

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

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de
José Manuel Lucía Megías

TOMO II



Servicio de Publicaciones
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ
Sonia GARZA
José Manuel LUCÍA MEGÍAS
Joaquín RUBIO TOVAR
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.ª Carmen Fernández López, M.ª Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas
© Universidad Alcalá
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

LA PIZARRA LATINA DE CARRIO (SIGLO VIII) Y LA CUESTIÓN DE ORÍGENES DE LA POESÍA TRADICIONAL ROMÁNICA Y EUROPEA

José Manuel Pedrosa

Una de las teorías sobre el origen de la poesía tradicional hispánica más interesantes, con mayores trazas de verosimilitud, y de más difícil constatación y apreciación empíricas, es la de su procedencia parcial de un gran tronco de poesía folclórica latinovulgar que debió resultar profundamente transformado y atomizado en ramas y familias geográficas y lingüísticas subsidiarias a medida que la Edad Media prerrománica fue dejando paso a las primeras lenguas y literaturas romances. A la defensa de la existencia de una lírica preliteraria latinovulgar dedicaron precursores trabajos monográficos investigadores como Ramón Menéndez Pidal y James T. Monroe¹. Y su latencia, acción de sustrato y evolución continua hasta llegar a la primera poesía tradicional documentada son prácticamente artículos de fe para muchos otros estudiosos que compartimos de un modo o de otro las tesis tradicionalistas sobre los orígenes preliterarios, la latencia y la vida oral de la poesía folclórica. El término «artículo de fe» que he asociado a esta teoría es totalmente intencionado porque, por desgracia, la práctica inexistencia documental de textos folclóricos ibéricos y románicos anteriores a las jarchas mozárabes obliga a asentar la teoría de las —parciales— raíces latinovulgares de nuestra poesía folclórica sobre un conglomerado de indicios indirectos, datos *a posteriori* y deducciones retrospectivas que hacen de la cuestión una de las más complicadas y problemáticas de nuestra historia literaria y cultural.

¹ Véase Ramón Menéndez Pidal, «Cantos románicos andalusíes continuadores de una lírica latina vulgar», *Boletín de la Real Academia Española*, XXXI (1951), pp. 187-270; y James T. Monroe, «Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions», *Hispanic Review*, XLIII (1975), pp. 341-350. Sobre la influencia de la cultura y de la literatura latina en general en las primeras literaturas romances, sigue siendo fundamental la obra de Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., trads. M. Frenk y A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Visto desde esta perspectiva, no cabe duda de que el hallazgo y la puesta en relación de cualquier texto poético latino del primer milenio de nuestra era con la poesía tradicional en lengua vulgar posterior al siglo X supone un avance significativo en el conocimiento de los orígenes de nuestra literatura. Si además, y como sucede con la inscripción de la pizarra asturiana del siglo VIII que vamos a analizar, su texto latino es claramente relacionable con la poesía folclórica moderna de España, Oriente sefardí, Portugal, Francia, Italia y Rumanía, y además cuenta con paralelos extrarrománicos (eslavos), es muy posible que su análisis nos pueda ofrecer datos cruciales para entender mejor la compleja cuestión de la formación de las literaturas románicas y paneuropeas tradicionales.

La pizarra gótico-latina en cuestión fue desenterrada casualmente, en 1926, por unos labriegos de Carrio, minúsculo pueblo del concejo asturiano de Villayón. Su dificultísima transliteración y traducción fue primero realizada por Manuel Gómez Moreno, y décadas después por Francisco Diego Santos, que coincidieron en datarla en el siglo VIII. Aunque existen significativas discrepancias entre ambas traducciones, razones de espacio de esta comunicación aconsejan reproducir sólo el inicio de la segunda, donde se hallan los pasajes a los que vamos a prestar atención:

En la piedra desde la que un día decidí comprar los derechos necesarios sobre la casa y terrenos del siervo difunto, os ordeno y conjuro a vosotros todos los patriarcas, Miguel, Gabriel, Ceciteil, Oriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel, que tenéis sujetas en vuestras manos las nubes, deteneos, dejad libre la villa de nombre Ciuscau, donde habita su siervo Auriolo, cerca de mi posesión, con sus hermanos y vecinos. Que se alejen de todas sus posesiones, de la villa y de aquellos edificios suyos, que vayan y vuelvan por los montes, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador ni el sembrador siembran, donde no hay nada para darle nombre. Te conjuro a ti, Paloraso, por el mismo señor de nuestros hermanos, que te recluyó en la ciudad de Cirbes, donde no dañes ni árbol, ni a los segadores, ni los huertos, ni los frutales, ni otros árboles, ni cualquier oveja...²

Las dificultades de traducción e interpretación del texto de la pizarra latina hallada en Carrio son máximas. Sin embargo, y aunque la casi totalidad de los topónimos, muchos antropónimos, y la sintaxis y el sentido de muchas frases, resultan muy oscuros y problemáticos, determinados pasajes han podido ser aclarados por Juan Gil, quien ha señalado las coincidencias literales entre la *Passio Christophori* latina introducida en España en el siglo VIII y dos pasajes de la inscripción de Carrio³. Por otro lado, el mismo Manuel Gómez Moreno, y después de él, Juan Uría y Rúa y Elviro Martínez, han señalado que el pasaje de la inscripción que pide que las nubes «vayan y vuelvan por los montes, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador ni el sembrador siembran,

² Francisco Diego Santos, *Inscripciones medievales de Asturias*, Asturias, Principado, 1994, pp. 27-29, p. 29; véase además, del mismo autor, *Historia de Asturias III Asturias romana y visigoda*, Oviedo, Ayalga, 1978, pp. 250-251; y de Manuel Gómez Moreno, «Documentación goda en pizarra», *Boletín de la Real Academia Española*, XXXIV (1954), pp. 25-58; y *Documentación goda en pizarra*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1966, pp. 95-100, pp. 98-99. Remito a las dos publicaciones de Gómez Moreno para conocer su transliteración latina y sus comentarios paleográficos, históricos y filológicos de la inscripción.

³ Juan Gil, «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis*, I (1970), pp. 45-86, p. 46.

donde no hay nada para darle nombre», tiene paralelos más o menos reconocibles en la moderna tradición oral del noroeste español⁴; los últimos versos de un conjuro gallego contra el «trono» ('trueno'), dado a conocer por Fermín Bouza Brey a Gómez Moreno, lo atestiguaban: «Santa Bárbara bendita, / que en el cielo estás escrita / en papel de agua bendita; / trono bravo que ven de Sevilla / en agua mansa se derretería; / a esos montes ermos vamos parar / onde non oizas galo cantar, / nin neno chorar / nin boi brullar»⁵.

A ampliar esta cuestión de los modernos paralelos folclóricos del motivo de la tormenta o del mal expulsados adonde «ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador ni el sembrador obtuvo semilla ni nada es de nombrar» se va a dedicar este artículo. A su término, su documentación en todo el área lingüística de la Rumania, así como en la tradición eslava, la constatación de su existencia también en el siglo xvi español, y su conexión con antiquísimos ritos apotropaicos pre y extracristianos nos permitirán llegar a conclusiones significativas sobre los orígenes, la vida tradicional y el contexto ideológico y antropológico de parte de nuestra poesía folclórica.

Los textos de nuestra fórmula más antiguos que conozco, después del asturiano de Carrio, se nos han conservado en oraciones y conjuros confesados por procesados del Santo Oficio y anotados en legajos inquisitoriales de los siglos xvi y xvii. Por ejemplo, un conjuro contra el mal de ojo conocido por María de Medina, de Guadalajara, penitenciada en 1538, terminaba: «Allá vayas, mal, de la parte del mar, donde no canta gallo ni gallina, que no pares en esta casa ni en este hogar»; mientras que en un cuadernillo de «adjuración para la langosta» del que fue despojado el conjurador Juan Martínez de Torres en 1549, había una oración que terminaba: «...que te vayas tú y ella, y ella y tú, a lançar en los ríos, o mares, o aguas, o montes, o tierras yermas, donde no puedas mal hazer»⁶. En el pueblo de Orellana la Vieja (Badajoz) recogí yo en 1989 el siguiente

⁴ Véase M. Gómez Moreno, «Documentación...», p. 52; y *Documentación...*, ob. cit., pp. 99-100; Juan Uría y Riu, *Los vaqueiros de alzada y otros estudios (De caza y etnografía)*, Oviedo, Biblioteca Popular Asturiana, 1976, pp. 211-213; y Elviro Martínez, *Brujería asturiana*, León, Everest, 1987, p. 148. Ramón Baragaño, en *Mitología y brujería en Asturias*, Gijón, Noega, 1983, p. 112, alude también a la inscripción de Carrio, aunque no señala paralelos folclóricos.

⁵ Aparte de esta versión publicada por Gómez Moreno, conozco otra versión idéntica editada en Víctor Lis Quibén, «El conjuro de la tronada en Galicia», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VIII (1952), pp. 471-493, p. 477.

⁶ Resúmenes de ambos procesos y transcripciones de los conjuros han sido editados en Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 89 y 60. El primer conjuro se halla también reproducido en Juan Blázquez Miguel, *Castilla-La Mancha: magia, superstición y leyenda*, León, Everest, 1991, p. 153. Abundan otros conjuros con fórmulas del mismo tipo, documentados en fuentes inquisitoriales. Así, Francisco Rodríguez Marín, en *Ensalmos y conjuros en España y América. Conferencia leída en la Unión Ibero-Americana el día 17 de febrero de 1927*, Madrid, Tip. de la Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1927, p. 17, reproduce uno que termina «e la raíz te cortaré, / e a las ondas de la mar te echaré, / donde ni gallo canta / ni buey ni vaca brama»; en la misma página reproduce Rodríguez Marín un conjuro de la rosa incluido por Juan de Robles en *El culto sevillano*, escrito antes de 1612: «Conjúrote, rosa, / por vejigosa, / y por morroñosa, / y por torondosa, / y por toda mala cosa, / que te vayas y no vuelvas, / a las selvas de Ardenia, / donde gallo no canta, / ni vaca brama, / ni madre a su hija llama». Se pueden analizar más versiones antiguas y modernas de este conjuro, algunas con fórmulas del mismo tipo que las que estamos estudiando, en mi artículo «El conjuro de la rosa: poesía, magia y medicina popular en España y América», *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, XLV (1993), pp. 127-142.

conjuro que coincide con la inscripción de Carrio en su función repelente de tempestades y en su formulística imprecatoria:

San Gregorio bendito
perdió su bastón;
la Virgen María
se le encontró,
y le dijo:
-San Gregorio, ¿dónde vas?
-A espantar aquella nube,
que tan enfadada va;
a llevarla
por donde no haya era,
ni planta de higuera,
ni flor de tomillo,
ni canten los gallos,
ni lloren los niños⁷.

En Cataluña son comunes también oraciones con fórmulas de este tipo, como la siguiente para alejar la temible conjura de tres tormentas:

...-Ángel custodí, no et dormis aquí,
que allí baix hi ha tres caps de núvol,
l'un de trons, l'altre de llamps,
i l'altre de mals espants.
Lliga'ls i porta'ls abaix de santa Espina,

⁷ Versión recogida por mí a la señora Manuela Sanz, de 63 años, entrevistada en varias encuestas que realicé en Orellana en julio y agosto de 1989. Una versión parecida del mismo conjuro, recogida por mí en Logrosán (Cáceres), fue publicada en mi artículo «Oraciones y conjuros tradicionales de Logrosán (Cáceres)», *Revista de Folklore*, 137 (1992), pp. 159-163, n° XVIII. Véase además otra versión en José Antonio Gutiérrez Ortiz, *Breve recopilación de modismos, decideros y coplillas populares*, Don Benito, Ayuntamiento, 1988, p. 71. Además de estos conjuros que muestran coincidencias textuales e ideológicas y funcionales estrechas con el conjuro de Carrio, es imprescindible referirse también a algunas fórmulas insertas en canciones y romances hispánicos documentados desde el Renacimiento hasta hoy que presentan analogías textuales con nuestros conjuros. Recuérdese por ejemplo la endecha «Quando yo nascí era hora menguada, / ni perro se oya, ni gallo cantaba...», muy conocida en la tradición antigua y en el moderno repertorio sefardí de Marruecos (cfr. Margit Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (Siglos XV a XVII)*, Madrid, Castalia, 1987, n° 764); o las fórmulas introductorias de romances como el de *La infantina* «Se le oscureció la noche / en una oscura montaña, / donde no cantaba gallo, / menos cantaba gallina, / sólo cantan tres culebras, / todas tres cantan al día...» (cfr. *La flor de la marañuela. Romancero general de las Islas Canarias*, 2 vols., ed. D. Catalán, Madrid, Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1968, I, n° 13). Sobre la aparición de estas fórmulas en otros romances, sobre todo sefardíes (*El falso hortelano*, *La muerte del duque de Gandía*, *La tormenta calmada*, etc.) y en otros tipos de textos folclóricos, véase Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Jacob Abraham Yoná*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1971, pp. 283-293.

que no se'n canti gall ni gallina,
ni sang de criatura viva. Amen⁸.

Entre los sefardíes de Bosnia, un conjuro contra diversas enfermedades decía:

Lu eču la mar,
al monti,
al dizjartu,
lugar dizoladu,
tjera no polvada,
ondi ni gaju kanta,
pašaru no bola,
paru no majuja⁹.

En Portugal están difundidísimas las fórmulas de este tipo insertas dentro de diversas oraciones, que a veces invocan a Santa Bárbara -tradicional protectora contra las tormentas- y otras veces a San Bartolomé, San Jerónimo u otros santos:

Santa Bárbara
se vestiu e se calçou,
seu caminho caminhou,
e lá no meio do caminho,
o Senhor encontrou.
E o Senhor perguntou:
-Onde vais, ó Bárbara?
-Vou espalhar uma trovoada
qu'anda no céu armada.

⁸ Esteve Busquets i Molás, *Oracions, eixarms i sortilegis*, Ripoll, Maideu-Terra Nostra, 1985, p. 106; en pp. 106-112 hay más oraciones de este tipo. Otras versiones similares fueron publicadas en José Romeu Figueras, «Folklore de la lluvia y de las tempestades en el Pirineo catalán (Alto Ripollés y Valle de Ribas de Freser)», *RDTP*, VIII (1951), pp. 292-326, p. 321; y Javier Tomeo y Juan M^a Estadella, *La brujería y la superstición en Cataluña*, Barcelona, Géminis, 1963, p. 63. Joan Amades, en *Folklore de Catalunya III Costums i Creences*, Barcelona, Selecta, 1969, p. 988, editaba un conjuro contra la hernia infantil que decía: «Agafeu la trencadura / d'aquesta pobra criatura / i tireu-la en una vall de llàgrimes / on no se'n canti gall ni gallina, / ni record de criatura viva». Por otro lado, en Michel Ferrer Clapés, *Cuentos, creencias y tradiciones de Ibiza*, Ibiza, [edición del autor], 1981, p. 19, se edita otra oración en dialecto ibicenco sin la mención al gallo pero sí a las tres tormentas. Carlos Ferrándiz Araujo en *Medicina popular en Cartagena*, Cartagena, Ayuntamiento, 1974, p. 71, también editó una oración de tipo y función parecido a las catalanas, con alusión a tres nubes pero no a las regiones desiertas donde no cante el gallo: «Estando San Bartolomé en el campo, / lleno del Espíritu Santo / vio venir tres nubes, / una de piedra, otra de niebla y otra de tempestad; / vio venir al Redentor en ellas...».

⁹ Samuel M. Elazar, *El romancero judeo-español*, Sarajevo, Svjetlost, 1987, p. 247. En la misma página, hay otro conjuro medicinal que dice: «Aja vavas mal, / de la parte del mar / donde non canta gallo ni gallina; / ke no pares en esta kaza, / ni en este lugar. / A los endos de la mar te echaré, / donde ni gallo canta, / ni buey ni vaca brama. / Fuye, mal, allende el mar». En pp. 248 y 249, dos conjuros contra el mal de ojo decían: «todo el mal se vaiga a las profundinas de la mar»; y «a las profundinas de la mar ki si vaiga»; y en pp. 249 y 250, dos conjuros contra la erisipela incluían las fórmulas «a las profundinas de la mar lu eču»; y «de la piedra a calle, de calle a las profundinas de la mar».

-Espalha lá pra bem longe,
onde não haja bêra nem èra,
nim raminho d'olivêra,
nim flor de ramadinho,
nim galhinho de lâ,
nim ouça cantar o galo,
nim ouça tocar o sino¹⁰!

En la tradición francesa son también conocidas este tipo de invocaciones repelentes de las tormentas o de los males. Jean-François Bladé publicó una oración en dialecto gascón que presentaba a la Virgen temerosa del paso de tres tormentas -como en las versiones catalanas que conocimos anteriormente- que arruinan las cosechas, y que es consolada así por Cristo:

...-Caratz-bous mèro.
Nous aus lous counjureran,
dambe tres gruetz de sau.
Canteran la messeto haut, lou sé de Nadau.
-Bèi-t'en, tempesto,
en terro deserto,
ou lou pout nou canto,
ni henno n'enfanto,
ni lou boè nou lauro¹¹.

Gran interés tienen igualmente algunas versiones sicilianas de un conjuro publicado por Tommaso Cannizaro y cuya alusión a tres tormentas lo relaciona estrechamente con las versiones catalanas y francesas ya conocidas:

¹⁰ Maria Micaela Soares, «Literatura saloia», *Etnografia da região saloia: a terra e os homens*, Sintra, Instituto de Sintra, 1993, pp. 33-99, p. 66. Otras oraciones dirigidas principalmente a Santa Bárbara o a San Jerónimo, y con fórmulas del mismo tipo, han sido publicadas en A. Gomes Pereira, «Tradições Populares do Porto», *Revista Lusitana*, XIV (1911), pp. 125-144, p. 142; P. Firmino A. Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais*, 2 vols., Coimbra-Lisboa, Universidade-Imprensa Nacional, 1928-1938, I, pp. 35 y 69; P. Joaquim Teixeira Dias, «Tradições populares (concelho de Resende)», *Douro Litoral*, VI (1943), pp. 75-79, p. 79; Maria Adelaide da Silva Paiva, *Cancioneiro do Alto Douro (Barqueiros)*, Vila Real, Junta Distrital, 1962, pp. 73-74; Dr. Jaime Lopes Dias, *Etnografia da Beira*, VI volume, 2ª ed., Lisboa, Ferin, 1967, p. 293; Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro português do Canadá*, Coimbra, Universidade, 1979, núms. 652-654; [Belarmino Afonso], *Raízes da Nossa Terra: cancionero trasmontano*, Bragança, Delegação da Junta Central das Casas do Povo de Bragança, 1985, p. 95; Manuel Viegas Guerreiro y António Machado Guerreiro, *Literatura popular do distrito de Beja*, Beja, Direcção-Geral da Educação de Adultos, 1986, p. 303; Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes*, 2 vols., Coimbra, Universidade, 1987, II, pp. 1118-1120; Albano Mendes de Matos, «Subsídios para o estudo da literatura popular na região saloia», *Etnografia da região saloia: a terra e os homens*, Sintra, Instituto de Sintra, 1993, pp. 101-131, pp. 113 y 127; Maria Teresa Caetano, «Literatura oral na região de Colares», *Etnografia da região saloia*, pp. 169-184, pp. 181-182; Maria da Conceição Vilhena, «Literatura oral em Cedillo e Herrera de Alcântara», *Revista Lusitana*, nova série, 10 (1989), pp. 125-156, p. 153; Joaquim Roche, *Alentejo cem por cento*, 2ª ed., Ferreira do Alentejo, Câmara Municipal, 1990, p. 64; y Fátima Rosado, *Tradição oral algarvia*, Faro, Universidade do Algarve, 1993, pp. 91 y 92. Sobre esta oración puede verse Jose Augusto M. Mourão, «A oração a Santa Bárbara (semiótica de acção, semiótica da manipulação)», *Revista Lusitana*, nova série, 3 (1982-1983), pp. 5-36, donde además se editan numerosas versiones.

¹¹ Jean-François Bladé, *Poésies populaires de La Gascogne* I, París, Maisonneuve et Cie, 1881, [*Les littératures populaires de toutes les nations* V] pp. 40-43. La traducción es '...-Cállese, madre, madre mía. Nosotros las conjuraremos con tres pequeños granos de sal; cantaremos la misa alta la noche de Navidad. -Vete, tempestad, a la tierra desierta, donde el gallo no canta, ni la mujer ni el niño, ni el vaquero trabaja'.

Divutativi, tri ancili,
chi veni randi draunara
una d'acqua, una di ventu,
e una di scurusu tempu.
-Draunara, unni vai?
-Vaju pi sdirinrari
cèusa e luvari
tutta la sorti di 'nnimali.
-Jo ti tagghiu
e ti cuntragghiu
c' un cutiddhuzzu di manicu niru.
-Non mi tagghiari,
non mi cuntragghiari,
chi mi nni vaju ddhabbanna lu mari,
unni non c'è ghiaddhi, non c'è ghiaddini,
non c'è 'bitazioni cristiani.
Evviva S. Giovanni Battista!¹²

Completan el mapa románico tradicional de la fórmula algunas versiones rumanas, como el *Conjuro para el mal de ojo* que dice:

Și să fugi
unde cocoș ul nu cântă
unde codrul nu 'nverzește,
unde cioban nu chiuiește,
unde popa nu citește...¹³

¹² Tommaso Cannizzaro, «Les Trombes marines dans la mer de Sicile», *Mélusine*, II (1884-1885), cols. 204-205. La traducción es: 'Protegednos, tres ángeles, / que viene una gran tromba, / una de agua, una de viento, / y una de tiempo oscuro. / -Tromba, ¿dónde vas? / -Voy a desarraigar / los morales y los olivos, / toda suerte de animales. / -Yo te corto / y te contrarresto / con un cuchillito de mango negro. / -No me cortes, / no me contrarrestes, / que yo me iré más allá de la mar, / donde no haya gallos ni gallinas, / y donde no haya moradas cristianas. / ¡Viva San Juan Bautista!'. Otra versión publicada en la misma página decía: «Sant' Ancilu non durmiri / chi jo tri néuli vidu viniri, / una d'acqua e una di ventu / e una di gran fortuna. / 'A vatinni a chiddhi parti scuri / unni non spunta non suli e non luna, / unni n'è nata nuddha criatura, / unni non canta non ghiaddhu e non ghiaddini, / a ddhi furnara unni non c'è cuddhuri, / unni non si trova arma cristiana battiza / e sta trumma sia tagghiata. / A nomu di Diu e di la S. Trinità»; la traducción es 'Santo Ángel, no duermas, / que yo veo venir tres nubes, / una de agua y una de viento / y una de gran tormenta. / Vete a aquellas regiones oscuras / donde no asoman ni el sol ni la luna, / donde no nace ninguna criatura, / donde no canta el gallo ni la gallina, / donde los hornos no tienen masa, / donde no se encuentra ningún alma cristiana bautizada / y [donde] esta tormenta sea cortada. / En el nombre de Dios y de la S[anta] Trinidad'. Una última variante, más breve, de este conjuro, publicado junto con los anteriores, conclufa «...E sta cuda di rratu / a mari mi si nni va» '...y que esta tromba marina / se vaya al mar'.

¹³ Luis L. Cortés, *Antología de la poesía popular rumana*, Salamanca, Universidad-CSIC, 1955, pp. 144-145. La traducción es '...vete, escapa, que te empuje hasta la mar, al desierto, a lo apartado, para que mueras allí'. En pp. 134-137, un *Conjuro para la ampolla maligna* termina «...in patru despicat / in mare aruncat» 'roto en cuatro y arrojado al mar'. Y en pp. 151-153, un conjuro repelente de brujas dice: «Vă duceț i în locuri depărtate / in bált , trestie, pustietate, / unda popa nu toacă, / unde fata nu joacă...» 'Marchaos a sitios apartados, al pantano, al cañaveral, al desierto, donde el cura no toca (las campanas), donde la muchacha no baila...'.

Una de las características más sugerentes de los conjuros que estamos analizando es la de que su documentación trasciende el área románica y es rastreable, cuando menos, en la tradición eslava, lo que abre a su cuestión de orígenes y poética horizontes de extraordinaria amplitud. La siguiente es una versión en serbocroata recogida en Bosnia. Según mis informaciones, este tipo de conjuro no es nada excepcional al menos en la zona eslava de los Balcanes:

Bjez 'te uroci otale...
u morske dubine...
dje vo ne buše,
dje krava ne riče,
dje pjetao ne pjeva...¹⁴

Hasta aquí el muestrario de conjuros panrománicos y paneuropeos de expulsión de tormentas y enfermedades cuyo cotejo tanto puede revelarnos sobre la prehistoria y la evolución multiseccular, multilingüística y multicultural de nuestra poesía tradicional. Porque si atendemos, en primer lugar, a su documentación en el mundo románico desde el siglo VIII hasta la actualidad, la conclusión que inevitablemente obtenemos es la de su antiquísimo origen preliterario y su fragmentación en familias lingüísticas y geográficas particulares en la época en que el latín era aún la lengua unitaria del Imperio o del ex-Imperio romano. Pero si además atendemos a los documentos eslavos -y a los que podrían hipotéticamente aparecer al estudiar otras tradiciones-, habrá que apuntar en otra dirección más profunda y trascendental: en la de que sus orígenes puedan remontar a períodos históricos y culturales anteriores, quizá prerromanos y precristianos, entroncados con la más remota tradición lingüístico-cultural indoeuropea. De lo que no cabe dudar es de la vinculación genética -poética, ideológica y ritual- de todas las ramas y todas las épocas y formas de documentación de nuestro conjuro, a la vista de coincidencias tan específicas e inconfundibles como las del gallo y la gallina que no deben habitar en las tierras remotas adonde se arroja la tempestad o el mal.

Ateniéndonos, en cualquier caso, a la más materialista evidencia documental, los doce siglos y las enormes distancias geográficas y culturales que separan todos estos textos nos permiten hacer un ejercicio casi sin posibilidad de parangón: el de poder situar, y sobre todo conocer, la forma y la función de un poema folclórico panrománico moderno en la Edad Media latina del primer milenio de nuestra era. La teoría tradicionalista sobre los orígenes y la evolución de la poesía folclórica, y el concepto de latencia oral tan criticado por algunas escuelas de corte individualista, recibe de esta forma irrefutable confirmación. Y de la única forma posible en que -rizando el rizo de los conceptos de tradicionalidad y latencia- es

¹⁴ Tomo la versión de Krinka Vidakovic Petrov, *Kultura španskih jevreja na jugoslovenskom tlu*, 2ª ed., Sarajevo, Svjetlost, 1990, pp. 226-227; y del artículo de la misma autora, «Sephardic folklore and the Balkan cultural environment», *History and Creativity: Proceedings of Misgav Yerushalayim's Third International Congress, 1988*, eds. T. Alexander, A. Haim, G. Hasan-Rokem y E. Hazan, Jerusalén, Misgav Yerushalayim, 1994, pp. 284-300, p. 288. Su fuente es T. Čubelič, *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb, 1970, p. 32. La traducción es 'Marchad de aquí, males de ojo, a las profundidades del mar, donde el buey no muge, donde la vaca no brama, donde el gallo no canta'. Agradezco a Krinka Vidakovic Petrov no sólo sus indicaciones bibliográficas, sino también su indispensable traducción y sus informaciones sobre la difusión del conjuro en el mundo eslavo balcánico.

posible tal confirmación: permitiéndonos conocer un precursor latino del siglo VIII que no debe ser más -ni menos- que un eslabón intermedio de la cadena, pero no el prototipo, mucho más viejo y de localización ignota, de todas estas fórmulas.

Cabe además analizar con más detalle algunos de los motivos mágicos y culturales presentes en los conjuros de Carrio y en los modernos para adquirir mayor conciencia de su entroncamiento con ritos y mitos atávicos, prácticamente universales, que pueden completar el perfil de nuestro tipo formulístico como auténtica reliquia del remoto tronco folclórico común indoeuropeo. La documentación de fórmulas de expulsión de tormentas, enfermedades o genios maléficos basadas en elementos como el del envío a tierras lejanas donde no cantan el gallo ni la gallina no se conoce antes del siglo VIII. Pero que antes, y en distintas culturas, eran comunes las prácticas exorcizadoras que enviaban a demonios o males a sitios muy diversos, normalmente lejanos y remotos, lo prueban, por ejemplo, conjuros mágicos griegos de los primeros siglos de nuestra como el que decía a un demonio: «vete, señor, a tu universo particular y a tus particulares tronos, a tus particulares nichos»; o el que advertía a un genio que por una vez «no te envío lejos, a Arabia, no te envío a Babilonia, sino que te mando junto a fulana, hija de mengana, para que me sirvas contra ella, para que me la traigas...»¹⁵; conjuro este último que presenta alguna coincidencia, por cierto, con uno catalán moderno que expulsa a una «Bruixa, bruixònia, / vés-te'n a la terra de Babilònia...»¹⁶.

Las prácticas de expulsión de enfermedades, tormentas y espíritus malignos a otros alejados rincones de la tierra¹⁷, al mar y a los ríos¹⁸, y también a pozos, árboles, cementerios o encrucijadas, forman parte desde tiempos muy remotos de los ritos

¹⁵ José Luis Calvo Martínez y M^a Dolores Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros mágicos griegos*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 187-188 y 140. En la Edad Media tanto de España como de otros países europeos se hallaron difundidos otros conjuros con funciones similares, aunque sin relación textual con los que nos ocupan. Cfr. al respecto Enzo Franchini, «Abracalabra (los exorcismos hispanolatinos en el códice de la *Razón de amor*)», *Revista de Literatura Medieval*, III (1991), pp. 77-94, *23-25, y la bibliografía que cita.

¹⁶ Amades, *Folklore*, III, p. 934.

¹⁷ Lis Quibén, en «El conjuro» pp. 477 y 481-483, publicó oraciones contra las tempestades que terminaban «...pasa-a Montevideo, / donde galo non cantaba, / nin páxaro chiaba, / nin boi brullaba»; «...pois lev'a o monte Gordo, / donde non haia can nin lobo, / nin meiniño a chorar, / nin galiña a cantar, / nin canciño a ladrar». En Xosé Ramón Mariño Ferro, *La medicina popular interpretada*, 2 vols., Vigo, Edicions Xerais de Galicia, 1985-1986, I, pp. 45-46, se da abundante información sobre fórmulas de expulsión de los males al monte; y en pp. 46-49, sobre fórmulas de expulsión a los desiertos; una de ellas (pp. 45-46) es la de «Sal, demonio, sal de ahí, / vete a los montes altos / donde no hay perros ni gatos / ni oigas gallos cantar / ni perros ladrar». En Tomeo y Estadella, *La brujería*, p. 55, se edita un conjuro catalán contra las brujas provocadoras de tormentas que pide «que sortin dels nubols y'ls disperséu pe'ls llocs silvestres y erms...». En Busquets i Molas, *Oracions* p. 55, se edita un *Parenostre del llop* catalán que expulsa así al lobo: «...-Ves-t'en a les pastures, / menjar les herbes menudes; / ves-t'en per les muntanyes, / menjar les herbes salvatges; / ves-t'en a mitja mar / que ací no pugues res demanar». En Eva García Vázquez, Celsa Fernández San Narciso y Eduardo Dopico Rodríguez, *Melecina tradicional asturiana de Saliencia y Cangas del Narcea*, Oviedo, Principáu d'Asturies, 1993, p. 161, se describen las prácticas de un ensalmador para curar vacas transmitiendo el mal a la tierra: «tomaba una hoz y la pasaba por encima del lomo del animal, desde la cabeza al rabo, diciendo: «carbuncllo vaite al ferro, ferro vaite al suelo»».

¹⁸ George Black, *Medicina popular: un capítulo en la historia de la cultura*, trad. A. Machado y Álvarez, Madrid, El Progreso, 1888, pp. 141-143; y Eli Edward Burrish, *Taboo, magic, spirits: a study of primitive elements in Roman religion*, reed. Westport, Connecticut, Greenwood, 1972, pp. 150-153, describen numerosos ritos de transmisión de las enfermedades al agua en sociedades primitivas. Tales prácticas se documentan en un papiro mágico griego del s. III, en que se arrojaba el sufrimiento a 'la profundidad de un río' (cfr. Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia*, p. 87). Mircea Eliade, en su *Tratado de Historia de las Religiones*, trad. T. Segovia, reimp. México, Era, 1991, p. 183, describía cómo «en la India,

mágicos de mayor arraigo en numerosos pueblos¹⁹. La personificación del «genio de la

las enfermedades son proyectadas en las aguas». Mariño Ferro, en *La medicina popular* I, pp. 39-45 y 145-152; García Vázquez, Fernández San Narciso y Dopico Rodríguez, en *Melecina tradicional* pp. 88-90; y Vicente Risco, en «Apuntes sobre el mal de ojo en Galicia», *RDTP*, XVII (1961), pp. 66-92, p. 87, también se extendían sobre fórmulas y ritos de expulsión de los males al mar y a las corrientes de agua. Mariño Ferro, en *Satán, sus siervas, las brujas y la religión del mal*, Vigo, Edicions Xerais de Galicia, 1984, pp. 159-161, recordaba que el mar había sido considerado como habitáculo de monstruos en la tradición bíblica, y señalaba que en Asturias, Galicia y Portugal se conjuraba a los males para que fueran a la «mar cuajada», que era subterránea. También José Leite de Vasconcellos, en sus *Opusculos* vol. VII *Etnología* (parte II), Lisboa, Imprensa Nacional, 1938, pp. 546-549, hablaba de la expulsión de males al *mar coalhado*, y editaba un conjuro contra los ratones que termina «...sejam 'sconjurados e dêtados / p'ra ôtra banda da agoa do mar, / onde não oiçam galinhas nem galos cantar, / e nem mãi por filhos bradar!». Augusto C. Pires de Lima, en «Tradições populares de Santo Tirso», *Revista Lusitana*, XVII (1914), pp. 17-54, pp. 21-22, editaba un conjuro que decía: «Tudo talho, degrado / p'r'ás ondas do mar coalhado / onde não ouça galinha, nem galo». También informan sobre esta «mar cuajada» Constantino Cabal, en *La mitología asturiana. El sacerdocio del diablo*, Madrid, Excma. Diputación de Asturias, 1928, p. 280; y Cristóbal Barrios Rodríguez y Ruperto Barrios Domínguez, *Crónica de La Guancha a través de su refranero*, Santa Cruz de Tenerife, Excma. Cabildo Insular, 1988, pp. 183-184: «¡Crus, perro maldito! A la mar cuajada te vayas». Conjuros para expulsar enfermedades al mar fueron editados en Rafael Salillas, *La fascinación en España (brujas, brujerías, amuletos)*, Madrid, Eduardo Arias, 1905, p. 56 («santiguado» canario): «lo cojo, lo boto al fondo del mar, donde no haga mal»; pp. 56-57 («santiguado» canario): «lo ponga Dios en las profundidades del mar, donde no pase navío ni cristiandad, ni clérigo que diga misa con ayuda y reverencia de la Santísima Virgen y su bendito Hijo»; y pp. 66-67 (rito asturiano contra el raquitismo): «Se coge un hilo [...] y se pone al cuello del enfermo. Durante nueve días tiene que llevarlo puesto [...] y transcurrido ese tiempo, la mujer que se lo puso se lo quita y lo tira al agua junto a la piedra de un molino». Puede verse otro parecido en José Luis Concepción, *Costumbres, tradiciones y remedios medicinales canarios*, Canarias: [edición del autor], 1984, pp. 70-71. En Cuba, según José Seoane Gallo, *El folclor médico de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984, p. 290, se reza: «Dolor de cabeza, sórbete / a lo más hondo del mar, / donde a criatura ninguna / le puedas hacer mal»; en p. 567, un conjuro contra el dolor de estómago decía: «Padrejón, yo te corto; / padrejón, vete al mar...» En Joan Amades, *Folklore de Catalunya* III, se editan varios conjuros medicinales que dicen (p. 966): «és tan cert que aquesta desipela curará / com l'aigua del riu a la mar vâ»; p. 976: «Mal veí, vé al fons del mar...»; p. 991: «No ho faràs, tu, vent roig, / que t'agafaré i et lligaré, / al fondo del mar et tiraré». En Tomeo y Estadella, *La brujería*, p. 94, se pide a los malos sueños «que se'n vagi a la vora del mar». En Busquets i Molas, *Oracions*, p. 28, hay un conjuro idéntico contra el mal sueño; y en pp. 221-222, otro idéntico al de Amades contra el *vent roig*. De la tradición portuguesa publicó H. R. Lang, «Tradições populares açoreanas», *Revista Lusitana*, II (1890), pp. 46-55, p. 49, un conjuro medicinal que decía «d'esse corpo se queira tirar / e áquelle mar se vá botar». Véase además Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais* II, p. 20: «Larba, lorbão, / cara de cão, / fuge pr' o mar»; p. 23: «Eu te corto eziática, / eu torno a recortar. / Vae-te pr' as ondas do mar...»; p. 23: «que este mal ao mar vá dar...» Antonio Scarpa, en *Emomedicina*, Milán, Franco Lucisano, 1980, p. 65, editaba un conjuro brasileño: «Vã-se todos êsse mã / pra ondas do mar sagrado...». Idelette Fonseca dos Santos y Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista, en *Cancioneiro de Paraíba*, Paraíba, GRAFSET, 1993, p. 314, transcribían un conjuro contra el mal de ojo que termina: «E vai para as ondas do mar sagrado / onde é o seu lugar, / onde não se vê galo cantar / e nem menino pagão chorar». Finalmente, en L.-F. Sauv , «Oraisons, conjurations & gardes des paysans vosgiens», *M lusine*, III (1886-1887), cols. 110-116, col. 111, hay un conjuro francés contra diversas enfermedades que termina «arrojando» el mal al mar: «...je te conjure et te commande, de la part du grand Dieu puissant, de sortir de la place o  tu es, de t'enfuir dans les brouillards de la mer aussi vite et promptement...» Muy extendido en numerosas culturas est  el método de ver correr durante horas el agua de los ríos para proyectar hacia ellas las enfermedades, particularmente la ictericia. Véase al respecto Yolanda Gufo Cerezo, *Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura. Acercamiento desde el americanismo*, Madrid, Universidad Complutense, 1991, pp. 686-687; y J. Antonio Silva Sastre, *Ribadesella y su concejo: historia, mitología, literatura*, Gijón, [edición del autor], 1991, p. 90.

¹⁹ En Black, *Medicina popular*, pp. 47-66, hay un capítulo sobre «Transmisión de la enfermedad» a animales, perros, asnos, ranas, árboles, pasajeros, transeuntes, muertos o pozos; lo mismo en Paul S billot, *El paganismo contemporáneo en los pueblos cello-latinos*, Madrid, Daniel Jorro, 1914, pp. 157-185. Sobre prácticas de transmisión del mal a los árboles, véase Iona Opie y Moira Tatem, *A Dictionary of Superstitions*, reed. Oxford-Nueva York, Oxford University, 1992, pp. 412-413; en Burish, *Taboo* pp. 144-176, el capítulo «Removing Evils by Magic Acts» informa sobre métodos apotropicos muy diversos; y en Mariño Ferro, *La medicina* I, pp. 49-52, se describen ritos de expulsión a cementerios, encrucijadas, etc. Por su parte, Josep Martí i Pérez, en *La medicina popular catalana*, Barcelona, Labor, 1992, pp. 39-40, da interesantes precisiones y bibliografía sobre lo mismo.

tempestad» en el conjuro de Carrio y en muchos de sus paralelos modernos se relaciona con antiquísimos mitos pluviomágicos que en la geografía folclórica asturiana y de todo el noroeste peninsular sigue encarnando el «nubeiro» (o «tempestario»), tan temido hasta casi hoy por los campesinos y tan estudiado por los etnógrafos²⁰. Y las prácticas de atar o ligar a los espíritus malignos para que no causen daño documentadas en el conjuro de Carrio están también arraigadísimas en los usos de innumerables sociedades tradicionales²¹. El conjuro asturiano del siglo VIII se nos presenta, en definitiva, como excepcional encrucijada y tempranísimo testimonio de prácticas y fórmulas mágicas casi universales, y como eslabón intermedio de una tradición ritual y literaria cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos.

Una última reflexión sobre lo que la pizarra latina de Carrio y sus paralelos folclóricos paneuropeos aportan a los estudios de historia literaria ha de resaltar su carácter probatorio de que a las tradiciones poéticas románicas y europeas las precedió un período de latencia

²⁰ Véase al respecto Cabal, *La mitología*, pp. 107-138; Vicente Martínez-Risco, «Los *nubeiros* o tempestarios de Galicia», *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Orense*, I (1943), pp. 69-91; José María Iribarren, *Retablo de curiosidades*, 3ª ed., Pamplona, Gómez, 1958, p. 199; Celso Martínez Carrocera, «La mitología del Navia», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, XIV/XLI (1960), pp. 390-410, p. 395; G. Adriano García Lomas, *Mitología y costumbres de la Cantabria montañesa*, 2ª ed. ampliada, Santander, [edición del autor], 1987, pp. 290-293; José María Satrústegui, «Aspecto práctico del agua», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, I (1969), pp. 67-103, pp. 73-74; Uría y Riu, «Sobre el origen del nubero», *Los vaqueiros*, pp. 197-198; *Cuentos y leyendas*, Llanes, El Oriente de Asturias, 1981, pp. 9-12; Gonçal Cutrina i Sorinas, *Llegendes i tradicions de les Valls del Ter i del Freser*, Ripoll, Maideu, 1981, p. 188; «Les bruixes i els temporals»; Ramón Baragaño, *Mitología y brujería en Asturias*, Gijón, Noega, 1983, pp. 29-35; José María Fernández-Pajares, *Del folklore de Pajares*, Oviedo, CSIC, 1984, pp. 80-81; Marino-Eloy Castro Antolín, *Ribas del Sil: léxico y toponimia*, Páramo del Sil, Ayuntamiento, 1984, p. 118; Julio Caro Baroja, *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, San Sebastián, Txertoa, 1984, pp. 29-32; Francisco J. Rúa Aller y Manuel E. Rubio Gago, *La piedra celeste: creencias populares leonesas*, León, Diputación, 1986, pp. 77-106; Juan Garmendia Larrañaga, *Pensamiento mágico vasco*, s.l., Baroja, 1989, pp. 91-92; y Alberto Serrano Dolader, *Guía mágica de la provincia de Huesca*, Huesca, Ibercaja, 1994, pp. 42-43. Sobre el carácter demoníaco de los genios de las tempestades, es significativo el comentario de esta última obra, p. 68: «En torno al diablo recordemos lo que en la comarca se asegura: dentro de cada una de las piedras que caen en una tormenta de pedregada se puede encontrar siempre un pelo de Satanás». El etnógrafo que con mayor rigor y detalle estudió «el nubero» fue seguramente Aurelio De Llano Roza de Ampudia, en *Del Folklore asturiano*, sigo la 3ª ed. Oviedo, CSIC, 1977, pp. 6-27. Especialmente interesante para nosotros es la leyenda de pp. 25-26, sobre una vieja que grita al *Nuberu*: «Ve con ello a las sierras / y a los valles, / dexa a los probes vaqueiros / en estos carrascales»; además, en pp. 150-151, reproduce una leyenda sobre un vecino de Villar de Vildas (Somiedo, Asturias) y dos sacerdotes que querían conseguir un tesoro del diablo. Para ello, acordaron «hacer la invocación en el campo de las Cerezales, lugar alejado de Villar de Vildas y a propósito para el caso, porque el negocio había que hacerlo en un sitio donde no se oyeran «gallos cantar ni campanas tocar». Cuando atraído por su invocación apareció el diablo con un carro de riquezas, uno de los sacerdotes exclamó sin querer «¡Virgen santísima, ampáranos!», y el diablo y las riquezas desaparecieron. La necesidad de tener que ir a «un sitio donde no se oyeran «gallos cantar ni campanas tocar» se explica por el viejísimo tabú de que el canto del gallo deshace los encantos. Cfr. al respecto Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, ed. rev. y aum., 6 vols., Bloomington & Indianapolis-Copenhague, Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-1958, n° D.791.1.7. También en muchos lugares creen que el toque de campanas ahuyenta o debilita las tormentas. Véase al respecto Luciano Lapuente Martínez, «Estudio etnográfico de Améscoa (Primera Parte)», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, III/7 (1971), pp. 5-88, pp. 84-85.

²¹ En la actualidad preparo un artículo sobre estas prácticas mágicas universales y sus ecos en las literaturas tradicionales hispánicas. Aquí indicaré simplemente, por su relación estrecha con los tópicos de nuestro conjuro, que Gómez Moreno, en «Documentación goda», pp. 52-53, comparaba la inscripción de Carrio con otra del siglo VII o anterior encontrada en Ainfurua (Túnez) y que contenía otro conjuro contra la «nube mala»; con una de Trogira (ex-Yugoslavia) que presentaba al arcángel San Gabriel encadenando al diablo; y con un talismán de hacia el siglo XII conservado en el Museo Arqueológico de Madrid que también hablaba de diablos atados.

oral multiseccular que permite retrasar sus orígenes a mucho tiempo antes de la aparición de los primeros textos en lengua vulgar, y a culturas y lenguas perdidas y evolucionadas desde troncos comunes muy antiguos hacia otras más próximas a nuestra época. Acaso sólo el cuento-canción de *Las palabras retornadas*, conocido en varias culturas del Oriente antiguo y luego en la Edad Media latina y en numerosas lenguas modernas²², o el llamado *Indovinello veronese*, adivinanza latina del siglo VIII o del IX que cuenta con paralelos en diversas tradiciones folclóricas modernas²³, podrían ofrecer confirmación con bases textuales tan ciertas e irrefutables de la misma cuestión. De cualquier modo, cada vez van apareciendo más indicios de que el repertorio de las oraciones y conjuros tradicionales en que se enmarca la inscripción de Carrio y sus congéneres se caracteriza por una extraordinaria resistencia al desgaste oral y por una sorprendente capacidad de adaptación a épocas, lenguas y culturas diversas, lo que va haciendo de él un corpus indispensable para un mejor conocimiento de nuestra historia y de nuestra prehistoria literarias²⁴.

²² Véase Aurelio M. Espinosa, *Cuentos populares españoles*, 3 vols., Madrid, CSIC, 1946-1947, n° 14; y Antti Aarne y Stith Thompson, *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography* [FF Communications 184] 2ª revisión, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia-Academia Scientiarum Fennica, 1981, n° 2010.

²³ Ha sido mi amiga Margit Frenk quien ha llamado mi atención sobre la adivinanza latina (anotada por una mano presumiblemente italiana a fines del siglo VIII o comienzos del IX sobre un oracional hispanomozárabe precedente quizás de Tarragona) y su valor probatorio -similar al de la inscripción de Carrio- de una tradición folclórica latina prerrománica precursora de las tradiciones romances modernas. El texto latinovulgar, «Boves se pareba / alba pratalia araba / et albo versorio teneba / et negro semen seminaba», que hace referencia al papel, la tinta y la escritura, se incluirá en el *Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica*, n° 1461 bis?, que la profesora Frenk tiene en preparación, y que hará referencia a versiones españolas de la adivinanza documentadas en los *Refranes* de Hernán Nuñez o en el *Vocabulario* de Gonzalo Correas, así como en la tradición folclórica moderna. Sobre el acertijo latino, véase «El caso dell'Indovinello Veronese», en *Storia della Letteratura Italiana I Le origine e il Duecento*, dirs. E. Cecchi y N. Sapegno, Milán, Garzanti, 1965, pp. 165-179. Versiones hispánicas modernas se han publicado en Aurelio De Llano Roza de Ampudia, *Esfoyaza de cantares asturianos* (Oviedo, Marcelo Morchón 1924), n° 1254: «Campo blanco, / flores negras, / un arado / y cinco yeguas»; [Sin autor], «Adivina, adivinanza...», *Hoja Folclórica* 7, (Salamanca, 30-XII-1951) pp. [1-4], p. [1]: «Campo negro, / flores negras, / un arado / y cinco yeguas»; José Luis Gárfer y Concha Fernández, *Adivinancero popular gallego*, Madrid, Taurus, 1984, p. 212: «Terra branca, / semente preta, / cinco arados, / unha aradeta» (otras 12 versiones se publican en pp. 210-213 de la misma obra); y José Antonio León Rey, *Del saber del pueblo: adivinanzas, supersticiones y refranes*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1985, p. 44: «Sábana blanca, / sábana negra; / cinco toritos / y una ternera».

²⁴ En el capítulo «Correspondencias cristianas y judías de la oración de *Las cuatro esquinas*», dentro de mi libro *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional (De la Edad Media al siglo XX)*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pp. 187-220, estudio, por ejemplo, una oración que rezan cristianos y judíos, que tiene paralelos en lenguas y tradiciones de toda Europa, y antecedentes en la tradición cristiano-oriental del siglo V. En «*La bendición del día y Dios delante y yo detrás: correspondencias cristianas y judías de dos oraciones hispanoportuguesas*», *Romanistisches Jahrbuch*, 45 (1994), pp. 262-270, analizo una oración que presenta coincidencias con textos documentados en la tradición acadia del segundo milenio a. C. o con un himno céltico irlandés del siglo VIII. En «*Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil*», *RDTP*, XLVIII (1993), pp. 155-167, analizo un conjuro que, aunque sin documentación antigua, aparece en muchas tradiciones europeas y mundiales, incluida la de las islas del Pacífico. Otros trabajos en los que analizo correspondencias paneuropeas de diversos conjuros, cuya antigüedad resulta avalada por su difusión multicultural, son «*Padrenuestros mayores y pequeños: fuentes antiguas y difusión románica moderna de algunos conjuros mágico-religiosos*», *Annali dell' Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, XXXVI (1994), pp. 29-48; «*¿Dónde están las cosas?: una canción tradicional sefardí y sus paralelos hispánicos, europeos y árabes*», *Hispanic Journal*, en prensa; y «*El caballo del Sol, de la Virgen y de Trajano: antecedentes míticos y pervivencia oral de una canción románica tradicional*», en mi libro *Los dioses olvidados (Mitología hispánica, I)*, en prensa.