recibió sepultura. El *Poema* es muy pródigo al hablar de su generosidad con sus monjes, correspondida por ellos con otra pareja en el asesoramiento religioso y moral. Parece muy fundada la hipótesis que atribuye su autoría a uno de ellos,⁸⁰ en el siglo XIII, parece que entre 1250 y 1276. Lo más llamativo a nuestros fines es el sorprendente resultado a que se ha llegado al indagar sus huellas bíblicas.⁸¹

Y hemos de recordar los otros tres poemas del ciclo épico de los condes de Castilla,⁸² a saber *La condesa traidora*, *Los siete infantes de Lara* y el *Romanz del infant García*. Entre sus notas comunes con el de Fernán González, Alan Deyermond⁸³ ha notado «la fuerte vinculación de sus gestas al culto que recibían los sepulcros de los protagonistas en iglesias y monasterios». La versión de *La condesa traidora* en la *Crónica Najerense* termina con el rescate del cuerpo de Garci Fernández, el sucesor de Fernán, por su sucesor Sancho García, y su enterramiento en San Pedro de Cardena, el monasterio luego del Cid. Mientras que su relato más completo en la *Estoria de España* termina con la fundación falsa de San Salvador de Oña por él mismo, un año después

⁷⁷ No pretendemos dar una bibliografía integral, ni de todos los aspectos, ni enumerar sus ediciones; de éstas citaremos la de J. Fradejas Lebrero, G. Martínez Díez, C. Hernández Alonso y J.M. Ruiz Asencio, «*Poema de Fernán González*», Edición facsímil del manuscrito depositado en el monasterio del Escorial, Ayuntamiento de Burgos, Burgos, 1989.

⁷⁸ J. Gimeno Casalduero, «Sobre la composición del *Poema de Fernán González*», *Anuario de Estudios Medievales*, V (1968), pp. 181-206; J. Hernando Pérez, «Nuevos datos para el estudio del *Poema de Fernán González*», *Boletín de la Real Academia Española*, LXVI (1986), pp. 135-152; A. Amorós, «El *Poema de Fernán González* como relato», en *Estudios Alarcos Llorach*, II, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1978, pp. 311-335; A.M. Garrido Moraga, *La estructura del «Poema de Fernán González»*, Università degli Studi di Milano (Cattedra di Letteratura Hispano-Americana, Quaderni della Ricerca, 4), Milán-Bulzoni, Roma, 1987.

⁷⁹ J.B. Avalle-Arce, «El *Poema de Fernán González*: clerecía y juglaría», *Philological Quarterly*, LI (1972), pp. 60-73 (y en sus *Temas hispánicos medievales*, Gredos, Madrid, 1974, pp. 64-82).

⁸⁰ C. Alvar y A. Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 112-114; aunque curiosamente se ha cotejado con las *chansons de geste*, apareciendo en él un mayor racionalismo que en éstas.

⁸¹ O. García de la Fuente, «Estudio del léxico bíblico del *Poema de Fernán González*», *Analecta Malacitana*, I (1978), pp. 5-68; y su libro *El latín bíblico y el español medieval hasta 1300*, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1981-1986; cotejándolo con Berceo, el *Libro de Alexandre* y el *Libro de Apolonio*, A. Valladares Reguero, *La Biblia en la épica medieval española*, edición del autor, impresión de la Reprografía Nacional Politécnica, Úbeda, 1984.

⁸² Cf. G. Davis, «The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature», *Hispanic Review*, III (1935), pp. 149-161; S. Reckert, *The Matter of Britain and the Praise of Spain*, Cardiff, 1961.

⁸³ «Medieval Spanish epic Cycles: Observations on their formation and developments», *Kentucky Romance Quarterly*, XXIII (1976), pp. 281-303; y en *Historia y crítica de la literatura española*, I, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 119-123.

de la muerte de su madre traidora. La versión en ese mismo texto del *Romanz* termina también con la sepultura en Oña del conde asesinado protagonista. Y el mismo San Pedro de Arlanza y San Milán de la Cogolla, éste el monasterio de Berceo y de las Glosas, competían en la posesión y exhibición de las tumbas de los siete infantes.

En el curso de los tiempos,⁸⁴ Fernán González continuó encarnando el arquetipo del héroe de la comunidad monástica, coincidente con el orgullo castellano, y aquélla lo siguió manifestando mediante sucesivas elaboraciones literarias. Así, anónimamente, en *La historia del muy excelente caballero el conde Fernán González, sacada del libro viejo que está en el monasterio, que es la historia verdadera, y la del conde Garci Fernández, su hijo, con la de los Siete Infantes de Lara*, que se imprimió por vez primera en Burgos en 1530, pero conteniendo una *Crónica* que ya lo había sido en Sevilla en 1509, y lo volvió a ser en Bruselas en 1588. En 1518 había muerto fray Gonzalo de Arredondo, autor de varias obras sobre el personaje,⁸⁵ diligente su imaginación profusa hasta dar lugar a consecuencias no por tardías menos insospechadas. Así, su relato de la toma de Sepúlveda por el Conde, en desafío personal a sus alcaides moros, Abubad y Abismén, popularizada en la *Historia de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, dada a los tórculos por el clérigo Diego de Colmenares en 1637, motivó además que fuera esculpida la cabeza cortada de uno de ellos sobre el correspondiente alfanje, en uno de los blasones de las casas señoriales de la Villa, dando lugar su posesión heráldica a tremendos pleitos entre dos de sus familias.

De manera que, si se nos permite un inciso, pasando a la restauración monástica de Silos, de fines del siglo XIX, tras el intervalo de la exclaustración, notamos que fue llevada a cabo por un abad francés, dom Ildefonso Guépin, del monasterio solesmense de Ligugé. Él había escrito una biografía de San Josafat, un hombre de iglesia de entre los confines de Ucrania y Polonia, a quien se llama mártir de la unión de las iglesias. Dom Guépin acarició la ilusión de que sus futuros monjes crearan en su país de adopción un núcleo de esos estudios polarizados hacia los ritos de Oriente. Pero ya en vida suya se dedicaron en cambio al cultivo de la historia de Castilla y la edición de sus fuentes, monásticas claro. En todo caso, no se puede decir que al hacer tal se estuvieran apartando de la vieja tradición de la casa, tras de aquella precedente solución de continuidad.

Ahora bien, hay que reconocer que todavía es más propio el cultivo en los monasterios y por los monjes, de esa suerte de épica a lo divino que es la hagiografía, las gestas de los héroes de Dios, en una buena parte monjes ellos mismos, a veces de la propia casa, y ésta la custodia de sus despojos terrenales a los que la Iglesia siempre ha dado culto y los fieles confiado en su intercesión. Una de las manifestaciones de

⁸⁴ Cf. F. Rico, «Orto y ocaso del mester de clerecía», ponencia de las *Segundas jornadas de estudios bercianos*; Logroño, 21-22 de diciembre de 1977, *Cuadernos de investigación filológica*, Logroño, 1980.

⁸⁵ M. Vaquero ha editado su *Vida rimada de Fernán González*, University of Exeter (Exeter Hispanic Texts, 44), Exeter, 1987.

la que se ha llamado «materia de Roma», contraponiéndola aunque sin hostilidad entre las dos a la materia de España. No vamos a adentrarnos en este campo tan vasto. Ya hemos mencionado a Berceo. Éste es el autor de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, un poema en castellano que tenía un precedente en prosa latina, la obra de un monje francés del monasterio mismo del santo, entre los años 1088 y 1109,⁸⁶ y que tuvo después otras derivaciones.⁸⁷ Es curiosa, aunque no pase de la anécdota, la cita de un detalle de la vida de este santo castellano en una sesión parlamentaria tempestuosa, de las últimas en vísperas de la guerra civil. Y nos acordamos de esa obra tan sugestiva, desgraciadamente incompleta, que es la *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia desde las guerras de religión hasta nuestros días*, del abate Henri Bremond. Por otra parte, si de la obra literaria se dice estar esencialmente siempre abierta a nuevas y distintas lecturas, ¿la óptica monasterial no puede brindarles en sí una modalidad atendible más allá de la mera coordenada pía?

En el ejemplo que acabamos de poner el héroe era un monje que protagonizaba obras literarias escritas en su monasterio o en otros o sus aledaños. Pero a veces, el protagonista monacal es elaborado literariamente fuera de ése su mundo de clausura adentro, se convierte en una materia tanto popular como literaria extraclaustral. De esa manera una manifestación también de la encrucijada entre la devoción monástica y la popular a los monjes santos, como también de la irradiación pastoral de la vida retirada del cenobio o del eremo incluso.

Es el caso, en el siglo XIII, de la *Vida de Santa María Egipcíaca*, una adaptación de la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*,⁸⁸ y no el único testimonio,⁸⁹ pues hay incluso uno hispanolatino del siglo X. Éste está en pareados de versos cortos e irregulares, o sea en metro y rima juglarescos.⁹⁰ El autor recurre a la figura de un narrador intermediario, aunque en este caso más en la entraña del propio argumento que lo común en estos casos. Se trata de un monje al que la santa encuentra y le cuenta su historia, que luego él difunde después de la muerte de ella. El contraste entre su hermosura física y su fealdad moral antes de su con-

⁸⁶ V. Valcárcel, *La «Vita Dominici Siliensis» de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*, Instituto de Estudios Riojanos: Servicio de Cultura de la Diputación Provincial de Logroño, Logroño, 1982.

⁸⁷ K.H. Anton, *Los «Miráculos romançados» de Pedro Martín. Edición crítica, introducción e índices*, Abadía de Silos (*Studia Silensia*, 14), Santo Domingo de Silos, 1988; cf. P.M. Cátedra, *Los sermones atribuidos a Pedro Martín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990. Y hasta la prosa seductora de dom Rafael Alcocer († 1936) en la primera mitad del siglo XX. Cf. A. Linage, «Don Rafael Alcocer ante Santo Domingo de Silos», en *Terceras Jornadas de historia de la abadía*, Diputación de Jaén, Alcalá la Real, en prensa.

⁸⁸ M. Schiavone de Cruz-Sáenz, *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*, Puvill, Barcelona, 1979.

⁸⁹ J.R. Craddock, «Apuntes para el estudio de la leyenda de Santa María Egipcíaca», en *Homenaje a Antonio Rodríguez Moñino*, I, Madrid, 1961, pp. 99-110; *Estoria de Santa María Egipcíaca*, ed. R.M. Walker, Universidad de Exeter (Exeter Spanish Texts, 1), Exeter, 1972.

⁹⁰ M. Alvar, *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco*, Alcalá D.L. (Aula Magna, 11), Madrid, 1967.

versión, y su extremada penitencia después, son tópicos en la materia que alcanzaron mucha popularidad, hasta nuestros mismos días.

Y, volviendo a la alternancia del latín sacro y las lenguas vernáculas en la literatura cultivada por los monjes. Ya dijimos antes que la goliardesca parodiaba las formas litúrgicas y pías, en definitiva tratándose de una profanación irreverente. De ahí que esa ambivalencia en la expresión idiomática sea en ella gemela a la de su modelo que degrada. En otros casos, como la mera poesía erótica, pero al margen de la religiosa, aun en los casos en que la autoría monasterial resulte personalmente irregular, la elección entre una u otra lengua es más parecida a la opción que en los ámbitos meramente humanísticos también cabía según ya vimos.

Y lo mismo podemos decir del género muy en boga entonces de los debates, aunque el argumento de éstos podía ser a cual más vario, cayendo de lleno en lo profano o lo sacro o quedándose a caballo entre ambos. Su tradición es sobre todo latina y europea.⁹¹ Remontan al siglo X. Notemos la forma dramática que llevan consigo, una transición al teatro, pues. Recordemos también lo que tenían de evocación escolar, académica específicamente, aparte la analogía más remota con los torneos caballerescos.

La tosca *Disputa del alma y el cuerpo* se ha conservado incompleta en un pergamino de Oña de principios del siglo XIII. Acaso sea de fines del XII. Y es también una adaptación francesa.⁹² En los siglos XV y XVI se encuentran otras versiones castellanas del argumento,⁹³ aunque no derivadas de aquélla, y por cierto más meritorias, sino de la tradición europea común,⁹⁴ inmediateamente de la *Visio Philiberti*.⁹⁵

Y al pasar al capítulo del teatro, se me viene a las mientes con más intensidad la sensación que voy teniendo a lo largo de todo este *excursus*, de la mayor facilidad para captar su argumento habiendo alcanzado aún a conocer tanto la liturgia en latín como el empleo académico de esta lengua hasta cierto punto todavía viviente en la Iglesia, cuando las clases en los seminarios se daban *latino sermone*. Pues el canto de la pasión que tenía lugar en la misa solemne de cuatro días de la semana santa, cada uno de ellos la de uno de los evangelistas, era una nítida supervivencia del teatro litúrgico, o si queremos de la liturgia

⁹¹ Aunque hay algunos en árabe y hebreo.

⁹² A.G. Solalinde, «La *Disputa del alma y el cuerpo*. Comparación con su original francés», *Hispanic Review*, I (1933), pp. 196-207.

⁹³ C.A. Jones, «Algunas versiones más del *Debate sobre el cuerpo y el alma*», *Miscellanea di Studi Ispanici*, (1963), pp. 110-134. Son una pieza en prosa que sigue muy de cerca a la *Visio*, y dos poemas de arte mayor, la *Disputa del cuerpo e del ánima*, y la *Revelación de un ermitaño*.

⁹⁴ T. Batiouchkof, «Le Débat de l'âme et du corps», *Romania*, XX (1891), pp. 1-55 y 513-578; y R. Woolf, *English Religious Lyric*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 89-102; P. Groult, «La *Disputa del alma y el cuerpo*. Sources et originalité», en *Literary and Linguistic Studies in Honor of Helmut A. Hazfeld*, Londres, 1964, pp. 221-229; E.M. Wilson, *Some Aspects of Spanish Literary History*, Cambridge, 1968, p. 16 y nota 28.

⁹⁵ J.M. Octavio de Toledo, «Visión de Filiberto», *Zeitschrift für Romanische Philologie*, II (1978), pp. 40-69.

dramatizada. Había cuatro voces, cada una encarnada por uno de los clérigos oficiantes, y correspondientes a Cristo, al narrador, al pueblo y a los demás personajes. Pero claro está que no es cuestión de abordar aquí la realidad⁹⁶ y en su caso las limitaciones⁹⁷ del origen litúrgico y latino de nuestros⁹⁸ teatros vernaculares.⁹⁹ En todo caso, no se puede tachar de fantástica la tesis que tiene por esencialmente dramática la misa sin más.¹⁰⁰

La liturgia no era específica de los monasterios, aunque tuviese en éstos algunas particularidades secundarias. A los efectos que aquí nos interesan, hay que notar el estímulo llevado consigo por la tradición en ellos frecuente de procesiones¹⁰¹ interclaustrales. En todo caso la pieza más antigua, los fragmentos mejor dicho, que se nos ha conservado en la Península, procede de Silos.¹⁰² Es del ciclo pascual, la *Visitatio sepulchri* o *Quem quaeritis?*, de fines del siglo XI,¹⁰³ unas preguntas y respuestas entre el ángel y los discípulos terminadas con la antifona *Surrexit. Te Deum laudamus*, sin que vayamos a tratar de las similitudes que sin esfuerzo se le han encontrado con Juan de la Encina.¹⁰⁴

Y este camino nos lleva, ya en el Cuatrocientos, a la *Representación del nacimiento de Nuestro Señor*, que Gómez Manrique escribió¹⁰⁵ para el convento de Calabazanos,

⁹⁶ Una postura estridente prefiere pensar en la contraposición: R. Warning, «On the Alterity of Medieval Religious Drama», *Medieval Literature and Contemporary Theory*, (1978-1979), pp. 265-292.

⁹⁷ Insiste en éstas C.B. Kirby, «Consideraciones sobre la problemática del teatro medieval castellano», *Studia Hispanica Medievalia*, III (1988), pp. 61-70; una postura contrapuesta a la de H. López Morales, «Sobre el teatro medieval castellano; *status quaestionis*», *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española*, XIV:1 (1986), pp. 99-122.

⁹⁸ Para el contexto europeo, P. Meredith y J.E. Tailby, *The Staging of Religious Drama in Europe in the Later Middle Ages: Texts and Documents in English Translation*, Medieval Institute Publications, Western Michigan University (Early Drama, Art and Music Monograph Series, 4), Kalamazoo, 1963; cf. *The Drama in the Middle Ages: Comparative and Critical Essays*, ed. C. Davidson y otros, (AMS Studies in the Middle Ages, 4), Nueva York, 1962.

⁹⁹ Sigue siendo la obra fundamental el libro de R.B. Donovan, *The liturgical Drama in medieval Spain*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1958; su rectificación parcial tiene vigencia para el período más tardío, en la aportación de C. Torroja Menéndez y M. Rivas Palá, *Teatro en Toledo en el siglo XV. «Auto de la Pasión» de Alonso del Campo*, Anejo XXXV del *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1977. La revisión de las fuentes utilizadas en él está siendo llevada a cabo acribiosamente por Víctor García de la Concha; ya hay que consultar de él, «Dramatizaciones litúrgicas pascuales de Aragón y Castilla en la Edad Media» en *Homenaje a José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, V, Anubar, Zaragoza, 1977, pp. 153-175.

¹⁰⁰ O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and early History of modern Drama*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1965; en el mismo sentido, L. García Montero, *El teatro medieval; polémica de una existencia*, Don Quijote, Granada, 1984.

¹⁰¹ Cf. F.G. Very, *The Spanish Corpus Christi Procession: a literary and folkloric Study*, Tipografía Moderna D.L., Valencia, 1962.

¹⁰² Aunque en Castilla y Portugal son mucho más escasas que en Cataluña, de donde proceden la mayoría de los materiales del libro de R. Donovan.

¹⁰³ O sea unos cien años después de los textos más tempranos de otros territorios del oeste europeo.

¹⁰⁴ H. López Morales, *Tradición y creación en los orígenes del teatro castellano*, Alcalá D.L., Madrid, 1968.

¹⁰⁵ Por su índole ya muy tardía a nuestros propósitos no vamos a dar su bibliografía. Señalaremos únicamente dos estudios: el de F. López Estrada, que subraya la coexistencia en él de tradiciones popu-

en la Tierra de Campos, donde su hermana era vicaria, y que termina con un villancico que las monjas cantaban desde el coro para acallar el llanto del recién nacido. Una pieza de un hondo interés psicológico por ser una aportación al conocimiento de la sensibilidad religiosa femenina, mucho peor conocida y hasta hace poco menos estudiada y contando con menos fuentes inmediatas.

Esa transición de la literatura latina a las vernáculas¹⁰⁶ nos recuerda el calificativo de popular que paradójicamente se ha dado al latín litúrgico, tal por dom Jean Leclercq, citado desde el principio de nuestro *excursus*. Una popularidad no incompatible con que el pueblo no lo entendiera, si bien ahondar en este punto nos llevaría a discutir la noción misma y los varios niveles de la inteligibilidad.¹⁰⁷ Huellas de ese latín cotidiano en el folklore se han recogido en Mallorca¹⁰⁸ y en Provenza y Córcega.¹⁰⁹

Y volviendo a aquella mentalidad de los monjes medievales que vivieron en ese bilingüismo entre su lengua vernácula y el latín de la Iglesia y el monasterio. Recientemente, hemos oído a un cisterciense defender la sustitución de la lengua latina por la vulgar en la liturgia monástica, incluso cuando ésta tenía lugar sin concurso del pue-

lares y cultas («La Representación del nacimiento de Nuestro Señor de Gómez Manrique, estudio textual», en *Segismundo*, XXXIX-XL (1984), pp. 9-30), y el de R.E. Surtz, sobre su sensibilidad franciscana («The Franciscan Connection in the early Castilian Theater», *Bulletin of the Comediantes*, XXXV (1982-1983), pp. 141-152).

¹⁰⁶ Nos trae esto a las mientes la influencia del canto gregoriano, que el pueblo oía en la iglesia, en su folklore musical. Higinio Anglés la valoraba decisivamente en la génesis del ampurdanés, y al conjunto Nuevo Mester de Juglaría le hemos oído ejemplificar su huella en el castellano. Nosotros citamos un botón de muestra de los pastores noruegos, en *El canto gregoriano de uno a otro fin de siglo* (Centro de Estudios Históricos Carmen Juan Lovera, Alcalá la Real, 1995). En el conjunto de discos (lamentablemente no acompañados de los textos) *La música tradicional en Castilla y León* (Junta de Castilla y León, 1997), se han recogido modalidades del *kyrie*, *gloria*, *sanctus*, *benedictus* y *agnus* de la misa, en el pueblo de la diócesis de Segovia de Campaspero (Valladolid), además de un toque de consagración en Domez de Alba (Zamora).

¹⁰⁷ No deja de tener su profundidad la anécdota de los dos campesinos que, al salir de la primera misa que se decía en su lengua, comentaban entre sí no haber entendido nada salvo que cuando el celebrante se volvía y decía «el señor con vosotros» quería decir *dominus vobiscum*. Ironizando con una supuesta falta voluntaria de entendimiento, recordamos por entonces, al cambiar la liturgia, uno de los chistes del académico Antonio Mingote en *ABC*. En una sala de estar henchida de signos de placidez burguesa, leía un matrimonio la noticia de haberse manifestado unos obispos del tercer mundo en pro de una justicia social radical. La señora comentaba: «Yo, desde que no lo dicen en latín, no entiendo nada».

¹⁰⁸ M. Dolç, «Latinades en el Cançoner popular de Mallorca», en *Serta Philologica Fernando Lázaro Carreter*, I, Cátedra, Madrid, 1983, pp. 87-93.

¹⁰⁹ Pero no en francés: B. Gavalda, «Cette langue que l'on dit éloignée du peuple», *Una Voce*, CXII:9-10 (1983), pp. 157-158. Por ejemplo en provenzal *ventre n'puppa e focu u culu* (francés, «vent en poupe et feu à l'arrière», 'largar con viento fresco') del *dominus vobiscum*. Hemos tratado del tema, extendido a su música, en el reciente libro *Las músicas del mundo* (Etnosur, Alcalá la Real, 2000); cf. nuestra comunicación, en colaboración con Adela Tarifa Fernández, «Del vino sacro al profano», *Quinto Congreso de la minería hispánica*, Valencia, 2000, actualmente en prensa.

blo, por ser esa expresión vernacular la ligada a la vocación monástica misma. Ahora bien, esa vinculación no es específica de la tal vocación, sino extensiva a las demás manifestaciones del ideal y el sentimiento en sus sujetos. En tanto que aquellos sus antepasados espirituales la tenían con una lengua no compartida con la dimensión profana.¹⁰⁰ No vamos a sacar ninguna consecuencia.

¹⁰⁰ Cf. O. González de Cardenal, «Biblias laicas», *El País*, 30-XII-1998: «La Biblia tiene alma propia. Para cuentos, los de Calleja; para mitos, los griegos o germanos; para historia positiva, Mommsen, Ranke o Menéndez Pidal; para viajes de fantasía, Julio Verne; y para la eterna ensoñación realista, el *Quijote*. También para soñar y pensar; para orar e ir más allá de sí mismo y más adentro en sí hasta donde Dios llama: la Biblia... La Biblia debe ser la Biblia, sin adjetivos; aun cuando nunca faltará quien tome el rábano por las hojas».