





ENCUENTROS EN CATAY

2018



Ediciones CATAY

ENCUENTROS EN CATAY

Nº 31
Revista anual
2018



Ediciones CATAY
Taiwán

La revista *Encuentros en Catay* nació en 1987 ligada al Departamento de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad Fu Jen de Taipéi (números 1-23). A partir del número 30 se edita bajo el sello editorial Ediciones CATAY y con financiación privada de don Fernando Chen, reforzada con la creación en 2012 de la **Asociación de Amigos de Encuentros en Catay**, formada por taiwaneses y españoles que de manera desinteresada la patrocinan en solidaridad con el ideario de la publicación de establecer puentes culturales entre Taiwán y España.

Esta edición ha sido posible gracias a la aportación económica de los **Amigos de Encuentros en Catay**, cuyos nombres reseñamos a continuación:

Luis Gómez Canseco, Consuelo Marco Martínez, Laureano Ramírez, Juan José Suárez, Ignacio Antonio Sáez, Borja Rengifo, Ignacio Álvarez Vara, Lolita Chuang, Juan Sanmartín, José Ernesto Parra, Pablo Deza, Francisco Moreno, Francisco Pérez, Carlos Whang, Prudencio García, Joan Camps, Lucía Yang, Vanesa Liu, José Carlos de Torres, Elena Kuo, Miguel Rubio Lastra, Azucena Lin, Valentino Castellazzi, José Ramos, Luisa Li, Estela Lan, Evaristo Bellotti, Vicente Pachón, José Ángel del Barrio, Manuel Piñeiro, Rafael Cabrera, Ángel González Jurado, Carlos Martínez Shaw, José Ramón Márquez, Andrés de Miguel, Vicente Alonso Climent, Jacobo Gavira, Luis Roncero, María Dolores García-Borrón, Carlos Jiménez Jorquera, Iñaki Torrecilla, Agustín Lin, Víctor Mauh-Tsun, Ambrosio Wang, José Aledón Esbrí, Antonio Sai-Kin Lee, Santiago Rupérez, Iker Izquierdo, José Eugenio Borao, David Fernández Vitores, Carmen García Ormaechea, José Campos Cañizares, José Ramón Álvarez, Miguel Vera, Javier Humada, Guillermo de las Heras, Fernando Shu, José Luis Fernández Castillo, Miguel Vera, José María Balcells, Francisco García Ramírez, José Antonio Martínez Torres, Miguel Salas Díaz y Gilberto Soriano Calvo.

¡Muchas gracias a todos!

Si quieres colaborar con nosotros y pertenecer a este grupo, escribe a:

José Ramón Álvarez, 001539@gmail.com

Pepe Campos, pepecampos9@gmail.com

ENCUENTROS EN CATAY

Revista anual, nº31, Año 2018

© 2017 Helena Ruano, ilustración de portada

© 2014 Santiago Vera, Logo Encuentros en Catay

© 2016 Jacobo Gavira, Iconos ecuestres

© 2018 Ediciones CATAY

www.edicionescatay.com/encuentrosencatay

ISSN: 1023-6961

ENCUENTROS EN CATAY

ISSN: 1023-6961

Publicación anual

Nº 31, 2018

DIRECTOR

José Ramón Álvarez
(Universidad Providence, Taichung)

SUBDIRECTOR

José Campos Cañizares
(Universidad Wenzao, Kaohsiung)

EDICIÓN

Miguel Rubio Lastra
(Universidad Tunghai, Taichung)

CONSEJO DE REDACCIÓN

David Fernández Vitores (Universidad de Alcalá, Madrid)
Luisa Li (李素卿) (Universidad Fu Jen, Taipéi)
José Ramos (Universidad Tamkang, Taipéi)
Rafael Dobado González (Universidad Complutense, Madrid)
Carlos Wang (王鶴嶽) (Universidad Politécnica, Tainán)
José Antonio Martínez Torres (UNED, Madrid)

COMITÉ ASESOR

Beatriz Badorrey Martín, (UNED, Madrid)
José Miguel Blanco (Universidad Tamkang, Taipéi)
Pablo Deza (Universidad Nacional Taiwán, Taipéi)
Mauh-tsun Chang (張茂椿) (Universidad Tamkang, Taipéi)
María Dolores García-Borrón (Investigadora, China)
Carmen García-Ormaechea (Universidad Complutense, Madrid)
Antonio Sai Kin Lee (利世愷) (Universidad de Burgos, Burgos)
Consuelo Marco Martínez (Universidad Complutense, Madrid)
Carlos Martínez Shaw (Real Academia de la Historia, España)
Francisco Luis Pérez (Universidad Tamkang, Taipéi)
Laureano Ramírez Bellerín (Universidad Autónoma, Barcelona)
Santiago Vera Cañizares (Universidad de Granada, Granada)
José Luis Fernández Castillo (Universidad Providence, Taichung)
Antonio Ruitort (Universidad Fu Jen, Taipéi)

EDITA

Ediciones CATAY

40758 Taichung, 97-7, Dadun 18th street
Taiwán, ROC

www.edicionescatay.com/encuentrosencatay

La revista Encuentros en Catay (ISSN 1023-6961), editada por Ediciones CATAY, publica artículos relacionados con el campo de las Humanidades, con especial atención a temas comparativos de la vida y cultura de Oriente y Occidente. Es una revista anual que saldrá publicada en febrero del año correspondiente.

NORMAS DE EDICIÓN

REQUISITOS: Los artículos pueden ser inéditos o haber sido publicados en otros medios, aunque en este caso debe especificarse al comienzo.

PLAZO DE ENTREGA: 30 de octubre.

ENVÍOS: Se remitirán a 001539@gmail.com o pepecampos9@gmail.com

Se indicará el nombre y apellidos del autor, la dirección postal y de correo electrónico, así como el centro de trabajo o profesión del autor. Los interesados recibirán un correo electrónico acusando recibo de la recepción de los trabajos y su condición de *aceptado* o *no aceptado*.

FORMATO Y EXTENSIÓN: No hay límite de extensión, aunque se recomienda no pasar de 20 páginas A4 escritas en Times New Roman tamaño 12, a interlineado sencillo y con márgenes de 2,5 cm. Además, el artículo debe presentar: **título, nombre y apellidos del autor, profesión o centro de trabajo, resumen** del artículo (entre 150 y 190 palabras), **notas a pie de página** y **bibliografía final**. Para la redacción del texto, el autor deberá seguir un criterio coherente con algunos de los estilos vigentes hoy en día (APA, Chicago, Harvard o MLA).

DERECHOS: La propiedad de los textos publicados corresponde a sus autores, así como a Encuentros en Catay.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

En primer lugar, un comité de redacción propio determina si el artículo puede ser publicado. Después, cada artículo seleccionado se envía a dos profesores de universidades taiwanesas o extranjeras, externos a la revista, y expertos en el tema, para que lo evalúen. Si los dos profesores aprueban su publicación, el artículo se publica después de realizadas las correcciones pertinentes por parte del autor, según se haya indicado.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	13
<i>Cartas del Subdirector</i>	16
ORIENTE Y OCCIDENTE	
<i>Roberto Villasante</i> . Felipe II, los Jesuitas y Confucio	21
<i>José Ramón Álvarez</i> . El lenguaje taoísta: problemas de traducción en el Tao Te Ching	42
<i>Zhang Roulin</i> . La traducción de Tao en dos versiones del Lunyu	57
<i>Ariel Laurencio</i> . Primeras obras lingüísticas europeas sobre el chino	81
<i>Laureano Ramírez Bellerín</i> . Los nombres de Taiwán en Juan González de Mendoza	108
<i>José María Balcells</i> . China y la literatura española: de los orígenes al modernismo	136
<i>Ku Menghsuan</i> . Estrategias didácticas del confucianismo en las Analectas de Confucio	172
<i>Gilberto Soriano Calvo</i> . La ubicación intelectual de Numancia en la Edad Media	184
<i>Juan Ting-Chieh Huang</i> . Las armas de fuego en la conquista del imperio azteca	222
<i>Daniel Miguel López Rodríguez</i> . 100 años de la Revolución de Octubre: crítica al mito del comunismo y a la leyenda negra contra el comunismo	250
<i>José Eugenio Borao</i> . Los primeros años de las clases de español en la Universidad Nacional de Taiwán. Conversación con Fernando Mateos (1920-2015), jesuita y sinólogo	260

Valentino Castellazzi. Matteo Ricci: La cina 278

CULTURA, LENGUA Y LINGÜÍSTICA

José A. Ferrer Benimeli. La masonería en la literatura.

Una panorámica general 327

Rachid Lamarti. Improvisar en ELE dentro del aula en contextos no inmersivos. El texto literario como tablero, baza y catalizador 355

Laura Vela Almendros. Análisis léxico, fonético, morfológico y sintáctico del dialecto murciano en la obra de Miguel Hernández 371

Carlos Wang. El adjetivo en español y en chino 401

DOSIER LECTURAS

Fernando Valls. Mi deuda con «Cien años de soledad» 419

Carlos Martínez Shan. Julio Verne: «Veinte mil leguas de viaje submarino» 422

Rafael Cabrera Bonet. «La tauromaquia» de Pepe-Hillo (1796) 428

TAUROMAQUIA

Jorge Laverón. Curro Romero: la larga trayectoria de un artista genial 437

José Campos Cañizares. Guía de lectura para estudiar y comprender “Fiesta” de Hemingway.

Literatura de temática taurina en la universidad 459

Evaristo Bellotti. Misterio de la muerte del toro 502

CREACIÓN

José Ramos. Prepoemas, disquisiciones e impertinencias varias 519

Juan José Suárez Losada. Diagonales Diez 528

En este número 31 de *Encuentros en Catay*, correspondiente al año 2018, ofrecemos a nuestros lectores varios artículos que responden plenamente al espíritu original de nuestra revista de ser un puente entre la cultura china y la hispana.

Hace poco se descubrió en la Biblioteca del Monasterio del Escorial un manuscrito con la traducción al español de varios textos confucianos. Dicho manuscrito fue entregado a Felipe II por el jesuita Miguel Ruggieri en 1590, luego pasó al Monasterio del Escorial y ahora está considerado ya como el texto confuciano traducido al español más antiguo conocido. El profesor R. Villasante, y el experto en textos antiguos chinos, Thierry Meynard, estudian y comentan dicha traducción, que será editada en España en este mismo año. Estos textos confucianos, aunque incompletos, son una importante novedad para la sinología española.

En la misma línea investigadora de dar más relieve a las obras de los primeros misioneros españoles sobre China, están los artículos de Ariel Laurencio, y Laureano Ramírez estudiando autores españoles, algunos poco conocidos, o dilucidando puntos controvertidos en obras famosas como la de González de Mendoza.

Dentro de esta misma área de la comparación de Oriente y Occidente, Zhang Ruolin y Ku Menghsuan nos dan perspectivas nuevas de la doctrina confuciana, guiándose con las interpretaciones de varias traducciones al español de los textos confucianos; José Ramón Álvarez estudia problemas del lenguaje taoísta; Valentino Castellazzi presenta el diario de Matteo Ricci con lo que él conoció y vivió directamente de la cultura china; y ya en tiempos modernos, Fernando Mateos, entrevistado por José Eugenio Borao, nos acerca a sus vivencias de más de sesenta años conviviendo con chinos, hongkoneses y taiwaneses.

Fijándonos ya en temas que consideraríamos más académicos y de investigación, debemos mencionar los interesantes artículos siguientes: José

María Balcells desarrolla el tema de China y literatura española con posibles lecturas de acercamiento y resonancias poéticas; Alberto Soriano investiga sobre Numancia y su ubicación intelectual en la Edad Media; Daniel Miguel López, realiza una breve pero profunda y personal reflexión sobre los 100 años de la revolución comunista; Juan Huang estudia la importancia relativa de las armas de fuego en la conquista española del imperio azteca; y José A. Ferrer Benimeli nos da un amplio y completísimo apunte bibliográfico sobre la masonería en la literatura.

Siempre hemos dado gran importancia a los estudios comparativos, no sólo del pensamiento y la cultura sino también de la lengua y lingüística. En este número Laura Vela, como lingüista, hace un estudio de la obra de Miguel Hernández analizando diversas facetas de su lenguaje; Rachid Lamarti, profesor de ELE en Taiwán, propone orientaciones originales para enriquecer la clase de español a extranjeros; y Carlos Wang estudia el problema del adjetivo en chino y español, que en el aspecto de la colocación y adjetivación es una de los puntos en que más difieren ambos idiomas.

Presentamos un original Dossier de lecturas, en el que Fernando Valls, Carlos Martínez Shaw y Rafael Cabrera nos hablan de un libro que para ellos haya supuesto un importante descubrimiento, inspiración, descubrimiento, gozo y placer en su lectura, reflexión, y sobre todo marca indeleble de algo que queda para siempre enraizado en su concepción de la vida. Todos tenemos alguno de estos tesoros y agradecemos a nuestros amigos que nos descubran los suyos.

En nuestro mundo actual, parecería que seguir con una sección de Tauromaquia es una batalla perdida. Pensamos que no. Pero mejor que discutir, con los que ya desde un principio se cierran a hablar razonablemente, es leer a Jorge Laverón, José Campos y Evaristo Bellotti y descubrir por qué gente de gran calidad intelectual, sensata, sana y sobre todo muy humana sigue pensando que la fiesta de los toros es cultura y arte.

Terminamos este número con dos creadores: uno, José Ramos, poeta, lector incansable, y ya de vuelta de toda ideología, y otro, Juan José Suárez,

que con su Parte Diez de Diagonales nos libera de nuestra racionalidad europea, y nos lleva a un mundo lúcido, penetrante y original.

Muchas gracias a todos los Amigos de Encuentros en Catay que con su ayuda, grande o pequeña, hacen posible que la revista sea una maravillosa realidad. Y como siempre, cuando estén leyendo este número, les deseamos un Feliz Año Lunar del Perro.

José Ramón Álvarez

Taipéi, 19 de abril de 2018

Director, Encuentros en Catay

De «la tendencia española al extremismo», escribe Stanley G. Payne en su reciente obra *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras* (2017). Una publicación que no nace de la nada, pues Payne ya había emprendido el estudio de la trayectoria histórica de España en sus trabajos de divulgación, y este libro viene a ser una atractiva y acertada introducción a la historia de nuestro país con la facilidad expositiva y el ritmo armonioso de los hispanistas anglosajones. Para apoyarse en sus ideas, Payne toma como cita una frase del antropólogo inglés Julian Pitt-Rivers: «Ser español es el grado extremo de la condición humana». Y, a continuación, nos sitúa Payne en la polémica última de la intelectualidad y de la clase política española: «la nación española sencillamente no existe», una temática que está llevando la convivencia política y social en nuestro país, y de manera subrepticia a sus gentes en el exterior, a una situación vital asfixiante e invivible.

Este último año, el tiempo transcurrido desde la aparición del anterior número de *Encuentros en Catay* (30) no ha sido fácil de llevar (entiendo) para ningún profesor de español, menos si ha tenido que impartir las clases de cultura, en general, o las de la propia historia española, en particular, ante los alumnos que aprenden un idioma que está en auge en el mundo pero que se ve frenado por particularismos ideológicos (en un amplio espectro geográfico cultural, es decir, no solo en España, y en una suma de tiempo), exclusivismos, que niegan o distorsionan el brillante pasado histórico de la *cultura española e hispánica*. Por esta razón, el profesor de español, de pronto (aunque venía de atrás) se ha visto ante un revés histórico, con el que no contaba, pues su labor de explicación de la cultura española no está consistiendo, como ocurría tiempo atrás, en matizar y discernir entre aquello que puede plantearse como bueno o malo, sino ante una censura global de las empresas que fueron creando y han formado nuestra amplia y diversa cultura.

Esta negación o reinterpretación del pasado de nuestra historia ya no forma parte del sentido crítico que las ideologías liberales o de izquierda pu-

dieron tener en determinados momentos del siglo XX, con respecto a lo que fue, pero no llegó a consolidar, la civilización española en otras épocas, y de manera más específica durante su dominio imperial en la edad moderna. Aquel sentimiento dolorido sobre lo español que buscaba soluciones de la *Generación del 98*, el querer equiparse a Europa de la *Generación del 14* o la creación de un puente hacia la modernidad de la *Generación del 27*, como ejemplos más señeros, poco tienen que ver con el componente de desafección hacia nuestros logros culturales a través del devenir histórico, que en la actualidad abanderan todo tipo de fuerzas sociales encorsetadas en el *buenismo*, al seguir postulados de lo *políticamente correcto*, unas proposiciones que surgen de la cultura dominante anglosajona, apoyada en su pionera tecnología, que es valorada y seguida a nivel mundial en costumbres e interpretaciones multiculturales.

A ese profesor de español, aludido más arriba, le queda acudir al arma de la historia para deshacer equívocos y teorías mal fundadas; aunque, con lucha, viéndose obstaculizado por el condicionante de que, desde hace un tiempo, los estudios históricos (sobre todo en España) han caído en la esfera del subjetivismo, pues la objetividad histórica y la verdad histórica son reinterpretadas desde la perspectiva del momento actual (fue la tarea conceptual de la posmodernidad, con el relativismo). Se trata de una herramienta de pensamiento que no respeta que los hechos históricos han sucedido bajo mentalidades diferentes en cada momento y desde juicios representativos de cada etapa de la humanidad, puesto que el pensamiento y las costumbres varían y evolucionan sin que el pensamiento último (el de hoy) sea el único verdadero. Debemos asumir que las posibilidades de que todas las sociedades de cada momento de la historia puedan estar manipuladas en su forma de pensar es una evidencia que incluye también a la nuestra, que podría estar instalada en el desconocimiento y en el error, según se reinterpretate en el futuro.

La ciencia histórica a lo largo del siglo XIX y del siglo XX, consolidó el respeto al pasado, al querer entender las causas y las consecuencias de los sucesos desde el interior y el exterior de cada fenómeno histórico. Pero la sobrevaloración del *presente* en la actualidad, cuando está la educación de las perso-

nas parapetada en la corrección política y se ve mediatizada ideológicamente por una procelosa difusión mediática, en torno a la tecnología de las redes sociales, define la vida de estas fechas. Es un hecho que tiene sobrecogido al planeta, que ha logrado apresar a la gente (apantallarla, diríamos), una humanidad que se siente vivir en el mejor momento de la historia (no obstante, la creencia de que el poder obedece a complots) y que percibe estar poseída por la certeza de la verdad. Los caminos del futuro inmediato nos irán informando hasta dónde lleva la red de araña en la que se desarrolla nuestra vida ahora, y si existe una salida digna a los avatares que el hombre sufre hoy (no solo específicamente los acontecimientos del profesor de español, idea que daba origen a la presente carta). Ahora bien, para terminar, reflexionemos, no seamos del todo pesimistas, pues es factible, y sería deseable, que el equilibrio de fuerzas y el sentido común pudieran hacerse presentes y volver las cosas a un nuevo punto central de virtud.

Desde *Encuentros en Catay*, defenderemos siempre el valor firme de la historia y de la cultura, para que el encuentro entre culturas (oriente y occidente) sea lo más real y cercano a la verdad dentro de nuestras posibilidades de conocimiento. Y sin extremismos.

José Campos Cañizares
Kaohsiung, 19 de enero de 2018
Subdirector, Encuentros en Catay

ORIENTE Y OCCIDENTE

FELIPE II, LOS JESUITAS Y CONFUCIO. LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE LOS LIBROS CONFUCIANOS POR MICHELE RUGGIERI (1590)

Roberto Villasante S.J.*

DEA en Filosofía Política

Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

En 1921 se descubrió en la Biblioteca del Monasterio del Escorial un manuscrito con una traducción al español de Los Cuatro Libros del confucianismo. El jesuita Miguel Ruggieri, misionero en China, se la había entregado al rey Felipe II en 1589. El Prof. R. Villasante, con la colaboración de Thierry Meinard, han estudiado el manuscrito y están preparando una edición con el texto original chino, la traducción en español de Ruggieri y un comentario a la misma, obra que se publicará este año en España.

En este artículo se presenta una breve historia de este descubrimiento, cómo llegó

el manuscrito a manos de Felipe II, la vida de Ruggieri en su etapa de China, comentarios sobre la traducción de Ruggieri y una breve comparación con las primeras obras en español de textos confucianos.

Con la aparición de esta nueva traducción al español de los Cuatro Libros del confucianismo los expertos en sinología cuentan ahora con un nuevo texto, y su interpretación por los primeros misioneros españoles en China, para la investigación del pensamiento confuciano.

* Mi agradecimiento al profesor y sinólogo José Ramón Álvarez que con gran paciencia ha leído este artículo varias veces, añadiendo importantes comentarios tanto en cuestiones de estilo como de contenido. También al profesor Thierry Meynard por algunas correcciones importantes y de varias de las ideas de este artículo, que están tomadas del libro que editarán conjuntamente en la colección Manresa de la editorial Mensajero, número 65, con el título *La filosofía moral de Confucio* por Michele Ruggieri SJ.

1.- ANTECEDENTES

Las primeras traducciones del *Lunyu* en las lenguas europeas existieron hacia finales del siglo XVI. Siempre se ha considerado al misionero italiano Matteo Ricci (利瑪竇, 1552-1610), que empezó a vivir en China desde 1583, la primera persona que tradujo el *Lunyu* a la lengua occidental que conocían y usaban todos los misioneros: el latín. Sin embargo, otro jesuita italiano, Michele Ruggieri (1543-1607) probablemente ya había empezado a traducir los *Cuatro Libros* en 1584, y continuó la mejora de la traducción hasta 1588, año en que volvió a Europa, donde murió en 1607 sin haber vuelto a China. Ruggieri hizo una traducción al latín del *Lunyu* 論語 (Analectas), del *Daxue* 大學 (La Gran Enseñanza) y del *Zhongyong* 中庸 (El Justo Medio), la primera parte del *Mencio* 孟子, y de una compilación de textos de diferentes autores. Los manuscritos de estas traducciones se conservan en Roma¹, pero nunca se publicaron, aunque otro jesuita italiano, Antonio Possevino (1533-1611) publicó en latín el principio del *Daxue* de Ruggieri².

Alessandro Valignano, (Chieti, 1539- Macao 1606), visitador de las Misiones en la India y responsable de examinar y reorganizar la misión y los métodos de evangelización en India, China y Japón, quería tener un buen catecismo en chino para la predicación, y pidió a Ricci que tradujera los textos clásicos chinos para tener la seguridad de que lo que se predicaba respondía a la mentalidad y doctrina de los chinos. Ricci empezó a estudiar y tomar notas de estos textos clásicos porque se dio cuenta de que los chinos educados comenzaban su educación por los *Cuatro Libros*, y vio que si no se conocían bien estas doctrinas, los misioneros no serían considerados ni aceptados entre los intelectuales chinos, y sería imposible que el cristianismo se diseminara³.

[1] Michele Ruggieri (Manuscrito): *China, seu humana institutio* Biblioteca Nazionale v. Emanuele II di Roma, Fondo Gesuitico 1185 (3314).

[2] Michele Ruggieri: *Liber Sinensium* en Antonio Possevino: Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum, Rome, 1593

[3] En una carta de Ricci al P. Acquaviva en diciembre de 1593 dice: "Questi anno mi fa el P.Visitatore traslatate in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catecismo, di

Algunos opinan que las traducciones de Ruggieri eran de Ricci, porque en la época en que el primero volvió a Italia ya Ricci había empezado a traducir y puede ser que Ruggieri conociera y usara esas traducciones. Lo cierto es que Ricci cuando publicó su “Catecismo” en 1603, que tituló *Tianzhu shiyi* (天主實義), había usado unos 13 textos del *Lunyu*, 3 del *Daxue*, 7 del *Zhogyong* y 23 del *Libro de Mencio*⁴. Ricci ya había enviado en 1595 al P. Acquaviva, Padre General de la Compañía, una copia de su traducción del *Lunyu* pero se ha perdido. En alguna de sus cartas Ricci dice que comenzó a tomar alguna nota de la doctrina contenida en los *Cuatro Libros*, pero la tradición posterior de que finalizó la traducción del *Lunyu* en 1594, y de que los manuscritos de su traducción se dispersaron y desaparecieron antes de llegar a publicarse, no está suficientemente probada.

Al principio de la dinastía Qing, varios jesuitas misioneros en China, bajo la dirección del portugués Inácio da Costa, (1599-1666), entre otros el italiano Prospero Intorcetta (1625-1696), el austríaco Christian Wolfgang Herdrich (1625-1684), y los flamencos François de Rougemont, (1624-1676) y Philippe Couplet (1624-1692), en diversas etapas y colaboración, publicaron en el año 1662, en Jianchang, (建昌), en latín y chino, el libro titulado *Sapientia Sinica*, que incluía una biografía de Confucio, la traducción completa del *Daxue*, y una traducción de la primera mitad del *Lunyu*. Después de varias ediciones incompletas en China, veinticinco años más tarde, se publicó la traducción completa del *Lunyu* en Europa, con el título de *Confucius sinarum philosophus, sive Scientia sinensis: latine exposita studio & opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet...; Adjecta est Tabula chronologica Sinicae monarchiae ab hujus exordio ad haec usque tempora*, Parisiis 1687, apud Danielelem Horthemels... (ex typographia Andreae Cramoisy Parisiensis typographi).

che abbiamo molta necessità, in sua lingua” In *Lettere*, edizione di Piero Corradini, (Macerata: Quolibet, 2001, pág.184.

[4] Ver, “Index of Chinese Classical Texts”, en Mateo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985, págs, 483-485

La obra, además del *Lunyu* completo, recogía el *Daxue* y el *Zhongyong*, y fue la culminación de los trabajos de varias generaciones de jesuitas, que gracias al esfuerzo de Couplet se publicó en París, dedicada a Luis XIV. Ya en el Prefacio podemos ver la alta estima de que gozaba Confucio entre los jesuitas:

“One might say that the moral system of this philosopher is infinitely sublime, but that it is at the same time simple, sensible and drawn from the purest sources of natural reason... Never has Reason, deprived of Divine Revelation, appeared so well developed nor with so much power.” (Prefacio de *Confucius Sinarum Philosophus*)⁵

Esta fue la primera traducción al latín del *Lunyu* en Europa y causó una gran repercusión dando origen a una serie de estudios sobre la sabiduría china con traducciones de Confucio y otros textos chinos al inglés y francés. En los siglos XVIII y XIX hubo una gran difusión de la doctrina confuciana y de la filosofía china por toda Europa y aparecieron traducciones en varias lenguas europeas de relaciones sobre China y de los textos clásicos chinos⁶.

2.- DESCUBRIMIENTO REVOLUCIONARIO

Pero en 1921 hubo un hecho que pasó desapercibido a casi todos, y que hizo que se empezara a cambiar la visión de los sinólogos sobre las traducciones de Confucio a las lenguas europeas. En esa fecha un agustino español, el beato Julián Zarco, mártir de Paracuellos de Jarama, editó un texto que llevaba varios siglos guardado en la biblioteca de San Lorenzo del Escorial, a la que había llegado entre 1598 y 1601, con la donación de parte de la biblioteca de

[5] Trad. en español: “Uno podría decir que el sistema moral de este filósofo es infinitamente sublime, pero al mismo tiempo es sencillo, sensato y proveniente de la más pura razón natural.... Nunca la razón, desprovista de la revelación divina, apareció tan bien desarrollada y con tanta fuerza”.

[6] Ver: Terol Rojo, Gabriel, *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental*, Barcelona, Herder Editorial, 2016

Felipe II a la del monasterio. El documento no tenía título, pero años más tarde en 1611 en el Octavo Libro de Entregas de objetos al Real Monasterio de san Lorenzo figuraba como “Libro de la moral de la China, el cual llaman los cuatro libros, introducidos (sic) del original en castellano, escrito de mano”⁷. Pero ¿qué hacía un documento así en la biblioteca de Felipe II, la persona más poderosa de aquel tiempo? Este hecho nos retrotrae a sucesos que tuvieron lugar en Filipinas y China entre 1575 y 1589, y que llevaron a pensar a algunos gobernantes y religiosos, que España podía y debía invadir China. Afortunadamente los jesuitas, con el superior general Acquaviva y el teólogo José de Acosta a la cabeza, se opusieron a tal empeño, y finalmente, la invasión no se realizó.

Sin embargo, por avatares de la historia, este hecho implicó que la primera traducción de los clásicos confucianos se hiciera al español y no al latín, y no en China, sino en España. Otra razón importante que influyó en que fuera un texto confuciano el primero que se tradujera fue la elección que los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci, sobre todo el primero, hicieron de abandonar el budismo y adoptar el confucianismo como religión vehicular para la traducción e inculturación de conceptos cristianos. Los bonzos estaban mal vistos por la sociedad y no gozaban de la autoridad moral del confucianismo, cuyos textos, a diferencia del budismo, formaban parte del examen para las oposiciones a funcionario imperial.

A mediados de los años ochenta del siglo XVI, Ruggieri ya había comenzado a traducir al latín algunos textos confucianos. A su vez, también había escrito en chino una doctrina cristiana que le servía como “carta de presentación” de la religión occidental entre las autoridades chinas. Décadas más tarde, a partir de principios del siglo XVII, los escolares jesuitas residen-

[7] En 2016 Eugenio Lo Sardo editó la traducción al italiano, realizada por Isabel Turull, del manuscrito español traducido escrito por Ruggieri, con una selección de textos de los Cuatro Clásicos Confucianos, es decir, los llamados Cuatro Libros.

tes en China⁸ ya habían incluido en su formación, los clásicos confucianos. Esto formaba parte de la famosa “política de la adaptación”, que hoy en día llamaríamos inculturación, y servía para que la doctrina cristiana pudiera ser entendible por los chinos y así poder arraigar en el país.

A finales de diciembre de 1589 Ruggieri llegó a España por mandato del visitador de Japón, Alessandro Valignano, para crear una embajada papal vaticana en Pekín. Un año antes Felipe II había convocado su Consejo de Guerra, tras haber leído un informe de otro jesuita español, el padre Alonso Sánchez, para valorar seriamente la invasión de China. Sin embargo, según el profesor Manel Ollé, Felipe II se echó para atrás por la estrepitosa derrota de la Felicísima Armada, bautizada por los ingleses como Armada Invencible para darse gloria, y lo costoso que habría sido la invasión de China⁹.

Al parecer, de acuerdo con el profesor Vasconcelos Saldanha¹⁰, Sixto V, papa franciscano enemigo de Felipe II, y sobre todo su embajador en la Santa Sede, Guzmán, II Conde Duque de Olivares, querían que el proyecto de la embajada fuera totalmente independiente del gobierno español. Sin embargo, el monarca español, sabedor de sus intenciones, interceptó a Ruggieri en cuanto este puso sus pies en Lisboa aunque previamente Valignano le había dado órdenes claras de ir directamente de Lisboa a Roma sin pasar por Madrid, y así, evitara dar detalles del proyecto al rey¹¹.

[8] “Escolar”, no se refiere aquí a “académico”, sino más bien “estudiante” o “seminarista” de la orden de los jesuitas. Sólo después de un largo periodo de estudios y trabajo de aproximadamente 15 años, el “escolar” jesuita deja de serlo para ingresar definitivamente en la orden con un grado de pertenencia determinado: “profeso” en el caso de los que profesan un cuarto voto de especial obediencia al papa, y “coadjutor espiritual o temporal” para aquellos que no lo hacen y asisten a los “profesos” en la misión en forma de sacerdote (los coadjutores espirituales) o hermanos (los coadjutores temporales).

[9] Ver: Ollé, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Acantilado, Barcelona 2002.

[10] Saldanhas, “A Man for Two Seasons after China: Michele Ruggieri in Europe”, en Y. Jingming & H. Yufan (Eds.), Luo Mingjian xueshu yantaohui lunwen ji 羅明堅《中國地圖集》學術研討會論文集, *Instituto Cultural do Governo da R.A.E* de Macau, Macau 2013, 63-74

[11] *Ibid.*

Ruggieri pasó unos meses en Madrid en los que pudo entrevistarse con Felipe II durante dos largas horas en las cuales este mostró mucho interés por la cultura china. Aunque en la “relación” escrita por Ruggieri no se recoge la petición expresa del rey de la traducción del texto confuciano, en el prefacio del manuscrito, Ruggieri indica que lo ha traducido por petición expresa del Felipe II. Esta traducción se debió efectuar entre abril y mayo de 1590 poco antes de partir para Valencia, donde permanecería durante un mes, y después para Nápoles.

En los años posteriores Ruggieri siguió mejorando la traducción latina y se embarcó en otros proyectos importantes como el *Atlas de China*. Sin embargo, la traducción española, a la que le faltan 18 capítulos del *Lunyu* y el *Mencio*, se convirtió por azares de la historia y voluntad de Felipe II, en el documento más antiguo de la traducción de los clásicos confucianos a una lengua occidental. Y, muy probablemente, Felipe II fue el primer monarca europeo en conocer de primera mano el confucianismo.

En las próximas páginas vamos a recorrer rápidamente la vida de Miguel Ruggieri, como parte de la historia de España, no sólo por la elección de la lengua de traducción, sino porque el propio Ruggieri, aunque lo tradujera al latín, fue parte de un proyecto más grande que tuvo que ver con España. No hay que olvidar que el virreinato de Nápoles se anexionó a la corona de Aragón en 1442, en tiempos del Alfonso V *el Noble*, y que no dejaría de ser España hasta el tratado de Utrech en 1715. Y no se anexionaría a Italia hasta finales del siglo XIX. Es decir, que podemos considerar que, territorialmente, Nápoles ha sido más tiempo España que Italia, y que por tanto, tanto Valignano como Ruggieri, formaron parte de esa misma unidad de destino que fue el imperio español. Del mismo modo que la España de Adriano, Trajano o Teodosio, formó parte de una unidad de destino común que constituyó el imperio romano.

3.- BREVE ESBOZO BIOGRÁFICO DE RUGGIERI Y SU ESTANCIA EN CHINA

Michele Ruggieri (1543-1607) nació en Spinazzola, Italia, en 1543. Su padre había trabajado para la casa de los Orsini y había llegado a ser gobernador de Spinazzola. Ruggieri estaba destinado a seguir los pasos de su padre y para ello de niño lo enviaron al Colegio de los Jesuitas de Nápoles, recién fundado por los españoles Nicolás de Bobadilla y Andrés Oviedo. Una vez finalizados sus estudios primarios y secundarios, se matriculó para estudiar derecho civil y canónico en el prestigioso “Collegio dei dottori in giurisprudenza civile e canonica” de la ciudad de Nápoles, donde obtuvo el doctorado. Acto seguido se puso a trabajar para el virrey sevillano Perafán Ribera, y según su biógrafo oficial, Gisondi, ocupó importantes cargos administrativos y diplomáticos. Tras varios años de servicio en la corte y haber saldado una deuda que le impedía ingresar en los jesuitas, ingresó en el noviciado en 1572 en la ciudad de Roma. En aquel tiempo la presencia en la formación de los jesuitas españoles en Roma era muy importante. De hecho, tanto su superior provincial como su tutor de estudios eran españoles. Sin embargo, lo más importante de aquel tiempo de formación en el noviciado y en el Colegio Romano, actual Universidad Gregoriana, no fueron tanto las clases, sino las amistades que entabló. Allí se hizo amigo de Mateo Ricci, Rodolfo Acquaviva o Francesco Pasio, que unos años más tarde irían con él a la misión de China.

Ruggieri, tras una estancia de unos meses en la India donde completó estudios y trabajó apostólicamente, llegó a Macao en 1579. El provincial Rui Vicente le leyó la carta en la que Valignano le daba instrucciones sobre lo que esperaba de él: establecer contactos con las autoridades de Macao, aprender la lengua y la cultura china, e intentar entrar en China continental.

Sin embargo, el inicio en la comunidad de Macao no fue nada fácil. No había materiales apropiados para introducirse en el estudio de la lengua, la comunidad en la que vivía era muy pequeña, apenas había cinco jesuitas que además no mostraban ningún interés por la inculturación. Y, por si fuera

poco, en Macao se hablaba cantonés y no mandarín. Tres años más tarde, el mismo Mateo Ricci describiría su situación como la de un medio mártir.

El superior local de Macao, ante la insistencia de Valignano, creó espacios para que Ruggieri se pudiera dedicar en profundidad al estudio de la lengua. Le asignó una habitación separada y a través de un catecúmeno que era pintor y hablaba algo de portugués, finalmente comenzó a estudiar mandarín y caligrafía china.

La primera incursión en China continental la hizo por barco en 1581. Los portugueses tenían reuniones periódicas con el intendente de aduanas de Cantón. Ruggieri no desaprovechó la ocasión para acompañarlos e intentar establecer contactos con las autoridades chinas. En una conversación con el intendente, conocido como *haidao* 海道, Ruggieri le comunicó su genuino interés por la lengua y cultura chinas. El intendente conmovido por las palabras del misionero le deja una habitación reservada para los virreyes del reino de China para que pueda seguir estudiando y profundizando en la lengua. Sin embargo, esta primera estancia solitaria en China apenas duró tres meses y fue intermitente.

La estancia definitiva en Guangzhou se produjo durante el virreinato de Chen Rui 陳瑞 (1515-1583), virrey de las “dos orillas” Guangzhou y Guangxi. Aunque en un primer momento, Chen Rui se mostró enérgicamente contrario a la presencia de los extranjeros, poco a poco fue confiando en Ruggieri, y le prometió que en un futuro le concedería permiso para residir en China. El nuevo virrey trasladó su residencia de Guangzhou a Zhaoqing, que estaba justo en medio de las dos provincias, a orillas de un río que dividía las dos provincias. Así que tras numerosas trabas administrativas, Ruggieri, a finales de diciembre de 1582, pudo establecer de forma permanente una comunidad de jesuitas en Zhaoqing. Aunque la licencia que le habían otorgado inicialmente solo lo contemplaba a él, Ruggieri consiguió que también se la concedieran a sus compañeros del Colegio Romano, Pasio y Ricci.

La estancia en Zhaoqing fue determinante para la configuración de la “política de la adaptación” que hemos mencionado al inicio de este artículo.

Si bien era cierto que Valignano había creado las directrices del modo de hacer misión en China, la estancia en Zhaoqing y la relación con las autoridades locales dio una forma determinante a esta política. En un principio, Ruggieri adoptó el budismo como religión vehicular para la traducción de conceptos cristianos a la cultura china, sin embargo, poco después decidieron cambiarlo por la de los confucianos, por varias razones como la superioridad social e intelectual de los confucianos y las posibilidades que esta filosofía les podía ofrecer para llegar a las élites y evangelizar China desde “arriba”. Años más tarde en 1595 Ricci dará un paso más dejando el hábito budista y tomando el confuciano.

Sin embargo, a largo plazo esta estrategia fue negativa. Hoy en día se tiende a pensar que la mejor estrategia de evangelización hubiera sido la de tomar como referencia el budismo por varias razones. En primer lugar porque los budistas tenían una amplia red de monasterios por todo el país que funcionaban además como centros culturales y educativos de las clases populares. Y en segundo lugar porque el budismo había hecho ya una labor de inculturación en China asumiendo muchos conceptos taoístas. De esta manera, el cristianismo, si hubiera tomado como punto de referencia el budismo, podría haber establecido un tercer nivel conceptual en el ámbito religioso que habría facilitado la comprensión y el arraigo del cristianismo.

En cualquier caso, y siguiendo con el tema que nos ocupa, el diálogo con los confucianos, fue lo que propició la traducción de sus textos a una lengua extranjera. En este tiempo en Zhaoqing, Ruggieri ya había comenzado a elaborar una serie de materiales para presentar el cristianismo en China y el interlocutor cultural en dicho dialogo era el confucianismo. En las visitas de los magistrados y letrados a la pequeña casa que tenían junto a una pagoda a las orillas del rio de Zhaoqing, Ruggieri iba perfilando y mejorando su comprensión de la cultura china.

Sin embargo, la presencia de los jesuitas en China no estaba exenta de dificultades y falsas acusaciones. Ruggieri tuvo que pasar por varias calumnias como que había pagado dinero a las autoridades para que lo dejaran vivir en

China, o que había tenido una aventura amorosa con la mujer de un cristiano recién bautizado. Las razones que yacían detrás de dichas acusaciones son diversas, pero todas se demostraron falsas.

Desde inicios de los años ochenta Ruggieri se dio cuenta de que la mejor manera de arraigar en China y poder desarrollar su misión con tranquilidad era si obtenían permiso de residencia de la mayor autoridad del país, es decir, del emperador. Por esta razón, envió en dos ocasiones sendas cartas al visitador Valignano para que vieran la manera de establecer relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Pekín. La mejor fórmula era la creación de una embajada en China. Ruggieri conocía muy bien las normas de etiqueta chinas y sabía que agasajar al emperador con buenos regalos era la mejor inversión para la futura misión. Pero no fue hasta 1587 cuando finalmente Valignano se animó a intentar sacar adelante el proyecto de la embajada papal en China.

4.- REGRESO A EUROPA Y EMBAJADA PAPAL

La idea de Valignano, tomada de Ruggieri, aunque era muy buena, en la práctica iba a ser muy difícil de realizar. El juego de poderes era muy complejo. Por un lado, el jesuita español Alonso Sánchez, estaba ya en España, contradiciendo las órdenes de sus superiores, intentado convencer al emperador Felipe II de que invadiese China militarmente. A su juicio esto iba a tener grandes beneficios humanos y espirituales tanto para los chinos como para los españoles. Por otro lado, una posible invasión de China por parte de Felipe II iba a suponer un gasto económico, político y militar muy importante. En ese tiempo el reino de España tenía muchos frentes militares abiertos, y además, cualquier movimiento en China iba a crear mucha tensión con Portugal. De hecho el superior de China, el portugués, Francisco Cabral, se oponía frontalmente a cualquier colaboración con España porque esto iba a poner en riesgo la misión de los jesuitas. Y, por si fuera poco, el papa Sixto V, era enemigo del rey de España, y no sentía ninguna simpatía por los jesuitas.

El marco histórico en el que se inserta este proyecto era muy inestable y hacía casi imposible que en ese humus pidiera florecer el proyecto de la embajada.

Aun así, Valignano nombró a Ruggieri responsable de tal empresa y este embarcó en Macao con destino España el 20 de noviembre de 1588. Después de 10 meses de viaje, desembarcó en Portugal en el mes de septiembre de 1589. Aunque Ruggieri recibió instrucción del superior general Acquaviva de que no dijera nada del plan de la embajada a las autoridades españolas y zarpara lo antes posible para Roma, una vez llegó al puerto de Lisboa no pudo hacer nada, ya que Felipe II estaba al tanto del proyecto y mandó a sus hombres a que lo interceptaran.

Ruggieri residió durante casi tres meses en Lisboa donde se entrevistó con las principales autoridades de la ciudad. El virrey de Portugal Alberto de Austria, a través del arzobispo de Évora, Teotonio de Braganza, organizó en detalle la estancia de Ruggieri en Portugal y España.

Llegó a Madrid pocos días antes de la navidad de 1589. Sin embargo, el rey estaba indispuesto por la enfermedad de la gota y no pudo atenderle personalmente hasta meses más tarde. Felipe II asignó dos hombres de su confianza para que atendieran a Ruggieri, los arquitectos Juan de Herrera y Juan Bautista de Villalpando, quien además como Ruggieri, era también jesuita.

Finalmente, pasado un tiempo, pudo entrevistarse con el rey. La entrevista duró dos horas en las que Felipe II mostró muchísimo interés por las cosas que decía el jesuita napolitano. Ruggieri tenía orden de que no desvelara nada del proyecto de la embajada vaticana, sin embargo, estando delante del rey e interrogado por este poco pudo hacer. El rey se comprometió personalmente a asistir en todo lo necesario para cuestiones “temporales” al proyecto de la embajada. Una vez finalizada la reunión dejó marchar a Ruggieri a Roma acompañado de Juan Bautista de Villalpando.

Salieron de Madrid a finales de abril o principios de mayo dirección Valencia. Allí descansaron durante un mes antes de embarcarse para Nápoles primero, y Roma después. En la “Relación” que redactó posteriormente Ruggieri no dice nada de que el rey le pidiera una traducción de los cuatro libros

al español. Algo ciertamente extraño ya que sí se prodiga en otros detalles relacionados con el interés de Felipe II por la cultura china. Sin embargo, sabemos con certeza que Ruggieri escribió la traducción parcial de los cuatro clásicos, probablemente en Madrid antes de partir para Valencia, porque en el prefacio de la traducción dice que lo escribe apresuradamente por petición del rey antes de salir para Roma.

El proyecto de la embajada finalmente no se realizó. Además de la dificultad de contexto político que hemos señalado hay que añadir que a pocos meses después de llegar Ruggieri a Roma y entrevistarse con el papa Sixto V, este murió. En apenas dos años se sucedieron cuatro papas, de los cuáles, sólo uno mostró un verdadero interés por proyecto.

Además, a todo esto hay que añadir la “traición” de Ricci y Valignano a Ruggieri. Antes de partir desde China a España, Valignano había entregado una carta a Ruggieri para que este se la entregara en mano al general Acquaviva. Esta carta sólo la podía leer el general de los jesuitas ya que iba con el membrete de “soli”, es decir, que sólo podía ser leída por el general. En ella Valignano pedía al general que no enviara de vuelta a Ruggieri, cuya mayor aportación a su juicio, iba a ser no volver a la misión. En cartas anteriores aducía edad y escaso dominio del chino como dos razones de peso para que Ruggieri no volviera.

Detrás de esta traición tuvo que haber un problema personal que desconocemos porque las razones dadas por Valignano eran falsas e inconsistentes. Falsas porque hoy sabemos que Ruggieri tenía un buen dominio del chino, al menos, escrito. Además Valignano no podía evaluar su nivel de chino porque él no sabía chino, por lo que tuvo que haber otra persona que se lo dijera¹². E inconsistentes porque diez años antes ya había otro candidato portugués que tenía ya cuarenta años que iba a ir a China en lugar de Ruggieri. La razón que se adujo para que fuera Ruggieri en lugar de él fue su trabajo y contribución

[12] Aunque no tenemos evidencias de que fuera Ricci, lo más probable es que fuera él. En aquel momento tenía problemas personales con Ruggieri y ya había hablado con sus superiores para que lo quitaran de la misión de China.

en la India, y que tuviera más de cuarenta años no parecía ser un problema para Valignano. Y, por si fuera poco, la razón que se dio para que Ruggieri fuera a China fue su habilidad para aprender lenguas extranjeras, como había hecho con el idioma *tamil*, por ejemplo.

Un hecho que demuestra claramente que Valignano tenía algo personal contra Ruggieri es que en 1596 cuando Ruggieri ya estaba plenamente incorporado a la orden en Italia, y sin posibilidad de volver a China, Valignano envió una carta al general para que prohibiera a Ruggieri seguir publicando nada que tuviera algo que ver con China. Hoy en día sabemos con certeza que Ruggieri tenía un gran dominio de la lengua china, al menos escrita como hemos dicho, y también de la cultura china, como veremos a continuación.

5.- TRADUCCIÓN DE LOS CUATRO CLÁSICOS

Como hemos visto antes, la razón por la que Ruggieri se introdujo en el confucianismo fue por la relación que este tuvo con los mandarines chinos. El confucianismo era parte del material que tenían que estudiar para los exámenes imperiales y además era la filosofía que constituía el sustrato moral de la sociedad china. A esto habría que añadir las instrucciones dadas por Valignano de relacionarse con las élites chinas y aplicar la “política de la adaptación”, es decir, buscar un sistema moral que fuera un interlocutor eficaz para comenzar a traducir algunos conceptos cristianos a la cultura china. Algo similar le había ocurrido al budismo que siglos antes tuvo que traducir su doctrina a través del taoísmo. El confucianismo parecía ser en aquel momento el medio más eficaz de acercarse a las élites y crear un sustrato que permitiera o facilitara una pre-evangelización en China.

Aunque los textos que Ruggieri tradujo son textos atribuidos a Confucio que se editaron durante la dinastía Han, no fue hasta la dinastía Song, que el filósofo neo-confuciano Zhu Xi (1130-1200), estableció un canon. Sin embargo, en tiempos de Ruggieri, en la dinastía Ming, circulaba una versión

conocida como *Sishu jizhu* 四書集註, realizada por Zhu Xi, pero que incluía una colección de comentarios de otros filósofos.

Ruggieri en la traducción sigue la segmentación compuesta por Zhu Xi, aunque en alguna ocasión, creemos que por cuestiones de limitación de espacio, en el manuscrito omite alguna frase. Con respecto al texto clásico, es decir, al texto original atribuido a Confucio, y que no incluía comentarios o aclaraciones posteriores, Ruggieri es consciente de que ha habido una adulteración del texto original, y en ocasiones lo menciona. Aunque, al mismo tiempo, desconoce el proceso de edición de los clásicos y en ocasiones confunde la transliteración de los nombres. Así por ejemplo hay veces que se dirige a Cheng Yi (1033-1107) como Zengzi o Zincio, ambos referidos al mismo sujeto, discípulo de Confucio.

En cuanto al contenido del texto y la traducción, podemos decir que Ruggieri lo traduce desde un paradigma primordialmente filosófico con ciertos ribetes de legalismo proveniente de su formación en leyes. Y hay que indicar que no hace una lectura religiosa del texto. Como hemos dicho antes, el empeño de Ruggieri, al que seguirán otros como Ricci, es el de crear un léxico que en un futuro pueda permitir traducir el cristianismo en categorías culturales chinas.

Otro aspecto importante de la traducción es que aunque la mayor parte de las veces tiende a la traducción literal, en detrimento de una más formal, cuando tiene que traducir conceptos que van contra contenidos dogmáticos del cristianismo, deja la literalidad y lo traduce por términos más seculares. Esto ocurre por ejemplo cuando traduce la palabra *tianzi*, 天子, un título del emperador chino que significa literalmente “Hijo del Cielo” o “Hijo de Dios”. La principal razón por la que no lo traduce es porque es también un título cristológico, sólo Cristo es “Hijo de Dios”. Sin embargo, también puede ser que tuviera otras razones que estaban muy en boga en aquel tiempo como la cuestión del origen divino y directo del poder real. En la escolástica española, Luis Molina se había opuesto a una justificación del absolutismo. En

1603 el rey de Inglaterra, Jacobo I, se autoproclamará como “rey por la gracia de Dios” inaugurando un largo debate en torno al origen divino del poder real. Décadas más tarde Robert Filmer publicará un alegato del absolutismo en su libro *Patriarca*, cuyos principales adversarios serán los jesuitas Roberto Bellarmino y Francisco Suárez, y que John Locke intentará refutar apoyándose en los argumentos de Suárez en su famoso *Segundo Tratado del Gobierno Civil*. Ruggieri, que había estudiado leyes en Roma, y conocía los argumentos, es muy probable que secularizara un concepto tan teocrático como *tianzǐ* por uno más neutro como “rey”.

Algo similar sucede cuando traduce los términos *shengren* 聖人, *tian* 天 o *di* 帝. Ruggieri evita por todos los medios cristianizar estos conceptos y los asocia siempre a la tradición filosófica occidental en lugar de la tradición bíblica.

En cuanto a la contribución de su texto a la historia de la sinología tenemos que decir que fue importante ya que todos los que lo sucedieron siguieron sus pasos. Inicialmente se impugnó la autenticidad de la traducción, atribuyéndosela a Ricci por razón de su supuesto desconocimiento del chino, la advertencia de Valignano al superior general de los jesuitas Acquaviva de que no le dejara publicar nada sobre China, y la coincidencia de fechas con el inicio de la traducción de Ricci. A esto habría que añadir que Valignano encargó a Ricci una nueva traducción del catecismo *Tianzhu Shilu*, dando a entender que la de Ruggieri era muy pobre y muy mejorable.

En la historia de la sinología reciente, sobre todo a través de los estudios de Albert Chan sobre la traducción de Ruggieri de poesías chinas, se ha dado la vuelta a estos argumentos, y se ha concluido que más bien parece que Ruggieri utilizó materiales que él mismo había elaborado entre 1584 y 1588. Es decir, justo después de la publicación del *Tianzhu Shilu* y antes de su partida para Europa.

Si hacemos un estudio comparativo entre la traducción de Ruggieri y la de Ricci, que aunque está perdida podemos reconstruir a través de su obra *Tianzhu Shiyi*, podemos decir que Ricci no rechaza la traducción de concep-

tos nucleares de Ruggieri, sino que más bien parte de ellos y los desarrolla, sin contradecirlos en ningún caso. Las traducciones posteriores como la del portugués Inácio da Costa, también siguen las ideas aportadas por Ruggieri. Sólo a partir de la disputa con los teólogos dominicos se cambiará el enfoque hermenéutico de este tiempo en favor de una justificación más teológica por la cual originalmente en China habría habido una concepción monoteísta de Dios que se había ido corrompiendo en los siglos posteriores.

CONCLUSIÓN

El estudio científico de la traducción de Ruggieri nos obliga a replantearnos muchas de las concepciones sobre el estudio de la sinología que se han mantenido hasta ahora.

En realidad, hasta la fecha se ha solido considerar que la primera traducción al español de textos de Confucio aparecen en el libro del dominico Juan Cobo (1547-1593) titulado *Mingxin baojian* (明心寶鑑)¹³, que en el dialecto *minnanyu* (閩南語) que hablaban los chinos de Manila, lleva el título de *Beng Sim Po Cam*, en español *Espejo rico del claro corazón*. Se publicó en Manila hacia el año 1593. Sin embargo, el obispo de Manila y dominico Domingo de Salazar, en una carta escrita el 24 de junio de 1590 y dirigida a Felipe II ya menciona la traducción realizada por Juan Cobo¹⁴. Esta obra está considerada la primera traducción al español de un libro chino, y lo usaban en las escuelas chinas de Manila para aprender los niños su propio idioma. Aunque las

[13] Las ediciones conocidas hoy son (1) *El libro chino Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo de la orden de Santo Domingo. Edición e Introducción del P. [Luis Alonso] Getino [O.P.]. Madrid: Biblioteca Clásica Dominicana, 1924. (2) *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. primer libro traducido en lengua castellana por Fr. Juan Cobo, O.P. (c.a. 1592); edición preparada y publicada por Carlos Sanz. Madrid: Lib. General Vict. Suárez, 1959. (3) *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*. El *Mingxin Baojian* de Fan Liben traducido por Juan Cobo hacia 1590, en edición de Manuel Ollé. Barcelona: Península, 1998. (4) *Espejo rico del claro corazón*. Traducción y transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo. Edición con estudio crítico de la doctora Limei Liu, Madrid: Letrúmero, 2005.

[14] <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar8.htm>

traducciones incluyen textos de muchos autores clásicos chinos, el taoísmo es predominante, lo que hace que sea muy probable que su compilador fuera taoísta¹⁵. Sin embargo, también hay bastantes textos confucianos.

Ahora bien, en comparación con la traducción de Ruggieri podemos decir lo siguiente. En primer lugar, la traducción de Ruggieri es más científica, ya que intenta en todo momento permanecer en el ámbito de la filosofía natural, que es más próxima a la filosofía china que una interpretación religiosa. Aunque Cobo también hace una traducción literal y rigurosa, no consigue llegar a la profundidad de análisis de Ruggieri. En segundo lugar, la traducción de Ruggieri es más relevante ya que su selección de textos es mucho más importante que la de Cobo, quien se circunscribió a un texto divulgativo más que canónico. Por poner un ejemplo análogo, es como si Ruggieri hubiera traducido los cuatro evangelios canónicos al chino, mientras que Juan Cobo hubiera traducido una colección de dichos sobre la vida y obra de Jesús y los primeros cristianos. Y, en tercer lugar, Ruggieri había realizado la traducción en un proceso de intercambio y diálogo con académicos chinos en lengua china, mientras que Juan Cobo la hizo en Manila, y las fuentes y posibilidades de las que dispuso fueron mucho más restringidas y limitadas. El texto lo seleccionó como material para una futura inculturación del cristianismo en Filipinas, y para ello contó con la ayuda inestimable de un filipino de origen chino que sabía chino y bastante español, al que bautizaron con el nombre cristiano de Juan Sami¹⁶. Cuando Ruggieri tradujo en Madrid los *Cuatro Libros*, llevaba más de diez años estudiando chino y cultura china y relacionándose de primera

[15] CHAN, Albert, *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome* (2002), p. 180-83, 182; Para un estudio detallado sobre la autoría del texto puede verse: BORAÑO MATEO, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 45-47.

[16] Boraño Mateo, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 23-52.

mano con intelectuales chinos. Cuando Juan Cobo lo hizo apenas llevaba dos años estudiando la lengua en Filipinas, no llegando nunca a pisar China.

Respecto a la datación y autoría de ambas traducciones, sabemos con toda certeza que la de Ruggieri tuvo lugar en Madrid entre abril y mayo de 1590, mientras que de la de Juan Cobo, sólo tenemos dos referencias. La primera es de una carta que él mismo escribió el 13 de junio de 1589 y donde dice que desde primavera ya estaba confesando en chino, es decir, llevaba sólo ocho meses en Filipinas, y que estaba observando y traduciendo unos libros que le habían traído de China¹⁷. En una carta posterior del 24 de junio de 1590, que hemos citado más arriba, le escribe al rey Felipe II que la traducción ya estaba hecha y que se la han enviado como regalo en una edición bilingüe chino-español. No sabemos exactamente qué texto fue el primero en traducirse, y es una cuestión secundaria. Sin embargo, sí podemos decir que la información que da Cobo sobre confesar no prueba necesariamente su competencia en lengua china. La confesión se podía hacer en base a 10 o 15 palabras clave aprendidas que fuera capaz de identificar. Y, además, resulta francamente irrealista e inverosímil que pudiera hacer una traducción de un texto clásico él solo, después de ocho meses de estudio. Lo más probable es que utilizara borradores que él mismo habría elaborado con la ayuda de Juan Sami y que con otros textos los fuera puliendo. De hecho, como ha señalado el profesor Eugenio Borao Mateo, la traducción de Cobo es literalista y plana, ya que estaba destinada a ser un “prontuario educativo de la cultura china”¹⁸. Por tanto, en cuanto a la datación solo tenemos la certeza de que la de Ruggieri se realizó antes del mes de mayo de 1590 y la de Juan Cobo se envió a España en el mes de junio de 1590. En cuanto a la autoría, sabemos nuevamente con certeza que Ruggieri la hizo él mismo del chino al español, con la ayuda indirecta de unos borradores latinos que tenía, en su memoria o ya escritos, a mediados de los ochenta, mientras que Juan Cobo necesariamente

[17] Borao Mateo, José Eugenio. ... o.c., p. 49; Esta cita también aparece en la Carta del obispo Salazar: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar8.htm>

[18] Borao Mateo, José Eugenio. ... o.c., p. 49

precisó de la asistencia de traductores. Además el propósito de este segundo no era netamente académico, sino sobre todo apostólico.

Años más tarde, otro misionero dominico español Domingo Fernández de Navarrete (1610 – 1689), publicó una obra titulada *Tratados Históricos, Políticos, y Morales de la Monarquía de China*, editada en Madrid en 1676. Se trata de un compendio de todos los aspectos de China. En el Tratado III se encuentran traducciones de muchas sentencias del *Lunyu*, pero no se puede considerar una traducción completa porque Navarrete no tradujo todo y además intercala interpretaciones suyas con intención apologética más que de fidelidad al texto original. También en el Tratado IV se encuentra la traducción al español de la obra ya mencionada de Juan Cobo, y es llamativo que aunque Cobo murió antes de nacer Navarrete, y eran miembros de la misma orden dominicana y trabajaron ambos en Filipinas con los chinos, parece que el segundo nunca conoció ni tuvo noticias de la obra del primero.

En cuanto al valor y contenido de la traducción de Ruggieri en sí misma podemos deducir que tenía un alto nivel de chino, al menos en comprensión escrita, y un alto nivel de comprensión de la cultura china. El dominio de la lengua está corroborado por el estudio de Albert Chan sobre unos poemas escritos por Ruggieri en lengua china¹⁹.

En cuanto al dominio de la cultura, Ruggieri conoce algunos conceptos clave del confucianismo y en ningún momento trata de cristianizarlos, sino que siempre lo circunscribe a un ámbito de filosofía natural. Así por ejemplo cuando traduce *shangdi* 上帝, *tian* 天 o *guishen* 鬼神, los traduce como conceptos propios de una filosofía natural y no como conceptos revelados. En las comparaciones que establece con la cultura occidental hace continuas referencias al estoicismo y el pitagorismo, y muy pocas al cristianismo. Y, por último, también conoce los comentarios de Zhu Xi y Cheng Yi,, con lo que a lo largo de su traducción va intercalando niveles de interpretación respecto a las palabras originales de Confucio.

[19] Chan, Albert “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993): 139-157.

No obstante, la traducción de Ruggieri también contiene algunas limitaciones importantes, como por ejemplo su desconocimiento de la historia de China y la historia de la filosofía, pero era una limitación inevitable dado que era la primera aproximación a un texto clásico chino escrito en una lengua occidental.

Esta primera aproximación más cultural y menos apologética desaparecerá cuando irrumpa el conflicto de los ritos chinos iniciado por la denuncia a Roma del dominico Domingo Navarrete. A partir de este momento, las traducciones jesuíticas tendrán un tono más apologético.

BIBLIOGRAFÍA

- BORAO MATEO, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 23-52.
- CHAN, Albert, *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome (2002)*, p. 180-83, 182.
- CHAN, Albert “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993): 139-157.
- GISONDI, Francesco Antonio, *Michele Ruggieri S.J, missionario in Cina e primo sinólogo europeo e poeta “cinese”*, Jaca Book SpA, Milano 1999.
- MEYNARD, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Brill, Leiden-Boston, 2015.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- VASCONCELOS DE SALDANHA, Antonio, “A Man for Two Seasons after China: Michele Ruggieri in Europe”, en Y. JINGMING & H. YUFAN (Eds.), *Luo Mingjian xueshu yantaohui lunwen ji 羅明堅《中國地圖集》學術研討會論文集*, Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau, Macau 2013, 63-74.
- TEROL ROJO, Gabriel, *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental*, Barcelona, Herder Editorial, 2016.

EL LENGUAJE TAOÍSTA: PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN EN EL TAO TE CHING

José Ramón Álvarez
Universidad Providence, Taichung

RESUMEN

En este artículo trataré del lenguaje de los textos taoístas, sobre todo del Tao Te Ching, y de algunos problemas que crea tal lenguaje para la traducción al español.

El sinograma 道, su romanización y las opiniones de si hay que traducirlo o no.

Breve exposición sobre el lenguaje paradójico del taoísmo que en muchos casos implica connotaciones especiales, y hay que distinguirlo del uso normal. Problemas cuando se usan términos negativos con una connotación taoísta que los distingue del uso normal. Traducirlos sin mostrar de alguna manera lo que implica la connotación

taoísta no ayuda al lector a comprender el verdadero sentido del texto

Problemas cuando se usa una palabra en sentido taoísta en oposición al sentido confuciano. En tal caso la traducción debe mostrar la diferencia para que el lector comprenda el verdadero sentido del texto. Un ejemplo sería el sinograma 德 en el Cap.38

4. Problemas de textos que necesitan una explicación ya que no se pueden interpretar al pie de la letra por conllevar un sentido taoísta especial. Por ejemplo el Cap.80 no se puede entender al pie de la letra.

El *Tao Te Ching* (道德經) (en adelante TTC) es un libro difícil de interpretar en su verdadera intención, y que presenta muchos problemas de traducción. Antes de entrar en materia señalaré rápidamente qué tipos de problemas voy a tratar.

El TTC es un texto cuyo formato actual no sabemos con seguridad cómo se escribió o formó, ni cuál era la intención de su autor. Un texto del que no

se sabe bien el autor¹ ni la época, ni cómo se escribió, es lógico que presente problemas especiales de traducción. Pero no vamos a tratar aquí estos problemas aunque siempre son importantes para la interpretación.

Aunque no hay unanimidad entre los estudiosos del TTC, lo más lógico parece afirmar que la obra es una compilación de aforismos y dichos de diversas épocas, y que no es probable que sea obra de un solo autor. La más antigua copia de la obra son unas tiras de bambú con solo algunas partes del texto, encontradas en una tumba de Guodian² que data del año 300 a. de C. Luego existe otra copia escrita en seda encontrada en las tumbas de Mawangdui³ bastante completa, aunque en dos versiones distintas y sin numerar por capítulos. Y por último tenemos las clásicas versiones de Wang Bi⁴ y de Ho Shangong⁵, divididas en 81 capítulos, y sobre las que se basan la mayoría de las traducciones del TTC.

Estos problemas de composición, autor, distintas copias de textos de diversas épocas, etc. hacen que a la hora de traducir este famoso libro, haya que enfrentarse a problemas de traducción que no tienen otros textos clásicos. Pero tampoco voy a fijarme en este tipo de problemas más bien exegéticos, que también pueden ser importantes.

En lo que quiero fijarme hoy es en el problema que crea el mismo lenguaje taoísta en sí. Es decir, cuando leemos un libro taoísta estamos ante un

[1] Ver: John J. Emerson: “The Authorship of the Tao Te Ching”
<http://www.idiocentrism.com/china.author.htm>

[2] Ver: Iñaki Preciado, *Los libros del Tao*, Trotta, 2006. En inglés: Robert G. Henricks. *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian* Columbia University Press, 1993.

[3] Ver: *Lao Zi: Tao Te Ching* Traducción de J. I. Preciado. Editorial Alfaguara. Madrid, 1978. Y en inglés Robert G. Henricks: *Lao-tzu Tao Te Ching: A New Translation Based in the Recently Discovered Mi-Wang-dui Texts*, New York, Valentine Books, 1989;

[4] Ver: Rudolf G. Wagner: *A Chinese Reader of the Tao Te Ching, Wang Bi's Commentary of the Lao Zi with Critical Text and Translation*, State University of New York, Albany, 2003

[5] Ver: Chen San-shan: “The Age of Ho-shang-kung chu 河上公注 and Its Significance in Intellectual and Taoist History”. http://ccs.ncl.edu.tw/chinese_studies_18_2/18_2_04.pdf

lenguaje especial que necesita un tratamiento también especial, al igual que cuando leemos un libro sagrado, sea la Biblia , el Corán o los Sutras del budismo estamos ante un lenguaje religioso y sagrado especial que no se puede entender ni interpretar como un lenguaje normal.

Por tanto, no se puede leer el TTC sin conocer qué tipo o tipos de lenguaje usa el taoísmo, porque si no estaremos haciendo una interpretación y consiguientemente una traducción equivocada. En este breve artículo señalaré alguno de estos problemas, para ayudar a leer mejor el TTC, y poder interpretar el sentido taoísta que está en muchas palabras y textos, evitando así malinterpretar sus ideas fundamentales.

1.- EL SÍMBOLO TAO 道

El primer problema que podemos señalar es la misma palabra *tao* ¿Se debe traducir, o se debe dejar como suena en chino? Cada traductor tiene su opinión, y unos lo traducen y otros no. Se traduzca o no, lo que hay que dar son las razones de por qué se hace una u otra elección. Cuando un traductor da su traducción y explica por qué lo hace así, no tenemos nada que objetar. Podremos estar de acuerdo o no, pero dado que es una traducción, tiene pleno derecho a elegir. Entre los que traducen el sinograma *tao*, por poner ejemplos en varios idiomas son famosos en inglés A.Waley (*Way-Camino*)⁶, en alemán R.Wilhelm (Sinn-Sentido)⁷, en francés, C.Larre (Voie-Camino)⁸, y en español Anne-Hélène Suárez (Curso)⁹. También hay muchas traducciones famosas en todos los idiomas que no traducen *tao* y lo dejan como suena usando la

[6] Arthur Waley: *The Way and It's Power: A Study of the Tao Te Ching and It's place in Chinese Thought*. London: Allen and Unwin, 1934

[7] Richard Wilhelm: *Das Buch des Alten von Sinn and leben. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erlaüttert.*,Jena: Eugene Niederichs, 1919

[8] Claude Larre : *Tao te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*. Traduction de. Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1977.

[9] *Lao Zi. El libro del Curso y de la Virtud*. Traducción de Anne-Hélène Suárez. Siruela, Madrid, 1998

trascrición clásica de *tao*, o la el pinyin *dao*. Los traductores que usan *dao*¹⁰, deberían ser lógicos y consecuentes y hablar de “daoísmo”, aunque sería una forma que suele extrañar o despistar a muchos lectores que no saben chino y no entienden por qué se cambia el nombre tradicional de “taoísmo” por “daoísmo”.

Personalmente opino que no se debe traducir la palabra *tao* por dos razones:

Primero porque *tao* en el taoísmo es una palabra polivalente. Hasta me atrevería a decir que no es una palabra, sino un símbolo. Todos sabemos que un símbolo es precisamente un signo, un referente externo para expresar un contenido interno de gran riqueza y polivalencia. Los símbolos son necesarios en la vida del hombre, y mucho más en las religiones o ideologías. No necesitamos explicar a nadie qué significa regalarle una flor, o cuando damos un beso a alguien, o cuando hacemos la señal de la cruz. Se deja al símbolo que se explique por sí mismo, y los que comparten los valores de un símbolo saben bien qué sentido profundo y a veces inefable se comunica.

El *tao* sólo se entiende una vez leído todo el TTC y debe ser el lector el que comprenda su sentido polivalente, ya que puede significar ideas y valores no sólo múltiples sino hasta contrarios: El *tao* es plenitud y vacío, es ser y no ser, es femenino y masculino, es movimiento y reposo, es acción y no acción... Es siempre polivalente

Y segundo, porque si lo traducimos estamos ya eligiendo uno de sus valores de su polivalencia, y de alguna manera estamos eliminando los otros, ya que el concepto que expresa una palabra es unívoco. Si yo traduzco *tao* por Camino, elimino el concepto contrario de No-camino, y si elijo Sentido, elimino el concepto contrario de Sin-sentido. Pero en realidad el *tao* también es No-camino, Sin-sentido y todos los “no” posibles, porque el *tao* no es una idea, un concepto, sino algo vital y lo vital es dinámico y en continuo cambio. Cuando usamos la palabra “vida”, si solo nos quedamos en la idea o el con-

[10] En la transcripción del pinyin 道 se escribe *Dao*. Yo uso *Tao* porque se acerca más al sonido real en chino.

cepto, excluimos “muerte”, pero en la realidad vida y muerte no se excluyen, sino que se complementan. No puede darse vida sin muerte. El mismo TTC lo dice: 出生入死 (Cap.50) “Salir a la vida (es) entrar en la muerte”¹¹.

Es decir, el taoísmo no nos comunica ideas ni conceptos solamente, sino vida y dinamismo. Y en ese aspecto, las palabras solo hacen limitar y dividir. Y por eso ya en las primeras líneas del TTC leemos: “El Tao que se puede expresar no es el Tao absoluto”. Todo lo que podamos decir con palabras del Tao, nunca llega a expresar al último y absoluto Tao”. Así pues, en mi opinión, el traducir *tao* por cualquier palabra que sea, es de alguna manera traicionar el verdadero espíritu taoísta que dice que toda expresión del *tao* no es el *Tao* absoluto.

2.- EL LENGUAJE TAOÍSTA

Esto nos lleva al segundo punto de esta exposición: el lenguaje del taoísmo. El lenguaje del taoísmo es muy complejo y hay que saber en cada momento cómo interpretarlo. También es un lenguaje polivalente. Podemos hablar de cuatro tipos de lenguaje en el taoísmo: lenguaje positivo, paradójico, negativo y simbólico.

Hay un **lenguaje positivo** en la forma y en el contenido, como el lenguaje ordinario cuando hablamos para comunicar algún mensaje a otros. Por ejemplo en el Cap.23 se dice “Hablar poco es lo natural. Un huracán no dura toda una mañana; un aguacero no dura todo un día...” Aquí no hay ningún sentido especial taoísta y es igual que si explicamos un huracán o un aguacero a otra persona. Es el lenguaje denotativo que usamos en la mayoría de nuestras conversaciones para entendernos. Es un lenguaje objetivo, directo, sin connotaciones de ningún tipo. Tal lenguaje aparece a veces en el TTC y no tiene ningún valor especial. Es un lenguaje que no se puede aplicar a casi ningún capítulo completo del TTC, pero muchos lectores leen el TTC

[11] Las citas del TTC siguen mi traducción de la Editorial Catay, Taichung, 2016.

interpretando lo que leen como si fuera un lenguaje de este tipo, y por eso no pueden entender nada de lo que leen, ni de lo que el texto quiere comunicar.

Hay otro **lenguaje paradójico**, que lo que pretende es romper la lógica normal de nuestro pensamiento y llevarnos al campo del sentido taoísta, en que todo tiene dos caras. En el Cap.22 leemos: “Lo deformado es perfecto; lo tortuoso es recto; lo hueco es lleno; lo agotado es nuevo; lo poco es ganancia; lo mucho es pérdida”. Si lo leemos en el sentido anterior del lenguaje normal, no tiene sentido. Es un lenguaje contradictorio y hasta absurdo. El TTC está lleno de este tipo de lenguaje y pretende con él decirnos que todo tiene dos caras que no son opuestas sino complementarias, aunque en las palabras solo aparece una de las dos. Hay que trascender el sentido lógico de las palabras y entrar en la paradoja de que todo en la vida lleva un elemento *Yang, positivo* y otro elemento *Yin, negativo*. En cada momento aparece solo uno (el ámbito del Ser), pero no podemos olvidar el otro que está oculto pero latente y vivo, (el ámbito del No-ser), y que puede aparecer en cualquier momento.

Al traducir este tipo de lenguaje hay que mostrar claramente la paradoja y no suavizar o reducir la contradicción. Lo paradójico es esencial en el lenguaje taoísta y una buena traducción lo debe mostrar sin querer hacerlo más lógico, para ayudar al lector a entender mejor el texto. El lenguaje paradójico del taoísmo no busca hacernos entender nada, sino precisamente lo contrario: que no usemos la lógica normal, que no pensemos lógicamente y que rompamos el lenguaje normal para penetrar en la sabiduría que está más allá de toda palabra y de todo concepto.

En el Cap. 22 citado algunas traducciones le dan sentido futuro y traducen “Lo incompleto será colmado; lo torcido será enderezado; lo vacío será llenado; lo consumido será renovado...” Con lo cual se rompe la paradoja, y se traiciona el mensaje del taoísmo, en que lo vacío **es** plenitud, lo torcido **es** recto, y lo mucho **es** poco... Y ¿cómo lo sabemos? Solo si lo vivimos para lo cual hay que romper el mundo meramente lógico-conceptual y entrar en el mundo vital paradójico

Pero aún hay otro lenguaje más importante en el taoísmo: **el lenguaje negativo**.

Por ejemplo en el TTC para hablar del Tao se dice que no tiene límites (Caps. 4, 5, 14, 21, 25, 31, 32, 35, etc.): que es vacío (Caps. 4, 5, 4, 21, 45, 62, etc.); que es no acción (Caps. 6, 18, 18, 32, 37, 38. 48, 73): que es silencio (Caps. 25, 41, 42, 43, 56); que es anónimo, invisible, incognoscible, etc.

Este lenguaje ha creado interpretaciones y traducciones alejadas del verdadero espíritu taoísta. El lenguaje negativo del taoísmo solo está negando el concepto, pero nunca la realidad. Su objetivo es hacernos caer en la cuenta de que la verdadera comprensión del Tao no se logra con conceptos, y que hay que negarlos para penetrar en su sentido positivo. Cuando el TTC dice que el Tao es no-acción, no está negando la realidad de la acción, sino la idea limitada y conceptual que tenemos de la acción humana. Si el TTC, al decir que el Tao es no-acción, significara que no hace nada, no diría “Actúa por la No-acción; Habla con el Silencio” sino que habría dicho; “No actúes, no hables”, lenguaje totalmente ajeno al taoísmo que habla en negativo para integrar lo positivo y lo negativo que siempre se complementan en lo real., Como dijo Chuangtse: “Ni las palabras ni el silencio son capaces de expresar el límite entre el Tao y las cosas. Ni las palabras ni el silencio. Nuestra razón tiene un límite” (Cap.14,5).

¿Cómo solventar este problema en la traducción? Mi solución es usar mayúscula cuando hablamos en sentido taoísta, para saber que en ese texto no podemos usar el concepto normal del lenguaje ordinario. Por ejemplo diremos:

“ElTaoespor naturalezaNo-acción, sin embargo no hay nada que no haga”.(37)

“Existe una realidad Caótica, anterior al cielo y la tierra. Silenciosa, Vacía, Autónoma. Inmutable. Actúa constantemente y es Inagotable. (25)

También se puede usar la letra cursiva o con una grafía especial, para indicar que es un término negativo con sentido positivo: “Mirándolo no se ve.

Se llama *invisible*. Escuchándolo no se oye. Se llama *inaudible*. Tocándolo no se siente. Se llama *intangibile...!* (14).

Se podría preguntar por qué si el taoísmo afirma lo positivo y lo negativo a la vez, buscando una armonía de los dos, al usar palabras usa la forma negativa y no la positiva. Por ejemplo en la religión cristiana aplicamos a Dios palabras y conceptos positivos, nunca negativos, y decimos que es Omnipotente, Eterno, Suma Bondad, etc. y nunca decimos que es Vacío, Silencio, etc. aunque Dios al serlo, debe contenerlo todo, como muy bien han expresado los místicos. En general, las filosofías y religiones orientales prefieren lo negativo por tres razones:

Primera: El hombre, guiado por su mente y por su razón, suele descuidar y hasta negar la parte negativa de la vida. El taoísmo intenta que lleguemos a la complementación y armonía de los dos polos, y nos avisa de que el positivo solo puede ser peligroso.

Segunda: Además el polo negativo al ser más difícil de conceptualizar no es tan peligroso como el positivo, y nos pone en guardia de que el *tao* no se alcanza solo conceptualmente.

Tercera: Y sobre todo porque el lenguaje negativo es más dinámico como lo es el *tao* y la vida. Nos ayuda a no quedarnos en él y buscar lo que hay detrás de dicho término negativo, mientras que los términos positivos son más estáticos, nos satisfacen más, no nos invitan a buscar su complemento y tendemos a absolutizarlos fácilmente.

3.- TAOÍSMO Y CONFUCIANISMO

El taoísmo siempre se ha considerado como antagónico y contrario al confucianismo. En realidad son más bien complementarios, pero en algunos textos hay que atender bien al sentido profundo del lenguaje para no confundirlos. Por ejemplo el Cap. 39 del TTC es un ejemplo claro, ya que se usa varias veces

la palabra virtud, pero unas veces se habla de la Virtud del Tao, y otras de la virtud confuciana, inferior y causante de todos los males. Veamos primero el texto para hacer luego su análisis.

Capítulo 38

La Virtud no es virtuosa, por eso tiene virtud.

La virtud no deja de ser virtuosa, por eso no tiene virtud.

La Virtud no actúa, y no tiene intención.

La virtud actúa y tiene intención.

La Benevolencia actúa, pero no tiene intención.

La Justicia actúa, pero no tiene intención.

La Rectitud actúa, pero no obtiene respuesta
y se impone con los brazos desnudos.

Perdido el Tao, aparece la virtud.

Perdida la Virtud, aparece la benevolencia.

Perdida la Benevolencia, aparece la justicia.

Perdida la Justicia, aparecen las reglas y la etiqueta.

Estas, son el grado ínfimo de fidelidad
y el origen de todo desorden.

En este texto se habla unas veces de la Virtud del Tao, y otras de la virtud confuciana. El texto chino ya nos da una pista porque a la Virtud taoísta la llama “shang de” 上德 (virtud superior) mientras que a la virtud confuciana la llama “xia de” 下德 (virtud inferior), o simplemente 德 (virtud). Sin embargo cuando habla de la benevolencia y la justicia ya no especifica si es en sentido taoísta o confuciano. Para el taoísmo existen la virtud, la benevolencia, y la justicia, pero cuando son nacidas del Tao son virtudes que no se notan y no tienen intención, mientras que la virtud, benevolencia y justicia confucianas actúan y “tienen intención”, y no son superiores. Por eso dice el texto que perdidas las virtudes taoístas, aparecen la virtudes confucianas, y perdidas estas nacen las reglas y etiqueta que son el grado ínfimo de fidelidad y el origen de todo desorden.

En la traducción al español hemos usado mayúscula para señalar las virtudes en sentido taoísta, y minúscula para señalar las virtudes en sentido confucianista. Si vemos el texto escrito podemos así entender la distinción que hace el taoísmo, y que de otro modo hacen el texto ilógico e ininteligible.

Esta crítica al confucianismo se repite en otros capítulos por ejemplo en el Cap.18:

Cuando se abandona el Gran Tao
Prevalecen la benevolencia y la justicia.

...

Cuando se rompe la Armonía natural
de las seis relaciones familiares,
prevalecen la piedad filial y el amor paterno.

O en el Cap.19:

Rechazadas la benevolencia y la justicia
el pueblo volverá a la Piedad filial y al Amor.

4.- UN TEXTO PROBLEMÁTICO

La diversidad de lenguaje en el TTC hace que algunos hayan criticado algunos textos taoístas equivocadamente, al no tener en cuenta que se habla en un sentido típicamente taoísta diferente del sentido del lenguaje ordinario. Solo mencionaré un texto para ver cómo el lenguaje taoísta puede ser mal interpretado y mal traducido por no tener en cuenta sus diferentes niveles.

En el Cap. 80 del TTC leemos:

En una nación pequeña con poca población, tendrían todo tipo de utensilios pero no los usarían; el pueblo apreciaría morir en su tierra y no se trasladaría a lugares lejanos; aunque tuvieran barcos y carros, no viajarían en ellos; aunque tuvieran armaduras y armas, no las mostrarían.

El pueblo volvería al uso de las cuerdas con nudos, gustaría de su comida, encontraría bonitos sus vestidos, viviría tranquilo en sus casas, gozaría de sus costumbres. Las naciones vecinas estarían tan cerca que se oirían el canto de los gallos y los ladridos de los perros, sin embargo las gentes de este pequeño lugar morirían ancianas sin haberlas visitado.

Este texto se ha considerado muchas veces en su sentido literal, mostrando el país ideal, la utopía del TTC. Tal país ideal, siguiendo esa interpretación, sería un reflejo de la antigua sociedad en la cual el pueblo hacía nudos en cuerdas para anotar y recordar, pues aún no existía la escritura. Tal sociedad antigua era una sociedad de paz y armonía, y a ella se volvería en el futuro ideal. El ideal del futuro, estaría pues en el pasado.

Esta interpretación literal, en principio, no se puede rechazar de plano. Sin embargo, sea cual sea el grado de armonía e ideal de la vida agrícola antigua, es claro que la realidad de lo que realmente podía ser tal sociedad está muy lejos de ser igual al ideal que nos pintan todos los textos fundacionales de todas las culturas. Además la mera interpretación literal no tiene ningún valor hoy día para nosotros, ya que es una negación del progreso y la civilización, a lo que es imposible renunciar aunque se quiera. Y por último, desde el punto de vista del mismo TTC, si realmente estuviese pidiendo una vuelta al pasado, por un lado perdería toda su fuerza como Crítica, y por otro, mostraría una contradicción interna en su doctrina, ya que habría hecho un juicio de valor absoluto sobre algo fenoménico: “el pasado fue mejor que el presente”.

Por lo tanto, hay que intentar buscar ese sentido oculto típicamente taoísta que se esconde siempre en el sentido aparente y primero de su lenguaje. Para ello, es necesario examinar más a fondo la frase central en que se funda la interpretación literal: “el pueblo volvería al uso de las cuerdas con nudos”. El examinar esta frase es importante porque, en primer lugar el término “volver” es un concepto fundamental en todo el TTC, y en segundo lugar, porque si esta frase se puede interpretar en un sentido no literal y más profundo, todo el resto del texto está en

la misma situación. Entonces resultará que aquí se está hablando de un “volver” o un “retorno” simbólico, que es un “volver” al espíritu del *tao*.

Para el taoísmo, el que sabe volver continuamente, en medio de su vida de división y nombres -el mundo del Ser-, al origen sin nombre y sin división -el mundo del No-ser-, haciendo la armonía de ambos, está anclado en el *tao* y en una verdadera y profunda armonía que no romperá la polaridad. El camino de la armonía, no es escapar del mundo, negar el mundo, negar el presente, sino controlar la capacidad humana de hacer distinciones y nombres y no dejar que ella sea la guía única de la vida. Hay que saber dónde detenerse, porque en el continuo cambio de los fenómenos surgen los nombres y estos dan origen a los deseos que a su vez tratan de imponer su ley de continua lucha. Es la sociedad de competición constante, creada por el hombre cuando sólo atiende al Ser. Sin embargo el hombre del *tao* no actúa así.

Este someter los deseos por el origen primordial sin nombre, es “volver” al origen, es estar siempre retornando de las cosas con nombres -el Ser- a lo sin nombre -el No-ser-, de lo que es fundado a lo que es fundante, de lo que es oposición y lucha a lo que es complementación y armonía. Este es el movimiento del Tao, es decir, el movimiento de la realidad en sí misma. Por eso el TTC dice que “el Tao retorna continuamente al No-ser” (Cap.14).

Para ratificar el análisis anterior, tenemos otros textos que muestran cómo el “volver” o “retornar”, no puede ser un retornar a algo físico, fenoménico, es el “volver al origen primordial” del Cap. 28, o el “retornar” y adherirse a la madre” y “retornar a la luz”, del Cap. 52, cosas ambas sin sentido en una interpretación literal.

Otros textos en que se muestra que el TTC no habla de un “volver” o “retornar” en sentido literal son: Cap.16: ”Retornar al origen se llama Tranquilidad, y se dice que es retornar a la naturaleza original”; Cap. 22: “Precisamente esto es perfección y retornar al Tao”; Cap. 34: ”Al retornar al Tao todos los seres sin adueñarse de ellos, se le puede llamar Grande”: Cap. 60: “El Sabio y los hombres no se dañan mutuamente y así retornan a la Virtud del Tao”.

Si el volver al origen primitivo, no es algo literal, igualmente las demás frases del capítulo, están apuntando a unas actitudes fundamentales propias del nuevo ámbito del *tao*. En ese nuevo ámbito y dimensión, puesto que el hombre sabe volver de las cosas a lo profundo y de lo profundo a las cosas, en un continuo Volverse, que es siempre dinamismo armónico, puede vivir entre las cosas sin ser una cosa más, ni estar dominado por ellas. La actitud del taoísta, no es antisocial, ni está en contra del progreso ni de la ciencia pidiendo una vuelta retrógrada al pasado, sino que en la armonía esencial de la vivencia de lo real en sí mismo, trasciende todo lo meramente fenoménico. Trascender no es negar, sino elevar a un nuevo plano, usar de un modo nuevo, con una actitud básica de integrar y armonizar.

Por eso, todos los “no” que aparecen en el texto son “No” taoístas, que por un lado están negando el modo ordinario de ver y actuar del que sólo vive del Ser, y por otro, y a la vez, están afirmando un nuevo modo de ver y actuar. Es una negación absoluta o sea, una afirmación, que abarca tanto la negación como la afirmación relativas del plano del Ser. Así, “no usar los utensilios”, “no trasladarse a otros lugares”, “no viajar en barcos y carros”, “no mostrar las armas”, “no visitar otros países”, etc., no están negando estas realidades, sino la actitud ordinaria del que hace todo esto dominado por esas cosas, del que usa las máquinas convirtiéndose él en una máquina, del que viaja o se mueve de un país a otro sin saber por qué ni para qué y sin haber salido realmente de sí mismo.

Y viceversa, las afirmaciones del texto son también absolutas y no sólo en el plano del Ser. Es decir, abarcan tanto a lo positivo como a lo negativo de lo fenoménico. Así cuando se dice que “gustaría de su comida”, “encontraría sus vestidos bonitos”, “viviría tranquilo en sus casas”, “gozaría de sus costumbres”, etc., no se habla sólo en sentido fenoménico. Eso sería “chovinismo”, un extremo contrario al *tao*. Al estar anclado en el *tao*, lo propio ya no es sólo lo propio, sino también lo no-propio. El gustar y apreciar lo propio no sólo no lleva consigo no despreciar lo ajeno, sino que produce el verdadero aprecio de lo ajeno, porque en el ámbito del *tao* yo y no-yo se armonizan.

Esta actitud es la base de una sociedad ideal. Nada de lo humano, del progreso, de la técnica, se niega. Se pone cada cosa en su lugar, no dejando que lo

que es secundario domine a lo primario y que lo que es siervo sea señor. Si se da ese “volver” a lo originante y fundante, se puede vivir con las cosas, usándolas o no usándolas con entera libertad de espíritu y sin dejar que afecten a la esencia última del hombre en cuanto espíritu en el mundo.

CONCLUSIÓN

En el breve espacio de esta exposición sólo he intentado mostrar el problema que presenta el lenguaje taoísta al traductor y al que desea entender su sentido profundo. Los ejemplos, sobre todo de lenguaje paradójico, negativo y simbólico, son continuos y todo el TTC está escrito en estos tres lenguajes. Si no prestamos atención al sentido profundo que está detrás de estos tipos de lenguaje podemos malinterpretar el texto y no llegar a adquirir la sabiduría y enseñanza que pretenden tales textos.

Por supuesto, esto no es único del taoísmo, sino de todos los textos clásicos, sobre todo si conllevan una enseñanza de tipo sapiencial, mística o religiosa. Pero en el taoísmo se agudiza dicho problema porque el mismo lenguaje taoísta busca por sí mismo ser paradójico y hasta contradictorio. Y esto porque el taoísmo es una crítica radical del mundo conceptual y por lo tanto del lenguaje. Para entender bien el lenguaje del taoísmo hay que romper el mundo conceptual de la palabra y saltar a un sentido superior que está más allá del mismo lenguaje. Por eso el TTC comienza con la frase de “El Tao que se puede expresar, no es el Tao absoluto” (Cap.1) y termina con aquella otra de “las palabras dignas de crédito no son hermosas; las palabras hermosas no son dignas de crédito”. (Cap. 81)

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Traducciones del TTC en castellano (directas del chino) publicadas en España.

Tao Tè Ching. Trad. José Ramón Álvarez, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1994;

Laotse. Tao Tè Ching Trad. José Ramón Álvarez, Ediciones Saga, México, 2004.

- Yen Ling-feng (嚴靈峰). “Nuevo texto reconstruido del Tao Te Ching”, Introducción y traducción. José Ramón Álvarez, Ediciones Catay, Taichung, 2016.
- Lao Tse. Tao Te Ching. La gnosis taoísta del Tao Te Ching.* Análisis y traducción de Carmelo **Elorduy**, Ediciones Teologado, Oña, 1961.
- Lao Tse / Chuang Tzu: Dos grandes maestros del taoísmo.* Trad. Carmelo **Elorduy**, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Tao Te Ching. Laotse.* Trad. Carmelo **Elorduy**, Editorial Tecnos, Madrid, 1996
- Lao Zi. (El libro del Tao).* Traducción, Prólogo y Notas de José Ignacio **Preciado** Idoeta. Edición bilingüe, Alfaguara, Madrid 1978. (2ª Ed. 1996).
- Tao Te Ching. Los libros del Tao. Lao Tse.* Edición y Traducción del chino de Iñaki **Preciado** Idoeta, Trotta, 2006.
- Tao Te King. El libro clásico del Tao, Lao Tse.* Trad Miguel **Shiao**. Colección Extremo Oriente, Madrid, 1985.
- Libro del curso y de la virtud. Lao zi.* Trad. Anne-Hélène **Suárez**, Ediciones Siruela, Madrid 1998, (7ª Ed. 2007)
- El Tao Te Ching de Lao Tze. El libro del Tao y la Virtud comentado.* Trad. **Tseng** Juo-ching (增若鏡), Ángel **Fdez. de Castro**, Ediciones Tao, Madrid, 2003.

Traducciones en las otras lenguas de España

- Catalán:** *Laozi. Daodejing. El llibre del “dao” i del “de”.* A cura de Seán Golden i Marisa Presas, Edicions Proa del Servei d’Edicions de la UAB i de les Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, setembre del 2000.
- Euskera:** *Dao De Jing.* Traducción: Joxe Arregi y Pilar Lasarte (basándose en la de Onorio Ferrero), Facultad de Teología, Universidad de Deusto; Erljioen Jakinduria, Ibaizabal Argitaletxea, Bilbao, 2007
- Gallego-portugués:** Publicada en Brasil: *Laotse, Dao De Jing, Escritos do Curso e sua Virtue.* Bilingüe Chines/Portugués. Traducido por Mario Bruno Sproviero, Ed. Hidra, Sao Paulo, 2005. <http://gropius.awardspace.com/ebooks/taoteking.pdf>

LA TRADUCCIÓN DE “TAO” (道) EN DOS VERSIONES DEL “LUNYU” (論語)

Zhang Ruolin (張若琳)

Master en Lengua y Cultura Hispánicas, Universidad FuJen

RESUMEN

Este artículo consta de dos partes principales. En la primera se estudia la importancia del confucianismo, representado principalmente en los llamados *Cuatro Libros*, siendo el *Lunyu* (論語: Analectas de Confucio) el más importante de ellos. En los estudios sobre el *Lunyu* son muy usados los comentarios antiguos, fundamentales para entender muchas de las interpretaciones y traducciones posteriores.

En la segunda parte se escogen dos traducciones del *Lunyu* al español y se estudia cómo ambas traducen el sinograma *tao*, se-

leccionando algunos textos más significativos donde aparece dicha palabra. Para esta selección se han seguido las traducciones al español de Chang Shiru, publicada en Pekín, y la de Anne-Hélène Suárez, publicada en Barcelona. Se estudian las diversas traducciones de esa palabra en ambos autores y se dan opiniones de las cualidades y problemas de cada traducción.

Este análisis y estudio puede ayudar a los lectores del *Lunyu* a comprender mejor la concepción del *tao* en el confucianismo, que es muy diferente de la taoísta.

Si tuviéramos que describir con una palabra el estilo de vida chino de los últimos dos mil años, la palabra sería confuciano. Nadie como Confucio en la historia de China ha influido tan profundamente en la vida y el pensamiento de su pueblo como transmisor, maestro e intérprete creativo de la cultura y la literatura antiguas y como modelador de la mente y el carácter chinos. (De Bary, 1960, 15)¹

[1] De Bary, William Theodore, Wing-tsit Chan y Burton Watson. *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York: Columbia University Press, 1960.

El Confucianismo es el pensamiento fundamental de China. Existen cuatro libros clásicos del confucianismo, que son el *Gran Estudio* (《大學》), *Doctrina del Justo Medio* (《中庸》), *Lunyu*, (《論語》), y *Mencio* (《孟子》) en los cuales se condensan las doctrinas confucianas. Y de ellos, el *Lunyu* es la más leída y estudiada. Como la obra más importante del confucianismo, el *Lunyu*, conocido también como “Analectas de Confucio”, tiene una influencia fundamental no sólo en China, sino también en Asia.

Según la *Bibliografía Descriptiva de los Clásicos Literarios, Historia de la Dinastía Han* (《漢書·文藝志》), escrita por Ban Gu (班固),

El *Lunyu* es un compendio de las palabras del Maestro Kong cuando dialogaba con los discípulos y otras personas contemporáneas, o comentarios de aquéllos, que registraron esas citas y, después del fallecimiento de Confucio, las juntaron en una colección, denominándola *Lunyu*.

De ahí podemos saber que el título en chino, *Lunyu* (Analectas de Confucio), significa “colección de citas”. Quiere decir, colección de las palabras de Confucio en las conversaciones. Se trata de una colección de fragmentos, ordenados sin un criterio preestablecido. Además, de ninguna manera los fragmentos de este compendio fueron escritos por un mismo autor, ya que en el limitado espacio de esta obra aparecen pasajes repetidos en varias ocasiones. La única hipótesis razonable para explicar este fenómeno consiste en que las palabras de Confucio fueron anotadas por diferentes discípulos que aportaron sus apuntes y dieron forma a esta obra. Por consiguiente, no se puede considerar que el *Lunyu* fue redactado por un autor determinado. Fue redactado por los discípulos de Confucio y también por los alumnos de éstos. Sus últimos editores serían algunos discípulos de Zeng Shen (曾參)². Por consiguiente, llegamos a la conclusión de que la elaboración del *Lunyu* se

[2] Zeng Shen (曾參) fue un pensador influyente de China y un representante importante del confucianismo. Fue discípulo de Confucio igual que su padre, Zeng Dian (曾點).

inició a finales del período de Primavera y Otoño y se finalizó la redacción en el período de los Estados Combatientes.

Al llegar la dinastía *Han*, había tres ediciones del *Lunyu*: el *Lunyu de Lu* (《魯論語》), el *Lunyu de Qi* (《齊論語》) y el *Lunyu de Antiguos Manuscritos* (《古文論語》). A finales de la dinastía *Han* del Oeste, el marqués de An Chang (安昌侯), Zhang Yu (張禹), estudió las versiones de *Lu* y de *Qi*, de las que impartió clases. Las fusionó en un sólo canon, conservando el orden secuencial del *Lunyu*. Esta versión es conocida como el *Lunyu del Marqués Zhang* (《張侯論》). Hoy en día, la versión que manejamos del *Lunyu* es básicamente la versión del Marqués Zhang.

El *Lunyu de Qi* ha desaparecido hace unos 1800 años. La mayor diferencia entre él y las versiones que acabamos de mencionar es que tenía dos libros más: “*Wen Wang* (問王)” y “*Zhi Tao* (知道)”. Recientemente en el año 2016, en la Tumba de Haihunhou (海昏侯墓), provincia de Jiangxi, se descubrieron unas tablillas de bambú, en que está escrita la parte de *Zhi Tao* del *Lunyu de Qi*.³ Ahora, los expertos de este campo ya han terminado el trabajo de escanearlo y están preparándose para interpretarlo e investigarlo. Para los estudios del *Lunyu*, esto es un gran descubrimiento y progreso en los círculos académicos tanto chinos como internacionales.

Los temas que se discuten en el *Lunyu* cubren gobierno, literatura, música, economía, enseñanza, moralidad, etc. Forman veinte libros, que son Xue Er (學而), Wei Zheng (為政), Ba Yi (八佾), Li Ren (里仁), Gong Ye Chang (公冶長), Yong Ye (雍也), Shu Er (述而), Tai Bo (泰伯), Zi Han (子罕), Xiang Dang (鄉黨), Xian Jin (先進), Yan Yuan (顏淵), Zi Lu (子路), Xian Wen (憲問), Wei Ling Gong (衛靈公), Ji Shi (季氏), Yang Huo (陽貨), Wei Zi (微子), Zi Zhang (子張), Yao Yue (堯曰). Aunque sólo tiene aproximadamente 12.000 sinogramas, es sucinto, compendioso, profundo y ricamente construido.

[3] Fuente de la noticia: <http://news.163.com/17/0606/11/CM8BRUAV00018AOP.html>.

Al ser una colección de prosa conversacional, el *Lunyu* muestra muchos factores únicos de la lengua china clásica. Basado en un estilo familiar y prosaico, el lenguaje del *Lunyu* es conciso, refinado y elegante utilizando un léxico comprensible, una estructura flexible de la frase, unos aforismos exquisitos y distintas técnicas retóricas. Gracias a su estilo conciso y simple, a pesar de haber pasado más de dos mil años, el *Lunyu* incluso hoy en día todavía tiene un amplio grupo de lectores.

Desde la dinastía Han, mucha gente escribió comentarios sobre el *Lunyu*. Es la obra más importante que los principiantes del estudio en la dinastía Han tenían la obligación de leer primero. Pero los comentarios escritos en la dinastía Han se han perdido casi todos, quedando prácticamente sólo la versión incompleta remanente de Zhang Xuan (鄭玄, 127-220), cuya biografía se encuentra en la *Historia de Han Posterior* (《後漢書》). Esto se debe a que de los manuscritos incompletos de la dinastía Tang, descubiertos en Dunhuang y Japón, eran en sesenta o setenta por ciento comentarios de Zheng Xuan. Otros comentarios fueron recogidos en su mayoría por He Yan (何晏, 190-249) en su *Colección de Comentarios del Lunyu* (《論語集解》). Actualmente, el libro *Comentarios y Subcomentarios de los Trece Clásicos* (《十三經注疏》), se basa en el libro de He Yan y el de un estudioso de la dinastía Song, Xing Bing (邢昺, 932-1010), cuya biografía se encuentra en *La Historia de Song* (《宋史》). Había bastantes libros de comentarios acerca del *Lunyu* escritos en la época en que vivieron He Yan y Xing Bing, como *Jing Yi Kao* (《經義考》), *Esquema de la Bibliografía Completa de Cuatro Divisiones* (《四庫全書總目提要》), *Shu Zheng* (《疏證》), etc.

TRADUCCIONES DEL *LUNYU* EN ESPAÑOL

Aparte de las primeras versiones de Ruggieri, Cobo y Navarrete⁴, las traducciones del *Lunyu* al español son pocas, la mayoría no traducidas directamente del chino sino del francés, y hoy día del inglés. Si hubiera que señalar una de estas traducciones indirectas, quizás la más útil sería la de Juan B. Bergua, publicada en el año 1955 en la editorial Clásicos Bergua, y con una reedición más moderna en Colección La Crítica Literaria, en 2010. Hasta hoy día, las traducciones directas más conocidas y de calidad son las de la de Joaquín Pérez Arroyo⁵ (1981^{1ª ed.}) y Anne-Hélène Suárez (1997) publicadas en España, y la de Chang Shiru (2009) en China.

La traducción de Anne-Hélène Suárez Girard⁶ es una de las más destacadas entre las traducciones contemporáneas del Lunyu directamente del chino al español. Su primera edición fue en 1997 y la segunda en 2002, por Kairós, Barcelona. Tiene 193 páginas en total y cuatro partes. La primera parte es una introducción que consiste en advertencias al lector y relación de los discípulos nombrados en la obra, tanto por orden alfabético de apellidos como por el de nombres públicos. La segunda parte es la traducción del contenido completo del Lunyu. La tercera son notas en las que Suárez explica algunas palabras y nombres en el libro, y la última, la bibliografía.

[4] Ver artículo de R.Villasante "Felipe II, los jesuitas y Confucio" en este mismo número.

[5] Nació en Madrid en 1944, licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras, sección de Historia, fue alumno de la Universidad Normal de Taiwán, en la que cursó estudios en el Departamento de Chino y en el de Historia. Durante dos años enseñó Historia de España y Literatura Española en la Universidad Tamkang (Taiwán). En Madrid ha sido profesor de lengua china en la Escuela Oficial de Idiomas. (Nota de la editorial Alfabuara en Joaquín Pérez Arroyo: *Los Cuatro Libros*, Madrid, 1995)
La traducción de J.Pérez Arroyo es la primera directa del chino en la época contemporánea y de gran calidad.

[6] Confucio.*Lunyu: Reflexiones y enseñanzas /Confucio (Maestro Kong)*Traducción del chino, introducción y notas de Anne-Hélène.Suárez, Barcelona: Kairós, 2002

La traducción de Chang Shiru⁷ es un volumen de la serie “Biblioteca de Clásicos Chinos”. Es un proyecto que se inició en 1995, con el objeto de hacer una traducción y presentación sistemática de los clásicos tradicionales chinos. La serie abarca títulos en 9 lenguas extranjeras y cada libro de la serie es de formato bilingüe. *Analectas de Confucio* de Chang fue publicado en 2009 en Beijing. La parte de chino es la versión del *Lunyu* original pero en sinogramas simplificados, como se usan hoy en China continental. Otra parte es la traducción de Chang. Cuenta con 348 páginas en total. Aparte del texto bilingüe, existen también anexos, anotaciones del traductor, glosario y tabla bilingüe de correspondencia de nombres y términos traducidos, con los cuales los lectores pueden entender mejor la versión española del *Lunyu*. Creo que estos contenidos añadidos son una ventaja en comparación con la versión de Suárez. Basada en una investigación textual detallada y con un punto de vista chino, la traducción directa del chino al español de esta edición es un versión muy completa de gran trascendencia.

La obra más clásica del confucianismo, el *Lunyu*, es conocida como “la Biblia oriental”. Aunque tiene un estilo muy conciso y comprensible, contiene pensamientos profundos del confucianismo, sobre todo los conceptos clave como “*ren* 仁”, “*yi* 義”, “*li* 禮”, “*junzi* 君子”, “*he* 和”, “*tao* 道” “*zhong* 忠”, “*shu* 恕”, “*zhi* 智”, “*xin* 信”, “*xiao* 孝”, etc., que han conformado los valores fundamentales de los chinos desde la antigüedad. Eruditos antiguos y modernos, chinos y extranjeros, tienen comprensiones y comentarios diferentes de estos conceptos, que causan dificultades al traducirlos, por lo que escogen diferentes versiones de los comentarios para ayudarse a sí mismos a entender el texto original. Por consiguiente, no es raro que las traducciones varíen mucho.

Los dos traductores cuyas versiones hemos escogido para nuestro estudio son de España y de China, y desde luego, a causa de que ellos viven en un ambiente bajo la influencia de su propia cultura, es inevitable que tiendan a

[7] Chang Shiru (常世儒). *Analectas de Confucio* 《論語 (漢西對照)》.北京:外語教學與研究出版社, 2009

la manera de pensar de la cultura de su lengua materna durante el proceso de traducir. Así que sus técnicas de traducir tienen más o menos inevitables sellos de sus propias culturas. En este capítulo vamos a escoger la palabra clave *tao* (道) en el *Lunyu*, y analizar las traducciones de las dos versiones en español. La razón principal de escoger esta palabra es porque el *tao* en el *Lunyu* tiene un sentido diferente al del taoísmo, ya que es un concepto anterior al taoísmo como escuela filosófica y está en la raíz de la mentalidad de la China antigua. Es el taoísmo, tanto filosófico como religioso el que dará a este concepto nuevas interpretaciones.

LA TRADUCCIÓN DE TAO⁸ 道

El *tao* es uno de los conceptos más nucleares del *Lunyu*. Según la estadística de Yang Bojun, se menciona 40 veces en la obra. No es lo mismo que el *tao* de los taoístas como podría parecer, ya que éstos le dieron un sentido místico y diferente y perseguían una nueva concepción idealista del mundo. Según *Shuowen Jiezi*,⁹ “道” se refiere a “camino para transitar”¹⁰.

Ese sinograma literalmente significa “vía”, “camino”, “doctrina”. Sin embargo, desde la antigüedad y dentro del rico patrimonio cultural de la tradición china, *tao* ha rebasado su sentido etimológico, adquiriendo muchas connotaciones: vía, forma, principio, ley natural, método, modo, etc. También se puede utilizar como verbo, que puede significar hacer, practicar, describir, decir, etc.

Este término normalmente es utilizado en sentido positivo. En el *Lunyu*, muchas veces se trata de la vía del cielo, del orden cósmico al que idealmente hay que conformarse para que el mundo siga su buen curso. Lo heredaron

[8] Usamos la romanización *tao* en vez de la moderna romanización Pinyin de *dao*

[9] *Shuōwén Jiězì*, “Comentario de caracteres simples y explicación de caracteres compuestos” es un diccionario chino de la Dinastía Han de comienzos del siglo II.

[10] Texto chino: 所行道也

los reyes de la antigüedad¹¹, con el “mandato del cielo” (天命)¹², y éstos lo aplicaron para dominar el mundo en un marco de equilibrio y armonía.

También existe un *tao* personal, el que cultiva el *junzi* para contribuir al entroncamiento del mundo en el *tao* celeste, a través de su propio perfeccionamiento. En esa situación, *tao* se refiere a las normas de conducta y criterios de buenos modales. El *tao* es algo tan esencial para un intelectual, que “quien capta el *tao* por la mañana, puede morir tranquilamente al anochecer”¹³ (Lunyu 4, 8).

Cuando el *tao* se refiere al gobierno y los postulados políticos, revela el criterio de evaluar si la gobernanza es buena o mala. Un país tiene que conservar el *tao* primero, y luego será rico y próspero, el pueblo convivirá en armonía y la sociedad estará ordenada. De otro modo, la sociedad estará en desorden y las guerras ocurrirán sin cesar. Sólo cuando un estado obedece al *tao*, puede tener un futuro brillante. Además, el *tao* también se trata de la norma que aprecia Confucio para los soberanos y la situación política bajo su gobernanza.

Debido a los contenidos abundantes del concepto de *tao*, hay numerosas maneras en que se puede traducir. Chang lo hace con formas distintas: “vía”, “camino”, “doctrina”, “virtud”, “principio”, “comportamiento”, “postulado”, “camino correcto”, “norma virtuosa”, etc., de acuerdo con casos diferentes. En cambio, Suárez suele traducirlo simplemente como “vía”, a pesar de que a veces añade algo para calificarla, por ejemplo: “la vía recta”, “la vía del Maestro” o “la vía del hidalgo”.

[11] Se refiere a los reyes santos de los tiempos mitológicos en que reinaba el orden celeste y a los de las épocas históricas de gran civilización: Yao (堯), Shun (舜), Yu (禹), Tang (湯), Wen (文), Wu (武).

[12] Los mandatos o mandamientos del Cielo (天). A veces se trata de leyes invariables, predeterminadas, otras veces de mandatos concretos para una persona. Con esta palabra también se describe la capacitación de los gobernantes para ejercer el mando.

[13] Texto chino: 朝聞道,夕死可矣.

En el *Lunyu*, el *tao* está estrechamente vinculado con todo tipo de cosas, incluyendo los conceptos fundamentales de *ren*, *yi*, *li*, *junzi*, *xin*, *xiao*, etc. En el estudio de este capítulo veremos los vínculos entre éstos y el *tao*.

SELECCIÓN DE TEXTOS

Lunyu 1.2:

有子曰：“其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌者也，其為仁之本與！”

Chang:

El Maestro You dijo: “Son pocos los que veneran a sus padres y respetan a sus hermanos, pero gustan de ofender a sus superiores. Un hombre que no ofende a sus superiores, nunca estará predispuesto a rebelarse. El caballero trabaja en lo fundamental y cuando haya conseguido lo fundamental, sale naturalmente el “Camino”. La piedad filial y el amor fraternal constituyen la base fundamental de la benevolencia.”

Suárez:

El Maestro You dijo: “Pocos hombres hay que, cumpliendo sus deberes para con sus padres y hermanos mayores, sean propensos a desafiar a sus superiores. Ninguno hay que, no siendo propenso a desafiar a sus superiores, sea proclive a fomentar la rebelión. El hidalgo cultiva la raíz. Una vez establecida la raíz, nace la vía. El cumplimiento de los deberes para con los padres y hermanos es la raíz de la humanidad.”

“孝悌, *xiaodi*” que se menciona en ese fragmento es una idea de mucha importancia en el *Lunyu*. Lo constituyen dos contenidos: “孝” significa piedad filiar y “悌”, el amor y respeto a los hermanos. Como uno de los conceptos más fundamentales del confucianismo, está profundamente arraigado en la idiosincrasia china desde tiempos remotos. Consiste en un comportamiento de respeto, obediencia, cariño, atención espiritual mientras éstos viven, y cuando mueren, con profundo dolor se guarda luto por su fallecimiento durante tres años y se cumplen las voluntades dejadas por los progenitores. En aquella época de Confucio, la piedad filiar era tan importante que se conside-

raba como una manifestación explícita de la calidad humana de una persona, lo que afectaba sensiblemente a su carrera y sus relaciones sociales. Confucio alabó a la gente con una buena conducta filial y censuró las maldades en este aspecto. Suárez traduce “孝悌” como “cumplir sus deberes para con sus padres y hermanos mayores”, que no nos parece muy fiel. Porque cumplir deberes no es esencial que tenga respeto y amor a sus padres y hermanos. Mejor que usemos “piedad filial y amor fraternal”, como traduce Chang.

“務, *wu*” significa concentrarse en hacer algo. En nuestra opinión, lo que Chang traduce por “trabajar” expresa mejor lo que quiere decir el sinograma que lo que traduce Suárez como “cultivar”.

“本, *ben*” se puede referir a la raíz, el origen, el principio o la base. Esta palabra no tiene significado único, así que ambas traducciones, “raíz” y “lo fundamental” son equivalentes.

En cuanto al *tao* aquí, estamos de acuerdo con la interpretación de Qian Mu. Según él, el *tao* es la manera de ser un hombre, y tiene su raíz en la intención. Si uno tiene intención de piedad filial y de amor fraternal, sin duda tendrá el *tao*. Si uno tiene intención de *ren*, así conseguirá necesariamente el *tao* de *ren* (Qian Mu, 2004: 6). Mencio ha dicho que “el *ren* es el corazón del hombre”¹⁴ (Mencio, 11). Confucio en este caso destaca que la piedad filial y el amor fraternal forman el núcleo de *ren*, el principio para formarse un *junzi*, y asimismo el punto de partida del *tao*. *Ren* es el ideal sublime de Confucio, y *tao* en este caso, la forma de existir de *ren*. En el *Libro I* Confucio también ha expresado su idea sobre “孝悌” :

“Un joven debe respetar a sus padres en casa y ser fraterno con los demás cuando esté fuera. Debe ser discreto en las palabras, sincero en los compromisos y afectuosa con todos, mientras entrar en confraternidad con los

[14] Texto chino: 仁，人心也。

virtuosos. Si después de cumplirlo aún le quedan fuerzas, puede dedicarse al estudio de las letras”¹⁵ (Lunyu 1.6).

Este fragmento es para educar a los jóvenes. Confucio cree que para perfeccionarse, hay que ser un hombre decente primero. Y luego, perseguir conocimientos queda en el segundo lugar. Y el principio de ser un hombre se trata de “孝悌”. La piedad filial y el amor fraternal en su perspectiva son la base de las relaciones sociales, del orden, la paz y la prosperidad de un estado, ya que representan, en el ámbito familiar y a pequeña escala, la armonía, el respeto y la confianza que debería reinar entre los vasallos y el soberano. En un nivel superior, representa la conformidad con el orden cósmico, es decir, el llamado *tao*. Por eso la piedad filial y el amor fraternal son la raíz que, desarrollada, lleva al *ren* que, a su vez, conduce al *tao*. Por consiguiente, el *tao* aquí se refiere a algo cerca de la justicia, el criterio de buenos modales y la norma correcta para ser un *junzi*. No es un concepto absolutamente concreto. Cada traductor tiene su propia comprensión. Las palabras “camino” y “vía” tienen significados cercanos, y ambas son acertadas para traducir el *tao*.

Lunyu 4.15:

子曰：“參乎！吾道一以貫之。”曾子曰：“唯。”

子出，門人問曰：“何謂也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

Chang:

El Maestro dijo: “Shen, mi doctrina se basa en un solo fundamento.” El Maestro Zeng Shen respondió: “Así es.”

Cuando el Maestro salió, los demás discípulos preguntaron: “¿Qué ha querido decir?” El Maestro Zeng explicó: “La doctrina del Maestro está basada en la lealtad y la tolerancia, eso es todo.”

Suárez:

El Maestro dijo: “Shen, un (solo principio) recorre mi vía.”

[15] Texto chino: 弟子，入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。

El Maestro Zeng dijo: “Así es.”

El Maestro salió, y los (demás) discípulos preguntaron: “¿Qué ha querido decir?”

El Maestro Zeng dijo: “La vía del Maestro consiste en lealtad (a uno mismo) y benevolencia (hacia los demás), eso es todo.”

En este fragmento, Zeng Shen señala el concepto de “忠恕, *zhongshu*”. Igual que “孝悌”, es el contenido fundamental y el principio del *ren* y asimismo tiene bastante importancia en el pensamiento del confucianismo. *Zhong* etimológicamente significa, según *Shuowen Jiezi*, “venerar, entregarse de todo corazón”¹⁶. Esta interpretación coincide con la de Qian Mu: el *zhong* es “tratar a los demás con todo corazón propio”¹⁷ (Qian Mu, 2004: 104). Es una hombría de bien, integridad, respeto hacia los demás y mejorar a los demás mejorándose uno mismo. El Maestro también ha hecho una explicación de *zhong* en el *Libro VI*: “Para afianzarse, primero afianza a los demás; para realizarse, primero haz que se realicen los demás”¹⁸ (Lunyu 6.30). En ambas traducciones se lo traduce como “lealtad”, con el significado de “cumplimiento de lo que exigen las leyes de la fidelidad y las del honor y hombría de bien”¹⁹. “恕” es un concepto complementario de “忠”, y significa literalmente “perdonar a los demás”, y de hecho Pérez Arroyo²⁰ lo ha traducido como tal. Pero lo que Confucio quiere decir con esto no es tan simple. También tiene su definición propia en el *Libro XV*, que consiste en “no hacer a los demás lo que no deseamos que los demás nos hagan”²¹. Chang lo traduce como “tolerancia”, cuyo significado es “respeto a las ideas, creencias o prác-

[16] Texto chino: 弟子，入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。

[17] 盡己之心以待人謂之忠。

[18] Texto chino: 己欲立而立人，己欲達而達人。

[19] <http://dle.rae.es/?id=N2C1OiZ>

[20] Joaquín Pérez Arroyo, Los cuatro libros.Confucio, Mencio. Alfaguara., Madrid, 1981.

[21] 忠，敬也。從心中聲。

ticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”²² que justamente coincide con la definición dada por el Maestro. Por otra parte, basándose en la explicación en *Shuowen Jiezi* “el *ren*”²³, Suárez prefiere optar por el sentido más amplio de buena voluntad, “benevolencia”, palabra que también se puede usar para traducir *ren*. Entonces desde nuestro punto de vista, ambas traducciones no sólo son fieles y razonables, sino también tiene su propia belleza cada una.

“貫, *shí*” significa “atravesar una cosa en toda su extensión o longitud”. Chang usa “basarse en”, no lo puede interpretar exactamente. “Recorrer” puesto por Suárez es más adecuado. Confucio dijo a Zeng Shen que “un solo principio recorre el *tao* mío”, eso manifiesta que Confucio está seguro de que Zeng Shen ha comprendido su *tao*. Por eso, estamos de acuerdo con Yang Bojun, que el *tao* aquí se refiere lo que enseña y lo que instruye el Maestro a sus discípulos, es decir, su doctrina. Cuando dijo esto, su doctrina se había formado en un sistema completo, cuyo núcleo puede ser representado por el *tao*. La comprensión de Zeng Shen del *tao* es reconocida correcta, ya que “忠” y “恕” son el principio único y omnipresente en el *tao* de Confucio. Entre los numerosos discípulos de Confucio, además de Yan Yuan, Zeng Shen tiene la comprensión más profunda y correcta del *tao* de su maestro. Por eso, después del fallecimiento de Yan Yuan, Zeng Shen asumió la tarea importante de difundir el *tao* de Confucio.

Lunyu 14.28:

子曰：“君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。”子貢曰：“夫子自道也。”

Chang:

El Maestro dijo: “La Virtud del caballero tiene tres objetivos, que no he alcanzado: ser benevolente y liberarse de la ansiedad; ser sabio y liberarse de la incertidumbre; ser intrépido y liberarse del miedo.”

[22] 盡己之心以待人謂之忠。

[23] Texto chino: 己欲立而立人，己欲達而達人。

Zigong dijo: “Maestro, acabáis de hacer una descripción de usted mismo.”

Suárez:

El Maestro dijo: “Son tres las vías del hidalgo, y (de practicarlas) soy incapaz: humano, carece de inquietud; sabio, carece de incertidumbre; arrojado, carece de temor.”

Zigong dijo: “El Maestro se ha descrito a sí mismo.”

Este fragmento explica el *tao* que obedece un *junzi*. Contiene tres normas: “仁, *ren*”, “知, *zhi*” y “勇, *yong*”. No es la primera vez que Confucio menciona estas tres virtudes. En el *Libro XI* ha dicho: “Los sabios están libres de dudas, los benevolentes carecen de ansiedad y los valientes nunca tienen miedo.”²⁴ (Lunyu 9.29) El benevolente (仁者) tiene actitud optimista en la vida y no se preocupa por el resultado, por eso no tiene ansiedad. El sabio (知者) es sensato y no se preocupa por la fama y beneficio propio, de manera que no tiene incertidumbre. El intrépido (勇者) tiene el valor y posee un corazón de luchar por la justicia, por lo que no tiene miedo. Al disponer de estas tres virtudes, uno puede ser llamado un *junzi*. El Maestro siempre es modesto, y dice “soy incapaz (我無能焉, *wo wuneng yen*)”. Eso tiene pruebas en el *Libro VII*: “En cuanto a aplicar los conocimientos y ser un *junzi*, todavía no lo he conseguido”²⁵ (Lunyu 7.33); “¿Cómo me atrevo a compararme con un sabio divino o un hombre virtuoso?”²⁶ (Lunyu 7.34) Confucio es exigente consigo mismo y no tiene complacencia con facilidad, así que puede progresar constantemente. Pero a los ojos de sus discípulos, ha llegado al nivel del *junzi*, por lo que Zigong dice, “el Maestro se ha descrito a sí mismo”. Zigong estaba al lado de Confucio por varias décadas, y conocía muy bien a su maestro. De hecho, reprochándose a sí mismo, Confucio estaba alentando a sus discípulos.

En este caso, el *tao* se refiere a las normas virtuosas del *junzi*. Dispone de un contenido concreto: “仁”, “知” y “勇”. “Vía”, que usa Suárez para traducirlo, tiene un significado más amplio y abstracto. Por lo tanto, “Virtud”

[24] Texto chino: 知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。

[25] Texto chino: 躬行君子，則吾未之有得。

[26] Texto chino: 若聖與仁，則吾豈敢？

que ofrece Chang será más adecuado. El segundo *tao* en la última frase significa “decir” o “describir”, que ambos traductores lo interpreta correctamente. Respecto a las traducciones de todo el fragmento, la de Suárez es de un estilo sucinto y se lee más fácilmente y con mucha fluidez.

Lunyu 19.4:

子夏曰：“雖小道，必有可觀焉；致遠恐泥，是以君子不為也。”

Chang:

Zixia²⁷ dijo: “Algunos oficios aunque sean insignificantes, tienen sus méritos. Sin embargo, pueden obstaculizar grandes expectativas. Por esta razón el caballero no se dedica a ellos.”

Suárez:

Zixia dijo: “Las vías menores son ciertamente dignas de consideración. Pero quien va lejos teme enfangarse, por ello el hidalgo no se encamina por ellas.”

El llamado “xiaotao” 小道 es un concepto relativo al *tao*. Se refiere a los trabajos que requieren ciertos conocimientos menores o habilidades artesanales como la agronomía, la horticultura, la medicina, la música, la artesanía, el manejo de carruaje, el tiro con arco, etc. En la opinión de Zixia, el “xiaotao” no está a la altura de la concepción cosmológica, de la estrategia estatal o del comportamiento cívico de un *junzi*, por lo que es diferente al *tao*, concepto metafísico, por ser más concreto, de artes menores. El *junzi* debe concentrarse en la gran carrera, es decir, perfeccionarse él mismo, regular su casa, poner en orden su estado e ilustrar la luminosa virtud en el mundo. En el *Libro 2* Confucio ha dicho: “Un *junzi* debe ser polivalente y no limitarse a una sola función, como las vasijas”²⁸. (Lunyu 2.12) “Las vasijas” en chino es “器, *qi*”,

[27] Zixia (子夏) es el nombre de cortesía de Bu Shang (卜商). Era un discípulo destacado de Confucio. También fue considerado uno de los más logrados en el aprendizaje cultural. Fue uno de los cinco discípulos que tomaron la responsabilidad principal de la transmisión de las enseñanzas de Confucio. Estableció su propia escuela, y enseñó al marqués Wen de Wei (魏文侯), gobernante del Wei (魏), el estado más poderoso del período inicial de los Estados Combatientes.

[28] Texto chino: 君子不器。

aquí significa lo que tiene función única como una herramienta. En China antigua, se estimaba que un *jūnzǐ* debiera tener polivalencia y no sólo ser erudito y enciclopédico, sino también involucrarse en la vida política del país. Pero, veamos qué más dijo Confucio sobre tener habilidades:

El gran Ministro preguntó a Zigong: “¿Es vuestro Maestro un sabio divino? ¿Cómo es que posee tantas habilidades?” Zigong contestó: “Por supuesto que el Cielo lo ha hecho un sabio divino, además le ha concedido muchos dones y habilidades.”

Al oírlo, dijo el Maestro: “¡Veo que me conoce el Gran Ministro! Cuando era pequeño llevaba una vida precaria, por eso tuve que aprender muchos oficios humildes. ¿Acaso un *jūnzǐ* tiene que saber de tantos oficios? No, no hace falta saber tantos.”²⁹ (Lunyu 9.6)

Las palabras de Confucio demuestran que un *jūnzǐ* verdadero, no le importa ser polivalente o no. En ese contexto, Confucio explica que su polivalencia tiene la causa de la “vida precaria” de la infancia, y no es digno de elogiar. Por la divergencia que tiene “*xiatao*” con el *tao*, no conviene traducirlo como “vías menores”, como Suárez lo hace. La solución de Chang, “oficios”, es más fiel y recomendable.

“泥, *ní*”, significa literalmente fango, tiene un sentido figurado que es estancar, obstaculizar. Un *jūnzǐ* que persigue el *tao*, quiere llevar a cabo sus ideales y teme encontrarse con obstáculos, que en este caso, son los pequeños oficios. Por esta razón no se dedica a ellos. Para traducir “*ní*”, Suárez usa la palabra “enfangar”, que tiene sentido de “cubrir de fango algo o meterlo en él”³⁰. No puede expresar el sentido figurado con la traducción literal. En cambio, Chang lo ha logrado. Suponemos que Suárez no ha comprendido

[29] Texto chino: 太宰問於子貢曰：“夫子聖者與？何其多能也？”子貢曰：“故天從之將聖，又多能也。

子聞之，曰：“太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”

[30] <http://dle.rae.es/?id=FGmvbes>

los contenidos tan profundos detrás de las palabras, que efectivamente tiene mucha dificultad para una extranjera.

En la anotación de este fragmento de Nan Huai-Chin (南懷瑾) en su libro *Nuevas reflexiones del Lunyu* (《論語別裁》), hay unas sentidas palabras tuyas, las copiamos aquí para que sean consultadas y pensadas:

Pero ahora somos pobres, porque no tenemos cultura auténtica. Cuando los extranjeros vienen a ver la cultura china, ¿qué les mostraremos? En cualquier ocasión les llevamos al Museo Nacional del Palacio. Y cuando llegamos allí, sólo habrá un sentimiento avergonzado, porque todo eso nos hemos beneficiado de nuestros antepasados. ¿Qué tenemos nuestra generación para mostrar a los extranjeros? Tenemos que reflexionarlo. Sólo consideramos los oficios pequeños, como caligrafía, pintura y música, como cultura, sin hablar de que no podemos ofrecer más hoy en día. Si bien lo podemos, sólo nos limitaremos a hacer trabajos superficiales. En cuanto al nivel de pensamiento y de espíritu, no tenemos ninguna cultura propia. Eso es un problema muy grave. Por lo tanto, lo que dice Zixia que el *xiaotao* "tiene sus méritos", me da mucha emoción y vergüenza.³¹ (Nan Huai-Chin, 2003: 738)

Lunyu 7.6:

子曰：“志於道，據於德，依於仁，游於藝。”

Chang:

El Maestro dijo: "Hay que orientar la aspiración al Camino Virtuoso, basarse en la fuerza moral, apoyarse en la bondad y disfrutar de las artes."

Suárez:

El Maestro dijo: "Aspira a la vía. Básate en la virtud. Apóyate en la humanidad. Re-creáte en las artes."

[31] Texto chino: “但是現在很可憐了。人家外國人來看中國文化，我們拿什麼給人家看？動輒到故宮博物院。到了故宮博物院，心裏一個慚愧的念頭——沾祖宗的光！我們這一代有什麼給人家看？我們自己真值得反省。我們只拿書畫、音樂這些小道當作文化，而且現在還拿不出來，即使拿得出來，也不過只是做做表面工作，在精神思想上，一點都沒有建立自己的文化，這個問題很嚴重。因此子夏所講的小道也有可觀，對此實在有很多慚愧”。

Este fragmento demuestra las exigencias de Confucio a sus discípulos, y también los cuatro principios generales de la doctrina confuciana. El *tao* aquí incluye “el *tao* del cielo (tiantao, 天道)” y “el *tao* humano (rentao, 人道)” (Nan Huan-Chin, 2003: 275). El *tao* del cielo se refiere normalmente a la relación entre la naturaleza y el destino del humano. Se trata de un término metafísico. Pero eso no es el foco de la atención de Confucio y habla poco de ello en el *Lunyu*. Él cree que hay que “respetar a los espíritus, permaneciendo lejos de ellos”³² (6.22). En el *Zuo Zhuan*, se dice: “El *tao* del cielo está lejos y el *tao* humano, cercano”³³. El discípulo notable de Confucio, Zigong, ha dicho: “Son asequibles las enseñanzas del Maestro acerca de los cánones clásicos, no así sus palabras acerca de la naturaleza o del *tao* del cielo”³⁴ (5.13). Por eso, como el *tao* del cielo tiene mucha distancia de nosotros, hay que concentrarse más en el *tao* humano, que contiene todo tipo de regulaciones, de principios, y de normas morales. El *tao* debe ser el objeto más alto de nuestra aspiración. Ya que el *tao* aquí tiene significado tanto físico como metafísico, la traducción de Chang, “Camino Virtuoso”, cuyo significado es demasiado concreto y tiene un ámbito mucho más estrecho, no nos parece muy adecuado. “La vía”, que usa Suárez, es considerada más fiel, porque la palabra puede contener todo lo que los lectores comprenden sobre el *tao*.

¿De dónde sale el *tao*? De la virtud (de, 德). El *tao* del cielo y el humano comienzan por las conductas virtuosas. Según las ideas de los antepasados chinos, “德” es igual que “得”, con la misma pronunciación y que significa “obtener”. Por eso, “德” es lograr algún éxito. Confucio opina que la base del pensamiento es *tao*, y la base de la conducta, la virtud.

¿De dónde nace la virtud “德”? De *ren*. El fundamento de la posibilidad de la virtud consiste en el despertar de *ren*. El principio de *ren* es la formación del corazón, y su manifestación es amar al hombre.

[32] Texto chino: 敬鬼神而遠之。

[33] Texto chino: 天道遐，人道邇。——《左傳·昭公十八年》。

[34] Texto chino: 夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。

¿Cómo se forma *ren*? Por medio de las artes . En el texto, “藝, *shu*” se refiere a las “seis artes (六藝)” en China antigua. Formaron la base de la educación en la cultura china antigua. Incluyen ritos (禮, *li*), música (樂, *yue*), tiro al arco (射, *she*), conducción de carro (御, *yu*), escritura y caligrafía (書, *shu*) y matemáticas (數, *shu*). Y aquí “游, *you*” se refiere disfrutar o descansar. El texto quiere decir que *ren* se forma sumergiéndose en éstas.

En definitiva, al parecer de Confucio, los intelectuales deben tener su aspiración en llevar adelante el *tao*. Para eso, es necesario mejorar la virtud moral, que se basa en *ren*. Y esto se forma bajo la influencia de las seis artes. Confucio ha dicho: “El aprendizaje de las cosas del mundo me da acceso a la comprensión del destino del Cielo”³⁵ (14.35), que demuestra que hay que poner la ambición en el desarrollo del *tao*.

Confucio se había dedicado toda la vida a la difusión y la práctica del *tao*. Todas sus actividades tenían el objeto de la realización de ello³⁶. Había establecido varios modelos del *tao* y figuras de personalidad ideal que eran fieles al *tao*, entre las cuales *junzi* era el ejemplo más típico, que había dado tanto al pueblo como a los gobernantes direcciones espirituales infinitas. El concepto en el pensamiento de Confucio dispone de múltiples contenidos tanto metafísicos como morales. Su interpretación y traducción puede ayudar a los extranjeros a acercarse más a Confucio y comprender en mayor grado la esencia del *Lunyu*. En nuestra opinión, *tao* es el más complicado y de más dificultad de traducir entre los cuatro conceptos que analizamos en este trabajo. Sin embargo, es bastante difícil incluso para nosotros chinos entender el *tao* acertadamente. Cada vez que leemos el *Lunyu*, tendremos nuevos sentimientos sobre ello. Puede contener todo, porque describe tanto la ley de la vida como la norma de la naturaleza, aunque el último no ha sido discutido por nosotros, ya que Confucio habla poco de eso en el *Lunyu*. En resumen, una parte de su interpretación puede ser “camino”, “vía”, “doctrina”, “principio”,

[35] Texto chino: 下學而上達。

[36] Ver: 劉周堂. 《前期儒家文化研究》. 桂林: 广西师范大学出版社, 1998.

“norma”, etc. según cada contexto concreto. Otra parte varía de persona a persona. Así que para los traductores, el traducir del *tao* requiere comprensión exacta del texto original y buen manejo de cada palabra española que usan.

CONCLUSIÓN

El *Lunyu* tiene una influencia profunda no sólo en Oriente, sino también en Occidente. Se ha convertido en un símbolo del pensamiento chino. El estudio y la traducción a las lenguas extranjeras de la obra clásica posee gran valor. Este trabajo ha comparado dos versiones de traducción directa al español del *Lunyu*, la de la española, Suárez, y la del chino, Chang. Nuestro propósito no trata de distinguir lo mejor o lo peor de ellas, sino analizar las estrategias diferentes de traducir de los traductores. Nida señala que el estudio de traducción tiene dos puntos difíciles. En el primero es cómo los lectores de la lengua original comprenden el texto de partida; en el segundo es valorar correctamente la reacción hacia el texto de llegada de sus lectores (Nida, 1991: 130). Si un traductor puede lograr éstos, tendrá más oportunidad de hacer una traducción exitosa.

El sector principal del presente trabajo, el estudio comparativo, se realiza a través de analizar el concepto fundamental de *tao*.

El *tao* un concepto nuclear del *Lunyu*, y tiene un contenido muy complicado y rico. Confucio ha dedicado toda la vida a perseguirlo. *Tao* contiene casi todos los aspectos del pensamiento confuciano. Es la manera de ser un hombre, es la doctrina de Confucio, es la norma virtuosa del *jünzhi*, es la relación entre la naturaleza y el destino humano, es la verdad que debemos perseguir, es la justicia, es el camino a avanzar...es todo. A veces se trata de un término metafísico, que requiere que nosotros lo pensemos más y entendamos con nuestra manera. Cuando tenemos nuestra propia comprensión del *tao*, nos acercaremos más a Confucio y comprenderemos en mayor grado la esencia del *Lunyu*.

Debido a la dificultad de entender y lo rico del significado del *tao*, su traducción es la más complicada entre los dos conceptos que estudiamos. Hay muchas palabras que pueden interpretarlo: "camino", "vía", "doctrina", "principio", "norma", etc. De hecho Chang usa más palabras que éstas para traducirlo en casos distintos. Y Suárez, simplemente usa la única palabra: "vía". Puede ser una estrategia de traducción, pero el *tao* en el Lunyu no es tan profundo como el *tao* del taoísmo, así que es mejor poner interpretaciones un poco más concretas según los contextos para que los lectores de la traducción lo entiendan con menos obstáculos. Mientras tanto, en algunas casos, por ejemplo el último ejemplo que citamos en capítulo 6, "志於道，據於德，依於仁，游於藝" (7.6), en que el *tao* tiene significado tanto físico como metafísico, no se puede traducirlo en una palabra demasiado concreta, por lo tanto, la "vía", que puede contener todo lo que los lectores comprenden sobre el *tao*, será más fiel.

El traducir supone más que la transformación entre dos idiomas, es asimismo un proceso de transformación cultural. Cualquier idioma se encuentra en un entorno cultural. Los dos traductores, Chang de China y Suárez de España, aunque ambos tienen experiencia de estudiar en ambos países y manejan muy bien tanto el chino como el español, sus estilos de la traducción son distintos. A través del presente estudio, descubrimos que para cada uno de los conceptos fundamentales del *Lunyu*, normalmente existe una forma de un solo sinograma. Suárez prefiere elegir una sola palabra para traducirlo aunque en chino tiene significados ricos, mientras Chang se inclina a investigar la extensión de posibles significados del mismo sinograma. Por ejemplo, para traducir "道" que hemos analizado en este trabajo, Suárez usa simplemente "vía", mientras que Chang emplea "camino", "doctrina", "principio", "norma virtuosa", etc.

Además de lo que hemos analizado, podemos dar más ejemplos. "德" (*de*) es también un concepto importante, y algo que Confucio cultivó y promovió enérgicamente, y se menciona 39 veces en el *Lunyu*. La traducción que ofrece Chang es variada: "moral", "virtud", "fuerza interior", "mérito",

“fuerza moral”, etc. mientras que Suárez sólo usa “virtud”. El concepto de “信” (*xin*) se refiere al cumplimiento de las promesas y consiste en una faceta muy importante dentro del sistema ético estructurado por Confucio. Suárez lo traduce simplemente como “sincero” o su sustantivo “sinceridad”, mientras que Chang usa “honestidad”, “confianza”, “buena fe”, etc.

En cuanto a la estructura sintáctica de las traducciones, Suárez suele usar oraciones de estructura simple y respeta el estilo del texto original. Mientras que, Chang prefiere modificar el estilo de oraciones para interpretar más exacta, concreta y comprensiblemente. En consecuencia, la traducción de Suárez normalmente contiene menos palabras que la Chang. Ponemos como ejemplo un fragmento que hemos analizado en el capítulo 4: “禮云禮云，玉帛雲乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？”

Suárez:

¡Los ritos! ¡Los ritos! ¿Acaso son (sólo) jades y sedas? ¡La música! ¡La música! ¿Acaso son (sólo) campanas y tambores?

Chang:

Los llamados ritos, ¿acaso se refieren sólo a las ofrendas de jade y seda? La llamada música, ¿acaso se refiere simplemente a las campanas y los tambores?

El estilo del texto de Suárez, usando los signos de admiración, no sólo manifiesta perfectamente el tono de Confucio en el texto original sino también muestra una especie de metro en las frases cortas. La traducción de Chang aunque también interpreta exactamente lo que quiere decir Confucio, pero probablemente para un lector español no sea tan directa. Otro ejemplo es un fragmento que también hemos estudiado en capítulo 6: “志於道，據於德，依於仁，游於藝。”

Suárez:

Aspira a la vía. Básate en la virtud. Apóyate en la humanidad. Recréate en las artes.

Chang:

Hay que orientar la aspiración al Camino Virtuoso, basarse en la fuerza moral, apoyarse en la bondad y disfrutar de las artes.

Mediante los dos ejemplos, podemos ver las características respectivas de las traducciones de Suárez y Chang. Es muy difícil que una palabra que contiene la cultura típica de una nación tenga asociación acorde en otra cultura. Es decir, para un mismo sinograma, parece que existen muchas palabras equivalentes en el español, pero de hecho, no existe una palabra totalmente equivalente. Eso provoca la diferencia de estilos y estrategias de los traductores.

En cuanto a las traducciones de obras clásicas chinas como el *Lunyu*, la alta frecuencia de los sinogramas que contienen conceptos fundamentales del pensamiento chino, ocasionan grandes desafíos para traducirlas. Por lo tanto, lo más difícil en el trabajo de traducir no sólo consiste en comprender el texto original, sino también en transmitir la sabiduría china a los extranjeros a través de la traducción. Eso requiere que los traductores comprendan completamente las características de la lengua china antigua, rompiendo las barreras culturales que les obstaculizan.

Considerándolo todo, este trabajo nuestro no tiene el objeto de distinguir la mejor y la peor de las dos traducciones del *Lunyu*, porque las imperfecciones en la traducción son inevitables incluso para los traductores más distinguidos. Cada traducción tiene sus ventajas propias. Ambos Chang y Suárez son respetables por sus contribuciones de la presentación de la cultura, el pensamiento y la sabiduría china al mundo hispanohablante. Con el proceso de la globalización, la cultura china tendrá comunicaciones y vínculos cada día más profundos con el extranjero y será difundida más ampliamente en todo el mundo. A pesar de que el presente estudio todavía tiene muchas limitaciones, puede ofrecer una consulta para las investigaciones posteriores. Creemos firmemente que existirán traducciones del *Lunyu* cada día más perfectas y

que ellas interpretarán el pensamiento de Confucio más exacta y completamente. Los pensamientos y sabiduría de Confucio beneficiarán al continente europeo y las extensas tierras de Centroamérica y Sudamérica, brindando a la gente una sutil y sabia ilustración a la gente acosada por las circunstancias.

BIBLIOGRAFÍA

- DE BARY, William Theodore, Wing-tsit Chan y Burton Watson. *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York: Columbia University Press, 1960.
- CONFUCIO. *Los libros canónicos chinos: el Chu-king, el Ta bio, el Lun-yu, el Tchung-yung, el Meng-tsen*. Edición Clásicos Bergua, 1955. (Reedición Colección La Crítica Literaria, 2010).
- . *Lunyu: Reflexiones y enseñanzas de Confucio (Maestro Kong)* Traducción del chino, introducción y notas de Anne-Hélène.Suárez, Barcelona: Kairós, 2002
- . *Los Cuatro Libros*, Traducción del chino, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo: Alfaguara, Madrid, 1995.
- . *Analectas de Confucio* 《論語 (漢西對照)》 Traducción de Chang Shiru (常世儒)..北京: 外語教學與研究出版社, 2009.
- LIU, Zhoutang, (劉周堂). 《前期儒家文化研究》 (Estudios de la cultura confuciana antigua). 桂林: 广西师范大学出版社, 1998.
- NIDA, Eugene and C.R.Taber, *The Theory and Practice of Translation* – Laiden, Brill, 1991.
- QIAN Mu (錢穆) 《論語新解》 (*Nuevas interpretaciones del Lunyu,*) Taipei, Dong Da, 1988.
- YANG, Bojun (楊伯峻). 《論語譯注》 (Traducción y Anotación del Lunyu. Diccionario del Luyu). 北京: 中華書局, 1980.

PRIMERAS OBRAS LINGÜÍSTICAS EUROPEAS SOBRE EL CHINO

Ariel Laurencio

Universidad Carolina, Praga

RESUMEN

Intentamos aquí un somero esbozo introductorio al tema de los primeros acercamientos europeos a la realidad lingüística de la lengua china y variantes suyas. Los primeros contactos sostenidos que empiezan a darse en el siglo XVI entre Europa y el subcontinente chino van a ser de carácter marcadamente religioso. El signo evangelizador de la presencia europea producirá la eclosión de un quehacer lingüístico sin precedentes, con la puesta a punto de hasta treinta obras gramaticales y cincuenta y siete léxicas en solo un siglo. Un énfasis especial correspon-

de al hecho de que este primer acercamiento va a ser de carácter dialectológico, al ponerse las miras más bien en variantes habladas del sur y no en la norma del que vendría a denominarse mandarín. Como parte insoslayable de esta labor lingüística tomaremos en consideración asimismo obras de traducción y el desarrollo de sistemas de transcripción. El objetivo último de nuestro trabajo será dar una visión de conjunto de una época y sus protagonistas oscurecida por la historiografía sinóloga posterior.

Siendo los portugueses y los españoles los protagonistas más activos de la época moderna iniciada con los descubrimientos, no es de extrañar que los primeros escritos y relaciones sobre el continente asiático fueran también obra suya.

Tampoco es de extrañar que estas relaciones corrieran de la pluma de misioneros y otros religiosos, visto que este rol activo en los viajes de descubrimiento y conquista, ganado entre otras cosas gracias a la experiencia en el desarrollo de las técnicas de navegación, fue refrendado por las diferentes bulas emitidas por el Papa Alejandro VI a su favor, por lo que la empresa de

conquista y colonización va a tener una superestructura evangelizadora, y de ahí la altísima presencia de misioneros en tierras asiáticas, donde no podían establecerse por medio de las armas, como en las americanas.

Entre tales obras destacan las dedicadas al estudio de las lenguas con las que se encontraban, y cuyo aprendizaje se hacía vital precisamente para poder llevar a cabo la tarea de difundir la religión cristiana. Van a ser ante todo dos las lenguas que identificarán como francas y por lo tanto de imprescindible conocimiento para comunicar con la población local, el min sureño *mǐnnán yǔ* 閩南語, lengua de los comerciantes chinos asentados en las Filipinas y de buena parte del sur de China, y el llamado mandarín *guānhuà* 官話, lengua de la clase oficial y de los comerciantes, basado en la variante de Nankín *Nánjīng* 南京 (Coblin & Levi 2000: xiv, xxiii).

En el presente trabajo haremos una presentación sucinta, a suerte de medallón, de los primeros autores que nos dejaron alguna obra de carácter lingüístico, así como un breve análisis de estas. No todos son españoles o portugueses, encontraremos también de otras nacionalidades, aunque con el común denominador de pertenecer a alguna de las órdenes religiosas, como los dominicos o los jesuitas, de matriz hispana. Esto último es uno de los hechos que puede explicar que el idioma predominante en el que están escritas estas obras sea el español.¹

MARTÍN DE RADA, AGUSTINO

Martín de Rada nació el 30 de junio de 1533 en Pamplona, España. Ya con doce años sus padres lo envían a estudiar en París, pero posteriormente regresa y estudia en la Universidad de Salamanca. En 1554 se hace fraile agustino y en 1560 marcha a México, donde aprende rápidamente la lengua otomí. En 1565 ya se encuentra en misión en las Filipinas, donde también aprende

[1] De los autores aquí presentados, nueve dejaron su obra en español, cuatro en portugués y otros cuatro en latín, uno en chino. A esto se sumarían seis obras anónimas también presentadas, todas escritas en español. Por otra parte, de los diecinueve, diecisiete son jesuitas o dominicos, y sólo dos son de otra orden, uno agustino y el otro franciscano.

con mucha facilidad el cebuano. Para 1572 se convierte en el superior de la misión agustina filipina. En las mismas Filipinas comienza el estudio de la lengua china y en 1575 realiza una visita a China. En 1578 fue enviado por el gobernador de Manila en una expedición a Borneo, en el viaje de regreso cayó enfermo y murió.²

De su viaje a China es fruto una detallada exposición de la vida en este país, la Relación de las cosas de China que propiamente se llama Taybin, que constituiría una de las fuentes más importantes en la que se basara posteriormente Juan González de Mendoza para su Historia (Schmutz 1993: 29). El manuscrito no fue publicado que hasta el siglo XIX (1884-1885, en la Revista Agustiniiana, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París).³ Al parecer escribió un Arte y vocabulario de la lengua china, pero la existencia de este libro no ha podido ser nunca confirmada (Streit & Dindinger 1928: 311, cit. por Coleman & McDermott 2004: 120).

MICHELE RUGGIERI, JESUITA

Michele Ruggieri (nombre chino: *Luó Míngjiān* 羅明堅) nació en Spinazzola (Bari), Italia, en el año 1543. Llegó a Goa en 1578, donde fue ordenado sacerdote. A Macao llega el 20 de julio de 1579. Allí fundó la Casa de San Martín *Shèngmǎ'ěrdìng jīngyuàn* 圣馬爾定經院, primera escuela de chino para los misioneros. En 1588 regresó a Europa con objeto de solicitarle al Papa el envío de una delegación diplomática pontificia a China, establecimiento de relaciones que les habría permitido a los misioneros permanecer en suelo chino. Ante la negativa del Vaticano se retiró a Salerno, Italia, donde murió el 11 de mayo de 1607.⁴

[2] Datos tomados de en/es.wikipedia.org/wiki/martín_de_rada y zh.wikipedia.org/wiki/德拉達.

[3] Según www.archivodelafrontera.com/bibliografia/juan-gonzalez-de-mendoza-y-la-historia-del-gran-reino-de-la-china-de-1585/.

[4] Datos tomados de it/en/es/cs.wikipedia.org/wiki/michele_ruggieri.

En 1584 publica un catecismo en lengua china, que se considera el primer libro en chino escrito por un europeo. Se le atribuye una de las más tempranas colecciones de mapas traducidos de fuentes chinas al latín, con fecha alrededor de 1606, manuscrito que se conserva actualmente en el Archivo Estatal de Roma (ms. 493). En Salerno concluyó la traducción al latín de los “Cuatro Libros” *Sishū* 四書 (textos clásicos chinos sobre la filosofía confuciana) y difundió los mapas que había llevado consigo de *Zhàoqìn* 肇慶. Al parecer, escribió además poesía en chino (Chan 1993), pero esta junto con otras adjudicaciones entra en conflicto por ejemplo con el bajo nivel de chino que poseía según su superior, Alessandro Valignano (Meynard 2015: 4).

Entre 1583 y 1588 compiló junto con Matteo Ricci (véase) un diccionario de portugués y chino, donde emplean el sistema de transcripción del chino con caracteres latinos ideado por Diego de Pantoja (véase), mejorado con el uso de signos diacríticos para la representación de los tonos.

JUAN COBO, DOMINICO

Juan Cobo (nombre chino: *Gāo Mǔxiàn* 高母羨) nació en Alcázar de San Juan, (Ciudad Real) España, en el año 1547. Llegó a Manila en mayo de 1588. Aprendió muy rápidamente el min sureño *mǐnnán yǔ* 閩南語 o chincheo,⁵ y a los dos años ya leía en chino y también traducía al español. Viajó en 1592 como embajador al Japón, donde logró que el emperador Toyotomi Hideyoshi permitiera reanudar la labor misionera. Murió en 1593, en el viaje de regreso hacia las Filipinas.⁶

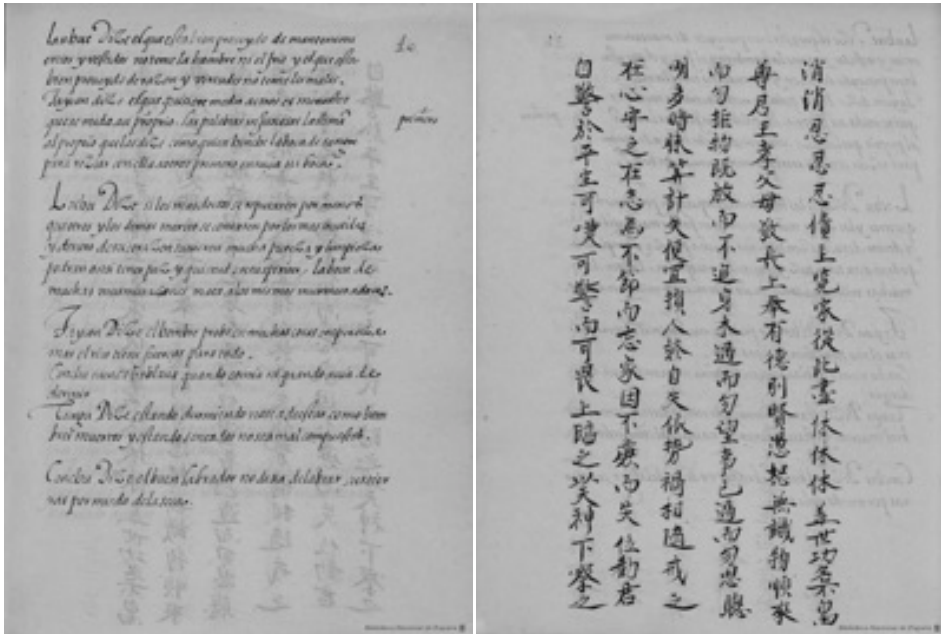
Alrededor de 1590 realiza la primera traducción de un libro chino en una lengua europea, la colección de sentencias *Míngxīn bǎojiàn* 明心寶鑑, a la

[5] Al parecer se utilizaba comúnmente esta denominación de chincheo para la lengua de los chinos que comerciaban en Filipinas (comp. Zwartjes 2014: 65). Con buena probabilidad, y como lo demostrarían algunas entradas en un diccionario compilado en las Filipinas en el siglo XVII, se refiere al distrito de *Zhāngzhōu* 漳州 en la provincia de *Fújiàn* 福建 (Klötter 2011: 3, 6).

[6] Datos tomados de es/en.wikipedia.org/wiki/juan_cobo.

que pone por título en castellano “Espejo rico del claro corazón” (comp. Liu Liu 2004: 167).⁷ La traducción al español aparece en cada página par, y en la página de al lado el texto chino.

Se le considera el autor de la primera gramática de la que se tiene noticia, el Arte de la lengua china, que data de alrededor de 1592 o 1593 (Coblin & Levi 2000: ix).



Fotos 1 y 2.- Muestra de: Cobo, Juan (1590?). Libro chino intitulado *Beng Sim Po Cam*, que quiere decir *Espejo rico del claro corazón*, o *Riquezas y espejo con que se enriquezca*, y donde se mire el claro y limpio corazón (p. 40).

MATTEO RICCI, JESUITA

Matteo Ricci (nombre chino: *Lì Mǎdòu* 利瑪竇) nació en Macerata, Italia, el 6 de octubre de 1552. En el año 1571 ingresa en los jesuitas. En 1578 llega a Goa y en 1582 a Macao. Después de un período inicial en esta colonia portuguesa, se traslada al sur de China. Inicialmente estará en *Zhàoqín* 肇慶,

[7] Título completo del original: *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, q̃ quiere dezir Espejo rico del claro coraçon, ó Riquezas, y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio coraçon.*

donde siguiendo los principios de su superior, Alessandro Valignano, trata de hacer suyos los usos y valores de la cultura china. Posteriormente se traslada a *Sháoguān* 韶關 (*Sháozhōu* 韶州 en los escritos de Ricci), donde por consejo del estudioso confuciano *Qú Tàisù* 瞿太素 pero también en sintonía con las indicaciones de Valignano, abandona los hábitos bonzos budistas y toma los de los literatos chinos, con miras a una integración más perfecta con el entorno. Aquí construiría una segunda iglesia, en estilo local. En 1595 se estableció en *Nánchāng* 南昌 y en 1598 en Nankín *Nánjīng* 南京, cada vez más cerca de Pekín *Běijīng* 北京. En la ciudad imperial logrará finalmente entrar el 24 de enero de 1601, donde lograría inaugurar en 1602 la primera misión cristiana e iniciar la construcción de la primera iglesia pública en 1609. Moriría, antes de que pudiera terminarse, el 11 de mayo de 1610.⁸

Realizó una extraordinaria obra de divulgación de los logros de la cultura europea en China. Introdujo las primeras nociones de geometría euclidiana, de geografía y de astronomía. Junto con el matemático *Xú Guāngqǐ* 徐光啟 tradujo los primeros seis libros de los “Elementos de Euclides”, intitulándolo *Jīhé yuánběn* 幾何原本, del cual al parecer ya Qú Tàisù había traducido el primer libro (Engelfriet 1998: 132). Según la tradición, a Ricci se deben asimismo varias obras cartográficas universales, donde aparece China en el centro del planisferio, en consonancia con el nombre del imperio, Reino del Medio, así como el nombre de muchas localidades europeas vertidas al chino y que se siguen aún usando actualmente en este idioma. Tradujo al chino el Enquiridion o Manual de Epicteto, con el nombre de “Veinticinco palabras” *Èrshíwǔ yán* 二十五言.

Entre 1583 y 1588 compiló junto con Michele Ruggieri (véase) un diccionario de portugués y chino. Se encuentra organizado alfabéticamente por el portugués, aportándose los caracteres chinos y sus romanizaciones. Fue descubierto por el jesuita Pasquale D’Elia (1890-1963) que le dio el título italiano de “Dizionario portoghese-cinese”, ya que originalmente el manuscrito no

[8] Datos tomados de es/it/pt/en/cs.wikipedia.org/wiki/matteo_ricci.

tenía ninguno (Zwartjes 2014: 63). Aunque la identificación de la autoría por parte de D'Elia se suele considerar correcta, hay variados elementos que la ponen en duda, como la fecha temprana de la composición del diccionario, la elección del portugués, la representación de los tonos, entre otras (Castellazzi 2010). En 1605 publicó en Pekín “El milagro de las letras occidentales” *Xīzì Qījī* 西字奇蹟. Este fue el primer libro publicado que utilizara el alfabeto latino para la transcripción del idioma chino. Le seguiría la “Ayuda para los oídos y los ojos de los letrados occidentales” de Nicolas Trigault (1626).

MIGUEL DE BENAVIDES Y AÑOZA, DOMINICO

Miguel de Benavides nació en Carrión de los Condes (Palencia), España, en 1552. Ingresó en los dominicos en 1567 y en 1586 marchó a Filipinas. En 1590 entró en China. El 7 de octubre de 1602 fue nombrado arzobispo de Manila. Murió el 26 de julio de 1605 en esta ciudad⁹

Publicó la *De doctrina christiana en chino*, uno de los primeros libros impresos en las Filipinas, en 1593.

Fue autor de un diccionario chino, el *Vocabulario sinico* (Streit & Dindinger 1928: 358, cit. por Coleman & McDermott 2004: 120).

FRANCESCO ALMERICI, JESUITA

Francesco Almerici (más conocido por la versión castellanizada de su nombre, Francisco Almerique) nació en Pesaro (Ancona), Italia, en 1556 o 1557. En 1574 fue enviado a Roma a estudiar en el Colegio Romano y un año después entró en la Compañía de Jesús. En 1579 se trasladó a México, donde completó sus estudios teológicos.¹⁰ En 1584 llegó a las Filipinas, donde murió

[9] Datos tomados de es.wikipedia.org/wiki/miguel_de_benavides_y_añoza y en [wikipedia.org/wiki/miguel_de_benavides](https://es.wikipedia.org/wiki/miguel_de_benavides).

[10] Datos tomados de [www.treccani.it/enciclopedia/francesco-almerici_\(dizionario_biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-almerici_(dizionario_biografico)/).

el 2 de diciembre de 1601, producto de una calentura, agravada por su deteriorado estado físico (Colin 1900: 324).

En Manila estudió las lenguas indígenas. También aprendió el chino con objeto de convertir a los numerosos chinos que allí comerciaban. Llegó a componer un diccionario de la variante de chino allí hablada, el *min sureño* *mǐnnán yǔ* 閩南語, perdido, que precedió al compilado por Pedro Chirino en 1604 (Zwartjes 2014: 64).

PEDRO CHIRINO, JESUITA

Pedro Chirino (también conocido por la forma latinizada de su nombre, Petrus Chirino) nació en el año 1557 en Osuna (Sevilla), España. En 1580 ingresó en la Compañía de Jesús, y en 1590 ya llegaba en misión a las Filipinas. En Tigbauan (Iloilo) fundó en 1593 el primer internado jesuita de las Filipinas. Viajó a Europa en 1602 y cuatro años después volvió a las Filipinas, donde murió el 16 de septiembre de 1635.¹¹

Compiló un diccionario chino-español, el *Dictionarium Sino Hispanicum*, aparecido en Manila en 1604. Esta obra lexicográfica capta el *min sureño* *mǐnnán yǔ* 閩南語 o hokkien *fújiàn huà* 福建話, también llamado chincheo.¹² Está organizado temáticamente y presenta los caracteres chinos con su transcripción y una traducción al español (Klötter 2011: 56–59, cit. por Zwartjes 2014: 64).

En este primer folio pueden observarse distintos vocablos pertenecientes a la categoría o campo semántico de los metales, comenzando por *jīn* 金 [quim] oro y terminando por *qiāng* 鎗 [*chǎo*] *lança* (lanza).

[11] Datos tomados de en.wikipedia.org/wiki/pedro_chirino.

[12] Al parecer se utilizaba comúnmente esta denominación de chincheo para la lengua de los chinos que comerciaban en Filipinas (comp. Zwartjes 2014: 65). Con buena probabilidad, y como lo demostrarían algunas entradas en un diccionario compilado en las Filipinas en el siglo XVII, se refiere al distrito de *Zhāngzhōu* 漳州 en la provincia de *Fújiàn* 福建 (Klötter 2011: 3, 6).

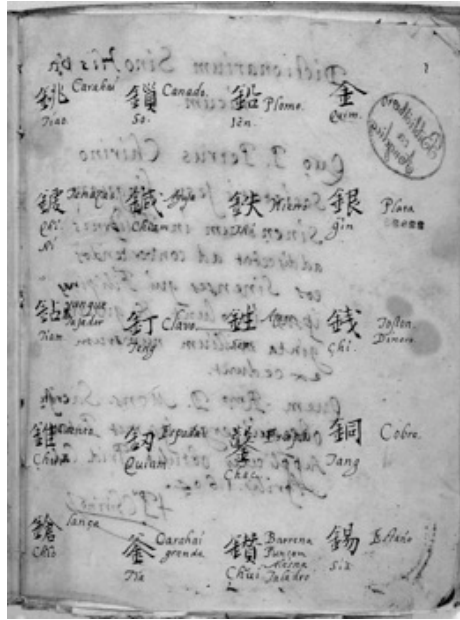


Foto 3.- Muestra de: Chirino, Pedro (1604). *Dictionarium Sino Hispanicum* (Roma, Biblioteca Angelica, Ms. 60), f. 1. Tomado de Klöter (2011: 60).

DOMINGO DE NIEVA, DOMINICO

Domingo de Nieva (nombre chino: *Luómíng'áo lí Nímā* 羅明敖黎尼媽) nació en Villoria (Salamanca), España, en 1563. Viajó a las Filipinas en misión como dominico. Llegó a ser fluido en tagalo, fue luego asignado a la misión china de Manila. Fue elegido prior de Manila, posteriormente fue enviado como procurador a Madrid. Murió durante la navegación, en 1606.¹³

Era muy activo en el arte de la xilografía, publicó varios tratados cristianos en tagalo y en chino. Fue autor asimismo de una obra léxica, el *Dictionarium Siniticum*, fecha de publicación desconocida (Zwartjes 2011: 110, también en Coleman & McDermott 2004: 120) y de una gramática de chino escrita en latín, la *Linguae Sinicae Grammatica*, probablemente perdida (Klöter & Zwartjes 2008: 183).

[13] Datos tomados de ricci.rt.usfca.edu/biography/view.aspx?biographyID=1449.

GASPAR FERREIRA,

JESUITA

Gaspar Ferreira nació en Castrofornos, cerca de Viseu, Portugal, en 1571. En 1593 llegó a Macao. Estuvo en 1604 en Pekín *Běijīng* 北京. Murió el 27 de diciembre 1649 en Cantón *Guǎngzhōu* 廣州.¹⁴

Al parecer compiló un diccionario, perdido, el Diccionario da lingua chinesa e portuguesa (Streit 1929: 296, cit. por Zwartjes 2011: 290).

DIEGO DE PANTOJA,

JESUITA

Diego de Pantoja (nombre chino: *Páng Díwǒ* 龐迪我) nació en abril de 1571, en Valdemoro, (Madrid) España. Llegó a Macao en 1597, de donde fue enviado a Nankín *Nánjīng* 南京, donde permaneció desde 1600. Acompañó a Matteo Ricci a Pequín *Běijīng* 北京, llegando allí el 24 de enero de 1601. Trabajó muchos años junto a Matteo Ricci en Pequín, desempeñándose como músico, astrónomo y geógrafo.¹⁵

Estrecho colaborador de Matteo Ricci, al parecer tuvo discordias con él. Probablemente estas no sean más que el reflejo de la agitada situación política a la que se había llegado hacia el año 1606, con los planes del rey español Felipe II de conquistar China desde Filipinas. Si por una parte esto preocupaba a algunos misioneros en Asia, es posible que Diego de Pantoja hubiera tomado partido por una guerra entre China y España (comp. Zhang Kai 1997: 109).

Fue, junto con Ricci, un defensor de la política de adaptación, o sea de la tesis de Francisco Javier de difundir la fe católica tomando como base las costumbres y tradiciones chinas. Precisamente fue el autor de la obra más importante en chino sobre el tema, el “Compendio de las siete superaciones” *Qī kè dàquán* 七克大全, publicada en Pequín en 1614. La postura intransigente de algunos misioneros a la política de adaptación desató la animadversión entre algunos altos funcionarios chinos lo que desembocó en la ejecución o

[14] Datos tomados de no.wikipedia.org/wiki/gaspar_ferreira.

[15] Datos tomados de es.wikipedia.org/wiki/diego_de_pantoja.

en la expulsión a Macao de los misioneros, donde murió Diego de Pantoja el 9 de julio de 1618.

Diego de Pantoja se dedicó al estudio de la lengua y la literatura chinas. Escribió en 1602 una extensa carta a Luis de Guzmán, arzobispo de Toledo, la cual constituye en sí un tratado sobre geografía, historia, sistema de gobierno y cultura del país. Esta carta se tradujo al francés, alemán, latín e inglés, y resultó en su momento una de las descripciones de China más completas al alcance de los europeos (Zhang Kai 1997: 83).

Fue quien inventó un sistema de transcripción del chino con caracteres latinos, que más tarde emplearía Nicolas Trigault en su obra (Álvarez 2007: 8–9), y que por mucho tiempo seguirían usando los jesuitas. Según otra versión, este sistema de romanización fue inventado por Matteo Ricci y Pantoja solo lo desarrolló (Zhang Kai 1997: 157).

NICOLAS TRIGAULT, JESUITA

Nicolas Trigault (aparece también con la variante latina de su nombre Nicolaus Trigautius; nombre chino: *Jīn Nígé* 金尼閣) nació en Douai (Países Bajos Españoles, actualmente Francia) en 1577. En el año 1594 ingresa en los jesuitas y en 1610 llega a Macao, en viaje hacia China. Muere el 14 de noviembre de 1628 en *Hángzhōu* 杭州.¹⁶

En 1615 publica en Augsburgo una ampliación y traducción en latín de los manuscritos de Matteo Ricci, la “De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu”, obra que trata sobre las costumbres y leyes chinas así como sobre los comienzos de la evangelización jesuita en las nuevas tierras.

Compone también un silabario, la “Ayuda para los oídos y los ojos de los letrados occidentales” *Xīrú ěr mù zī* 西儒耳目資, donde hace uso de un sistema mejorado de transcripción latina del chino, sistema basado en los trabajos de Diego de Pantoja y Matteo Ricci (comp. Klöter 2007: 194, Camus 2007:

[16] Datos tomados de fr/en.wikipedia.org/wiki/nicolas_trigault.

5). Consiste en tablas de doble entrada para acceder a cada sílaba china, por la letra inicial por un lado y por la final por el otro. Esta obra se publicaría en *Hángzhōu* 杭州 en 1626.

五 母 五 午 u	四 元 四 阿 o	三 字 三 衣 i	二 一 二 音 韻 e	一 鳴 自 一 音 韻 a	○ 同 鳴 字 父	
çu	粗	左	祭	則	雅	ç
çhu	主	竹	知	者	察	çh
Ku	古	歌	巴	格	格	K
pu	布	波	備	百	巴	P
tu	都	奴	地	德	大	t
ju	無	肉	未	物	物	j
fu	父	福	非	非	法	f
gu	梧	我	額	額	額	g
lu	路	六	理	勒	蠟	l
mu	母	木	米	麥	馬	m
nu	怒	諾	尼	孺	納	n
Su	數	俗	西	色	撒	S
xcu	昔	熟	是	石	沙	x
hu	湖	火	喜	黑	黑	h

Foto 4.- Muestra de: Trigault, Nicolas (1626). *Xīrú ěr mù zī* 西儒耳目資 [Ayuda para los oídos y los ojos de los letrados occidentales]. *Hángzhōu* 杭州.

En la presente página puede observarse cómo obtener por ejemplo la sílaba çu (extremo superior izquierdo), mediante la búsqueda en la columna vertical de la letra inicial ç y en la horizontal de la final u. La sílaba çu resulta representada con el carácter *cū* 粗.

MELCHOR MANZANO DE HARO, DOMINICO

Melchor Manzano de Haro (Melchor Mançano o también Melchior de Mançano según la ortografía de la época) nació en Villaescusa de Haro (Cuenca), España, probablemente en el año 1579. Llegó a Manila en 1606, de donde llegó a ser prior. Murió en Italia, alrededor de 1630 (Klötter 2011: 6–7).

Con buena probabilidad fue el autor del Arte de la lengua chiõ chiu (Chappell & Peyraube 2006: 976, también Klöter 2007: 197, véase para argumentos en contra Klöter 2011: 8), gramática, como su nombre lo indica, dedicada al chincheo o min sureño *mǐnnán yǔ* 閩南語 (véase en Juan Cobo), y probablemente compuesta alrededor de 1620 (Klöter 2011: 8). Los dos manuscritos que se conservan pueden considerarse el análisis gramatical de mayor antigüedad de un idioma chino (Klöter 2011: 3). Uno se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, ms. 1027, y el segundo en la Biblioteca Británica de Londres, ms. add. 25 317 (Klöter 2011: 6).



Foto 5.- Muestra de: Manzano, Melchor (1620?).
Arte de la lengua chiõ chin. Barcelona: Universitat de Barcelona.
 Manuscrito. Tomado de Klöter (2007: 200).

ÁLVARO SEMEDO, JESUITA

Álvaro Semedo (o también Álvaro de Semedo, Alvaro Semmedo o Alvarez Semedo, nombres chinos: *Xiè Wùlù* 謝務祿, *Céng Dézhāo* 曾德昭) nació en Nisa, Portugal, en 1585 o 1586. Ingresó en los jesuitas en 1602. Llegó a Macao en 1610 y a Nankín *Nánjīng* 南京 en 1613. Durante la persecución contra los cristianos de 1616 en Nankín, sufrió prisión, tras lo cual fue expulsado junto con otros misioneros a Macao, donde permaneció hasta 1621. A su regreso, decide cambiarse el nombre chino de *Xiè Wùlù* por el de *Céng Dézhāo*. Es célebre por haber sido el primero europeo en ver la Estela Nestoriana,¹⁷ durante una visita a *Xī'ān* 西安 en 1625. Volvió en 1636 a Europa, como procurador de misiones. A su regreso a China se estableció en Cantón *Guǎngzhōu* 廣州. Murió el 18 de julio de 1658 en esta ciudad.¹⁸

Fue uno de los padres que continuó con la teorización e implementación del principio de adaptación jesuita tras la muerte de Matteo Ricci, seleccionando elementos de la cultura china a combinar con los cristianos, desechando otros a la vez. Selección basada en una interpretación ad hoc de la filosofía y religión china, y que aparece en su obra “Imperio de la China”, publicada en 1642 en Madrid, durante su regreso a Europa (Mungello 1989: 74–76, 87).

En esta obra trata, entre otras cosas, diversas cuestiones sobre el sistema de escritura chino, como el origen, el desarrollo de diferentes instrumentos y materiales, diferentes tipos de grafía, la función de los radicales, etc. (Mungello 1989: 78–80). Compiló al parecer dos vocabularios, uno chino-portugués y otro portugués-chino, con el título de “Estudios sobre caracteres” *Zì kǎo* 字考 (Pfister 1932: 146, cit. por Zwartjes 2014: 64).

[17] Estela erigida el 7 de enero de 781, la cual describe los primeros ciento cincuenta años de cristianismo en China.

[18] Datos tomados de [pt/en.wikipedia.org/wiki/Álvaro_Semedo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Álvaro_Semedo).

**JUAN BAUTISTA DE MORALES,
DOMINICO**

Juan Bautista de Morales (nombre chino: *Lǐ Yùfàn* 黎玉范) nació en Écija, (Sevilla), España, alrededor de 1597. Entró en los dominicos muy joven y pasó varios años de labor misionera en las Filipinas. En 1633 viajó a China junto con otros dominicos, instalándose en la provincia de *Fújiàn* 福建, donde tomó parte activa en la controversia de los ritos chinos, en contra de la tesis jesuita de la adaptación. Murió el 17 de septiembre de 1664 en *Fúning* 福寧 (actual *Níngdé* 寧德).¹⁹

Escribió una gramática de chino mandarín (González 1966: 15, cit. por Coblin & Levi 2000: ix). Existe otra gramática, intitulada *Arte de la Lengua Mandarina*, cuyo autor resulta un tal Juan Bautista de Jesús, que posiblemente no sea otro que el mismo Juan Bautista de Morales, y que se trate por tanto de la misma obra (Coblin & Levi 2000: ix–x).

**FRANCISCO DÍAZ,
DOMINICO**

Apenas si contamos con datos bibliográficos sobre este misionero dominico, nacido en 1606 en Écija (Sevilla), y muerto en 1646.²⁰ Probablemente su apellido haya sido Díez (comp. Mungello 1989: 202).

De alrededor de 1643 es un diccionario de su autoría, el *Vocabulario de letra china con la explicación castellana*,²¹ del que se conserva un manuscrito en la Biblioteca *Jagiellońska* de Cracovia (Zwartjes 2014: 75). Otro de los manuscritos de tal diccionario es muy seguramente el *Vocabularium Hispanico-Sinense*, conservado en la Bodleian Library, Oxford, ms. Marsh 696, y que data de alrededor de 1640 (Zwartjes 2014: 90).

[19] Datos tomados de en.wikipedia.org/wiki/juan_bautista_morales.

[20] Datos tomados de personal.vu.nl/p.j.peverelli/chen.html.

[21] Título completo del original: *Vocabulario de letra China con la explicacion castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras*.

to. En 1648 regresa a *Hángzhōu* y en 1651, a Europa. Para junio de 1659 ya está de vuelta en su residencia de *Hángzhōu*, llevando en sus manos el parecer favorable del Vaticano, el decreto de Alejandro VII del 23 de marzo de 1656, respecto a la tesis de adaptación de los jesuitas. Murió en *Hángzhōu* el 6 de junio de 1661.²²

Testigo directo del avance de los manchúes, compuso la *De bello Tartarico historia*, publicada en 1654 en Amberes. En 1655 sale en Ámsterdam su *Novus Atlas Sinensis*, basado en fuentes sinomongolas (Fuchs 1946, cit. por Bernard 1947: 128). A finales de 1658 saldría publicada en Múnich su *Sinicae historiae decas prima*, recapitulación de la historia de China desde el 2952 a.n.e hasta el nacimiento de Cristo, redactada sobre la base de un atento análisis de las fuentes chinas. De 1661 es “Escritos para entablar amistad” o “Tratado sobre la amistad” *Qiúyǒu piān* 求友篇, antología en chino de sentencias de autores clásicos griegos y latinos sobre este tema.

Fue al parecer el primero en escribir una gramática de chino, la *Grammatica Sinica* o también *Grammatica Linguae Sinensis*, entre 1651 y 1653 (Paternicò 2014: 298, comp. Jia & Tian 2012: 2273). La lengua que describe Martini, en latín y con los ejemplos en caracteres y transcripción, es el chino mandarín. El texto se imprimió y publicó en la edición de 1696 de la colección de relatos de viajes del escritor y físico francés Melchisédec Thévenot, *Relations de divers voyages curieux* (Paternicò 2014: 298).

DOMINGO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, DOMINICO

Domingo Fernández de Navarrete nació en Peñafiel (Valladolid), España, en el año 1618. Entró en la orden de los dominicos con 16 años de edad. En 1648 se ofreció como voluntario para la misión que los dominicos tenían en las Filipinas. Debido a su precario estado de salud, partió de Manila en 1657 y se dirigió a Macao para entrar en China, allí donde en sus palabras “estaban

[22] Datos tomados de [it/en.wikipedia.org/wiki/martino_martini](https://en.wikipedia.org/wiki/martino_martini) y [www.treccani.it/enciclopedia/martino-martini_\(dizionario-biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-martini_(dizionario-biografico)/).

los de mi Orden, a ayudarlos y acabar con ellos mi vida”.²³ Permaneció dos años en la provincia de *Fújiàn* 福建, de donde más tarde se trasladó a la de *Zhèjiāng* 浙江. En 1664, con la publicación del edicto de persecución contra misioneros y cristianos, a raíz del Caso del Calendario *Lì yù* 曆獄, fue hecho prisionero en Cantón *Guǎngzhōu* 廣州 junto con el resto de los misioneros presentes hasta aquel momento en territorio chino (Busquets Alemany 2013: 101–102).

Publica en Madrid en 1676 los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*.²⁴ Estos tratados pueden dividirse en dos grupos, por un lado aquellos en los que Navarrete aporta sus propias informaciones sobre China y por otro los que reproducen, comentan y/o traducen textos de otros autores. Son en total siete los tratados. En los dos primeros se detiene en la historia, la geografía, la flora y la fauna, así como diversas costumbres chinas. En el tercero traduce y comenta algunas sentencias de Confucio. En el cuarto realiza una traducción del *Míngxīn bǎojiàn* 明心寶鑑, intitulándolo “Espejo precioso del alma” (existía ya una realizada por Juan Cobo alrededor de 1590, intitulada “Espejo rico del claro corazón”). En el quinto incorpora una traducción de un texto del padre jesuita Niccolò Longobardi (Nicolás Longobardo) sobre los literatos chinos. El sexto lo dedica a una historia de sus viajes y navegaciones, añadiendo hacia el final una relación sobre la entrada de los manchúes en China. Y finalmente, en el séptimo recopila decretos y proposiciones de los misioneros aprobados por la Inquisición en Roma, intercalando algunos apuntes descriptivos más sobre China (comp. Busquets Alemany 2013: 104).

FRANCISCO VARO, DOMINICO

Francisco Varo (nombres chinos: *Wàn Fāngjìgè* 萬方濟各 y *Wàn Jìguó* 萬濟國) nació en Sevilla, España, el 4 de octubre de 1627. En 1643 ingresó en la

[23] Tratado 6, cap. VIII, fol. 334, 10. Cit. por Busquets Alemany (2013: 100).

[24] Ortografía original del título: *Tratados históricos, políticos, éticos, y religiosos de la monarchia de China*.

orden de los dominicos y en 1646 partió como voluntario para una misión en China. Llegó a las Filipinas en 1648, donde permaneció un año con objeto de aprender el idioma chino. En 1649 llega finalmente a China y se instala en *Fú'ān* 福安, provincia de *Fújiàn* 福建. El 31 de enero de 1687 fue elegido vicario apostólico de las provincias de *Guǎngdōng* 廣東, *Yúnnán* 雲南 y *Guǎngxī* 廣西. Murió en *Fúzhōu* 福州 el 31 de enero de 1687.²⁵

En 1670 compiló un diccionario portugués-chino (Coblin 2006: 12, cit. por Zwartjes 2014: 69). Más tarde compuso el Vocabulario de la lengua mandarina, con el estilo y vocablos con que se habla sin elegancia, del que se conservan dos manuscritos. Se encuentra ordenado por orden alfabético, a partir de las entradas españolas (Zwartjes 2014: 69). Entre 1677 y 1682 compuso una gramática de chino en español, el Arte de la lengua mandarina, primera gramática china en ser publicada. Saldría en Cantón *Guǎngzhōu* 廣州 en el año 1703, ya tras su muerte (Breitenbach 2000: xxviii, cit. por Zwartjes 2014: 69, también en Coblin & Levi 2000: xi).

Trata con mucha claridad y simpleza las cuestiones gramaticales, sentando reglas y usos, y pasando directamente a ejemplos. En la página aquí presentada (Varo 1703: 32) trata de las partículas que se usan para formar el superlativo, asevera que la mayoría de ellas se anteponen y nos proporciona una lista según la posición:

Chí; çhuí; táí; xáng; xě fuén; háo; tý iě; çüē. Estas se anteponen al nombre superlativo, y nunca se posponen.

En los ejemplos ofrece incluso información sobre registros:

2. Ejemplos de los primeros. Sanctissimo, *chí xiñg*. Altissimo, *çhuí káo*; este es mui usado en la escritura y poco en el hablar.

[25] Datos tomados de es/en.wikipedia.org/wiki/francisco_varo.



Foto 7.- Muestra de: Varo, Francisco (1703).
Arte de la lengua mandarina. Cantón.

MAGINO VENTALLOL, DOMINICO

Magino Ventallol nació en Barcelona, España, el 26 de marzo de 1647. Murió el 3 de enero de 1732 en China.²⁶

Compiló un diccionario, perdido, titulado *Cabecillas, o léxico del dialecto de Emuy, o del mandarín* (Klötter 2007: 197, cit. por Zwartjes 2014: 70).²⁷

[26] Datos tomados de www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvental.html.

[27] Mencionado originalmente en González (1966).

BASILIO BROLLO, FRANCISCANO

Basilio Brollo (conocido también como Basilio da Gemona, nombre chino: *Yè Zūnxiào* 葉尊孝) nació en Gemona del Friuli (Udine), Italia, el 25 de marzo de 1648. Entró en los frailes menores el 10 de junio de 1666. En 1680 partió a China. De 1684 a 1700 estuvo entre Cantón *Guǎngzhōu* 廣州 y Nankín *Nánjīng* 南京. Desde 1700 ocupó el cargo de vicario apostólico de la provincia de *Shǎnxī* 陝西. Murió el 16 de noviembre de 1704 en *Xī'ān* 西安.²⁸

Entre 1694 y 1699 escribe en Nankín un diccionario latín-chino intitulado “Interpretación occidental de los caracteres chinos” *Hànzì xīyì* 漢字西譯, el cual alcanza una cierta difusión en forma manuscrita en Asia. Después de varias vicisitudes llega a publicarse en Francia en 1813, como *Dictionnaire Chinois-Latin-Français*, adjudicándose la autoría el sinólogo Chrétien Louis Joseph de Guignes, con Jean-Pierre Abel-Rémusat que revelaría la verdadera identidad del autor en 1814. Las entradas en el diccionario de Brollo se encuentran ordenadas por tonos.

ANÓNIMOS

Existen varias obras de gramática y lexicografía sin autor conocido, o que se encuentran mencionadas en otras obras sin que quede más rastro de ellas.

Entre ellas se pueden citar (Klötter 2007: 197):

a) un diccionario chino-español y otro español-chino, ambos dedicados al min sureño *mǐnnán yǔ* 閩南語 o chincheo (ver Juan Cobo), mencionados en González (1966),

b) una lista de palabras en español y en caracteres chinos, también dedicada al min sureño, conservada en el Archivo del Real Monasterio de Santo Tomás, Ávila, tom. 38 / núm. 14,

c) “Gramática china y española Fokien”, del siglo XVII, igualmente dedicada al min sureño, mencionada en Niederehe (1999),

[28] Datos tomados de it.wikipedia.org/wiki/basilio_brollo y [www.treccani.it/enciclopedia/basilio-brollo_\(dizionario-biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/basilio-brollo_(dizionario-biografico)/).

d) “Diccionario de la lengua Chin cheo”, del siglo XVII, dedicado al min sureño, mencionado en Van der Loon (1967),

e) “Bocabulario de lengua sangleya por las letraz de el A.B.C.”, probablemente del siglo XVII, dedicado al min sureño, conservado en la British Library, ms. add. 25 317.²⁹

CONCLUSIONES

Como hemos podido apreciar, la actividad lingüística desarrollada por los misioneros católicos fue prácticamente incansable. Para el arco de un siglo, el XVII, llegan a contarse hasta 18 obras misioneras de carácter lingüístico dedicadas tan solo al min sureño (Klöter 2011: 53–56, cit. por Zwartjes 2014: 58), en total llegaron a producirse hasta unas 30 gramáticas y 57 entre vocabularios y diccionarios (Chen 2003: 5).

Si bien la atención estuvo dirigida en un primer momento a las variantes sureñas del chino, sobre todo a la que fungía de lengua franca en la zona del sur de China adonde tenían acceso los misioneros además de las Filipinas, es decir, el llamado min sureño, en un segundo momento se redirige esta atención hacia lo que se da en llamar el mandarín, lengua de los oficiales y los comerciantes, y de comprensión prácticamente universal en las distintas regiones chinas (Coblin & Levi 2000: xxiii, también Zwartjes 2014: 65–66).

El quehacer lingüístico no se limitó a la producción de gramáticas o diccionarios, se debió realizar asimismo un ingente trabajo pionero de desarrollo de sistemas de transcripción, siempre con el objetivo primario de enseñar la lengua local a los misioneros. Tampoco se descuidó la traducción, lo mismo de lenguas europeas al chino que en el sentido inverso, ni la composición de obras directamente en lengua china, primariamente de carácter religioso pero también filosófico o científico.

[29] Investigadores como Klöter (2007: 208) y Raini (2010: 117) reportan a Domingo de Nieva como el autor de esta obra.

Otro aspecto a destacar es el necesario redimensionamiento que exige la historia de los estudios dialectológicos, al poder apreciar que tienen sus primeras bases en las distintas obras lingüísticas realizadas sobre variantes sureñas del chino antes que sobre el mismo chino mandarín.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, José Ramón (2007). Esbozo de la sinología española. En: *Encuentros en Catay* 21: 1–38.
- Bernard, Henri (1947). Les sources mongoles et chinoises de l'Atlas Martini (1655). En: *Monumenta Serica* 12: 127–144.
- Bosong, Georg (2013). Misioneros en China. Francisco Varo (1627-1687), autor de la primera gramática del mandarín, en su contexto lingüístico e histórico-cultural. En: *Boletín Hispánico Helvético* 21: 131–152.
- Breitenbach, Sandra (2000). Introduction. En: W. S. Coblin, J. A. Levi (eds.) *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English Translation of 'Arte de la lengua mandarina'*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, xix–liii.
- Busquets Alemany, Anna (2013). Voces sobre China en el siglo XVII a través de Domingo Fernández de Navarrete. En: *Boletín Hispánico Helvético* 21: 99–129.
- Camus, Yves (2007). *Jesuits' Journeys in Chinese Studies*. Macau: Macau Ricci Institute.
- Castellazzi, Valentino (2010). Alcune discrepanze riguardanti il cosiddetto dizionario portoghese-cinese di Mateo Ricci/Antonio Ruggieri. En: *Encuentros en Catay* 24: 379–411.
- Chan, Albert (1993). Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and his Chinese Poems. En: *Monumenta Serica* 41: 129–176.
- Coblin, W. South (1998). Francisco Varo and the Sound System of Early Qīng Mandarin. En: *Journal of the American Oriental Society* 118 / 2: 262–267.
- Coblin, W. South y Levi, Joseph A. (2000). *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English Translation of 'Arte de la lengua mandarina'*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Coblin, W. South (2006). Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language. En: *Monumenta Serica Monograph Series 53 / 1–2*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.
- Coleman, Julie y McDermott, Anne (eds.) (2004). *Historical Dictionaries and Historical Dictionary Research: Papers from the International Conference on Historical Lexicography and Lexicology, at the University of Leicester, 2002*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH.
- Chappell, Hilary y Peyraube, Alain (2006). The diachronic syntax of causative structures in Early Modern Southern Min. En: Dah-an Ho (ed.) *Festschrift for Ting Pang-Hsin*. Taipei: Academia Sinica, 973–1011.
- Chen, Matthew Y. (2003). Unsung Trailblazers of China-West Cultural Encounter. En: *Ex/Change*. Hong Kong, 8: 4–12.
- Engelfriet, Peter M. (1998). *Euclid in China: The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements, Books I–VI (Jibe Yuanben, Beijing, 1607) and Its Reception Up to 1723*. Leiden: Brill.
- Fontana, Michela (2011). *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming Court*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Fuchs, Walter (1946). The “Mongol Atlas” of China by Chu Ssu-pen and the Kuang-yü-t'u with 48 facsimile maps dating from about 1555. En: *Monumenta Serica, Monograph VIII*. Peiping: Fu Jen University.
- García-Noblejas, Gabriel (2012). Orígenes de la traducción chino-español: Fray Juan Cobo. En: *El Trujamán. Revista diaria de traducción* [en línea]. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/obref/china/fray_juan.htm
- Jia, Hongwei y Tian, Jiafeng (2012). Contrastive Analysis in China: Today and Yesterday. En: *Theory and Practice in Language Studies 2 / 11*: 2269–2276.
- Klötter, Henning (2007). Ay sinco lenguas algo diferentes. Chinese Vernaculars in Early Missionary Sources. En: O. Zwartjes, G. James, E. Ridruejo (eds.) *Missionary Linguistics*, vol. 3. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins: Studies in the History of the Language Sciences, 111: 191–210.
- Klötter, Henning (2011). *The Language of the Sangleys: A Chinese Vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century*. Leiden: Brill.

- Klötter, Henning y Zwartjes, Otto (2008). Chinese in the grammars of Tagalog and Japanese of the Franciscan Melchor Oyanguren de Santa Inés (1688-1747). En: *Histoire Épistémologie Langage* 30 / 2: 177–197.
- Liu, Limei (2004). Las paremias del ‘Beng Sim Po Cam’ y sus correspondencias en el ‘Vocabulario’ de Correas. En: *Paremia* 13: 167–174.
- Meynard, Thierry (2015). *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden / Boston: Brill.
- Mungello, David E. (1989). *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. University of Hawaii Press.
- Niederehe, Hans-Josef (1999). *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (BICRES II). Desde el año 1601 hasta el año 1700*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- Paternicò, Luisa M. (2014). Il sistema di apprendimento del cinese ideato dal protosinologo Juan Caramuel y Lobkowitz. En: C. Bulfoni, S. Pozzi (eds.) *Atti del XIII Convegno AISC*. Milano: Editore Franco Angeli, 297–308.
- Raini, Emanuele (2010). *Sistemi di romanizzazione del cinese mandarino nei secoli XVI-XVIII*. Tesis inédita, Sapienza - Università di Roma.
- Schmutz, Georges-Marie (1993). *La sociologie de la Chine: matériaux pour une histoire 1748-1989*. Berne: Peter Lang.
- Twitchett, Denis C. y Mote, Frederick W. (1998). *The Cambridge History of China, Volume 8, The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*. Cambridge University Press.
- Van der Loon, Piet (1967). The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies (part 2). En: *Asia Major* 13: 95–186.
- Zhang Kai (1997). *Diego de Pantoja y China: Un estudio sobre la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús*. Pekín: Běijīng túshūguǎn chūbǎnshè.
- Zwartjes, Otto (2011). *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Zwartjes, Otto (2012). *Missionary Linguistics, Present State and Further Research Opportunities*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Zwartjes, Otto (2014). El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca. 1643) y la lexicografía hispano-asiática. En: *Boletín Hispánico Helvético* 23: 57–100.

FUENTES

- Cobo, Juan (1590?). *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, q̃ quiere dezir Espejo rico del claro coraçon, ó Riquezas, y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio coraçon*. Manuscrito.
- Colin, Francisco (1900). *Labor evangelica, ministerios apostolicos de los obreros de la Compañia de Iesus, fundacion, y progressos de su provincia en las Islas Filipinas*. Barcelona: Imprenta y Litografía de Heinrich y Compañía.
- Chirino, Pedro (1604). *Dictionarium Sino Hispanicum*. Roma: Biblioteca Angelica. Manuscrito, MS. 60.
- Díaz, Francisco (1640?). *Vocabularium Hispanico-Sinense*. Oxford: Bodleian Library. Manuscrito, MS. Marsh 696.
- Díaz, Francisco (1643?). *Vocabulario de letra China com la explication castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras*. Kraków: Biblioteka Jagiellońska. Manuscrito.
- González, José María (1966). *Historia de las misiones dominicanas de China*, vol. 5. Madrid: Juan Bravo.
- Mançano, Melchor (1620?). *Arte de la lengua chiõ chiu*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Manuscrito, MS. 1027.
- Pfister, Louis (1932). *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, vol. 1. Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Ricci, Matteo (1605). *Xīzì Qījī 西字奇蹟 [El milagro de las letras occidentales]*. Běijīng 北京.
- Semedo, Álvaro (1642). *Imperio de la China*. Madrid: Juan Sánchez.
- Streit, Robert (1929). *Bibliotheca Missionum*, vol. 5: *Asiatische Missionsliteratur 1600-1699* [Biblioteca de las misiones, vol. 5: Literatura misionera asiática 1600-1699]. Aachen: Franziskus Xaverius Missionsverein.
- Streit, Robert y Dindinger, Johannes (1928). *Bibliotheca missionum*, vol. 4: *Asiatische Missionsliteratur 1245-1599* [Biblioteca de las misiones, vol. 4: Literatura

misionera asiática 1245-1599]. Münster in Westfalen: Verlag der Aschen-
dorffschen Buchhandlung.

Thévenot, Melchisédec (1696). *Relations de divers voyages curieux*. Paris: Thomas
Moette Libraire.

Trigault, Nicolas (1626). *Xīrú ěrmù zī* 西儒耳目資 [Ayuda para los oídos y los
ojos de los letrados occidentales]. *Hángzhōu* 杭州.

Varo, Francesco (1703). *Arte de la lengua mandarina*. Cantón.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

Biblioteca Nacional de España. <http://www.bne.es/>

Bibliotheca Sinica 2.0. [http://www.univie.ac.at/Geschichte/China-Bibliographie/
blog/](http://www.univie.ac.at/Geschichte/China-Bibliographie/blog/)

CELAP – Colección española de investigación sobre Asia Pacífico. [http://www.ugr.
es/~feiap/ceiap.html](http://www.ugr.es/~feiap/ceiap.html)

China-America Digital Academic Library (CADAL). [http://archive.org/details/ca-
dal](http://archive.org/details/cadal)

Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin (Colecciones digitales de la
Biblioteca Estatal de Berlín). <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de>

Gallica (Biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia). [http://gallica.
bnf.fr/](http://gallica.bnf.fr/)

Dizionario Biografico degli Italiani, Enciclopedia Treccani. [http://www.treccani.it/en-
ciclopedia/](http://www.treccani.it/enciclopedia/)

LOS NOMBRES DE TAIWÁN EN JUAN GONZÁLEZ DE MENDOZA

Laureano Ramírez Bellerín
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

La *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, de fray Juan González de Mendoza, tuvo gran difusión en la Europa de su época y marcó, gracias a su popularidad, un punto de inflexión en los incipientes conocimientos que por entonces se tenían del remoto país oriental. Las numerosas ediciones en italiano, inglés, francés, alemán, holandés o latín que se hicieron poco después de su aparición en español —un fenómeno casi inédito en su tiempo— trasladó a un amplio público europeo el ya notable y poco conocido corpus documental sobre China que, al margen de obras aisladas anteriores —como las de Marco Polo,

Odorico de Pordenone y otros viajeros—, había ido formándose desde más de medio siglo antes a partir de las crónicas, cartas y relaciones de los portugueses en primer lugar y más tarde de los españoles, italianos y holandeses destacados en el Extremo Oriente o conocedores de sus realidades a través de terceros. Sin embargo, y como apunta Fernández Navarrete (1676) con cierta exageración casi un siglo más tarde, los nombres de todo tipo relacionados con China que aparecen en la obra resultan en gran medida irreconocibles. En este artículo trataremos de identificar los topónimos alusivos a Taiwán.

La embajada a China de los padres agustinos Martín de Rada y Jerónimo Marín partió de Xiamen 廈門, de vuelta a Filipinas, el 14 de septiembre de 1575 después de ser recibida por las principales autoridades de Fuzhou 福州 y otras importantes ciudades costeras de la provincia de Fujian. Formaban parte de ella, aparte de los mencionados, los encomenderos Miguel de Loarca y Pedro de Sarmiento; los soldados auxiliares Nicolás de Cuenca y Juan de Triana, encargados de las compras y del hato, respectivamente, el intérprete

chino Hernando de Tang (Chen Huiran 陳輝然) y doce nativos filipinos para el servicio. Habían llegado al mismo puerto más de dos meses antes en una nave del capitán Wang Wanggao 王望高, enviado a Luzón tras las huellas del pirata Lin Feng 林鳳, y emprendían ahora el tornaviaje en una flotilla de diez navíos comandada por el también capitán Shao Yue 邵岳.¹ Recalaron en una ensenada de la isla de Penghu 澎湖 y pensaban tomar puerto en Taiwán; pero la noticia de la presencia en sus costas del pirata Lin Feng los disuadió y, siguiendo órdenes del capitán mayor, no por todos compartidas, se limitaron a bordearla.

En su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Juan González de Mendoza emplea tres nombres diferentes para referirse a la isla que hoy conocemos como Taiwán: “Tonzuacaotican”, “Tocaotican” y “Tangarruan”.

... y viendo [el pirata Limahon] que la empresa de perseguirle se tomava con tantas veras, y que era inferior en nabios y gente a su enemigo : acordo no esperalle y retirarse, apartandose de aquella costa y assi huyendo se fue a meter en vna isla secreta llamada **Tonzuacaotican**, quarenta leguas de la tierra firme, en el mismo camino por donde se ua a las Philippinas (p. 157)²

Esta isla **Tocaotican** donde estaua el cosario remendando y calafateando sus barcos, estaua distante de la isla de Plon donde estauan los nuestros solamente doze leguas, y como era por mar parecian aun menos por que se uia la una isla de la otra muy claramente [...] Consideradas todas estas razones,

[1] Wang Wanggao 王望高 aparece en a) Mendoza, b) Rada y c) Loarca como a) “Omoncon”; b) “Omonco” / “homonco”; c) “Umancon” / “Oumoncon”. Lin Feng 林鳳, como a) “Limahon” / “Lymahon”; b) “limhon”; c) “Limahon”. Y Shao Yue 邵岳, como a) “Chautalay”; b) “Siyaoaya” / “Syyaoaya”; c) “Chaulatiay”. De los diez navíos, cinco (fletados por la prefectura de Quanzhou 泉州) estaban bajo el mando de Wang Wanggao y cinco (fletados por la prefectura de Zhangzhou 漳州) bajo el del “Sinsay” (Lin Bixiu 林必秀), quien también había tomado parte en el viaje de ida.

[2] La paginación es la de la edición príncipes de 1585 publicada en Roma. Conservamos en todas las citas y títulos de obras la ortografía original.

se conformaron todos con el parecer del general, y determinaron de luego que el tiempo les dicesse lugar, hazerse a la uela engolfandosse para pasar a Manilla adonde yuan, sin tocar en la isla **Tocaotican** donde estaua el cosario (pp. 257-258)

A diez y seis leguas de este puerto yendo caminando al sur, toparon vna isla grande y muy alta que se llamaua **Tangarruan**, que tenia de circuito mas de 60 leguas, toda poblada de jente muy semejante a los isleños de las Philippi-
nas : pasaron de noche por junto a ella con un recio bendabal (p. 258)

Las citas aparecen en el primer libro de la segunda parte, dedicado a la expedición de los agustinos.³ Dado que González de Mendoza no participó en ella, la única documentación en que pudo basarse en su descripción del viaje de vuelta a las Filipinas tuvo que ser la recogida en las “Relaciones” de 1575 de Martín de Rada y Miguel de Loarca⁴ y el testimonio oral de Jerónimo Marín, “de quien yo me certifique de muchas cosas, que aqui digo”. Y como este último no dejó nada escrito al respecto,⁵ parece lógico pensar que sus principales fuentes de información en lo que hace a detalles concretos, como los nombres de los diferentes lugares por los que pasaron desde que embarcaron en Xiamen, fueron las dos relaciones citadas. En lo que respecta a Taiwán, en concreto, parece claro que sigue en lo fundamental a Loarca, aunque a veces intercala datos que podrían provenir de Rada o acaso del mismo Jerónimo Marín. Teniendo esto en cuenta, cualquier estudio de su toponimia referente a Taiwán tendría que partir, en primer lugar, de la empleada por Loarca, sin

[3] El libro de Mendoza se divide en dos partes. La primera es un ensayo general sobre China y la segunda recoge con mayor o menor libertad creativa las expediciones de Martín de Rada (libro i), Pedro de Alfaro (libro ii) y Martín Ignacio (libro iii). Mendoza, como es sabido, nunca fue a China a pesar de formar parte de una embajada a dicho país que por diversas razones no se llevó a cabo.

[4] Ver Bibliografía.

[5] Nada de que dispongamos hoy día, lo que no descarta la posibilidad de que o bien él o bien Pedro de Sarmiento hayan dejado algún escrito autógrafa hasta ahora no descubierto.

perder nunca de vista la de un geógrafo de la talla de Rada, cuyos conocimientos del chino, de añadidura, le permitían en una u otra medida el acceso a fuentes escritas en este idioma.⁶ Y también tendría que tener en cuenta la imagen nebulosa que en ese momento se tenía de todo cuanto estuviera allende las costas sudorientales chinas⁷ y de la misma Taiwán, considerada por lo general como un conjunto indefinido de islas o como parte de un difuso reino insular de Ryūkyū.

Loarca utiliza cuatro topónimos para referirse a la isla de Taiwán o parte de ella: 1) “tontzua”; 2) “tacoaticam” (o sus variantes “tacoaticam” / “tocantitan”); 3) “tanguatzua” (var. “tongotzlla”) y 4) “paruguan”.

1. Su “tontzua” (la isla situada a “quarenta leguas de china” en la que se refugió “Limahon” / Lin Feng huyendo de la armada de “los virreyes de aquella costa”) aparece en los mss. 2902 y 3042 de la Biblioteca Nacional de España seguido de la palabra “estacoatiam” y “[e]stacoaticam”, respectivamente, una palabra o construcción que, creemos, solo cabe interpretar como “es tacoaticam”, a manera de aclaración del mismo Loarca (o de algún copista) sobre el topónimo precedente, “tontzua”.

Lo qual visto por los virreyes de aquella costa hicieron vna armada de 130 nauios gruesos y fueron en su busca y sauiedo Limahon como su negocio se tomaua tan de veras se aparto de china y se fue a vna isla que se llama **tontzua stacoaticam** quarenta leguas de china por que la armada del rey

[6] Ignoramos si sus conocimientos del chino le permitían sumergirse en obras especializadas de la época que hubiera podido obtener o consultar, pero al menos sí debían facilitarle una lectura puntual de algún párrafo, frase o palabra. Recordemos que a Rada se le atribuye la autoría de un *Arte y vocabulario de la lengua china*, aunque se trata de un extremo difícil de confirmar por no haberse conservado ningún ejemplar de dicha obra.

[7] Sirva como ejemplo la descripción recogida en un mapa chino de 1555 (*Gujin xingsheng zhi tu* 古今形勝之圖, cf. Yu Shi 喻時): “En esos mares se encuentra el país de los enanos, el país de los gigantes, el país de los hombres con plumas, el país de las mujeres, el país de los hombres de pecho agujereado y otros muchos países, tantos que sería imposible enumerarlos”.

guardaba la costa y le auian tomado algunos nauios que auia embiado a rro-
bar (ms. 3042, p. 128 v)

Con esta suerte de lo que en textos modernos sería una nota a pie de página o explicación entre paréntesis, Loarca (o el copista) sólo pretende, al parecer, aclarar al lector que “tontzua” no es otra cosa que el mismo “tacoatican/m” citado en otras páginas del relato. Como su descripción de “tontzua” coincide en términos generales con la del lugar que Mendoza denomina “Tonzuacaotican”, de ello es fácil deducir, a tenor de lo dicho, que este último topónimo podría ser una deformación o errónea interpretación de un “tontzua es tacoaticam” original. Si damos por buena la sílaba *-tzua* (*-zua-* en Mendoza) de “tontzua” (es decir, si el original es tal cual y no hay error de escritura o de transcripción) y nos atenemos estrictamente a la grafía, podríamos ver en ella un origen *shan* [suã] 山 y en la forma completa una simple contracción del nombre con que también era conocida la isla en su época, Dongfan zhusan [tɔŋ-huan-tsu/tsu-suã]⁸ 東番諸山, abreviado en Dongshan [tɔŋ-suã] 東山. Dongfan [tɔŋ-huan] 東番, la primera parte de dicho nombre compuesto, era una de las denominaciones genéricas de la isla de Taiwán o parte de ella a finales de la dinastía Ming: Hasta Dongfan (el “[País de los] extranjeros de Levante”, literalmente) llegó el capitán general (*zongbing* 總兵) Hu Shouren 胡守仁, enviado por el gobernador (*xunfu* 巡撫) de Fujian Liu Yaohui 劉堯誨, en su persecución de “Limahon” en 1574,⁹ datos que coinciden con los relativos a la huida del pirata a “tontzua” / “Tonzuacaotican” reseñados por Loarca y Mendoza; y a Dongfan fue, en expedición punitiva contra los piratas, el general Shen Yourong 沈有容 en 1602 acompañado de Chen Di 陳第, quien escribiría a su vuelta la tenida por primera descripción general de Taiwán.¹⁰ Así pues, “tontzua” podría provenir o bien de la forma contraída Dongshan

[8] Para las transcripciones en *minnanhua* 閩南話 nos guiamos por Zhou Changji 周長楫 (2006): *Minnan fangyan da cidian* 閩南方言大詞典, Fuzhou.

[9] Cf. *Ming shilu* 明實錄 – *Shenzong shilu* 神宗實錄, cap. xxvi.

[10] “Dongfan ji” 東番記 (cf. Chen Di 1603). Chen Di utiliza los topónimos Dongfan y Dongfan *guo* 東番國 (“país” de Dongfan) para referirse a la costa occidental de Taiwán

東山, o bien, en el caso de que exista algún error de transmisión, de la forma documentada Dongfan 東番.

2. “Tacoatican/m”, según Loarca, era la isla donde estaba “Limahon” reparando sus navíos después de su huida de Filipinas. Situada a “diez o doze” leguas (“doze” según Mendoza) de “Plon” o Penghu, donde ellos se encontraban en esos momentos (tan cerca, que “veíamos muy bien la ysla”), tenían previsto recalar en ella, pero luego lo pensaron mejor y decidieron poner rumbo directo a Manila.

dieron tambien por nuevas a los españoles y a todos estos pescadores como Limahon estaua en la ysla de **tacoatican** que era por donde nosotros auíamos de pasar adereçando sus nauios que los traya mal aparejados auia de donde nosotros estauamos hasta do estaua Limahon diez o doze leguas que veíamos muy bien la ysla ubo entre ellos parezeres de yr a pelear con el pero el general que nos traya les dixo que no traya comision para pelear ni el virrey le embiaua a otra cosa sino a lleuarnos a Manila [...] y ansi se determinaron venirse derechos a Manila y no yr tierra a tierra por no topar con Limahon (ms. 3042, p. 153 r)

Rada es más preciso, ya que distingue entre el lugar por el que tenían previsto pasar para obtener bastimentos en su vuelta a Filipinas (la boca de un río situado a veinte leguas de Penghu), y “la punta de la isla de tacao que llaman parraoan”, situada a nueve leguas (10-12 en Loarca y Mendoza) del mismo lugar, donde se hallaban “cortando cañas... para hazer velas” algunos navíos menores de “Limahon” mientras éste permanecía con otras embarcaciones mayores en dicho río o ensenada:

Avia desde alli (la isla de “pihou” = Penghu) a la punta de la isla de **tacao** que llaman **parraoan** como nueue leguas y estando ya determinados de ir a la isla de tacao para comprar en ella algunos vastimentos a **un rrio** ques-

en una extensión de “más de mil *li*” y cita una decena de localidades, algunas situadas en la parte septentrional de la isla.

taua segun dezian los pilotos veinte leguas de pihou unos pescadores que vinieron aquella tarde de tacao nos dieron nueua como auria un mes que-
taua limhon en **el mismo rrio** adonde pensauamos nosotros ir y que auia
salido de pangasinan con treinta y siete nauios el uno dellos donde el uenia
grande y vien aparejado y otros dos algo menores y 34 pequeños todos mal
adreçados y questauan algunos de los nauios pequeños cortando cañas en
parra hoan para hazer velas (ms. 325, p. 21 r)

Es decir, Rada menciona dos puntos de la isla de “tacao”: “parraoan” / “parra hoan” y el citado río. “Parraoan” (la “paruguan” de Loarca, presumiblemente, aunque este le otorga la categoría de isla) podría corresponder, por las características que el agustino le asigna (una punta de la isla situada como a nueve leguas¹¹ de “pihou”), a la franja costera más próxima a Penghu, denominada en algunos mapas holandeses antiguos “Wanckan” o “Wankan”¹² y situada *grosso modo* entre la desembocadura de los ríos Beigang 北港溪 (cercañas de la actual aldea de Shuijing 水井) y Bazhang 八掌溪 (cercañas de la actual ciudad de Budai 布袋).¹³ El nombre de “Wankan”, de posible origen indígena, debió de ser reproducido en chino como Wanggang [bǎng-kǎn] 魷港 y designaba no solo la ensenada situada en las cercañas de la actual ciudad de Budai, una zona pesquera donde solían recalar las naves de pescadores, mer-

[11] Unos 50 km. La legua marina al uso en España en la época era la de “17,5 al grado” y equivalía a 5,555 km. Es la empleada, por ejemplo, por Pedro de Vera en su mapa de la “Ysla Hermosa y parte de la China y de la Ysla de Manila” de 1626. La terrestre tenía un valor ligeramente superior: 5, 572 km.

[12] En el de Noordeloos de 1625 en primer lugar y, por citar otro cercano en el tiempo, en el de Willem Janszoon Blaeu de 1635 (“China Veteribus Sinarum Regio nunc Incolis Tame dicta”), donde aparece “Wankan” en el mismo lugar de la isla denominada en su conjunto “Pakan *al.* I. Formosa”. En el de Pedro de Vera figura como “Puerto del Olandes” (sic), situado en “23 grados y medio”.

[13] El detalle se aprecia claramente en el mapa de Isaac de Graaff de *c.* 1695 (“*Kaart als voren, van Punta Lampacao tot de Overveens Eylanden, het Eiland Formosa enz.*”), por ejemplo, en el que aparece el denominado “wankans Rif” (“arrecife de Wankan”) frente a la zona costera delimitada por “Ponkan” (en la desembocadura del Beigang 北港) y “Wankan” (en la del Bazhang 八掌).

caderes y piratas procedentes de Penghu y del continente, sino toda la región costera circundante, como muestran con claridad algunos de dichos mapas. Aparte de la coincidencia en las distancias, en “parraoan” / “parra hoan” se hallaban, según Rada, algunos navíos de Lin Feng: ello añade peso a su identificación con Wanggang, ya que las fuentes chinas indican que éste era uno de los refugios preferidos del corsario. Allí se había escondido, por ejemplo, un año antes huyendo de la armada de Hu Shouren.¹⁴ Era un lugar donde los pescadores solían reparar sus redes y embarcaciones, y los piratas buscar refugio por las dificultades de navegación en un tramo de costa repleto de bajíos y resguardado por bancos de arena como el de (*hodie*) Waisanding 外傘頂洲 (Caisancho), una suerte de mar interior sólo accesible por determinados esteros conocidos de los navegantes familiarizados con la zona, como revela otro detallado mapa de 1636.¹⁵

Los datos anteriores, así pues, respaldarían en razonable medida la identificación de “parraoan” / “parra hoan” con “Wankan” / Wanggang. Respecto a la forma empleada por Rada, llama la atención su *-rr-* intermedia, un sonido usual en las lenguas austronesias de Taiwán pero extraño al chino. Podría parecer un término aborígen, pero se trata sin duda de una coincidencia ya que Rada, en la medida de lo que sabemos, no conocía las lenguas taiwanesas ni disponía de ningún mapa de la isla con los topónimos transcritos tal cual se pronunciaban en el idioma local.¹⁶ Su información de dichos nombres procedía seguramente de los oficiales chinos que hacían la travesía con él u otros documentos chinos o personas que hubiera conocido antes, y en tal caso se trataría de una reproducción distorsionada de un posible original *pancaoan / *panca hoan (*-rr-* por *-nc-*) proveniente quizás de Wanggang [bɔŋ-kɑŋ] 魁

[14] Cf. *Ming shilu* 明實錄 – *Shenzong shilu* 神宗實錄, cap. xxvi.

[15] Pieter Janssen van Middelburgh (1636): “*Afbeeldinge van de westzijden vant Eijlandt Formosa*”, *Biblioteca Nacional de Austria*, Van der Hem 41:08.

[16] En esta misma línea podríamos, por ejemplo, especular con la relación entre “parraoan” / “parrahoan” y *paraban*, “pescado” en lengua bauza, la predominante en la época en la costa oeste de Taiwán, y vincularla con los enclaves de pescadores situados en Wanggang; pero también se trata, sin duda, de una mera coincidencia.

港. Tampoco podríamos descartar, si nos atenemos estrictamente a la grafía del ms. de París, debida sin duda a uno de los primeros copistas de Rada,¹⁷ un original *paccaoan / *pacca hoan, correspondiente quizás a Beigang [pak-kaŋ] 北港, ya que la erre doble manuscrita (\overline{zzz}) de “parraoan” / “parra hoan” podría ser confundida en una lectura poco atenta con una *ɛ* doble. Esta posibilidad explicaría incluso mejor la transformación de “parraoan” / “parra hoan” en *paccaoan / *pacca hoan, pero supondría la aceptación de que ya en aquella época existía en esta zona un lugar conocido como Beigang 北港 (“puerto del norte”) por los chinos, lo cual no resulta del todo claro y exigiría una mayor profundización en la toponimia de un momento histórico difuso en el que la presencia china en Taiwán era aún muy limitada.¹⁸

Por los datos de que disponemos en la actualidad parece cierto que en una parte de la amplia zona de “Wankan” empezó a existir a partir de determinado momento un lugar llamado en chino Beigang 北港 (un topónimo que hoy ostenta la ciudad del mismo nombre).¹⁹ Los mapas holandeses del s. xvii sitúan “Ponkan” en un extremo de dicha zona, un nombre aborigen que más tarde sería reproducido en chino como Bengang [pun-kaŋ] 笨港, Manggang [bəŋ-kaŋ] 莽港 o Wengang [bun-kaŋ] 蚊港. La parte norte de dicho enclave, dividido en dos por el río, recibía el nombre de Beigang 北港. Queda por discernir si ya en los tiempos de la expedición de Rada dicho nombre

[17] La caligrafía de este manuscrito sin firma de 1575 no es la misma que la de otros manuscritos autógrafos de Rada y en él existen, además, correcciones marginales en distinta caligrafía, que podrían ser del agustino, en las que se alude “al que escribe” o copia el documento original.

[18] El movimiento migratorio del Continente a Taiwán promovido por Zheng Zhi-long 鄭芝龍 y Zheng Chenggong 鄭成功 comienza más tarde, a partir de la segunda década del s. xvii, y tiene como destino esta zona precisamente.

[19] No confundir con el genérico Beigang [pak-kaŋ] 北港, nombre alternativo de toda la isla de Taiwán en los primeros mapas holandeses (“Pacan”, “Packan”) y en otros mapas chinos de la época. Cf. p. ej. Chen Zongren 陳宗仁 (2003): “Beigang’ yu ‘Pacan’ diming kaoshi: jian lun shiliu-qi shiji zhiji Taiwan xinan haiyu maoyi qingshi de bianqian” 「北港」與「Pacan」地名考釋：兼論十六、七世紀之際台灣西南海域貿易情勢的變遷, *Hanxue yanjiu* 漢學研究 21.2, pp. 249-278.

chino existía o era usado por los que conocían esa parte de la isla, y de ser así, si designaba o bien a este lugar concreto, o bien al “Ponkan” reseñado en los mapas holandeses, o bien, incluso, a toda la zona de “Wankan” / Wanggang.²⁰

En cuanto al “río” que estaba a veinte leguas de Penghu, su ubicación coincidiría, ateniéndonos a dicha distancia, con la de la isla de Dagou [tã-kau-su] 打狗嶼, importante asentamiento costero de la época situado en lo que hoy es Qijin 旗津 (Cijin), el puerto natural de la actual Kaohsiung 高雄, ciudad también conocida hasta época reciente como Takao / Takau / Takow, pronunciación japonesa de ambos caracteres. Takau o Takao era en realidad el primer nombre indígena que tuvo el lugar y significaba “bambú” (una de sus muchas especies, abundante en la zona) en la extinta lengua de los makatao, la tribu aborígen local. Los chinos lo transcribieron como Dagou [tã-kau] 打狗 y el más eufónico Dagu [tã-kə] 打鼓, los holandeses como Tancoia y los japoneses, durante su ocupación de la isla entre 1895 y 1945, como Takao: observaron que la pronunciación tradicional se correspondía con la del monte 高雄 (*taka-o* たかお en lectura *kunyomi* 訓読み y [kau-eiŋ] en mandarín), cercano a Kyoto, y lo denominaron de la misma manera.

De ello cabría concluir, volviendo a Loarca, que su “tacoatican/m” (var. “tocantitan”), reproducido por Mendoza como “Tocaotican”, corresponde al “tacao” de Rada. La gran diferencia es que Loarca parece utilizar “tacoatican/m” / “tocantitan” para designar *una* de las grandes islas (con “paruguam” y “tongotzlla” / “tanguatzua”) que podrían conformar, en línea con el saber geográfico de la época, lo que hoy conocemos como Taiwán, mientras que Rada identifica su “tacao” con una sola isla (“una isla grande poblada nueue leguas mas aca de pehou [Penghu]”), sin mencionar ninguna otra: en tal caso habría sido consciente del carácter indiviso de Taiwán muchos años antes que otros geógrafos. Al menos podría haber sido el primero o uno de los primeros que alude explícitamente, y a partir de su propia experiencia, a la naturaleza unitaria de la isla.

[20] Obsérvese, como muestra de esta posibilidad, la idéntica pronunciación en *minnanhua* de Wanggang [bəŋ-kaŋ] 魷港 y Manggang [bəŋ-kaŋ] 莽港.

La puntualización de Rada tiene lugar más de veinte años antes de que Hernando de los Ríos Coronel dejara constancia, en su “Memorial que dirigió al Rey desde Manila con fecha de 27 de junio de 1597” y el mapa adjunto, de la naturaleza singular de la “isla Hermosa”,²¹ y medio siglo antes de que Jacob Ijsbrandtsz Noordeloos confeccionara su mapa del contorno de la isla.²² Las fuentes cartográficas chinas de la época, por su parte, son poco precisas en lo que atañe a Taiwán, ya que algunas lo representan como dos islas y otras como una sola. Así, mientras en *Chou hai tubian* 籌海圖編 y *Guang yutu* 廣輿圖²³ aparece como dos islas (Xiao Liuqiu 小琉球 y otra sin nombre algo más al norte, en la primera obra, y Xiao Liuqiu 小琉球 y a su derecha Da Liuqiu 大琉球, en la segunda), en *Zheng Kaiyang zazhu* 鄭開陽雜著 y *Huangming yitong jiyao* 皇明一統紀要²⁴ aparece como una sola isla, denominada Xiao Liuqiu 小琉球 en la primera (entre la costa de Fujian y otra isla de grandes dimensiones que sin duda es Okinawa, situada mucho más al sur de su posición original) y Liuqiu 琉球 en la segunda (dibujada de manera muy general, como un simple cuadrado frente a las poblaciones de Yongning 永寧 y Fuquan 福泉). También en *Gujin xingsheng zhi tu* 古今形勝之圖, el mapa chino de 1555 con anotaciones y traducciones en español enviado a Felipe II en 1574, aparece como una sola isla (Liuqiu 琉球 / “leuquio”) alargada y enorme cuyas características, a tenor de la leyenda que la acompaña y del propio dibujo,

[21] “La qual esta lo mismo desta Isla que es la Provincia de Cagayan 36 leguas a la parte del Nordeste que tendra de ambitu 200 leguas: corre al mismo rumbo deste 22 grados hasta 25, y desde alli a la tierra firme de China no hay mas de 20 leguas”. El mapa de Coronel también precede en una treintena de años al de Pedro de Vera de 1626, casi coetáneo del de Noordeloos.

[22] Dejamos de lado, por la naturaleza limitada del presente artículo, las posibles representaciones de Taiwán o su área geográfica en los grandes planisferios del s. XVI (Diogo Ribeiro 1529, Lopo Homem 1554, etc.), merecedoras de un estudio aparte.

[23] Cf. Zheng Ruoceng 鄭若曾 *et al.* (1562), cap. i, “Yudi quantu” 輿地全圖, y Luo Hongxian 羅洪先 (c. 1555/1579), “Dongnanghai yitu: yi” 東南海夷圖一”, p. 517, respectivamente.

[24] Cf. Zheng Ruoceng 鄭若曾 (c. 1572), cap. vii, “Liuqiu tushuo” 琉球圖說, y Gu Chong (1573), cap. v, “Fujian” 福建, respectivamente.

corresponderían más bien al antiguo reino de Ryūkyū en su conjunto.²⁵ La representación en las citadas cartas chinas, en cualquier caso, es muy general y esquemática: no se cita ningún otro topónimo litoral o interior que no sea el de la propia isla y el dibujo, a diferencia de los mapas de Coronel y sobre todo Noordeloos y Pedro de Vera, es un simple bosquejo que no permite hacerse una idea de su forma.²⁶ Es muy posible, sin embargo, que en ámbitos locales de Fujian (pescadores, corsarios, mercaderes, milicia) ya se tuviera constancia de que se trataba de una sola isla: los mercaderes, por ejemplo, solían visitar con frecuencia diversos puntos de toda su costa para sus tratos comerciales, realizados clandestinamente para burlar la prohibición marítima (*hai jin* 海禁) vigente (de ahí que a veces fueran caracterizados como “corsarios”).²⁷

Respecto a las denominaciones, aparte de las citadas y la genérica de Dongfan 東番 que aparece en *Shenzong shilu* 神宗實錄 (y sobre todo algo más tarde en “Dongfan ji” 東番記, *v. supra*), no tenemos constancia de que “tacao” / Dagou 打狗 fuera empleado en otras fuentes chinas de la época para designar la totalidad o una parte importante de la isla y no solo la región del actual Kaohsiung, pero podría tratarse, a nuestro juicio, de una denominación usual entre los mercaderes chinos que viajaban a Filipinas, ya que, para la navegación costanera que solía ser practicada a la sazón en China, el trayecto más lógico y corto a las Filipinas desde Zhangzhou 漳州 o Quanzhou 泉州, de donde procedían la mayor parte de dichas expediciones, era a través de Penghu y/o “tacao” / Dagou 打狗 / Kaohsiung (el mismo itinerario previsto por las naos chinas que llevaban a Rada y compañía en su retorno a

[25] Cf. Yu Shi 喻時 (1555): *Gujin xingsheng zhi tu* 古今形勝之圖.

[26] Algo similar ocurre con el mapa de Luís Jorge de Barbuda / Abraham Ortelius de 1584 (*Theatrum Orbis Terrarum*), considerado como el primer mapa occidental de China en su conjunto, en el cual aparecen difusamente, en el espacio geográfico aproximado que debería ocupar Taiwán, un par de islas (“Laqueo parva” e “Ins. Ferosa”) rodeadas de un rosario de islotes.

[27] Cf. p. ej. Weng Jiayin 翁佳音 (2007): “Cong jiu diming yu gu ditu kan Taiwan jindai chuqi shi” 從舊地名與古地圖看臺灣近代初期史, en *Taiwan shi shi-yi jiang* 臺灣史十一講, Guoli Lishi Bowuguan 國立歷史博物館編, Taipei.

Manila). Quizás los mercaderes se servían de dicho nombre para referirse por metonimia a toda la isla y Rada estaba al tanto de ello a través de algún conocido de la comunidad china de Luzón, sin descartar que su deducción pudiera haber sido fruto de sus propias investigaciones geográficas.

Las formas empleadas por Loarca y Mendoza serían, así pues, un compuesto de “tacao” / Dagou 打狗. Su reconstrucción, atendiendo a la fonética y a la documentación de finales de la dinastía Ming y principios de la Qing, podría dar lugar a varias posibilidades. Una de las que, a nuestro juicio, se acerca más a los escritos de esos siglos podría ser Dagouyugang [tā-kau-su-kan] 打狗嶼港 (“puerto del islote de Dagou”), basada en la simple adición de la palabra “puerto” (*gang* 港) a un topónimo (Dagouyu 打狗嶼) documentado en fechas no muy posteriores a la expedición de Rada (Chen Di, 1603). Otra, indocumentada pero no descartable desde un punto de vista lógico y sobre todo fonético, sería el compuesto Dagouzhugang [tā-kau-tik-kan] 打狗竹港, formado por el nombre indígena transcrito Dagou 打狗 (< *takau*, “bambú”) seguido de su traducción china (*zhu* [tik] 竹) y la palabra “puerto” (*gang*).²⁸ Cabrían otras posibilidades y combinaciones, pero todas sin duda serían pequeñas variantes del nombre general con que podría ser conocido en chino dicho puerto, Dagougang 打狗港.

3. Loarca llama “tanguatzua” a la “tierra grande y muy alta” que divisaron a levante, en su retorno a Manila, una tierra que “tiene de largo 13 quis que son cerca de 40 leguas”, orientada de norte a sur y poblada de indios “como los de las ysas” (Filipinas), en la que residió dos años el pirata “Limahon”.

vimos vna tierra grande y muy alta por la parte de barlobento que se llama tanguatzua que tiene de largo 13 quis que son cerca de 40 leguas esta pobla-

[28] Otra más improbable podría ser Dagouzigang [tā-kau-tsu/tsu-kan] 打狗仔港 (“puerto de Dagouzi”), utilizada algo más de un siglo después (en 1684 en *Taiwanfu zhi* 臺灣府志 y en 1697 en *Bihai jiyou* 裨海紀遊; cf. Jiang Yuying 蔣毓英 *et al.*, caps. i y iii, y Yu Yonghe 郁永河, cap. i, respectivamente): más improbable porque supondría una lectura posible pero poco habitual del carácter *zǐ* [tsu/tsu] 仔, leído y transcrito por lo general como [a] en desinencias (el compuesto resultante, en tal caso, [tā-kau-a-kan], podría remitir a “Tancoia”, el nombre indígena utilizado por los holandeses).

da de yndios como los de las yslas esta puesta y corre norte al sur en esta ysla residio Limahon dos años (ms. 3042, p. 153 r)

Loarca utiliza el “qui” en otra ocasión, refiriéndose a la distancia entre Penghu y Manila, lugares entre los cuales “no ay mas de quinze quis que seran 45 leguas escasas”. De ambas citas se desprende que para él, el “qui” equivalía a unas tres leguas. Este “qui”, escrito probablemente en una primera redacción *quĩ*, con final nasal, es sin duda el *geng* [kiŋ] 更, una medida utilizada en la navegación china de la época, de características diferentes a las usuales en Occidente, ya que designaba el tiempo que se tardaba de un punto a otro y no la distancia. Cada día completo constaba de 10 *geng* (es decir, 1 *geng* náutico = 2 horas y 24 minutos en términos horarios modernos; el *geng* terrestre por su parte, duraba dos horas y sólo era utilizado entre las 7 de la tarde y las 5 de la mañana), y cada *geng* se medía de acuerdo con el tiempo que tardaran en consumirse un número determinado de pajuelas de incienso. Las distancias (entendidas en términos temporales) solían estar consignadas en *geng* y los navegantes podían saber mediante un ingenioso procedimiento (basado en la comparación de velocidades entre un testigo de madera arrojado al agua desde la proa y la marcha de un hombre desde ese punto hasta la popa) si estaban adelantados o retrasados con relación a la norma. De las comparaciones de J.J.L. Duyvendak²⁹ para ciertas rutas del Sudeste Asiático se desprende que, en términos de distancia y según las condiciones marítimas, el *geng* de la época podía oscilar entre 4.4 y 10.8 millas (c. 8-20 km), cifra esta última no muy alejada de las tres leguas (c. 16.5 km) de Loarca.³⁰

“Tongotzlla”, otro topónimo del que también se sirve antes para referirse a una de las islas divisadas en su viaje (“otras [islas] que ai adelante [de Penghu] que nosotros vimos y se llaman tocantitan y paruguam i tongotzlla”),

[29] “Sailing Directions of Chinese voyages”, *T'oung Pao* xxxiv (1938): 236-7.

[30] Otra medida parecida utilizada en la navegación por el Sudeste Asiático era el *zām* árabe (mal. *jam*, portugués *jão*), de tres horas de duración. Sobre su relación con el *geng* chino, cf. Pierre-Yves Manguin, “Note sur l’origine nautique du mot *jam*”, *Archipel* 18 (1979): 95-103.

es sin duda la misma “tanguatzua” empleada en otras partes de su relato. De estos datos podemos inferir con mayor claridad que Loarca, en línea con los conocimientos geográficos generales de la época, no tenía conciencia de que Taiwán era una sola isla, pues la longitud que adjudica (40 leguas) a la tierra que divide equivale a algo más de la mitad de su longitud real (unos 380 km, *c.* 70 leguas). Puesto que se trata de la última gran isla que divisan antes de llegar a Filipinas, como se desprende de su relato y del de Rada,³¹ parece claro que para él se trata de la isla situada más al sur del que con frecuencia era tenido por una suerte de archipiélago, una isla que ocuparía bastante más de la mitad meridional del actual Taiwán.

La “Tangarruan” de Mendoza apunta sin duda a este mismo topónimo, “tanguatzua” / “tongotzlla”, ya que la descripción coincide en lo fundamental con la de Loarca. Sí varían las dimensiones (Mendoza habla de una isla de “mas de 60 leguas” de circuito” y Loarca se limita a adjudicarle una longitud de “cerca de 40 leguas”), pero se trata sin duda de un posible error de Mendoza o de algún copista puesto que Rada, su otra posible fuente de información, no menciona el dato.

Comparando entre sí estas tres variantes (“tanguatzua”, “tongotzlla”, “Tangarruan”) podríamos aventurar un par de conjeturas: a) el *-lla* final de “tongotzlla” podría ser error por *-ua*, como refleja “tanguatzua”, la otra variante de Loarca (*-tꞥlla* es un grupo de letras impronunciable en español, y la *-ll-* manuscrita podría ser fácilmente confundida con una *-u-*). La forma resultante sería *tongotzua; y b) el elemento *-rr-* de “Tangarruan” podría ser error por *-tꞥ-*, tal como reflejan las dos variantes de Loarca. La forma resultante sería *Tangatzuan. De ser así, en los topónimos restantes o resultantes (“tanguatzua”, *tongotzua, *Tangatzuan) cabría distinguir un elemento común *-tꞥua/n* que bien podría corresponder a *shan* [suã] 山, ya que Loarca suele transcribir el

[31] Es el último topónimo relativo a esta zona que Loarca menciona. Desde Penghu hasta dicha “isla” recorrieron 16 leguas (88 km), lo que los sitúa ya cerca del extremo más meridional de Taiwán. Además, la noche siguiente fueron sorprendidos por un gran vendaval, un fenómeno también citado por Rada que tuvo lugar, según el agustino, cuatro o cinco días antes de llegar a Luzón.

sonido /s/ como *tʃ*. Esta posible identificación, combinada con los otros componentes de los tres topónimos (*tang/tong-ua/o/a-*), nos hace pensar en una forma original Dagoushan [tã-kau-suã] 打狗山, nombre del monte situado frente al puerto de Kaohsiung, citado ya en *Taiwanfu zhi* 臺灣府志,³² donde, según la leyenda, había enterrado su tesoro el pirata Lin Daoqian 林道乾.³³

4) En cuanto a “paruguam”, sólo aparece una vez en Loarca (Mendoza no lo menciona) y, como hemos señalado antes, podría ser la misma “parraoan” / “parra hoan” de Rada, correspondiente quizás a Wanggang 魷港 o a Beigang 北港, la zona costera de Taiwán situada al este de la isla de Penghu.

A pesar de que las anteriores son simple conjeturas basadas en vocablos imprecisos y en algunos casos distorsionados, de ellas podemos extraer con cierto margen de verosimilitud la conclusión de que los tres topónimos (“Tonzuacaotican”, “Tocaotican” y “Tangarruan”) utilizados un tanto confusamente por Mendoza a partir sobre todo de la “Relación” de Loarca para referirse a la isla de Taiwán derivan, corresponden o están relacionados de alguna manera con dos de sus denominaciones generales o parciales en la época, Dongfan 東番 y Dagou 打狗. Si nos atenemos al relato directo de los viajeros que verdaderamente estuvieron cerca del lugar y divisaron la isla, a estos topónimos habría que añadir el de Wanggang 魷港 (o quizás Beigang 北港), correspondiente o bien a una de “las islas” que conformaban Taiwán (Loarca), o bien a una de las regiones de una única y gran isla denominada “tacao” (Rada).

A modo de resumen, un cuadro comparativo general de los topónimos empleados por Mendoza, Loarca y Rada podría ser el siguiente:

[32] Cf. Jiang Yuying 蔣毓英 *et al.* (1684), caps. ii y iii.

[33] Lin Daoqian 林道乾 (Mendoza: “Vintoquian”; Rada: “lintoquien”; Loarca: “Lintoquiam”) fue otro de los piratas famosos de la segunda mitad del s. xvi y el más destacado quizás de la década de 1560, menos conocido que Lin Feng / “Limahon” para los españoles por no haber pretendido, como éste, conquistar las Filipinas o al menos una de sus islas, pero tan activo o aún más en las costas meridionales chinas y durante un período mayor de tiempo. Sobre la leyenda del tesoro enterrado, cf. entre otros Lu Dejia 盧德嘉 (1894): *Fengshanxian caifang ce* 鳳山縣採訪冊, cap. ii.

Mendoza	Loarca	Rada	corresponde a
xxx	tontzua	xxx	Dongshan 東山 < Dongfan zhushan 東番諸山
Tocaotican	tacoatican, tacoaticam, tocantitan	xxx	Dagougang 打狗港 (en alguna variante)
Tonzuacaotican	tontzua estacoatiam, tontzua stacoaticam	xxx	Dongshan 東山 + Dagougang 打狗港 (en alguna variante)
Tangarruan	tanguatzua, tongotzlla	xxx	Dagoushan 打狗山
xxx	paruguam	parraoan, parra hoan	Wanggang 魴港 o Beigang 北港
xxx	xxx	tacao	Dagou 打狗

BIBLIOGRAFÍA

Chen Di 陳第 (1603): “Dongfan ji” 東番記, en Shen Yurong 沈有容: *Minhai zengyan* 閩海贈言, vol. ii.

Gonzalez de Mendoza, Ioan (1585): *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por relacion de Religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Vincentio Accolti, Roma.

Gu Chong 顧充 (1573): *Xin qie zuanji Huangming yitong jiyao* 新鐫纂輯皇明一統紀要, Biblioteca de la Universidad de Waseda 早稻田, JL05 01328

Jiang Yuying 蔣毓英 *et al.* (1684): *Taiwanfu zhi* 臺灣府志, ed. Zhonghua Shuju (1985), Pekín.

Loarca, Miguel de (1575): “Verdadera relación de la grandeça del reyno de china con las cosas mas notables de alla, hecha por Miguel de Loarca soldado vno de dos que fueron alla desde las islas de luçon que aora llaman philipinas año de 1575”. Biblioteca Nacional de España, mss. 3042 y 2902.

Luo Hongxian 羅洪先 (c. 1555/1579): *Guang yutu* 廣輿圖, ed. *Xuxiu Si-ku quanshu* 續修四庫全書, Shanghai Guji chubanshe (2002), Shanghai.

- Ming shilu* 明實錄 – *Shenzong shilu* 神宗實錄 (c. 1630), ed. Zhonghua shuju (1987), Pekín.
- Noordeloos, J.Ij. (1624-1625): “Packan alsoo ‘tselfe beseylt door Jacob Noordeloos”, Archivo Nacional de Holanda, ms. Groot 0.36-0.56 El.
- Rada, Martín de (1575): “Relacion verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que a el hizo el muy Rdo. pe. fray Martin de Rada provincial que fue de la orden del glorioso doctor de la yglesia Sto. Augustin que lo vio y anduuo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo”. Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits, Espagnol 325, f. 16-31 v.
- Ríos Coronel, H. (1597): “Memorial que dirigio al Rey desde Manila con fecha de 27 de junio de 1597 Hernando de los Rios Coronel, dandole cuenta de un libro que estaba componiendo, sobre el uso del Astrolabio y Arte de Navegar, y de la importancia de que en Tierra firme de la China se tomase un Puerto, y al propio tiempo en Isla Hermosa, de que haze una mui circunstanciada descripcion y acompaña su mapa”, Archivo del Museo Naval, Colección Fernández de Navarrete, Nav. xviii, fol. 316, dto. 58.
- Vera, Pedro de (1626): “Descripción de la Ysla Hermosa y parte de la China y de la Ysla de Manila”, Archivo General de Indias, MP-Filipinas, 141.
- Yu Shi 喻時 (1555): *Gujin xingsheng zhi tu* 古今形勝之圖 (“Ku-Chin hsing-shêng Chih t’u” o “Discripcion de las çiudades de la tierra Taybin, Tunçua o China, modernas y antiguas”), Archivo General de Indias, MP-Filipinas, 5.
- Yu Yonghe 郁永河 (1697): *Bibai jiyou* 裨海紀遊, ed. Taiwan Datong Shuju (1995), Taipei.
- Zheng Ruoceng 鄭若曾 *et al.* (1562): *Chou hai tubian* 籌海圖編, ed. *Si ku quanshu* 四庫全書 (1781).
- (c. 1572): *Zheng Kaiyang zazhu* 鄭開陽雜著, ed. *Si ku quanshu* 四庫全書 (1781).

ADDENDA. ALGUNOS MAPAS DE TAIWÁN (1555-1695)



Mapa 1.- Yu Shi 喻時 1555 (detalle).



Mapa 2.- Luo Hongxian 羅洪先 *c.* 1555/1579 (detalle).



Mapa 3.- Zheng Ruoceng 鄭若曾 *et al.* 1562 (detalle).



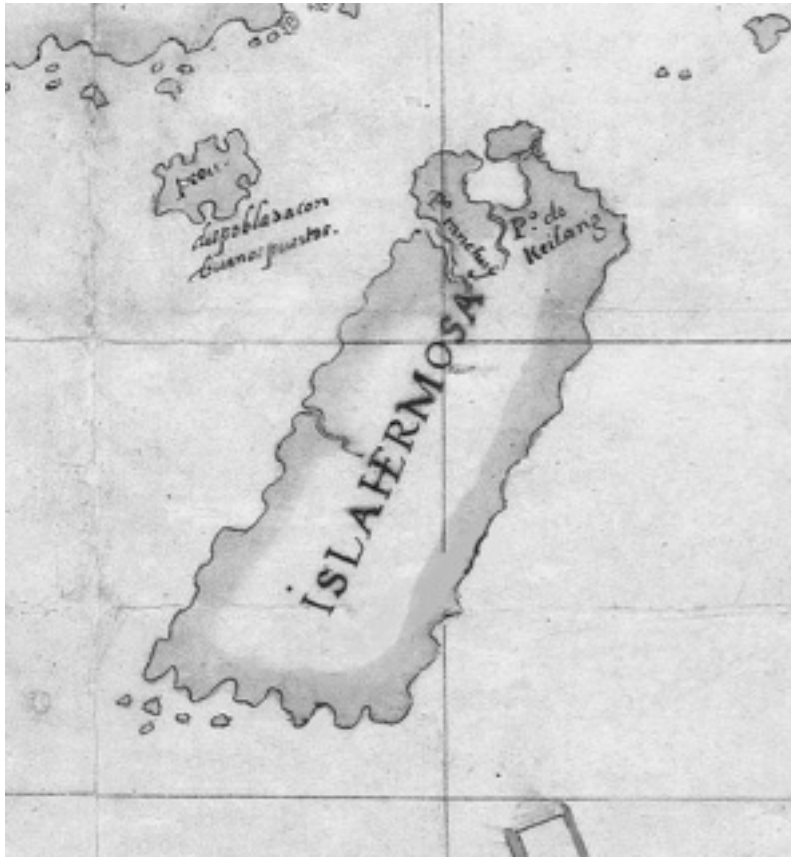
Mapa 4.- Zheng Ruoceng 鄭若曾 c. 1572 (detalle).



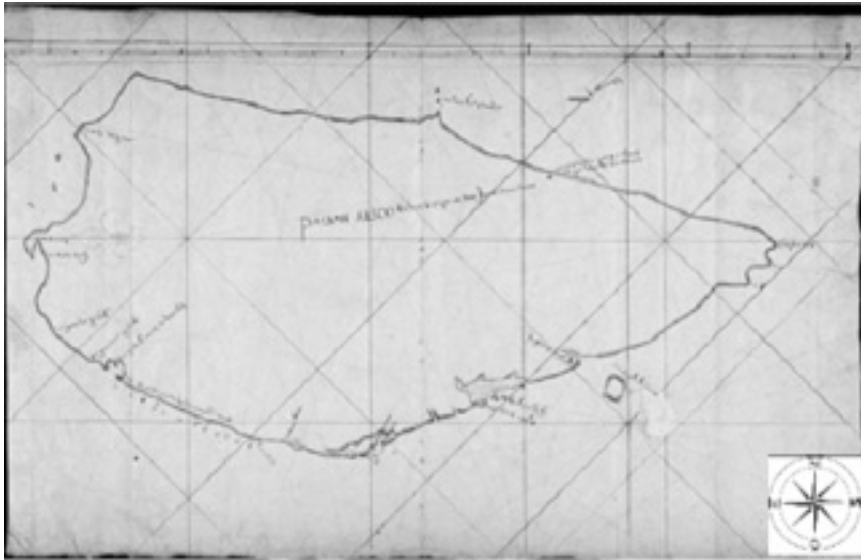
Mapa 5.- Gu Chong 1573 (detalle).



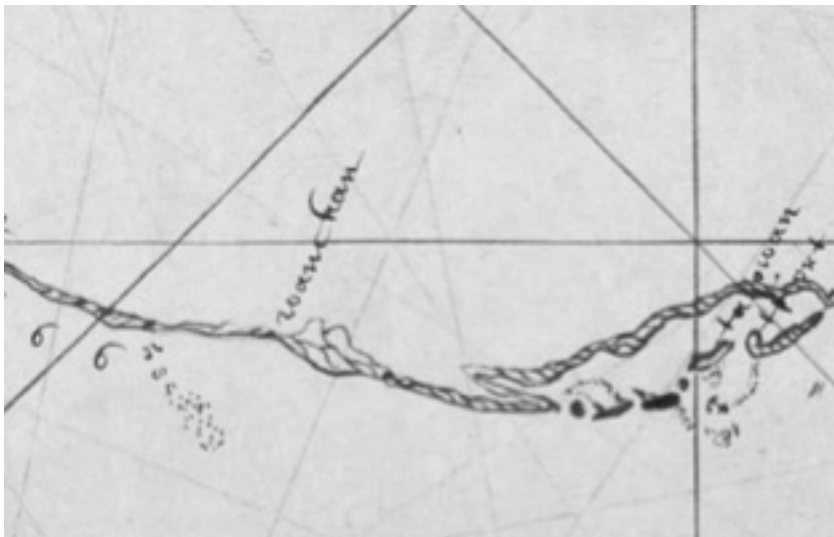
Mapa 6.- Luís Jorge de Barbuda 1584 (reimp. 1589; detalle).



Mapa 7.- Hernando de los Ríos Coronel 1597 (detalle).



Mapa 8.- Noordeloos 1625.



Mapa 9.- Noordeloos 1625 (detalle).



Mapa 10.- Pedro de Vera (1626 (detalle).



Mapa 11.- Willem Janszoon Blaeu 1635 (detalle).



Mapa 12.- Pieter Janssen van Middelburch 1636 (detalle).

(N) is de Rivier of t' Canael van wankan,
O. is de A. Duijt v. lissingen,
P. is de vissers Plaet,
L. is t' visschers Eylandt.
R. is de w. l. de Hoek,
S. is t' vlacke Eylandt,
I. is de Rivier Matavir.
(V) is t' Canael voor Poncan.

Mapa 13- Pieter Janssen van Middelburch 1636 (leyenda).



Mapa 14.- Isaac de Graaff 1695 (detalle).

CHINA Y LA LITERATURA ESPAÑOLA: DE LOS ORÍGENES AL MODERNISMO

José María Balcells

Universidad de León

RESUMEN

En el artículo se estudia la presencia de China en la literatura española desde los tiempos medievales hasta el Modernismo, pero poniendo énfasis en el estudio de la poesía. Especial relevancia tiene en este recorrido secular el establecimiento de diversos parecidos, en el siglo XVI, entre ciertas baladas chinas y determinados romances castellanos, así como las similitudes entre la poesía de San Juan de la Cruz y la filosofía del budismo. En contraste con una sucinta presencia de tales relaciones en el XVIII, e incluso en el XIX, siglo en el que el orientalismo

se circunscribe mayormente al orientalismo peninsular, a fines de la centuria decimonónica se acentúan los vínculos entre el mundo extremo-oriental y los poetas españoles gracias al cosmopolitismo y el exotismo modernista. En este marco se examinan, comparándolos entre sí, el texto de Rubén Darío titulado “Divagación”, perteneciente a *Prosas profanas*, y el fragmento décimo del poema de Ramón del Valle-Inclán “La tienda del herbolario”, inserto en su conjunto lírico *La pipa de kif*.

ALGUNOS PARALELOS MEDIEVALES

Si contempláramos no solo la presencia de China en la poesía medieval castellana, sino asimismo las concomitancias con China en el arte, y las referencias a aquel país que se dan en la prosa, tendríamos que invocar semejanzas entre imágenes budistas e imágenes románicas, y aludir a la obra de Ruy González de Clavijo *Embajada a Tamorlán*.

Por lo que respecta al ámbito artístico, se han estudiado similitudes entre figuras pintadas en iglesias románicas, por ejemplo del ábside de San Clemente de Tahull, en el Pirineo de Lérida, cuyo Pantocrátor es de influjo bizantino, y Budas que fueron retratados en mandalas o cuadros que representan fuerzas del universo. En otra iglesia de ese mismo enclave, la de Santa María, los retratos de San Pedro y San Pablo se asemejan también a retratos murales de Kashyapa y Ananda, discípulos de Buda. Determinados recursos artísticos admiten igualmente comparanzas, lo que plantea las hipótesis de que la Ruta de la Seda extendiese su influjo en Europa, o que el influjo grecolatino se propagase hasta territorio chino, o que las evoluciones de los dos universos culturales avanzasen en paralelo.¹

Y ahora *Embajada a Tamorlán*. En ese título se menciona la misión diplomática que realizaron los embajadores castellanos de Enrique III de Castilla, en los primeros años del siglo XV, a la corte de un poderoso y supuesto descendiente de Gengis Khan, gran gobernante mongol de un amplísimo espacio asiático en el que bajo su mandato se comprendía China, pero que fue repartido entre sus descendientes. Tamorlán no llegó a apoderarse de China, porque fallecería cuando estaba a punto de marchar sobre ese territorio, a la sazón regido desde hacía décadas, en concreto desde 1368, por la dinastía imperial de los Ming, y cuyo emperador era, en los años del viaje de Ruy González de Clavijo, el tercero de la dinastía, de nombre Cheng Zu Yong Le.²

En el relato de su embajada, Ruy González de Clavijo se refiere en distintas ocasiones a China por motivos diferentes, llamándola con el nombre de Catay, denominación que figura en el *Libro de las maravillas del mundo*, atribuido a Marco Polo. La *Embajada a Tamorlán* nos permite saber, por ejemplo, y entre otras curiosidades, que el lugar de emplazamiento de la actual Pekín era

[1] Informaciones procedentes del artículo de Pablo M. Díez “Analizan parecidos entre imágenes budistas y cristianas del Románico”, en *ABC* (4 de julio de 2016), 44-45.

[2] Me baso en las tablas cronológicas de dinastías tal como constan en el libro de Juan José Ciruela Alférez *El pensamiento lingüístico en la China clásica*. Granada: Comares, 2012, en el apéndice 1, s. n.

conocido por entonces como Cabalet, de la que se dice que ya era “la ciudad mayor del Catay.”³

Pero la prosa no es el objetivo pretendido por estas páginas, salvo que se trate de prosa poéticas, sino el verso, y no puede asegurarse que haya existido ligamen directo en términos de influjo de China sobre la poesía medieval castellana. Sin embargo, se han señalado concomitancias entre los poetas chinos y las letras peninsulares de ese período. Al respecto, me parece muy merecedor de destacarse que fuesen Rafael Alberti y María Teresa León auténticos adelantados en proponer estos vínculos, ya que en 1960 relacionaron ambas literaturas sin determinar conexiones efectivas, mostrando así una ponderada cautela metodológica que resulta modélica.

Refiriéndose a la poesía y a los relatos más antiguos de China, escribieron que tales textos “dejan un fuerte aroma de romance tal como lo entendió nuestra Edad Media”.⁴ Unas líneas después, pero circunscribiéndose a las canciones, dirían que algunas de ellas “se resuelven al traducirse en un recuerdo de cancionero español por ciertos temas y *malicias* eternas.” Y aportaban una canción china como muestra de su aserto. Se trata de una de las pertenecientes al conocido como *Libro de las Odas o de los Versos*, el *Che King*, de la que copio estas líneas según el traslado de León y Alberti:

Si tú me quieres aún,
mi falda levantaré
para atravesar el Chen.⁵

[3] Cf. Ruy González de Clavijo. *Embajada a Tamorlán*. Edición de Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 1999, VIII, 24, 315.

[4] Cf. *Poesía china*. Selección, traducción y prólogo de María Teresa León y Rafael Alberti. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1960, 8.

[5] *Ibidem*. Bajo el título de “Faldas recogidas”, este texto forma parte del grupo de canciones “De la invitación” en una antología de *Antiguas canciones chinas*. Hago referencia a la publicada en Barcelona en 1983, por Teorema, y cuya selección y traslado, al que se incorpora el texto en chino, corrió a cargo de María Cristina Davie. Cf. p.75

Y todavía van a establecer María Teresa León y Rafael Alberti otra relación entre esas canciones chinas tan pretéritas y las castellanas medievales, la de que las asiáticas no son ajenas al empleo de ritmos pareados, los cuales “traen recuerdos de estribillos o refranes.”⁶

Por lo que hace a escritores concretos, se ha podido poner en relación a la poesía china con Jorge Manrique. Y no extraña, porque una de las claves de la poética extremo-oriental ha sido y es el canto a lo fugaz, a lo transitorio, a vueltas de las doctrinas budistas. Y en ese punto se anotaron coincidencias con ese poeta del XV, cantor también, y desde la sencillez, de la fugacidad de la vida y de cuanto a ella concierne.⁷ Cabría aducir un texto del magistral poeta chino del siglo VIII Li Po para percatarnos del parecido con un pasaje de las *Coplas a la muerte de su padre*. Se trasladan sucesivamente los versos de los dos autores:

¿Cuánto podrá durar para nosotros
el disfrute del oro, la posesión del jade?
Cien años cuanto más: éste es el término
de la esperanza máxima.
Vivir y morir luego; he aquí la sola
seguridad del hombre.

los edificios reales
llenos de oro,
las baxillas tan férvidas,
los enriques y reales

[6] *Poesía china*, 8.

[7] Se remite al capítulo XV, titulado “Las *Coplas*, poema de lo transitorio”, en el libro de José Manuel Ortega César *Jorge Manrique a través del tiempo* (Estudio y antología). Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2007, 247-50.

del tesoro (...)

¿Dónde iremos a buscarlos?⁸

PARALELISMOS DURANTE EL XVI

Ya situados en el siglo XVI, sépase que a lo largo de esta centuria llegaron a Europa, y dentro de ella a España, libros procedentes de China que en más de un caso no se conservan en el país de origen, y en cambio sí en suelo español. Es el supuesto de una antología de textos que se custodia en la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial,⁹ antología a la que se conoce con el título de *Fengyue jinnang*, traducible como *Romances de la bolsa de brocado*. Este compendio, que data de 1553, contiene canciones populares y piezas de teatro chinas, ignorándose si tuvo alguna recepción más allá del círculo restringido áulico y escurialense.

Y sépase también que en un romance que empezó a conocerse a partir de esa centuria, el que lleva como título “La doncella guerrera”, se han apreciado no pocos elementos compartidos con la composición china de mediados del siglo VI y de fines de la dinastía del Norte, la “Balada de Mu-lan”, de la que existen varias versiones. Este poema narrativo está considerado una canción del estilo conocido como “yuelfu”, significándose con este nombre aquellas composiciones de origen popular y de lenguaje sencillo que fueron recopiladas por el departamento áulico de música. Entre otros asuntos, podían versar acerca de la guerra o del reclutamiento, y de este carácter es la canción de referencia.

La “Balada de Mu-lan” se inspira en una joven que combate en las batallas sin que se advierta su condición de mujer. Ante tales similitudes, que no

[8] Los textos poéticos que se copiaron se reproducen literalmente del recién citado libro *Jorge Manrique a través del tiempo*, 249-50.

[9] Véase Regina Llamas. “El Escorial y la historia de una antología de canciones y obras de teatro de la dinastía Ming”, en *Quimera* 224-225 (enero, 2003), 12-18.

falta quien atribuye a meras coincidencias,¹⁰ se pensó en la posibilidad de que esa historia se haya transmitido hacia el Oeste por medios como la llamada Ruta de la Seda, que comercializaba la apreciada seda china, o los hunos, o por conducto árabe.¹¹

Abundando en este asunto, resulta digno de nota que en la referida selección antológica de poesía china que realizaron León y Alberti se incluya dicho texto inspirado en Mu-lan, mujer sobre la que escriben con gran tino comparatista los antólogos que fue una

antepasada de las doncellas guerreras de otras literaturas, de nuestra propia doncella guerrera castellana, no reconocida su débil condición por sus compañeros de heroísmo.¹²

Antepasada es palabra cuidadosa que no compromete conexión textual efectiva, aunque sí supone un precedente temático. Y en este punto me permito sugerir que debió ser María Teresa León quien pudo alertar a Alberti acerca de la existencia misma de este romance castellano, así como de su parecido con el texto chino, puesto que ella tenía buena noticia de esa creación romanceril, acaso por el interés hacia el romancero que pudo provenir de sus vínculos familiares con Ramón Menéndez Pidal, de quien era sobrina, y en cuyo domicilio madrileño de la calle Ventura Rodríguez había conocido la tradición folclórica, de lo que daba fe en *Memoria de la melancolía* recordando que “En aquella casa aprendí los primeros romances españoles.”¹³

Algunos relatos de María Teresa León insertos en su libro segundo, *La bella del mal amor* (1930), se inspiran en romances castellanos,¹⁴ entre los que

[10] Así lo siente Paloma Díaz Mas en su presentación del romance. Véase su edición de *Romancero*. Estudio preliminar de Samuel G. Armistead. Barcelona: Crítica, 1994, 359.

[11] Cf. Rusell Maeth Ch. “¿Dos variantes chinas medievales del romance de ‘La doncella guerrera’?”, en *Medievalia* 2, 7 (abril, 1991, i-vi.

[12] *Poesía china*, 14.

[13] María Teresa León. *Memoria de la melancolía*. Buenos Aires: Losada, 1970, 65.

[14] Juan Carlos Estébanez Gil. *María Teresa León. Escritura, compromiso y memoria*. Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2003, 80 y ss.

hay un importante ciclo cidiano que debió conocer bien, pues sobre este héroe había publicado diversos artículos en *Diario de Burgos*, rotativo que el día 1 de septiembre de 1927 informaba acerca de la conferencia que sobre el romancero había impartido en esa ciudad.¹⁵ Además, su circunstancia de tener una prima llamada Jimena, la llevaría complementariamente a interesarse por el *Cantar de Mio Cid*, y a escribir una novela recreando la vida de la esposa del héroe castellano. Sobre ella publicó en 1960 *Doña Jimena Díaz de Vivar, gran señora de todos los deberes*.

De aquel romance sobre la muchacha que cogió las armas para combatir vestida de hombre tomaría el título para su texto “La doncella guerrera”, fechado el 16 de noviembre de 1936, e incluido en un libro que coordinó y editó en Madrid en 1937, con el sello de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, y bajo el título de aires medievales alfonsíes *Crónica General de la Guerra Civil*.

Comenzaba su escrito la riojana recordando el argumento del romance castellano “La doncella guerrera”, del que ahí cita algunos pasajes, enfatizando que esa joven dejó atrás sus lares para ponerse al servicio de la guerra. A aquella muchacha la estaría representando y reviviendo, durante el asedio de la capital de España, “esa mujer que se nos ha ido ahora, en este 1936, en esta defensa de Madrid, apretando sus pechos contra su corazón.” La joven del romance, una vez finalizada su misión bélica de defensa del honor paterno, regresó al lugar donde vivía y del que partió hacia los campos de batalla. Sin embargo, y a diferencia de ella, a la miliciana del 36 la incita la autora para que siga con la armadura puesta, dado que

aún no puede llamar a la puerta de su casa para vestirse el traje de descanso. De pie en la trinchera donde los hombres luchan, ella, defensora de Madrid, tiene que terminar de escribir una página de nuestra Historia de España.¹⁶

[15] Cf. Juan Carlos Estébanez Gil. “Introducción” a María Teresa León. *Doña Jimena Díaz de Vivar, gran señora de todos los deberes*. Burgos: Ayuntamiento, 1999, 9.

[16] Ídem, 81.

Menéndez Pidal, en una nota acerca del romance castellano de referencia, no lo conectaba con la “Balada de Mu-lan”, pero sí dijo que dicho romance era conocido entre los judíos de Marruecos, de algunos países de Europa (Hungría, Servia, Grecia), así como los de “Constantinopla, Asia Menor y Palestina.”¹⁷ María Teresa León, pariente suya aventajada en materia romanceril, al menos en el punto que estamos abordando llegó más lejos que su tío en problemáticas comparatistas, toda vez que alargaría la coequiparación de “La muchacha guerrera” con un texto del llamado Imperio del Centro. Por nuestra parte, anotaremos a continuación parecidos y distingos entre la “Balada de Mu-lan” y “La doncella guerrera.”

Si se confrontan ambos textos, el lector se percata enseguida de que existen similitudes argumentales que los asemejan mucho, siendo la más notable la de que una muchacha va a la guerra en representación de su padre, y combate varios años heroicamente sin que nadie se dé cuenta de que es una mujer. Cumplida su misión bélica, decide su regreso a los lares de procedencia, recuperando allí su aspecto femenino y volviéndose a ocupar de las mismas labores que antes realizaba. Atrás ha dejado seguras recompensas que las altas dignidades iban a otorgarle por haberse hecho acreedora a recibir las en virtud de su heroísmo en el campo de batalla. Pero preferirá el retorno al lado de los suyos, y en especial de su padre, al que representaba en las lides.

Uno de los trazos diferenciales más acusados estriba en la impregnación erótica del romance castellano, un aspecto inexistente en las versiones del chino. En “La doncella guerrera”, un príncipe real, hijo de un monarca que no se identifica, deduce a través de indicios que se esconde una mujer so capa de un hombre combatiente que dice llamarse don Martín el de Aragón, y que sería hijo de un conde de la zona de la Corona aragonesa. Se enamora de esa mujer supuesta y, cuando retorna a su lugar originario, irá en su busca, sin que el texto concrete cómo acaba esa historia, y por tanto invitando al oyente o lector a que imagine una culminación.

[17] Ramón Menéndez Pidal. *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Austral 10, Espasa-Calpe, 1978, 202.

Dejando aparte ese distingo tan fundamental, es obvio que los contextos históricos respectivos no tienen nada en común, porque los sucesos se enmarcan, respectivamente, en la China imperial y en unas guerras inconcretas entre Aragón y Francia. La duración del período bélico difiere bastante entre los textos de referencia. Doce y diez años batalla la muchacha en la primera y en la segunda de las versiones de la balada china, siendo luego recibida en audiencia por el Hijo del Cielo, en tanto la guerrera del romance combatió un par de años en guerras habidas entre Francia y Aragón, otorgándole el rey licencia para visitar a su padre, en trance de muerte.

En el argumento de “La doncella guerrera” encontramos la primera mujer vestida de hombre de la poesía española, y cabe invocar esta particularidad tan notable. Sin embargo, los móviles de la acción y de la conducta de esa mujer del romance distan sobremanera de aquellos que en tantas obras literarias llevarían después a distintas mujeres a enfundarse ropas de varón. En efecto: en el repertorio amplio de opciones que la literatura registrará respecto al uso del vestuario masculino no figura la que representa esa doncella medieval. Porque esa joven no se traviste para ir en busca del amado, o de quien la sedujo; ni para labrarse un nombre glorioso en la guerra; ni para vengar la muerte de un pariente cercano; ni por motivos de devoción religiosa; ni para defender a su patria; ni para hacerse estudiante; ni para huir de un peligro; ni por motivos económicos ni por otras causas.¹⁸

La muchacha romanceril combatirá por razones que tienen que ver con su padre, sí, pero esas razones no son las mismas que hallamos en textos posteriores, en especial teatrales. Porque de hecho no va a la guerra por mandato expreso de él, ni para vengarse de una injuria concreta que se le haya infringido. Toma las armas a fin de representar a su progenitor en la contienda para que no se lance contra él, pese a tratarse de un anciano y sin hijos varones, el oprobio de no haber comparecido en la guerra. Y una vez realizado ese deber

[18] Véase el apartado “Motivos por los que se usa el disfraz varonil”, en la monografía de Carmen Bravo-Villasante *La mujer vestida de hombre en el teatro español (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1976, 169-170.

filial considera que no existe galardón más importante que haberlo llevado a cabo, porque nada hay más valioso que el deber cumplido.

Para concluir estas anotaciones acerca de la “Balada de Mu-lan”, señalaré especificidades a mi juicio muy valiosas de la variante del texto chino que antologaron María Teresa León y Rafael Alberti en su antología de *Poesía china*, y que es muy próxima a la versión que consideramos más primitiva de la balada, de la que señalaban que era anónima y que pertenecía al siglo V, no a mediados del siglo siguiente, como decíamos arriba. En esa variante que ellos recogen se concreta de manera distinta a la versión primera el premio ofrecido a la heroína y la desestima que ella hace del mismo:

Se presenta al Hijo del Cielo, sentado en la Sala
de la Claridad. Su grado lo elevaron doce veces,
entregándole millares de onzas de oro. Mu-lan,
interrogada, no quiere ser ministro. Solo pide
un camello que la lleve hasta su país natal.¹⁹

Si alguna analogía pudo alegarse entre la poesía china y la manriqueña, analogía que no ha de sobrepasar el concepto de paralelo, en virtud de que no se contempla ligamen alguno de causa-efecto, otros paralelos cabe aducir entre el budismo y dos poetas del XVI que escribieron literatura espiritual, siendo de órdenes distintas, la de San Agustín y la del Carmelo reformado. Aludo a Fray Luis de León y a San Juan de la Cruz.

En el elogio de la vida de retiro en la naturaleza se ha visto cómo convergen, al margen de cronologías seculares, y de contextos culturales, las actitudes de un poeta de la dinastía Tang como Wang Wei, y el lírico castellano Fray Luis de León. La convergencia entre ambos se ha puesto de relieve aduciendo textos como “Mi retiro en la montaña Zhogma” del poeta chino, y la

[19] *Poesía china*, edición citada, 77.

“Canción de la vida solitaria”²⁰ de quien fue catedrático en la Universidad de Salamanca, acaso teniendo allí por alumno durante algún tiempo a San Juan de la Cruz cuando aún llevaba el nombre de Fray Juan del Santo Matía. He aquí la recién citada composición de Wang Wei:

Ya en mi edad madura
me gustó el budismo.
En el ocaso de mi vida,
decidí vivir mi retiro
al pie de esta montaña.
Cuando se me antoja,
salgo a pasear solo,
y el deleite me embarga,
sin que pueda expresarlo.
Llego hasta donde termina el arroyo
y me siento a contemplar
las nubes viajeras.
Por casualidad,
me encuentro con un anciano
que vive en el bosque.
Charlando, charlando y riendo,
me olvido del regreso.

Hay dos estrofas en la “Canción de la vida solitaria” del agustino que revelan un sentimiento de fondo ante el contorno natural que recuerdan los antecitados versos de Wang Wei, aunque no sin distinguos, porque el poeta budista dice que opta por el retiro en el ocaso de su vida, y Fray Luis lo hizo en la plenitud de sus días. Los dos compartieron, eso sí, momentos deleitosos

[20] Se remite a Guojian Chen. *Poesía clásica china*. Madrid: Cátedra, 2001, 151; y a María Elena Rodríguez Ventura. *Una poética oriental: La obra última de José Corredor-Matheos*. La Laguna: Universidad, 2014, 223-224(Tesis doctoral).

en la campiña, y serían felices en la contemplación que su entorno respectivo les deparó. Ahora que hable el fraile:

Vivir quiero conmigo;
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo.

Del monte en la ladera,
por mi mano plantado, tengo un huerto
que con la primavera,
de bella flor cubierto,
ya muestra en esperanza el fruto cierto.²¹

La propuesta de parecidos entre el budismo y la poesía de San Juan de la Cruz es una tarea fructífera de acometer, puesto que permite ser desarrollada desde varias vertientes. En un plano muy general, el escritor Antonio Colinas hizo referencia, por ejemplo, a semejanzas arquetípicas entre la lírica del carmelita y la poética china más primitiva, las cuales cifraba en “un afán de sacralizar la realidad, de contemplarla y amarla, pero nunca de violarla.”²²

El propio Colinas trazaba otro paralelo entre San Juan de la Cruz y el universo chino, el de enlazar el pensamiento del fraile místico con el taoísmo merced a la problemática de la nada. Y es que cabría entroncar el *no hacer*, el *no actuar* que propone el Tao “con la *nada* del maestro Eckhart, o las *nadas* de san Juan de la Cruz, intercaladas casi sin importancia, en su *Subida del monte Carmelo*.”²³ En la indagación acerca de la nada sanjuanista y su paralelo con

[21] Fray Luis de León. *Poesías*. Estudio, texto crítico, bibliografía y comentario de Oreste Macrí. Barcelona: Crítica, 1970 (nueva edición revisada), 204.

[22] En Antonio Colinas. *La simiente enterrada. Un viaje a China*. Madrid: Siruela, 2005, 135.

[23] Ídem, 186.

el budismo ya se ha avanzado,²⁴ haciéndolo factible el que el camino del budismo y el de la mística del carmelita para el acceso a lo Absoluto resultan semejantes en distintos puntos.²⁵

Según el budismo, el hombre que pretende entrar en el Nirvana o Iluminación debe primeramente vaciarse por completo, lo que podría compararse con esa vía negativa que místicos como San Juan de la Cruz consideran que debe recorrerse al principio del camino en pos de la unión con Dios. El esfuerzo personal en ese logro resulta imprescindible tanto para budistas como para los místicos católicos, sin bien éstos entienden que la gracia divina es la que propicia que tal esfuerzo se pueda llevar a cabo.

Además de ese distingo hay otros varios que diferencian ambas sendas, por ejemplo el de que la mística cristiana ve y ama a Dios en todas las cosas, en tanto que son sus criaturas por haberlas creado Él, mientras el budismo dice que hay que comprender y sentir simpatía, en el sentido más profundo del concepto, hacia todos los seres, no pronunciándose acerca de su creación.

Otra muestra diferencial es que los budistas aspiran a la Iluminación a través de la meditación, y los cristianos mediante oraciones y contemplaciones. El budismo prescribe que sus seguidores adopten una postura determinada y hasta una manera concreta de respiración en esa búsqueda, lo que no se indica en la mística cristiana. También diferente resulta el papel que se otorga a la razón en budistas y místicos cristianos, pues los primeros tratan de que cese su actividad desde el comienzo de la andadura circunscrita al espíritu, en tanto los segundos la van reduciendo progresivamente.

Lo explicitado en los párrafos anteriores puede predicarse del misticismo tanto teresiano como sanjuanista, si bien éste comporta una especificidad distintiva, la de la consecución de la nada, de una nada que semeja quedarse a

[24] Lucía Yang. “El estudio de la ‘nada’ en San Juan de la Cruz y el budismo”, en *Encuentros en Catay* 28 (2014), 94-107.

[25] Para el desarrollo del contrapunto entre budismo y misticismo cristiano, especificado éste en San Juan de la Cruz, seguimos las consideraciones expuestas en el citado artículo de Lucía Yang.

oscuras, y que supone sentirse por completo vacío y sin recuerdo alguno perturbador, como premisa para, habiendo desaparecido cualquier movimiento sensorial, Dios se haga presente y se poseione de su espíritu. Y ese camino sanjuanista nos trae a la memoria sobremanera la senda a la que alecciona el budismo aspirando al logro del “kung”, del vacío, de un vacío que consiste en vaciar y vaciarse todo con el fin de conseguir la Iluminación.

PARÉNTESIS SOBRE CHINA EN PROSAS ÁUREAS Y EN REBOLLEDO

Hemos acudido con anterioridad a María Teresa León cuando, en el marco histórico medieval, se adujeron parecidos entre creaciones castellanas y textos chinos de lejana cronología. Volvemos ahora a acudir a esa escritora para que nos recuerde, leyendo una de las prosas suyas que insertó en *Sonríe China*, que el libro más antiguo sobre aquel país que pudo leerse en España fue el que lleva el título de *Historia del Reyno de la China con itinerario del Nuevo Mundo*. Se debe al monje agustino Fray Juan González de Mendoza, editándose en Valladolid en 1594, bajo el reinado de Felipe II.

León manejó el libro, e hizo comentarios diversos a vueltas de su lectura. Le llamaba la atención, por ejemplo, que ni una sola vez se hable del santo Francisco Javier. Subrayó que al fraile debía complacerle que en China no se consintiese que la gente estuviera sumida en el ocio. Y lamentaba que el autor no se atreviese a dar al emperador chino una misiva de Felipe II, la cual ha debido perderse definitivamente.

Permítaseme aquí otro desvío de los textos poéticos para referirme a dos excepcionales escritores áureos, Cervantes y Gracián, porque ambos concedieron cierto espacio textual a China en sus respectivas obras cimeras. En la dedicatoria de la segunda parte del *Quijote*, escrito que fechó el día último de octubre de 1615, Cervantes finge que la historia de su hidalgo manchego ha alcanzado tal renombre en el mundo que hasta el propio emperador chino muestra interés por ella, de ahí que le haya hecho llegar el ruego de que de-

seaba el envío de dicho libro. El augusto peticionario le habría incluso pedido que se dejase caer por aquellas lejas tierras, porque le iba a confiar el rectorado de un colegio donde se enseñase castellano. Semejante viaje habría de ser a su costa por entero, porque no se le sufragaría ni la más mínima parte. Ante condiciones tan impropias de un gran emperador, y a causa también de los achaques de su avanzada edad, al enviado que le había traído el mensaje se le despide con las siguientes palabras: “emperador por emperador, y monarca por monarca, en Nápoles tengo al grande Conde de Lemos, que, sin tantos titulillos de colegios ni rectorías, me sustenta, me ampara y me hace más merced que la que yo acierto a desear.”²⁶

Esta fictiva referencia ha de inscribirse en un contexto en el que el imperio chino estaba de actualidad en España, entre otras razones por el creciente afán misionero en cristianizarlo.²⁷ Es posible que citar al emperador de China pueda deberse a una burla indirecta de la invocación que se hace en el prólogo de Avellaneda al preste Juan de las Indias y al emperador de Trapisonda. En ese supuesto Cervantes habría buscado “un admirador todavía más lejano.”²⁸ Si hubiera sido verdad, y no invención, el personaje imperial chino al que se menciona en el *Quijote*, ya pertenecería a la dinastía manchú, sucesora de la Ming.

Por Baltasar Gracián sabemos que en su tiempo a los chinos se les denominaba en castellano los *chinas*, con artículo masculino y nombre sin concordancia de género gramatical con él. Así consta en su famosa novela alegórica *El Criticón* (1657), y en las páginas que tituló “Armería del valor”. En ellas un hombre les iba poniendo en antecedentes a Critilo y Andrenio, no sin exageración, sobre claves definitorias de los naturales de distintas naciones y continentes, y en el asiático diferenciaba a los individuos de China de los ja-

[26] Miguel de Cervantes. *Don Quijote de la Mancha*. Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona: Planeta, 1980, 572.

[27] Cf. Manuel Bayo. “Lectura de una referencia china en Cervantes (China como pretexto para representación de la aristocracia)”, en *Encuentros en Catay* 19 (2005), 109.

[28] Gabriel Maldonado Palmero. *Quién es quién en el 'Quijote', y en el 'Quijote' de Avellaneda*. Madrid: Acento editorial, 2004, 134.

poneses con una apreciación favorable a estos últimos en materia de valentía. En los *chinas* destacaba su cobarde comportamiento diciendo que les dejaría “las espaldas”, en referencia a que su carencia de valor los pone fácilmente en huida, mientras el corazón iba a dejárselo a “los japonés, que son los españoles del Asia...”²⁹

Todavía en las letras del XVII, señalaré que en un pasaje un tanto pedestre de los *Ocios* del conde de Rebolledo encontramos la primera de las referencias al té de la poesía española, referencia que nos depara otra curiosidad lingüística que añadir a “los chinas” de Gracián. Es la de denominar el té como la té, empleando el artículo femenino en concordancia con la determinación de una planta de ese género gramatical. En los aludidos versos esa planta no es simplemente mencionada, sino que el autor demuestra conocer bien las propiedades que se le atribuyen como infusión. Así dicen esas líneas:

Lo que por cosa traen muy escogida
es la Té, cierta planta de la China,
célebre como el Árbol de la Vida,
y Autores de Verdad y de doctrina
el agua della dan por excelente,
contra muchos achaques medicina,
pero es amarga desabridamente,
y porque la molestia se dilate,
se ha de tomar a tragos muy caliente.³⁰

[29] Baltasar Gracián. *El Criticón*. Edición de Santos Alonso. Madrid: Cátedra, 1980, 436.

[30] Citado por Guillermo Díaz-Plaja. Se remite a su libro *España en sus espejos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1977, 192.

SIGLOS XVIII Y XIX: LEJANÍA Y PROXIMIDAD ORIENTAL

Situándonos ya en el siglo XVIII, recordaremos que en el estilo rococó empezaron a ponerse de moda los elementos orientales y entre ellos los chinos en las artes de carácter decorativo y suntuario, como lo revela esta citación: “Pagodas, diosas chinas, alfombrillas, el bambú invade palacios y salones e incluso en las porcelanas del Retiro de Aranjuez se repiten caprichosos orientalismos.”³¹

En una composición poética de esa centuria dieciochesca se habla del té, y por consiguiente del país al que representa por antonomasia, China, de donde es originaria esta planta silvestre, que cuenta con no pocas variedades. Compruébese en una de las *Fábulas literarias* (1783) de Tomás de Iriarte, la XLI, titulada “El té y la salvia”, a la cual pertenece este fragmento:

El té, viniendo del imperio chino,
se encontró con la salvia en el camino.
Ella le dijo: “¿A dónde vas, compadre?”
“A Europa voy, comadre,
donde sé que me compran a buen precio.”
“Yo -respondió la salvia- voy a China,
que allá con sumo aprecio
me reciben por gusto y medicina.
En Europa me tratan de salvaje,
y jamás he podido hacer fortuna.”
“Anda con Dios. No perderás el viaje,
pues no hay nación alguna
que a todo lo extranjero
no dé con gusto aplausos y dinero.”³²

[31] Véase Antonio Gallego Morell. “EL orientalismo literario en el Romanticismo”, en *Diez ensayos sobre literatura española*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, 29-30.

[32] Tomás de Iriarte. *Fábulas literarias*. Edición de Ángel L. Prieto de Paula. Madrid: Cátedra, 2006, 4ª ed.), 191.

Recogido el diálogo que se acaba de transcribir en la que pudiera considerarse parte primera de la fábula, la segunda contiene la moraleja del autor para un texto en el que amonesta en contra del comportamiento de tantos que únicamente tienen buenos ojos para lo foráneo, en menoscabo de lo próximo y bien conocido, ilustrándolo con esas dos plantas. La del té, de procedencia china, a comienzos del XVII fue introducida por portugueses o bien holandeses en Europa, donde se la ha ido apreciando grandemente. La de la salvia, de origen mediterráneo, muy salutífera en virtud de sus propiedades medicinales, es demandada en China, e incluso preferida muy por encima del té autóctono.

Dado que la fábula apunta al mundo literario, Iriarte le antepuso lo que sigue: “Algunos solo aprecian la literatura extranjera, y no tienen la menor noticia de la de su nación.”³³ Y al término de su texto anotaba, en su afán clarificador y didascálico: “Los chinos estiman tanto la salvia, que por una caja de esta hierba suelen dar dos, y a veces tres, de té verde”,³⁴ remitiéndose a la fuente de la que extrajo esa noticia, el artículo “Sauge” del *Dicc. de Hist. Nat.* de M. Valmont de Bomare.

El poeta gaditano Francisco Nieto de Molina fue autor de *La Perromaquia*, epopeya burlesca editada en 1765 en la que hay varias referencias a China de carácter costumbrista. Obra que, como su título indica, está protagonizada por canes, en el canto primero se mencionan unos “perros chinos”, una clase de perros a los que se designaba de esta manera por su pequeñez, y por no tener pelo, y debido a que los llegados primeramente del Imperio del Cielo mostraban esas características. Más adelante, en el canto III, el autor da testimonio de la importancia de la miniatura china, a la que califica como “sutil”, remarcándose de este modo la fama generalizada del cultivo de dicho arte.³⁵

[33] *Ibidem.*

[34] *Íd.*

[35] Véase *Zoomaquias. Épica burlesca del siglo XVIII*. Estudio y edición crítica de Rafael Bonilla Cerezo y Ángel L. Luján Atienza. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014, 252 y 230.

Otro poeta del XVIII, Gaspar María de Nava Álvarez, conde de Noroña, fue bien sensible al orientalismo literario, de lo que son ejemplo sus *Poesías asiáticas*. Pero bajo este título ni se recogen versos originales, ni entre éstos los hay referidos a China ni a los demás países del Oriente Extremo. Esa compilación poética consiste en traslados a la lengua española, a partir del inglés, de poemas árabes, persas y turcos.

La poesía española del XIX fue proclive al orientalismo literario, al que llegaron a ser muy receptivos distintos poetas románticos y postrománticos. Sin embargo, la atracción oriental de estos autores no se extendió al Oriente Extremo, y por lo tanto a la China, prefiriéndose la temática árabe, en muchos supuestos muy centrada en asuntos arábigo-españoles y aun en pretextos concernientes a los moros de Granada.³⁶

Y no debe extrañar ese centrarse en España, porque en suelo peninsular español estaba también Oriente, no Extremo Oriente, pero sí el Oriente arábigo, un Oriente que interesó mucho a Lord Byron, a Chateaubriand, a Gautier y a otros varios escritores europeos,³⁷ responsables de que un tema propio de España fuese acogido con entusiasmo por los mismos españoles desde que lo promocionasen bajo óptica foránea.

También debe anotarse que la temática oriental no es tratada de modo semejante por poetas románticos como Espronceda, Arolas y Zorrilla. Más proclive a la escenografía el primero, el segundo amplía los espacios geográficos y culturales más allá de Estambul, adentrándose en el Asia, a la vez que demuestra una verdadera obsesión monocorde en tales asuntos. Zorrilla, por su parte, propende a un orientalismo acusadamente libresco.³⁸

[36] Se abunda sobre el particular en la monografía de Mohammed Abdo Hatamleh *El tema oriental en los poetas románticos españoles del siglo XIX*. Granada: Ediciones Anel, 1972, *passim*.

[37] Gérard-Georges Lemaire. *The Orient in Western Art*. Paris: Place des Victoires, 2000, 144-145.

[38] Cf. Guillermo Díaz-Plaja. *Introducción al estudio del Romanticismo español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953, 141-147.

Cumple explicar también que un poeta romántico, el lucense Nicomedes Pastor Díaz, sí concedió espacio, aunque mínimo, a China en su obra literaria, pero no en sus versos, sino al término de una novela aparecida en 1858 que lleva por título *De Villahermosa a la China*. Guiándose por tal titulación, quien no conozca ese relato pudiera pensar que se trata de un libro de viajes que se emprende en una localidad española y finaliza en China. Pero no es así. Villahermosa hace referencia, en realidad, a un palacio madrileño que estaba situado al cabo de la carrera de San Jerónimo, en la zona donde comienza el Paseo del Prado. Y por lo que hace a China, quien pase revista a la novela, página por página, párrafo por párrafo, verá que a lo largo de la narración no tiene ese país más protagonismo textual que unas pocas líneas.

La causa del título se encuentra en que el joven Javier, que al principio del relato asiste a una fiesta carnalera en el palacio antedicho, por avatares amorosos desgraciados va a ordenarse como sacerdote, dedicando su vida a las misiones. Acabada la novela, y en un epílogo, asistimos a su funeral, lo que da pie para enterarnos de que como misionero anduvo por Japón y por China, donde había fundado diversas colonias cristianas.

CHINA EN LOS MODERNISTAS

Tras esas anotaciones ilustrativas de que, con anterioridad al siglo XX, obviamente resulta factible establecer paralelos y lazos entre China y la poesía española, procede centrar ya nuestra atención en la presencia de China en los poetas españoles del pasado siglo, sin que, a excepción del nicaragüense Rubén Darío, se amplíe nuestra cala a los demás poetas hispánicos en lengua española.

Fueron los escritores modernistas los adelantados en las letras occidentales en interesarse tanto por la poesía china como por la del Japón, y por ende les atrajo el respectivo mundo que las sustentaban. Lo hicieron a vueltas de su desestima de los factores realistas del entorno inmediato. Y no es que preten-

diesen negar la realidad, sino que su aspiración era “rectificarla.”³⁹ Ese defecto de lo real les llevaría a proyectar su imaginación hacia lo que connotaba exquisitez, hacia lo muy distante y por ende extraño, raro, y tales características la zona del mundo que mejor las cumplía era el Oriente Extremo, de cuya afición nacerá la llamada “chinoiserie.”, vocablo nada casualmente francés.

Y sería una escritora gala quien hizo más aportes en la dirección de adentrarse y difundir el universo chino. Estamos aludiendo a Judith Gautier, hija del romántico Théophile Gautier, autor de obras tan conocidas como *Voyage en Espagne* (1845) y *Émaux et Camées* (1852). El progenitor sería el causante de la afición indeclinable a China que la sedujo toda su vida, pues acogió a un exiliado chino que enseñaría a la joven la lengua y la cultura del país asiático. Fue Judith la primera esposa de Catulle Mendès, y mantuvo relaciones amorosas con Víctor Hugo y con Richard Wagner. Falleció en 1917 en Saint-Enogat.

A ella se deben, en la línea de establecer ligámenes entre Europa y Asia, varios libros influyentes, así la tan conocida selección antológica de poesía china *Livre de Jade* (1864), la novela *Le dragon imperial* (1869), el drama de asunto japonés *La marchande de sourires* (1888), amén de *Les peuples étranges* (1879) y *Fleurs d'Orient* (1893).

DARÍO: DE LAS CHINOSERÍAS EN PROSA A “DIVAGACIÓN”⁴⁰

Entre los poetas hispanoamericanos, Rubén Darío reflejó desde muy pronto en su obra el atractivo que le produjo el pretexto chino, como lo atestiguan sus relatos “El rey burgués”, y “La muerte de la Emperatriz de la China”, que forman parte de su libro inaugural, *Azul*, editado en Valparaíso en 1888. En la primera de dichas narraciones se retrata a un monarca que, por el lujo y nada más que por el lujo, amaba las “japonerías” y las “chinerías”, gustando

[39] Ricardo Gullón. *Direcciones del Modernismo*. Madrid: Gredos, 1963, 109.

[40] Algunas páginas de este epígrafe fueron anticipadas en el artículo “Rubén Darío, de las chinerías de *Azul* a ‘Divagación’”, publicado en *Paraíso* 12 (2016), 21-27.

de atesorar, entre otros muchos objetos, lacas de Kioto y tibores, es decir vasos chinos decorados.

Muchísima más enjundia al respecto reviste el segundo relato, “La muerte de la Emperatriz de la China”, título que no hace referencia a muerte verdadera de emperatriz china alguna coetánea o anterior, pese a que en ese entonces, cuando se compuso la narración, sí había en China Emperatriz, dado que estaba vigente aún el llamado celeste Imperio, al frente del cual figuraba la Emperatriz Tsi Si, que lo regía desde 1862, no mucho después de finalizar la segunda guerra del opio, y que iba a encabezarlo hasta que China, en 1911, se convirtió en República. En realidad, Darío se estaba refiriendo, con la palabra muerte, al destrozo de una porcelana que llevaba la inscripción “La emperatriz de la China.” Por consiguiente, la muerte es una manera metafórica de hacer alusión a esa artesanía rota.

El cuento, porque así quiso denominar Rubén Darío a las narraciones de *Azul*, nos presenta a un escultor francés de nombre Recaredo que, en su pasión por las japonerías y las chinerías, hubiera dado lo que fuese por hablar japonés o chino, gustaba de leer a los exotistas mejores, como Loti y Judith Gautier, y adquiriría objetos originales procedentes de ambos países.

Cierta vez un amigo suyo que trabajaba como agente de una casa californiana dedicada a la importación de sedas, lacas, marfiles y otras chinerías, le envía una caja conteniendo un fino busto de porcelana de una mujer principesca, y con la inscripción antedicha, escrita en tres lenguas: chino, inglés y francés. Recaredo dedicó un lugar exclusivo a ese obsequio, sitio que el narrador detalla de esta suerte:

En un extremo del taller formó un gabinete minúsculo, con biombos cubiertos de arrozales y de grullas. Predominaba la nota amarilla. Toda la gama: oro, fuego, ocre de oriente, hoja de otoño, hasta el pálido que agoniza fundido en la blancura. En el centro, sobre un pedestal dorado y negro, se alzaba

riendo la exótica imperial. Alrededor de ella había colocado Recaredo todas sus jponerías y curiosidades chinas.⁴¹

Tanta devoción a ese regalo despertó los celos de su esposa Suzette, que acabaría haciendo añicos el busto, pisoteándolo rabiosamente, y gritándole a su marido que ya se había tomado la venganza que deseaba. Y enseguida iba a comenzar una ardiente reconciliación entre ambos en presencia de un mirlo enjaulado que, según el narrador, se moría de risa. Esa risa es la que se propone al lector que comparta ante un irónico final feliz que, no sin presagiarse sutilmente,⁴² fue precedido de una situación doméstica bien tensa con barruntos de áspera bronca.

Rubén Darío anticipó en *Azul* una temática que recuperará en su poema “Divagación”, inserto en *Prosas profanas*, un libro editado en Buenos Aires en 1896, escasas semanas después de que en la misma ciudad publicase *Los Raros*. Iba a alcanzar bien pronto *Prosas profanas* una función cardinal en el proceso evolutivo de la poesía española, a la vez que estableció los rasgos identificadores más particulares de la poética dariana. En la obra sobresale un Eros omnipresente en el que se sustenta la armonía y una visión de la mujer como enigmática seducción en diversos espacios de radio geográfico que en ocasiones revisten alcance mítico.⁴³

Uno de los poemas en los que el misterio femenino se manifiesta es el ya antecitado “Divagación”, que ha podido caracterizarse como “un curso de

[41] Rubén Darío. *Obras completas*. I. *Poesía*. Edición de Julio Ortega con la colaboración de Nicanor Vélez. Prólogo de José Emilio Pacheco. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2007, 120.

[42] Cf. Giuseppe Mazzocchi. “La retórica en las prosas de *Azul*”, en *El cisne y la paloma. Once estudios sobre Rubén Darío reunidos por Jacques Issorel*. Perpignan: Presses Universitaires, 1995, 132.

[43] Véase Teodosio Fernández. *La poesía hispanoamericana (hasta el final del Modernismo)*. Madrid: Taurus, 1989, 88.

geografía erótica”⁴⁴ de ostensible carácter literario, no sin acaso propone el hablante, a una amada ideal, que lo ame sin atenerse a fronteras, practicando el amor de manera cosmopolita, por ejemplo amándolo en alemán, griego y aun de un modo exótico, a la usanza china, hindú, japonesa, o bíblica. Por lo que hace a China, escribía Darío:

¿Los amores exóticos acaso?..
Como rosa de Oriente me fascinas:
Me deleitan la seda, el oro y el raso.
Gautier adoraba a las princesas chinas.

¡Oh bello amor de mil genuflexiones;
Torres de kaolín, pies imposibles,
Tazas de té, tortugas y dragones,
Y verdes arrozales apacibles.

Ámame en chino, en el sonoro chino
De Li-Tai-Pe. Yo igualaré a los sabios
Poetas que interpretan el destino;
Madrigalizaré junto a tus labios.

Diré que eres más bella que la Luna:
Que el tesoro del cielo es menos rico
Que el tesoro que vela la importuna
Caricia de marfil de tu abanico.⁴⁵

Fragmento encauzado en dieciséis endecasílabos distribuidos en cuatro serventesios, hemos podido comprobar que en él imagina el poeta cómo podría ser un amor considerado exótico por vivirse como si lo viviese con una amada china en la propia China. Este marco, como otros que comprende

[44] Cf. Juan Carlos Ghiano. *Análisis de 'Prosas profanas'*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968, 29.

[45] En el citado tomo I de las *Obras completas*, 166-167.

“Divagación”, le propicia la oportunidad de insertar en el decurso de su texto distintos elementos asociables al país asiático, aportando este tipo de poética un “nuevo hallazgo para la poesía en español: añade lo visible, aplicado a objetos del mundo material.”⁴⁶

Menciona elementos del paisaje, del paisaje natural como los arrozales, o del paisaje edificado, como las torres de kaolín, es decir esas torres alzándose en triángulo y hechas con ese tipo de arcilla china; enseres como tazas de té, o el abanico; telas como la seda o el raso, una seda con más brillo; materias tan preciadas como el marfil o el oro; animales representativos como el dragón, o como lo es la tortuga; caracteres del costumbrismo del país como las genuflexiones, que asocia con el amor, o los pies deformados de las mujeres, a los que adjetiva como “imposibles”. También se refiere a las “princesas chinas”, pero indicando que Gautier las adoraba. La China imaginada no es otra que la Imperial, porque a la sazón no existía más que esa. Y no podía faltar tampoco la luna, tan concurrente en la poesía china y en la japonesa.

Había mencionado Darío antes, al término de la primera de las estrofas que se reprodujeron, a Gautier, pero pudiéramos preguntarnos si hacía alusión a Théophile Gautier o a su hija Judith. Sin embargo, acaso precisarlo resulte un tanto ocioso si se tiene en cuenta que ambos se interesaron por los poetas chinos y el universo cultural que abrían.

Cierto que a Théophile Gautier se le debe un poema, “Chinoiserie”, en el que el hablante declara su amor a una amada china.⁴⁷ Pero es cierto también que, más aún que su padre, fue Judith la interesada en ese mundo, y sus libros orientalistas aparecieron con anterioridad a *Prosas profanas*, siendo autora de una muestra antológica de poesía china de tanta repercusión como *Livre de Jade*. Tampoco ha de pasarse por alto que Darío sintió admiración indisimu-

[46] Véase Alonso Zamora Vicente. “Divagación: Aclaración sobre el modernismo”, en AAVV. *El comentario de textos*. Madrid: Castalia, 1973, 183.

[47] Cf. Théophile Gautier. *Poemas*. Selección, traducción e introducción de Carlos Pujol. Valencia: Pre-textos, 2007, 70.

lada hacia ella en virtud de ese volcarse en la poesía china, admiración que atestigua en su artículo de 1889 “Impresiones de Santiago”, en el que recordaba complacido que “Judith sabe chino, y escribe versos en esa lengua...”⁴⁸

Es muy probable que algunos de los libros de Judith pudieran ser un referente para el poeta de Nicaragua, el cual la citaba, no se olvide, como autora exótica ineludible en su relato “La muerte de la emperatriz de la China”. Tal vez por esa causa se haya podido afirmar que la mención a Li-Po, recordado como Li-Tai-Pé, pudo sacarla de la lectura de los textos de poetas chinos *Livre de Jade*, de Judith, obra aparecida en París en 1867, y que la escritora firmó como Judith Walter, con apellido supuesto.

En este libro de Judith Gautier está Li-Po ampliamente representado a lo largo de los siete núcleos temáticos en los que se reparten los poemas: los enamorados, la luna, el otoño, los viajeros, el vino, la guerra y los poetas.⁴⁹ De haber leído, como así parece, estas traducciones al francés, se deduciría que pudiese no conocer directamente a ese poeta oriental, como había sugerido en 1894 Enrique Gómez Carrillo.⁵⁰

En los versos darianos la chinería no se usa como fin, sino como medio. Dando a entender que las convoca porque responden a su deleite estético personal, del poema se desprende que cumplen la función ambientadora del amor exótico que pretende el dicente. A la mujer amada se dirige imaginariamente en las estrofas tercera y cuarta. Y en este punto sería plausible la hipótesis de que la imagen femenina imaginada tuviese que ver con la de las princesas representadas en las cerámicas chinas, que tanto contribuyeron a la evocación de la mujer china ideal modernista.⁵¹

[48] En Max Enríquez Ureña. *Breve historia del Modernismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, 21.

[49] Lo compruebo en la siguiente edición: Judith Gautier. *El libro de Jade*. Traducción de Julián Gea. Semblanza de Remy de Gourmont. Posfacio de Jesús Ferrero. Madrid: Ardicia, 2013.

[50] En Arturo Marasso. *Rubén Darío y su creación poética*. Buenos Aires, 1954, 50.

[51] Cf. Al Quín. “Entre la porcelana, el opio y la casa: la mujer china en el modernismo”, en *Journal of Hispanic Modernism* 5 (2014), 89 y ss.

Su deseo es que ella le hable en su propio idioma, y le pide que lo haga, para así escuchar el sonido de la lengua en la que escribía Li-Po. A su vez, él le escribirá madrigales ensalzando su belleza sin dejar de acudir a la comparación con la luna, y sin olvidarse tampoco del loor de su rostro, un tesoro que afirma superior al celeste y que “vela la importuna/ caricia de marfil de tu abanico.”, aludiendo al gesto entre pudoroso y coqueto de semiocultar su cara valiéndose de su abanico.

LAS ADORMIDERAS IRÓNICAS DE VALLE-INCLÁN

Catálogo sumario el suyo de factores diversos asociables a China, pero subordinados a la ficción erótica, el modernista español Ramón del Valle-Inclán (1886-1936) no olvidará ese texto dariano que acabamos de dejar atrás en *La pipa de kif*, en concreto en el fragmento décimo de su poema “La tienda del herbolario”, en el cual evoca un establecimiento hortícola con gran variedad de hierbas, y lo hace mediante “una serie de estampas -casi garabatos- que tienen tanto de exóticas como de humorísticas.”⁵² Resulta interesante preguntarse a qué fin puede servir el humor, teñido de sarcasmo, que impregna esas estampas. Tal vez la respuesta sea que funcionaría para relativizar el intento de algunos de impostación de una supuesta trascendencia en el éxtasis derivado de una ingesta de estimulantes alucinógenos.⁵³

De la variedad amatoria de Darío, a la herbolaria, ahí exalta Valle la canela en rama, la coca, la pita, el cacao, el mate. Luego, y antes de expresar su admiración por la marihuana, alaba el opio en un pasaje iniciado con el verso “¡Adormideras! Feliz neblina,” y que consta de doce líneas decasilábicas distribuidas en media docena de pareados.

El escritor galaico puso de manifiesto en dicho fragmento detalles que cabe asociar al mundo oriental y en concreto al chino, y de los que el nicara-

[52] Juan Montero. “Claves líricas de Valle-Inclán: composición y significado”, en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* LXXIV (Enero-diciembre, 1998), 244.

[53] Jordi Jové. “Anotaciones a *La pipa de kif* de Valle Inclán”, en *Scriptura* 3 (1987), 137-138.

güense nada decía, a la par que evidenciaba también trazos indiscutiblemente valleinclanianos. Procedo al traslado de la composición, lo que permitirá al lector que pueda constatar tanto los elementos coincidentes con el texto de Darío como los distintos:

¡Adormideras! Feliz neblina,
Humo de opio que ama la China.
El opio evoca sueños azules,
Lacas, tortugas, leves chaúles;
Ojos pintados, pies imposibles,
Lacias coletas, sables terribles;
Verdes dragones, sombras chinescas,
Trágicas farsas funambulescas;
Genuflexiones de mandarines,
Sabias princesas en palanquines;
Y nombres largos como poemas
Que evocan flores, astros y gemas.⁵⁴

En sus “Palabras preliminares” a *Prosas profanas* escribió Darío que quien siguiese sus huellas de manera servil “perderá su tesoro personal y, paje o esclavo, no podrá ocultar sello o librea.”⁵⁵ Que el texto de Rubén gravita sobre el de Valle constituye una obviedad, puesto que algunas de las realidades mencionadas coinciden, pero esas coincidencias no convierten al poema en subsidiario, en virtud de que el planteamiento del autor de las *Sonatas* pudo consistir en realizar una suerte de variación, partiendo del nicaragüense, como las que Paul Valéry proponía a los poetas a semejanza de los músicos.⁵⁶ Y en esa variación intersecta perfiles y fines propios.

[54] Cf. Ramón del Valle-Inclán. *Obra completa*. II. *Teatro. Poesía. Varia*. Madrid: Espasa, 2002, 1310.

[55] En las referidas *Obras completas darianas*, I, 157.

[56] Esta propuesta de lectura la sugiere Manuel Bayo en su libro sobre *China en la literatura hispánica*. Taichung: Ediciones Catay, 2013, 142.

Y es que, como resulta inexcusable en tantas comparaciones literarias, el lector se ha de fijar más en lo que ambos textos difieren que en aquello en lo que se asemejan. Si se hace así se observará que lo desigual es casi todo mientras lo semejante es mínimo. Se reduce al hecho de que en Valle-Inclán se repiten solamente cinco vocablos: dos referencias animalísticas, a los dragones y a las tortugas, y tres humanas, las genuflexiones, las princesas y los “pies imposibles”, en este último caso en un calco revelador de que le parecería un hallazgo el calificativo que acertó Darío a predicar de los pies deformados de las mujeres.

Empero, insisto, lo pertinente es lo distinto, empezando por una mención al té en Darío que el escritor gallego no puede estimar porque lo que nombra es lo opuesto, las sustancias estupefacientes, “adormideras”, que es el término mismo del texto, y citando concretamente el opio en un contexto personal en el que, enlazando con el prestigio que dieron a la drogas Gautier y Baudelaire, al parecer estaba Valle-Inclán teniendo experiencias con drogas varias.

No se olvide, al respecto, que el título de ese libro de 1919 *La pipa de kif* contiene un vocablo, kif, que vale como hachís, definiendo esa sustancia como “yerba verde del persa” en el fragmento onceavo del poema “La tienda del herbolario”, y considerándola equivalente del “achisino bhang bengalés.” antes de hacer referencia aún a otra variedad, la de las “charas”.⁵⁷

Mencionar el opio conllevaba aparejado implícitamente a China, pues en ese país lo consumían muchísimo, y el verso segundo de Valle-Inclán se hace eco de esta adicción al referirse al “Humo de opio que ama la China”. Ese apego a dicha sustancia se había hecho patente al mundo por las conocidas como guerras del opio, libradas entre los años 1839 y 1842 y entre 1856 y 1860. El emperador chino de la reinante dinastía Quing hubo de enfrentarse en ambas contra Gran Bretaña, en coalición con Irlanda la primera vez, añadiéndose Francia en la segunda. Finalizados ambos conflictos con sendas derrotas, el saldo para China de la guerra primera habría de ser desolador: la

[57] “Charas que fuma sobre el diván,/ Entre odaliscas el Gran Sultán.” En *Teatro. Poesía. Varia.*, 1311.

cesión a Gran Bretaña de la isla de Hong-Kong. Leamos, al respecto, un interesante pasaje de Vicente Blasco Ibáñez tomado de su libro de viajes *La vuelta al mundo de un novelista* (1924), donde se lee:

Los comerciantes de la Gran Bretaña vendían opio a los chinos, el Imperio Celeste se opuso a la difusión de esta droga fatal, embargando varios cargamentos ingleses enviados a Cantón y echándolos al agua. El Gobierno de Londres declaró la guerra a China, y después de un rápido triunfo se quedó, como indemnización por los gastos de la campaña y por los cargamentos de oro anegados, con la isla de Hong-Kong.⁵⁸

Entre los demás distingos que presentan los textos dariano y valleinclaneco, subrayamos la ausencia del asunto amoroso en el autor galaico, así como la de la arquitectura china representada por las torres de kaolín. También haber escrito sobre las princesas que eran transportadas en palanquines, unas literas que conducían un par de individuos, uno delante y otro detrás, cargándolas sobre sus hombros. Es ese un rasgo costumbrista que ha de añadirse a otro ausente en Rubén Darío, el de las “lacias coletas”.

Merece la pena recordar de nuevo que los textos del nicaragüense relativos a China, tanto los relatos incluidos en *Azul* como el poema “Divagación”, que lo sería en el conjunto *Prosas profanas*, se compusieron en tiempos de la aún China Imperial, como más arriba se anticipó. Valle, en cambio, sigue refiriéndose a los “pies imposibles” darianos, a las princesas en palanquines y a coletas en años que, desde 1912, ya eran republicanos.

La República había forzado a modificar esas costumbres a partir de entonces: la trenza de los hombres se convertiría en un vestigio residual del pasado, e igualmente lo será la desfiguración de los pies de las mujeres para hacerlos más pequeños mediante un calzado metálico redondo que doblaba los dedos, anquilosándolos bajo las plantas, en costumbre que remonta al siglo X, y que los conquistadores tártaros no imitaron. Y ¿qué decir de las princesas?

[58] En Vicente Blasco Ibáñez. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1967, III, 549.

Valiéndonos de un dicho popular, digamos que al igual que las meigas de su tierra galaica, de princesas, o al menos de mujeres ligadas directamente a la familia imperial, habíalas, aunque el régimen republicano no les reconociese rango áulico alguno.

Otra diferencia remarcable es que Valle-Inclán realiza una mención de índole teatral, la de “sombras chinescas,/ trágicas farsas funambulescas,” y funambulescas por volatineras, por acrobáticas, adjetivo que puede hacerse eco del concepto de la obra poética como campo de acrobacias que se manifiesta en las *Odes funambulesques* del escritor galo de la escuela parnasiana Théodore de Banville. A la sazón Valle trataba “de despoetizarlo todo”,⁵⁹ merced a una irónica teatralidad.

Más distingos: las genuflexiones, que el Confucianismo entiende que en primer lugar les son debidas a los padres, y no solo por reconocimiento y respeto a la paternidad, sino para la conservación del buen orden social, las vincula Darío a la relación amorosa. En cambio, Valle las remite a las que hacían los funcionarios públicos de alguna relevancia, los mandarines. Sin embargo, hace alusión a los ojos pintados femeninos, lo que no figuraba en el texto rubendariano.

Los dragones no fueron adjetivados con color alguno por el nicaragüense, y sí por el español, que se refiere a ellos como “verdes”, un color que los chinos asociaban a la fecundidad, al crecimiento, a la salud. Pero verdes, además de “apacibles”, son los arrozales que lleva el primero a su texto, no mencionándolos el segundo.

Los tejidos de seda y de raso, con más lustre éste que aquel, y elaborados ambos por primera vez en China, se citan en “Divagación” y no en “La tienda del herbolario”. En el texto valleinclaniano aparecen nombrados, en cambio, los chaúles, esas telas de seda chinas que normalmente son de color azul, no

[59] Cf. Manuel Durán. “Valle-Inclán, poeta: del modernismo a la vanguardia”, en AAVV. *Ramón del Valle-Inclán. Un proyecto estético: modernismo y esperpento*, en *Anthropos* 158-159 (julio-agosto, 1994), 43.

olvidándose tampoco de las lacas, tan típicas, esas maderas endurecidas y brillantadas por ese barniz, y que no figuran en los versos del nicaragüense.

Tocante a menciones relativas a la lengua china, Rubén Darío alude a una única cualidad: la califica de sonora. Valle-Inclán, por su parte, también se limita a un solo rasgo, pero no genérico de ese idioma, sino a un rasgo concreto -el de su largura- que convendría a determinada parcela de nombres, aquellos cuyo referente son, como dice en el último de sus versos, “flores, astros, gemas”, alusiones las tres que tampoco comparecían en el poema del escritor sudamericano.

Ya vimos que la chinería funciona en Darío con la finalidad de crear una atmósfera china en la que ha de darse la relación amorosa. En cambio, en Valle-Inclán se invoca como consecuencia del estado mental ocasionado por la ingesta de opio, porque es esa adormidera, denominada científicamente *Somniferum Papaver*, la que, por emplear sus palabras, “evoca sueños azules, lacas, tortugas...”, así como las restantes chinerías que en el poema aparecen. ¿Puede hablarse en este poema valleincliniano de que se gestó “bajo influencia”, en el sentido de bajo el influjo de la droga, pongamos que hablo del kif? ¿Podría decirse que cabe inscribirlo, por tanto, en el marco de la literatura “drogada”?

El propio texto señala que la sustancia opiácea es la que genera la evocación de las chinerías. Sin embargo, entiendo que el poema no presenta signos creativos bajo alucinación, y muy personificados, sino perceptibles evidencias de un fehaciente control literario por vía imaginativa, conceptual, lingüística y rítmica que no se dan en los textos “drogados”.⁶⁰

Por consiguiente, no procedería calificar esta composición como fruto de la influencia orgánica de la droga, por mucho que sea creíble que Valle-Inclán la consumiese por entonces, y es que a mi parecer la droga comparece

[60] Acerca de señales sintomáticas de los textos “drogados”, son de consulta necesaria: Alberto Castoldi. *El texto drogado*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1997; y muy especialmente Germán Labrador. *Letras arrebatadas. Poesía y química en la transición española*. Madrid: Devenir, 2009.

en él más como asunto desencadenante de un tapiz de chinerías que como vivencia de la mística de un “viaje” a través del delirio y por galaxias interiores confusas. Este tipo de rumbo mental todavía se demorará algunos lustros en evidenciarse en la literatura, hasta que se produzca el viaje sicodélico que emprenderá el escritor británico Aldous Huxley a partir de los cincuenta experimentando con la droga mescalina a fin de conseguir las vívidas percepciones de las cosas que expresó en su obra de 1954 *The Doors of Perception*.⁶¹

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Poesía china*. Selección, traducción y prólogo de María Teresa León y Rafael Alberti. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1960.
- — *Romancero*. Edición de Paloma Díaz Mas. Estudio preliminar de Samuel G. Armistead. Barcelona: Crítica, 1994.
- — *Poesía clásica china*. Edición de Guojian Chen. Madrid: Cátedra, 2001.
- — *Zoomaquias. Épica burlesca del siglo XVIII*. Edición de Rafael Bonilla Cerezo y Ángel L. Luján Atienza. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Veruert, 2014.
- Balcells, José María. “Rubén Darío, de las chinerías de *Azul* a ‘Divagación’”, en *Paraíso* 12 (2016), 21-27.
- Bayo, Manuel. “Lectura de una referencia china en Cervantes (China como pretexto para representación de la aristocracia)”, en *Encuentros en Catay* 19 (2005), pp. 108-113.
- — *China en la literatura hispánica*. Taichung: Ediciones Catay, 2013.
- Blasco Ibáñez, Vicente. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1967, vol. III.
- Bravo-Villasante, Carmen. *La mujer vestida de hombre en el teatro español*. (siglos XVI-XVII). Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1976.
- Castoldi, Alberto. *El texto drogado*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1997.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Martín de Riquer. Barcelona: Planeta, 1980.

[61] Cf. Philip Wilkinson. *Religions*. New York: Metro Books, 2008, 288.

- Ciruela Alférez, José. *El pensamiento lingüístico en la China clásica*. Granada: Comares, 2012.
- Colinas, Antonio. *La simiente enterrada. Un viaje a China*. Madrid: Siruela, 2005.
- Darío, Rubén. *Obras completas. I. Poesía*. Edición de Julio Ortega con la colaboración de Nicanor Vélez. Prólogo de José Emilio Pacheco. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2007.
- Díaz-Plaja, Guillermo. *Introducción al estudio del Romanticismo español*. Madrid: Espasa-calpe, 1953.
- — *España en sus espejos*. Barcelona: Plaza & Janés, 1977.
- Díez, Pablo M. “Analizan parecidos entre imágenes budistas y cristianas del Románico”, en *ABC* (4 julio, 2016), 44-45.
- Durán, Manuel. “Valle-Inclán, poeta: del modernismo a la vanguardia”, en AA.VV. *Ramón del Valle-Inclán: Un proyecto estético: modernismo y esperpento*, en *Anthropos* (julio-agosto, 1994), 41-45.
- Estébanez Gil, Juan Carlos. *María Teresa León. Escritura, compromiso y memoria*. Burgos: Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua, 2003.
- Gallego Morell, Antonio. *Diez ensayos sobre literatura española*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Gautier, Judith. *El libro de Jade*. Madrid: Ardicia, 2013.
- , Théophile. *Poemas*. Selección, traducción e introducción de Carlos Pujol. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Ghiano, Juan Carlos. *Análisis de 'Prosas profanas'*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.
- Gullón, Ricardo. *Direcciones del Modernismo*. Madrid: Gredos, 1963.
- Fernández, Teodosio. *La poesía hispanoamericana (hasta el final del Modernismo)*. Madrid: Taurus, 1989.
- González de Clavijo, Ruy. *Embajada a Tamorlán*. Edición de Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 1999.
- Gracián, Baltasar. *El Criticón*. Edición de Santos Alonso. Madrid: Cátedra, 1980.

- Hatamleh, Mohanmed Abdo. *El tema oriental en los poetas románticos españoles del siglo XIX*. Granada: Ediciones Anel, 1972.
- Henríquez Ureña, Max. *Breve historia del Modernismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Iriarte, Tomás de. *Fábulas literarias*. Edición de Ángel L. Prieto de Paula. Madrid: Cátedra, 2006 (4ª de.)
- Jové, Jordi. “Anotaciones a La pipa de kif, de Valle-Inclán”, en *Scriptura* 3 (1987), 133-147.
- Labrador, Germán. *Letras arrebatadas. Poesía y química en la transición española*. Madrid: Devenir, 2009.
- Lemaine, Gérard-Georges. *The Orient in Western Art*. Paris: Place des Victoires, 2000.
- León, Fray Luis de. *Poesías*. Edición de Oreste Macrí. Barcelona: Crítica, 1970.
- León, María Teresa. *Memoria de la melancolía*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- — *Doña Jimena Díaz de Vivar, gran señora de todos los deberes*. Edición de Juan Carlos Estébanez Gil. Burgos: Ayuntamiento, 1999.
- Llamas, Regina. “El Escorial y la historia de una antología de canciones y obras de teatro de la dinastía Ming”, en *Quimera* 224-225 (enero, 2003), 12-18.
- Marasso, Arturo. *Rubén darío y su creación poética*. Buenos Aires: 1954.
- Mazzocchi, Giuseppe. “La retórica en las prosas de Abril, en VV.AA. El cisne y la paloma. *Once estudios sobre Rubén Darío*. Edición de Jacques Issorel. Perpignan: Presses Universitaires, 1995, 121-138.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- Montero, Juan. “Claves líricas de Valle-Inclán: composición y significado”, en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* LXXIV (enero-dic., 1998), 207-258.
- Ortega, César, José Manuel. *Jorge Manrique a través del tiempo (Estudio y antología)*. Junta de Comunidades de Castilla La Mancha: Ciudad Real, 2007.

- Quin, Al. “Entre la porcelana, el opio y la casa: la mujer china en el modernismo”, en *Journal of Hispanic Modernism* 5 (2014), 89-101.
- Rodríguez Ventura, María Elena. *Una poética oriental: la obra última de José Corredor-Matheos*. La Laguna: Universidad, 2014 (tesis doctoral).
- Rusell Maeth, Ch. “¿Dos variantes chinas medievales del romance de ‘La doncella guerrera?’”, en *Medievalia*, 2.7 (abril, 1991), I-IV.
- Valle-Inclán, Ramón de. *Obra completa. II. Teatro. Poesía. Varia*. Madrid: Espasa, 2002.
- Wilkinson, Philip. *Religions*. New York: Metro Books, 2008.
- Yang, Lucía. “El estudio de la ‘nada’ en San Juan de la Cruz y en el budismo”, en *Encuentros en Catay* 28 (2014), 94-107.
- Zamora Vicente, Alonso. “‘Divagación’: Aclaración sobre el Modernismo”, en AAVV. *El comentario de textos*. Madrid: Castalia, 1973, 167-193.

ESTRATEGIAS DIDÁCTICAS DEL CONFUCIANISMO EN LAS “ANALECTAS” DE CONFUCIO

Ku Menghsuan (古孟玄)

Universidad Nacional Chengchib, Taipei

RESUMEN

El confucianismo es sin duda la doctrina que mejor representa la cultura china, y su influencia llega hasta nuestros días, dos mil quinientos años después. Más allá de su famosa filosofía de “el justo medio” con el objetivo de evitar los extremos, las *Analectas* de Confucio, editadas por sus discípulos, contienen importantes enseñanzas sobre la educación. Dado que la cultura oriental sigue siendo bastante desconocida en el mundo occidental, existe la creencia errónea de que

el confucianismo tiene una influencia negativa en algunos aspectos del aprendizaje, y se atribuyen a su influencia determinadas actitudes negativas, como por ejemplo la supuesta pasividad de los estudiantes chinos. Esta teoría sin justificación nos motiva a estudiar a través de las *Analectas* la ideología de Confucio sobre la estrategia didáctica y contrastar y comprobar las interpretaciones de las nociones confucianas.

En su artículo “¿Por qué los alumnos chinos no se ríen?: el sentido del humor y los componentes socioculturales en la enseñanza de ELE.” (Liu 2013), la autora revela que ante un mismo chiste los alumnos sinohablantes y los alumnos españoles reaccionan de diferente modo, debido a que poseen diferentes maneras de entender la vida. Considerando los factores socioculturales, los prejuicios confucianos no aprecian el humor porque está en contra de las relaciones morales solemnes. Tal conclusión nos lleva a investigar cómo se entiende el aprendizaje en las *Analectas* confucianas, dado que existen interpretaciones que consideran que la influencia del confucianismo en el ámbito

del aprendizaje es negativa, de modo que los alumnos chinos muestran pasividad y dificultad para expresar sus opiniones.

A continuación reproducimos un fragmento de las obras de Confucio, que representa una de sus frases más famosas, en la que indica que es un placer aplicar lo aprendido, recalcando el espíritu chino de apreciar el valor funcional de las cosas. También hace referencia a la amistad, lo cual indica el carácter hospitalario del pueblo chino. Por último, revela que la cultura china se caracteriza por su temperamento pacífico.

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」(學而篇)¹

El Maestro dijo: “¿No es placentero aprender algo y después ponerlo en práctica a su debido tiempo? ¿No es agradable recibir a amigos que vienen de lejos? ¿No es un caballero no contrariarse cuando los demás ignoran sus méritos?” (Lunyu, I, 1, pág. 3)²

En las *Analectas* de Confucio encontramos estructuras semejantes a estas palabras basadas en preguntas, de modo que Confucio incita a sus alumnos a pensar y responder a los interrogantes. A través de estos diálogos conocemos las nociones confucianas sobre alguna actitud, acción o tradición. En este ejemplo se ve cómo Confucio invita al diálogo, por tanto vemos que la tradición china en la didáctica, no se corresponde con la imagen de una actitud pasiva. A continuación, presentamos la imagen de Confucio y su influencia actual. En el siguiente apartado, estudiamos la filosofía confucianista del aprendizaje a través de unos fragmentos escogidos, asimismo intentamos aclarar estereotipos malentendidos. El objetivo de este trabajo es una presentación y aclaración de la relación entre el confucianismo y el aprendizaje, puesto que siendo Confucio “el modelo del profesorado de decenas de miles

[1] Las citas del original chino se indican con el nombre chino del capítulo correspondiente del Lunyu.

[2] Las citas del original chino se indican con el nombre chino del capítulo correspondiente del *Lunyu*.

de generaciones” (萬世師表) es importante interpretar bien sus palabras y su filosofía.

1. LA IMAGEN DE CONFUCIO Y SU INFLUENCIA ACTUAL

Sin duda, la figura de Confucio (551 a.C. – 479 a.C.) como representante de los educadores en China está ampliamente reconocida. El Instituto Confucio funciona como el Instituto Cervantes de España o el Instituto Goethe de Alemania, teniendo como objetivo principal difundir la lengua china en el mundo. El gobierno de China ha escogido el nombre Confucio como imagen simbólica de cara a la sociedad internacional porque representa el convencimiento de que la educación es un derecho de todos los ciudadanos, más allá de su posición económica o social. La apuesta por una educación universal sigue teniendo valor hoy en día, y en muchas inscripciones podemos leer el ideal de cuatro caracteres chinos: 有教無類 *Para mis enseñanzas no existe discriminación alguna de clases sociales.* (Lunyu, XV, 39, pág. 207)

El Instituto Confucio se fundó en 2004, y a finales del 2014 había en todo el mundo 475 sucursales y 851 cursos de chino en 126 países/zonas. Según sus estatutos es una organización educativa sin ánimo de lucro con el objetivo de desarrollar la lengua y cultura chinas, así como fomentar las relaciones internacionales de China con otros países. La rapidez de su desarrollo constata el apoyo político y económico del gobierno de China. Sin embargo, el hecho de que el gobierno quisiera imponer su propio criterio sin tener en cuenta la opinión de las universidades donde se ubica cada Instituto Confucio, ha provocado la aparición de voces opuestas³, debido a que los Institutos fundados en las universidades de ultramar cuentan con autoridad independiente, ya que

[3] Las citas del español indican el capítulo, el párrafo y la página de la edición de Pequín. Hoy en día las Analectas han sido traducidas a decenas de lenguas. Aquí usamos la versión bilingüe publicada por la Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de Lenguas Extranjeras de Pequín en 2009, con traducción de Chang Shiru 常世儒. Esta versión refleja con fidelidad y detalle el texto original.

dependen directamente del gobierno chino. Una protesta concreta es que la dictadura China ha afectado a la libertad académica, con su política educativa.

A diferencia de la imagen politizada del Instituto Confucio en el mundo, las *Analectas* de Confucio 論語, son reflexiones filosóficas y sabias, y muchas veces las respuestas son preguntas que invitan a pensar en vez de ofrecer soluciones. El contenido de las *Analectas* abarca temas de educación, política, literatura y filosofía, son diálogos entre Confucio y sus discípulos. En total contiene veinte capítulos y 492 fragmentos.

2. ¿QUÉ INDICAN LAS ANALECTAS CONFUCIANAS EN CUANTO A LA ACTITUD DEL APRENDIZAJE?

Hay voces que opinan que por influencia del confucianismo, la tendencia China en educación es memorizar y escuchar en vez de responder, y, por tanto, concluyen que se trata de una cultura complicada y difícil de conocer. Pero en realidad no hay culturas tan diferentes que carezcan de puntos comunes. La cultura china y la española no están tan alejadas una de otra. En castellano se dice “no te lo pienses dos veces” para indicar que no pierdas el tiempo y aproveches la oportunidad. Hemos detectado que en las *Analectas* de Confucio, este sabio ha sugerido la misma resolución que la expresión española a su alumno Ji Wen 季文:

季文子三思而後行。子聞之，曰：「再，斯可矣。」(公冶長篇)

Antes de emprender cualquier acción, el señor Ji Wen siempre lo pensaba tres veces. Al enterarse el Maestro, dijo: “Bastaría con dos veces.” (Lunyu, V, 20, pag. 51)

En la época del Período de Primavera y Otoño de China (770 a.C.- 476 a.C.), Ji Wen era ministro del país Lu 魯. Parece ser que se le tenía por persona demasiado cautelosa, por ello, Confucio le dijo que era suficiente con pensar las cosas dos veces. Coincide con la expresión española de no perder el tiempo por pensar demasiado. Aunque “pensar tres veces antes de hacer

algo 三思而後行” existe también como refrán chino para indicar la actitud prudente, sobre todo ante un asunto intrincado.

2.1. IDEOLOGÍA CONFUCIANA DEL APRENDIZAJE

En las *Analectas* podemos observar los cuatro núcleos didácticos de Confucio: estrategias dinámicas y prácticas, a partir de las cuales se pueden desarrollar destrezas pedagógicas. Partiendo de las propuestas de las *Analectas*, pueden extraerse las líneas básicas de su pensamiento en cuanto a la educación: aprender sin fronteras, pensar continuamente, expresar lo que piensas, y mantener el dinamismo de una idea, de modo que siempre te lleva a nuevos interrogantes.

Según Zi Xia, el confucianismo apoya un aprendizaje que abarque varios ámbitos, sin limitarse a cierto interés personal. También nos enseña que es importante preservar para lograr las propias metas. Por ello se pide a los alumnos que pregunten cuando tengan dudas concretas, en vez de lanzar preguntas generales y superficiales. Además es importante reflexionar y contextualizar la duda. Si uno cumple estos requisitos, podemos decir que ha aprendido la virtud cívica confucianista, el *ren*.

子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」(子張篇)

Zixia dijo: “La virtud cívica se halla en el estudio extenso y en el mantenimiento invariable de la vocación, en hacer preguntas con seriedad y en la reflexión sobre lo que se ha enterado.”(Lunyu, XIX, 6, pag.247)

Por otro lado, Confucio recalca que el aprendizaje no se puede separar de la acción de pensar. En el siguiente ejemplo vemos que el texto original indica las dos acciones claves, “pensar” y “estudiar”. Consideramos que lo que indica Confucio tiene un sentido más amplio, el proceso de aprendizaje pasa por varias etapas: estudio, y reflexión.

子曰：「思而不學則罔，學而不思則殆。」(為政篇)

El Maestro dijo: “Quien solo estudia y no piensa puede perder el rumbo. Quien sólo piensa y no estudia puede perder la confianza.” (Lunyu, II, 15, pag. 15)

A la vez, entre las estrategias didácticas de Confucio, encontramos la potenciación del diálogo y la comunicación, animando a expresar las propias opiniones. Tal como vemos en el siguiente ejemplo, Cuando Confucio está con sus alumnos, les pregunta por su vocación, sus ilusiones. A través de la comunicación con los alumnos, el profesor ofrece su ideal de vida como referencia:

顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共。敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」(公冶長)

Yan Yuan y Zilu asistían al Maestro, este dijo: “Me podéis decir, ¿cuál es vuestro mayor deseo?” Zilu dijo: “Me gustaría tener carros, caballos, vestidos y un abrigo de buena piel, para compartirlos con mis amigos, sin quejarme aunque lo estropearan.” (Lunyu, V, 26, pag. 53)

Además de las líneas básicas explicadas anteriormente, el confucianismo también promueve la capacidad creativa, una capacidad muy valorada actualmente. En el siguiente ejemplo Zigong se considera menos capacitado que Yan Hui porque ante una idea este reflexiona y obtiene mucho más propuestas.

子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」[...] (公冶長)

El Maestro preguntó a Zigong: “¿Quién es mejor, tú o Yan Yui?” Zigong respondió: “¿Cómo me atrevería a compararme con Yan Hui? Él puede aprender una cosa y deducir diez, pero yo aprendo una y sólo deduzco dos.” [...] (Lunyu, V, 9, pag.47)

Los fragmentos que hemos escogidos son los más representativos y destacan por sus aportaciones respecto al aprendizaje. De hecho, en todas las *Analectas* está presente la perspectiva del aprendizaje. A través del estudio de su concepto de aprendizaje extenso, comunicación interpersonal y la reflexión como asimilación del aprendizaje, descubrimos la actitud positiva y activa del confucianismo. Por otra parte vemos que va en la misma dirección que la perspectiva moderna que entiende el proceso del aprendizaje como un *continuum*, a la vez que incide en el desarrollo de diversas capacidades.

2.2. ACLARACIÓN DE FRAGMENTOS QUE OFRECEN UNA IDEA ERRÓNEA

En este subapartado, desglosamos algunos fragmentos que a veces provocan malentendidos debido a una interpretación parcial. Asimismo, proponemos otros diálogos de las *Analectas* como referencia, sirviendo a la vez de aclaración. Debido a los diferentes contextos de las *Analectas*, no deberían interpretarse de manera aislada los diversos fragmentos, porque pueden distorsionar la idea original. En este subapartado, tratamos de dos aspectos apreciados por Confucio pero muchas veces malinterpretados por la gente: la elocuencia y el aprendizaje cooperativo.

Aprecio de la elocuencia.

Confucio es un hombre de carácter decente, por tanto no le gusta la actitud frívola:

子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」(學而篇)

El Maestro dijo: “Las palabras hábiles y las maneras afectadas rara vez son indicios de bondad.” (Lunyu, I, 3, pag.3)

Esta frase se emplea mucho, en un tono relajado y con humor, para indicar a alguien que no se expresa con sinceridad, mientras que lo que realmente quería decir Confucio es que no nos dejemos deslumbrar por la apariencia y nos fijemos en el interior de las personas. Las palabras bonitas no siempre

reflejan una actitud ética sincera. Mucha gente se equivoca y la emplea para explicar que se aprecia más una actitud callada.

Si vemos el siguiente fragmento, nos damos cuenta que Confucio no es partidario de callar, sino que habla en la situación adecuada:

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。(鄉黨篇)

Confucio era modesto y tímido en su tierra natal, como si no fuera capaz de expresarse. Sin embargo, cuando se encontraba en el templo de los antepasados o en la corte, su discurso era fluido y desenfadado, aunque era muy discreto. (Lunyu, X, 1, pag.109)

Por otro lado, si nos fijamos en la razón por la que algunos alumnos no se atreven a expresar y parece que no tengan opinión, vemos que las *Analectas* reflejan el miedo a cometer errores, del mismo modo que los alumnos actuales no se expresan por vergüenza y miedo a equivocarse:

子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤 [...] 言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」(為政篇)

Zizhang quería aprender cómo obtener un cargo público. El Maestro dijo: “Escucha mucho, deja de lado lo que sea dudoso, **habla con discreción al resto, entonces cometerás pocos errores.** [...] Si cometes pocos errores en lo que dices y no tienes motivos de arrepentimiento en lo que haces, tu carrera está asegurada.” (Lunyu, II, 18, pag. 17)

En las clases debido a la diferencia cultural, al principio los alumnos no están acostumbrados a saludar espontáneamente o expresar de manera fluida lo que piensan. Después de una instrucción clara y concreta y con ejemplos de cómo se expresan ciertas ideas en español, además de la práctica, podemos decir que las presentaciones de la mayoría de estudiantes son muy satisfactorias.

En cuanto a la figura de Confucio, no se le debe considerar un profesor serio, sin capacidad de diversión. Mostraba interés por la literatura y el arte, dos disciplinas muy importantes en su época, de hecho era especialista en estos temas y asesor del emperador.

子曰：「興於詩，立於禮。成於樂。」(泰伯篇)

El Maestro dijo: “La formación de un hombre empieza con el *Libro de Las Odas*, se consolida con los ritos y se perfecciona con la música.” (Lunyu, VIII, 8, pag.89)

Entre sus discípulos hay personas con diversas capacidades, como el elocuente Zai Yu y Zigon. Confucio no sólo animaba a sus alumnos a aprender, sino también a desarrollar sus habilidades y conocimientos especiales, incluyendo el don de la palabra:

德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。(先進篇)

Los discípulos que destacaron por sus virtudes y su correcto comportamiento son: Yan Yuan, Min Ziqian, Ran Boniu y Zhonggong, los que destacaron por su **elocuencia son: Zai Yu y Zigon**; y en la administración de asuntos políticos destacan: Ran Qiu y Zilu; en cultura y erudición: Ziyou y Zixia. (Lunyu, XI, 3, pag.123)

Anima al aprendizaje cooperativo.

En las *Analectas* se pone de manifiesto la interacción de Confucio con los demás. Aunque era una persona sabia, no le daba vergüenza consultar a otros. Su actitud a la hora de organizar una clase, rompe la distancia entre personas, encajando justamente con la estrategia del aprendizaje cooperativo, cuyo

objetivo es crear dinamismo en el aprendizaje, de modo que las ideas vayan cambiando y los alumnos salgan del inmovilismo. A través del diálogo aumenta el efecto del aprendizaje y se aprende más de lo que pueden ofrecer los profesores.

子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」(公冶長篇)

Zigong preguntó: “¿Por qué el ministro Kong recibió la denominación póstuma de ‘Ilustrado?’” El Maestro respondió: “Era perspicaz y perseverante en el estudio, además no se avergonzaba de preguntar a sus inferiores. Por ello le han dado la denominación de Kong el Ilustrado.” (Lunyu, V, 15, pag. 49)

A través de las discusiones en grupo se consiguen aprendizajes concretos, los alumnos intercambian conocimientos y opiniones propias, de modo que se consigue que a través de la enseñanza a los otros uno mismo aprende, ya que tienen que ser capaces de expresar sus ideas y reflexionar. Esta estrategia didáctica de intercambio de ideas favorece a la vez la cooperación en grupo:

子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」(述而篇)

El Maestro dijo: “Observar y memorizar conocimientos en silencio, esforzarse sin cansancio para aprender, enseñar a los demás sin fatiga, ¿he llegado a reunir estas cualidades?” (Lunyu, VII, 2, pag. 71)

En este subapartado mostramos cómo una interpretación incorrecta conduce al estereotipo equivocado de las nociones confucianas. De hecho, vemos que la estrategia de aprendizaje confucianista se corresponde con lo que se potencia actualmente, que es el modelo cooperativo, que valora especialmente una expresión fluida del alumno como capacidad básica para la comunicación interpersonal, así como el desarrollo de múltiples capacidades.

Un conocimiento profundo de las *Analectas* favorece la integración de su sabiduría en el contexto moderno, más allá de la búsqueda parcial de alguna estrategia didáctica que haya existido en la Antigüedad.

CONCLUSIONES

Inspirado en un artículo sobre didáctica multicultural, nuestro trabajo estudia las *Analectas* de Confucio desde la perspectiva de la didáctica. Siendo Confucio un gran filósofo, poca gente recuerda que fue también un gran educador, por eso la línea que sigue este trabajo es estudiar su concepción de la educación y aclarar los estereotipos de las culturas occidentales. Hay pocos trabajos que se dediquen a clarificar la ideología de Confucio, aunque son interesantes ya que ayudan a acercar la filosofía china al mundo occidental, así como a redescubrir la riqueza de la sabiduría de la China antigua.

Los estereotipos de la cultura china son consecuencia de la distancia cultural y por tanto la falta de un conocimiento real, lo que provoca también interpretaciones erróneas como es el caso del concepto de educación de Confucio. Sin embargo, a lo largo de este artículo, hemos visto que la cultura china no se aleja mucho de la cultura global de hoy en día. Incluso hemos visto como Confucio comparte la misma idea que encontramos en España que invita a tomar una decisión rápida sin pensar más de dos veces.

En cuanto al proceso de aprendizaje en la cultura china, hemos observado que pensar, consultar y discutir, forman parte del núcleo de su estrategia didáctica, siendo estas destrezas las que también perseguimos hoy en día. La diferencia reside en que ahora debido a las nuevas tecnologías, a los profesores se les exige utilizar diversas técnicas para atraer la atención de los alumnos y, para conseguir que piensen, consulten y discutan. Las *Analectas* son una

prueba de que en la época de Confucio, hace más de 2500 años, ya se apreciaba la elocuencia en los alumnos y la capacidad de dialogar y cooperar en el aprendizaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONFUCIO. 2009. 論語. *Las Analectas de Confucio* (Edición bilingüe), [Trad. de Chang Shiru 常世儒], Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de Lenguas Extranjeras, Pequín.
- HANBAN 漢辦官網. <http://www.hanban.org/confuciousinstitutes/>
- LIU, Limei. 劉莉美. 2013. “¿Por qué los alumnos chinos no se ríen?: el sentido de humor los componentes socioculturales en la enseñanza de ELE.” *Actas del II Congreso Internacional Nebrija en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas*. Universidad Nebrija, Madrid.
- VVAA. 2014. 《論語》應該這樣讀, *Analectas de Confucio se estudia así* [Trad. de Zhang Ziwei 張子維], Knowledge Younger Channel 知青頻道, Taipei
- WANG, Lijuan 汪莉絹. 2015 ¿Efecto dominó? El Instituto en Suecia también se cierra. 骨牌效應? 瑞典也關閉「孔子學院」, 13 de enero. <http://udn.com/news/story/6809/638917>
- WEN, Wenqing 溫文清, Yue, Qingzhi 岳清芝. 2014 Más de cien profesores de la Universidad de Chicago reclaman el cese del Instituto Confucio en su universidad 芝加哥大學逾百教授呼籲叫停孔子學院, 1 de mayo. <http://www.epochtimes.com/b5/14/5/1/n4144515.htm>

LA UBICACIÓN INTELECTUAL DE NUMANCIA DURANTE LA EDAD MEDIA

Gilberto Soriano Calvo

Historiador

RESUMEN

La ubicación de Numancia cerca de Zamora fue un error geográfico que se mantuvo durante toda la Edad Media, y que fue enmendado por los historiadores españoles a la vista de las obras de los escritores clásicos. Esta investigación trata de dilucidar el cómo, cuándo y el por qué este error se mantiene y cuándo desaparece.

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN.

Durante siglos los romanos (los itálicos según Mommsen¹) constituyeron la mayor potencia militar, económica y social del occidente europeo², y conquistaron prácticamente todo el mundo conocido en la zona³. Aunque en su expansión tuvieron algunas dificultades debidas, entre otras razones, a la be-

[1] Este autor piensa que los romanos sólo eran la tribu más poderosa entre los itálicos, pero que la construcción política conocida como “Roma” y más tarde como “El Imperio Romano”, era fruto de los itálicos en común, no sólo de los romanos. Cfr. MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma*. Madrid. Aguilar. 7ª edición 1987, sobre todo las páginas 7 y 8 de la Introducción (Tomo I). Sin embargo, y a efectos puramente literarios, continuaré llamándoles “romanos”.

[2] Por mi formación europea, los acontecimientos históricos a los que me refiero suceden normalmente en el cuadrángulo-casi triángulo- formado por los meridianos 22 W a 80 este y entre los paralelos 15 N y 90 N. Algo distinto entiende, en cuanto al límite inferior, Plinio (cfr. PLYNY NATURAL HISTORY II Libri III-VII by Rackham, M.A. Cambridge Massachusetts, Harvard Univerity Press/London, William Heinemen Ltd. 1961. En especial libro V)

[3] Cfr. lo dicho en la nota anterior.

licosidad de los pueblos que pretendían dominar, uno de ellos se erigió en el símbolo de la lucha por la libertad e, incluso, obligó a los romanos a cambiar su calendario⁴: los celtíberos. Y entre ellos, adquirió el carácter de símbolo una ciudad: Numancia.

En este año de 2017 se celebran en la provincia de Soria⁵, junto a su capital (Soria), en el lugar donde todavía se pueden ver las ruinas de la antaño brava ciudad de Numancia y de los campamentos romanos allí instalados para domeñar a sus habitantes, el 2150 aniversario de la toma de la ciudad celtíbera y su destrucción por las tropas de Escipión. Dicho aniversario fue, incluso, anunciado en el Boletín del Estado español donde, tras una breve reseña histórica, se crea la Comisión Nacional para la conmemoración de “Numancia2017” bajo la Presidencia de Honor de sus Majestades los Reyes⁶.

En la norma se asegura que es uno de los “temas de estudio más tratados por la historiografía española desde hace siglos...”⁷, siguiendo una estela de afirmaciones de ese tipo, repetidas en multitud de textos⁸. Pero la realidad es muy otra. La tan ponderada hazaña de un grupo de celtíberos de distintas tribus, refugiados en una ciudad arévaca que, en defensa de su libertad y fiados en su derecho (a su juicio, eran los romanos los que habían incumplido los tratados) se opusieron a los ejércitos de la principal potencia de la época,

[4] Los romanos comenzaban el calendario tomando como fecha de inicio los idus de marzo (15 de marzo) pero como las tropas que enviaban a luchar tenían que ser dirigidas por los cargos nombrados en dicha fecha, para poder llegar a la Meseta española en unas condiciones climáticas que permitieran la lucha allí, lugar donde se encontraban los celtíberos, hubieron de cambiar el calendario que, en adelante, comenzó en las calendas de enero, es decir, el día 1 de enero, lo que permitía que las tropas llegaran en primavera a la Meseta. (N. del autor)

[5] España, Comunidad de Castilla y León.

[6] BOE número 86/2016, martes 11 de abril de 2017: “MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA Y PARA LAS ADMINISTRACIONES TERRITORIALES Organización Real Decreto 365/2017, de 8 de abril, por el que se crea y se regula el funcionamiento de la Comisión Nacional para la conmemoración de Numancia2017”.

[7] Cfr. BOE número 86/2017, p. 28812.

[8] Por todos, TARACENA, Blas y TUDELA, José, *Guía de Soria y su provincia*. Soria. Unión Gráfica. 1979.

y sólo pudieron ser rendidos mediante un asedio que les condujo al hambre, se había perdido en el olvido o, al menos, se había olvidado dónde se había producido. Y ello a pesar de que autores de clara parcialidad romana, como Apiano Alejandrino⁹, recogen el sentimiento de frustración e, incluso, de pavor, que la simple mención a “Numancia” producía en el Senado romano.

Sin embargo, durante la Edad Media, ni siquiera se sabía con seguridad dónde había estado Numancia. Los sorianos Taracena y Tudela, en su “Guía”, recogen la noticia de que:

“el anónimo de Rávena, en el siglo VII, la localiza en su lugar, y [...] a fines del siglo X, la redacción ovetense de la crónica de Alfonso VII (sic) la sitúa en Zamora; y es el Renacimiento el que enfoca el problema topográfico hacia su verdadero lugar; primero con Antonio de Nebrija, después con Ambrosio de Morales, y aunque algún escrito de aquella época supuso fuera Soria, los más y de mayor autoridad la situaron en Garray. Los historiadores locales de los siglos XVII y XVIII -Mosquera, cimentando los futuros argumentos de Saavedra y Loperráez, publicando detallados planos -se limitaron a describir sus ruinas...”¹⁰

La noticia no es enteramente cierta. Lo es que la Crónica que denominan los autores “ovetense” pudo ser escrita en tiempos de Alfonso III (no VII, como por error indica la Guía)¹¹, según señalan, entre otros, García More-

[9] Que, a su vez, parece que tuvo como base la obra desaparecida que sobre Numancia escribió quien se cree que sí estuvo allí: Polibio. Cfr. APIANO, Historia romana. Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo. Madrid. Editorial Gredos, S.A. 1980.

[10] TARACENA, Blas y TUDELA, José, *Guía...* op. cit. p. 51.

[11] Por regla general, no uso el término “sic” para indicar una transcripción literal del documento que se cita, sino que inserto transcripciones actualizadas a la grafía actual, en que se respeta el original en lo que supone de infracción de las reglas gramaticales. Reservo el término “sic” para casos excepcionales, como este, donde se trata de un error de otro tipo.

no¹², autor que ya inserta en su estudio la llamada “Crónica Rotense”, donde, efectivamente, figura dicha afirmación, pero García Villada¹³ identifica esa “Crónica Rotense” como “segunda redacción” de la Crónica de Alfonso III. Sólo en ese texto aparece la noticia citada, como luego se dirá.

Pero, desde que el Imperio romano dejó de controlar la vida en la península Ibérica (a finales del siglo V) pocos autores trataron de su historia. Según López Pereira, entre los siglos V a VIII apenas cuatro autores: Orosio, Hidacio, Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla¹⁴, es decir, un romano cristiano para el que todo el mundo conocido era patria por igual”, uno centrado en la zona gallega, y dos estudiosos sobre todo la época goda de dominio de la península¹⁵. Y en el resto de la Edad Media, Jiménez de Rada, Lucas de Tuy o la Crónica de Alfonso X y sus seguidores, o “cronistas”, volcados en estudiar los hechos más cercanos a su época. Y sobre Numancia hablaron poco e, incluso, aseguraron que esa localidad había cambiado de nombre y se llamaba “Zamora”.

[12] GÓMEZ MORENO, Manuel “Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo C (1932), pp. 562-628. También en *Crónica de Alfonso III, edición preparada por Zacarías García Villada S.J, para la Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas Centro de Estudios Históricos*. Madrid. Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadereyara. 1918, p. 116. En esta obra se puede observar que, en la que llama el traductor “texto de la Redacción primitiva” se habla de “Zamoram” (p.68) mientras que en la que llama “texto de la segunda redacción” inserta la cita donde el acusativo se refiere a “Numantiam” y no a “Zamora”, que expresa en nominativo (p. 116). Según él, esta segunda redacción sería la que se encuentra en el Escorial (p. 17). El editor identifica data y autoría de la crónica en el siguiente fragmento de la Rotense: “. rudis nostris temporibus quum ciuitas Uiseo et suburbis ejus jussum nostrum esset populatus...” (op. cit. pp 585-586)

[13] Crónica de Alfonso III. Textos latinos de la Edad Media Española. Sección Primera: Crónicas Fascículo primero. Edición preparada por Zacarías García Villada S.I. Madrid. Establecimiento Tipográfico sucesores de Ribadaneyra. 1918.

[14] Cfr. *Continuatio Isidoriana hispana, Crónica Mozárabe de 754*. Estudio, edición crítica y traducción de J. Eduardo López Pereira. León. Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» Caja España de Inversiones Archivo Histórico Diocesano. 2009.

[15] Cfr. SÁNCHEZ ALONSO, B. *Historia de la historiografía española I (Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo ... 1543)*. Madrid. Revista de Filología Española. 1947.

2. NUMANCIA VERSUS ZAMORA.

Hoy muchos autores españoles dicen que fue Antonio de Nebrija quién ubicó con exactitud Numancia. Y no les falta razón; pero Nebrija, formado en Italia, se limitó a sorprenderse porque los historiadores españoles dijeran que Numancia estaba en Zamora, cuando Estrabón, Ptolomeo, Apiano Alejandro y otros autores habían descrito su ubicación con exactitud y, por eso, señala ácidamente que los que aceptan dicha ubicación no han consultado las fuentes originales, afirmación que realiza no en una obra dedicada a Numancia, ni destinada a enjugar errores vertidos en la narración de hechos históricos, sino dedicada a historiar a los Reyes Católicos, y que se conoce como “las Décadas”¹⁶.

D. Gregorio Hinojo¹⁷ estudió detalladamente ese capítulo IIII¹⁸ de la obra de Nebrija¹⁹ e insertó en su estudio, donde viene a dar cuenta de lo

[16] Aunque su título no es ese, sino *Habes in hoc volumine amice lector Aelii Antonii Nebrissensis Rerum a Fernando & Elisabe Hispaniarū foelicissimis Regibus gesta[rum] Decades duas: Necnō belli Nauariensis libros duos, Annexa insuper Archiep̄ i Roderici Chronica aliisq[ue] historiis antehac non excussis.* 1545. Es obra a la que se puede acceder por internet, según consulta que realicé el pasado 10 de mayo de 2017 <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000090339>. El capítulo, que Nebrija identifica como “IIII” comienza en el folio XXXI vuelto, y forma parte del libro quinto de la Década primera. En esta obra hace una referencia a Numancia en la introducción, al describir los ríos de la península, pero sólo para indicar que por allí pasa el Duero: “Durius amnis oritur in Pelendonibus prouincie Tarraconensis, fluitquae Meridien quoad perueniat Numantian vrben Celtiberorum clariffiman...”

[17] HINOJO, Gregorio, “Quod Numantia non est ea quae vulgo dicitur Zamora sed Soria, aut vicus in agro illius”, en *Estudios humanísticos en homenaje a Luis Cortés Vázquez, Volumen 1*, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 403-412. Tate (TATE, Robert B. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid. Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos S.A. 1970). En la página 200 de su obra Tate también hace referencia a esta cita, y señala que es una digresión que realiza Nebrija cuando está relatando el asedio de Toro. Es decir, que está claro que Nebrija no trató de “pontificar” sobre la materia, sino que la trató de pasada. Claro, que Tate también opina que Nebrija nunca leyó con intensidad a los historiadores clásicos, porque no eran su principal objeto de estudio (p. 204)

[18] Sic. en la obra de Nebrija.

[19] Y resalta el poco interés que tenía Nebrija en publicar sus investigaciones.

anterior, una transcripción del texto de ese autor junto a una traducción del mismo (en las que no estoy muy de acuerdo, pero las discrepancias no afectan a esta investigación).

Pero no fue Nebrija el único, en aquel momento, en identificar la ubicación geográfica de Numancia: Margarit i Pau, obispo de Gerona, en su *Paralipomenon Hispaniae*²⁰ (publicado por Sancho, el hijo de Antonio Nebrija) la sitúa en Zaragoza, seguramente por basarse en la obra de Pomponio Mela²¹.

Nebrija invoca en su favor la autoridad de autores clásicos como Estrabón y Ptolomeo y, tras desprestigiar la obra (que he citado más arriba) de

[20] Cfr. Biblioteca Digital AECID, Signatura: 4R-137, *Episcopi Gerundensis Paralipomenon Hispaniae libri decem antehac non excussi* (1545) - Margarit y de Pau, Juan de, Cardenal. Sita en <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1852>, consulta de 4 de mayo de 2017. En TATE, Robert B. *Ensayos...* p. 152 se confirma que la edición hecha por Sancho Nebrija es de 1545.

[21] Cfr. *Fontes Antiquae Hispaniae*. Publicadas bajo los auspicios y a expensas de la División y Ciencias Humanas y Sociales Universidad de Barcelona y dirigido por A. Schulten y J. Maluquer de Motes. Fascículo VII. *Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo*. Barcelona. Instituto de Arqueología y Prehistoria. 1987. En esta obra se hace constar que la *Chorographia* de Pomponio Mela fue la primera obra geográfica que se conservó íntegra, pero en ella se puede leer: “*Vrbium de mediterraneis in Tarraconensi clarissimae fuerunt Palantia et Numantia, nunc est Caesaraugusta...*” (p. 6). Es decir, que identifica a Numancia con Zaragoza. Ha de tenerse en cuenta que la edición de las *Fontes Antiquae* se limita a “coleccionar” las obras escritas por autores clásicos latinos y griegos, que tratan sobre la península ibérica, pero ha sido muy criticada por traductores posteriores (que leen bastantes errores de transcripción), razón por la cual he elegido para mis citas traducciones de autores que han tenido a la vista las transcripciones contenidas en las *Fontes*. Ha de hacerse constar que la transcripción realizada en las *Fontes* es idéntica a la contenida en Mela, sive, *liber de Geographia continens excerpta scriptorum latinorum, selecta A Gregorio Majansio, generoso valentino & honoratio Duocemviro stlitibus judicandis, in regia domo & urbe. Valencia. Francisco Burguete. 1748*. La cita corresponde a la página 80. Sin embargo, MANSILLA REOYO, Demetrio, *Geografía eclesiástica de España, estudio histórico-geográfico de las diócesis*. Tomo I. Roma. Iglesia Nacional Española. 1994, en su p. 102 añade a la transcripción un “et”, lo que resalta el sentido de “y ahora es Zaragoza”, es decir, que antes eran “*Pallantia et Numantia*” las “*urbes clarissimae*”, y luego lo fue Zaragoza, no que hubiera que identificar la antigua Numancia con Zaragoza, sentido que comparto y para el que creo que no es necesario añadir el “et”, que no está en el texto.

Lucas de Tuy²², Gil de Zamora²³ y la Crónica de Alfonso X²⁴, llega a la conclusión de que Numancia estuvo donde hoy está Garray, en Soria: “quam nos Soriam interpretamur, vel Garray potius in agro Soriano, vicum antiqui adhuc pontis vestigia servatem...”²⁵.

Y tenía razón, porque bastaría haber consultado a los autores que cita Nebrija, para comprobar la imposibilidad de identificación de Numancia con Zamora: la latitud²⁶ de Numancia es de 41 grados, 48 minutos y 58 segundos²⁷, es decir, casi 41 grados y 49 minutos. Ptolomeo la establece en 41 grados y 50 minutos, aunque no todas las ediciones de Ptolomeo recogen

[22] Cfr. LUCAS DE TUY, *Crónica de España. Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por Julio Puyol, académico de número*, hecho para la Real Academia. Madrid. Tipografía de la revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1926, se puede ver (p. 279) que este autor achaca a Alfonso el Católico, el yerno de Pelayo, la toma de diversas ciudades, entre las que cita “Numancia, que agora es Çamora...”

[23] Se refiere a la obra *Liber de preconis Hispaniae* de este autor. Hay un ejemplar manuscrito, identificado como “Liber de preconiis Hispaniae, de Juan Gil de Zamora. Monachi Silensis Chronicon. Virorum illustrium chronica, Philippus de Barberiis Liber de preconiis Hispaniae, de Juan Gil de Zamora. Monachi Silensis Chronicon. Virorum illustrium chronica, Philippus de Barberiis” y señalado como MSS/1508, que recoge dicha obra, donde se puede leer, en el folio 64: “Zamora fuit Numantia anquitus appellata, sicut beatus isidorus, e Lucas Tudensis episcopus in suis cronicis atestantur. Hosc idem in ordinatione diacion Hispanae a Bamba Rege illustrissimo reperitur. Et hoc idem repentur in capitulo de civitatum, et oppidorum Hispanae nominibus immutabis...” Y cita en su apoyo al “egregius Historiographus Orosius” que habría dicho “quod is in Pyreineis montibus non procul a flumine Dorio situata (p, 65), omitiendo la cita respecto a su condición de última ciudad de la Gallaecia.

[24] Cfr. Primera Crónica General ó sea Estoria de España que mando componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289; publicada por Ramón Menéndez Pidal. Madrid. Bailly Bailliére editores. 1906. La cita se corresponde con la página 331, epígrafe 581, que copia textualmente las conquistas de Alfonso el Católico, según lo redacta la Crónica Rotense: “...Numancia a la que agora dizen Çamora...”

[25] Cfr. Aelii Antonii... op cit. folio XXXII

[26] Aunque Ptolomeo también fija la longitud, ésta es más discutible dado los problemas de fijación.

[27] <http://dateandtime.info/es/citycoordinates.php?id=3121549>, consulta 10/05/2017.

en forma idéntica las tablas que elaboró este autor²⁸: la edición italiana de 1548²⁹ fija la latitud en 42° y 45', pero añade tras la palabra "Numantia" un comentario: "hoggi Soria" (aunque no incluyo esta obra entre las atribuibles a quienes identifican la localidad de Soria con la de Numancia, porque puede referirse a la provincia); la también italiana de 1564³⁰ fija las coordenadas de Numancia en 42° 45' mientras que la edición de Luther³¹ la fija en 41° 50', es decir, sensiblemente idéntica a la hoy calculada. En cualquier caso, es evidente que Numancia estaba, según Ptolomeo, entre el paralelo 41° 48' y el 42° 45', cualquiera que sea la edición de su obra que se use. La latitud, por tanto, estaba perfectamente señalada por este autor³².

[28] Así la que obra en la Biblioteca Digital Mundial <https://dl.wdl.org/10664/service/10664.pdf>, consultada el 11 de mayo de 2017, que fija la latitud en 41 1/2 1/3. Esta edición no está paginada. En las *Fontes Hispaniae Antiquae*... Fascículo VII... op. cit. p. 194, que recoge la traducción de la obra de Ptolomeo también se identifica la latitud de Numancia en 41° y 50' (cfr. idem, p. 91 en la edición en griego, en la misma obra).

[29] *La Geographia di Clavdio Ptolomeo Alessandrino, con alcuni comenti et aggiunte fattenui da Sebastiano munstero A la manno, Con le tauole non solamente antiche et moderne solite di stampasi, ma altre nuoue aggiunteui di Meser Iacobo Gastaldo Piemontese cosmographo, ridotta in uolgare Italiano da M. Pietro Andrea Mattiolo Senese medico eccellissimi con l'aggiunta d' infiniti nomi moderni, de Città, Prouincia, Castella, et altri luoghi, fatta con grandissima diligenza da esso Meser Iacopo Gastaldo, il che in nissum altro Ptolomeo si ritroua. Opera ueramente non meno utile che necessaria.* Venecia. Gioan Baptista Pedrezano. M.D.XLVIII. Esta obra está en la Biblioteca Nacional de España (en adelante, B.N.E.), sede de Recoletos, R/38541, Código de Barras 1000519593, y se puede acceder por internet, como he hecho en consulta 11/5/2017, en <http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/La%20geografia%20di%20Claudio%20Ptolomeo%20...%20%20%20/qls/Ptolomeo,%20Claudio/qls/bdh0000022730;jsessionid=F7063A9D6E-3284F845BCEF92C7642D56>. La cita está en la página 122 de la digitalización, que se corresponde con el Libro II folio 54 r.

[30] *Geografia de Claudio Ptolomeo Alexandriono*, Nouvamente tradotta di Greco in Italiano, da Ieronimo Rvscelli. Venetia. Giordano Ziletti, M.D.LXIII. Cfr. p. 96. Esta cita se corresponde con el Libro II Tabla II de Europa.

[31] Cfr. *Claudius Ptolemy the geography*, traslated and edited by Edward Luther Stevenson with a introduction by Joseph Fischer. New York. New York Public Library 1932. Vd. transcripción p. 56.

[32] Si bien esa latitud abarca también aquella en que está Zamora: 41.5225857844805, según indica la web <http://www.coordenadas.com.es/espana/zamora-zamora/7914>, consulta 8 septiembre 2017.

Por otra parte, Plinio el Viejo señala en su obra que Numancia estaba junto al Duero: “Durius amnis ex maximis Hispaniae, ortus in Pelendonibus et iuxta Numantiam lapsus, dein per Arevacos Vaccaeosque disterminatis ab Asturia octtonibus, a Lusitania Gallareis, ibi quoque turdulos a Bracaris arcens...”³³, transcrito por “el río Durio, que es de los mayores de España, nacido en los Pelendones, y passando junto a Numancia, passa después por los Auacos, y Vaceos, apartando a los Vetones de la Asturia, y a los Gallegos de Lusitania, y también apartando allí los Turdulos de los Bracaros: y toda la region dicha...”³⁴

Finalmente, Estrabón señala que, entre Numancia y Zaragoza había unos ochocientos estadios de distancia³⁵, es decir, ciento cuarenta y ocho o ciento cincuenta kilómetros.

Situada junto al Duero, a unos ciento cincuenta kilómetros de Zaragoza, entre los 41° 48' y los 42° 45' de latitud, Numancia sólo podía estar, en base a esos datos, dentro de un pequeño espacio donde se encuentra también la localidad de Soria. La existencia de ruinas romanas en la llamada Muela de Garray (y la inexistencia de ruinas romanas evidentes en la localidad de Soria) que ya visitó Morales³⁶, junto a los datos suministrados por la obra de Apiano, dejaban claramente de manifiesto que Numancia estuvo ubicada en dicha Muela de Garray. Allí fueron exploradas y comprobadas las ruinas de la

[33] Cfr. *Fontes Hispaniae Antiquae...* Fascículo VII... p. 28.

[34] Cfr. *Pliny Natural History with an english translation in ten volumes, volumen II, Libri III-VII*, The Loeb Classical Library founded by James Loeb, LL.D., by H. Rackham, M.A., fellow of Christ's college, Cambridge. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. London William Heinemann LTD. MCMLXI. La traducción que uso es la contenida en *Historia Natvral de Cayo Plinio Segundo*, traducida por el licenciado Gerónimo de Hverta, medico y familiar del Santo Oficio de la Ynquisición. Madrid. Luys Sánchez. 1624, pp. 104-105.

[35] Cfr. *Estrabón Geografía libros III-IV*. Traducción introducciones y notas de M^a José Meana y Félix Piñero. Editorial Gredos S.A. 1992.

[36] MORALES, Ambrosio de, *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la crónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*. Madrid. Oficina de Benito Cano. 1792. Pp. 384-385.

ciudad celtíbera y romana, en las que se han especializado autores coetáneos como Jimeno³⁷.

Además, Apiano señalaba que Numancia estaba situada entre dos ríos³⁸ (el Duero y el Merdancho), lo que evita la confusión con la hoy ciudad de Soria, dado que ésta última sólo dispone como defensa de un río (el Duero, al Este), porque otro posible cauce de agua (el Golmayo) está cercano, pero ni puede ser calificado de río ni supone defensa alguna³⁹.

3. LA RAZÓN DE LA CONFUSIÓN

Cabría, por tanto, preguntarse porqué una localidad donde se produjo un episodio tan llamativo como la resistencia de Numancia frente a los ejércitos romanos, más dotados y experimentados (resistencia que, *mutatis mutandi*, podría ser comparada con la resistencia española a las tropas de Napoleón, muchos siglos después), quedó envuelta en las más espesas tinieblas del des-

[37] D. Alfredo Jimeno Martínez es uno de los autores que más han tratado sobre las ruinas de Numancia. Soriano, profesor en la Universidad Complutense, es el actual director de las excavaciones en dicho lugar. Sus estudios sobre esta localidad son muy numerosos y sobradamente conocidos.

[38] APIANO, *Historia* ... p. 167: “Numancia era de difícil acceso, pues estaba rodeada por dos ríos...”. Claramente, uno de ellos era el Duero: “El río Duero fluía a lo largo del cinturón de fortificaciones, y resultaba de mucha utilidad a los numantinos...” p. 180. Esa defensa entre dos ríos es uno de los argumentos que usa CORTÉS LÓPEZ, Miguel, *Diccionario geográfico-histórico de la España antigua tarraconense, bética y lusitana con la correspondencia de sus regiones, ciudades, montes, ríos, caminos, puertos e islas a las conocidas en nuestros días. Tomo III*. Madrid. Imprenta Real. 1836 p. 228. Tampoco Soria es de “difícil acceso”, sobre todo, por la zona oeste.

[39] Sobre las características del Golmayo se puede consultar un estudio denominado “Breve estudio de los valores naturales del nacimiento del río Golmayo y su área inmediata de influencia” <http://web.archive.org/web/20110220011548/http://www.golmayo.net:80/archivoswebupc/2011/EstudiodeFuentetoba.pdf>, consulta de 19 de mayo de 2017, donde queda de manifiesto la escasa entidad de este cauce, calificado de humilde en <http://www.rtvcy.l.es/Noticia/019A05BB-C5F3-7413-84938F4080809687/maravilla/nacimiento/rio/golmayo>, consulta 19/05/2017. Por otra parte, dicho río está cerca de la localidad de Soria, pero no lo suficiente para considerarlo una “defensa”.

conocimiento, hasta el extremo de perderse la identidad geográfica de la localidad de Numancia.

Para algunos, los autores españoles tenían poco interés en conocer el pasado peninsular, y poco acceso a las fuentes. Tampoco ayudaría la inestabilidad política que sufrió la península ibérica a lo largo del tiempo: invasiones de suevos, vándalos, alanos, visigodos y, finalmente, musulmanes. Entre ellos está Tate, que destaca el poco interés que Castilla había tenido en la antigüedad⁴⁰, hasta el extremo de que identifica la penetración del humanismo en la península con el interés por los autores clásicos, y destaca la figura del obispo de Gerona, Margarit i Pau único, para él, sensible a revivir de los estudios clásicos y a usar las fuentes clásicas. Para Tate, la diferencia esencial entre los historiadores humanistas y los cronistas medievales estriba en la selección o modo de tratar las fuentes: los primeros (salvo , las Escrituras canónicas, a las que reconocen autoridad “per se”), realizan una “crítica” de las fuentes y prefieren las redactadas en momentos más cercanos a los hechos narrados, mientras que los cronistas ni consideran necesario la crítica ni la selección de fuentes, por lo que usan cualquier testimonio que tengan a mano, sin reparar en su validez⁴¹.

Aunque entre los musulmanes circulaban copias de las obras clásicas⁴², hay que tener en cuenta que el llamado “Itinerario de Antonino” fue conservado ligado a la cosmografía de Julio Honorio, y aunque es citado por varios autores no españoles, la primera publicación se produjo en 1512, lo que se repitió varias veces a lo largo del siglo XV, incluida una edición de 1600 con notas de Zurita⁴³. En todas ellas figura la vía que va de Osma a Ágreda (Uxa-

[40] TATE, Robert B. *Ensayos...* op cit.

[41] Ídem, pp. 130-135.

[42] Sólo hay que ver que Ibn Ḥaldūn ya cita, como una de sus fuentes, a Ptolomeo (cfr. IBLN Ḥaldūn, *al-Muqqadima. Introducción a la historia universal*. Edición y traducción de Francisco Rúaiz Girela. Córdoba. Editorial Almuzara, S.L. 2008 ISBN 978-84-92573-04-2, p. 75.

[43] Cfr. ROLDÁN HERVÁS, José Manuel, *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la península ibérica. Anejo de Hispania Antiqua*. Madrid. Departa-

ma-Augustobriga) pasando por Numancia, que es una parte de la vía de Astorga a Zaragoza. La obra de Estrabón tiene una edición príncipe en Venecia, en 1516, realizada por Aldo Manucio⁴⁴, la de Claudio Ptolomeo está plagada de errores⁴⁵, y la de Apiano⁴⁶ se conoció en la segunda parte del siglo XVI, como se dice hablando de Rúa. Está claro que Nebrija leyó a todos estos autores antes de esos momentos, pero sería en Italia, porque no eran accesibles en la península. También está claro que hasta que no se vulgaricen esos textos no se corrigen errores como el relativo a la ubicación de Numancia.

mentos de Historia Antigua de la Universidad de Valladolid y Granada. 1975. pp. 27-28. Sobre esta vía hay un estudio en SAAVEDRA MORAGAS, Eduardo, *Descripción de la vía romana entre Uxama y Augustobriga. Memoria premiada en el concurso de 1861*. Real Academia de la Historia. Por su parte, Roldán Hervás, en la obra citada, ya señala sobre el que denomina “Anónimo de Ravenna” (que Taracena y Tudela citan en su Guía, como se dice en la nota 10) “La primera vez que hemos encontrado citado el cosmógrafo, geógrafo, o anónimo de Ravenna es en la obra de Hugo Grotius *Historia Gothorum, Vandalorum Longobardorum*, publicada en 1655....” p. 114.

[44] Cfr. la Introducción que J. García Blanco realiza a la Geografía de Estrabón en la Biblioteca Clásica Gredos S.A. p. 185.

[45] Hay que reconocer, siguiendo la tesis doctoral de MONTERO VÍTORES, Jesús, *Carpetanos y vettones en la Geografía de Ptolomeo. Ciudades y vías romanas en Carpetania y Vettonia en época altoimperial*. Memoria para optar al grado de Doctor. Dirigida por Julio Mangas Manjarres. Madrid. Universidad Complutense. 2002, que la obra de Ptolomeo fue difundida por los geógrafos musulmanes, pero que los errores apreciados en dicha obra fueron causa del descrédito en que la misma cayó, así como el “olvido” de la obra durante la Edad Media (pp. 8-9). También señala los errores de los copistas, a que me he referido más arriba, se mantuvieron durante mucho tiempo. Sin embargo, y como he dicho más arriba, la obra de Ptolomeo, a efectos de la ubicación exacta de Numancia, no es sino una referencia, dado que la ubicación es posible sin ella. Esto podría explicar porqué se mantiene el error en la ubicación de Numancia, a pesar de que JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Historia de los hechos de España. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde*. Madrid. Alianza Editorial. 1989. señala que lo había consultado (cfr. pp. 57 y 71).

[46] Recuérdese que la parte sobre Iberia escrita por Apiano fue editada por primera vez en 1557 por Enrique Estéfano, como se ha dicho más arriba, y esta tan tardía fecha de edición es lo que da pie a Morales para asegurar que si Pedro de Rúa hubiera podido leerla, no habría ubicado a Numancia en la localidad de Soria sino donde Morales considera que estaba: en Garray.

Consecuentemente con lo anterior, Bautista Pérez⁴⁷ entiende que esa renovación cultural que, en torno a los estudios de historia, se produce en el siglo XV, está claramente vinculada con la recuperación de autores clásicos, aunque lo relaciona con la historia más cercana a esa época, vinculándose a la valoración del presente (de ese momento, claro) y la “revalorización” del oficio de cronista.

Pero, en cualquier forma, lo que resulta claro es que los escritores hispanos que tratan sobre la historia de la península muestran escaso interés en el pasado de la misma, y que poco ayuda la dificultad para acceder a las obras más antiguas, como demuestra el hecho de que, sin conexión con lo afirmado por Nebrija o Margarit i Pau, Ambrosio de Morales⁴⁸, muy inclinado desde su más tierna edad a las antigüedades, señale que no había casi nada escrito sobre la historia antigua de la península anterior a los godos⁴⁹ y que lo escrito

[47] BAUTISTA PÉREZ, Francisco, “Historiografía y poder al final de la Edad Media. En torno al oficio de cronista”, en *Studia histórica, Historia Medieval*, 33 (ediciones de la Universidad de Salamanca), pp. 97-117.

[48] Que había nacido en 1513 y era hijo de un catedrático de Filosofía y Metafísica (aunque era doctor en medicina) al que el propio Cardenal Cisneros escogió para tal cargo en la Universidad Complutense, según recoge FLÓREZ, Enrique, *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del rey Don Phelipe II, a los Reynos de León, y Galicia, y principado de Asturias, para reconocer Las Reliquias de los Santos, Sepulcros Reales, y libros manuscritos, de las Cathedrales y Monasterios*. Madrid. Imprenta de Antonio Marín. 1765. Según este autor, Ambrosio de Morales tuvo como profesores a Juan de Medina y a Melchor Cano y era experto en latín y griego y fue, entre otras cosas, catedrático de Humanidades en la Universidad de Alcalá.

[49] Cfr. MORALES, Ambrosio de, *Coronica General de España que continuaba Ambrosio de Morales coronista de nuestro señor Don Felipe II. Tomo III*. Madrid. Oficina de Benito Cano. 1731. En especial, página 98: “Mas fuera destas dos razones, hubo otra mucho mas poderosa y eficaz, que á mi y a él (se refiere a Florián de Ocampo. La nota es mía) nos pudo forzar á escrebir. Esta es, el no tener nuestros Españoles quasi historia ninguna de las cosas antiguas, que acá sucediéron, en tiempo de los Romanos la conquistáron, señoreáron, y perdiéron: y el faltar poco ménos que del todo quien la haya escrito [...] Si esta historia comenzara desde los Reyes Godos [...] tenía yo con quien competir en extenderla [...] mas escribiendo los tiempos mas antiguos que digo, y en estos cinco libros prosigo del señorío de los Romanos en España: no hay aventajarme sobre los Escritores pasados, sino solo escrebir de nuevo aquello, de que quasi no ha habido hasta agora Escritos Español ninguno...” (prólogo al libro VI de la Cronica, página IV)

era muy defectuoso, aunque encuentra la excusa en “los tiempos”, y en que faltaban libros para consultar. Morales se duele de lo avergonzado que se había sentido por no haber escritores, salvo Florián de Ocampo (a quien llega a calificar de “amigo”, pero del que señala que no tenía nada escrito fuera de lo que había publicado, por lo que critica que poco aportó en orden a dichas antigüedades) de que se pudiera presumir como versados en antigüedades españolas. Así, con relación a Ocampo dice que “dexe pues todo lo antiguo, por dextarle á Florián entera toda la gloria de haberla escrito, y comencé poco mas de doscientos años antes del nascimiento de nuestro Redentor Jesu-Christo, donde él acabó...”. Es decir, que ya trató directamente el tema de Numancia, y se basó, como él mismo indica quejándose, en “Historiadores Romanos” (sobre todo en Tito Livio y Apiano Alejandrino, siguiendo a este último, como dice expresamente, en lo relativo a la guerra numantina) por falta de autores españoles⁵⁰. Con relación a Numancia expresa con total seguridad que estaba “poco mas de una legua mas arriba de donde agora está la ciudad de Soria, á la puente que llaman de Garray, junto al rio Duero, y pocas leguas abaxo de su nacimiento, en un collado pequeño...”⁵¹.

Ambrosio de Morales, por tanto, determinó dónde estaba realmente Numancia, basándose en Apiano Alejandrino. Verdad es que su búsqueda había excedido a la consulta de ese historiador, pero nada indica que se apoyara en lo dicho por Nebrija. Más bien fue su pundonor como historiador lo que le hizo superar, incluso, la admiración que sentía por Pedro de Rúa, el erudito soriano que creía que Numancia y Soria eran la misma localidad, y lo que le permitió fijar su ubicación con seguridad. Morales mismo lo cuenta:

“Qué insigne fué este lugar [...] afirmando unos, que la ciudad de Zamora está en el sitio en que estuvo antiguamente Numancia, y otros que fue cerca de la ciudad de Soria [...] De los Cosmógrafos antiguos no se puede decir tomar ninguna razón por

[50] Todo esto está contenido en el prólogo citado al Libro VI de su *Coronica*, citada en la nota anterior.

[51] MORALES, Ambrosio, *Coronica... Tomo III*, libro VII, página 314.

donde se crea que Zamora sea Numancia, y puédense tomar algunas que muestren con hasta certidumbre como estuvo cerca de Soria. Porque los Pelendones fuéron pueblos en la Celtiberia, en los cuales dice Plinio nace el rio Duero, y junto con eso dice que nace cerca de Numancia. Así es que estando, como luego verémos, la ciudad de Numancia junto á la puente que agora llaman de Garray, legua y media encima de Soria, el nascimiento de Duero está cuatro ó cinco leguas mas arriba. Esta razón tocó el Doctor Sepúlveda, y también la otra de la distancia de veinticinco leguas que pone Strabón desde Numancia a Zaragoza [...] Estas son las razones de los Cosmógrafos, y hay otras de los Historiadores, que son todas por Garray y contra Zamora [...] el Bachiller Rua, hombre de insigne erudición, y de singular juicio en las antigüedades, como natural que era de Soria, tuvo creído que Numancia estuvo en el mismo sitio que agora tiene aquella ciudad [...] y asi me lo dixo á mi [...] y tenia algunos fundamentos para su opinión. Mas como no alcanzó, porque no vino en su vida impreso el libro de las guerras de España de Appiano Alexandrino, no mudó el parecer: y es cierto que lo mudara, según su mucho ingenio y juicio, si leyera aquel libro: donde por el rio que allí se refiere entraba en Duero junto á la ciudad de Numancia, y por otras particularidades se claro como estuvo en aquel sitio del pequeño lugar y puente de Garray. Yo lo he visto y las grandes señales de antigüedad que en él se muestran obligan a creer eso mismo...⁵².

Y con base en su testimonio se puede decir que Morales no sólo consultó a los cosmógrafos e historiadores antiguos (que ya estaban publicados, aunque algunos, como Alejandrino, tras la muerte de Rua, que falleció en 1556⁵³), sino que visitó personalmente el lugar y llegó a esa conclusión. En ningún momento cita a Nebrija.

[52] MORALES, Ambrosio de, *Las Antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la corónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*. Tomo IX. Madrid En la oficina de Don Benito Caro. 1792. Trata específicamente de Numancia en las páginas 382 y siguientes, aunque la menciona en otras ocasiones.

[53] Cfr. ZAMORA LUCAS, Florentino e HIJES CUEVAS, Víctor, *El bachiller Pedro de Rua humanista y crítico, sus cartas censorias al P. Guevara y amistad con Alvar Gómez de Castro*. Madrid. Centro de estudios sorianos. Patronato "José María Quadrado". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1957.

Por tanto, tras Ambrosio de Morales, parece que quedaba claro que Numancia estaba en la provincia de Soria, en el mismo lugar donde hoy se reconoce unánimemente, pero no era así. Mosquera⁵⁴, autor que publica a comienzos del siglo XVII, recoge como existentes en la época tres teorías sobre la ubicación de Numancia: la que la sitúa en Zamora o sus inmediaciones, que defenderían obras como la Crónica de Alfonso X el Sabio, Paulo Orosio, el arzobispo D. Rodrigo, el arzobispo de Burgos, D. Alonso de Cartagena, en la Anacephaleofis, el Tostado, Lucas de Tuy⁵⁵, el obispo de Orense y la Historia General. Además, dicha posición, según Mosquera, estaría apoyada por la existencia de unos privilegios antiguos de los cuales uno estaría recogido por Ambrosio de Morales. Según este mismo autor, la segunda opinión (Numancia en el mismo lugar donde está hoy Soria) la habría mantenido Antonio de Guevara, Pedro de Rúa, Alonso García Matamoros, Juan Boemio y Florián de Ocampo. Y, finalmente, la tercera, la que la ubica donde hoy se reconoce: en Garray, que defendería el propio Mosquera, apoyado en Estrabón, Ptolomeo, Plinio, Pomponio Mela, Apiano, Floro, y que habían defendido autores como Marco Antonio Sabelico, el obispo de Gerona autor del Paralipomenon⁵⁶, Ginés de Sepúlveda – en las epístolas que cita- Zurita, Garavay, y Ambrosio de Morales.

La controversia sobre la ubicación de Numancia pervivió hasta prácticamente el siglo XIX, cuando Eduardo Saavedra la fijó exactamente, y Schulten la hizo mundialmente conocida⁵⁷, pero Nebrija sigue siendo conocido como

[54] MOSQUERA DE BARNUEVO, Francisco, *La Numantina*. Sevilla. Imprenta de Luys Estupiñán. 1612 ffs. 76 r a 79 r.

[55] Sin embargo, en la obra de LUCAS DE TUY, *Crónica de España. Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por Julio Puyol, académico de número*, hecho para la Real Academia. Madrid. Tipografía de la revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1926, se puede ver (p. 279) que este autor achaca a Alfonso el Católico, el yerno de Pelayo, la toma de diversas ciudades, entra las que cita “Numancia, que agora es Çamora...”. Es decir, traspasa el texto de Alfonso III a Alfonso el Católico.

[56] Está claro que se refiere a Margarit i Pau.

[57] Realmente Schulten siguió lo señalado por Eduardo Saavedra, pero lo publicitó internacionalmente. Cfr. Exposición Museo Numantino 2017 (Soria)

el claro reubicador de la localidad de Numancia junto a la ciudad de Soria, y así lo citan autores actuales como Lorrio⁵⁸ o Morales, en su obra sobre la Arqueología Soriana⁵⁹ y otros.

4. UTILIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA DEL ERROR.

Pero, además, la identidad entre Numancia y Zamora podía resultar beneficiosa para algunos.

Mansilla Reoyo⁶⁰ cree que esa confusión fue aprovechada para discutir los límites territoriales de las sedes episcopales de Braga y Santiago de Compostela, fundamentada en los territorios adscritos a cada una de ellas, sobre todo, con relación a Zamora, para lo que se remonta a la división administrativa en diócesis y provincias realizada por Diocleciano. Este emperador romano había dividido, entre otras, la Hispania Citerior en tres provincias (la tarraconense, la cartaginense y la galaica, dando esta última siempre problemas de investigación para fijar sus límites⁶¹), y esa estructura fue aprovechada por la Iglesia.

Mansilla Reoyo vincula la identificación geográfica de Numancia con los pleitos que mantuvieron esas diócesis episcopales de Braga y Santiago de Compostela, basándose en textos escritos anteriormente. Para él Orosio se basó en Plinio, y señaló en su obra que Numancia era el límite oriental de la “Gallaecia”, cuando Plinio lo que habría indicado en su obra es que dicho

[58] LORRIO, Alberto J, Los Celtiberos. Universidad Complutense de Madrid. Universidad de Alicante. Historia de la investigación.

[59] MORALES HERNÁNDEZ, Fernando, *Carta Arqueológica Soria La Altiplanicie Soriana*. Soria. Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Soria.

[60] MANSILLA REOYO, Demetrio, *Geografía eclesiástica de España, estudio histórico-geográfico de las diócesis. Tomo I*. Roma. Iglesia Nacional Española. 1994. Estas afirmaciones están recogidas, sobre todo, en las páginas 40-46. En ellas se refiere expresamente al documento depositado en la B.N.E. MSS/1513, al que me referiré más adelante.

[61] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C., MARTÍNEZ MAZA, Clelia y SANZ HUESMA, Francisco Javier “Historia Antigua. Hispania tardoantigua y visigoda” en ALVAR EZQUERRA, Alfredo (dir.) *Historia de España*. Tres Cantos (Madrid). Ediciones Istmo S.A. 2007. La afirmación esta recogida en la página 71.

límite lo era el río Duero. Basada en la autoridad de Orosio, la sede episcopal de Braga pretendió que fueran sus sufragáneas Zamora y otros lugares, para lo que no dudaron en alterar el texto de Orosio haciéndole pasar los límites de la Hispania Citerior a la Ulterior, ya que sustituyeron el primer adjetivo por el segundo, y adujeron, además, que algunas crónicas cristianas decían que Numancia estaba junto a Zamora. Por otra parte, la alteración la habría realizado el obispo de Oviedo, don Pelayo⁶² quizá sin tener en cuenta que Gómez Moreno data la redacción de la Rotense casi un siglo antes del nacimiento de ese obispo, lo que dificulta notablemente la explicación.

Zamora sólo fue sede a partir de Alfonso III y se mantuvo gracias a la referencia a la sede salmantina, porque precisaban acreditar cierta antigüe-

[62] MANSILLA REOYO, Demetrio, *Geografía...* pp. 44-4. Resulta muy interesante la nota 153 a esa página 46, donde Mansilla asegura que: “Erróneamente se creía en la edad media que la antigua Numancia coincidía con la actual Zamora; pero esto fue debido a la falsificación del obispo de Oviedo, don Pelayo, que introdujo, a principios del siglo XII, en el texto de Wamba (sic). Dicho texto se halla en el “Liber Chronicorum” pelagiano. Biblioteca Nacional, Ms. 1513...”. En la citada B.N.E. se encuentra hoy el denominado MSS/9549, denominado “Liber chronicorum ab exordio mundi usque era 1170, Isidorus Pacensis (h. 1 1v). Orthographia, Isidorus Pacensis (h. 1v 17). Chronica vandalorum, suevorum, gothorum reges, Isidorus Hispalense (h. 17 49). Privilegio de Urbano II a la Iglesia de Oviedo, 7 abril 1031 (h. 50 50v). Privilegio de Pascual II a la Iglesia de Oviedo, octubre 1105 (h. 49v 50). Privilegio de Calixto II a la Iglesia de Oviedo, junio 1122 (h. 50 51). Decreta Adefonsi quinti Regis et Geroliae Regina sub era 1040, 8º Cal. Augusti (h. 51 54). Decreta Fredenandi Regis et Santiae Regina, et omnium episcoporum, qui in diebus eorum fuerunt in Hispania..., Era 1088 (h. 54 55v). De regularibus canonicis (h. 55v 56v). Quot patriarchae fuerunt in Hierusalem..., usque in eram 1176 (h. 56v 59v). Numerus regum diversarum gentium (h. 59v). Anni aetatum ab exordio mundi (h. 59 60). Quo in tempore et a quibus personis fuerunt aedificate Tholetum, Caesar Augusta, Legio et Ovetum (h. 60 61). Testamentus ecclesiae Sancti Salvatoris ovetensis sedis a rege Adefonso Casto factum et confirmatum, die 16 cal. Calen. Decembris era 840 (h. 61v 62v)”. En el folio 28 r. se dice expresamente: “...Numantia quam nostrates Gothi postea Zamorram vocaverum...” transcribiendo la división que, según él, se realizó en tiempos de Wamba en Toledo porque “per idem tempus inter Hispanos Archiepiscopos, et Episcopos magna erat discordia super Diocesi Sedium Suarum...”. Sobre la llamada “Hitación de Wamba” cfr. BLÁZQUEZ, Antonio, *La Hitación de Wamba estudio histórico geográfico*. Madrid. Eduardo Arias. 1907.

dad⁶³. El arzobispo de Toledo quiso incorporarla a su provincia eclesiástica, y aunque no lo consiguió, el obispo de Zamora, Bernardo de Perigord, siguió actuando como si estuviera sometido a él. Braga reclamó la sede de Zamora identificándola con la antigua Numancia que, según esta sede, había estado dentro de la provincia de Galicia y no de la de Lusitania, basándose en Festo y en Orosio para, luego, intentar hacer coincidir Numancia con Lamego. Al final esta sede episcopal se sometió a Santiago donde figura como sufragánea en el siglo XIV⁶⁴. Realmente, aunque procediera de la época de Alfonso III, esa primera creación no cuajó, su territorio se incluyó en Salamanca y sólo gracias al obispo de Toledo puedo subsistir⁶⁵

Otros autores, como Jimeno y Torres, con apreciaciones parecidas a algunas de las usadas por Mansilla, consideran que tratar de relacionar Numancia con Zamora obedece a un claro intento de prestigiar esa localidad⁶⁶, y es posible que así fuera, ya que algo parecido se podría decir de la que se ha entendido como identificación que un autor mucho más antiguo, Pomponio Mela, de quienes algunos autores deducen que pudo identificar Numancia con la localidad de Zaragoza⁶⁷, como hace Margarit en su *Paralipomenon*

[63] MANSILLA REOLLO, Gregorio *Geografía... Tomo II* pp. 92-93.

[64] Idem, pp. 98-110.

[65] Idem, p. 158.

[66] JIMENO MARTÍNEZ, Alfredo y TORRE ECHÁVARRI, José Ignacio de la, *Numancia, símbolo e historia*. Madrid. Ediciones Akal, S.A. 2005. ISBN 978-84-460-0934-4. Estos autores, en las páginas 42 y siguientes de esta obra, recogen sus especulaciones sobre el uso por parte de Zamora del prestigio de Numancia, y también consideran que el Obispo Pelayo sería el primero en hablar de una “sede numantina”. Sin embargo, en su obra no hay referencia alguna al *Cronicón de Hidacio*.

[67] Cfr. *Fontes Antiquae Hispaniae... Fascículo VII*. op. cit. En esta obra se hace constar que la *Chorographia* de Pomponio Mela fue la primera obra geográfica que se conservó íntegra, pero en ella se puede leer: “*Vrbium de mediterraneis in Tarraconensi clarissimae fuerunt Palantia et Numantia, nunc est Caesaraugusta...*” (p. 6). Es decir, que identifica a Numancia con Zaragoza. Ha de tenerse en cuenta que la edición de las *Fontes Antiquae* se limita a “coleccionar” las obras escritas por autores clásicos latinos y griegos, que tratan sobre la península ibérica, pero ha sido muy criticada por traductores posteriores (que leen bastantes errores de transcripción), razón por la cual he elegido para mis citas traducciones de autores que han tenido a la vista las transcripciones contenidas en

Hispaniae⁶⁸. En el mismo sentido, de que dicha identificación prestigiaba a Zamora, se expresa Monsalvo Anton⁶⁹.

Otros buscan explicaciones más alambicadas, como Schulten, que entiende que la confusión procede de la instalación en Zamora, en el siglo X, de un obispado, donde el ordinario tomaría el título de “episcopus numantino”⁷⁰:

“cuando en el siglo X se establece en Zamora un obispado, toma su obispo el título de «episcopus numantinus». Resulta que entonces se buscaba Numancia en Zamora, a 300 kilómetros de aquella [...] solo en el Renacimien-

las Fontes. Ha de hacerse constar que la transcripción realizada en las Fontes es idéntica a la contenida en Mela, sive, liber de Geographia continens excerpta scriptorum latinorum, selecta A Gregorio Majansio, generoso valentino & honoratio Duocemviro stlitibus judicandis, in regia domo & urbe. Valencia. Francisco Burguete. 1748. La cita corresponde a la página 80. Sin embargo, MANSILLA REOLLO, Gregorio, *Geografía...* p. 102 añade a la transcripción un “et”, lo que resalta el sentido de “y ahora es Zaragoza”, es decir, que antes eran “Pallantia et Numantia” las “urbes clarissimae”, y luego lo fue Zaragoza, no que hubiera que identificar la antigua Numancia con Zaragoza, sentido que comparto y para el que creo que no es necesario añadir el “et”, que no está en el texto.

[68] Cfr. B.N.E. MSS/5554, “Paralipomenon Hispaniae” f. LIIII del libro séptimo. En él se dice, en relación a Numancia que “Pomponius Mela libro secundo dixit illam esse Çesaraugustam, & Rhodericus Toletanus dicit esse Zamoriam...”

[69] Cfr. MONSALVO ANTÓN, José María, “Zamora y Salamanca en la Alta Edad Media según la cronística cristiana (de Sampiro a la Estoria de España) en *Mundos medievales, espacios, sociedad y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Rúis de Aguirre, Tomo I*. Santander. PubliCan, Ediciones de la Universidad de Cantabria. 2012, pp. 769-783.

[70] “Cuando en el siglo X se establece en Zamora un obispado, toma su obispo el título de «episcopus numantinus». Resulta que entonces se buscaba Numancia en Zamora, a 300 kilómetros de aquella [...] solo en el Renacimiento cuando volvieron a ser leídos los autores antiguos llegó a ser conocido el verdadero lugar de Numancia, la cual según Apiano se hallaba sobre el Duero, y según el «Itinerario de Antonino» en la carretera de Augustóbriga a Uxama [...] A fines del siglo XVI el anticuario Ambrosio de Morales, describió para Felipe II las antigüedades del país, y entre ellas incluye la colina de Garray. Poco después (1581 ¿) el inmortal Cervantes, creador de Don Quijote, escribe una tragedia, Numancia, que muestra una visión muy justa de la topografía del lugar. Lo mismo cabe decir del erudito poema «La Numantina» del soriano Francisco de Mosquera ...” SCHULTEN, *Historia de Numancia*. Pamplona. Ugoiti Ediciones S.L. 2004. Cfr. en especial pp. 175-176.

to cuando volvieron a ser leídos los autores antiguos llegó a ser conocido el verdadero lugar de Numancia, la cual según Apiano se hallaba sobre el Duero, y según el «Itinerario de Antonino» en la carretera de Augustóbriga a Uxama [...] A fines del siglo XVI el anticuario Ambrosio de Morales, describió para Felipe II las antigüedades del país, y entre ellas incluye la colina de Garray. Poco después (1581 ¿) el inmortal Cervantes, creador de Don Quijote, escribe una tragedia, *Numancia*, que muestra una visión muy justa de la topografía del lugar. Lo mismo cabe decir del erudito poema «La Numantina» del soriano Francisco de Mosquera ...”

5. LA CRÓNICA ROTENSE Y EL OBISPO PELAYO.

Pero ni la intención de adscribir un territorio a una determinada jurisdicción episcopal, como pretende Mansilla, ni el intento de prestigiar una localidad otorgándole una antigüedad mayor a la que se supone tenía la misma, como pretenden Jimeno y Torres o Monsalvo Antón o, mucho menos, la teoría de Schulten⁷¹, parecen hipótesis suficientes para desconocer que la frase “Numantia qui nunc uocatur Zamora”⁷² sólo aparece en la Crónica Rotense. Y

[71] En el Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (Siglos XII-XV). AYALA MARTÍNEZ, Carlos (compilador). Madrid. Instituto Complutense de la orden de Malta, se puede comprobar que a la diócesis de Zamora se le llamó “Numantina” en varias ocasiones, pero no consecutivas, citándose unas veces con la denominación de “zamorensis” ó “zemorensis” y otra de “numantina”, si bien con diferentes formas de escribir ambas denominaciones. Cfr., en la obra citada, los documentos 84, de mayo 1161 “...in Eumantia episcopus Stefanus...” p. 246 (este obispo figura en 13 de marzo de 1159, documento 81 como Stephanus, zemorensis episcopus), el documento 86, de 30 diciembre de 1161: “Stephano episcopo in Neumantia”, documento 88 de 8 enero 1163: “Stephanus, episcopus in Zamora”, etc.

[72] GÓMEZ MORENO, Manuel “Las primeras crónicas... op. cit. pp.609-621. También en la *Crónica* de Alfonso III, edición de García Villada, p. 116. En esta obra se puede observar que, en la que llama el traductor “texto de la Redacción primitiva” se habla de “Zamoram”(p.68) mientras que en la que llama “texto de la segunda redacción” inserta la cita señalada, donde el acusativo se refiere a “Numantiam” y no a “Zamora”, que expresa en nominativo (p. 116). Esta segunda redacción sería la que se encuentra en el Escorial (p. 17).

si se investiga a fondo la cuestión, se puede llegar a la curiosa conclusión de que todas las referencias conducen, precisamente, a ese único documento: la crónica Rotense, un documento del siglo X, que recoge la frase “Numantia qui nunc uocatur Zamora”⁷³. Esta frase, recogida en esta Crónica, está presente en las afirmaciones que realiza Lucas de Tuy⁷⁴ y la Crónica de Alfonso X, es decir, en los documentos en donde los demás autores se apoyan⁷⁵. Paulo Orosio no la sitúa allí, sino que, por una mala lectura de su obra, se viene a identificar la “Gallaecia” con “Galicia”. Orosio, siguiendo a Plinio, había escrito que “Numantia autem citerioris Hispaniæ haud procul a Vaceis & Cantabris in capite Gallatiæ sita ultima Celtiberos fuit...”⁷⁶, lo que se interpretó (como recoge Mosquera en la cita que se ha hecho) como que Numancia era la ciudad que estaba en el extremo de “Galicia”, lo que permite identificarla con Zamora.

Por lo tanto, todo el error de ubicación de Numancia como en el mismo lugar o cercano al que se levantó la ciudad de Zamora, procede de ese único

[73] Idem, pp. 562-628. También en la *Crónica de Alfonso III*, edición de García Villada, p. 116. En esta obra se puede observar que, en la que llama el traductor “texto de la Redacción primitiva” se habla de “Zamoram”(p.68) mientras que en la que llama “texto de la segunda redacción” inserta la cita señalada, donde el acusativo se refiere a “Numantium” y no a “Zamora”, que expresa en nominativo (p. 116). Esta segunda redacción sería la que se encuentra en el Escorial (p. 17).

[74] LUCAS DE TUY, *Crónica de España...* op. cit. donde se puede ver (p. 279) que este autor achaca a Alfonso el Católico, el yerno de Pelayo, la toma de diversas ciudades, entre las que cita “Numancia, que agora es Çamora...”.

[75] En este sentido, es de citar las palabras recogidas en GÓMEZ MORENO, Manuel, “Las primeras...” op. cit. p. 565: “...la historia viva de España cristalizó en la “Crónica general” de Alfonso el Sabio, inspirada en las latinas del Tudense y de Rodrigo Toledano. Estas reconocen por precursor al supuesto monje de Silos, amplificador a su vez de Sebastián y Sampiro, libros todos perfectamente armónicos entre sí, y de donde luego fueron brotando, ya historias graves, ya fantasías legendarias, según el humor de cada intérprete [...] . Pero delante del Rey Sabio, de Lucas, de Rodrigo, del Silense, de Sampiro y de Sebastián, es ya un texto de otro orden el que sirvió de pauta [...] Es la crónica llamada de Albelda...”

[76] Cfr. OROSIO, Paulo, *Historiarum initium ad Arelivm Avgustinum*. Venecia. A expensas de Bernardino Veneti de Vitalibus. M.CCCC. Sin paginar. La cita corresponde a la hoja 91. Realmente, esta obra es La Historia adversus paganos.

documento⁷⁷, aunque luego se apoyaran diversas intencionalidades en ese documento y las obras de Orosio e Idacio⁷⁸, como refiere Mansilla⁷⁹.

[77] En el Cronicón de Sebastián figura “Zamoram” (cfr. FLÓREZ, Henrike, España Sagrada *Theatro Geographico-Histórico de la Iglesia de España Origen, divisiones y limites de todas sus provincias Antigüedad, Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Silla, con varias Disserta criticas. Tomo XIII. De la Lusitania antigua en común, y de su Metrópoli Mérida en particular. Dedicado á los santos de esa Metrópoli. Segunda edición repetida. Madrid. Oficina de José del Collado. MDCCCXVII (1816). En la Crónica Albeldense no figura nada relacionado con Numancia*

[78] Cfr. lo dicho por este autor en *Idatii Episcopi Chronicon. Correctionibus, scholiis et dissertationibus illustratum a Joanne Mathaeo Garzon, hispano, societatis Jesu theologo, gandensis academiae olim cancellario. Ex codice autographo Bibl. Regiae Bruxellensis edipit. Bruselas. Excudebat M. Hayez, Reg. Acad. Typographus. 1845. En su obra, Idacio también permite cierta confusión entre la “Gallaecia” romana y la “Galicia” posterior.*

[79] MANSILLA REOYO, Demetrio, *Geografía...* pp. 44-4. Resulta muy interesante la nota 153 a esa página 46, donde Mansilla asegura que: “Erróneamente se creía en la edad media que la antigua Numancia coincidía con la actual Zamora; pero esto fue debido a la falsificación del obispo de Oviedo, don Pelayo, que introdujo, a principios del siglo XII, en el texto de Wamba (sic). Dicho texto se halla en el “Liber Chronicorum” pelagiano. Biblioteca Nacional, Ms. 1513...”. En la citada B.N.E. se encuentra hoy el denominado MSS/9549, denominado “Liber chronicorum ab exordio mundi usque era 1170, Isidorus Pacensis (h. 1 1v). Orthographia, Isidorus Pacensis (h. 1v 17). Chronica vandalarum, suevorum, gothorum reges, Isidorus Hispalense (h. 17 49). Privilegio de Urbano II a la Iglesia de Oviedo, 7 abril 1031 (h. 50 50v). Privilegio de Pascual II a la Iglesia de Oviedo, octubre 1105 (h. 49v 50). Privilegio de Calixto II a la Iglesia de Oviedo, junio 1122 (h. 50 51). Decreta Adefonsi quinti Regis et Geroliae Regina sub era 1040, 8º Cal. Augusti (h. 51 54). Decreta Fredenandi Regis et Santiae Regina, et omnium epicoporum, qui in diebus eorum fuerunt in Hispania..., Era 1088 (h. 54 55v). De regularibus canonicis (h. 55v 56v). Quot patriarchae fuerunt in Hierusalem..., usque in eram 1176 (h. 56v 59v). Numerus regum diversarum gentium (h. 59v). Anni aetatum ab exordio mundi (h. 59 60). Quo in tempore et a quibus personis fuerunt aedificate Tholetum, Caesaraugusta, Legio et Ovetum (h. 60 61). Testamentus ecclesiae Sancti Salvatoris ovetensis sedis a rege Adefonso Casto factum et confirmatum, die 16 cal. Calen. Decembris era 840 (h. 61v 62v)”. En el folio 28 r. se dice expresamente: “...Numantia quam nostrates Gothi postea Zamorram vocaverum...” transcribiendo la división que, según él, se realizó en tiempos de Wamba en Toledo porque “per idem tempus inter Hispanos Archiepiscopos, et Episcopos magna erat discordia super Diocesi Sedium Suarum...”. Sobre la llamada “Hitación de Wamba” cfr. BLÁZQUEZ, Antonio, *La Hitación de Wamba...* op. cit.

Voy, pues, a centrarme en dicho documento: la Crónica Rotense. Esta Crónica ha sido editada en diversas ocasiones, aunque no siempre con una identificación clara. Entre los más modernos editores de dichas Crónicas han de citarse a García Villada y a Gómez Moreno. El primero⁸⁰ realizó una detallada crítica de las anteriores ediciones y propuso la suya, decantándose por entender que fue Alfonso III el autor de todas ellas o, al menos, su impulsor. Para García Villada la Crónica de Alfonso III sería una única, con cuatro redacciones, para lo que estudia detenidamente los códices que se han conservado, donde esta Crónica está contenida, y las diversas ediciones que de la misma se realizaron antes de la suya. Finalmente, incluye en su edición las cuatro redacciones: la primitiva, donde no figura la referencia a Numancia, sino que se refiere al nombre de Zamora⁸¹; una segunda redacción, que se diferenciaría de la primera por forma y fondo, y a la que califica de “refundición”, pero que es la que Gómez Moreno denomina “Rotense”, reconociendo el mismo García Villada que “El primer vestigio que de ella encontramos nos lo proporciona un códice de la Catedral de Roda...”⁸². En ella figura la frase “...Numantiam, quae nunc uocatur Zamora...”⁸³; una tercera redacción, interpolada por D. Pelayo, el obispo ovetense, según García Villada⁸⁴, y una cuarta redacción, también interpolada, a juicio de este editor, y que sería la contenida en los dos ejemplares que existen en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia⁸⁵. No tiene duda García Villada en que Numancia estaba junto a Soria, y así lo hace constar en su obra⁸⁶.

Sin embargo, otro de los editores, Gómez Moreno, tras señalar que la citada Crónica nace de la intención del propio Alfonso III o, al menos, de su

[80] Cfr. “Crónica de Alfonso III” Edición de García Villada, S.I, op. cit.

[81] Idem, p. 68.

[82] Idem, p. 89.

[83] Idem, p. 116.

[84] Idem, p. 133.

[85] Idem, p. 139.

[86] Idem, p. 154.

círculo cercano, llega a expresar una hipótesis extraordinariamente llamativa: la redacción de dicha Crónica directamente por el rey Alfonso III, que luego la enviará a su sobrino Sebastián, y que éste “adobó literariamente” dando lugar a la Crónica Ovetense⁸⁷. Para ello se basa Gómez Moreno, entre otras cosas, en el carácter “bárbaro y despreciable” del código rotense, que sería muy “afín” al atribuido a Sebastián. Y Gómez Moreno había leído las consideraciones de García Villada⁸⁸.

Lo que resulta evidente es que la mención de una “Numantina qui nunc uocatur Zamora” sólo aparece en la redacción que procede del código Rotense y, por tanto, siguiendo la hipótesis de Gómez Moreno, procedería de la apreciación personal del propio rey Alfonso III.

A la vista de lo anterior, se ofrecen dos explicaciones: que el Código Rotense fuera interpolado por D. Pelayo, obispo de Oviedo (como piensa Mansilla⁸⁹), o que Alfonso III introdujera en esa redacción una metáfora: que la Zamora de su tiempo tuviera el mismo papel que en la antigüedad tuvo Numancia⁹⁰.

La primera ha sido ampliamente comentada por el tan citado Mansilla Reollo, y parece apoyada en multitud de menciones de una teórica sede episcopal numantina, que se basaría, a su vez, en un más que dudoso documento: la Hitación de Wamba.

Pero la segunda no ha sido desarrollada.

[87] Cfr. GÓMEZ MORENO, Manuel, “Las primeras...” op. cit. p. 584.

[88] Cfr. idem, p. 583: “A la par, leyendo el Rotense en la edición de García Villada, me pareció...”

[89] Cfr. MANSILLA REOLLO, Gregorio, *Geografía...*

[90] En contra de esta hipótesis iría la consideración de Flórez de que era poco probable que este rey tuviera una gran cultura (cfr. FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada Theatro Geographico-Histórico de la Iglesia de España Origen, divisiones y limites de todas sus provincias Antigüedad, Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Silla, con varias Disserta criticas. Tomo XIII. De la Lusitania antigua en común, y de su Metrópoli Mérida en particular. Dedicado á los santos de esa Metrópoli. Segunda edición repetida.* Madrid. Oficina de José del Collado. MDCCCXVII (1817).

Existe un estudio de la vida de Alfonso III debida a Cotarelo⁹¹ en que este autor supone que Alfonso III se educó en Oviedo con el obispo titular de dicha sede episcopal, Serrano, aunque declara que no se conoce con exactitud la vida del infante destinado a ser rey Alfonso III, hasta el 862, en que su padre lo envió como gobernador de Galicia, a Compostela⁹². Sin embargo, no se puede desconocer que autores como Sánchez Alonso recuerdan cómo los reyes cristianos de la Península, “al ejemplo de las cortes árabes” tuvieron una educación esmerada⁹³, donde la Historia, sin duda, estaría muy presente, como en dichas cortes⁹⁴. Además, la historiografía musulmana, muy tratada, pasaría con los mozárabes, en el siglo VIII, al norte⁹⁵. El cariño que este rey tuvo a Zamora lo pone de manifiesto en multitud de ocasiones Cotarelo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el obispo de Oviedo, Pelayo, fue consagrado como tal el 29 de diciembre de 1089: “...Pelagius Ovetensis Ecclesiae Episcopus fuit consecratus sub Era MCXXXVI IIII Kals. Juani...”⁹⁶. Es decir, entre la posible data de la Crónica Rotense⁹⁷ a comienzos del siglo X (ya que, según Cotarelo, Alfonso III falleció a finales de diciembre del 910) y la toma de posesión del obispo Pelayo⁹⁸, el posible interpolador, a finales del XI (1089) hay más de ciento cincuenta años. Y son esos años los

[91] COTARELO, Armando, *Alfonso III el magno, último rey de Oviedo y primero de Galicia*. Madrid. Grupo Editorial Asturiano. 1992 ISBN 84-88071-10-8 (es reedición de la escrita por este autor, titulada *Historia crítica y documentada de Alfonso III el magno, último rey de Oviedo*, estudio premiado por la Real Academia Española de la Lengua en 1914, y que fue publicado en 1933).

[92] Idem, p.p 74-76.

[93] SÁNCHEZ ALONSO, B. *Historia...* op, cit. p. 92.

[94] Cfr. LÓPEZ PITA, Paulina. Conferencia sobre “fuentes”, UNED, mayo 2017.

[95] Cfr. SÁNCHEZ ALONSO, B. *Historia...* op. cit. p. 92.

[96] FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada. Tomo IV*. Madrid. Imprenta de José Rodríguez. 1839 (3ª edición). La cita se corresponde con la p. 204, y lo reitera en la p. 458 del tomo XIV de la España Sagrada, que luego citaré.

[97] Usaré ese nombre para mayor facilidad, pero sin que esto suponga pronunciamiento alguno.

[98] Ya en tiempos de Alfonso VI y conquistado Toledo (1085).

que hay que investigar para determinar si hay referencias a una Numancia idéntica o junto a Zamora, porque si es así, es imposible que la noticia se deba a la interpolación de Pelayo.

Y, entre la fecha de la muerte de Alfonso III y la primera de las menciones a dicha “diócesis numantina” no hay datos que permitan dilucidar si la apreciación de “Numantia, quod nunc uocatur Zamora” es obra de dicho rey o interpolación posterior. Pero también está claro que la identificación de Numancia con Zamora no proviene de una interpretación de la obra de Orosio citada, ni de la de Idacio, entendiéndose que Numancia fuera la última ciudad de Galicia. Estas obras podrían estar en la base de la posible interpolación (si realmente eso es lo que ocurrió), y apoyarían la afirmación de la identidad de Numancia con Zamora, al objeto de discutir la asignación de la diócesis de Zamora a una determinada archidiócesis. Pero la noticia de que Numancia estaba o era Zamora no procede de Orosio ni de Idacio, sino de esa Crónica Rotense, fuente de las afirmaciones del tudense y de la Crónica General, de quien las copian todos los demás.

En contra de dicha hipótesis iría la autoridad de Sampiro, si su crónica no hubiera sido luego interpolada por el tan citado obispo Pelayo, como defiende Flórez⁹⁹, para quien fue éste el autor de la interpolación, lo que estudia en el Tratado LIV de su obra citada, al tratar de “la iglesia zamorense, y numantina”¹⁰⁰.

[99] FLÓREZ, Henrique, *España Sagrada Theatro Geográfico-Histórico de la Iglesia de España Origen, divisiones y limites de todas sus provincias Antigüedad, Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Silla, con varias Disserta criticas. Tomo XIV. De las Iglesias de Abila, Caliabria, Coria, Coimbra, Eborá, Egítania, Lamego, Lisboa, Ossonoba, Pacense, Salamanca, Viseo, y Zamora, según su estado antiguo*. Madrid. Antonio Marín. MDCCLVIII (1758). Incluye dicho Cronicón y un estudio sobre el mismo como Apéndice XIII. pp. 419 y siguientes, donde da cuenta de que dicha crónica anduvo “manuscrito muchos años...” y que, incluso, anduvo unida a la obra de Sebastián, el Pacense y Pelayo, hasta el extremo de dar lugar a que se confundieran los autores, hasta que los publicó Sandoval en el XVII, con todas las interpolaciones de Pelayo (p. 424).

[100] Idem, pp. 326 y siguientes.

Sin embargo, la Crónica de Sampiro¹⁰¹ sí tuvo un historiador que la siguió sin haber visto la obra de Pelayo: el Silense¹⁰². Y en la transcripción que hace Flórez de la Crónica de Sampiro, no figura en ningún lugar la palabra “Numancia”, y sí la de “Zamora”¹⁰³. Es, precisamente, Flórez, quien sugiere que es el Obispo Pelayo quien defiende la identidad entre Numancia y Zamora¹⁰⁴ y quien aduce la tan problemática Hitación de Wamba, en que no voy a entrar, por su enjundiosa dificultad, digna de ser discutida más en profundidad¹⁰⁵.

En el “Cronicón de Don Pelayo”¹⁰⁶ tampoco se cita Numancia, aunque se cita Zamora en algunas ocasiones¹⁰⁷.

[101] Cuya redacción sitúa Flórez hacia el año 1000 (cfr. FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada, Tomo XIV*... op. cit. p. 423). También indica que el tan citado Obispo Pelayo fue el continuador de Sampiro (cfr. p. 424).

[102] El propio Flórez (cfr. FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada, Tomo XIV*... op. cit. p.426) reconoce que “...El Chronicón del Silense es el mas precioso para nuestro asunto, por haber seguido literalmente à Sampiro, de suerte que es copia la mas exacta, con la ventaja de no haber visto la del Obispo de Oviedo D. Pelayo, por lo que carece de sus interpolaciones, adoptadas en los que se guiaron por el manuscrito de Oviedo...” Incluye este autor, además, una curiosa apreciación del padre Mariana sobre Sampiro y Pelayo (cfr. op. cit. p. 427).

[103] Idem, pp. 446 (“...haec sunt Zamora.”), 447 (“...Arabes Zemoram properarunt [...] et veniens Zemoram [...] atque Zemoram veniens...”), 449 (“...Exinde remeans cum magno triumpho Zemoram...”), 450 (“...progrediens de Zamora morbo...”), 451 (“...venit quidem Raminirus in Zemorem [...] Zemoramque ingressus...”), 455 (“...proprio morbo urbe Zemorae decessit...”).

[104] Idem, p. 458

[105] Sobre este problema se han pronunciado muchos autores, pero debo referenciar dos de ellos, más modernos que Flórez (que la combate en el tomo IV de su *España Sagrada*), y que han publicado sendas obras, una a favor y otra en contra de la veracidad de dicho documento: BLAZQUEZ, Antonio, *La Hitación de Wamba, Estudio histórico-geográfico*. Madrid. Imprenta de Eduardo Arias. 1907, que la defiende, y VÁZQUEZ DE PARGA, Luis, *La división de Wamba, contribución al estudio de la historia y geografía eclesiástica de la edad media*. Madrid. Sucesores de Ribadeyra, S.A. 1943.

[106] Publicado por Flórez en el tomo XIV de su *España Sagrada* (obra ya citada), como apéndice XIV a dicho tomo.

[107] Cfr. FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada, Tomo XIV*... op. cit. pp. 471 (“...Dedit Domino Sancio per flumen Pisorgam, totam Castilla [...] Zemoram...”), 472 (“...est extra muros Zemorae...”).

CONCLUSIONES

A la vista de lo anterior resulta imposible determinar si en esos más de ciento cincuenta años que separan la posible redacción de la Rotense y la consagración de Pelayo como obispo de Oviedo, que le permitiría las interpolaciones, se consideró que Numancia estaba en Zamora (lo que probaría que la afirmación estaba en la propia redacción de la Rotense) o no.

En cualquier caso, parece claro que los historiadores españoles medievales no tuvieron mucho interés en investigar la ubicación geográfica exacta de Numancia, y que tampoco les era especialmente fácil, por carecer de obras “de autoridad” para hacerlo. Y por eso se apoyaron en la afirmación recogida en la Crónica Rotense, a través de quienes citaban tal afirmación. Otra cosa fue para la Iglesia.

El primer historiador que intentó fijar con seguridad la ubicación geográfica de Numancia fue Ambrosio de Morales ya que, a mi juicio, Nebrija se limitó a “escandalizarse” por la ignorancia de los escritores españoles (que no era tan fácil de evitar, sólo hay que recordar la afirmación de Margerit i Pau-coetáneo de Nebrija- basada en Pomponio Mela) por las razones que aduce en su obra. Pero fue la publicación de la obra de autores como Ptolomeo, Estrabón, Apiano Alejandrino, etc., y de otras como el Itinerario de Antonino, las que permitieron ubicar con seguridad Numancia y otras localidades, si bien, en relación a Numancia, hasta que Eduardo Saavedra¹⁰⁸ en el siglo XIX

[108] A efectos puramente informativos, inserto el comentario que, en este sentido, se contiene en el manual de LORRIO, Alberto J, *Los Celtíberos*. Universidad Complutense de Madrid. Universidad de Alicante. Historia de la investigación: “Aunque los primeros trabajos arqueológicos en la ciudad de Numancia se desarrollaron en 1803, dirigidos por J.B. Erro (1806) y con la subvención de la Sociedad Económica de Soria, el punto de arranque de la Arqueología celtibérica puede establecerse a mediados del siglo XIX con la publicación, en 1850, de los resultados de las excavaciones de Francisco de Padua Nicolau Bofarull en la necrópolis de Hijes (Guadalajara) (nota 2) (vid. Cabré 1937: 99 s.), y con el inicio en 1853 de los trabajos de E. Saavedra en Numancia, que tuvieron continuación entre 1861 y 1867, bajo los auspicios de la Real Academia de la Historia, identificando en su Memoria premiada en 1861, ya sin género de dudas, los restos aparecidos en La Muela de Garray con la ciudad celtibérica mencionada por las fuentes clásicas. En 1877

no estudió más a fondo dicho Itinerario de Antonino y las propias ruinas de Numancia, la Real Academia de la Historia las potenció¹⁰⁹ y Schulten las investigó y publicó internacionalmente sus trabajos (lo que provocó un gran enfado del entonces abad de San Pedro de Soria, Santa Cruz, que entendió que un extranjero había aprovechado el trabajo de un español y se había llevado muchas cosas, lo que era en gran parte cierto), no se acabó con la discusión sobre la ubicación exacta de la localidad de Numancia.

FUENTES

ACLARACIONES

- 1) Las citas se han realizado manteniendo ortografía y sintaxis que figuran en los documentos y libros citados, salvo los espacios entre las palabras y los signos de puntuación, de ahí su peculiar grafía y sintaxis
- 2) Algunas fuentes recogen datos correspondientes a opiniones de los autores, por lo que son recogidas bajo el epígrafe de “Bibliografía” y transcripciones de fuentes originales, por lo que también figuran bajo el epígrafe “Fuentes Editadas”.
- 3) El acceso a algunas fuentes se ha realizado por Internet, razón por la recojo en el apartado de Webgrafía la url.

se publicarían los primeros resultados de estos trabajos (Delgado, Olázaga y Fernández Guerra 1877)...”

[109] En la Academia de la Historia obran los expedientes o casos relativos a las excavaciones realizadas desde el siglo XIX para localizar las ruinas de la ciudad de Numancia. Así, desde 1854 comienza a formarse el caso 9/7972/3 donde figuran D. Eduardo Saavedra, D. Salustiano Olázaga o D. Lorenzo Aguirre entre otros, y que se formó por la emisión de doscientos dos informes, siendo la fecha del último el treinta de abril de 1896, cuando ya estaba perfectamente identificada en dicho lugar la existencia de esa ciudad.

FUENTES NO EDITADAS

B.N.E. MSS/1508: “Liber de preconiiis Hispaniae, de Juan Gil de Zamora. Monachi Silensis Chronicon. Virorum illustrium chronica, Philippus de Barberiis Liber de preconiiis Hispaniae, de Juan Gil de Zamora. Monachi Silensis Chronicon. Virorum illustrium chronica, Philippus de Barberiis”.

B.N.E. MSS/1513, “Liber Chronicorum” pelagiano.

B.N.E. MSS/5554, “Paralipomenon Hispaniae”.

B.N.E. MSS/9549, “Liber chronicorum ab exordio mundi usque era 1170, Isidorus Pacensis (h. 1 1v). Ortographia, Isidorus Pacensis (h. 1v 17). Chronica vandalarum, suevorum, gothorum reges, Isidorus Hispalense (h. 17 49). Privilegio de Urbano II a la Iglesia de Oviedo, 7 abril 1031 (h. 50 50v). Privilegio de Pascual II a la Iglesia de Oviedo, octubre 1105 (h. 49v 50). Privilegio de Calixto II a la Iglesia de Oviedo, junio 1122 (h. 50 51). Decreta Adefonsi quinti Regis et Geroliae Regina sub era 1040, 8º Cal. Augusti (h. 51 54). Decreta Fredenandi Regis et Santiae Regina, et omnium epicoporum, qui in diebus eorum fuerunt in Hispania..., Era 1088 (h. 54 55v). De regularibus canonicis (h. 55v 56v). Quot patriarchae fuerunt in Hierusalem..., usque in eram 1176 (h. 56v 59v). Numerus regum diversarum gentium (h. 59v). Anni aetatum ab exordio mundi (h. 59 60). Quo in tempore et a quibus personis fuerunt aedificate Tholetum, Caesaraugusta, Legio et Ovetum (h. 60 61). Testamentus ecclesiae Sancti Salvatoris ovetensis sedis a rege Adefonso Casto factum et confirmatum, die 16 cal. Calen. Decembris era 840 (h. 61v 62v)”.

FUENTES EDITADAS

APIANO, Historia romana. Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo. Madrid. Editorial Gredos, S.A. 1980. ISBN 84-249-35550-0.

- Claudius Ptolemy the geography, traslated and edited by Edward Luther Stevenson with a introduction by Joseph Fischer. New York. New York Public Library 1932
- Continuatio Isidoriana hispana, Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción de J. Eduardo López Pereira. León. Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» Caja España de Inversiones Archivo Histórico Diocesano. 2009. ISBN 978-84-92708-03-1.
- Crónica de Alfonso III, edición preparada por Zacarías García Villada S.J, para la Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas Centro de Estudios Históricos. Madrid. Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadereyara. 1918.
- Estrabón Geografía libros III-IV. Traducción introducciones y notas de M^a José Meana y Félix Piñero. Editorial Gredos S.A. 1992. ISBN 84-249-1493-7.
- Fontes Antiquae Hispaniae. Publicadas bajo los auspicios y a expensas de la División y Ciencias Humanas y Sociales Universidad de Barcelona y dirigido por A. Schulten y J. Maluquer de Motes. Fascículo VII. Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo. Barcelona. Instituto de Arqueología y Prehistoria. 1987. ISBN 84-60050-87-4.
- Geografía de Claudio Ptolomeo Alexandrino*, Nouvamente tradotta di Greco in Italiano, da Ieronimo Rvscelli. Venetia. Giordano Ziletti, M.D.LXIII
- GÓMEZ MORENO, Manuel “Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III” en Boletín de la Real Academia de la Historia, Tomo C (1932), pp. 562-628.
- Historia Natvral de Cayo Plinio Segvndo, traducida por el licenciado Gerónimo de Hverta, medico y familiar del Santo Oficio de la Ynquisición. Madrid. Luys Sánchez. 1624,
- La Geographia di Clavdio Ptolomeo Alessandrino, con alcuni comenti et aggiunte fatteui da Sebastiano munstero A la manno, Con le tauole non solamente antiche et moderne solite di stanpasi, ma altre nuoue aggiunteui

- di Meser Iacobo Gastaldo Piamontese cosmographo, ridotta in uolgare Italiano da M. Pietro Andrea Mattiolo Senese medico eccellentissimi con l'aggiunta d' infiniti nomi moderni, de Città, Prouinciae, Castella, et altri loughi, fatta con grandissima diligenza da esso Meser Iacopo Gastaldo, il che in nissum altro Ptolomeo si ritroua. Opera ueramente non meno utile che necessaria. Venecia. Gioan Baptista Pedrezano. M.D.XLVIII.
- Libro de Privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (Siglos XII-XV). AYALA MARTÍNEZ, Carlos (compilador). Madrid. Instituto Complutense de la orden de Malta. ISBN 84-7491-530-9. 1995
- LUCAS DE TUY, Crónica de España. Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por Julio Puyol, académico de número, hecho para la Real Academia. Madrid. Tipografía de la revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1926.
- Mela, sive, liber de Geographia continens excerpta scriptorum latinorum, selecta A Gregorio Majansio, generoso valentino & honoratio Duocemviro stlitibus judicandis, in regia domo & urbe. Valencia. Francisco Burguete. 1748.
- PLYNY NATURAL HISTORY II Libri III-VII by Rackham, M.A. Cambridge Massachusetts, Harvard Univerity Press/London, William Heinemen Ltd. 1961.
- Primera Crónica General ó sea Estoria de España que mando componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289; publicada por Ramón Menéndez Pidal. Madrid. Bailly Bailliére editores. 1906.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUTISTA PÉREZ, Francisco, "Historiografía y poder al final de la Edad Media. En torno al oficio de cronista", en *Studia histórica, Historia Medieval*, 33 (ediciones de la Universidad de Salamanca), pp. 97-117. ISSN 0213-2060.

- BLÁZQUEZ, Antonio, *La Hitación de Wamba estudio histórico geográfico*. Madrid. Eduardo Arias. 1907.
- CORTÉS LÓPEZ, Miguel, *Diccionario geográfico-histórico de la España antigua tarraconense, bética y lusitana con la correspondencia de sus regiones, ciudades, montes, ríos, caminos, puertos e islas a las conocidas en nuestros días. Tomo III*. Madrid. Imprenta Real. 1836.
- COTARELO, Armando, *Alfonso III el magno, último rey de Oviedo y primero de Galicia*. Madrid. Grupo Editorial Asturiano. 1992 ISBN 84-88071-10-8 (es reedición de la escrita por este autor, titulada *Historia crítica y documentada de Alfonso III el magno, último rey de Oviedo*, estudio premiado por la Real Academia Española de la Lengua en 1914, y que fue publicado en 1933)
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C., MARTÍNEZ MAZA, Clelia y SANZ HUESMA, Francisco Javier, “Historia Antigua. Hispania tardoantigua y visigoda” en ALVAR EZQUERRA, Alfredo (dir.) *Historia de España*. Tres Cantos (Madrid). Ediciones Istmo S.A. 2007.
- FLÓREZ, Henrique, *España Sagrada Theatro Geográfico-Histórico de la Iglesia de España Origen, divisiones y límites de todas sus provincias Antigüedad, Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Silla, con varias Disserta criticas. Tomo XIV. De las Iglesias de Abila, Caliabria, Coria, Coimbra, Eborá, Egítania, Lamego, Lisboa, Ossonoba, Pacense, Salamanca, Viseo, y Zamora, según su estado antiguo*. Madrid. Antonio Marín. MDCCLVIII.
- FLÓREZ, Enrique, *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del rey Don Phelipe II, a los reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias, para reconocer Las Reliquias de los Santos, Sepulcros Reales, y libros manuscritos, de las Cathedrales y Monasterios*. Madrid. Imprenta de Antonio Marín. 1765.
- FLÓREZ, Henrique, *España Sagrada Theatro Geográfico-Histórico de la Iglesia de España Origen, divisiones y límites de todas sus provincias Antigüedad, Traslaciones y estado antiguo y presente de sus Silla, con varias Disserta criticas. Tomo XIII. De la Lusitania antigua en común, y de su Metròpoli Mérida en particular. Dedicado á*

los santos de esa Metrópoli. Segunda edición repetida. Madrid. Oficina de José del Collado. MDCCCXVII.

GARCÍA VILLADA, Zacarías, *Crónica de Alfonso III. Textos latinos de la Edad Media Española. Sección Primera: Crónicas Fascículo primero. Edición preparada por Zacarías García Villada S.I.* Madrid. Establecimiento Tipográfico sucesores de Ribadaneyra. 1918.

GASTALDO PIAMONTESE, Jacobo, *La Geographia di Claudio Ptolomeo Alessandrino, con alcuni comenti et aggiunte fattenu da Sebastiano munstero A la manno, Con le tauole non solamente antiche et moderne solite di stanpasi, ma altre nuoue aggiunteui di Meser Iacobo Gastaldo Piamontese cosmographo, ridotta in uolgare Italiano da M. Pietro Andrea Mattiolo Senese medico eccllentissimi con l'aggiunta d' infiniti nomi moderni, de Città, Prouinciae, Castella, et altri loughi, fatta con grandissima diligenza da esso Meser Iacopo Gastaldo, il che in nissum altro Ptolomeo si ritroua. Opera ueramente non meno utile che necessaria.* Venecia. Gioan Baptista Pedrezano. M.D.XLVIII.

GÓMEZ MORENO, Manuel, “Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo C (1932), pp. 562-628.

HINOJO, Gregorio, “Quod Numantia non est ea quae vulgo dicitur Zamora sed Soria, aut vicus in agro illius”, en *Estudios humanísticos en homenaje a Luis Cortés Vázquez*, Volumen 1, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 403-412.

IBN HALDUM, Al-Muqqadima, *Introducción a la historia universal. Edición y traducción de Francisco Rúiz Girela.* Córdoba. Editorial Almuzara, S.L. 2008 ISBN 978-84-92573-04-2, p.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Historia de los hechos de España. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde.* Madrid. Alianza Editorial. 1989. ISBN 84-206-2587-6

JIMENO MARTÍNEZ, Alfredo y TORRE ECHÁVARRI, José Ignacio de la, *Numancia, símbolo e historia.* Madrid. Ediciones Akal, S.A. 2005. ISBN 978-84-460-0934-4

- LÓPEZ PEREIRA, J. Eduardo, *Continuatio Isidoriana hispana, Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción de J. Eduardo López Pereira*. León. Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» Caja España de Inversiones Archivo Histórico Diocesano. 2009. ISBN 978-84-92708-03-1.
- MANSILLA REOYO, Demetrio, *Geografía eclesiástica de España, estudio histórico-geográfico de las diócesis*. Tomo I. Roma. Iglesia Nacional Española. 1994.
- MARGARIT I PAU, Juan, *Episcopi Gerundensis Paralipomenon Hispaniae libri decem antehac non excussi*. Granada. Sancho Nebrija. 1545.
- MONSALVO ANTON, José María, “Zamora y Salamanca en la Alta Edad Media según la cronística cristiana (de Sampiro a la Estoria de España) en Mundos medievales, espacios, sociedad y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Rúis de Aguirre, Tomo I. Santander. PubliCan, Ediciones de la Universidad de Cantabria. 2012, pp. 769-783. ISBN 978-84-8102-650-4
- MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma*. Madrid. Aguilar. 7ª edición 1987. ISBN 84-03-56985-8.
- TARACENA, Blas y TUDELA, José, *Guía de Soria y su provincia*. Soria. Unión Gráfica. 1979. ISBN 84-300-1064-5.
- MONTERO VÍTORES, Jesús, *Carpetanos y vettones en la Geografía de Ptolomeo. Ciudades y vías romanas en Carpetania y Vettonia en época altoimperial. Memoria para optar al grado de Doctor. Dirigida por Julio Mangas Manjarres*. Madrid. Universidad Complutense. 2002.
- MORALES, Ambrosio de, *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la corónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*. Madrid. Oficina de Benito Cano. 1792.
- MORALES, Ambrosio de, *Coronica General de España que continuaba Ambrosio de Morales coronista de nuestro señor Don Felipe II. Tomo III*. Madrid. Oficina de Benito Cano. 1731.
- MORALES HERNÁNDEZ, Fernando, *Carta Arqueológica Soria La Altiplanicie Soriana*. Soria. Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Soria. ISBN 84-86790-69-7.

- NEBRIJA, Antonio, *Habes in hoc volumine amice lector Aelii Antonii Nebrissensis Rerum a Fernando & Elisabe Hispaniarū foelicissimis Regibus gesta[rum] Decades duas: Necnō belli Nauariensis libros duos, Annexa insuper Archiep̄i Roderici Chronica aliisq[ue] historiis antebac non excussis*. Sin lugar de edición. Sancho Nebrija. 1545.
- ROLDÁN HERVÁS, José Manuel, *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la península ibérica. Anejo de Hispania Antiqua*. Madrid. Departamentos de Historia Antigua de la Universidad de Valladolid y Granada. 1975
- SAAVEDRA MORAGAS, Eduardo, Descripción de la via romana entre Uxama y Augustobriga. Memoria premiada en el concurso de 1861. Real Academia de la Historia.
- SÁNCHEZ ALONSO, B., *Historia de la historiografía española I (Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo ... 1543)*. Madrid. Revista de Filología Española. 1947.
- SCHULTEN, Adolf, *Historia de Numancia*. Pamplona. Urgoiti Ediciones S.L. 2004, ISBN 84-9 33398-3-0
- TARACENA, Blas y TUDELA, José, *Guía de Soria y su provincia*. Soria. Unión Gráfica. 1979.
- TATE, Robert B., *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid. Biblioteca románica hispánica, Editorial Gredos S.A. 1970.
- ZAMORA LUCAS, Florentino e HIJES CUEVAS, Víctor, *El bachiller Pedro de Rúa humanista y crítico, sus cartas censorias al P. Guevara y amistad con Alvar Gómez de Castro*. Madrid. Centro de estudios sorianos. Patronato "José María Quadrado". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1957.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Luis, *La división de Wamba, contribución al estudio de la historia y geografía eclesiástica de la edad media*. Madrid. Sucesores de Ribadeyra, S.A. 1943.

WEBGRAFÍA

<http://bibliotecadigital.aacid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1852>, consulta 04/05/2017. Contiene el *Episcopi Gerundensis Paralipomenon Hispaniae libri decem antehac non excussi*, de Margarit i Pau.

<http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/La%20geografia%20di%20Claudio%20Ptolomeo%20...%20%20%20/qls/Ptolomeo,%20Claudio/qls/bdh0000022730;jsessionid=F7063A9D6E3284F845BCEF92C7642D5>, consulta 11/05/2017. Contiene *La Geographia di Clavdio Ptolomeo Alessandrino*, con alcuni commenti et aggiunte fatteui da Sebastiano munstero A la manno, Con le tauole non solamente antiche et moderne solite di stanpasi, ma altre nuoue aggiunteui di Meser Iacobo Gastaldo Piamontese cosmographo, ridotta in uolgare Italiano da M. Pietro Andrea Mattiolo Senese medico eccllentissimi con l'aggivnta d' infiniti nomi moderni, de Città, Prouinciae, Castella, et altri loughi, fatta con grandissima diligenza da esso Meser Iacopo Gastaldo, il che in nissum altro Ptolomeo si ritroua. Opera ueramente non meno utile che necessaria. Venecia. Gioan Baptista Pedrezano. M.D.XLVIII.

<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000090339>. Consultada el 10/05/2017. Contiene el *Habes in hoc volumine amice lector Aelii Antonii Nebrissensis Rerum a Fernando & Elisabe Hispaniarū foelicissimis Regibus gesta[rum] Decades duas: Necnō belli Nauariensis libros duos, Annexa insuper Archiep̄i Roderici Chronica aliisq[ue] historiis antehac non excussis*.

<http://dateandtime.info/es/citycoordinates.php?id=3121549>, consulta 10/05/2017.

<https://dl.wdl.org/10664/service/10664.pdf>, consultada el 11/05/2017

<http://web.archive.org/web/20110220011548/http://www.golmayo.net:80/archivoswebupc/2011/EstudiodeFuentetoba.pdf>, consulta de 19/05/2017.

<http://www.coordenadas.com.es/espana/zamora-zamora/7914> consulta 8/09/2017.

<http://www.rtvicyl.es/Noticia/019A05BB-C5F3-7413-4938F4080809687/maravilla/nacimiento/rio/golmayo>, consulta 19/05/2017

LAS ARMAS DE FUEGO EN LA CONQUISTA DEL IMPERIO AZTECA

Juan Ting-Chieh Huang

Máster en Lengua y Cultura Hispánicas, Universidad Tamkang

RESUMEN

En el primer tercio del siglo XVI, Hernán Cortés con solo unos quinientos soldados españoles conquistó el inmenso Imperio Azteca. La razón por la que Cortés pudo conseguir esta enorme victoria fue, según se dice, porque “los españoles tenían armas de fuego”. Sin embargo, si se considera la capacidad de las armas de fuego en aquel período, tal argumento necesita más evidencias.

Los aztecas tenían un ejército numeroso y un entrenamiento militar riguroso. Aunque las armas de los aztecas eran primitivas, sus proyectiles no eran inferiores a las

armas de fuego de los españoles. Además, el porcentaje de arcabuceros y artillería de los españoles era bastante bajo. No podían producir un efecto decisivo en las batallas. Así pues, el argumento de la supuesta superioridad de las armas de fuego es un mito. La conquista española del Imperio Azteca incluye la tecnología militar, pero no precisamente las armas de fuego. Además hay que considerar otros factores importantes como la difusión de epidemias, la desunión entre los aborígenes, el efecto táctico de la caballería, etc.

A comienzos del siglo XVI los españoles iniciaron la gran aventura de la conquista de América, y uno de ellos fue Hernán Cortés, quien condujo a unos quinientos soldados y derrotó el inmenso Imperio Azteca, que era el reino más poderoso de Mesoamérica. Esta historia es muy especial: unos centenares de españoles conquistaron un imperio que contaba con unos cien mil guerreros. Es algo que parece increíble y que va contra el sentido común. ¿Por qué los españoles pudieron vencer a cien mil aborígenes con tan pocas pérdidas, y en una situación absolutamente adversa? Cuando yo era estudian-

te de la escuela secundaria, los profesores nos decían: “Es que los europeos tenían armas de fuego”. Parece lógico, las armas de fuego son mucho más poderosas que los arcos y las flechas, ¿no? Si no hubiese sido así, deberíamos usar los arcos y las flechas: ¿por qué el proceso de la evolución de las armas va de las armas blancas a las armas de fuego? Esta teoría la he escuchado cientos de veces, no sólo de la gente corriente sino también de profesores de secundaria y universidad, e incluso de antropólogos como Walter Krickeberg (1956), quien escribió:

Las armas atómicas de entonces (...) se llamaban mosquetes y culebrinas, contra las que los aztecas combatían todavía con armas paleolíticas: mazos planos hechos de madera, en cuyas estrechas ranuras metían filosas hojas de obsidiana, dardos o flechas provistos de puntas de pedernal, arrojados con lanzaderas o con arcos (citado por Martínez, 1990, p. 28).

Según su opinión, las armas de fuego eran en su tiempo tan destructivas como las armas nucleares de hoy. Este comentario destaca tanto el poder y la importancia de las armas de fuego. Así, Krickeberg cree que las armas de fuego fueron un factor decisivo porque el ejército azteca colapsó ante las armas de fuego de los españoles.

Sin embargo, conforme yo adquiría más conocimientos sobre la historia de las armas de fuego, tenía más dudas de esa teoría. ¿Será un mito creer que las armas de fuego seguramente eran mejores que las armas blancas? En la época de Cortés, la capacidad destructiva de las armas de fuego no era ni remotamente igual en la actualidad que un M16 o un AK47. ¿No pudieron encontrar los aztecas una táctica adecuada para contraatacar a los españoles? El argumento lógico se convierte en un argumento ilógico. En este trabajo, intentaré precisar el verdadero papel que tuvieron las armas de fuego en la conquista del Imperio Azteca por Hernán Cortés.

Hipótesis

La primera hipótesis de este trabajo es que las armas de fuego eran más avanzadas y poderosas que otras armas y se enfrentaban a las armas aztecas con superioridad. Además, dado que hay tantos datos que indican que las armas de fuego tienen un efecto psicológico muy fuerte, por eso, la segunda hipótesis es que las armas de fuego causaban un efecto psicológico enorme, hasta llegar a ser decisivo en la guerra contra los aztecas.

Marco teórico

Este tema, de hecho, implica varios campos, incluidos la antropología, la historia, la estrategia y las tácticas militares. La primera teoría nos la da el libro clásico de Carl von Clausewitz *Vom Kriege*, traducido al español como *De la Guerra* y al chino como 戰爭論. En su Libro III, capítulo 8, trata de la superioridad de la cantidad. En la primera frase se expresa la idea principal:

無論在戰術還是戰略上，數量上的優勢都是最普遍的致勝因素。
(Clausewitz, 2012a, p. 276).

(En las tácticas, y también en las estrategias, la superioridad de cantidad es el factor principal de victoria más general)¹.

Todo el capítulo 8 del libro de Clausewitz explica esta idea porque la superioridad no es tan simple como las palabras literales. Hay que considerar tiempo, espacio, las situaciones relacionadas entre dos fuerzas, etc.; no obstante, en el caso de la conquista del Imperio Azteca, no es tan complejo, si se considera la cantidad de las alianzas aborígenes de los españoles, la situación era totalmente deferente. En los documentos históricos de los españoles, no hay muchos registros de las situaciones de combates entre los aborígenes, tampoco los detalles. Es lógico deducir que la gente suele enfocar las cosas relacionadas con ella misma, por eso los registros de los españoles destacan las partes relacionadas con los españoles e ignoran las partes de los aborígenes. Si

[1] Traducción del autor.

los españoles hubieran tenido la superioridad más importante y más común, el papel de las armas de fuego no habría tenido la importancia principal según la teoría. También Matthew Restall (2003) menciona este mismo mito de la cantidad de las alianzas nativas:

This image tells us much about the Spaniards, but it leaves out critical aspects of the story. There is no doubt that Spaniards were consistently outnumbered by native enemies on the battlefield. But what has so often been ignored or forgotten is the fact that Spaniards tended also to be outnumbered by their own native allies (Restall, 2003, p. 45).

Respecto a los datos de la cantidad de las alianzas aborígenes, trataremos este tema en el capítulo III.

Cuando se trata la importancia de las armas de fuego, no todo el mundo está de acuerdo con la opinión de Krickeberg. Restall, en el libro mencionado, indica que las armas de fuego se las utilizaba muy limitadamente debido a los problemas de la transportación, la condición climática, la cantidad y la seguridad de este tipo de armas, etc.:

Guns, too, were of limited use. Cannons were few in number in the Americas, and without roads or navigable rivers, their transportation was a major challenge (*Ibid.*, p. 143).

También Jared Diamond (2005) señala que las armas de fuego no fueron el factor crucial en la conquista española:

In the Spanish conquest of the Incas, guns played only a minor role. The guns of those times (so-called harquebuses) were difficult to load and fire, and Pizarro had only a dozen of them (Diamond, 2005, p. 76).

Aunque el autor se refiere a la conquista del Imperio Inca, los conquistadores españoles poseían el mismo tipo de armas de fuego, los arcabuces, y se encontraban con las mismas limitaciones de armas. Además, Cortés también

tenía muy pocos arcabuces. En resumen, los conquistadores españoles enfrentaban los mismos problemas cuando usaban los arcabuces.

Muchos investigadores han indicado muchos factores diferentes en la conquista del Imperio Azteca. Diamond señala que no sólo las armas de fuego sino también las armas blancas y las armaduras de hierro de los españoles les daban mucha superioridad en los combates. Y también la caballería tenía una superioridad absoluta en movilidad cuando enfrentaban a los aztecas. Asimismo, las epidemias provocadas por los españoles fueron una catástrofe para los aborígenes. Además de estos factores, el sistema de escritura también fue un factor muy importante. Los españoles conocían América Latina por los datos de Cristóbal Colón y Hernán Cortés, pero ni los aztecas ni los incas sabían nada sobre los españoles, y el emperador azteca Moctezuma II creía que la llegada de los españoles era el regreso del dios Quetzalcóatl. En resumen, las razones posibles fueron: la tecnología militar, las epidemias, las técnicas de navegación, el sistema político y el sistema de escritura (*Ibid.*, pp. 76-80).

William H. McNeill también se refiere al efecto destructivo de las epidemias en el Nuevo Mundo. El contagio de las epidemias habría sido a través de las embarcaciones españolas. Cuando las naves viajaban de un puerto a otro puerto, no sólo embarcaban mercancías sino también los gérmenes. Si los aborígenes no contaban con inmunidad ante las enfermedades ajenas, las contraían y las consecuencias serían fatales. En 1500, la población de toda América se calcula que superaba los cincuenta millones; no obstante, en 1650 sólo quedaban cuatro millones (McNeill, 1967, pp. 294-295).

Restall, base de los estudios anteriores, concluye que fueron cinco los factores para explicar la victoria de los conquistadores españoles: las epidemias, la desunión de los nativos americanos, las armas, especialmente las espadas, la cultura de la guerra y la potencia de producción. Los primeros tres son los más importantes (Restall, *op. cit.*, pp. 140-145).

Según estos autores, se puede llegar a varias conclusiones: primero, la desunión de los nativos, las epidemias y la tecnología son los factores más

importantes, y la capacidad de las armas de fuego todavía era muy limitada por sus diseños primitivos.

1. LA CAPACIDAD DE LAS ARMAS DE FUEGO DE LA EXPEDICIÓN DE HERNÁN CORTÉS

Según Pablo Martín Gómez (2001, pp. 91-96 y 100-101), las armas de fuego que los españoles poseían incluían los arcabuces, las culebrinas y los falconetes. Los mosquetes no aparecen en la lista porque todavía no habían sido inventados. Dice Restall:

The more reliable and faster-loading musket was not invented until decades after Cortés and Pizarro invaded the American mainland (Restall, 2003, p. 143).

La verdad es que, en Europa, los mosquetes se utilizaron en batalla menos de una década después del colapso del Imperio Azteca. Según el libro de Reid (2000) *Weapons through the ages* (en traducción china, 西洋兵器大全), la primera vez que los españoles emplearon mosquetes fue tras la caída de Tenochtitlan:

六年後，在帕爾瑪 (Parma)，西班牙人在戰爭中首次使用滑膛槍，槍長1.8米(6英尺)，重約1公斤 [sic]，從叉型槍托上發射，射程約220米，比古老的點火式火繩槍的殺傷力更大。(Reid, 2000, p. 124)².

(Seis años después, en Parma, los mosquetes fueron utilizados por primera vez por los españoles. Tenían 1,80 metros de longitud, un peso de 1 kilogramo [sic] y se disparaba con una horquilla; el alcance aproximado era de 220 metros y su capacidad letal era más poderosa que la de los arcabuces)³.

[2] Es muy evidente que la cifra del peso resulta incorrecta porque un trozo de madera que tiene 1,8 metro de longitud, con la forma de fusil, tendrá un peso de más de un kilogramo. Según la descripción de la *Encyclopedia Britannica*, normalmente un mosquete tiene un peso aproximado de nueve kilogramos. Martín Gómez indica que un mosquete construido en torno a 1590 podía superar los diez kilogramos (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 170).

[3] Traducción del autor.

El contexto de esta frase es la batalla de Bicoca en 1522; es decir, los mosquetes aparecieron solo en 1528. Aunque no fue tan distante de las acciones militares de Cortés y Pizarro, los aztecas nunca se enfrentaron a los mosquetes.

LA CAPACIDAD DE LOS ARCABUCES

Entre los proyectiles de aquel periodo, es un mito creer que las armas de hombro eran “superiores” a los arcos y las ballestas y, por eso, las sustituyeron después de inventar las armas de fuego. La verdad es que la transformación de la tecnología militar duró varios cientos de años; además, las armas de fuego no tenían ninguna superioridad en la época del arcabuz.

Primero, las armas de fuego cortas, desde el siglo XVI hasta el siglo XVII, no tenían ninguna superioridad en el alcance, e incluso en el siglo XIX, no todos los mosquetes tenían alcances más largos que los arcos largos y las ballestas⁴.

El alcance del arcabuz, teóricamente, era de 120 pasos (Reid, *op. cit.*, p. 159); es decir, más o menos, unos 90 metros, y la distancia eficaz sería mucho menos. Según Martín Gómez, la distancia era de más o menos 50 metros. Además, cita un ejemplo del Duque de Alba, quien recomendaba a sus hombres que no disparasen hasta que los enemigos entrasen a la distancia entre diez y doce metros (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 94).

Sin embargo, en el siglo XVI los arcos ya tenían un alcance de entre 150 y 200 metros (Phillips, 1999, pp. 578-579), y la distancia eficaz de los arqueros podía alcanzar los 180 metros (Reid, *op. cit.*, p. 153). Además, otro dato indica que el alcance de los arcos largos podía alcanzar un poco menos de 300 metros (市川定春, 2005, p. 238).

Las ballestas tenían alcances más largos debido a su diseño. La distancia de las ballestas podía llegar a 300 metros, y las ballestas con un mecanismo de

[4] En la Primera Guerra del Opio, una parte de los británicos todavía usaba los fusiles Baker, que tenían un alcance de 200 metros (王兆春, 1991, p. 292-293).

torno podían alcanzar más de 400 metros (*Ibid.*, p. 238). Además de la distancia, la precisión de los arcabuces también era pésima, según se puede deducir de la recomendación del Duque de Alba. Como los arcabuces todavía empleaban ánimas lisas y las balas también todavía tenían forma redonda, desde el punto de vista de la aerodinámica la trayectoria sería inestable.

Entre 1988 y 1989, en Austria se realizó una serie de pruebas de las características balísticas de las armas de hombro de la edad moderna. Los investigadores eligieron catorce mosquetes y pistolas usadas desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, y dos fusiles del XIX, para comparar las diferencias. Cuatro de estas armas fueron mosquetes de finales del siglo XVI. El resultado reveló que el porcentaje de impacto en el blanco de 167 por 30 centímetros en la distancia de 100 metros de todos los cuatro mosquetes, fue peor en 60% (Krenn et al., 1995, pp. 101-109).

Teóricamente, dado que los mosquetes usaban más pólvora y balas más pesadas, las balas tendrían un poderío más grande cuando se las disparaba; por eso, deberían tener trayectorias más estables, alcance mayor y mejor precisión. Según la *Encyclopedia Britannica*, el alcance de los mosquetes era sobre 160 metros. Así, es imposible que los arcabuces tuviesen mejor precisión que el resultado de la prueba mencionada. Sin embargo, los arqueros podían alcanzar un objeto en movimiento a una distancia de 100 metros y unos arqueros británicos podían alcanzar la cabeza de un soldado en movimiento a una distancia de 46 metros, y la precisión de las ballestas tampoco era mala. Dado que la trayectoria de la ballesta era más plana, las ballestas eran fáciles de apuntar (Dougherty, 2012, pp. 156-164).

La velocidad de disparo de los arcabuces también era muy lenta. Los pasos de recarga del arcabuz eran bastante complejos. Normalmente, a fines del siglo XVI los soldados europeos necesitaban dos minutos para disparar una bala (O'Connell y Batchelor, 2009, p. 168). Las ballestas también tenían el mismo problema por la manipulación de los complejos mecanismos. En el lapso de tiempo que un ballestero hacía un disparo, un buen arquero podía disparar hasta siete flechas (Martín Gómez, *op. cit.*, pp. 90-91). Es decir, los

arqueros tenían una ventaja enorme. Ellos podían disparar seis flechas por minuto, y si era la táctica de la lluvia de flechas y no necesitaban apuntar, podían disparar diez veces por minuto (市川定春, *op. cit.*, p. 219).

Además de las tres capacidades, las armas de fuego todavía tenían muchas limitaciones. Por ejemplo, no se podía emplearlas cuando llovía o la pólvora estaba mojada, que era una situación muy común en la conquista del Imperio Azteca por los ríos y canales (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 96); y debido al clima húmedo, a veces también ocurría el mismo problema (Restall, *op. cit.*, p. 143).

Lo único en que los arcabuces tenían una capacidad superior era en lo letal y en la penetración en la distancia cerca. Las balas podían penetrar la armadura y causar heridas graves (O'Connell y Batchelor, *op. cit.*, p. 154). Además de la capacidad, había otra ventaja que los países europeos apreciaban. Para formar a un arquero cualificado se necesitaban varios años; en cambio, sólo se necesitaban varias semanas, o incluso unos días, para formar a un balletero o un arcabucero. Eso reducía mucho los gastos militares para los reyes europeos (Dougherty, *op. cit.*, pp. 163-165).

Además de las capacidades concretas, hay muchos datos que indican que las armas de fuego podían causar un efecto psicológico por su estruendo cuando disparaban. O'Connell (2009) y Diamond (2005) sostienen este argumento. Según mi propia experiencia en las maniobras militares, no puedo tener duda de esta idea. Sin embargo, los efectos psicológicos eran abstractos y no pueden medirse. Para tratar los efectos psicológicos en la conquista del Imperio Azteca, analizaremos los registros históricos. Trataremos este asunto en el capítulo III.

Después de comparar las capacidades de los proyectiles, se puede advertir que los arcabuces no tenían superioridad evidente; en cambio, en muchas condiciones, los arcabuces eran muy inadecuados. Así, también se puede entender que el argumento de la superioridad de las armas de fuego solamente es un mito. En el momento de la llegada de Cortés al Imperio Azteca, las armas de fuego todavía necesitarían unos siglos para desarrollar su verdadera superioridad.

De hecho, las razones por las que los humanos eligieron las armas de fuego para las guerras futuras no sólo fueron por factores funcionales, sino que también incluían los sociales y económicos. Hasta el final del siglo XVI, muchos argumentaban sobre la superioridad de los arcos y de los mosquetes, pero los partidarios de los arcos indicaban varios aspectos muy superiores de estas últimas:

- 1) Los arqueros podían disparar seis flechas por minuto, mientras que los mosqueteros necesitaban dos o tres minutos para disparar una bala.
- 2) El peso del mosquete era varias veces superior al del arco y cansaba a los soldados en una marcha larga.
- 3) La estructura del arcabuz era muy compleja; si tenía algún problema, sólo los armeros podían arreglarlos.
- 4) Si la pólvora se mezclaba con impurezas, era muy posible que no estallase
- 5) La pólvora se mojaba fácilmente y la mecha también era fácil de ser extinguida por el viento.
- 6) El proceso de recarga era tan complicado que era fácil equivocarse.
- 7) Los arcabuceros sólo podían acertar a los objetos muy cercanos; por el contrario, los arqueros entrenados podían disparar con precisión y tenían un alcance eficaz de entre 130 y 180 metros.
- 8) Los arqueros podían formar seis líneas cuando disparaban, pero para los arcabuceros, sólo podían formar dos líneas.

Sin embargo, los partidarios de los arcabuces también presentaban varias opiniones para debatir:

- 1) Las técnicas de los arqueros ya no eran tan buenas como las anteriores.
- 2) Si hacía mal tiempo, tampoco los arcos tenían superioridad. La lluvia también debilitaba la cuerda de los arcos y las flechas.

- 3) Si los arcabuceros se equivocaban el proceso de manipular por el estrés, los arqueros también; había testigo que unos arqueros no podían sacar flechas correctamente en el combate.
- 4) Los arqueros que estaban detrás de la tercera línea no podían apuntar bien; es decir, sólo disparaban aleatoriamente.
- 5) Si no comían bien ni dormían bien, las condiciones físicas de los arqueros se debilitaban más. No podían alcanzar una gran distancia.

La verdad es que la velocidad de disparo de los arcabuceros en aquel tiempo ya no era tan lenta y podían disparar 40 veces por hora. También había otras opiniones que indicaban que la calidad de los arqueros ya no era tan buena como en tiempos anteriores; si había 5000 arqueros, sólo 1500 de ellos eran cualificados (Reid, *op. cit.*, pp. 153-154).

Se puede observar que el problema que los partidarios de los arqueros señalaban a los arcabuces era sobre el bajo rendimiento de estas, mientras que el problema que los partidarios de arcabuces señalaban a los arqueros era su empeoramiento de calidad. Esta diferencia reflejaba ciertos cambios ocurridos en la situación social de Inglaterra de la época, ya que debido a ese cambio en la estructura social los ingleses ya no utilizaban los arcos tan frecuentemente y las personas adecuadas para ser arqueros eran cada vez menos. Además, escaseaban las maderas de tejo importadas de buena calidad, lo cual aumentaba el precio de los arcos y los precios altos reducían el deseo de la gente para adquirir un arco (Phillips, *op. cit.*, pp. 584, 590). Así, se puede entender que los factores que afectan a la evolución de las armas no son solamente respecto al punto de vista militar, sino también a varios factores relativos a circunstancias sociales completas.

LA CAPACIDAD DE LOS CAÑONES

En la Edad Media, era muy peligroso operar un cañón porque era frecuente que los cañones explotaran (Reid, *op. cit.*, pp. 91-92). Aunque los cañones en el siglo XVI eran ciertamente más avanzados, todavía tenían problemas de

seguridad. Era posible que los artilleros se hiriesen por accidentes de pólvora⁵. La función principal de los cañones era destruir los muros o las murallas de las fortificaciones y las construcciones defensivas. En el campo de batalla, la capacidad de los cañones estaba limitada por su imprecisión y por la velocidad lenta de recarga; sólo podían destruir formaciones de infantería o derribar a unos caballeros por casualidad (Wills, 2007, p. 65). Sin embargo, los cañones eran una amenaza terrible para las murallas. En 1523 la artillería del rey de Inglaterra Enrique VIII sólo tardó dos horas en destruir las murallas de Bray (Reid, *op. cit.*, p. 131).

Los cañones que la expedición de Cortés llevaba cuando salió de Cuba, eran diez culebrinas y cuatro falconetes (Martín Gómez, *op. cit.*, pp. 100-101). Las culebrinas eran de varios tipos diferentes; su longitud podía variar de más de uno hasta tres metros, y el peso podía variar desde mil hasta tres mil kilogramos. Las balas propulsadas por las culebrinas podían alcanzar los 800 metros. Los falconetes eran más pequeños que las culebrinas. Su longitud era entre un metro y un metro y medio, y su peso era menor de 200 kilogramos. El alcance del falconete era de unos 400 metros (市川定春, *op. cit.*, p. 318, 328).

En el caso del asedio de Tenochtitlan, gracias a los trece bergantines, la artillería podía superar el obstáculo de los inconvenientes de la movilidad. Casi 78 por ciento de la artillería estaba montado sobre los bergantines (Gardiner, 1969, p. 157). Además, según las cartas de Cortés, se emplearon los cañones en el asedio y se lograron efectos bastante buenos (Chaliand, 1994, pp. 508-530). Sin embargo, Cortés no escribió los detalles ni dejó unas estadísticas concretas. No se puede saber exactamente los logros de la artillería durante el asedio.

[5] En *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo registra un ejemplo en el asedio de Tenochtitlan en el que los artilleros se quemaron con la pólvora (Díaz del Castillo, 1988b, p. 58).

2. EL EJÉRCITO AZTECA Y LA EXPEDICIÓN ESPAÑOLA

EL EJÉRCITO AZTECA

La guerra era una parte muy importante en la vida de los aztecas. Martínez (1990) nos dice: “Tanto como la religión, la guerra dominaba el espíritu y la vida de los mexicas” (Martínez, *op. cit.*, pp. 26-27). A los aztecas se les preparaba para la lucha recibiendo una educación y un entrenamiento severos. En Tenochtitlan había una institución que se llamaba *Tepochcalli* para educar a los jóvenes a ser guerreros (Díaz, 1988, pp. 57-63). Se puede apreciar la capacidad física de los guerreros aztecas por el hecho de que podían marchar 24 kilómetros diariamente con equipamientos de 24 kilogramos de peso (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 17). Las motivaciones podían ser varias: para aumentar los tributos, capturar prisioneros para los sacrificios, proteger a sus mercados, presionar a los rebeldes, defenderse de agresiones externas, etc. En las batallas, quitar las vidas de los enemigos no era el objetivo principal de los aztecas, sino el de conseguir prisioneros para los sacrificios rituales. Eso que se llamaba “Guerra florida” (Martínez, *op. cit.*, p. 27).

La organización del ejército azteca estaba basada en la propia estructura de la población. La unidad básica se llamaba *calpulli*, o *calpultin* en plural. Estaba organizada por los parientes, aliados y amigos. Con veinte *calpultin* se formaban las cuatro grandes divisiones y los comandantes de las divisiones eran los familiares del emperador. Cuando luchaban, los nobles normalmente llevaban armaduras recubiertas con los emblemas de dioses y plumas de águila. Eso hacía que fuese muy fácil reconocerlos. Además, no sólo las armaduras llamativas, los guerreros de rango superior llevaban estandartes en sus espaldas (Martín Gómez, *op. cit.*, pp. 18-20).

Las armas y los equipamientos de los aztecas, como observa Krickeberg, todavía eran paleolíticos, pero eran muy afilados. Bernal Díaz del Castillo vio las armas de los aztecas en Tenochtitlan y escribió:

Digamos cómo tenía Moctezuma dos casas llenas de todo género de armas, y muchas de ellas ricas con oro y pedrería, como eran rodela grande y chicas, y unas como macanas, y otras a manera de espadas de a dos manos, engastadas en ellas unas navajas de pedernal, que cortaban muy mejor que nuestras espadas, e otras lanzas más largas que no las nuestras, con una braza de cuchillas, y engastadas en ellas muchas navajas, que aunque den con ellas en un broquel o rodela no saltan, e cortan en fin como navajas, que se rapan con ellas las cabezas; y tenían muy buenos arcos y flechas, y varas de a dos gajos, y otras de a uno con sus tiraderas, y muchas hondas y piedras rollizas hechas a mano (Díaz del Castillo, 1988a, p. 325).

Las armas que menciona Díaz del Castillo serían el *maquabuitl* y el *cuauhbolli*. Las dos armas que tenían doble filo de obsidiana eran para los nobles o los guerreros de alto rango, y la lanza pesada que se llamaba *tepoztopilli* también utilizaba filos de obsidiana. Los guerreros comunes usaban macanas. El alcance de las armas de proyectil aztecas, en los datos que he conseguido, no era muy claro; sin embargo, lo que se puede deducir es que no eran peores; o sea, en unas partes eran mejores que el de las armas de los españoles. Díaz del Castillo (1988a) apuntó unas experiencias:

(...) ya que se apartaban algo de nosotros, desde sentían las grandes estocadas y cuchilladas que les dábamos, no era lejos, y esto fue para mejor flechar y tirar al terrero a su salvo (*Ibid.*, p. 76).

(...) antes de llegar a él le salen muchos guerreros, y le comenzaron a tirar vara y flecha y piedra con hondas, y fue tanta como granizo, que le hirieron tres caballos y muchos soldados, sin poderles hacer cosa ni daño ninguno (*Ibid.*, p. 12).

Evidentemente, los proyectiles aztecas podían superar el alcance de las armas de los españoles. De hecho, todavía hay varios ejemplos en la obra de Díaz del Castillo. Según el resultado de un experimento, un novato puede tirar una bala de piedra a una distancia de 100 metros (Reid, *op. cit.*, p. 22). Es decir, lo que registró Díaz del Castillo sí es posible y fiable. Los proyectiles normalmente tenían puntas de obsidiana o madera endurecida. Si se las compara con las puntas de metal que usaban los europeos, la penetración era mucho peor porque, en aquel periodo, las flechas de los europeos ya podían penetrar placas de metal de dos milímetros de grosor (Phillips, *op. cit.*, p. 579).

El armamento defensivo de los aztecas estaba formado por varios tipos de escudos y armaduras. Estaban hechos de madera o mimbre trenzado y las armaduras eran de algodón (Martín Gómez, *op. cit.*, p.23). Lógicamente, se puede deducir que los soldados aztecas no tenían suficiente protección cuando enfrentaban las espadas de metal, los dardos y flechas de metal y las balas de arcabuces de los españoles.

La táctica de los aztecas habitualmente era el ataque frontal con una gran cantidad de guerreros y una lluvia de jabalinas y flechas. Los aztecas extendían su tropa para desbordar al enemigo. Además, el ejército azteca podía ejecutar tácticas más complejas como los falsos movimientos o las retiradas fingidas. Su sistema de mando dependía de los sonidos con los tambores y silbidos (*Ibid.*, p. 21). Díaz del Castillo también escribió sobre lo que escuchó de los aborígenes de la cantidad del ejército azteca:

(...) cuando quería tomar un gran pueblo o hacer un asalto en una provincia, que ponía en campo cien mil hombres, y que esto que lo tenían bien experimentado por las guerras y enemistades pasadas que con ellos tienen de más de cien años (Díaz del Castillo, 1988a, p. 272).

En síntesis, el ejército azteca era una organización con buena disciplina y entrenamiento riguroso; sin embargo, el nivel de su tecnología militar todavía era paleolítica; además, el concepto religioso restringiría y afectaría al desarrollo militar. Su concepto de lucha era que capturar prisioneros era más impor-

tante que matarlos. La razón era religiosa y social: el número de la captura de prisioneros decidiría el ascenso de la jerarquía (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 19) y ese concepto afectaba el diseño de sus armas ofensivas. La característica especial de las armas aztecas era que el diseño no era para matar a enemigos, sino herirlos y debilitarlos con el fin de capturarlos (O'Connell y Batchelor, *op. cit.*, p. 116). El diseño de las armas ofensivas también puede explicar el desarrollo de los equipamientos defensivos. El diseño de las armaduras aztecas utilizaba algodón y fibra de maguey; claramente era muy resistente para el golpe y el tajo, sin embargo, no impedía la penetración de las armas enemigas.

Además de estas características de los aztecas, no había en el continente americano especies mamíferas de gran tamaño que se podían utilizar en la guerra, como los caballos. Esto limitaba mucho la movilidad, el transporte y el desarrollo de tácticas militares del ejército azteca. Si Hernán Cortés hubiera enfrentado a miles de guerreros pertenecientes a la caballería azteca con armas de cobre, el resultado habría sido diferente.

LA EXPEDICIÓN ESPAÑOLA

La expedición española incluía las fuerzas de Cortés y las alianzas aborígenes; en esta parte, sólo se trataba de las fuerzas de Cortés. En 1518, cuando la expedición de Cortés partió de Cuba, era una fuerza independiente y casi privada. No tenía ningún apoyo del gobernador de Cuba. Básicamente, tenía la estructura y la organización muy parecida a los ejércitos reales, pero ajustada un poco para adaptarse a las guerras en la América Central (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 59-63). Según Wagner (1944), citado por Martínez (1990), incluía tres tipos de miembros:

- 1, los hidalgos que tenían encomiendas en Cuba; 2, los hombres llanos que no tenían nada sino ellos mismos que perder, y 3, marinos, mecánicos, músicos, muchachos y viejos (Martínez, *op. cit.*, p.136).

Restall (2003) también indica que los miembros, de hecho, no eran los soldados profesionales del ejército real de España:

In short, the Spanish Conquest was not carried out by soldiers sent by the king, as the conquistadors themselves were well aware. But the military revolution that developed in Europe in the sixteenth and seventeenth centuries altered subsequent Spanish perceptions of the early conquerors (Restall, *op. cit.*, p. 33).

Las fuerzas españolas constaban de tres ramas y otros especialistas. Generalmente, eran la infantería, la caballería y la artillería. La infantería podía dividirse en tres sub-ramas: los piqueros, los rodeleros y los ballesteros o arcabuceros (Martín Gómez, *op. cit.*, p.81); la proporción de los ballesteros y los arcabuceros para un contingente normalmente sólo era el 10%⁶. En aquella época, los arcabuces todavía no eran armas importantes ni cruciales. La táctica de los arcabuceros era permanecer junto con los piqueros para su protección (*Ibid.*, p. 83).

3. EL PAPEL DE LAS ARMAS DE FUEGO

El papel de las armas de fuego en la conquista del Imperio Azteca, técnicamente, no es tan importante como los argumentos mencionados lo afirman. Primero, la cantidad superior del ejército azteca perdió la superioridad numérica. Hay varias opiniones diferentes sobre el volumen del ejército azteca,

[6] Bernal Díaz del Castillo se refiere varias veces a la formación de los contingentes. Por ejemplo, cuando llegaron a Cozumel, la formación era de más de 100 marinos y 508 personas, incluidas 32 ballesteros y 13 arcabuceros (Díaz del Castillo, 1988a, p. 128). La proporción era, más o menos, del 9%. Y, antes de la Noche Triste, Cortés tenía unas 1300 personas, 96 caballos, 80 ballesteros y 80 arcabuceros (*Ibid.*, p. 448); la proporción era sobre el 11%. Cuando Cortés asignaba los contingentes, básicamente siempre seguía este patrón. Además, la fuerza de Pánfilo de Narváez tenía unos 1400 soldados, 90 ballesteros y 70 arcabuceros (*ibid.*, p. 448); la proporción también era sobre el 10%. Así se puede deducir lógicamente que esta proporción era la estructura normal de los ejércitos españoles en el siglo XVI. La única excepción eran los contingentes antes del asedio de Tenochtitlan, ya que la proporción se elevó hasta el 23% (Díaz del Castillo, 1988b, pp. 45-46).

desde 20.000 guerreros y otros tantos de la Triple Alianza (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 18), hasta 300.000 (Martínez, *op. cit.*, p.320). Si se considera la población y las personas de edad adecuada para el servicio militar, lógicamente, la cantidad sería menos de 150 mil⁷. Sin embargo, la cantidad de la alianza de la expedición española era de entre 150 y 230 mil soldados. Es decir, la cantidad de las fuerzas aztecas era inferior a la de las alianzas de los españoles. Según la teoría mencionada, Hernán Cortés ya tenía la superioridad más importante en la conquista del Imperio Azteca. Además, si se considera la proporción entre las armas de fuego y la cantidad de soldados, es un factor muy marginal.

Segundo, las armas de fuego todavía eran muy primitivas, especialmente los arcabuces, cuyo rendimiento era peor que el de otras armas de proyectiles. En aquella época, los arcabuceros también tenían que llevar espadas para las luchas a poca distancia (Martín Gómez, *op. cit.*, p. 169); de hecho, ellos no tenían mucha confianza en los arcabuces por sus limitaciones y su inseguridad (Restall, *op. cit.*, p. 143).

Además, los arcabuces no podían mostrar sus efectos debido a la carencia de una táctica adecuada y su cantidad muy escasa. Dado que las armas de fuego, incluyendo los cañones y los arcabuces, eran muy imprecisas, necesitaban una táctica que solo podía evidenciar su poder utilizando una gran cantidad de armas. Además, los arcabuceros todavía necesitaban emplear una táctica para cubrir el defecto de la velocidad de recarga. Esta táctica adecuada era “fuego al voleo”, que se traducía en que los arcabuceros formasen varias líneas y disparasen alternativamente; sin embargo, todavía no se había inventado esta táctica, ni tenían suficientes arcabuces para ejecutarla (Restall, *op. cit.*, p. 143).

[7] La población de Tenochtitlan era de entre 200.000 y 300.000 habitantes (Sabloff, 1989, p. 130) y se estima que 45 mil de ellos tenían la edad para el servicio militar (Barghusen, 2000, p. 61). Tenochtitlan era la ciudad más grande; por eso, la Triple Alianza no podía superarlo, y por ello se podrá deducir que el volumen del ejército azteca no debió superar los 150 mil y esta cifra también coincide con la que registra Díaz de Castillo; además, si se considera el factor de las epidemias que ya comenzaban a afectar a los aztecas, la cantidad debió ser menor.

La logística también era un problema. Las armas de fuego necesitaban pólvora para disparar; sin embargo, la cantidad de pólvora que Hernán Cortés tenía era limitada. Según Martín Gómez (2001), antes del asedio de Tenochtitlan, Cortés sólo tenía unos 150 kilogramos (Martín, *op. cit.*, p. 100), y Gardiner (1969) cree que tenía 10 centenas (Gardiner, *op. cit.*, p. 133), es decir, más o menos 453 kilogramos; Martínez (1990) cita una cifra muy parecida, pues cree que tenía 10 quintales, más o menos igual que 460 kilogramos (Martínez, *op. cit.*, p. 295). Una culebrina necesitaba cinco kilogramos de pólvora para disparar una vez (Martín, *op. cit.*, p. 100) y un falconete necesitaba 0,4 libras para un disparo (Manucy, 2007). Antes del asedio, Cortés tenía tres cañones gruesos de hierro y 15 pequeños de bronce (Martínez, *op. cit.*, p. 295). La cifra de 150 kilogramos es un poco ilógica porque eso significa que con esa cantidad de pólvora cada cañón grueso solo podía disparar diez veces o cada cañón pequeño podía disparar, más o menos, 56 veces. Sin embargo, el asedio duró más de dos meses⁸; es decir, cada cañón disparaba menos de una vez por día. Si se cuenta con la cifra de 460 kilogramos, la cantidad de bombardeo también sería muy limitada. Para los cañones gruesos, cada uno sólo podía disparar menos de 31 veces durante toda la batalla, y para los ligeros, 171 veces.

De hecho, la superioridad de la tecnología militar española más importante e indudable fueron las espadas de acero. Las espadas les ofrecían a los españoles superioridad casi absoluta en los combates cuerpo a cuerpo porque las espadas españolas eran más largas y más resistentes que las armas aztecas (Restall, *op. cit.*, p. 143). Si se considera una estadística del número de disparos de los arcabuces, la importancia de las espadas sería más evidente. En 1526, la media de disparos de cada arcabucero en la batalla de Pavía solamente fue de diez disparos (Martín, *op. cit.*, p. 96).

[8] Respecto al día inicial del asedio, hay datos diferentes. Cortés creía que la batalla duró 75 días (Martínez, *op. cit.*, p. 329); sin embargo, Díaz del Castillo creía que era 93 días (Díaz del Castillo, 1988b, p. 113).

En resumen, el valor táctico real de las armas de fuego era muy escaso. Sin embargo, muchos argumentos indican que las armas de fuego podían causar un enorme efecto psicológico para atemorizar a los aztecas. Gardiner (1969) y Martín Gómez (2001) opinan lo mismo, y O'Connell y Batchelor (2009) citan el testimonio de Bernardino de Sahagún, quien señala que unos guerreros aztecas se desmayaron cuando los cañones disparaban, y comenta:

“然而火器就像是高空中的霹靂一樣發揮著魔法般的作用，使人們覺得任何的抵抗都是徒勞無用的。” (O'Connell y Batchelor, *op. cit.*, p. 190). (Sin embargo, las armas de fuego son como si fueran truenos en el cielo mostrando efectos mágicos y hacen que la gente crea que todas las resistencias son inútiles.)⁹

Además de O'Connell y Batchelor, Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina* también cita algo parecido:

(...) mucho espanto le causó el oír cómo estalla el cañón, cómo retumba su estrépito, y cómo se desmaya uno; se le aturden a uno los oídos. Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas: va lloviendo fuego (Galeano, 1990, p. 33)

Ya que la fuente de las dos citas es el mismo Bernardino de Sahagún, es posible que citen lo mismo.

Se pueden encontrar muchos ejemplos en la historia bélica para comprobar la teoría de O'Connell y Batchelor. Por ejemplo:

戰爭實踐告訴我們，沒有什麼比心理上的崩潰更為可怕。馬島戰爭中，缺乏訓練的阿根廷官兵在英軍誇大自己作戰實力和散布恐懼心理等手段的驅使下，1300名士兵竟向450名英軍傘兵舉手投降，斯坦利港11000名守軍也在4000餘名敵人前面掛起了白旗。(郭炎華，2002，p. 2)
(Los ejemplos de la guerra nos enseñan que no hay nada que sea más horrible que el colapso psicológico. En la Guerra de las Malvinas, dado que a los

[9] Traducción del autor.

soldados argentinos les faltaba suficiente entrenamiento, debieron enfrentaron los efectos de la masiva propaganda de la capacidad de las tropas inglesas, y gracias a la difusión psicológica del terror, 1.300 soldados argentinos se rindieron a 450 paracaidistas inglesas, y los 11.000 defensores del Puerto Stanley también levantaron la bandera blanca a unos 4.000 enemigos.)¹⁰

Hay otro ejemplo en que las armas causaron terror y caos puede verse en la Primera Guerra Mundial. En 1916, los ingleses emplearon los tanques por la primera vez. Cuando enfrentaban esas máquinas de guerra grandes, el frente alemán se sumió en el caos y los soldados alemanes empezaron a huir (Jorgensen, 2009, p. 11).

Así, se puede concretar el efecto psicológico: destruir la voluntad de los enemigos y hacerles que abandonen resistencia por la desesperación “No podemos hacer nada”, “todas las resistencias son inútiles”. En palabras de Clausewitz, es “destruir el centro de gravedad de los enemigos”¹¹. Según esta teoría, cuando los españoles disparaban las armas de fuego, los guerreros aztecas tuvieron que huir, se sometieron o abandonaron su resistencia.

Sin embargo, los hechos históricos desmienten esta suposición. La evidencia más clara es la Noche Triste. Antes de la Noche Triste, Cortés tenía una fuerza más poderosa que la anterior porque el volumen de su contingente creció casi dos veces, especialmente el número de arcabuceros, que aumentó más de cinco veces; sin embargo, los españoles sufrieron un fracaso brutal y una pérdida grave durante los cinco días. El hecho es que las armas de fuego no pudieron detener a los aztecas rabiosos. Además de la Noche Triste, Díaz del Castillo también refiere otros ejemplos:

Medrano con sus tiros en armar y tirar; y por más mexicanos que llevaban las pelotas, no les podían apartar, sino que todavía nos iban siguiendo, con

[10] Traducción del autor.

[11] Clausewitz (volumen XI, capítulo 27) propone el concepto de “centro de gravedad”, según el cual se debería intentar golpear este centro (Clausewitz, 2012b, pp. 39-42). Aunque Clausewitz no indica el efecto psicológico, se puede deducir de este concepto.

pensamiento que aquella noche nos habían de llevar a sacrificar (Díaz del Castillo, 1988b, p. 86).

(..) y desta manera pelearon seis o siete días arreo, y nosotros les matábamos y heríamos mucho dellos, y con todo esto no se les daba nada por morir (*Ibid.*, pp. 100-101).

Además de estos testimonios, hay otra evidencia que prueba la voluntad de los aztecas. Cuando Tenochtitlan cayó en manos de los españoles, el número de los muertos aztecas era de casi 117.000, y 50.000 de ellos fueron por la hambruna porque Cortés cortó el acueducto y bloqueó el suministro de agua a Tenochtitlan (Gardiner, *op. cit.*, pp. 175-176). Aunque Tenochtitlan estaba en un lago, el agua era salada; se podía utilizar para agricultura, pero no era para beber (Brumfiel y Feinman, 2008, p. 68). Sin embargo, la resistencia duró más de dos meses hasta la captura de Cuauhtémoc. Así, se puede entender que las armas de fuego no pudieron destruir la voluntad de los aztecas durante todo el asedio.

Aunque el estruendo de las armas de fuego pueda atemorizar a la gente, no significa que sea un efecto crucial. El miedo no es igual que el colapso psicológico. Según un estudio de un psicólogo militar de EE.UU., citado por 郭炎華 (2002), más del 80% de los soldados estadounidenses han sentido miedo en los combates. No obstante, las tropas estadounidenses no colapsaron. Claramente, el efecto psicológico de las armas de fuego no es un factor crucial; o sea, fue muy marginal en la conquista del Imperio Azteca.

Aunque las armas de fuego no fueron decisivas en las batallas de la conquista, todavía tuvieron su función positiva. En primer lugar, la calidad del personal y la independencia de las fuerzas de Hernán Cortés hacían que los arcabuces pudieran probar sus efectos. La característica más importante de los arcabuces y las ballestas era que no se necesitaba mucho tiempo para entrenar a arcabuceros o ballesteros cualificados. Desde este punto de vista, las dos armas eran ideales para Cortés, con el fin de probar la fuerza de los proyectiles en un tiempo limitado; además, aunque el rendimiento de las ballestas

era mejor en el siglo XVI, los arcabuces ofrecían una opción más barata¹². Los falconetes podían defender los barcos y ofrecer limitadamente apoyo de fuego, y las culebrinas podían ofrecer apoyo de fuego a una distancia lejana. Además, ambos destruían parte de los obstáculos que los aztecas había puesto; aunque no fueran cruciales, eran un apoyo considerable para los españoles. Desde este punto de vista, la importancia de las armas de fuego residiría en su valor psicológico, pero no para aterrorizar a los aztecas, sino para los españoles, porque les darían un sentimiento de seguridad.

CONCLUSIÓN

Después de estudiar los datos, se podrán advertir los errores del comentario de Walter Krickeberg: los mosquetes todavía no existían y las culebrinas eran tan marginales por su cantidad y la limitación de la pólvora. Menos menciona que hay una distancia fundamental entre las armas nucleares y las armas de fuego¹³. Esta idea exagera demasiado el papel de las armas de fuego. “La superioridad de las armas de fuego” es un mito. Este argumento confunde el *prejuicio* y el *sentido común*, ignora la verdad objetiva de los rendimientos de las armas y simplifica demasiado los factores complejos en la conquista del Imperio Azteca. La evolución de las armas de fuego seguía el desarrollo de las ballestas porque el desarrollo de las ballestas ya había llegado el límite por sus diseños. No obstante, el proceso de sustitución de los arcos y las ballestas llevó varios siglos, por lo que no debería creerse que la superioridad de las armas de fuego existiese desde el inicio.

Después de comparar las capacidades de las armas, se puede entender que la primera hipótesis es falsa. En general, las armas de fuego no tenían una superioridad clara sobre otras armas porque todavía estaban en su inicio; ade-

[12] Según Phillips (1999), las ballestas tenían un coste más caro que el de los arcabuces en ambas facetas de usar y producir (Phillips, *op. cit.*, p. 589).

[13] La característica básica de la estrategia nuclear es atemorizar, se llama Destrucción Mutua Asegurada (Snow, 1986, p. 6); sin embargo, las armas de fuego no tienen este tipo de característica.

más, les faltaban las tácticas adecuadas para mostrar sus efectos; especialmente, el rendimiento de los arcabuces no era mejor que el de las armas aztecas en las batallas porque el alcance de los arcabuces no superaba el alcance de las armas aztecas. Además, en el caso de la expedición de Cortés, tenían más limitaciones por la carencia de apoyo y la cantidad de las armas.

La segunda hipótesis también es falsa porque las armas de fuego no destruían la voluntad de los aztecas ni causaban el caos o el colapso del ejército azteca. El resultado no coincide con la hipótesis porque los aztecas nunca se rendían y siguieron luchando hasta perder a su líder. Claramente, el centro de gravedad psicológico seguía manteniéndose mientras los españoles empleaban los cañones. Los argumentos como “los fragores de los cañones causaban temor entre los aborígenes” o “los aztecas se sentían intimidados cuando los cañones disparaban”, etc., podrían ser deducciones lógicas, sin embargo, conforme a las reacciones de los aztecas, este factor no produjo un resultado decisivo.

El papel de las armas de fuego fue más bien un factor insignificante. Restall (2003) y Diamond (2005) listan varios factores cruciales en la victoria de Cortés y uno de ellos es “la superioridad de la tecnología militar”. No obstante, aunque las armas de fuego sí eran una tecnología relativamente nueva en aquel momento, los arcabuces no tenían ninguna superioridad cuando enfrentaban las armas blancas, que tenían mejor rendimiento; aunque los arcabuces tenían un poder destructivo eficaz, los aztecas no poseían armaduras de metal; es decir, tácticamente eran innecesarios. Los cañones también eran limitados por la cantidad y la limitación logística, y su valor táctico era mínimo. Además, en Mesoamérica no existían castillos o fortificaciones con murallas grandes, por lo que no había oportunidades para poner a prueba su poder destructivo. Sin embargo, si se consideran otras características, las armas de fuego presentaban otras ventajas. Los arcabuces no necesitaban de mucho tiempo para entrenar y tenían ventajas económicas. Esta fue una ventaja no sólo para Cortés, sino también para los países de Europa. Así, se podrá deducir una conclusión breve: el papel de las armas de fuego era mar-

ginal en el campo de batalla, pero no era insignificante para la estructura y la formación de la expedición por ofrecer una opción barata y de uso fácil.

Respecto a las características de las armas aztecas, surge una interrogante: ¿fue la religión un factor crucial que afectó el desarrollo de las armas? Se puede responder que la religión azteca sí afectó directamente al concepto de guerra, porque el objetivo de los aztecas era capturar la mayor cantidad posible de prisioneros, y esto no sólo por motivo religioso, sino social. Lógicamente, se podrá deducir que la carencia de motivo causaría que la evolución de las armas de los aztecas progresara lentamente porque les faltaba un motivo para desarrollar armas más poderosas, letales y eficaces, y en consecuencia el rendimiento de las armas afectó el desarrollo de las armaduras. Las armas y los equipamientos defensivos tenían una existencia contradictoria. Si un lado detiene su desarrollo, el otro lado también se detiene.

Si se compara con la situación de Europa, era totalmente diferente. El motivo de los europeos era muy fuerte. En aquella época, había muchas guerras en Europa; así, también, lógicamente, se deduce que los europeos necesitaban armas más avanzadas, más poderosas, más adecuadas para sus ejércitos y sociedades. Además, cuando las nuevas armas surgían, los europeos tenían que desarrollar tácticas nuevas para hacer sentir su máximo poder. Para enfrentar las situaciones cada vez más duras y complejas, los europeos no sólo desarrollaban las tácticas, sino también las estrategias, los conceptos políticos, etc., porque tenían motivos y necesidades. Hernán Cortés es un ejemplo típico. Durante la conquista del Imperio Azteca, Cortés reunió fuerzas excesivas. La verdad es que, según el análisis de las cifras de las bajas¹⁴, las batallas eran básicamente entre los mismos aborígenes, y el papel de los españoles era manipular la batalla y ofrecer directamente apoyos tecnológicos y ayudas militares limitadas.

[14] En el asedio de Tenochtitlan, de sus 904 soldados los españoles apenas tuvieron cien bajas, y de los 230 mil guerreros los aztecas y sus alianzas perdieron 100 mil (Martínez, *op. cit.*, p. 330).

La historia de Cortés, quien conquistó el imperio más poderoso de Mesoamérica con apenas unos quinientos hombres, es una historia increíble. Para entender esto hay muchos factores que afectan al desarrollo de un pueblo, incluida la tecnología militar. Sin embargo, si para explicarlo se recurre al supuesto papel decisivo de las armas de fuego sin pensar en las contradicciones de la historia, será una falacia lógica y se creará un mito. De hecho las investigaciones de Krickeberg, y también la de O'Connell y Batchelor, destacan extremadamente el poder de las armas de fuego o su efecto psicológico. Sin embargo, sus teorías no pueden explicar las verdades de la historia. Personalmente, no creo que hayan estudiado los detalles de la evolución de las armas de fuego, y por ello sus hipótesis son débiles, porque ignoran la materia principal y se basan solo en prejuicios.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

En español

- Díaz del Castillo, B. (1988a). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Tomo A. Madrid: Historia 16.
- Díaz del Castillo, B. (1988b). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Tomo B. Madrid: Historia 16.
- Díaz Infante, F. (1988). *La educación de los aztecas: Cómo se formó el carácter del pueblo mexicana*. México: Panorama Editorial.
- Galeano, E. (1990). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Martín Gómez, P. (2001). *Hombres y armas en la Conquista de México*. Madrid: Almena.
- Martínez, J. L. (1990). *Hernán Cortés*. México: Universidad Nacional Autónoma.

En inglés

- Barghusen, J. D. (2000). *The Aztecs: End of Civilization*. San Diego, CA: Lucent Books.
- Brumfiel, E. M. y Feinman, G. M. (2008). *The Aztec world*. Chicago: In association with The Field Museum.
- Chaliand, G. (1994). *The art of war in world history*. Berkeley: University of California Press.
- Diamond, J. M. (2005). *Guns, germs, and steel: the fates of human societies*. New York: Norton.
- Gardiner, C. H. (1969). *Naval power in the Conquest of Mexico*. New York: Greenwood Press.
- McNeill, W. H. (1967). *A world history*. New York: F. Watts.
- Restall, Matthew. (2003). *Seven myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press.
- Sabloff, J. A. (1989). *The cities of Ancient Mexico*. London: Thames and Hudson.

En chino

- Clausewitz, K. V. 著，楊南方等譯 (2012a, 原版出版約於19世紀)。《戰爭論(卷一)論戰爭的性質、軍事天才、精神要素與軍隊武德》。新北市：左岸。
- Clausewitz, K. V. 著，楊南方等譯 (2012b, 原版出版約於19世紀)。《戰爭論(卷三)以戰止戰》。新北市：左岸。
- Dougherty, M. J. 著，王翎譯 (2012)。《戰略戰術兵器事典. vol. 10, 歐洲戰士篇》。新北市：楓樹林。
- Jorgensen, C.、Mann, C.著，孔鑫譯 (2009)。《戰車戰的戰略與戰術：戰車的戰術運用與經典戰役》。臺北市：風格司藝術創作坊。
- O'Connell, R. L.、Batchelor, J.著，卿劫、金馬譯 (2009)。《兵器史：由兵器科技促成的西方歷史》。海口：海南出版社。
- Reid, William 著，卜玉坤等譯 (2000)。《西洋兵器大全》。九龍：萬里機構。

- Snow, D. M.著，錢武南譯 (1986)。《動盪世界中的核子戰略》。臺北市：黎明文化。
- Wills, Chuck著，叢昌瑜主編 (2007)。《武器勝經》。台北市：尖端出版。
- 王兆春 (1991)。《中國火器史》。北京：軍事科學出版社。
- 市川定春著，林哲逸、高胤曉譯 (2005)。《武器事典》。臺北市：奇幻基地。
- 郭炎華 (2002)。《外軍心理訓練研究》。北京：國防大學出版社。

En línea

Encyclopedia Britannica: <http://global.britannica.m/EBchecked/topic/399353/musket>

E-book

Manucy, Albert (2007). *Artillery through the ages*: <http://www.gutenberg.org/files/20483/20483-h/20483-h.htm>

Revistas

- Krenn, P., Kalas, P.; Hall, B. (1995). Material culture and military history: Testing-firing early modern small arms. *Material History Review*, 42, 101-109.
- Phillips, G. (1999). Longbow and Hackbutt: Weapons technology transfer in early modern England. *Technology and Culture*, 40 (3), 576-593.

100 AÑOS DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE: CRÍTICA AL MITO DEL COMUNISMO Y A LA LEYENDA NEGRA CONTRA EL COMUNISMO

Daniel Miguel López Rodríguez

Filósofo materialista

RESUMEN

Trataremos de llevar a cabo una crítica a la Unión Soviética y, a su vez, una crítica de la leyenda negra contra la Unión Soviética, esto es, una crítica a la acritica de los historiadores negrolegendarios (dogmáticos demonizadores). Nuestro trabajo consistirá, pues, en *triturar* el mito del comunismo, sin perjuicio de que éste no se trate de un mito absolutamente *tenebroso*, ya que puede ser *luminoso* en incluso funcional en determinadas condiciones de partes de su sistema. Pero también consistirá en la crítica a la le-

yenda negra contra la URSS, es decir, contra la propaganda de las potencias capitalistas en la Guerra Fría. Finalmente daremos unas pinceladas indicando que la Unión Soviética ha de ser comprendida desde la Idea filosófica de Imperio. Y pondremos unos breves ejemplos en referencia al carácter *generador* del Imperio Soviético *realmente existente* pero que dejó de existir y en nuestro *presente en marcha* vivimos sobre sus *náufragos*, así como vivimos sobre los *náufragos* del Imperio Romano y el Imperio Español.

En este pequeño homenaje a los 100 años de la Revolución de Octubre, a 100 años de aquellos días que «conmovieron al mundo», trataremos de llevar a cabo las dos siguientes críticas: la crítica al mito del comunismo, esto es, al mito escatológico que pronosticaba el fin de la explotación del hombre por el hombre y el fin de la propiedad privada y del Estado; y la crítica a la leyenda negra contra el comunismo, esto es, la crítica a la interpretación demonizadora que se hace del Imperio Soviético: ya sea con fines propagandísticos e in-

tereses políticos, ya sea por mala fe, ya sea por mera ingenuidad y credulidad ante los relatos más descabellados.

Finalmente veremos que el Imperio Soviético fue un Imperio que, desde las coordenadas del *materialismo filosófico* por las que tomamos partido, diagnosticamos como *Imperio generador*. El *materialismo filosófico* es un sistema de filosofía pensado, escrito y hablado en español y que fundó Gustavo Bueno Martínez en los años 70 del pasado siglo, cuando la URSS aún existía, pero que ya daba muestras de fragilidad con el debilitamiento geopolítico que supuso el conflicto chino-soviético, pues China terminaría tomando partido por Estados Unidos en el engranaje dialéctico de la Guerra Fría.

1. EL MITO DEL COMUNISMO

Ni que decir tiene que el comunismo no se ha consumado en la emancipación del Género Humano y no puso fin a la explotación del hombre por el hombre ni tampoco a la propiedad privada ni a la realidad del Estado (de los Estados). Estos eran los objetivos que se le encomendaban a un supuesto proletariado universal. Pero este proletariado universal es un mito tan oscuro y confuso como pudo serlo, en siglo I, el mito de Cristo redentor. Aunque es importante advertir (contra los que dicen que el cristianismo era el bolchevismo de la antigüedad, lo que es un flagrante anacronismo) que, si bien las analogías entre cristianismo y comunismo son evidentes, no son menos evidentes sus notables diferencias.

El proletariado vino a ser representado como la clase que destruye la sociedad de clases y por consiguiente la opresión del Estado, y una vez destruido el Estado burgués la revolución -dictadura del proletariado mediante- iría avanzando hacia su fase superior en la extinción del Estado proletario donde, como si se tratase de una arcadia feliz, se daría la situación en la que se podría decir que «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades». (Véase Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Traducción de Gustau Muñoz i Veiga, Gredos, Madrid 2012).

En semejante situación quedaría abolido tanto el antagonismo de clases como el antagonismo de Estados, porque el proletariado universal destruiría el Estado burgués (los Estados burgueses tras la «revolución mundial») e iría extinguiendo paulatinamente el Estado proletario; y por tanto sería el fin de la propiedad privada y los hombres ya no disputarían por «lo tuyo y lo mío», pues las riquezas serían colectivas. Todo esto postulado desde una filosofía de la historia desde la que se sostiene un comunismo primitivo que, a raíz de la fundación de la propiedad privada, tiende hacia una sociedad esclavista, la cual evoluciona hacia una sociedad feudal que vendría a ser el germen de la sociedad burguesa y ésta, en calidad del último sistema en el que se dan los antagonismos de clase, daría paso -dictadura del proletariado mediante- al comunismo final, el cual, más que el fin de la historia, se interpretó como el fin de la «prehistoria» y el inicio de la verdadera historia el Género Humano.

Y entonces el reino de la necesidad sería suprimido por el reino de la libertad. Un reino en donde los hombres ya no estarán sometidos a la esclavitud y alienación del trabajo, el cual pudría al obrero en cuerpo y alma a cambio de seguir perseverando en tanto fuerza de trabajo que es explotado por el capitalista a causa de su hambre de plusvalor para seguir acumulando capital.

Pero la realidad histórica fue bien diferente y eso deja que tal doctrina (una escatología en toda regla, tan escatológico como el mito del Juicio Final) sea por completo *triturada*, y sobre todo a la altura de 2017. No hay estupidez que cien años dure.... O sí, que se lo digan a judíos, cristianos y musulmanes que llevan siglos con sus dogmas a cuestas.

2. LA LEYENDA NEGRA

Pero que el comunismo no haya traído al mundo la arcadia feliz, tampoco quiere decir que haya que caer en el otro mito: la leyenda negra, y al pensar contra ésta tratamos de llevar a cabo una reforma del entendimiento histórico. La URSS, sobre todo en relación al período estalinista, es considerada por una abundante historiografía (que copa las universidades y los medios de

comunicación) como la esencia del mismísimo mal. También tiende a ecualizarse comunismo y nacionalsocialismo, doctrina y Estado político que también es considerado por la historiografía como el mal absoluto. Se trata de la falacia de lo que Leo Strauss llamó *reductio ad Hitlerum*.

No tratamos de negar los campos de exterminio ni los gulags, negamos las exageraciones, y también protestamos enérgicamente contra las no menos escandalosas omisiones que no interesan a estos autores al desvirtuar las tesis negrolegendarias por las que se mueven y son movidos.

La cifra de 20 millones de muertos en la URSS que defienden Stéphane Courtois y Nicolas Werth en *El libro negro del comunismo* son estadísticas de la Guerra Fría. El libro negrolegendario se publicó en 1997, y en España se volvería a editar en 2010 por Ediciones B, que por entonces dirigía Ricardo Artola, hijo del también historiador Miguel Artola. La traducción es de César Vidal, ex locutor de la Cope y esRadio, el cual practica el protestantismo y es partidario de una política liberal a la estadounidense (aunque para eso es imprescindible la energía nuclear del *poder militar*, ya que tal poder es una de las tantas *determinaciones, operaciones y estructuraciones* por las que se rige geopolíticamente el capitalismo *realmente existente*, y no el *laissez faire* del dejar hacer de una supuesta libertad que asciende hacia una armonía absoluta que -a nuestro severo juicio materialista- *ni existe ni puede existir* al tratarse de una doctrina tan escatológica como el Juicio Final y el comunismo final).

Esta cifra -como decimos- es de los tiempos de la Guerra Fría, en concreto del británico Robert Conquest en 1968. Alexander Solzhentsyn llegó a decir 61 millones de muertos (en una entrevista llegó decir hasta 100). Y Norman Davies lo dejó en 50 millones. Ni siquiera hay consenso. Pero la cifra canónica es la de 20 millones (por hambre y represión, sin que se cuenten los muertos por la guerra civil y mundial). Pero a principios de los 90, ya derrumbado el bloque comunista, cuando se abrieron buena parte de los archivos del KGB, el investigador ruso Viktor Zemskov lo deja en 1,4 millones. (Véase <https://macarronesleninistas.wordpress.com/2013/02/05/gulag-i/>, 2013).

Y la diferencia de cantidad hace que el asunto se pueda cualificar de un modo que se piense contra los dogmas convencionales que en su momento funcionaron como potencia propagandística (y muy prudentes en términos geopolíticos), pero que a la altura de 2017 (en el centenario de la Revolución de Octubre), aun siguiendo de algún modo activa la batalla propagandística -porque en ésa, con sus modificaciones, siempre estamos- bloquean el entendimiento para interpretar los entresijos políticos, jurídicos, industriales, comerciales, diplomáticos y militares por los que se desarrolló el Imperio Soviético *realmente existente* o realmente existido, hundido, pero reestructurado en la Rusia de Putin, que no ha salido de la nada.

Por supuesto que es totalmente pertinente una crítica a la Unión Soviética, pero no desde la demonización de la misma. Y aquí la reforma del entendimiento trata de posicionarse, en sus diversos parámetros, más allá del bien y del mal, es decir, no hipostasiando el bien como una fuente absoluta y al mal como una contramanifestación de la bondad al tratarse de la maldad absoluta y absurda, criminal genocida y todo lo que se quiera.

Lo mismo pasa en España con el franquismo y con Franco, el cual está de muchísima más actualidad en España que Stalin y el estalinismo en Rusia. De hecho, la celebración del centenario de la Revolución de Octubre ha sido muy tibia en el antiguo país de los soviets. Pero en España estamos erre que erre con Franco, sobre todo desde la llegada del zapaterismo y su sectaria Ley de Memoria Histórica. En España (otros la llaman «Estepaís») hay una cadena de televisión llamada *La Sexta* (otros la llaman «*La Secta*») que menciona el apellido Franco todos los días. Y no exagero, es literal: todos los días quiere decir los 7 días de la semana y los 365 del año. Y además no una vez sino unas pocas de veces. Los progres ven al Caudillo como si fuese un ser todopoderoso que por pura maldad mandaba a proletarios a las cunetas sólo por darse el capricho, porque era sádico y ese día le dolía una muela y estaba cabreado y era un tío con mucha mala leche y un canalla permanente. Maldad por mor de la maldad. Sobre Stalin piensan más o menos lo mismo, ya que están presos del *fundamentalismo democrático*. Con este modelo de posicionamiento ante la

inmensa complejidad de la realidad política y social cabe decir: «Mani vive». Aunque sólo viva en la conciencia de algunos alumbrados, sin perjuicio del inmenso poder de la ideología y su repercusión en la política real.

Es como si el dualismo sustancialista del bien y del mal tendiese a perpetuarse, en sus diversas y enfrentadas modulaciones, en las ideologías de las instituciones políticas de cada época: Spenta Mainyu/Angra Mainyu, Ozmuz y Arhiman, Yahvé y Satanás, Cristo y el Anticristo, la Ciudad de Dios y Babilonia y, tras el proceso de *inversión teológica* -cuando Dios ya no es comprendido como separado en tanto espíritu puro sino que se comprende como inmanente al propio mundo, realizándose en la Historia Universal, tal y como está expuesto en su máxima expresión que es el sistema hegeliano- y la *secularización del Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura*, vendría a funcionar la dualidad, desde la Revolución francesa, de la izquierda y la derecha.

Pero, como la realidad es plural, no existe una izquierda monolítica ni una derecha eterna, sino *seis generaciones de izquierda definida* (con sus derivaciones en la *izquierda indefinida*, que precisamente por su indefinición no es -ya sea *divagante, extravagante* y/o *fundamentalista*- estrictamente política) y cuatro *modulaciones de la derecha*. Es decir, no se trata de un combate eterno, aunque evolutivo (que suele entenderse en el sentido del monismo teleológico), entre un bloque de derecha y un bloque de izquierda. Más bien la situación es la siguiente:

Se postula, desde el *materialismo político*, un entretejimiento que, a raíz del colapso del Antiguo Régimen, va generando partidos políticos de izquierda (jacobinos, liberales, anarquistas, socialdemócratas, comunistas y maoístas) que, enfrentados también entre sí, van desmantelando la sociedad estamentaria del Antiguo Régimen y, a su vez, van creando nuevos problemas que son contestados (nunca con absoluta resolución) por tales *generaciones de izquierda* que se van sucediendo en la competencia de la disputa del Estado (o de la destrucción del mismo); pero en esta disputa también entran las *modulaciones de la derecha*, que brotan de la resistencia del Antiguo Régimen (*derecha primaria*), aunque modula en liberalismo (*derecha liberal*) al aparecer el socialismo y el anarquismo (con sus múltiples ramificaciones) o incorpora los planes del

socialismo para combatir al mismo (*derecha socialista*: como en España fueron el maurismo, el primorrriverismo y el franquismo). Esto dentro de lo que denominamos *derecha alineada*, es decir, alineada con la tradición (el Antiguo Régimen, esto es, el Trono y el Altar), pues también se dio históricamente una *derecha no-alineada*, e incluso republicana y anticlerical. El fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán son dos ejemplos canónicos de *derecha no-alineada*. También existen *derechas indefinidas* y *derechas extravagantes*. Las derechas también se devoran entre ellas, y también pactan con determinadas *generaciones de izquierda* según convenga.

Como puede verse el panorama dista mucho del simplismo maniqueo de los buenos de la izquierda y los malvados y pérfidos de la derecha. (Véase Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona 2003, y Gustavo Bueno, *El mito de la derecha*, Temas de hoy, Madrid 2008).

Las cosas son mucho más complejas. Vamos a dejarnos de 100 millones de muertos (la cifra que da *El libro negro del comunismo* en todo el mundo) porque eso son patrañas que ofenden a la servidumbre. Aunque también es prudente afirmar que es verdad que Stalin industrializó Rusia -la URSS- y la convirtió en la segunda potencia mundial, pero que no se entere la servidumbre.

Fidel Castro acabó en la revolución con 5000 personas, y en la represión con otras 5000 (hasta la actualidad). Y no es que lo diga yo, lo dice *El libro negro del comunismo*. En Hamburgo, en la última semana de julio de 1943, a través de una serie de imponentes bombardeos (que deja a los barbudos de las montañas como simples primitivos, dicho sea con todos los respetos), se acabó con 300 000 personas, es decir, treinta veces más bestial que las víctimas del régimen cubano hasta la actualidad. Fidel Castro no sería ningún lumbreras, pero como asesino sólo fue un aficionado. Pero claro, como los Aliados lo hicieron por la democracia, la libertad, la ilustración y bla bla bla y Fidel Castro lo hizo porque tenía el demonio de Carlos Marx en el cuerpo (como le pasaba a su camarada el Che Guevara, por cierto, lector de Francisco Franco).

Será verdad que los Aliados mataron en una sola semana treinta veces más que el régimen castrista en 58 años, pero que no se entere la servidumbre.

3. EL IMPERIO SOVIÉTICO

La Unión Soviética es un problema porque fue un Imperio. Y si es un problema porque fue un Imperio es porque no fue un *Imperio depredador* sino un *Imperio generador* (como pudieron serlo el Imperio Romano y el Imperio Español, cuya «caída» y «desastre» de los mismos son también un problema filosófico). Y si es filosófico es porque va más allá de sus determinaciones categoriales, pues ni la investigación histórica, ni el tratado jurídico, politológico, antropológico ni etológico agotan el contenido de la Unión Soviética, en cuanto la comprendemos desde la Idea de Imperio (es decir, no desde la idea abstracta de Género Humano). (Véase Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona 1999).

Todo Imperio se ha construido con tumbas y miserias; todo Imperio ha sido sólo posible con sangre, sudor y lágrimas. Todo Imperio en su *génesis* es necesariamente *depredador*, y en su *estructura* puede modificarse en *generador* o en una versión más avanzada de la *depredación*. Como ejemplo de *Imperio depredador* los más canónicos son el británico y el holandés, y como ejemplo de *Imperios generadores* estarían el romano, el español y... sí: ¡el soviético! (No entramos ya en el Imperio Estadounidense o en el más que emergente Imperio Chino porque al ser actuales, *realmente existentes*, sería precipitado para valorarlos como *Imperios generadores* o *depredadores*, aunque eso no quita que sí pueda hacerse un balance provisional de la *generación* o *depredación* de tales Imperios).

Y decimos que la URSS fue un *Imperio generador* porque venció en la Segunda Guerra Mundial, colectivizó la agricultura y alimentó al pueblo. Industrializó el país en un tiempo record, ya que en treinta años se pasó de un régimen semifeudal a un régimen completamente industrializado (del arado a la bomba atómica, como reconoció Winston Churchill, el campeón pírrico

de la causa anticomunista), y así se situó en la vanguardia de los problemas geopolíticos.

La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas fue el primer país donde las mujeres tenían los mismos derechos que los hombres. Creó el primer sistema sanitario gratuito y universal y una seguridad social (que los países europeos adoptaron precisamente por presiones soviéticas). Lideró la campaña mundial para erradicar la viruela en el mundo. También la URSS fue pionera al fundar el primer sistema educativo totalmente público y gratuito. Fue el país donde más se leía, donde más libros y periódicos se vendían (y más baratos). Donde más conciertos de música y obras de teatro se ofrecían. También fue pionera en la carrera espacial, poniendo el primer satélite en órbita, enviando un ser vivo al espacio (la perra Laika), al primer ser humano (Yuri Gagarin) y a la primera mujer (Valentina Tereshkova).

Pero en 74 años de existencia el Imperio colapsó y en consecuencia se derrumbó. Luego fue un Imperio *distácico* (esto es, que no pudo mantener su integridad política o, más en rigor, geopolítica), y de ahí que sea un problema filosófico porque un *Imperio generador* no está calculado para caer.

Aunque de los *náufragos* de este Imperio surgieron 15 repúblicas y, entre ellas, la República Federal de Rusia que, a día de hoy, a través de la labor de Rusia Unida, partido dirigido por Vladimir Putin, vuelve a estar en la primera línea de los problemas geopolíticos.

No cabe hablar de una sola causa de la caída del Imperio Soviético, sino de múltiples causas y coyunturas que determinaron su derrumbe. Una de las causas de la caída de la Unión Soviética estuvo en la dogmática del monismo económico y de la producción (envuelto en la ideología de la abolición de la propiedad privada). Pero para que una sociedad política funcione, y persevere en su *eutaxia* (en su buen gobierno o gobierno estable), tiene que desenvolverse en un pluralismo industrial y económico. Por tanto, decimos que el Imperio Soviético fue un Imperio *distácico*, esto es, un Imperio fallido, aunque no del todo *triturado*, pues vivimos sobre sus *náufragos* (así como también vivimos

sobre los *náufragos* del Imperio Español y del Imperio Romano). (Para los términos *eutaxia* y *distaxia* véase Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Biblioteca Riojana, www.fgbueno.es/med/dig/gb91ccp2.pdf, Logroño 1991).

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno, G., *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Biblioteca Riojana, www.fgbueno.es/med/dig/gb91ccp2.pdf, Logroño 1991.
- Bueno, G., *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona 2000.
- Bueno, G., *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona 2003.
- Bueno, G., *El mito de la derecha*, Temas de hoy, Madrid 2008.
- Bueno, G., «La vuelta del revés del Marx», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 76, Pág. 2, <http://nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>, Junio 2008.
- Losurdo, D., *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, Traducción de Antonio Antón Fernández, El Viejo Topo, Roma 2008.
- Courtois, S. (ed.), *El libro negro del comunismo*, Traducción de César Vidal, Ediciones B, Barcelona 2010.

LOS PRIMEROS AÑOS DE LAS CLASES DE ESPAÑOL EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TAIWÁN. CONVERSACIÓN CON FERNANDO MATEOS (1920-2015), JESUITA Y SINÓLOGO

José Eugenio Borao

Universidad Nacional de Taiwán

RESUMEN

Aunque España fue pionera en la primitiva sinología, estuvo casi ausente en los albores de la moderna sinología llevada a cabo con criterios más analíticos a lo largo de los siglos XIX y XX, que dieron lugar a los primeros institutos de investigación sinológica en universidades anglosajonas, americanas y europeas. Sin embargo, en las últimas décadas ha habido esfuerzos importantes para retomar estos estudios (Álvarez, 2007:1-38), aunque no llegan a consolidarse a nivel de liderazgo. Por eso es importante publicitar a los precursores de esta moderna sinología

hispana, y recordar y listar sus publicaciones, para que no siempre se empiece de cero. Así, la presente entrevista es un recorrido biográfico por uno de los modernos sinólogos españoles, que tuvo que alternar su interés por China con su trabajo real, en este caso el ser misionero jesuita, y además profesor de español en la Universidad Nacional de Taiwán. El resultado es un documento útil para conocer las vicisitudes del inicio de la enseñanza universitaria del español en Taiwán y en particular en la citada universidad.

Para cualquier español en Taiwán estudioso de la cultura china el ir a visitar al P. Mateos a su residencia del Tian Center era de peregrinación obligatoria para hablar con él, y de paso llevarse alguno de sus diccionarios, o alguna separata de sus publicaciones, y en definitiva ilustrarse acerca de la historia reciente de China, Taiwán, o de cualquier otra cosa, ya que la mente de Mateos pertenecía a ese tipo de saberes renacentistas. Y efectivamente, así ocurrió en algún momento de inicios del año 1990 en que me recibió en la

biblioteca del Tien Center, que él tenía a gala haber desarrollado y haberla hecho “competir” durante algún tiempo en su sección humanística con la de la propia Universidad Nacional de Taiwán, aunque para entonces ya no pudiera presumir de ello.

En nuestra primera entrevista le pregunté incluso por su inmediata jubilación, y por la vacante que creaba, y me dijo que él ya había hecho los informes pertinentes y que todo estaba en proceso de decisión. Yo me olvidé del asunto, pero lo cierto es que por esos avatares de la vida acabé siendo su sustituto. Fue precisamente en octubre de 1990 en que Octavio Paz recibió el premio Nobel de Literatura, y con ocasión de dicho premio organicé una conferencia que dio el profesor mejicano Saladino, que estaba de profesor visitante en la universidad de Tamkang. Mateos vino a la conferencia, y allí “oficiamos” una ceremonia de entrega de la alternativa. De hecho, Mateos aún siguió de profesor en NTU a dedicación parcial, primero dos años dando clases de español, y luego unos cuantos más como profesor de griego.

Nos vimos alguna vez más en su biblioteca del Tien Center, especialmente en el doloroso momento en que tuvo que cerrarla, pues ya no servía a sus planes originales y los jesuitas decidieron poner en su lugar el Ricci Institute. La mayor parte de los libros fueron enviados a la biblioteca de la Universidad Providence, y los restos especiales o inclasificables quedaron en una habitación a la espera de que diversos posibles interesados pasaran por allí a llevarse lo que más les gustara. Yo fui uno de los agraciados, aunque quizás no de los primeros, pero aun así pude quedarme con algunas cosas de interés, como con algunos trabajos de Elorduy¹, uno de los primeros sinólogos españoles, también jesuita.

[1] Sobre Elorduy valga la pena traer aquí esta breve reseña biográfica:

“Una figura singular a destacar [entre los sinólogos] es la del padre jesuita vizcaíno Carmelo Elorduy, nacido en 1901. Elorduy llegó a Shanghái el 16 de septiembre de 1926 y se incorporó a diferentes puntos de la ya misión de Wuhu, en una primera etapa hasta 1929, y luego entre 1934-1948, por lo que le tocó primero experimentar todo el paso de las hordas de bandidos que asolaban China antes de la Expedición de Norte..., y el nuevo régimen comunista de 1949, bajo el que tuvo que vivir hasta

El tiempo iba pasando y era consciente de que algún día tendría que hacerle una entrevista a Mateos, y cuanto antes mejor. La entrevista la hice en 2009, y una vez recopilada y rehecha se la envié para que la aprobara. Me la devolvió super-correcta, ya que matizaba cada una de las frases. Al final decidió escribirla de nuevo en su totalidad, y me la envió manuscrita², y este es el texto que se presenta a continuación. En realidad el texto es sustancialmente el mismo que yo le había pasado en una primera versión, pero el querer modificarlo con tanto detalle indica el carácter meticuloso e inconformista del trabajo de Mateos, posiblemente el ideal para un compilador de diccionarios como él, trabajo con el que realizó una de sus mejores contribuciones culturales. Por estas razones es por lo que se respeta en esta entrevista la romanización de los caracteres chinos hecha por el propio Mateos.

Las modificaciones fueron hechas en sus respuestas, no en la entrada original que les hice, y que copio a continuación ya que es como su ficha personal mínima. “El Padre Fernando Mateos, nació en 1920, en Cilleros, un pueblo de la provincia de Cáceres, en la Sierra de Gata en una familia de ocho hermanos de la que él era el quinto de ellos. Es uno de los jesuitas con más años de permanencia en Taiwán. Llegó en 1958, y hoy 4 de octubre de 2009, medio siglo después de su llegada, tiene lugar esta entrevista en su residencia del Tien Center, en Taipei”. Valga la pena añadir que Mateos falleció en 2015,

1951. De allí pasó a Macao, y en 1952 lo vemos ya en Taizhong, es decir, ya en Taiwan,... Elorduy descubrió su vocación sinológica a los 58 años, en 1959, mediante la traducción comentada del Tao De Jing, que publicó en 1961, bajo el título de *Tao Te Ching*. La gnosis taoísta. Después continuó con los textos clásicos, especialmente en sus aspectos filosóficos y políticos, publicando en Manila en 1967, *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. En 1968 publicó en Madrid la obra *Humanismo político oriental*, en donde expresaba la filosofía política contenida en los clásicos chinos. Dos nuevos libros los publicó en Caracas, *Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta* (1972), y *Odas selectas del Romancero Chino* (1974). Esta última corresponde al Shi Jing (Libro de Poemas)... Ya octogenario, aun tuvo tiempo de estudiar los dos libros más difíciles de los clásicos chinos, el *Yi Jing*, y el *Libro de Mozi*, cuya versión, notas y comentarios publicó en Madrid bajo el título de *Libro de los Cambios* (1983) y *Moti. Política del amor universal* (1987)” (Borao, 2017: 318-320).

[2] Agradezco a Noemí Yang (楊睿珊) su trabajo de transcripción.

y el director de la Cámara de Comercio española entonces, D. Borja Rengifo Llorens quiso organizar un simposio para honrar la figura del P. Mateos. Tras algunas gestiones, la iniciativa no llegó a buen puerto, pero al menos quedó abierta una página de Wikipedia dedicada a nuestro entrevistado, en donde tuve a bien recoger y clasificar todas sus publicaciones, en su mayoría sinológicas, siendo estas últimas las que se presentan en el anexo 3.

Esta entrevista a Mateos aunque fue la primera que se le hizo, no ha sido la primera en ser publicada, pues contamos con las del entonces profesor de NTU, Luis Roncero (2011: 41-54), y la de Héctor Muñoz (2013). Esperamos en todo caso que el presente texto, en donde es el mismo Mateos el que habla especialmente de su experiencia como profesor de español en la Universidad Nacional de Taiwán, pueda ser de su interés. Valga la pena añadir que se ha respetado la romanización del chino dada por el entrevistado en su texto (Mateos tenía su propio estilo de romanización), y decir que las notas que acompañan este texto son nuestras.

¿Cómo llegó a Taiwan y empezó a dar clases en la Universidad Nacional de Taiwán?

Para responder a esta pregunta hay que empezar diciendo que los primeros jesuitas que llegaron a Taiwán desde 1951 fueron invitados por el decano de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Taiwan, el Prof. Ignacio Ying Shih-li. La razón de por qué hizo esto se debe a que había conocido en China a varios jesuitas que eran profesores universitarios. La Compañía de Jesús tenía dos universidades: La Universidad Aurora, en Shanghai, y la Tsinku de Altos Estudios, en Tienjin; pero a quien el profesor Ying conocía mejor era al Padre Eduardo Murphy, que era entonces Superior de la cercana Misión de Yangchow; expulsado de China en junio de 1951, fue enviado a Filipinas, como otros muchos misioneros jesuitas. Enterado de ello el decano Ying, le escribió animándole a venir a Taipei con otros jesuitas, como profesores de lenguas europeas, ofreciéndoles además una casita de estilo japonés como su residencia. En el segundo semestre del curso 1951-1952 los jesuitas empeza-

ron a enseñar en Tai-Ta cursos de inglés, francés y alemán, y atendían a los estudiantes en su residencia, “Beda Chang Hall”, que siguió funcionando con más profesores jesuitas hasta fines del año 1963, cuando se inauguró el “Tien Educational Center”.

¿Vino usted en este primer grupo?

No. Remontándonos un poco le diré que yo, después de estudiar filosofía escolástica, fui al seminario Pontificio de Comillas, en Santander, enseñando literatura española durante tres años, al final de los cuales me destinaron a las misiones de China. En octubre de 1948 ya me encontraba en Pekín, pues los jesuitas que llegaban a China debían aprender cuanto antes el mandarín, y Pekín era la ciudad más idónea para ello. Pero al mes siguiente las tropas comunistas ocuparon Sheng Yang, en Manchuria. Como no tardarían en llegar a Pekín, se interrumpieron las clases de Chabanel Hall, nuestra escuela de mandarín, y sus estudiantes nos dispersamos; yo seguí estudiando el chino en la misión de Wuhu, a orillas del gran río Yangtse. Como los comunistas avanzaban rápidamente por las llanuras de la China Central, a los cuatro meses los estudiantes de chino marchamos a Zikawei, el complejo que los jesuitas teníamos en Shanghai, pues se creía que esta gran ciudad sería más segura, para continuar estudiando en nuestra facultad de teología. No fue así, pues los comunistas tomaron Shanghai en mayo de 1949, e implantaron un régimen de terror general y de persecución contra todas las religiones. En ese ambiente crispado viví durante tres años, hasta que en mayo de 1952 los jesuitas extranjeros que estudiábamos teología marchamos como exiliados a Filipinas. Al año siguiente me ordené de sacerdote en nuestro teologado de Baguio, en un ambiente internacional en que predominaba el latín como lengua académica. En 1956 me encargaron de dar clases de latín y griego a seminaristas filipinos comunicándome con ellos en inglés, aunque apenas había estudiado esa lengua, hasta que en 1958 me destinaron a Taiwan para dar clases de español en la Universidad Tai-Ta, entonces la única en Taiwan.

¿Fue usted quien inició estas clases?

No. Dos años después de que llegara el primer grupo de jesuitas a Taiwan, se les unió un español gallego, llamado José Arturo Rodríguez, quien inició las clases de español. El Padre Rodríguez había llegado a China en 1915, y pertenecía al segundo grupo de jesuitas españoles que misionaron en la provincia de Anhwei; le conocí en Pekín, donde era un excelente profesor de mandarín, y donde editó en 1948 un libro para practicar el chino pequinés, titulado *Popular Spoken Language*. El caso es que en 1958 solicitó pasar a la misión del Brasil, falleciendo en Brasilia el año 1975. A consecuencia de su marcha, el decano Sr. Ying aprobó que me encargara de las clases de español en Tai-Ta. Y ese mismo año me encargué de sus dos cursos como profesor a dedicación parcial. Nuevamente me encontraba con un difícil reto, pues en Filipinas no había practicado el chino, y tuve que utilizar esa lengua para dar mis clases.

¿Y estuvo allí hasta que se jubiló, o hubo algunos paréntesis?

En realidad hubo un largo paréntesis al año y medio de incorporarme, ya que en el segundo semestre de mi segundo año enfermé de tuberculosis; después de unos meses en un sanatorio tuve que ir a España. El Padre Marcelino Andreu tomó mis clases desde el segundo semestre del curso 1959-1960 al fin del curso 1961-1962³. Porque desde el curso 1962-1963 quien se hizo cargo de las clases fue un joven jesuita muy jovial, y muy popular entre los alumnos, el Padre Carlos del Saz-Orozco, PhD. Por ejemplo, llegó a formar una tuna en la que sus alumnos y alumnas entonaban canciones españolas recorriendo

[3] Existe una bibliografía testimonial (《天國的柱石》, 台南, 至潔有限公司, 2008) sobre el P. Marcelino Andreu (1927-1998) hecha por gente que le conoció y en donde pueden leerse algunos detalles de su paso por la Universidad Nacional de Taiwán escritos por antiguos alumnos suyos. Por ejemplo, uno de ellos señalaba que las clases eran de unos treinta alumnos y el P. Andreu los dividía en dos grupos, porque lo consideraba más práctico para la enseñanza. A su vez enseñaba español utilizando el inglés (p. 47). Otro antiguo alumno recuerda que los estudiantes escribían diarios en español y el P. Andreu los corregía con gran cantidad de observaciones (p. 95).

Taipei y Hsinchu⁴. Con la colaboración del Padre Andreu, Orozco escribió y publicó un libro de texto con una buena tirada; en él había muchas páginas en blanco para los ejercicios o los apuntes de clase. Enseñó español en Tai-Ta durante ocho años, desde el curso 1962-1963 al 1969-1970. De hecho, le conocí en Hong Kong, cuando fue allí para tramitar las dispensas eclesiásticas, pues había decidido secularizarse.

¿O sea, que usted había vuelto a China?

A mediados del 60 había yo vuelto a Taiwan, siendo en Changhua durante cuatro años profesor de latín y griego para jóvenes jesuitas chinos. Desde 1965 a 1970 viví en la isla de Hong Kong, trabajando en el proyecto del Padre Ladany, *China News Analysis*⁵, una publicación semanal escrita íntegramente por ese jesuita húngaro. Él tenía a su cargo un grupo de colaboradores chinos que recogían información de los diarios chinos que llegaban a Hong Kong, y escuchaban las emisoras de la China Popular. Todo ese material era analizado y ordenado temáticamente por Ladany, ofreciendo una imagen de China lo más veraz posible. Por ello, hasta las embajadas acreditadas en Pekín estaban suscritas al boletín del Padre Ladany, que recibían a través de la valija diplomática. Mi trabajo consistía en resumir el material de CNA y editar una publicación mensual en español que, con el título de *Realidades Chinas*, se distribuía sobre todo en Iberoamérica.

[4] A mediados de los sesenta José María Gironella visitó el Extremo Oriente pasando también por Taiwán y allí conoció al P. Carlos del Saz-Orozco y su tuna de estudiantes, la cual apareció fotografiada en el libro reportaje que publicó a resultados de dicho viaje (Gironella, 1968: 119-178).

[5] Acerca de la revista *China News Analysis* podemos decir que “fue fundada en 1953 por el jesuita húngaro Ladislao Ladany, y semanalmente llevaba un estrecho seguimiento de los acontecimientos políticos de la República Popular China a partir de la información de radio y prensa que llegaba a Hong Kong desde el continente. A finales del siglo XX, la revista se trasladó a la Facultad de Derecho de la Universidad Fujen, pero con el auge de la comunicación por internet y la mayor facilidad de acceso a noticias sobre China, acabó desapareciendo” (Borao, 2017: 321).

Pues volviendo a la Universidad Nacional Taiwan, en el verano del 70 me encargaron de enseñar la asignatura que Orozco dejaba vacante, y por eso volví a Taipei, empleado como profesor a dedicación completa, con residencia en el citado Tien Educational Center.

¿Cómo era el nuevo departamento Lenguas Extranjeras con el que se re-encontraba? ¿Había cambiado mucho?

Lo que había cambiado era el panorama de la enseñanza del español en Taiwan, ya que en los años 60 se habían abierto los departamentos de español en las universidades Fujen y Tamkang⁶, así como clases dentro de los departamentos de inglés en universidades estatales, como la Normal y la Política. Pero el departamento de Lenguas Extranjeras de NTU que yo encontré seguía siendo el mismo; un departamento prácticamente de inglés, en que muchos alumnos o alumnas lo utilizaban como trampolín para poder ir a los Estados Unidos, especialmente desde que años más tarde los norteamericanos se marcharon oficialmente de Taiwan, y la isla empezó a aparecer insegura para mucha gente.

No se daba importancia a la lengua española, y aunque yo pedía otro profesor más, éste nunca venía, aunque, por ejemplo, los departamentos de japonés y francés tenían cuatro o cinco profesores. Aunque lo tenía difícil, incluso hice una memoria para la creación de una facultad de lenguas extran-

[6] Habría que sumar a la creación del Departamento de español de la Universidad de Tamkang (1962), y a la del Departamento de español de Fujen (1964), la creación del Departamento de español de la Universidad Wenzao (1966), cuando entonces era una Escuela Técnica Femenina. Sobre la creación de los dos primeros departamentos, permítaseme una auto cita:

“Con algunos de los [estudiantes de Taiwán] retornados de España, así como con la ayuda de misioneras mercedarias mexicanas y españolas, diplomáticos chinos, españoles y hasta una exiliada cubana, se fundó en 1962 el departamento de español de la Universidad Tamkang... El departamento de español de la Universidad Fujen nació en 1964, tras separarse del departamento de inglés, pudiéndose considerar como creadora del mismo a la Madre Ángeles de Dios y a la doctora Remedios Bardina” (Borao, 2017: 314).

teras, con un departamento de español, pero nunca fue considerada. Incluso me pusieron mis clases, los lunes, miércoles y viernes durante las horas más inoportunas. Lo que mejoró fue mi situación profesional, ya que en 1974 fui promovido al escalafón de profesor numerario.



Fotografía 1.- Estudiantes de español de la Universidad Nacional de Taiwán celebrando en Neihu un “día español”, alrededor de la fiesta de la Retrocesión de Taiwán a China (25 de octubre).

¿Cómo eran sus clases?

Para mí era muy importante el primer día de clase, ya que había que atraer a los buenos alumnos lo antes posible. Por eso yo llegaba antes de la hora, y lo primero que hacía era dibujar esquemáticamente en la pizarra un manzano y un pajarito en su punta con el pico abierto; después de escribir la primera estrofa de la canción vasca *Aldapeco*, empezaba a cantarla⁷:

[7] La versión original en vasco es:

“Aldapeko sagarraren / adarraren puntan / puntaren puntan / txoria zegoen kantari.
/ Xiru-liruli, xiru-liruri, / nork dantzatuko ote du / soinutxo hori?”.

En la punta de un manzano / Hay un pajarito, un pajarito, / Que al arbol
Siempre canta así: / “chi-ru-rí chi-ru-rí” / ¡Canta, pajarito, / Tu alegría para mí

Naturalmente los alumnos y alumnas se admiraron mucho, y después de traducirles el canto, les enseñé a leerlo y a cantarlo; y aunque la palabra “arrebol” no podían pronunciarla bien, aprendieron el canto. También les explicaba las ventajas internacionales del español, para que tomaran interés por ella, y así sólo se quedaran los que les gustaba, y se marcharan los que pensaran que era muy difícil. Veía que los de segundo y tercer año de carrera eran los alumnos que más estudiaban; no sé si esto ha cambiado.

Cada año celebrábamos la fiesta del día de la “Vuelta de Taiwán a China” (el fin de la colonización japonesa) con un “día español”. Iba a Neihu con los estudiantes de los tres cursos de español—unos 50 o 60 en total, en el colegio de las Hijas de Jesús, muchas de ellas españolas, y allí celebrábamos esa fiesta que tenía un plan muy detallado: programa humorístico, canciones, comida con platos españoles, foto de grupo, etc.⁸

Hábleme de sus famosos diccionarios.

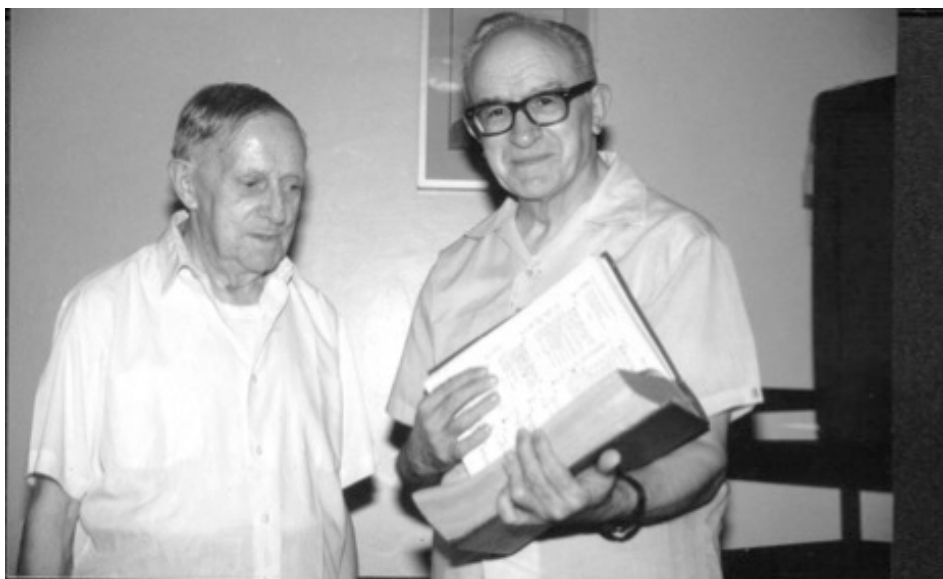
Los jesuitas de las misiones chinas, realizando el plan del jesuita húngaro Zsámár, desde 1950 en Macao y después en Taichung, venían compilando un monumental diccionario chino, en correspondencia con cinco lenguas europeas: latín, francés, español, inglés y húngaro; en la versión española trabajaban los Padres Arrizabalaga, Otegui y otros. Como resultaba entonces

Una traducción literal de original sería la siguiente: “En la punta de la rama / del manzano de la cuesta / en la punta de la punta / un pájaro estaba cantando / pío-pío-pío requete pío-pío-pío / ¿quién bailará / esa musiquilla?”.

Esta canción, de Oskorri, la aprendían muchos vascos en la escuela cuando eran niños. La canción fue interpretada en 2012 por Madonna en vasco acompañada por el grupo musical Kalakan (<https://www.youtube.com/watch?v=-YLk32b7--4>)

[8] Véanse dos programas de las actividades de 1971 y 1974 respectivamente en los anexos de esta entrevista. Los dibujos probablemente son del propio Mateos, ya que era un buen dibujante.

muy difícil el editar un voluminoso diccionario chino-políglota⁹, empezó a compilarse por separado un diccionario abreviado chino-francés; entonces se pensó que también se podría componer uno chino-español, y me encargaron de dirigir tal edición. Lo empezamos en 1972 y se publicó en 1977 por la editorial Espasa-Calpe¹⁰. Como ese diccionario se vendió muy bien, el año 2007 apareció su segunda edición corregida y aumentada, publicada conjuntamente en Taipei y en Chungching, China. Ello fue posible porque desde años atrás yo iba recogiendo nuevas expresiones chinas.



Fotografía 2.- Los PP. Fernando Arrizabalaga y Fernando Mateos con su diccionario chino-español.

[9] Se produjo “un ingente material documental de 191.000 fichas, que analizaban más de 16.000 caracteres, acompañados de más de 180.000 expresiones” (Borao, 2017: 318).

[10] Este libro obtuvo el premio Ibarra, al mejor libro publicado en España en 1977 (Borao, 2017: 318).

En realidad, el diccionario que el Padre Arrizabalaga y yo compilamos más directamente es el *Diccionario chino de la lengua española*, que comenzamos en 1978 y se publicó en Taipei al año 1986.

En el homenaje que le hizo la Casa de España en Taipei el pasado 9 de mayo de 2009, usted habló de que se ha pasado toda la vida trabajando. Ciertamente son muchas las monografías que ha publicado siempre y en especial en los últimos años. ¿Qué le mueve a seguir trabajando con ese ímpetu a sus casi 90 años

Seguir trabajando como se pueda es el mejor remedio para la edad avanzada; no lo es la televisión, ni el viajar, ni el dormir. Ya que ese trabajo no es corporal, sino intelectual y espiritual.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ, José Ramón (2007). “Esbozo de la sinología española”, *Encuentros en Catay*, 21: 1-38.
- BORAO MATEO, José Eugenio (2017). *Las miradas entre España y China: un siglo de relaciones entre los dos países (1864-1973)*, Madrid, Miraguano Ediciones.
- GIRONELLA, José María (1968), *En Asia se muere bajo las estrellas*, Barcelona, Plaza & Janés.
- MUÑOZ ROMEO, Héctor E. (2013). “Historia de Vida de Andrés Díaz de Rábago S.J., Fernando Mateos S.J., Joseph Fu S.J., Mark Zhu S.J., Jerome Pan S.J. (1947-1957)”, Trabajo de Investigación en la Universidad Oberta de Catalunya.
- RONCERO MAYOR, Luis (2011). “Fernando Mateos Bacas, pionero de la sinología y la enseñanza del español en Asia”, *SinoELE*, N. 5, 2011, pp. 41-54.
- VVAA (2008), 《天國的柱石》, 台南, 至潔有限公司。

ANEXO 1:

PROGRAMA DE LA FIESTA ESPAÑOLA DE 1971

(25 DE OCTUBRE)

5973 西班牙同樂會

FIESTA ESPAÑOLA

FECHA: 25 de octubre de 1971 十月二十五日 星期一
 lunes 日期 台湾光復節

LOCAR: Neihu, Taipei 地點 內湖再興中學
 Colegio Tsai Hsing

HORA: de 10:30 de la mañana 時間 上午10:30 - 下午4:30
 a cuatro y media de la tarde.

PROGRAMA 節目

1. Llegada de los alumnos de español de la Universidad Nacional de Taiwan. Visita al Colegio Tsai Hsing. 1. 歡迎參觀
2. Concierto de música española 2. 西班牙音樂
 a) canto y guitarra: Madre Pilar 吉他演奏 - 艾修女
 b) acordeón: Queco Trelles 手風琴演奏 - 雷修士
 c) canciones populares: coros de escuela 同學唱歌
3. Bailes españoles: Madre Juana, Madre Pilar. 3. 舞蹈 - 陸修女
4. Danza andaluza: Matacha Ho 4. 安達盧斯舞蹈 - 何霄麟小姐
5. Comida española 5. 西班牙餐式
 almuerzo: ensaladilla rusa, tortilla de patatas, carne rebozada, Pan, Turrón, Fruta, Gaseosas.
 菜單: (午餐) 蛋黃醬涼菜, 馬鈴薯餅, 油條, 牛奶, 杏仁糖, 水果, 汽水
 (下午茶點心) 油條, 巧克力
6. Rifa de regalos, Bingo. 6. 禮物交換 (抽籤)
7. Fotografía: P. Landeta 7. 照相 - 梁神父
8. Canciones de despedida. 8. 送別歌


Servicio de autobuses: Kung Lu Chi 101
 Ta Hsin 2
 Desde Chung Cheng Lu, en frente de Chung Yang 交通工具: 公車 101, 大南巴士 9
 hasta Neihu, Colegio Tsai Hsing. 上車: 中正路中央日報社對面 下車: 再興中學

CONTRIBUYE CON UN REGALITO PARA LA RIFA
 請帶一份小禮物以備交換

ANEXO 2:

PROGRAMA DE LA FIESTA ESPAÑOLA DE 1974

(12 DE NOVIEMBRE)



FIESTA ESPAÑOLA *****

Fecha: 12 de noviembre de 1974, Fiesta del Padre de la Patria
日期: 十一月十二日 (國父誕辰紀念日, 星期二)
Lugar: Colegio Tsai Hsing, Neihu, Taipei
地點: 內湖再興中學
Hora: de 10:30 de la mañana a 4:30 de la tarde
時間: 上午十點半 到 下午四點半

Programa: 節目

1. Bienvenida -- 10:30
歡迎參觀 (十點半到十一點)
2. Canciones en español -- 11:00
西班牙歌曲 (十一點到十一點四十五)
3. Descanso -- 11:45
休息 (十一點四十五到十二點)
4. Almuerzo español -- 12:00
午餐: 西班牙餐 (十二點到一點)


*** Lista de platos:**
Ensalada, Tortilla castellana, Chuleta con picentón,
Sopa, Fruta, Bebidas.

5. Fotografía de grupo, por el P. Llaneta
(Kuangchi TV Program) -- 1:00
照相 (一點到一點半)
6. Declaración de poemas medievales
por los alumnos de tercer curso -- 1:50
西班牙中古詩朗誦 (一點半到二點)
7. Juegos de grupo -- 2:00
西班牙音樂欣賞 團體遊戲 (二點到三點)
8. Bingo-rifa de regalos -- 3:00
賓果遊戲 (三點到三點四十五)
9. Merienda: tarta, fruta y té -- 3:45
點心 (三點四十五到四點)
10. Cantos de despedida -- 4:15
唱送別歌 (四點到四點半)
11. ¡ Hasta la vista!
謝謝! 再會!

Transporte: Autobuses públicos n. 161, (n.44 hasta Tsu Chih); Tai Nan, n.9
交通工具: 公車 101 (44 至大直) 大南九路
Parada ante el Colegio Tsai Hsing, Neihu
下車: 再興中學

Contribución de cada alumno: 40 pinetras NT 費用: 每人四十元 (餐點費)
歡迎提供賓果禮物

Se aceptan regalos para el Bingo



ANEXO 3:

OBRA SINOLÓGICA DEL P. MATEOS BACAS

LEXICOGRAFÍA Y FILOLOGÍA

Mateos, Fernando (1974). “Los Caracteres Chinos: Su plurivalencia lingüística y problemas lexicográficos”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año X, N. 8: 97-126.

Mateos, Fernando (1975). “Los Caracteres Chinos: Lexicografía y Romanización”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XI, N. 9: 24-30.

Mateos, Fernando (1977). “La romanización en la lengua china”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XII, N. 10: 39-64.

Mateos, Fernando (1977). “Bibliografía Lexicográfica de la Lengua China”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XIII: 78-85.

Mateos, Fernando (1987). “Apuntes para la historia de la lexicografía chino-española”. En M. Ariza, A. Salvador y A. Viudas (eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Arco/Libros, pp. 927-947

Mateos, Fernando (1992). “La traducción al chino de los toponímicos latinoamericanos”. *Encuentros en Catay*, 6: 243-253.

DICCIONARIOS

Mateos, Fernando; Miguel Otegui; Ignacio Arrizabalaga (1977), *Diccionario español de la lengua china*. Madrid, Espasa-Calpe. Segunda edición, revisada y modernizada por Fernando Mateos (Luisa Chang, Regina Llamas, editoras), Taipéi, Central Book Publishing (2007).

Mateos, Fernando (editor) (1981), *Diccionario Práctico español-chino*. Taipéi, Xinlushujuyinhang (新陸書局印行).

Mateos, Fernando; Ignacio Arrizabalaga (compiladores) (1987), *Diccionario chino de la lengua española (hsi han tsung ho tz'u tien)*. Taipéi, Kuangchi Press; Santander, Sal Terrae.

OBSERVADOR DE LA REVOLUCIÓN CULTURAL

- Mateos, Fernando (1965-1969), Editor de: *Realidades chinas*. Nos. 1-51: mayo de 1965- noviembre de 1969.
- Mateos, Fernando (1965), “La política religiosa de los comunistas chinos”, *Razón y Fe*: 284-292.
- Mateos, Fernando (1965), “Comunismo chino en África”, *Razón y Fe*: 501-510.
- Mateos, Fernando (1965), “Comunismo chino, instrumento de violencia”, *Razón y Fe*: 402-426.
- Mateos, Fernando (1965), “Revolución en la enseñanza china”, *Razón y Fe*: 347-358.
- Mateos, Fernando (1966), “El ataque de Pekín a las religiones”, *Razón y Fe*: 167-180.
- Mateos, Fernando (1966), “Reivindicaciones territoriales en dos mapas chinos”, *Razón y Fe*: 257-263.
- Mateos, Fernando (1966, 1967). “¿Una dictadura político-militar en China comunista?”. *Razón y Fe*, 1966: 467-476; 1967: 45-66.
- Mateos, Fernando (1967), “La desintegración del maoísmo”, *Razón y Fe*: 501-510.
- Mateos, Fernando (1968), “La revolución cultural en la China comunista”, *Razón y Fe*: 177-188.
- Mateos, Fernando (1969), “La enervación de la revolución cultural maoísta”, *Razón y Fe*: 283-300.
- Mateos, Fernando (1969), “Proletarización de la enseñanza en la China maoísta”, *Arbor*: 203-217.

SINOLOGÍA

- Mateos, Fernando (1955). “Sobre las ideas estéticas de los chinos”, *Razón y Fe*: 607-616.

- Mateos, Fernando (1969). “Valores humanistas de los refranes chinos”, *Arbor*: 125-140.
- Mateos, Fernando (1970). “Estructuras lingüísticas y literarias de los refranes chinos”, *Asociación Española de Orientalistas*: 27-52.
- Mateos, Fernando (1972). Florilegio de refranes chinos. Madrid: *Asociación española de orientalistas*.
- Mateos, Fernando (1973). “Review of Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta de Lao-tzu y Chuang-tzu”. *Arbor*, 323: 138-141.
- Mateos, Fernando (1972). “Plusvalía taoísta de la longevidad”, *Asociación Española de Orientalistas*: 11-32.
- Mateos, Fernando (1988). “Mo Ti. Filósofo del amor universal”. *Encuentros en Catay*, 2: 87-104.
- Mateos, Fernando (1990). “Un insigne sinólogo español: el P. Carmelo Elorduy”, *Encuentros en Catay*, 4: 319-321.
- Mateos, Fernando (1990). “La primera escuela de mandarín para extranjeros en Taiwán”. *Encuentros en Catay*, 4: 13-22.
- Mateos, Fernando (2001). “Combinaciones matemático-simbólicas en el Libro de los Cambios”. *Encuentros en Catay*, 15: 1-18.
- Mateos, Fernando (2002). “La música en China”, en Francisco Toro Ceballos (ed.), *Las músicas de Asia*, Alcalá la Real (Jaén), Centro de Estudios Históricos Carmen Juan Lovera.

HISTORIA DE LOS JESUITAS EN CHINA

- Mateos, Fernando (1961). *China. Misión de dolor*. Bilbao, El Siglo de las misiones.
- Mateos, Fernando (1967). *China: Operación fuga*. Bilbao, El siglo de las misiones.
- Mateos, Fernando (1987). “Españoles en marcha hacia Catay”. *Encuentros en Catay*, 1: 1-3.

- Mateos, Fernando (1995). *China Jesuits in East-Asia: Starting from Zero, 1949-1957*, Taipéi, Tien Educational Center (manuscrito).
- Mateos, Fernando (1998). “First Jesuits arriving in Taiwan: the 16th to the 20th centuries”, *Proceedings of the International Symposium Christianity in Taiwan: Review of Historical Materials* [臺灣基督教:史料與研究回顧國際學術研討會], Taipéi: Chinese University and Cosmic Light.
- Mateos, Fernando (s/d). “Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China”, 32 pages.
- Mateos, Fernando (2003). “El último viaje de Fco. Javier”. *Encuentros en Catay*, 17: 105-21.
- Mateos, Fernando (2007). “Un compañero de Francisco Javier: Francisco Pérez de Barcarrota”. *Encuentros en Catay*, 21: 424-43.
- Mateos, Fernando (2009). “Descripción de La Isla de Formosa en los siglos XVII, XVIII y XIX”. *Encuentros en Catay*, 23: 48-76.
- Mateos, Fernando (2010). “Diego Pantoja, compañero del Padre Mateo Ricci”. *Encuentros en Catay*, 24: 47-58.

MATTEO RICCI: LA CINA

A cura di Valentino Castellazzi
Universidad Jiaotong, Hsinchu

RESUMEN

Lo que sigue es la Introducción del “*Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina*”, a cura di Pasquale d’Elia, *Fonti Ricciane*, 2 voll. Reale Accademia d’Italia, Libreria dello Stato, Roma 1949” que Matteo Ricci escribió en su diario sobre su entrada en China y la siguiente introducción del cristianismo en ese país.

Como se sabe, en el año 1600 los jesuitas fueron los primeros en entrar en China, y de ellos el primero fue Mateo Ricci que escribió un diario sobre su experiencia. El diario se hizo muy famoso y fue traducido al latín

por Nicolas Trigault para el público europeo. (*Trigault Nicolas [Nicolous Trigautius]: Lectorin salute. Ad lectorem: Matteo Ricci, de Christian expeditione apud Sinas redempta ab societate Jesu. Libri V, 1615, Coloniae Bernardi Gualtieri*) El diario propiamente dicho de sus experiencias está precedido de una importante introducción sobre los usos y costumbres de los chinos, una introducción de primera mano que se recomienda a todo aquel que quiera entender mejor China. He intentado redactar en un italiano más fluido el más complicado de la época de Ricci.

Così comincia il libro:

DELLA CAUSA DI SCRIVERE QUESTA ISTORIA.

Molte volte avviene che delle grandi imprese che si fecero nel mondo i posteri non hanno modo di sapere da quale principio esse ebbero origine.

Io, volendo in qualche modo ovviare a questa mancanza di informazioni sulla entrata dei Nostri [*i Gesuiti*] e dei primi gruppi di cristiani in questo vastissimo regno della Cina, mi misi a raccogliere informazioni più esatte e

documenti così che, se alla Divina Maestà piacesse di fare nascere da un così piccolo seme delle copiose messi nella sua santa Chiesa cattolica, i devoti fedeli che seguiranno sapranno da dove cominciare per dare a Dio le debite grazie. Anche ammettendo che non ci saranno frutti in seguito (Dio non voglia), lascerò almeno testimonianza di quanto la Compagnia di Gesù patì per aprire questa strada e sfoltire questo bosco selvaggio che è la Cina, e con quanto sudore e diligenza essa operò.

Essendo comunque le cose della Cina così diverse dalle nostre, ritengo opportuno riferire qualcosa sulle leggi, i costumi ed altre cose di questo paese, specialmente nei punti che sono i più diversi da quelli dei nostri paesi e, sebbene esistano già molti libri in Europa su questa materia, a nessuno dispiacerà che io che vivo in Cina da trentanni parli delle nobili e principali provincie di questo Regno, dei miei rapporti a Corte con i più grandi magistrati e letterati del regno, della loro lingua, dei loro riti e costumi, e dei loro libri che abbiamo in mano mentre altri ricavarono informazioni sulla Cina da altri, spesso non bene informati.

DEL NOME, GRANDEZZA E SITO DELLA CINA.

Questo antico regno orientale venne a conoscenza degli Europei sotto diversi nomi; il più antico, dei tempi di Tolomeo, fu di Sina. Ai tempi di Tamerlano, tramite Marco Poca, lo si conobbe come Cataio e più recentemene, tramite i Portoghesi, il regno venne conosciuto come Cina. A questi nomi venne sempre aggiunto l'appellativo "Grande", per cui il regno venne chiamato Grande Sina, Gran Cataio da Marco Polo, e Gran China dagli spagnoli.

Questa terra venne anche conosciuta come regno degli Ippofagi, perchè da sempre si mangia colà carne di cavallo mentre da noi si mangia carne di vacca.

Anche il nome Serica corrisponde alla Cina, perchè in nessuna di queste terre vi è seta se non in Cina, ed è così abbondante che di essa si vestono grandi e piccini, poveri e ricchi. Di seta si vestono anche i Paesi circonvicini,

ed è per questo motivo che le navi portoghesi che fanno spola tra l'India e il Giappone, seguendo la rotta dei venti, caricano le navi di pezze di seta, e fanno altrettanto con i galeoni che si dirigono verso la Nuova Spagna [*il Messico*]. I loro libri parlano di seta già da 2.636 anni prima di Cristo e l'appellativo di Grande viene dal fatto che la Cina è un conglomerato di quattro o cinque Paesi.

Quello che più mi fece meraviglia è l'aver scoperto che i Cinesi non sanno di essere chiamati così perchè hanno moltissimi altri nomi, ognuno dovuto al mutamento di una dinastia che quando sale al potere sceglie un nuovo nome, sempre di auspicio.

Venne quindi la Cina chiamata Táng, che vuole dire *largo senza termine*, Xià ache vuol dire *grande*, Shǎng che vuol dire *ornato*, Zhōu che vuol dire *perfetto*, Hán che vuol dire *Via Lattea*, e molti altri nomi. Dal 1236 vi regna la famiglia Míng, che vuol dire *brillante*, a cui la dinastia ha aggiunto l'appellativo di Grande [*dà*], per cui si chiamano Dàmíng.

I popoli circonvicini sanno poco di questi nomi, per cui nella Cocincina [*Vietnam del Sud*] e nel Siam [*Tailandia*] chiamano Cina *Cin*, grazie ai portoghesi, i giapponesi la chiamano *Than*, i Tartari la chiamano *Han* e i Saraceni *Catai*.

Nei libri della Cina oltre al nome della dinastia corrente vi è anche Zhōnguó, che vuol dire *Regno di Mezzo* e Zhōngguà che vuol dire *Giardino del Mezzo*. Il re (imperatore) che governa la Cina viene chiamato anche Signore di Tutto il Mondo, perchè si pensa che governi tutto l'universo, il che può sembrare strano ma altrettanto strano sarebbe per i cinesi sentir parlare dei nostri *Imperatores* senza che questi siano Signori anche della Cina.

Quanto alla grandezza di questo Paese, esso inizia al sud con l'isola di Hainan e termina al nord con la Tartaria. Ad ovest inizia con la provincia dello Yúnnán e il paese forma un quadrato quasi perfetto, leggermente più largo che lungo. Sulla sua estensione riferisco quello che dice un libro pubblicato in italiano nel 1579, *Descrizione della Cina*, dove si riferisce che in Cina vi sono due provincie curiali, Pechino e Nanchino ed altre tredici provincie. In queste

15 provincie vi sono 138 regioni che loro chiamano *fú*. In queste regioni vi sono 247 *zhóu* e 1.152 *xián* che vengono considerate più per dignità che per grandezza, essendovi alcuni *xián* (che corrispondono alle provincie italiane) più grandi di alcuni *fú*.

Gli uomini adulti che pagano le tasse sono 58 milioni; vi sono altrettante donne, fanciulli, giovani e soldati, che sono più di un milione. Oltre ad essere grande la Cina è ben fortificata dalla natura, perchè a mezzogiorno ed a levante è difesa dai mari e a ponente; oltre ai monti, vi sono per molte centinaia di miglia mura possenti che impediscono gli attacchi dei tartari e nella parte più settentrionale vi è un deserto di arena dove nessuno può abitare e nemmeno passare; a mezzogiorno vi sono monti altissimi e i paesi confinanti sono piccoli, per cui non vi è nulla da temere da essi.

DELLE COSE CHE LA TERRA DELLA CINA PTRODUCE.

I Cinesi hanno una gran moltitudine di cavalli che non sono però belli come i nostri; non li sanno scozzonare e così sogliono castrarli, compresi quelli usati per la guerra, ma questi cavalli fuggono davanti ai cavalli tartari e così sono inetti per la guerra e inoltre non vengono ferrati per cui non possono resistere su cammini di pietra.

Questa terra è talmente ricca di fiumi che praticamente si può andare da ogni parte per cammino d'acqua, parte per fiumi naturali e parte per canali artificiali; è da qui che si spiega l'incredibile moltitudine di barche che vi sono in Cina sia per ragioni commerciali che per diporto e viaggi.

L'argento è la loro moneta ordinaria e non viene nemmeno battuto ma viene usato come moneta allo stato naturale; nelle transazioni commerciali il problema è come pesarlo correttamente, perchè il suo valore commerciale varia anche secondo la sua finezza, e si presta molto ad essere falsificato. Le donne ne fanno molto uso come ornamento. Esistono comunque anche dei quattrini di ottone conati nella zecca reale.

Importantissima in Cina è la porcellana, e a detta dei portoghesi è la più bella del mondo. La più fine di esse viene lavorata nello Jiangxi e viene spedita e commerciata dappertutto, anche in Europa; è molto bella da vedere, ricercata per i servizi da cucina perchè non si rompe con cose molto calde o fredde; fabbricano anche vetro, ma è molto inferiore al nostro.

Quasi tutti gli edifici, anche quelli dei palazzi reali, sono di legno, e per il riscaldamento si servono non solo della legna delle selve ma anche di di una sorta di bitume che è eccellente da questo punto di vista perchè non crea fumo.

Il sale si raccoglie nelle zone molto lontane dal mare e l'uso di esso è enorme, al punto che molte delle entrate dell'imperatore sono dovute al sale e quelli che trafficano in questa merce sono i più grossi mercanti della Cina.

Da queste parti è molto grande l'uso della carta, che si usa sia per i libri che per molte altre cose; la qualità, però, è inferiore alla nostra e su nessuno tipo di carta cinese si può stampare su entrambi i lati come sulla nostra, per cui a un nostro foglio ne corrispondono due dei loro e inoltre si rompe facilmente e dura poco.

In Cina vi è un arboscello infruttifero con le cui foglie fanno il tè, cosa assai pregiata da quelle parti; la sua produzione non è antichissima perchè non figura nei libri antichi. Con il tè preparano una bevanda che bevono calda tutto il giorno; pare che favorisca la digestione, per cui a chi si presenta alla loro casa la prima cosa che preparano è una tazza di tè caldo, a cui ne segue una seconda ed una terza ed anche in alcuni casi una quarta.

L'uso che fanno in Giappone del tè, molto più caro che in Cina, è diverso perchè lo macinano fino a polverizzarlo completamente, e lo immergono poi nell'acqua calda, mentre in Cina mettono una mezza foglia di tè nell'acqua calda che poi bevono lasciandovi sempe la foglia per ulteriore utilizzo.

Vi è in Cina una specie di vernice ricavata da un bitume che si trova nelle cortecce degli alberi; è una vernice glutinosa con la quale verniciano tavole, porte, letti, barche, masserizie in legno e case. E' per questo motivo che le cose dei Cinesi e Giapponesi appaiono così belle lucide, perchè le coprono

di queste vernice non lasciando scoperto nemmeno un millimetro di legno, e in questo modo esse durano molto tempo. I cinesi non usano tovaglie perchè queste superfici dei tavoli di legno, una volta finito di mangiare, vengono pulite con acqua o panno, e tornano ad essere lustre come prima. Questa terra è anche molto ricca di salnitro, con il quale si fabbricano non tanto polveri da guerra quanto fuochi artificiali che usano nel corso dell'anno durante le loro numerosissime feste, e sono così belli che non cessano di destare meraviglia in chi li vede, perchè con essi fabbricano fiori, frutta, battaglie e girandole. Al Nuovo Anno cinese inoltre, specialmente a Nanchino, in un mese si spende per i fuochi artificiali quanto noi spenderemmo nella polvere da sparo in una guerra che durasse due o tre anni.

DELLE ARTI MECCANICHE DI QUESTA TERRA.

Nell'architettura essi sono inferiori a noi, perchè costruiscono quel tanto che basta per una vita, e non per l'eternità come facciamo noi. I palazzi dell'imperatore, ad esempio non hanno fondamenta e cantine, per cui i cinesi si stupiscono quando diciamo loro che le nostre case durano centinaia e centinaia di anni, hanno fondamenta profonde e raramente sono costruite in nero come le loro.

La stampa da loro è più antica della nostra di almeno cinquecento anni, ma è assai diversa. Il loro sistema è di intagliare tavole di alberi di pera o di mela molto lisce e poi di appiccarvi alla rovescio dei caratteri che vogliono intagliare. Staccano poi la carta e sulla tavola rimane la tinta del carattere; poi, con uno strumento di ferro scavano attorno al carattere finchè esso non risalta nitido, dopo di che stampano su queste tavole quanti fogli vogliono. La comodità sta nel fatto che le tavole rimangono sempre intere e vi si può stampare esattamente la quantità di cui si ha bisogno, per cui per loro stampare un libro costa meno che da noi, e da questo viene la moltitudine di libri che si stampano in questo regno, e ognuno può stampare a casa sua.

Ai cinesi, oltre che la pittura, piace l'arte del fondere, per cui costruiscono archi, uomini e animali in bronzo, idoli e simulacri per i templi, campane ed enormi incensieri che pongono davanti agli idoli; non sono però eminenti come da noi.

Non sanno dipingere ad olio e non conoscono il chiaroscuro, per cui tutti i loro dipinti sono smorti e senza vivezza.

In scultura non hanno nessuna idea delle proporzioni, a parte gli occhi che scolpiscono sempre molto grandi.

Le campane vengono suonate con baccelli di legno ed il suono che ne esce non può essere paragonato al nostro.

Hanno molti strumenti musicali, ma nessun organo o clavicembalo, Le corde sono tutte di seta cruda e non sanno costruirle con budella di animali, e la loro musica e canto sono abbastanza monocordi, senza varietà di voci di basso, alto e tenore. Credono che la loro musica sia l'unica al mondo, ma non cessano di stupirsi quando vedono strumenti come gli organi nostri.

Sono appassionatissimi di commedie, molto di più che da noi, e vi sono migliaia di giovani che si occupano di questo e, soprattutto nelle grosse città, vengono chiamati a recitare nelle feste pubbliche. Gli attori sono però le persone di più bassa estrazione di tutto il regno, e molti bambini vengono comprati da maestri che insegnano loro a ballare, cantare e fare commedie. Queste commedie vengono recitate durante i banchetti, e i commensali le guardano e le ascoltano mentre mangiano e bevono: quasi tutte le commedie riguardano storie antiche, si ripetono e poche ve ne sono di nuove. Gli attori e organizzatori delle commedie all'inizio del banchetto presentano una lista di temi di commedie e chiedono ai commensali, e soprattutto all'anfitrione, quale vogliono che sia recitata. I banchetti durano a volte dieci ore, ed altrettanto le commedie, per cui i temi sono molti, e le commedie vengono perlopiù cantate, con poca recitazione.

Usano molto i sigilli sui quali vi è il nome, il cognome e la dignità della persona che lo appone; li appongono sulle composizioni in versi e sui dipinti di cui sono gli autori e non si accontentano di uno ma ne appongono parecchi

sulla stessa opera, sopra e sotto. I sigilli sono fabbricati in cera o materiale simile, ma sono esclusivamente in rosso; una persona importante possiede una scatola di vari sigilli suoi, grandi e piccoli, con i vari nomi di cui si fregia, e la parte su cui il sigillo in cera viene incollato può essere di pietra, di legno, di avorio, di bronzo, di corallo, di cristallo e di altre pietre preziose. Moltissimi sono i fabbricanti di sigilli, e per alcuni nobili è un vanto l'essere in grado di intagliare sigilli molto artistici.

Un'altra arte di cui si pregiano è il fabbricare inchiostro nero che condensano in panetti, come il nostro inchiostro da stampa. L'inchiostro è molto stimato perchè gli scrittori che ne fanno uso sono anch'essi molto stimati ed amati. Il panetto viene sfregato su una superficie dura, e mescolato con acqua, e la scrittura vera e propria avviene con pennello di peli di lepre. Anche di questi calamai in pietra ed inchiostri vi sono molti artigiani, ed i buoni sono assai cari. Il tutto è molto elegante, perchè lo scrivere è considerato una cosa molto importante.

Un'altra arte poco diffusa da noi è quella dei ventagli, con i quali si fanno vento quando fa molto caldo; ve n'è di ogni sorta, grandi, piccoli per uomini e per donne e nessuno va per strada senza un ventaglio in mano, ma lo fa solo per bellezza anche quando non fa molto caldo. Il materiale del ventaglio può essere bambù, legno, ebano, avorio, e rivestito di carta, di seta, di pizzo e di paglia e ve ne sono di quadrati, rotondi ed ovali. Il più comune e quello reputato più elegante dalle persone importanti è di carta dorata sulla quale scrivono frasi, sentenze memorabili e sonetti che si snodano aprendo man mano le bacchette del ventaglio. Il ventaglio è uno dei regali più comuni che le persone si fanno in segno di amore e di amicizia.

Una cosa nella quale i cinesi differiscono molto da tutto il resto del mondo è il fatto che mangiano su tavole alte, si siedono su sedie e dormono in letti di legno, mentre molti popoli siedono, mangiano e dormono per terra.

DELLE ARTI LIBERALI, SCIENTIE E GRADI CHE NELLA CINA SI HANNO.

Prima di parlare del governo della Cina è necessario parlare della sua lingua che è diversissima da tutte le altre nel mondo, In questo regno, se non si può dire che i filosofi sono re, si può ben dire che i re sono governati dai filosofi.

Cominciando dalla lingua e dai loro caratteri, essi assomigliano molto ai geroglifici egiziani. Il loro parlare è molto diverso dal modo di scrivere, e nessun libro si scrive come si parla, anche se non mancano esempi di ciò, Tutte le loro parole sono monosillabi, anche se vi sono parecchi dittonghi e per ogni parola hanno una grafia diversa, senza distinzione di lettere o di sillabe; in sostanza in questa lingua vi sono tanti ideogrammi quanto sono le parole stesse.

Gli ideogrammi sono così complicati ed artificiosi che se ne possono contare settanta-ottantamila, ma quelli usati nel parlato sono poco più di diecimila, e nessuno può dire di conoscere tutti i caratteri scritti. Molti ideogrammi di diversa figura si pronunciano allo stesso modo ed ogni ideogramma ha parecchi significati; per questo motivo è una delle lingue più ostiche al mondo e nessuno può scrivere sotto dettatura; al contrario anche fra letterati capita che non si capiscano tra di loro e che venga richiesto di ripetere una parola o di indicare qual'è l'ideogramma e, non avendo sotto mani inchiostro, lo fanno con le mani, fanno disegni nell'acqua e in sostanza è più facile scrivere che parlare.

Cercano di rimediare agli equivoci sulle parole usando cinque toni con i quali le diversificano, così che quello che noi chiamiamo sillaba, pronunciata in cinque toni differenti, ha cinque significati diversi. Questo, a mio avviso, è il motivo per cui nei tempi antichi si faceva caso più al bello scrivere con al bel parlare, e tutta la loro retorica ed eloquenza sta nella composizione, come faceva Isocrate; tutti trattano tra di loro per scritto, anche quando potrebbero vedersi e parlare.

Un vantaggio di questo sistema ideografico è che molti paesi diversissimi tra di loro anche come lingua possono intendersi per iscritto. Questo avvie-

ne oltre che in Cina anche in Giappone, Corea, Cochincina [*il Vietnam*] e il Liûchóu [*le isole Ryukyû e Formosa*]. Anche dentro la Cina in ogni regione vi è una lingua propria ed a volte anche più d'una, per cui si intendono molto più agevolmente con lo scrivere.

Fra tutte queste varietà di lingue ve n'è una che chiamano *Kuángbuá*, che vuol dire lingua forense e viene usata nelle udienze e nei tribunali, è usata come lingua franca ed è intesa da tutti.

Ho saputo che in Giappone oltre agli ideogrammi usano un alfabeto sillabico [*hiragana*] che permette di usare molti meno caratteri che in Cina e lo stesso avviene ed avverrà negli altri regni circonvicini, ma non in Cina, per cui i bambini iniziano a imparare gli ideogrammi dalla fanciullezza e continuano fino alla vecchiaia.

Questo duro lavoro, se non impedisce il fiorire delle scienze, impegna molto ed impedisce loro di darsi ai vizi propri della natura dell'uomo. I loro libri cominciano, al contrario dei nostri, dalla destra e dall'alto verso il basso.

I Cinesi hanno molta competenza in fatto di morale, ma non conoscono la dialettica, per cui tutto viene scritto in modo confuso e per sentenze fisse. Il maggior filosofo che vi è tra di loro è Confucio, che nacque nel 551 prima della venuta del Signore e visse più di settantanni insegnando con parole, opere e scritti. Viene venerato dai cinesi come il più saggio uomo del mondo ed è vero che in quello che dice e nel modo in cui visse non è inferiore ai nostri filosofi, ed anzi a volte è superiore. Nessuno dei letterati pone in discussione quello che egli disse, e tutti gli imperatori della nazione lo riveriscono e si dimostrano grati al beneficio ottenuto con la sua dottrina. Gratificano la sua discendenza con grandi onori e con molti benefici anche finanziari. In ogni città dove vi è una scuola od un'accademia vi è un sontuoso tempio di Confucio con una sua grande statua e, durante i noviluni, i pleniluni e quattro volte l'anno, compiono cerimonie in suo onore con profumi ed animali sacrificati, ma non lo considerano una divinità e non gli chiedono niente, per cui non si possono chiamare cerimonie religiose nel senso nostro.

Oltre a Confucio i cinesi conoscono bene l'astrologia e la matematica, mentre in aritmetica e geometria sono molto confusi. Le loro costellazioni sono diverse dalle nostre e enumerano quattrocento stelle in più dei nostri astrologi, perchè contano anche quelle che non sempre appaiono. Non si curano comunque di dar ragione di quello che vedono, e si concentrano solo sul calcolare le eclissi e i movimenti dei pianeti, ed anche questo con molti errori; pensano che tutto quanto accade al mondo dipende dalle stelle.

Gli imperatori di questa dinastia impediscono alla gente di imparare questa scienza, per timore che da essa non nasca qualche ribellione; nonostante tutto questo l'imperatore mantiene molti matematici all'interno della reggia, sia eunuchi che di fuori, e la loro rendita, che è sempre generosa, è in rapporto ai voti ottenuti agli esami. I matematici di dentro la reggia e quelli di fuori sono divisi in due collegi: uno che segue le teorie cinesi e l'altro quelle persiane, per cui spesso litigano tra di loro. Ciascun collegio ha un suo osservatorio con bei strumenti di matematica di bronzo di smisurata grandezza per osservare le stelle. Ogni notte qualcuno veglia all'osservatorio e se vede qualcosa di insolito ne dà ragguaglio all'imperatore con un memoriale pubblico nel quale ognuno interpreta il significato di quello che ha visto. Gli strumenti di Nanchino stanno in un monte molto alto e sono migliori di quelli di Pechino.

I matematici di Pechino divulgano le eclissi di sole e di luna per tutta la Cina, e per legge i magistrati sono obbligati a radunarsi in un luogo deputato a suonare gong e a fare genuflessioni per tutto il tempo che dura l'eclisse: hanno paura che durante l'eclisse un serpente si mangi uno dei pianeti.

L'arte della medicina è molto diversa dalla nostra e si regge sul tastare il polso. Preparano spesso medicine efficaci con la raccolta di erbe e di radici, il che corrisponde al nostro erbolario. Non vi sono scuole pubbliche di medicina; ognuno sceglie il maestro che vuole. A corte quest'arte viene esaminata con tanto di voti, ma lo fanno molto svogliatamente e quasi nessuna autorità vuole dare voti. Il medico ottiene lo stesso voto di chi medico non è, per cui a nessuno è proibito di esercitare l'arte medica, e tutti quelli che vogliono, che

sappiano molto o poco, si mettono a praticare quest'arte. Un problema è che a quest'arte si dedicano le persone che hanno fallito agli esami di lettere, per cui essa viene considerata poco e così le persone che la praticano.

I voti più alti vengono dati alla scienza morale ed i primi in questo campo sono poi quelli che governano il regno. Confucio di sua mano accomodò dei libri che si chiamano le Cinque Dottrine, nei quali si tratta delle cose ben fatte dai sovrani antichi, dei riti e cerimonie della Cina. Oltre a queste Cinque Dottrine vi sono i Quattro Libri, molto stimati. Questi nove libri formano la base della conoscenza in Cina e da essi si ricavarono tutti gli ideogrammi. Essi non raggiungono la voluminosità degli scritti di Aristotele ed una gran parte del contenuto dei libri è fatto di commenti sulle sentenze. La materia dei nove libri è obbligatoria, e nessuno può essere esaminato su altri libri e materie che esulano da questi.

Per l'insegnamento di questi libri non vi sono università pubbliche; ciascuno si prende il maestro che vuole e lo paga di suo; di questi maestri ve ne sono moltissimi e le persone che se lo possono permettere preferiscono far insegnare ai figli nella propria casa.

In ogni metropoli di ciascheduna provincia vi è un palazzo per gli esami di stato, molto grande, circondato da alte mura e con molte stanze dove stanno gli esaminandi. Il palazzo può contenere fino a quattromila celle nelle quali non entra altro che un uomo con la sua tavoletta ed un banco, e nessuno di quelli che stanno nelle celle può parlare con quelli della cella accanto.

Due esaminatori inviati dalla Corte sono serrati nelle loro stanze, senza poter parlare con nessuno, mentre dura l'esame. Attorno al palazzo vi è sorveglianza affinché nessuno di quello che stanno dentro abbia contatto con quelli che stanno fuori, nè per parola nè per iscritto.

Questi esami vengono fatti in tre giorni, e cioè il nono, undicesimo e quindicesimo giorno della ottava luna, durano dalla mattina fino a notte e con le porte serrate, perchè la stessa città provvede per gli esaminandi pasti leggeri preparati il giorno prima, e così non hanno bisogno di uscire. Gli esaminandi non possono portare nessun libro, ma solo due o tre pennelli, un calamaio, e

la carta per scrivere. Il controllo è molto severo, e se vengono trovati con libri gli esaminandi sono castigati severamente, I temi degli esami sono sui Quattro Libri e le Cinque Dottrine: vengono estrapolate alcune sentenze che gli esaminandi devono commentare in bello stile, per un totale di sette composizioni che devono seguire strettamente le regole della retorica e non possono superare, per ognuna di esse, i cinquecento caratteri; tutto questo al primo giorno degli esami..

Il secondo giorno vengono interrogati su fatti antichi, sulla loro interpretazione e sui consigli che uno darebbe all'imperatore.

Il terzo giorno vengono proposti casi legali che possono occorrere negli edifici pubblici, ed ogni candidato deve esprimere con tre composizioni la sentenza che darebbe per ogni caso.

Il candidato deve scrivere tutto quello che deve su un libro apposito preparato solo per gli esami, solo nella sua cella; sul libro deve scrivere il suo nome, quello del padre e del bisavolo, e la sua origine. Lo deve poi sigillare con ceralacca e presentarlo ai commissari che controllano gli esaminatori. Essi, ricevuto il libro, lo fanno copiare in rosso ed è questo che danno agli esaminatori, mentre l'originale rimane segreto e gli esaminatori non hanno modo di sapere l'autore delle composizioni.

Gli esaminatori vagliano le composizioni, scartano le meno buone e ne tengono il doppio di quelle ritenute buone rispetto al numero dei candidati, per cui se vi sono centocinquanta candidati vengono scelte trecento composizioni e le mandano ai due commissari di Pechino, i quali le vagliano di nuovo scegliendone un numero corrispondente a quello dei candidati. Alla fine del processo vengono rivelati i nomi degli autori delle composizioni promossi ed essi vengono pubblicati alla fine dell'ottava luna con grande concorso dei magistrati, dei candidati e delle loro famiglie, parenti ed amici. I promossi otteranno un vestito mandarinale proprio e diventeranno magistrati del regno.

Finito il tutto, i commissari di Pechino preparano un volume con le composizioni degli esami e con i nomi dei promossi; la composizione che risulta la migliore viene stampata per prima e subito dopo le altre, in caratteri solenni.

Il volume viene pubblicizzato per tutta la Cina e se ne preparano alcune copie per l'imperatore e i magistrati della reggia. Vi sono tre gradi di graduazione e chi ottiene il grado più alto ha naturalmente benefici e gradi maggiori, ma tutti vengono insigniti di cariche pubbliche: tutto questo per i mandarini di lettere.

Anche per i mandarini di armi vi sono tre esami: nel primo, a cavallo con arco e frecce, tirano nove frecce su tre bersagli, nel secondo tirano stando fermi in piedi altre nove frecce. Quelli che a cavallo e a piedi raggiungono il bersaglio rispettivamente quattro e due volte entrano nel terzo esame, nel quale si dà un tema di cose di guerra, sopra il quale devono scrivere un discorso. A Pechino danno il grado di mandarino d'armi a cento persone scelte tra tutte le province; c'è molta corruzione nel sistema, e con buona provvista di denari si possono ottenere molti vantaggi.

Tra tutti gli esaminatori entra gente di lettere, e nessuno di medicina, matematica, o militare, e da qui si vede l'alta considerazione che hanno per la professione di letterato, pensando che essi possano dare un giudizio anche su quello che non è il loro mestiere.

DEL GOVERNO DELLA CINA

In questo regno non si usò altro che governo monarchico, e non si ha notizia di nessun altro tipo di governo. All'inizio, anche con un re supremo, vi erano altri nobili corrispondenti ai nostri duchi, marchesi e conti, che si fecero spesso guerra e divisero il regno in molti regni.

Nell'anno del Signore 1206 venne dalla Tartaria un grande capitano, e pare che fosse Tamerlano, il quale conquistò anche la Persia. Tamerlano si fece signore di tutta la Cina e la governò assieme ai suoi successori [*la dinastia Yuan*] fino al 1368 quando i Cinesi, non potendo più sopportare una dominazione di forestieri barbari, si ribellarono in varie parti della Cina e sotto vari capi. Il più valoroso e potente, chiamato Honghu si trovò ad assumere tanto potere da scacciare il re tartaro e di iniziare una dinastia che dura ancora oggi sotto il nome di Dàmíng.

Nella Cina non vi sono leggi antiche come quelle imperiali nostre o quelle delle dodici Tavole Romane; il primo imperatore della dinastia promulga nuove leggi che gli imperatori successivi devono seguire e non possono facilmente cambiare, ma questo primo imperatore può conservare delle leggi precedenti ed antiche quelle che gli sembrano opportune.

I letterati di Cina, per ignoranza di conoscenza di altri popoli, pensano che il loro imperatore sia imperatore di tutto il mondo e lo chiamano *Tiānzǐ* o *Figlio del Cielo*, ed essendo il cielo il loro supremo nume, corrisponde pressappoco al nostro *Figlio di Dio*. Il loro titolo terreno è però *Huángtì* che corrisponde al nostro titolo di imperatore o supremo monarca, mentre gli altri re del mondo vengono chiamati *Wáng.*, compresi i figli dell'imperatore stesso che nella nostra lingua potrebbero essere chiamati Regoli.

Ai compagni del primo imperatore che lo aiutarono a conquistare il potere vennero dati titoli nobiliari quali *cóng, hóu e pù* che potevano essere trasmessi ai loro successori; questi nobili erano comunque soggetti ai pubblici magistrati.

Il vero governo del regno è assunto dagli uomini di lettere che hanno passati gli esami di cui si è parlato nel capitolo precedente. I magistrati del governo si chiamano *Kuángfu* e *Láoyé*, che corrispondono a *Signore*, mentre i portoghesi li chiamano *mandarini*, ovvero *gente che comanda*.

Questo governo monarchico si può anche chiamare repubblicano perchè l'imperatore non fa altro che approvare o respingere proposte di legge fatte dai magistrati tramite i memoriali, ed anche quando egli non è d'accordo prima di respingere un qualsiasi memoriale scrive sopra di esso "Tal magistrato esamini il tutto e mi dia il suo parere a proposito." Parimenti l'imperatore concede onori e onorificenze solo dietro raccomandazioni di magistrati

Le rendite, i tributi e le gabelle di questo regno ammontano senza dubbio a più di centocinquanta milioni di scudi l'anno; una cifra enorme che però non entra nell'erario della reggia ma viene o convertito in riso, che è il vitto ordinario di questa nazione, o nei granai di stato. Con questi soldi si mantengono l'imperatore, la sua reggia, i figli, gli eunuchi e gli alti ufficiali, con splen-

dore sì ma nè più nè meno di quanto assegnato dalle leggi; inoltre pagano i magistrati, i soldati ed i pubblici ufficiali che sono in numero grandissimo e molto maggiore di quanto possiamo pensare noi europei. Si spende anche molto nel mantenimento dei palazzi reali, dei pubblici edifici, della muraglia e nelle armi e guerre, che in un regno così grande non mancano mai. A volte il denaro non basta ed allora si impongono nuovi tributi.

Venendo ai particolari di governo vero e proprio vi sono due generi di magistrati: uno curiale, che sta nella Corte e presiede a tutto il regno, e l'altro fuori della Corte che governa le province..

I principali Tribunali [*Ministeri*] della corte sono sei e si chiamano *Bù*; il primo è il *Shibu*, o Ministero Civile ed è il più eminente perchè si occupa dell'assunzione dei magistrati, normalmente uomini di lettere che vengono assunti dopo gli esami di cui si è già parlato.

Il secondo è l'*Húpu*, o Ministero delle Finanze, che sovrintende all'erario ed ai granai pubblici e si occupa anche del pagamento dei soldati ed delle fabbriche e strumenti bellici.

Il terzo è il *Lipu*, che è l'ufficio dei riti e che sovrintende ai riti pubblici, ai templi ed ai loro sacerdoti, ai matrimoni della famiglia reale, al calendario degli esami che devono essere fatti in periodi fissati, ai titoli che devono essere distribuiti a medici e matematici, agli eunuchi che servono l'imperatore, e agli ambasciatori stranieri che vengono a giurare obbedienza e portano tributi e regali all'imperatore che vengono puntualmente ricambiati. Il Lipu provvede anche alle lettere che deve scrivere l'imperatore, il quale non ne scrive nessuna di mano propria.

Il quarto è il *Pingbu*, o Ministero di Guerra, che sovrintende ai soldati, distribuisce o toglie premi ed onori a seconda del merito.

Il quinto è il *Góngbu*, o Ministero del Lavoro, che sovrintende a tutte le fabbriche pubbliche dei palazzi dell'imperatore, alle fabbriche di navi di uso civile o militare e rifà i ponti e le mura delle città.

Il sesto è il *Xingbu*, o Ministero dei Castighi, composto da giudici penali che puniscono tutti i delinquenti del paese e sovrintende alle carceri.

Sopra tutti questi sei tribunali o ministeri vi sono dei magistrati, i *Colao*, il cui numero massimo può arrivare a sei. Essi non hanno un ufficio vero e proprio ma sono piuttosto consiglieri dell'imperatore e sovrintendono praticamente a tutto: entrano nella reggia ogni giorno. Anticamente parlavano direttamente con l'imperatore, ma ora egli se ne sta sempre chiuso nella reggia e si può parlare con lui solo tramite memoriale [*questo solo nella Dinastia Ming, e riguarda particolarmente l'imperatore Wanli del periodo del Ricco*].

Poco tempo fa un *Colao* commise degli errori ma, essendo molto amato dall'imperatore, questi non diede retta ai più di cento memoriali che furono scritti contro il *Colao*, finchè questi non morì di dolore per tutto quello che era stato scritto contro di lui e nemmeno l'imperatore poteva impedire la divulgazione di questi memoriali o dei memoriali in genere.

Vi è un ufficio, l'*Hanlinyuan* che è presieduto da eminenti letterati che scrivono le composizioni del re, i libri di storia del paese, le leggi e gli statuti; ufficialmente non governano ma sono molto più potenti perchè tra i loro vengono scelti i docenti per l'imperatore stesso e per i principi e giungono posizioni di grande dignità nelle accademie e guadagnano molto con le loro composizioni, perchè esse sono ritenute elegantissime. Questi letterati si occupano inoltre dei famosi esami di Stato; coloro che vengono promossi si mostrano riconoscenti e a loro subservienti per tutta la vita, perchè essi vengono considerati maestri in assoluto.

Le cariche che ci sono alla corte di Pechino esistono anche alla Corte di Nanchino, ma con molta minore autorità.

Il potere nelle tredici province della Cina è esercitato da molti magistrati di grado inferiore e superiore, ma sopra di essi vi è il *Dután*, che corrisponde al nostro ufficio di Vicerè. Tutti i magistrati della Cina si dividono in nove ordini a seconda della dignità e dell'ufficio. Il loro salario mensile è pagato in soldi e in riso e non è mai molto alto; i mandarini di armi, comunque, ricevono una paga inferiore a quella dei mandarini di lettere.

Tutti i mandarini sia di armi che di lettere portano un cappello di velluto scamosciato nero bordato ai lati e vestono stivali neri di pelle scamosciata e

sul vestito hanno ricami davanti e dietro dai quali si distinguono i loro gradi e, in base a disegni di quadrupedi o volatili ricamati con molti fiori, si capisce se sono di armi o di lettere. Le cinture delle vesti sono, a seconda della dignità, di legno, di avorio, di argento, d'oro o di pietre preziose, a seconda del grado. Questi mandarini si distinguono anche dal colore degli ombrelli che portano per ripararsi dal sole quando vanno per strada; ve ne sono di colore azzurro e giallo. I mandarini di rango inferiore vanno per strada a cavallo mentre quelli di grado maggiore vanno in portantina e sono portati sia da quattro che da otto persone a seconda della loro dignità. In più, sempre a seconda della dignità, vengono preceduti da un numero maggiore o minore di insegne d'armi, di bandiere, di turiboli e da un numero di persone che li accompagnano gridando alla gente per strada di ritirarsi così che appaia meglio nelle strade vuote la loro magnificenza.

Tutto il regno viene governato dai letterati, come si è detto sopra, ed essi sono i veri comandanti ai quali devono obbedire anche gli eserciti, per cui non vi è ufficiale o soldato semplice che non tremi quando si trova di fronte ad un mandarino di lettere. Questi ufficiali e soldati sono a volte castigati come si fa con i bambini a scuola, ed in tutte le battaglie vi sono mandarini di lettere che danno ordini, che impongono gli assalti e tutto il resto. Anche gli stipendi per l'esercito e le loro vettovaglie sono nelle mani di questi mandarini, e l'imperatore li ascolta molto di più di quanto faccia con i comandanti, i quali contano poco nei consigli di guerra. Questo fa sì che quasi nessuno voglia diventare mandarino d'armi e che tutti preferiscono avere un posto anche minore come mandarino di lettere, perchè stima e salario sono maggiori. C'è da dire che è vero che essi sono molto più fedeli alla patria ed all'imperatore, e che sono più facilmente disposti a morire se necessario, perchè i loro animi vengono nobilitati dalle lettere, ed è in base ai loro principi che in questo regno essi contano di più.

La subordinazione dei magistrati inferiori ai loro superiori è totale, e così quella di questi all'imperatore; tutto questo viene dimostrato non solo nel rispetto esteriore, ma anche dalle visite di omaggio che fanno portando regali,

ponendosi nel frattempo umilmente in ginocchio. Questo viene fatto anche dai sudditi nei confronti di chiunque stia sopra di loro.

Nessuno può rimanere in una carica per più di tre anni, se non viene riconfermato dall'imperatore, e normalmente dopo tre anni uno viene promosso ad altro incarico superiore. Questo ha anche come effetto pratico di far diminuire le occasioni di complotti che derivano da incarichi permanenti, come è successo in passato.

Tutti i magistrati ogni tre anni devono recarsi in udienza dall'imperatore, mentre i tribunali sottopongono ad esame tutti i mandarini che operano fuori dalla corte e, a seconda del risultato, vengono promossi, oppure lasciati nella medesima posizione, o degradati, cacciati via e castigati senza nessuna remissione. In questo esame generale nemmeno l'imperatore ardisce cambiare niente del giudizio dei magistrati. Nel 1607, ad esempio, furono castigate più di quattromila persone, come si evidenzia dai registri che vengono appositamente stampati per annunciare questo.

I condannati si dividono in cinque classi; nella prima stanno coloro che vendettero la giustizia per danari ed usurparono cose pubbliche ed anche particolari; essi vengono espulsi da ogni ufficio pubblico, perdono totalmente i loro privilegi e devono recarsi a corte per udire la sentenza pronunciata contro di loro.

Nella seconda classe stanno quelli che sono troppo severi nei castighi; anch'essi vengono espulsi dal loro ufficio, non possono più portare la veste mandarinale e sono rimandati a casa propria, privati di ogni privilegio.

Nella terza classe stanno i recidivi; vengono anch'essi rimandati a casa, privati del loro ufficio, ma conservano la veste mandarinale ed i privilegi.

Nella quarta stanno quelli che hanno errato in giudizio perchè troppo precipitosi; vengono diminuiti di grado.

Nella quinta stanno gli incauti verso una persona o la sua famiglia; vengono privati di incarichi e privilegi.

I magistrati di corte devono sottostare allo stesso esame ogni cinque anni, e lo stesso vale per i mandarini di armi.

Non c'è nepotismo in Cina; i magistrati preferiscono affidare i loro affari a persone pubbliche che hanno l'obbligo di servire tutti i mandarini, e nessun figlio di mandarini si serve dei propri figli per checcchezza.

Non lasciano entrare nessun forestiero che non abbia intenzione di rimanere per sempre in Cina, e preferiscono non far entrare nessun forestiero in toto, e questo per l'antichissimo costume della paura dei forestieri. Questo vale anche per i paesi tributari come la Corea, che paga ogni anno tributi all'imperatore; non vi è nessun coreano in Cina.

Se qualche forestiero entra di nascosto, non lo lasciano più tornare alla sua terra, per evitare trame e complotti. Il contatto tra cinesi e forestieri, quando raramente c'è, è sempre autorizzato dall'imperatore, e chiunque contravviene a questa regola viene severamente punito. Quando alcuni mandarini vengono inviati in missione nei regni circonvicini che sono tributari della Cina, nessuno ci vuole andare e tutti adducono scuse o si comportano come se stessero per morire. Come ricompensa, quando ritornano viene dato loro un incarico molto grande, quasi ad ammettere che hanno chiesto loro un sacrificio pressochè insopportabile che va premiato.

Nessuno porta armi per la città, meno i soldati di ronda o quelli che accompagnano mandarini importanti. Non tengono le armi nemmeno a casa, tranne qualche mezzaluna che viene portata in viaggio per difendersi da qualche tentativo di assassinio; anche i capitani di guerra non portano armi, se non durante il periodo di vera guerra. Mentre tra di noi vedere un uomo armato dà sicurezza, da loro questo incute paura, ed è per questo che non vi sono tumulti e litigi con armi e morti come da noi, e chi rifugge dalla violenza e dal fare del male a qualcuno o ferirlo viene tenuto in grande onore.

Nessun figlio dell'imperatore, dopo la morte del padre, può rimanere nella reggia, tranne l'erede al trono e, posti in una città, non la possono più abbandonare; questo per evitare che tutta una famiglia si unisca per creare tumulti e per evitare anche che facciano del male ad altre persone che non reagiscono per la riverenza che hanno verso i parenti degli imperatori. Quando qualcuno della famiglia imperiale commette qualche reato contro persone

comuni, egli deve recarsi al tribunale ordinario, mettersi in ginocchio davanti ai mandarini che presiedono il tribunale, ed accettare le pene ed i castighi che gli vengono comminati.

SULLE CORTESIE ED I RITI DELLA CINA

Questa nazione, da tempo immemorabile, si chiama *Wénhuà Guó* ossia Paese di Lettere e di Civiltà. Tra le loro cinque virtù principali, che sono come le nostre virtù cardinali e che sono largamente trattate nei loro libri vi è, il *lǐ*, la cortesia, che impone rispetto verso l'altro. Questi obblighi sociali di cortesia sono talmente cresciuti nel tempo che la gente se ne va in giro senza aver tempo di fare altro che soddisfare questi obblighi. Quello che appare all'esterno, però, non corrisponde al sentimento interiore, per cui tutte queste cortesie appaiono come un vano esercizio che appaga gli occhi, come i cinesi stessi confessano. Avviene così che non solo i paesi barbari ma anche i nostril paesi europei più civili vengano considerati, da questo punto di vista, poco più che dei bruti.

L'URBANITÀ CINESE.

Non hanno come segno di cortesia il levarsi la berretta, e molto meno l'abbracciarsi e il baciare le mani. La loro più comune forma di cortesia è di unire entrambi le mani e di salutare a mani giunte ripetendo *qǐng qǐng* [prego, prego] che è una formula senza significato. Quando si visitano tra di loro, o anche quando si incontrano per strada, pongono le mani giunte, abbassano la testa al suolo e si fanno molti inchini. Quando uno di grado sociale superiore si incontra con uno di grado inferiore in età o dignità, il primo pone il secondo dalla parte destra, che è la parte meno buona. Quando si fanno queste cortesie, si volgono entrambi verso settentrione e se sono in casa vanno nella parte più interna della casa, che è sempre comunque rivolta a settentrione, perchè tutte le case ed i palazzi hanno la porte di entrata verso mezzogiorno e le sale dedicate alle visite volte verso nord.

Quando la cortesia deve essere maggiore, perchè è la prima volta che si incontrano o non si vedevano più da molto tempo o debbono congratularsi di qualche buona nuova o è festa solenne, allora si pongono in ginocchio ed abbassano la testa al suolo, si rialzano e ripetono i movimenti per un totale di quattro volte. La persona a cui viene fatto questo tipo di omaggio, di dignità maggiore, lo riceve stando in piedi sul punto più alto della casa, e risponde alla cortesia giungendo le mani, oppure un breve inchino. Questo tipo di cerimonia la fanno anche verso i loro idoli, davanti all'altare, nel tempio o in casa. I domestici e servi di casa si pongono una solta volta in ginocchio davanti al padrone e battono tre volte la fronte al suolo, e fanno lo stesso con i loro idoli.

Oltre a queste forme di cortesia, non diversissime dalle nostre, ne hanno un'altra, per noi più strana, che consiste nel parlare e nello scrivere in forma onorifica, il che rende questa lingua già di per sè difficile ancora più complicata. Non si danno del *tu* e anche quando parlano di se stessi usano una perifrasi al posto di *io* che li faccia figurare come di rango inferiore rispetto a chi hanno davanti. Quando avviene questo usano forme di cortesia per padre, madre, fratello, figlio, figlia, corpo, membra, casa, patria e persino malattie con un nome diverso da quello comune. Occorre essere molto esercitati in questo per non passare da scortesii o villani, ed anche per capire quello che stanno dicendo o scrivendo.

LE VISITE.

Nel farsi visita, anche tra persone ben conosciute o parenti, ogni volta che uno va alla casa di un'altro sulla porta presenta un libretto, il *báidìàn*, sul quale uno scrive il suo nome e quello delle altre persone che stanno con lui nella maggior forma di umiltà possibile; il libretto consta generalmente di dodici fogli di carta bianca della lunghezza di 15 centimetri circa con all'esterno un pezzo di carta rossa. A volte la persona visitata non è in casa, ma basta lasciare il libretto e l'obbligo sociale è soddisfatto. Le lettere di questi libretti

sono in genere scritte da persone specialiste in questo, e maggiore è la dignità delle persone a cui i libretti sono indirizzati e più grande è la dimensione del carattere, che può essere largo quanto un dito e con dieci lettere si riempie una riga dal capo del libretto fino alla fine.

Il libretto viene usato anche quando presentano o inviano regali, ma siccome a un regalo inviato ne corrisponde obbligatoriamente un altro che si deve contraccambiare dello stesso valore, non è considerata scortesia il rifiutarlo. Vengono spesso mandati come regali ora dieci scudi, ora cinque, ora due.

I magistrati, quando compiono queste visite, vestono a seconda del loro grado, ed è un modo di vestirsi molto diverso da quello comune. Le perone che non hanno gradi vestono comunque un cosiddetto *vestito da cerimonia*, che è anch'esso molto diverso da quello di tutti i giorni.

Alla visita, il padrone di casa è obbligato a prendere delle sedie, porle nel lato più alto della casa, pulirle anche se sono pulitissime e anche scuoterle con le mani per assicurarsi che siano ben solide. Il visitatore, allora, prende anch'egli una sedia, la pone dirimpetto alla sua e la pulisce; gli altri visitatori, a seconda del grado, fanno a loro turno la stessa manovra.

I visitatori, quando si siedono, fanno molte cerimonie per lasciare all'altro, soprattutto se è il più importante, il posto di mezzo; questa cerimonia può durare anche mezz'ora. Quando noi occidentali facciamo delle visite con dei cinesi, ci viene sempre dato il posto di mezzo ed è inutile rifiutare. Postisi tutti a sedere, arriva un domestico che porta tante tazze di *ciá* (il tè) quanti sono i presenti; dentro alla tazza vi è normalmente qualche frutto secco ed un cucchiaino d'argento per mangiarli. Le tazzine vengono continuamente riempite di tè ed ogni volta il frutto che vi è dentro è diverso.

I CONVITI.

I conviti sono una delle cerimonie più frequentemente celebrate in Cina. In tutte le ricorrenze di ogni genere che si celebrano durante l'anno sempre si hanno conviti, al punto che si può dire che ogni giorno ve n'è uno, perchè gli affari si trattano mangiando o con il bicchiere in mano. I Cinesi sono in questo simili ai Greci antichi che chiamavano il convito con un nome che non significa mangiare, ma bere insieme: symposios [*sym*-= insieme, *po* = bere]. Dall'inizio alla fine del convito non si fa altro che bere in tazzette molto piccole che appaiono innocue ma le riempiono tante di quelle volte per cui alla fine i Cinesi bevono molto più dei nostri tradizionali bevitori.

Non usano nel mangiare nè forchette nè cucchiari ma certi bastoncini sottili, e li maneggiano con tale garbo e destrezza che mangiano tutto quello che viene portato sulla tavola senza mai usare le mani. C'è da dire che tutto il cibo viene sminuzzato, e in nessun modo a tavola appare un coltello.

Bevono sempre qualcosa di caldo, che sia tè o vino o altre bevande: pare che faccia molto bene alla salute, ed infatti i Cinesi vivono a lungo, e fino ai settanta ed ottantanni rimangono molto robusti, molto più dei nostri, perchè non soffrono del male di pietra [*i calcoli*] di cui sovente soffrono gli europei che bevono sempre cose fredde.

Volendo invitare qualcuno, alcuni giorni prima viene inviato un biglietto sul quale, dopo aver scritto il loro nome, gli anfitrioni dichiarano di aver preparato un pasto lieve e modesto e che hanno lavato i bicchieri, e l'ospite viene invitato ad una certa ora, generalmente di notte, per potere imparare da lui qualcosa dalla sua filosofia. Scrivono poi il nome dell'ospite molto in grande con titoli conformi alla qualità della persona, e questo con ciascuno degli invitati.

Lo stesso giorno del convito alla mattina inviano un altro invito della stessa foggia, pregando l'invitato di andare quanto prima possibile, ed all'ora destinata mandano un terzo invito, che ha un nome in Cinese che significa *accogliere l'invitato* [*jién gé*].

Arrivati al luogo del convito e fatte le solite cerimonie, si pongono prima a sedere in sala e bevono tè, e poi entrano nella sala del banchetto che è sempre molto ben ornata con molti quadri, vasi, fiori e cose antiche. Le sedie delle tavole sono molto belle, verniciate ed indorate, intagliate e dipinte di ogni colore.

Stando tutti in piedi, l'anfitrione prende in mano una tazzetta che può essere di pietra, argento ed oro ma comunque sempre molto preziosa e già riempita di vino. Invitano prima il personaggio più importante inchinandosi profondamente verso di lui, poi il padrone di casa si affaccia sulla soglia ed offre il contenuto della tazzetta al *Signore del Cielo* [l'imperatore], versando il vino per terra e facendo un altro inchino.

Rientra in casa, piglia un'altra tazzetta di vino, si inchina di nuovo al personaggio più importante e se ne va con lui ad un tavolo che sta esattamente nel mezzo degli altri tavoli. Pone poi due bacchette di ebano, avorio o altra cosa dura ricoperte di argento od oro, e le pone al lato della tazzetta, poi piglia la sedia e si siede molto dritto, pulendola prima con le proprie maniche, poi ritorna nel mezzo della sala e compie un altro inchino.

Alla fine è il personaggio importante che piglia la tazzetta ed offre da bere al padrone di casa, verso cui rivolge un inchino assieme a tutti gli altri.

Fatto tutto questo si pongono finalmente a tavola; il padrone di casa è sempre il primo ad alzare la tazzetta ed ad invitare tutti a bere e tutti imitano il padrone di casa bevendo sorso a sorso, al punto che per terminare lo scarso contenuto della tazzetta la pongono quattro o cinque volte alla bocca, e non bevono mai niente tutto d'un fiato, che sia vino od anche acqua, a meno che lo stesso anfitrione non inviti al *ganbei* [asciugare la tazzina], che non si può mai rifiutare; finito di bere, poco a poco arrivano le vivande.

A ciascuna portata, il padrone di casa è il primo ad alzare le bacchette e invita tutti a fare altrettanto. Tutti poi pigliano un boccone della stessa cosa e il personaggio più importante è sempre il primo a deporre le bacchette e tutti gli altri lo seguono. Allora di nuovo i servitori tornano a versare vino caldo nelle tazzette, sempre cominciando dal personaggio più importante, e

tutti tornano di nuovo a bere, cerimonia che prende più tempo del mangiare. Durante il convito parlano di cose allegre, ascoltano commedie recitate appositamente per loro, oppure canzoni o strumenti musicali. Gli artisti che cantano o suonano si recano spesso ai luoghi degli inviti senza essere invitati perchè saranno comunque ben accolti, e c'è gente che fa questo per mestiere, perchè la paga che ricevono è sempre molto buona.

In questi conviti le vivande vengono condite alla perfezione ma sempre offerte in modesta quantità, perchè i Cinesi apprezzano di più la varietà delle cose ed ad ogni pasto vi è sempre sia carne che pesce e ogni vivanda rimane sulla tavola fin che non è stata mangiata tutta. Pongono sulla tavola tanti di quei piatti che essi si ammontano e fanno altrettanto con i bicchieri; in questi conviti non viene mai posto pane, e nemmeno riso che corrisponde al nostro pane.

Durante i conviti fanno molti giochi e fanno bere, al contrario che da noi, colui che perde e pongono il vino in tazze sempre più grandi non forzando però nessuno a bere più di quello che vuole e che può. Il loro vino è una specie di *cervosa* [birra] e non è molto forte, ma ubriaca comunque perchè ne bevono molto, anche se i postumi dell'ubriacatura il giorno dopo sono svaniti.

Sono molto temperanti nel mangiare a capita che qualcuno vada nello stesso giorno a sette o otto di questi conviti, ma sono conviti più brevi, non come quelli importanti che a volte arrivano sino alla mattina seguente. Quello che rimane comunque del cibo viene dato ai servitori.

CERIMONIE IMPERIALI ED IN ONORE DELL'IMPERATORE.

Per quel che riguarda altre cerimonie, le principali sono in onore del loro Imperatore, il quale è laggiù venerato più di qualsiasi altro re, papa o vescovo al mondo. Con l'imperatore nessuno parla al di fuori degli eunuchi che vivono all'interno della reggia ed i suoi parenti, figli e figlie; tutti i magistrati esterni alla reggia parlando con lui solo per memoriale e con un linguaggio tanto cortese per il quale occorre esercizio e non tutti lo sanno usare.

Al principio dell'anno nuovo, che cade prima o poi del cinque febbraio, che è il primo dei 24 periodi solari cinesi ed è quando inizia la primavera, i principali magistrati si recano personalmente a corte da tutte le province ed ogni tre anni. Tutti gli anni, in tutte le città, al primo giorno di luna tutti i magistrati si recano ad un posto dove vi sia un trono coperto da un velo, pieno di draghi intagliati e dorati perchè questo animale è l'insegna dell'imperatore, si pongono in ginocchio e compiono una cerimonia di inchini molto solenne, acclamando l'imperatore *wánsui*, il che vuol dire *diecimila anni di vita*, ed è per loro il concetto più prossimo di eternità. La stessa cerimonia viene compiuta al giorno del suo compleanno, con grande concorso di magistrati e di parenti, sia a Pechino che fuori, che si presentano con molti preziosi doni.

Oltre a ciò, tutti coloro che hanno ricevuto dall'imperatore grazie e favori sono obbligati a recarsi da lui in udienza per ringraziarlo, per cui ogni giorno vi è questo tipo di cerimonia che si compie prima dell'aurora, e vi sono maestri di cerimonie che ad alta voce comandano come la cerimonia va compiuta, ed è sempre una lunga cerimonia; chiunque compia anche un piccolo errore viene punito; l'imperatore comunque non si presenta all'udienza, e le cerimonie vengono compiute davanti al trono vuoto. Durante queste cerimonie i magistrati vestono di damasco rosso con una mitra d'argento dorato in testa e tengono in mano una tavoletta di avorio con la quale si coprono la bocca quando parlano all'imperatore davanti al trono vuoto, L'imperatore, quando antecedentemente appariva alle udienze, stava su una loggia molto alta ed appariva da una grande finestra tenendo anch'egli in mano una tavoletta simile a quella dei magistrati per coprire la faccia; sulla testa, sopra una berretta, teneva una tavoletta con molti pendenti di perle e pietre preziose che gli coprivano tutta la faccia e la testa.

Il colore proprio dell'imperatore, che nessun altro può usare, è il giallo, per cui di questo colore è la sua veste regale e di fili d'oro sono i draghi ricamati. Tutti gli edifici dell'imperatore, tutti i vasi d'oro e d'argento, tutte le tegole e le mura sono coperte di una vernice gialla vetrata e piene di draghi.

Chi non è di sangue reale non può usare questo colore, e sarebbe ritenuto un ribelle chi lo usasse, addirittura accusato di lesa maestà, punita con la morte.

La reggia ha quattro porte principali che si aprono verso i quattro angoli del mondo. Tutti coloro che vi passano davanti, se sono a cavallo, devono scendere e se sono su portantina devono scendere ed attraversare a piedi; anche nella reggia di Nanchino, dove l'imperatore non va mai, si osserva questo cerimoniale. La porta a mezzogiorno, che sta nel mezzo di altre due porte, è quella da dove entra ed esce l'imperatore. Nessun altro può usarla ed è sempre chiusa.

La cronologia dell'anno, non importa di che tipo, suole portare il calcolo dell'anno di regno di un tal imperatore.

A volte l'imperatore dà titoli ai genitori dei magistrati tramite composizioni scritte dai più famosi letterati del regno; il titolo non è gratuito, costa molto averlo e viene tenuto come una reliquia.

Altri titoli vengono conferiti a gente che è rimasta vedova, ai vecchi che arrivano a cento anni [età cinese = *sessantanni*].e di questi epitaffi sono pieni i frontoni delle porte delle loro case, gli archi e le strade pubbliche; sono affissi a spese della città, specialmente per chi ha avuto qualche incarico importante nel regno, ha preso gli esami di dottore o altro. Gli archi così decorati assomigliano molto ai nostri archi di trionfo che si dedicavano a chi tornava in patria dopo aver riportato vittoria sui nemici.

Tutto quello che di buono esiste nel regno, compresi animali, frutta ed opere artigianali viene ogni anno inviato a Pechino in abbondanza e con molta spesa.

Il rispetto che viene portato all'imperatore lo si porta ai magistrati nelle varie città, e nessuno osa recarsi ai loro palazzi se non quelli che occupano un qualche incarico e che sono essi stessi già stati magistrati.

Quando i magistrati lavorano bene, con beneficio del popolo, al momento di lasciare l'incarico vengono ricoperti di molti doni, e vengono chiesti in dono i suoi stivali ad eterna memoria; essi vengono conservati in luoghi pubblici dentro cassette di ferro e accompagnati da lodi scritte. A chi è an-

cora più insigne viene dedicata una lapide in un pubblico luogo dove in bella composizione vengono scolpiti tutti i meriti della persona, e ad alcuni dedicano addirittura un tempio, molto sontuoso, dove pongono un altare con una sua statua di straordinaria somiglianza, ed alcune persone sono incaricate di accendere candele ed offrire incenso in grandi incensieri di ferro e di bronzo che vengono posti davanti agli altari; lo stesso fanno anche con i loro dèi. Ogni anno le persone importanti vi si recano, fanno genuflessioni, offrono cibo o compiono altre cerimonie.

I RITI FUNERARI.

Quello in cui i Cinesi sono diversi dalle altre nazioni è nel vestirsi a lutto e nel fare le esequie: dopo la morte di un parente; quelli che possono comprano una bara di lusso e costruiscono un bel sepolcro. Il loro vestito di lutto non è di colore nero ma bianco, e per il lutto della madre e del padre il vestito è di juta spessa, specialmente nei primi giorni e nel primo anno, molto bizzarro sia come berretto che come scarpe, e si cingono la vita con una corda molto grossa.

E' regola immutabile per ciascuno di portare questo lutto per padre e madre per tre anni; per gli altri parenti è di un anno e tre mesi, ed il vestito di lutto è diverso.

Per l'imperatore e l'imperatrice sono tutti costretti a portare lutto per tre anni, sia dentro che fuori la reggia; gli imperatori attuali, però, di questi tempi emettono un editto che muta i mesi in giorni, per cui il lutto duro poco più di un mese [*questo costume, ereditato dalla dinastia Ming, si conserva anche durante tutta la dinastia Qing*].

C'è un volume molto grosso che riguarda i riti funebri da compiere, per cui quando muore qualche parente; tutti lo vanno a consultare per sapere che cosa fare, che formule di cortesia usare, che vestiti, berretti, scarpe e cordoni devono portare.

Quando muore qualche persona importante, come ad esempio il padre, il figlio invia agli altri parenti una specie di libro sul quale è stampata, con parole meste, la commemorazione del defunto la data della morte, e la data d'inizio del lutto solenne, che normalmente è dopo tre o quattro giorni.

Arrivato il momento preparano la sala di lutto coprendola con tele bianche, vi pongono in mezzo la bara e dentro la salma. Durante quattro o cinque giorni tutti i parenti ed amici si recano a qualsiasi ora del giorno a rendere omaggio alla salma, tutti vestiti a lutto; offrono incenso e due candele, accese le quali fanno le dovute genuflessioni e pongono gli incensi in un braciere che sta davanti alla bara ed al ritratto naturale del deceduto. Mentre chi viene compie questi riti, i figli stanno in un lato inginocchiati, vestiti a lutto, continuamente piangendo; dietro la bara stanno le donne di casa, vestite anch'esse di lutto, colla testa coperta, piangenti e lamentandosi a voce molto alta. Bruciano durante il rito dei pezzi di carta-moneta per accompagnare il defunto nel viaggio nell'aldilà ed anche pezze di seta bianca, e tutto questo in segno di amore.

Nel giorno in cui la salma viene portata al sepolcro, che è sempre fuori città, i figli mandano un'altra volta invito scritto ai parenti ed agli amici, invitandoli ad accompagnare la salma. Creano poi una processione di statue di carta, di donne ed uomini, tigri ed elefanti che vengono poi bruciati davanti al sepolcro. La salma viene accompagnata anche da molti sacerdoti delle loro religioni, i quali recitano e fanno molte cerimonie, il tutto accompagnato da tamburi, pifferi, e bacili che sono dei grandi incensieri che vengono portati a spalla da quattro uomini. La cassa è molto pesante e coperta di panni di seta. Viene portata da quaranta o cinquanta portatori; dietro ad essa vengono i figli che camminano appoggiandosi ad un bastone, a significare che è venuto a mancare il bastone della loro vita, mentre le donne seguono dietro una cortina bianca, così che non possono essere viste, ed alcune di loro sono portate su sedie coperte da panno bianco.

I magistrati, durante il periodo di lutto, sono costretti a lasciare i loro incarichi e a tornarsene nella loro casa, dove devono compiere i tre anni di lutto

prima di poter di nuovo tornare ai loro incarichi; questo però lo fanno solo i magistrati di lettere, e non quelli d'arme.

I loro sepolcri sono grandi monumenti di pietra con statue di uomini e di animali, pieni di epitaffi che celebrano le cose fatte dal deceduto. Ogni anno i parenti si recano a vistare le tombe, portando incensi ed offerte secondo i costumi della loro terra.

I RITI PER MATRIMONI.

I riti di matrimonio vengono celebrati tra sposi molto giovani, con poca o nessuna differenza di età fra di loro. Tutto viene combinato da madre e padre, senza chiedere il consenso dei figli, i quali peraltro obbediscono. Le persone importanti si devono sposare con persone importanti, e specialmente nel caso della prima moglie, che è quella legittima. Per quanto riguarda le altre mogli ne possono pigliare quante ne vogliono, non importa di che famiglia sia, se nobile o plebea; queste mogli vengono sempre comprate per cinquanta o cento scudi; i poveri usano comprarle e rivenderle, guadagnandoci.

L'imperatore e i suoi figli non guardano se la futura moglie è nobile o meno ma solo se è molto bella; essa viene scelta tra il popolo e molte vengono presentate affinché l'imperatore scelga quella che sarà l'imperatrice, una carica non molto importante in Cina; esse stanno sempre chiuse dentro la reggia, e il loro padre e madre non le vedranno mai più. Tra le tante mogli, la più importante è quella che produce figli, e soprattutto la madre del primo figlio, che sarà l'erede del regno.

Sia per l'imperatore che per tutte le altre persone la prima moglie è quella legittima; è la signora della casa e sta alla mensa con il marito; tutte le altre sono come delle serve sia per il padrone che per la stessa moglie legittima, ed esse devono stare in piedi davanti a loro. I figli non riconoscono per madre che la moglie legittima, e non quella che li ha partoriti, ed in caso di lutto i tre anni di lutto vengono osservati solo per quella e non per la madre naturale.

Nei matrimoni stanno molto attenti a non scegliere una moglie che porti lo stesso cognome, ancorchè tra di loro non vi sia nessuna parentela, mentre del grado di affinità di parentela non si curano, per cui molte figlie vengono maritate a parenti molto stretti.

La sposa non porta nessuna dote, ma nel giorno del matrimonio si reca con molta solennità alla casa del marito portando molte masserizie; le sciorina orgogliosamente per strada ma sono state comprate tutte dal marito, che ha inviato soldi molti mesi prima.

Usano fare festa celebrando il loro compleanno, durante il quale amici e parenti si recano alla loro casa per celebrare insieme; fanno molte feste, specialmente quelle dei cinquantanni; e la loro età si calcola per diecina. I figli normalmente chiedono agli amici letterati composizioni in versi e dipinti in lode del padre ed anche della madre. Fanno festa anche quando il figlio compie i ventanni ed acquisisce il diritto di portare berretta da adulto.

La maggior festa è l'inizio dell' anno, ed al quindici della prima luna celebrano la festa delle lanterne; ognuno procura di fabbricare qualche bella lanterna di carta, di vetro e di stoffa che comunque vengono vendute in abbondanza sui mercati, dove in questi giorni non si vede altro che lanterne; riempiono le strade e le piazze e per due o tre notti vanno per le strade divertendosi con esse e nel contempo sparano molti fuochi artificiali, soprattutto quelli a girandola.

FISIONOMIA, CULTO DEL CORPO, VESTITI ED ALTRE USANZE CINESI.

La gente della Cina, eccetto quelli che vivono nella zona torrida, che sono di colore scuro, ha poca barba, anzi qualcuno non ha nemmeno un pelo, e quella che hanno è diritta, senza alcuna increspatura; gli spunta anche tardi, per cui i loro trentenni sono come i nostri ventenni. Gli occhi sono piccoli, neri, a mandorla e protrudono; il loro naso e orecchie sono notevolmente piccoli. Il colore dei loro capelli è nero ed è raro trovare gente coi capelli bianchi.

Le donne sono tutte piccole e molta parte della loro leggiadria consiste nei piedi piccoli per cui, durante la fanciullezza, fasciano loro strettamente i piedi e non li lasciano crescere, e così crescono tutte storpiate e non possono camminare bene se non zoppicando; pare che sia stata l'invenzione di qualcuno per non lasciarle andare per strada e tenerle confinate in casa.

Sia le donne che gli uomini non si tagliano mai i capelli, al di fuori dei bambini e dei bonzi che hanno la testa completamente rasata; gli uomini raccolgono i capelli con una cuffia di rete, oppure a coda di cavallo e le donne fermano i loro capelli con ornamenti d'oro, d'argento e altre pietre preziose, ma non portano anelli alle dita.

Quello che ci sorprende di più dei cinesi sono le loro scarpe, che sono fatte talmente bene con seta e decori di fiori da superare quelle delle nostre donne in eleganza. Le scarpe di cuoio per contro sono portate da gente di bassa estrazione.

Tutti gli uomini portano berrette, quadrate quelle dei mandarini e rotonde quelle degli altri. Tutti spendono almeno mezzora la mattina a pettinarsi e comporre i capelli, il che viene visto da noi europei come una grande fatica.

Sogliono fasciarsi i piedi e le gambe con lunghe fascie di seta, perchè le loro scarpe sono sempre molto larghe. Gli uomini importanti usano camminare per strada protetti da un ombrello da sole e da pioggia portato dai servitori, mentre i poveri ne portano uno più piccolo e naturalmente se lo portano da soli.

Questi stessi uomini importanti non vanno mai a piedi, ma si fanno portare in sedia od in lettiga; le sedie sono scoperte, mentre le lettighe sono aperte ai quattro lati. Le donne vengono invece portate su sedie e lettighe che sono tutte coperte e di forma diversa da quella degli uomini; sono proibiti cocchi e carrozze.

La Cina è bagnata e divisa da moltri fiumi e canali, che vengono utilizzati molto più che da noi per viaggiare e le loro barche sono più belle e comode delle nostre. Quelle dei magistrati sono così grandi che possono ospitare tutta la famiglia; esse hanno stanze, sale, cucina e dispensa e sono addobbate me-

glio dei nostri palazzi principeschi.. Quando invitano qualcuno, preferiscono invitarlo sulla barca, con la quale vanno poi a passeggio tra fiumi e laghi. Le barche sono colorate di quella loro vernice speciale di diversi colori e dorata che le rende lucide e bellissime da guardare..

I maestri che insegnano qualsiasi arte sono molto più onorati che da noi; vengono chiamati maestri per tutta la vita, non ci si può sedere nè stare accanto, ma solo a debita distanza, e si parla a loro con molto rispetto e cortesia.

Il loro gioco più apprezzato è quello del *majiang*, che consiste in duecento pedine bianche e nere poste in quadrato di trecento caselle e con queste pedine, poste nel quadrato una ad una, contrastano le mosse dell'avversario; il vincitore è quello che occupa il maggior numero di caselle. Il gioco delle carte, invece, è per gente di bassa estrazione.

Nei castighi dei delitti sono molto moderati, e specialmente nei furti, quando non vi è violenza. La prima volta che uno viene catturato non viene mai condannato a morte; la seconda volta vengono scritti sulle loro braccia due caratteri che significano *recidivo* e la terza volta gli scrivono sulla faccia *ladro*, mentre la quarta volta lo bastonano e lo pongono in carcere; con questa lenienza il popolo basso è tutto pieno di ladri.

Nelle città si veglia ogni notte per le strade, e le guardie le percorrono battendo tamburi di metallo e chiudendo tutti i cancelli. Con tutto questo, a volte vengono svaligate case intere, e questo perchè chi sorveglia ha bisogno a sua volta di essere sorvegliato, e molte volte i sorveglianti sono complici dei ladri.

DELLE SUPERSTIZIONI IN CINA.

La superstizione più universale è quella di osservare le ore e i giorni fausti ed infausti per i loro lavori e commerci. Ogni anno vengono pubblicati dei calendari in questo senso, e ve n'è uno per ogni casa. Questo significa che a volte devono aspettare molti giorni per iniziare un'attività commerciale o mettersi in viaggio, aspettando il giorno che viene indicato come propizio. quando quel giorno arriva fanno quel che devono fare, che piova o tiri vento.

Nella stessa maniera vogliono sapere tutto della loro vita e del loro successo negli affari in base al giorno ed all'ora in cui sono nati; per questo oroscopo si affidano a gente che ha studiato le stelle o ad indovini che per danaro promettono di sapere predire loro tutto l'avvenire, sia per mezzo delle stelle che per altri studi.

Alcuni indovini affermano di poter predire l'avvenire a prescindere dal giorno di nascita, ma solo osservando la fisionomia del viso e le linee delle mani, ed altri ancora predicono il futuro in base a dove ed al modo in cui uno si siede. Normalmente hanno dei complici che si mescolano in modo casuale alla gente e raccontano che a loro è stato predetto correttamente il loro avvenire, e spiegano come. Questi indovini hanno talmente credito che tutti vanno a farsi predire il futuro. Vi sono anche dei libri molto costosi dove viene spiegato tutto.

La gente crede talmente a queste predizioni che avviene che quando viene predetta una malattia per il tal giorno, quando questo giorno arriva sono talmente ansiosi da ammalarsi veramente, ed in qualche caso morire.

Vi sono anche quelli che parlano di demoni e di spiriti familiari, ai quali questa gente crede molto, e per la verità più agli spiriti divini che ai demoni. Si servono di fanciulli o di animali, parlano di cose passate successe, come fanno gli indemoniati, e la gente ci crede; occorre comunque dire che anche da noi in Europa molta gente ha più o meno le stesse superstizioni.

Una cosa invece totalmente loro, invece, è che studiano dove porre le loro case, palazzi e tombe in base a dove tengono la testa ed i piedi i draghi che abitano sottoterra [*vedi Kowloong che vuol dire nove draghi*]], perchè da loro dipende il bene ed il male non solo della famiglia, ma anche di intere città e di tutto il regno. A questo proposito vi è tutta una serie di indovini che si possono chiamare geologi in opposizione agli astrologi che predicono il futuro per via delle stelle, i quali predicono questo stesso futuro tramite i monti, i fiumi ed altre parti della terra. Questo fa sì che ad esempio che l'acqua scorra in una certa direzione invece di un'altra, che una finestra venga aperta da una parte invece che dall'altra della casa, che davanti alla loro casa ce ne sia un'altra più

alta o più bassa, eccetera, da tutto questo dipendono le ricchezze, gli onori e la salute di quella stessa casa.

Di tutti questi astrologi, geologi, indovini, auguri ed imbroglioni ne sono piene le piazze, le case, le botteghe e le strade per dove vanno girando tutto il giorno. Ne sono piene le città, le metropoli ed anche la reggia; tramite questa arte sostengono intere famiglie e molti si arricchiscono, perchè tutti ricorrono a loro, dall'umile persona al magistrato per arrivare fino all'imperatore. Altri indovini predicono in base ai canti degli uccelli, a chi si incontra la mattina, alle ombre delle torri ed a quelle che proiettano le loro case.

Tutto quello che succede di male, insomma, non lo attribuiscono a questa o a quella persona, alle loro azioni o ad un castigo del cielo, ma a qualche cosa mal posta nella casa o vicino ad essa, sia nella città che nel regno.

Un altro aspetto dei cinesi, gente peraltro deliziosa, sono i costumi sessuali. Normalmente si sposano molto presto, qualcuno anche a quattordici – quindici anni, e possono ripudiare la loro prima moglie o prenderne un'altra senza ripudiare la prima, e poi un'altra ancora, quante ne vogliono, senza nessun limite se non quello di poterle sostenere, e così molti ne hanno dieci, venti, trenta, e l'imperatore ed i suoi figli migliaia.

Oltre a questo, il regno è pieno di pubbliche meretrici; solo nella città di Pechino ve ne sono circa quarantamila, e mentre qualcuna lo fa per sua voglia personale, la maggior parte sono ragazze molto giovani comprate da uomini che le avviano a questo mestiere.

Quello che è più vergognoso, in questa materia, è che si pratica molto anche la libidine innaturale, che non è proibita nè dalla legge nè dai costumi, e che non è ritenuta per niente vergognosa. In alcune città, ed anche in questa Corte, le strade sono piene di ragazzi agghindati come meretrici, e vi sono anche persone che comprano bambini e insegnano loro a cantare, suonare e danzare, abbigliati elegantemente e truccati con belletti come le donne.

Vi sono uomini che non riescono a trovare moglie, per cui si vendono ad uno ricco come schiavi affinché quella persona possa dare loro una schiava in moglie, rimanendo poi lui, la moglie ed i loro figli schiavi per tutta la vita.

C'è chi, invece, si sposa, fa figli e poi, non potendoli mantenere, li vende ad un prezzo non molto più alto di un cavallo bolso; vi sono anche madri e padri che si disfano dei loro figli, lasciando ai compratori il diritto di fare di essi quello che vogliono, e da qui viene che questo regno è pieno di schiavi.

Un altro vizio che esiste in molte province è quello di ammazzare i loro figli e specialmente le loro figlie; le affogano nell'acqua perchè non le possono sostenere; per spiegare questa crudeltà occorre dire che qui credono alla trasmigrazione delle anime e così pensano che i loro figli rinasciranno in qualche casa ricca, per cui pensano di fare un'azione buona e la fanno apertamente, a saputa di tutti.

Nelle parti più a nord del paese vi è un'altra usanza barbara, ed è quella di castrare i bambini e porli poi al servizio dell'imperatore; per cui nella reggia i servitori sono tutti eunuchi, tranne le donne che sono per le imperatrici e le concubine. Col tempo, questi eunuchi sono diventati molto potenti, si può dire che governino loro il paese, per cui è diventato ambito farsi castrare per poter diventare eunuchi ed essere partecipi di questo potere.

Con questo potere essi sono temuti da tutti e compiono molte ingiustizie e molte estorsioni, e sono molti quelli che danno loro tutto quello che hanno per liberarsi dalle loro mani e dal pericolo di morte, perchè possono essere ammazzati o giustiziati pressochè impunemente. Con questo sistema in Cina nessuno è padrone del suo; la gente ha paura che si tramino congiure contro di loro per spogliarli di tutto, e quanto più uno è ricco tanto più teme, per cui molti ricchi nascondono tutto e fingono di avere poco.

Negli affari vi sono due prezzi: uno per la gente comune ed un altro, più basso per i magistrati e le persone importanti i quali obbligano i mercanti a vendere a prezzi più bassi; avviene così che i mercanti fuggano dal fare affari con loro e coi mandarini, a meno che non siano obbligati.

Un'altra brutta abitudine della gente è quella di ubriacarsi; si vedono ubriachi dappertutto, per le strade e nei banchetti, e questo anche con gente importante, che si ubriaca e poi si fa portare in sedia scoperta alla vista di tutti.

Un altro pericolo è quello che ci sia gente ammazzata da ubriachi, divenuti violenti sotto l'effetto del vino.

La falsità e la bugia sono comuni in questo regno; nessuno si fida di nessuno, e questo non solo tra amici e paesani, ma anche tra parenti stretti, i fratelli con i fratelli, i padri coi figli; le loro relazioni sociali sono una sfilza di belle parole, senza la verità dell'amicizia e dell'amore.

Questo succede molto di più a corte, non solo tra gli eunuchi, ma anche fra la moglie e le concubine dell'imperatore, in un modo che pare una similitudine dell'inferno, e fra l'imperatore ed i suoi figli, e i figli tra di loro, soprattutto quando sono di madri diverse. Quando il primogenito viene dichiarato erede al trono, allora l'imperatore si fida di lui ancora meno e raramente esce dalla reggia per paura che gli capiti qualcosa di brutto. Quando lo fa, esce con molti soldati i quali liberano e presidono le strade affinché egli possa pasare senza essere visto da nessuno, e non si sa nemmeno in quale lettiga stia.

Se non si fidano nemmeno dei loro parenti di sangue, è chiaro che tanto meno si fidano dei forestieri, che siano di un paese vicino o lontano. Non vogliono imparare niente dai forestieri perchè pensano che tutto lo scibile stia nel loro regno e che tutti gli altri paesi siano ignoranti e barbari. Quando nei loro libri parlano dei forestieri, ne parlano come se fosse gente inferiore alle bestie, ed essi vengono spessi chiamati *yang guize* (diavoli stranieri) in senso dispregiativo.

Quando arrivano ambasciatori da paesi stranieri, è una vergogna vedere come sono trattati; anche quando i due paesi hanno rapporti da centinaia di anni, i loro ambasciatori vengono scortati fino alla reggia senza lasciar loro vedere niente, e vengono poi alloggiati in grandi stanze strettamente chiuse a chiave e non possono parlare coi cinesi, nè i cinesi con loro. L'imperatore non parla con loro, ma lo fa solo un mandarino di rango inferiore ai quali gli ambasciatori, che nei loro regni sono persone importanti, parlano stando inginocchiati.

Voglio chiudere queste digressioni con il raccontare due pazzie molto di fantasia che esistono in tutte le province del regno. Una è quella di poter

creare l'argento vero dall'argento vivo; l'altro è quello di fabbricare medicine che facciano vivere per sempre. Dicono che coloro che si sono occupati di queste cose sono poi volati al cielo anima e corpo. Non mancando i discepoli, non mancano i maestri che insegnano cos'è l'immortalità. Anche quando la medicina non giovò al maestro, che morì, il discepolo pensa che gioverà a lui. Molto spesso i maestri sono gente che viene da lontano, sconosciuta, e fanno credere che hanno già vissuto centinaia di anni, dando così credito a quello che dicono.

C'è una storia che gira a questo proposito; nei tempi antichi un re credeva molto a queste cose e stava continuamente provando medicine a detrimento della sua salute. Un amico cercò di dissuaderlo ma senza risultato, per cui un giorno che il re gli aveva voltato le spalle bevve tutto il flacone di una medicina che doveva rendere il re immortale. Il re, accortosene, lo voleva ammazzare, ma l'intrepido amico rispose:

-Non mi potete ammazzare perchè sono diventato immortale, e comunque non lo dovete fare perchè ho bevuto una medicina falsa.-

Finalmente il re capì le buone intenzioni del suo amico che aveva fatto tutto per distoglierlo dal suo errore.

DELLE VARIE SETTE RELIGIOSE DELLA CINA.

Nei loro libri i cinesi adorano un supremo nume, che chiamano *Re del cielo*, o *Re del cielo e della terra*, sembrando forse a loro che il cielo e la terra siano cose animate che fanno corpo comune con il loro nume. Venerano anche spiriti protettori dei monti, dei fiumi e delle quattro parti del mondo [*del mondo intero*].

Cercarono di porre nei loro libri il dettame della ragione che dicevano aver ricevuto dal cielo e mai credettero del Re del Cieli cose tanto sconce come fecero i Romani, i Greci, gli Egizi ed altre strane nazioni.

Nei loro libri contano, a mo' di religione naturale, quello che di buono fecero i primi cinesi, quattromila anni fa, a favore della patria, del bene pubblico

e dell'utilità del popolo. Dai loro libri antichi si può anche avere notizie di quei loro filosofi che furono pieni di pietà, di buoni consigli per la vita umana e di virtù, e in questo i loro filosofi non sono per niente inferiori ai nostri.

Senza un riferimento divino, però, a poco a poco nacquero molte sette diverse, e sono molto pochi quelli che non hanno trovato rifugio nell'ateismo. La vicinanza colla Persia, poi, ha fatto sì che la religione maomettana entrasse in Cina, e che si moltiplicasse tra figli e nipoti ad un punto tale che oggi la Cina è piena di molte migliaia di famiglie maomettane, e per tutta la nazione vi sono sontuose moschee, dove pregano, si fanno circoncidere e fanno tutte le loro cerimonie. Per quanto ho sentito dire, però, essi non si curano di fare proseliti, sono interamente soggetti alle leggi della Cina e sono tenuti in poco conto dai cinesi.

Essi sono molto docili, per cui vengono lasciati studiare per entrare poi nella magistratura e molti di loro, raggiunto questo stadio, lasciano la loro religione e di essa non rimane altro che l'usanza di non mangiare carne di porco, e semplicemente perchè non sono avvezzi ad essa.

Ci sono anche persone in questo regno che vivono secondo la legge di Mosè, ma sono poche e tutte radunati nella provincia dell' Honan; conservano con grande venerazione il Pentateuco scritto in Ebraico e conservato su carta pergamena; anch'essi praticano la circoncisione e si astengono dal mangiare carne di porco.

Vi sono nelle province settentrionali dei Cristiani che vengono chiamati *adoratori della croce*; erano tenuti molto in sospetto, per cui le autorità cinesi li vollero catturare; loro si nascosero, molti si fecero maomettani, e le loro chiese vennero trasformate in templi di idoli. Ne sono rimasti alcuni, tuttavia, che fanno il segno della croce sulle cose che mangiano e bevono, ma nel loro aspetto esteriore dimostrano chiaramente di essere figli di gente forestiera e non cinese.

Non si sa molto dei libri che utilizzavano, ma mi è capitato tra le mani, in un negozio di antiquario, un'immagine con un'elegante campana di bronzo, una chiesetta e tutt'intorno lettere greche.

Per quanto riguarda le sette religiose in Cina vi sono i letterati, seguaci di Confucio, i seguaci di Seija e quelli di Laozi che vengono chiamati taoisti, e tutta la Cina sta divisa in queste tre sette, compresi i paesi circonvicini che usano gli ideogrammi, come il Giappone, la Corea e la Cocincina.

La setta dei letterati è la più antica di Cina, e per questo essa ha in mano il governo, è quella che fiorisce di più ed è la più stimata. Il fondatore di questa religione è Confucio, ed essa non ha dèi ma solo riverisce il *Cielo e la terra* o il *Re del Cielo*, come abbiamo già detto.

I letterati di questa setta non parlano mai di come fu creato questo mondo, nè da chi, nè come ebbe principio. Parlano anche loro di premi e castighi che possono ricevere, ma intendono in questa vita e non nell'altra, e intendono perlopiù nella loro stessa persona o nei loro discendenti.

Sull'immortalità dell'anima hanno idee vaghe, raccontano che molti dei loro saggi vissero moltissimi anni, e non parlano per niente dell'inferno; hanno l'idea che l'anima di chi è buono rimane in giro a fortificare quelli che seguono, mentre l'anima dei cattivi dopo la morte sparisce nel nulla.

Da cinquecento anni in qua, però, vi è la teoria che tutto il mondo è composto da una sola sostanza, e che il creatore di esso fa corpo comune con il cielo, la terra, gli uomini, gli animali, gli alberi, le erbe ed i quattro elementi, e che da questa sostanza comune deriva la carità che dobbiamo avere tutti gli uni verso gli altri, il che renderà gli uomini simili a Dio per essere fatti della stessa sostanza di Lui. Noi chiaramente confutiamo tutto questo, ma ci serviamo principalmente dei testi dei loro antichi che insegnano una dottrina e teoria completamente diversa.

I letterati, pur riconoscendo questo nume *Tian* (il cielo) non gli edificano nessun tempio, nè hanno deputato nessun luogo per la sua adorazione, per cui non hanno sacerdoti, nè riti solenni, nè precetti e comandamenti. Vogliono però che sia l'imperatore a sacrificare al cielo, e che nessun altro lo possa fare, e per questo egli ha due templi sontuosi a Nanchino e a Pechino, uno del Cielo e l'altro della Terra in ciascuna città, dove sacrifica in certi tempi dell'anno, facendo ammazzare molti buoi e pecore.

La cosa più solenne tra i letterati e l'imperatore è l'offerta che fanno, in certi tempi dell'anno, di carne, frutta, profumi e seta (o carta per i più poveri) ai loro trapassati, per cui i parenti sono tenuti a servire i morti come se fossero vivi. Sanno benissimo che i morti non possono nè cibarsi, nè usufruire delle cose loro offerte, ma lo fanno per dimostrare l'amore che hanno verso di loro; mi è stato detto che all'inizio questa usanza era stata istituita per i vivi, e non per i morti, per insegnare loro ad onorare i loro parenti. Ai loro morti non riconoscono divinità alcuna, nè esigono da loro niente; non vi è nessuna idolatria o superstizione in questi riti.

Il vero tempio dei letterati è quello di Confucio; esso viene edificato in ogni città e viene chiamato *scuola*; è molto sontuoso ed in genere è adiacente al palazzo del magistrato che governa la città. Nel più eminente luogo del tempio sta la statua di Confucio, con il suo nome posto in oro su una tavola ben lavorata, mentre accanto a questa stanno i nomi dei suoi discepoli, anch'essi ritenuti dei *savi*. In questo luogo nei noviluni e pleniluni i magistrati ed i letterati vengono a fare riverenze, genuflessioni, ad accendere candele e bruciare incenso nell'incensiere che sta davanti all'altare. Nell'anniversario della sua morte gli offrono con molta solennità animali per ringraziarlo della sua dottrina, tramite la quale i magistrati ottengono i loro gradi; anche qui, come per le cerimonie in onore dei defunti, non gli viene chiesto niente come favore personale. Riveriscono anche altri spiriti protettori della città, e fanno loro offerte di carne e incenso, ma a questi viene riconosciuto il diritto di premiare e di castigare.

Ai letterati spetta il compito di conservare la pace e la quiete nel regno e nelle case; in questo danno consigli molto buoni, tutti conformi alla morale naturale ed a quella cattolica. Danno grande importanza alle *cinque relazioni*, che sono quelle tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra signore e vassallo, tra fratello maggiore e minore, e tra compagno e compagno. Vietano il celibato e praticano la poligamia.

Il precetto della carità è molto diffuso, e sta nella massima di fare agli altri quello che vorresti fosse fatto a te. I figli devono obbedire al padre ed alla ma-

dre, ed i vassalli debbono ubbidire ai loro signori. Quella dei confuciani è una setta che è stata creata per il buon ordine dello Stato, per cui questi letterati possono benissimo farsi cristiani, perchè la religione cristiana è anch'essa per l'amore e per la pace.

La seconda setta è quella di Seija e di Amitofo, ossia dei Buddisti. Essa è diffusa anche in Giappone ed in Corea, e proviene dalla zona dell'Industan, ossia dalla zona posta tra l'Indi e il Gange, ed arrivò in Cina nell'anno 65 d.C. Pare che sia stato un Re cinese a mandare a questo scopo ambasciatori in quella zona, in seguito ad un sogno che aveva fatto.

I Padri di questa dottrina, al pari dei nostri filosofi, parlano dei quattro elementi, di che cosa è composto l'uomo, di questo mondo inferiore e degli altri animali; cosa mai udita prima in Cina. Parlano anche della molteplicità dei mondi, come avevano fatto Democrito ed altri filosofi; parlano anche della trasmigrazione delle anime, aggiungendo all'opinione di Pitagora molte altre opinioni loro. Una cosa interessante è che, al pari della religione cristiana, parlano della trinità nel senso di tre dèi che vengono ad essere uno solo. Promettono il paradiso ai buoni e minacciano l'inferno ai cattivi; insegnano a soffrire e a fare penitenza, lodano la vita del celibato e disprezzano la vita matrimoniale, lasciano le loro case e se ne vanno in giro a chiedere l'elemosina. I loro riti assomigliano molto ai nostri riti ecclesiastici ed il loro canto assomiglia molto a quello gregoriano nostro; i loro ministri si vestono di paramenti assai simili a quelli dei nostri sacerdoti.

Al di là di questo, insegnano molte cose false, quali il fatto che le anime non rimangono eternamente in paradiso o nell'inferno ma che dopo un certo tempo rinascono in mondi diversi a seconda dei peccati commessi.

Proibiscono di mangiare carne o qualsiasi altra cosa viva, ma loro personalmente non se ne astengono, e chiedendo l'elemosina promettono a chi contribuisce che essi, tramite loro, saranno liberati dalle pene dell'inferno.

Questa setta, all'inizio, venne ben ricevuta da tutti perchè parlava dell'immortalità dell'anima e del paradiso dopo la morte, ma le loro successive falsità fecero molto danno al popolo.

Delle sette antiche si vedono oggi moltissimi templi, e molti di essi sontuosi e grandi, con idoli di bronzo, di legno, di marmo e di stucco di smisurata grandezza, con a fianco delle torri enormi di pietra e di mattoni, dove vi sono molte campane di bronzo e di ferro, ed altri ornamenti di grande valore.

I ministri di queste sette sono chiamati *besban*; vanno girando con la testa rasata e senza barba, alcuni di essi peregrinando per il mondo chiedendo elemosina ed altri si rifugiano nei monti come eremiti a fare penitenza; la maggior parte di essi, però vive nei templi dove si sostentano con le elemosine che vengono loro date o con le rendite assegnate ai templi stessi.

Questi ministri sono considerati come la gente più bassa che abiti la Cina, in parte per la loro origine, perchè sono tutti figli di gente povera e di bassa estrazione e in parte perchè da bambini vengono venduti dai genitori agli *besban*, ai quali poi succedono nelle funzioni; normalmente sono illetterati, a parte qualcuno che si dedica allo studio.

Non hanno moglie, ma sono quelli che meno osservano la castità; frequentano le donne ma lo fanno di nascosto, per timore di essere puniti, castigati ed addirittura ammazzati dalle autorità se vengono scoperti..

I templi più grandi hanno molte camere che vengono affittate come se fosse una locanda e su questo lucrano, anche perchè tra di loro non vi è nessun prelato che sia di grado superiore, ed essi fanno di tutto meno che pregare e insegnare religione.

Sono comunque chiamati per le esequie, colle quali guadagnano qualcosa, e anche per benedire certi uccelli ed animali che la gente compera e poi libera, pensando con questo di fare opera meritoria.

Le donne che accettano la vita religiosa non prendono marito e vengono chiamate *nicu* ma, a differenza degli *besban* non fanno molta vita comune.

La terza setta è quella di Laozi, che fu un filosofo contemporaneo di Confucio, e dicono che sia stato nel ventre di sua madre per ottantanni prima di nascere, da cui il nome di *vecchio figlio* o *vecchio filosofo* (*lao*=vecchio, *zi*=figlio). Egli non lasciò nessun libro e tantomeno volle creare una setta, ma i suoi seguaci,

chiamati *Daoshi*, lo elessero a loro capo, scrivendo libri pieni di finzione e di molte favole.

I seguaci di questa setta vivono anche loro nei loro templi come gli *besban*, e come loro comprano bambini da educare al loro ministero, ma si lasciano crescere barba e capelli come tutti gli altri cinesi, solo che sopra la testa hanno una specie di berretta di legno che li distingue nettamente dai secolari; ve ne sono anche che prendono moglie e non vivono nei templi ma nelle loro case, e da là predicano le loro dottrina.

Adorano anche un *Signore del Cielo* che prima si chiamava Liu ed ora si chiama Zhang. Questo re Liu, dicono, un giorno venne sulla terra a cavallo di un drago bianco. Il citato Zhang lo invitò a casa sua e gli preparò un lauto pasto, e mentre Liu stava mangiando di nascosto montò sul drago bianco e se ne andò in cielo, occupando così il regno celeste. Quando Liu ritornò, trovò il regno celeste occupato e non poté entrare. Chiese allora a Zhang di essere almeno nominato presidente di un alto monte della Cina, il monte Longhu nel Jianxi, dove se ne sta privato della sua antica dignità.

Sopra il re Zhang vi è comunque un terziario di numi superiori.

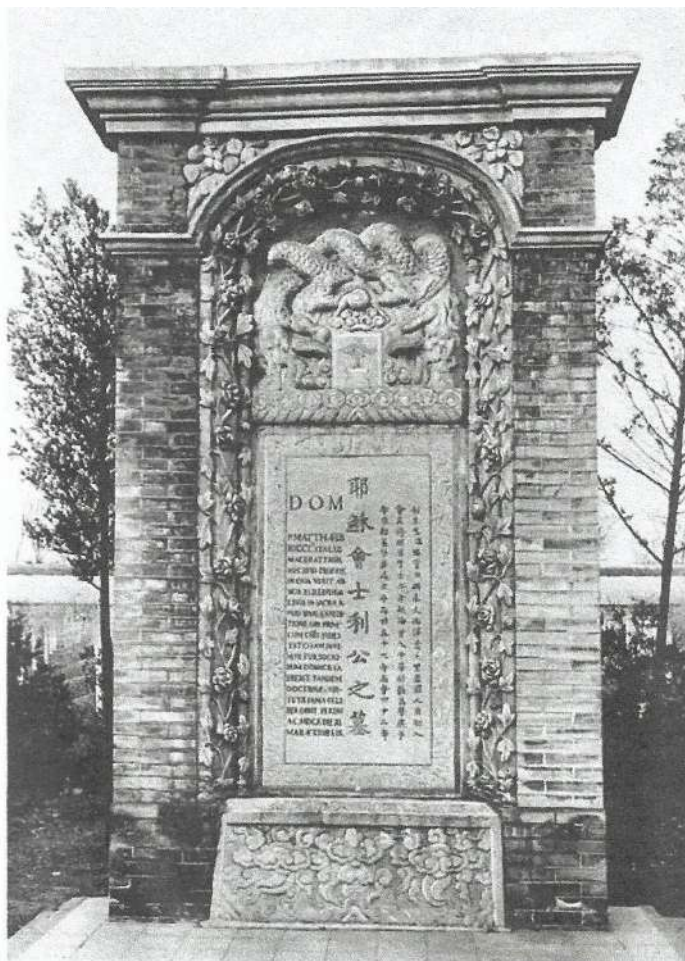
Anche questa setta parla di paradiso e di inferno, ma lo fa in maniera diversa dai buddisti, perchè questi ultimi promettono ai fedeli di farli salire in paradiso anima e corpo, e nei loro templi vi sono figure di gente che raccontano sia volata in cielo. I taoisti insegnano alcuni esercizi fisici e bevono certe pozioni che li possono fare diventare *savi* (shen) e con queste possono vivere eternamente in cielo o perlomeno alcuni secoli in questo mondo, ed è tale il desiderio dei cinesi di vivere a lungo su questa terra che si lasciano facilmente persuadere, e vivono tutta la loro vita facendo strani esercizi che a volte non allontanano ma affrettano la morte.

Il ministero vero e proprio di questi *daoshi* è di scongiurare i demoni e scacciarli dalle case dove si sono insinuati. Fanno questo in due modi: l'uno è quello di attaccare figure terrificanti di questi demoni nelle case, figure su carta gialla e inchiostro nero che vendono care e ci guadagnano molto. L'altro è quello

di andare loro stessi nelle case con spade sfoderate a cacciare i demoni, e lo fanno con strilli tali da sembrare demoni loro stessi .

Un altro ministero loro proprio è quello di domandare la pioggia in periodo di siccità, di domandare serenità in tempo di pioggia, ed anche di impedire le inondazioni; alcuni di loro, dicono, possiedono le arti magiche.

Quello che stupisce di più in questo regno è la moltitudine degli idoli che vi sono, non solo dentro i templi, e a volte sono migliaia, ma anche nelle case, nelle strade, nei monti e nelle barche. Non è detto che la gente creda ciecamente a tutti questi idoli, ma li venerano comunque perchè pensano di non fare nessun male a venerarli.



Lapide della tomba del Ricci a Tenggong Zhalan (滕公柵欄) Pechino
Zhalan era un cimitero dove dopo Ricci furono sepolti molti gesuiti

**CULTURA, LENGUA
Y LINGÜÍSTICA**

LA MASONERÍA EN LA LITERATURA. UNA PANORÁMICA GENERAL

José A. Ferrer Benimeli
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

En este ensayo se esboza una panorámica general e internacional del binomio Literatura-masonería, estudiado por países y con un cierto orden cronológico. En él se abordan aquellos literatos más conocidos que al mismo tiempo fueron masones aunque no reflejen directamente su compromiso con

la masonería en sus escritos literarios. Los que sí manifiestan en sus obras el dualismo masónico-literario. Autores no masones que aluden a la masonería en sus obras y que incluso la elevan a categoría de protagonista. Y estudios críticos sobre dichos autores y sus obras.

Hasta hace pocos años hablar de masonería y de literatura suponía en gran medida referirse al siglo XVIII que fue un período en el que, especialmente el teatro y la poesía, los dramas, comedias y óperas masónicas conocieron un notable desarrollo como fórmula de ataque y defensa de la masonería o simplemente como subterfugio para dar a conocer supuestos o reales misterios y secretos. Basta recordar la amplia bibliografía masónica en los años previos a la revolución francesa para constatar un hecho de por sí evidente tanto en Francia como en Italia, Alemania, Inglaterra, Austria, etc.¹

[1] Este artículo fue publicado en *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, Vol. 5, N° 2, 2013, pp. 1-21. Una primera versión italiana de este trabajo, posteriormente corregido y ampliado, fue presentada en el Congreso Nacional, patrocinado por el Soberano Gran Comendador y Gran Maestro de la Gran Logia de Italia, dedicado a Hugo Pratt y su Corto Maltés y celebrado en su ciudad natal, Viareggio, el 23-24 de noviembre de 2002. Las actas fueron publicadas con el título *Il*

En el Congreso que el profesor Aldo A. Mola organizó, en 1986, en Pugnochiuso, en torno a *Massoneria e Letteratura attraverso poeti e scrittori italiani* (Foggia, 1987) quedó patente la importancia del siglo XVIII en tres de las intervenciones, la de Eros Maria Luzzitelli sobre Ippolito Pindemonte y Giorgi Bertola, la de Giovanni Tesio sobre *Luigi Pietracqua e il romanzo massonico del'ottocento*, y la de Grazia Magnoni Bravetti acerca del abate masón Antonio Jerocades y su *Lira Focense*.

Eros Maria Luzzitelli publicaba el mismo año y con el mismo título *Ippolito Pindemonte e 'La Fratellanza' con Aurelio de'Giorgi Bertola tra Scipione Maffei e Michele Enrico Sagrarnoso. Una nuova questione sulle origini della Massoneria in Italia* (Verona, 1987), una obra nacida precisamente a raíz del Congreso citado de Pugnochiuso sobre Massoneria e Letteratura. Bertola, por su parte, había también interesado a Francesca Fedi en *Le paysage, image maçonnique du monde moral chez Bertola* (Pisa) y a Antonio Piromalli, *Aurelio de'Giorgi Bertola una presenza massonica nella letteratura italiana del Settecento* (Foggia, 1985). El poeta y sacerdote olivetano Giorgio Bertola (1753-1798) era miembro de la logia napolitana *La Vittoria*, en 1772.

Respecto a Jerocades –cuya *Lira Focense* fue reeditada por A. Piromalli y G. S. Bravetti (Foggia, 1986)– Grazia Magnoni Bravetti ya se había ocupado de él en *La 'Lira' massonica di Antonio de Jerocades en el congreso 250 Anni di Massoneria in Italia. Firenze 1732-1983* organizado por Michele Moramarco (Foggia, 1985). Sobre Jerocades recoge Enrico Simoni en su *Bibliografia della Massoneria in Italia* (Foggia, 1992) no menos de treinta referencias. Por su parte Francesco Tigani Sava la completa con *Antonio Jerocades: contributo bibliografico* (Salerno, 1981). Interesante la obra de Pantaleo Minervini, *La lingua dell'Abate massone Antonio Jerocades nei suoi scritti editi ed inediti* (Napoli, 1978) y sobre todo la obra conjunta presentada por L. M. Lombardi Satriani, *Antonio Jerocades nella cultura del Settecento* (Reggio Calabria, 1998) que recoge las actas del Congreso celebrado en Parghelia con reveladores trabajos en lo que res-

derviscio lo sciamano il massone Gli incontri iniziatici di Corto Maltese [a cura de Luigi Prunetti] Roma, Lizard, 2004.

pecta directamente a la masonería, como el de Aldo A. Mola, *L'influenza della Massoneria su Jerocades e di Jerocades sulla Massoneria* y de Francesco Tigani Sava, *Tra ideali massonici e turbamenti giacobini: il Terremoto del Capo dell'abate Antonio Jerocades*. Más reciente es la edición de Domenico Scafoglio, *Antonio Jerocades. Saggio dell'umano sapere* (Vibo Valentia, 2000) en el que se analiza la actitud docente de Jerocades y su forma de pensar y expresarse.

Es cierto que la masonería italiana del siglo XVIII contó con literatos tan significativos e importantes –además de los ya citados– como el protomártir de la masonería italiana, el poeta Tommaso Crudeli del que me ocupé en *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico, político y religioso* (Madrid, 1976) y más recientemente en *Les Archives Secrètes du Vatican et la Franc-Maçonnerie* (París, 2002) y que ha sido objeto de estudio recientemente por parte de Maria Augusta Morelli Timpanaro en *Per Tommaso Crudeli nel 255° anniversario della morte, 1745-2000* (Firenze, 2000) y en la reedición en facsímil de su *Raccolta di poesie*, a cargo de Aldo Chiarle.

Habría que hablar igualmente del poeta Vittorio Alfieri (1749-1803) y de Carlo Goldoni (1707-1793) –del que se conservan ediciones de *Le donne curiose*, al menos desde 1753– y que ha sido estudiado por Massimo Maggiore en *Carlo Goldoni. Freemason and his Comedy: Le Donne Curiose* (Londres, 1995) y más recientemente por Marco Innamorati que incide en el mismo tema en *Le 'Donne curiose' di Carlo Goldoni. Metafora di una loggia di Liberi Muratori* (Roma, 2000).

Pero dejando el siglo XVIII, suficientemente conocido, quisiera fijarme en otros autores posteriores en la doble faceta literario-masónica, si bien es cierto que su “vinculación” con la masonería en unos casos es directa y en otros simplemente atribuida. Así el premio Nobel Giosuè Carducci (1836-1917) mereció un profundo estudio del profesor Aldo A. Mola en *Carducci e i carducciani in Massoneria e per la Massoneria* (Foggia, 1987) en el ya citado Congreso sobre *Massoneria e Letteratura* del año 1986 y en el más reciente dedicado monográficamente a Carducci con el título de *Giosuè Carducci. L'Uomo, il Poeta, il Massone* (Roma, 2001). También Augusto Comba se interesó por

él en *Fabretti e Vecchi, Lemmi e Carducci. Due sodalizi massonici nella storia della cultura italiana* (Roma, 1992). Mucho antes había llamado igualmente la atención, entre otros, de Ugo Lenzi, *Carducci massone* (Roma, 1948, Foggia, 1986), Humberto Cipollone, *Giosuè Carducci massone* (Roma, 1957), Carlo Manelli, *Sulla iniziazione di G. Carducci* (Roma, 1957), T. Barbieri, *Uno scritto massonico di Giosuè Carducci* (Bologna, 1958) y más recientemente Wolfgang Brachvogel, *Giosuè Carducci. Tratto da 'Bundesblatt' mensile della Gran Loggia Madre Nazionale 'Dei Tre Globi', Berlino, n° 6/7 giugno-luglio 1985* (Roma, 1985) y M. Cristina Pipino, *Un'amizizia massonica. Carteggio Lemmi-Carducci* (Foggia, 1991-Roma, 2001). Especial atención merece en este sentido el Congreso nacional celebrado el sábado 31 de marzo de 2001 –ya citado– y que fue dedicado precisamente a analizar la figura de Carducci en cuanto hombre, poeta y masón y cuyas actas contienen interesantes intervenciones de Franco Franchi, Luigi Prunetti, Antonio Piromalli, Alessandro Sbardellati, Luciano Bezzini, Valerio Perna y Mario Fisicaro, aparte de las ya señaladas de Aldo A. Mola y M. Cristina Pipino.

Vincenzo Monti (1754-1828), literato y poeta neoclásico, conocido sobre todo por su “bella infiel” traducción de la *Ilíada*, en 1805 era ya miembro del Grande Oriente de Italia, y lo encontramos en logias de Milán. Para una de ellas, la logia *Eugenio*, escribió la cantata masónica *L'Asilo della Verità*.

Por su parte el poeta Giovanni Pascoli (1855-1912) mereció en 1962 un especial recuerdo de Michelangelo Raitano con la reproducción, entre otros documentos, del Acta de la sesión en la que fue iniciado Pascoli, así como de su testamento masónico fechado el 22 de octubre de 1882, en *Memoria di Giovanni Pascoli. Conferenza tenuta a S. Mauro Pascoli nel 1962* (Città di Castello, 1962) con prefacio del Gran Maestro Giordano Gamberini. Posteriormente se ocupan del mismo autor Carlo Gentile, *Saggi massonici di poesia: Giovanni Pascoli* (Livorno, 1976), Antonio Piromalli, *Giovanni Pascoli e la massoneria* (Foggia, 1987) y Giovanni Pagliaro, *Alla ricerca del Pascoli perduto* (Roma, 1999).

Del también poeta y premio Nobel Salvatore Quasimodo (1901-1968) hay que destacar el trabajo de Gianni Rabbia, *Ecchi iniziatici nella poesia di Salvatore Quasimodo* publicado sucesivamente en Foggia (1987) y en Torino (1988)

y los posteriores de Aldo A. Mola, *Il fratello Quasimodo un 'Premio Nobel' di cui andare orgogliosi* (Torino, 1998) y de Danilo Candelerio, *Salvatore Quasimodo massone. Nel trentennale della sua morte* (Roma, 1999).

Además de los casos citados, Carducci, Pascoli y Quasimodo, abordados en el aludido Congreso sobre Massoneria e Letteratura del año 1986, hay que citar otros autores igualmente estudiados en esa ocasión como Giovanni Faldella (1846-1928), Giovanni Bovio (1841-1903), Guido Gozzano (1833-1916) y Alberto Salustri, conocido como Trilussa, fallecido en 1950. De ellos se ocuparon Terenzio Sarasso en el caso de *Giovanni Faldella, rapsode delle glorie massoniche risorgimentali*; Rosario F. Esposito que lo hizo en *Cristianesimo e massonismo nel teatro di Giovanni Bovio* [ya antes había escrito un interesante trabajo sobre *Giovanni Bovio tra l'Apostolo Paolo e S. Tomasso d'Aquino. Contributo alla storia della Chiesa e della Massoneria nel secolo XIX* (Livorno, 1975)]; Giusi Baldissone estudia a *Guido Gozzano: l'iniziazione mancata* y Antonello Zucco a *Trilussa e la Massoneria* que presenta la particularidad de que aunque no fue masón o “un massone che non venne mai iniziato nell'Ordine”, sin embargo mantuvo entrechas relaciones con la masonería cuyo influjo se nota en Alberto Salustri [Trilussa] y sus sonetos. Lo mismo podríamos decir de otros dos autores de los que no consta su pertenencia a la masonería pero que en sus obras encontramos la presencia del hecho masónico, a saber: Cesare Pascarella en *Storia nostra* y Luigi Pirandello (1867-1936) en *I fortunati*, una de *Le novelle per un anno*.

Sin embargo Francesco De Sanctis (1817-1883), literato y político, sí que fue masón y participó en la Constituyente masónica de Florencia en 1869, donde poco después alcanzó el grado 18 del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Es autor de una conocida historia de la literatura italiana y recordado como uno de los máximos críticos literarios.

Otros autores italianos, como Benedetto Croce (1866-1952) y Gabriel d'Annunzio (1863-1938) en su relación con la masonería han merecido la atención en el primer caso de Pirro Vincenzo, *Benedetto Croce e la Massoneria* (Roma, 1983), y en el segundo de Renzo de Felice, *Una lettera di d'Annunzio al Grande Oriente da Fiume* (Fiume, 1965), Carlos de Gentile, en tres de sus tra-

bajos, *Gabriele d'Annunzio iniziato* (Napoli, 1978 y 1980), *D'Annunzio e la massoneria* (Roma, 1978) y *L'altro d'Annunzio* (Foggia, 1982), Santina Quagliani, *Gabriele d'Annunzio. La pulsione verso il trascendente della Massoneria* (Roma, 1995) y Aldo A. Mola, *L'ultima impresa del Risorgimento: la Massoneria per d'Annunzio a Fiume* (Foggia, 1990).

De *Emilio Salgari e la Massoneria* trata Donatello Viglongo (Torino, 1999) y de *Manlio Cecovini, scrittore e uomo politico* lo hizo el propio Oriente de Torino en 1985. Y así podríamos seguir con tantos otros representantes de la literatura masónica italiana como Carlo Lorenzini, más conocido como Collodi (1826-1890) analizado por Claudio Nobbio, *Pinocchio. Quando il personaggio letterario cela una natura iniziatica* (Roma, 2002); el escritor y crítico Luigi Capuana (1839-1915); el novelista y periodista Edmondo de Amicis (1846-1908) cuya novela *De los Apeninos a los Andes. Corazón*, ha sido y sigue siendo lectura obligada de tantos jóvenes y adolescentes. Daniele Sassi en *Ricordando Edmondo de Amicis* (Roma, 1958) nos acerca a la figura del novelista y a su relación con Giovanni Bovio. La lista podría prolongarse con el literato Francesco Salfi (1759-1832) y los poetas, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, Giovanni Meli (1740-1815), Vincenzo Monti (1754-1828) del que fueron publicadas sus *Ode del Fratello Vincenzo Monti* (Roma, 1976), entre las que destaca la cantata masónica “L'Asilo della Verità”, Cesare Arici (1762-1836) y Vincenzo Lancetti (1767-1851). El literato Gabriele Rossetti (1783-1854), el escritor y hombre político Francesco Domenico Guerrazzi (1805-1873), el poeta Giovanni Prati (1814-1884), el patriota y literato Francesco de Sanctis (1817-1883), los escritores Giuseppe Montanelli (1813-1862), Giuseppe Cesare Abba (1838-1910), el dramaturgo Pietro Cossa [alias Ulisse Bacci] (1830-1881), el poeta y músico Arrigo Boito (1842-1918), el poeta, filósofo y psicólogo Alberto Castellaci (1864-1932), el literato Federico Garlanda (1813-1913) fundador de la revista “Minerva” en la que colaboró Einaudi; los poetas dialectales, el milanés Carlos Porta, Ludovico Giardini (1866-1946) autor de *E'caplan d'la Camarlona*, y el siciliano Vito Mercante (1873-1936), todos ellos citados por Giordano Garberini en sus *Biografie massoniche* (Roma, 1972-1979), el periodista, poeta y

literato Francesco Gaeta (1879-1927) estudiado por Christina Tesone en su tesis doctoral *L'attività giornalistica di Francesco Gaeta, poeta e letterato* (Pisa, 1995) y por supuesto el polidrico Hugo Pratt (1927-1995) —nómada, soldado, dibujante, escritor, aventurero y masón— uno de los que más han contribuido a que el cómic se haya convertido en una expresión artística de primera fila elevando su *Corto Maltés* a mito contemporáneo e icono de la cultura popular europea. *Corto Maltés* nació a bordo de la revista francesa *Pif Gadget*, traducida y publicada en quince idiomas. Posteriormente serían novelas como *Corto Maltés en Siberia*, su primera obra, llevada al cine por el francés Pascal Morelli con el título de *Corto Maltese. "La cour secrète des arcanes"*, u otras igualmente conocidas como *Corto Maltese. Favola di Venezia (sirat al bunduciyyah)* (Milano, 1997-2002) en la que encontramos sus antecedentes masónicos y esotéricos. A finales de noviembre de 2002 mereció un congreso nacional, celebrado en Viareggio, bajo el título de *Il derviscio, lo sciamano il massone. Gli incontri iniziatici di Corto Maltese* con intervenciones de Antonio Piromalli, Alberto Gedda, José A. Ferrer Benimeli, Giovanni Rabbia, Aldo A. Mola, Luigi Pruneti, Luigi Danesin y Claudio Nobbio (Roma, 2004).

Finalmente hay que recordar igualmente al poeta y controvertido masón Licio Gelli, del que Ferruccio Monterosso publicó recientemente un *Saggio sulla poesia di Licio Gelli* (Bari, 2000) con el título de *Nelle zolle delle vita umana, l'eterno enigma*.

Lógicamente la relación establecida en Italia entre masonería y literatura podría prolongarse con las alusiones masónicas de figuras tan representativas como Italo Calvino (1923-1985) en su trilogía *El vizconde demediado*, *El Barón rampante* y *El caballero inexistente*, escrita en la década 1950-1960 y tantas veces editada y traducida, pero tratándose de una panorámica general lo anterior es una muestra evidente y sintomática de la estrecha vinculación que la masonería italiana, o si se prefiere, los masones italianos, han tenido con la literatura en los diferentes campos que van de la poesía al teatro pasando por la novela, el cómic y la literatura política. Vinculaciones de las que no ha escapado ni siquiera la figura más representativa de las letras italianas Dante Alighieri

(1265-1321) con múltiples trabajos que estudian, sobre todo, el fenómeno iniciático, y de los que entresacamos, a título de ejemplo, los siguientes: Lamberto Bunel, *Il pensiero massonico di Dante (Riti e Simboli massonici nella Divina Commedia)* (Roma, 1922), Tommaso Giuffreda, *Simboli, segni e riti massonici nella Divina Commedia. Colloqui con Dante* (Milano, 1953), William Anceschi, *Nuove indicazioni su alcune questioni concernenti Dante come iniziato* (Roma, 1956), Guido Francocci, *La Poesia iniziatica di Dante* (Roma, 1947) y Antonio Coen, *Motivi iniziatici nella 'Vita Nova' di Dante* (Roma, 1957), conferencia impartida en Roma en la Gran Logia en octubre de 1954 por el entonces Gran Maestre de la Gran Logia de Francia.

Si de Italia pasamos a Inglaterra, Escocia, Irlanda y Estados Unidos también nos vamos a encontrar con una rica representación masónico-literaria ya desde el siglo XVIII, siendo una de las más características la de William Rufus Chetwood, *The Generous Free-Masons; or the Constant Lady, whith the Humours of Squire Noodle, and his Man Doodle. A Tragicomi-farsical Ballad Opera* (Londres, 1731) [378] opera en tres actos con música por el autor de la *Lover's Opera London*. De la importancia del teatro masónico en el siglo XVIII y de la presencia de actores masones trata el interesante, sugestivo y revelador trabajo de J.W. Reddyhoff, *The York Company of Comedians and the Craft* (Londres, 1988), así como el de Harry W. Pedicord, *White Gloves at five: Fraternal Patronage of London Theatres in the eighteenth Century* (Londres, 1980) y *Masonic Theatre Pieces in London 1730-1780* (Londres, 1984).

En el terreno de la poesía hay que destacar a Alexander Pope (1688-1744) estudiado por W.J. Williams, *Alesander Pope and Freemasonry* (Londres, 1925); el dramaturgo irlandés Richard Brinsley Sheridan (1751-1816) y el escritor –igualmente irlandés– Jonathan Swift (1667-1745), el autor de *Los Viajes de Gulliver*, mordiente sátira de la sociedad inglesa; el poeta nacional de Escocia Robert Burns (1759-1796), hijo de masón, iniciado en la logia *St. David n° 174* de Tarbolton el 4 de julio de 1781, fundador de la *St. James* y honorario de la Kilwinning de Edimburgo, escribió numerosas poesías masónicas –entre ellas *Farevell to the Brethren of St. Kames Lodge, Tarbolton* y *The Freemason Apron*– del

que se ocupan R. Carr, *A Tribute to Robert Burns, masonic Poet* (Londres, 1985) y John Webb, *Robert Burns, poet and freemason* (Londres, 1990), al igual que Michele Moramarco en el capítulo *Massoneria e letteratura* de su *Nuova Enciclopedia Massonica* (Reggio Emilia, 1989) y Denslow en *10.000 Famous Freemasons* (Macoy, 1957-61). Del poeta y escritor Walter Scott (1771-1832), iniciado en la logia *St. David* n° 36 de Edimburgo el 2 de marzo de 1801, se interesaron, entre otros, Mackay, *Sir Walter Scott as a Freemason* (Londres, 1907) y Walter Giusucci, *Walter Scott*, este último desde la “Rivista Massonica” (Roma, 1970). El listado se puede completar con nombres como el escritor Henry Beyle Stendhal (1783-1842), el poeta Samuel Woodsworth (1759-1824), el igualmente poeta lord Byron (1788-1824) estudiado por Andreas Rizopoulos, *Lord Byron: Freemason* (Londres, 1997), el humorista y novelista Theodore E. Jook (1788-1841), el poeta, geólogo y médico James Gates Percival (1745-1856), el poeta y traductor de Sófocles y Calderón, Edward Fitzgerald (1809-1883), el novelista Sir Henry Rider Haggard, creador de *Las minas del rey Salomón*, etc.

En un segundo bloque de escritores masones hay que situar al novelista norteamericano Mark Twain (1835-1910) nacido en Florida e iniciado en la logia *Polar Star* de St. Louis (Missouri) el 22 de mayo de 1861, autor de *Las Aventuras de Tom Sawyer*, al poeta y dramaturgo Oscar Wilde (1851-1900) iniciado en la *Apollo Lodge* n° 357 de Oxford, en 1875; y a Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930), iniciado en la logia *Phoenix* n° 257 de Portsmouth en 1887, el creador de Sherlock Holmes y del Dr. Watson, estudiado por Runcinan, *Sir Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes and Freemasonry* (Londres, 1991), por Franco Eugeni, *Il fratello Sir Arthur Conan Doyle ovvero il “fratello” Sherlock Holmes e tanti modi di parlare di massoneria* (Torino, 2000) y por François Labbé, *Litterature et Franc-Maçonnerie. “La vallée de la Peur” de Conan Doyle* (Paris, 1980). Las referencias a la masonería las encontramos también, además de en *The Valey of Fear*, en *The Lost World* (1912), *The Land of Mist* (1926), *The Adventure of the Norwood Builder*, *The Adventure of the Retired Colourman* y en *The Redheaded League*, como nos recuerda Frederick Smyth en *Freemasonry in Fiction* (Londres, 1980), donde, además, se ocupa de otros muchos autores con referencias ma-

sónicas en sus obras, como Russell Hoban en su novela *The Lion of Boaz-Jachin and Jachin-Boaz* (1973), injustamente comparada con los trabajos de Tolkien. El capitán y masón Frederick Marryat (1792-1848), iniciado en la *Lodge of Antiquity* en 1826, escribió una serie de novelas de las que quizás la más conocida es *Mr. Midshipman Easy* (1836), aunque en la que más referencias hay a la masonería es en *Newton Forster* (1832). Frederick Arthur, en su *The Mysterious Monsieur Dumont* (1912), hace diversas descripciones de ceremoniales cuasi-masónicos, sobre todo al referirse a Molay y los templarios, y al reinado de Luis XV, los enciclopedistas, jacobinos, etc.

Capítulo aparte merece el máximo exponente de la llamada literatura masónica inglesa –aunque provenga de la India colonial– Rudyard Kipling (1865-1936) iniciado en la *Lodge Hope and Perseverance* de Lahore, Punjab [India] en 1886 con dispensa especial porque todavía no había cumplido los 21 años de edad. Premio Nobel de Literatura es sin duda el escritor masón más citado tanto por sus novelas de aventuras como *El hombre que quiso ser rey*, la historia de dos masones aventureros ambientada en la India, como, sobre todo, por su poema *Mi Logia Madre*, del que se conservan cientos de versiones-traducciones, como la que con el título *Poesía y música masónicas. Mi logia Madre* hizo Giner de los Ríos, miembro de la logia *Unión*, en la revista “*Latomia*” de Madrid el año 1932. Entre los que se han ocupado de Kipling, masón, hay que citar, entre otros, MacMunn, *Rudyard Kipling, Craftsman* (1937), Bazley, *Freemasonry in Kipling* (Londres, 1961), Harry Carr, *Kipling and the Craft* (Londres, 1964), M.S.A., *Kipling and Masonry* (Washington, 1964), Sergio Landini, *Rileggere Kipling* (Roma, 1968), Endelmoot, *Masonic Allusions and Themes in the Works of Rudyard Kipling* (University of South Florida, 1980), Raymond Carr, *Kipling and the Law of Brotherhood* (Londres, 1984), Salvatore Loi, *Rudyard Kipling* (Roma, 1986).

Resultan curiosos los trabajos que a Shakespeare dedican Palmer, *Shakespeare and Freemasonry* (Londres, 1919), Alphonse Cerza, *William Shakespeare et la Franc-Maçonnerie* (Paris, 1974), Birt, *Shakespeare and Masonry* (Londres, 1985)

y Monica Capellini, *Il Canzoniere shakespeariano. I sonetti di Shakespeare possono essere interpretati in chiave muratoria* (Roma, 1988).

El poeta inglés John Keats (1795-1821) es estudiado por Fischer, *Keats and Masonic beauty* (Londres, 1980) y Jean-Pierre Lasalle hace otro tanto con el precursor del romanticismo Edward Young (1681-1765) en *Edouard Young, poète et francmaçon* (Toulouse, 2000). Edgard Albert Guest (1881-1959) uno de los versificadores más populares en Estados Unidos escribió numerosos poemas masónicos.

A propósito de la controvertida novela *Ulysses* (1922) de James Joyce (1882-1941), R.D. Seligman's escribió *Masonic Allusions in James Joyce's Ulysses*, citado por Smyth. Otro tanto hizo Leonard Albert en sus artículos, *Joyce and Freemasonry, Ulysses, Cannibals and Freemasons*, publicados en América, y D. Gifford y R.J. Seidman en *Notes for Joyce* (New York, 1974) que recogen una muestra de sus alusiones masónicas.

El poeta americano Edwin Markham (1852-1940), miembro de la logia *Acacia n° 92* de Coloma (California) alcanzó fama con el poema *The Man with the Hoe* (1899), una especie de profecía de los tiempos modernos. Escribió varios poemas masónicos siendo proclamado por la Gran Logia de Oregón “poeta laureado” de la masonería americana y decorado con la *Masters Medal* de la Gran Logia de Nueva York en 1935.

A su vez Edgard Albert Guest (1881-1959) elevado al grado de Maestro masón en la logia *Ashlar n° 91* de Detroit, el 21 de mayo de 1908, fue uno de los versificadores más populares de los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XX.

De carácter más general es el trabajo de Barret que se ocupa de los románticos masones en *Masonic Romantics* (Londres, 1978) así como los de Lance C. Brockman que se interesa por la intersección entre el teatro y el rito escocés en *Catalyst for Change: Intersection of the Teater and the Scottish Rite* (Washington, 1994) y M. Roberts que centra su atención en la vinculación entre los poetas británicos y las sociedades secretas en *British Poets and Secret Societies* (Londres, 1986).

La investigación universitaria de Frederick R. Weismann va orientada hacia el teatro y el espacio ritual escocés de la masonería en *Theatre of the Fraternity. Staging the Ritual Space of the Scottish Rite of Freemasonry, 1896-1929* (Mississippi, 1996).

Entre los diferentes autores que en sus novelas aluden a la masonería de una u otra forma, sin que haya constancia cierta de su pertenencia a la misma, podemos citar a Thomas Mann en *La montaña mágica*, a Chesterton (1874-1936) en *The Napoleon of Notting Hill* (1904), Frederick Arthur, *The Mysterious Monsieur Dumont* (1912) –en la que se describe una colorista ceremonia quasi masónica titulada “The Meeting of the Templars”–, Guy Thorne, *Love and the Freemasons* (1915), Denis Wheathey, *The Prisoner in the Mask* (1957), Berkeley Mather, *The Terminators* (1971) –donde hay referencias a los “Hijos de la Viuda”, etc.

Más recientemente, en la novela de Katherine Neville, *The Eight* (Londres, 1988) –que ha alcanzado una gran difusión y éxito – aflora la masonería de forma constante como hilo conductor de un argumento complejo y atrayente que se desarrolla entre 1790 y 1970.

También en Alemania y Austria se publicaron a lo largo del siglo XVIII piezas de teatro, como *Die Freimaurer oder Ihr Schönen Forschet Umsonst* (Frankfurt-Leipzig, 1781) [385], o *Die Freimaurer*, una comedia en tres actos (Wien, 1784), [386]. Pero sobre todo fueron filósofos los que nos dejaron su visión y expresión personal de la masonería, como Goethe, Fichte, Herder, Lessing y Krause, aunque de todos ellos nos interesa citar en especial a dos, a Gotthold E. Lessing (1729-1781), en cuanto dramaturgo y crítico, autor de los *Diálogos masones. Ernst und Falk* y del poema dramático de la tolerancia *Nathan el Sabio*, y a Johann Wolfgang Goethe (1759-1839) y no en su versión de filósofo sino en la de poeta. De Lessing masón se han ocupado muchos autores que han estudiado en especial sus *Diálogos masones*, como Bienz, Contiades, Delinierre, Mencke, Michelsen, Müller, Peláez Guerra, Pilard, Zemella... y Raymond Karter, *Gotthold Lessing. The masonic dramatist* (Londres, 1975) [1715].

Otro tanto se puede decir del Goethe masón del que tantos se han ocupado como G. Deile, *Goethe als Freimaurer* (Berlín, 1908), Lanfranco Frezza, *Johann Wolfgang Goethe un massone di Desiderio* (Roma, 2001), Thomas Richert, *Der Geheime Rat Goethe als Freimaurer und Illuminat* (Bayreuth, 1999), Guy Rolland, *Goethe Franc-Maçon* (París, 1974), Giuliano Gazzani, *Goethe massone* (Roma, 1982-84). Michele Moramarco alude a las obras en las que Goethe atacó cáusticamente el ocultismo cagliostro en *El buscador de tesoros* y *El aprendiz de brujo*, ambas de 1797, o en la comedia *El Gran Cofre* que en su día estudió W. Martens, *Geheimnis und Logenwesen als Elemente des Betrugs in Goethes Lustspiel "der Grossophtha"* (Heidelberg, 1979), comedia reeditada en Palermo en 1989 con un estudio introductorio de Giuseppe Giarrizzo, a raíz del Congreso sobre *Goethe poeta e massone di Taormina* celebrado en Roma en 1988 con motivo del vicentenario del viaje de Goethe a Italia. Precisamente Giuseppe Pitre recordaba, a comienzos del siglo XX, *Il Viaggio di Goethe a Palermo nella primavera del 1787* (Palermo, 1907).

También habría que destacar a Friedrich von Schlegel (1778-1829) en cuanto poeta y literato, y a Friedrich August Wolf (1759-1824) en su papel de filósofo y crítico de Homero al sostener la pluralidad de autores tanto de la *Iliada* como de la *Odissea*. En este aspecto coincide con el también poeta Heinrich Voss (1751-1826) recordado precisamente por la traducción alemana de Homero. A estos habría que añadir otros poetas como Gottfried A. Burger (1747-1794); Friedrich Ruckert (1788-1861) en cuya obra son frecuentes las alusiones a la masonería; Friedrich von Schiller (1759-1805); Aloys Blumauer (1755-1798), autor de una "plegaria del masón" y de una parodia de la *Eneida* hostil a la curia romana y a los jesuitas; Mathias Claudius (1740-1815) cuya poesía más conocida *Der Tod und das Mädchen* fue musicalizada por Schubert.

Christoph Martin Wieland (1733-1813), poeta y gran amigo de Goethe, traductor de Shakespeare, fue iniciado a los 76 años por influjo del propio Goethe. En este listado habría que incluir también a Ludwig Zacharias Werner (1768-1823) autor de un drama masónico sobre los templarios, aparte

de otras obras sobre Martin Lutero, Atila, Wamba, etc.; Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) miembro de la misma logia a la que pertenecía Lessing es autor de Odas que fueron editadas por Bode (1730-1793), a su vez escritor, además de impresor, editor y compositor; Adelbert de Boncourt de Chamisso (1781-1838) autor de Peter Schelemihl, “el hombre que vendió su sombra”; Friedrich Maximilian Klingler (1752-1831), el primer artífice del movimiento literario protorromántico del *Sturm und Drang*, fue iniciado en la logia *Modestia cum libertate*, de Zurich, en 1779.

Grassl, tomando como punto de partida al poeta Hölderlin (1770-1843) analiza la literatura de los Iluminados en dos trabajos: *Hölderlin und die Illuminaten* (Berlin, 1972) y *Tragende Ideen der illuminatistisch-jacobinischen Propaganda und ihre Nachwirkungen in der deutschen Literatur* (Heidelberg, 1979) en los que trata de Hölderlin y los Iluminados, y de las Ideas fundamentales de la propaganda iluminístico-jacobina y sus consecuencias en la Literatura alemana. Otro tanto hace Stephan, *Literarischer Jakobinismus in Deutschland (1789-1806)* (Stuttgart, 1976). Más circunscrito a nuestra temática –aunque limitado al siglo XVIII – es el trabajo de Elisabeth Grosseger dedicado al teatro masónico entre los años 1770 y 1800 especialmente a los dramas masónicos representados en los teatros privilegiados de Viena: *Freimaurerei und Theater 1770-1800. Freimaurerdramen an den k.k. privilegierten Theatern in Wien* (Wien-Köln-Gratz, 1981) y el de Thalmann que se ocupa de la novela romántica, *Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts und der romantische Roman. Ein Beitrag zur Entwicklung der Geheimbundmystik* (Berlin, 1923). También referidos al siglo XVIII son dos estudios de Haas dedicados a los comienzos de las novelas alemanas sobre sociedades secretas y a la teoría sobre la novela en ese siglo: *Die Anfänge des deutschen Geheimbundromans* (Heidelberg, 1979) y *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren. Zur Geschichte des Geheimbundromans und der Romantheorie im 18. Jahrhundert* (Bern-Frankfurt, 1975). Por su parte Köpcke se interesa por la antinovela en Jean Pauls “Unsichtbare Loge”. *Die Aufklärung des Lesers durch den “Anti-Roman”* (Berlin, 1975). En tanto que Francis Labbé analiza la masonería, la literatura y el movimiento de las ideas en Alemania a finales del siglo

XVIII y comienzos del XIX: *Franc-Maçonnerie, Littérature et mouvement des idées en Allemagne (fin du XVIIIe, début du XIXe siècle)* (Paris, 1980). Un aspecto más particular es el tratado por Egidio Saracino, *I numeri Segreti di Parsifal* (Roma, 1998), Lindner, *Verzeichnis Sammlung Kupferstiche und Bücher des 18. Jahrhunderts* (Hannover, 1968), Martens, Mirgeler, etc.

El escritor dramaturgo Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), con una larga tradición familiar masónica, deja traslucir en varias obras su propio pensamiento masónico.

En el mundo francófono también encontramos masones ilustres como los poetas André Chenier (1762-1794) y Jacques Cazotte (1719-1792) ambos guillotinado durante la revolución francesa; Adrian-François Boieldieu (1775-1834) autor de *La Dama Blanca*; Pierre-Antoine-François Choderlos de Laclos (1741-1803) autor de *Las Amistades peligrosas*; el poeta y jefe del movimiento simbolista Stéphane Mallarmé (1842-1892) conocido por *La Siesta de un fauno*; o el marqués de Sade (1740-1814) miembro de la logia ‘Los Amigos de la Libertad’ de París, instalada el 6 de febrero de 1791.

También habría que citar al escritor Jean P.C. Florian (1755-1794); al novelista Eugène Sue (1804-1857) autor del *Judío errante*, *Los Misterios de París* y *Los siete pecados capitales*; al abate y poeta Jacques Delille (1738-1813), traductor de Virgilio y de Milton; al literato Louis Sebastian Mercier (1740-1814); al poeta Eugène Pottier autor de la *Internacional* y de otros himnos publicados en 1887 con el título de *Chants Révolutionnaires*; François Ponsard (1814-1867); Catville Mendes (1841-1909) y Cloris Hugues (1851-1907).

De otros se duda, como el autor de “El Genio del Cristianismo” François-René Chateaubriand (1768-1848) del que Jacques Brengues dice fue iniciado en Londres y que luego mantuvo su amistad con distinguidos masones. En un pasaje de “Memorias de Ultratumba” (2ª parte. Libro I) relata un banquete “fraternal” que reunió, el 27 de enero de 1803, a Chateaubriand y Luis-Claude de Saint Martin. Otro tanto habría que decir de Alphonse de Lamartine (1790-1869) quien sin ser masón, sin embargo su obra literaria y su acción política están impregnadas de masonería debido a sus numerosos

amigos masones empezando por uno de sus maestros el abate Dumont, vicario de Bussières (1767-1852) iniciado el 30 de diciembre de 1812 y miembro de la logia 'La Parfaite Union' de Mâçon. Tampoco lo fue Victor Hugo, contrariamente a una leyenda bien enraizada y que todavía perdura, si bien es cierto que su padre sí lo fue en Aix-en-Provence, aunque su obra literaria más importante *La aventure tyrolienne* no llegó a entrar en la historia.

Lógicamente tampoco lo pudo ser François Rabelais (c. 1494-1553) del que, sin embargo, Paul Naudon ha revelado sus caracteres masónicos, tal vez heredados de su maestro Maurice Scève (c. 1500-c.1560), clasificado entre los poetas esotéricos e iniciados, estudiado por Bernard Guillemain, *Un poète maçonnique lyonnais au XVIe siècle* (Paris, 1976).

La abundante y rica literatura masónica francesa del siglo de las luces ha sido estudiada por Gordon R. Silber, *Poèmes et chansons maçonniques du 18ème siècle. Un aspect peu connu de la franc-maçonnerie* (Paris, 1975) que recoge en una primera parte una completa e interesante bibliografía de los impresos que contienen poemas y canciones masónicos y en una segunda un repertorio de poemas y canciones masónicos en francés, aparecidos entre 1735 y 1747. Esta cuestión interesó también a André Doré, *Eros maçonnisant* (París, 1984) y a un anónimo sobre *Arlequin franc-maçon* (París, 1919) seguido de un estudio sobre los masones en el teatro. Las experiencias masónicas en la literatura francesa del siglo XVIII y en especial las novelas atrajeron a E. Von Jan en dos de sus trabajos: *Der französische Freimaurerroman im 18. Jahrhundert* (Berlín, 1925) y *Freimaurerische Dichtung in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts* (Würzburg, 1922).

Como obras generales disponemos de cuatro obras básicas que nos introducen en el complejo mundo de las relaciones entre literatura y masonería. Por una parte Daniel Beresniak y su *Franc-Maçonnerie et Romantisme* (París, 1987) en la que a pesar de su carácter ideológico aporta un útil listado de literatos masones o amigos de los masones; Jacques Brengues, *Les écrivains francs-maçons* (París, 1984); Paul Deselmme, *Écrivains belges francs-maçons de jadis et de naguère* (Bruxelles, 1983) que abarca desde el príncipe Charles-Joseph de

Ligne a Johan Daisne y Fernand Dumont, y su posterior estudio *Les écrivains belges franc-maçons au XIXe siècle: des intellectuels engagés* (Bologna, 2001), en el que el término ‘escritor’ está tomado en su sentido más amplio y no en el estrictamente ‘literario’ referido a la poesía, novela, teatro y narrativa en general. Finalmente Jacques Lemaire analiza la ‘Revista Trimestral’ (1854-1868) considerada como una “obra” masónica al servicio de la literatura: *La ‘Revue Trimestrielle’ (1854-1868): Une ‘oeuvre’ maçonnique au service de la littérature* (Bologna, 2000). Más elemental es el artículo periodístico de Edoard Boeglin titulado los escritores francmasones, *Des écrivains francs-maçons* y publicado en la revista ‘Panoramiques’ en su número 20 de 1995.

Dentro del capítulo de escritores más o menos vinculados con la masonería están los estudios de Yves Gasnier, *Renan et la Franc-Maçonnerie* (París, 1993), L.L., *Gérard de Nerval et la Franc-Maçonnerie* (París, 1980), del que también se ocupa Pierre Bayard, *Les écrits maçonniques de Gérard de Nerval* (Rouvray, 1998), François Labbé que analiza el ‘Manon Lescaut’ del abate Prevost (1731) en *La nostalgie de Prométhée ou l’histoire du Chevalier des Grioux et de Manon Lescaut et ses lecteurs* (Berlín, 1987-París, 1988), o Simone Vierne que estudia *George Sand et la Franc-Maçonnerie* (París, 2001).

Precisamente en la obra de Gérard de Nerval (1808-1855), el escritor de la vida trágica, sobresale el elemento masónico, a pesar de que no consta su militancia masónica. Entre sus obras destaca *Les Illuminés* en la que utiliza las aventuras de varias figuras destacadas de la masonería del siglo de las luces, como Cagliostro, Cazotte y Saint-Germain. Pero es, sobre todo, en su obra *Voyage en Orient*, donde Nerval revela su familiaridad con la temática masónica. También se ocupa de los Iluminados, Alexandre Dumas, padre (1802-1870) en *Les Contes de Charny* (1853) donde son protagonistas Cagliostro y Luis Felipe, duque de Orléans y Gran Maestre en Francia. Otro tanto podríamos decir de *Le Collier de la Reine*.

Alusiones masónicas se encuentran igualmente en autores tan dispares como Julio Verne (1828-1905) del que existe una interesante tesis de doctorado presentada en la Universidad de Grenoble por Simone Vierne, *Jules Verne*

et le roman initiatique (Grenoble, 1973); André Gide (1869-1951) en *Les Caves du Vatican* y François Mauriac (1885-1970) en *Pierre d'achoppement*.

Drieu La Rochelle (1893-1945), en la novela anticonformista, entre reaccionaria y revolucionaria, ambientada en la Bolivia de la segunda mitad del 1800, denuncia el reparto de poderes entre la Iglesia católica y la Masonería.

Desde Bélgica Raymond Trousson se interesa por Charles de Coster (1827-1879) como literato más que como político, como ya lo habían hecho otros autores como Bartier, Horemans, Van Den Dunge, Wilmotte, Hanse, Charlier..., y lo hace en dos ocasiones, *Charles de Coster journaliste* (Bruxelles, 1992) y *Charles de Coster et la Franc-Maçonnerie* (Bologna, 2000). A este propósito se pregunta Paul Deselmme hasta qué punto es legítimo, sin forzar los textos, tener la 'Légende d'Ulenspiegel' por una transposición del simbolismo de los ritos masónicos. Esta cuestión es también estudiada por Éric Lysoe, *Sacralisation et profanation dans 'La Légende d'Ulenspiegel'* (Bologna, 2000). Ruggiero Campagnoli nos presenta otro personaje belga polifacético y repetidas veces tratado, pero lo hace desde su faceta menos conocida de novelista: *Goblet d'Alviella romanziere* (Bologna, 2000) a través de su novela 'Partie perdue'.

Jacques Brengues tiene diferentes trabajos como *La guerra de los sexos y el Amor masón en la poesía* (París, 1987) y *La iniciación y la novela iniciática* (París, 1988-Bruxelles, 1990). Pero donde Jacques Brengues más ha profundizado ha sido en el terreno de la lingüística masónica, tanto la del siglo XVIII: *Pour une linguistique maçonnique au XVIIIe siècle* (París, 1974) como la posterior: *Histoire récente de la linguistique maçonnique* (París, 1980). En esta misma línea son interesantes los trabajos de Christian Lauzeray, *Franc-Maçonnerie et minorités linguistiques en France: Euskadi et Gascogne* (París, 1992) y de Jacques Lemaire, *La langue des rituels du marquis de Gages* (Bruxelles, 2000) en el que el lenguaje utilizado en los rituales del marqués de Gages es considerado como un 'idiolecto' teñido de arcaísmos y particularismos dialectales. En esta misma línea Guy Tamain se remonta también al siglo XVIII –y más concretamente a 1745– en un curioso trabajo sobre la llave geométrica del primer alfabeto masónico: *La clé géométrique du premier alphabet maçonnique* (París, 1988).

Las leyendas sobre Hiram consideradas como el punto de partida del imaginario masónico son objeto de análisis por parte de Daniel Kerjean en *Hiram et ses légendes. Naissance et évolution de l'imaginaire maçonnique* (París, 1990) y más recientemente por Roger Dachez, *Hiram et ses frères: une légende fondatrice* (París, 2002). Como contraste en su interpretación contemporánea se puede citar la obra de Christian Jacq, *Maître Hiram et le Roi Salomon* (Monaco, 1989).

La imagen del masón, caballero de la libertad, en versión bufa, la encontramos en la divertida novela *Prin* de Vladimir Nabokov (1899-1977) que describe los ambientes de los rusos emigrados a Estados Unidos por razones políticas, y donde introduce la figura de Aleksander Kukolnikov, transformado en Al Cook, un hombre “totalmente normal”: masón, dirigente industrial, jugador de golf, anfitrión delicado...

Finalmente, y dejando de lado la literatura fantástica y polémica de Léo Taxil pseudónimo de Gabriel-Antoine-Jogand Pagés (1854-1907) —que exigiría un capítulo aparte— estudiada, entre otros, por Ferrer Benimeli en *Satanismo y masonería* (Madrid, 1982-Londrina, 1995), y como contraste, merece la pena señalar a Pierre Danlot y sus *Contes maçonniques* (Rouvray, 1997) que recoge doce relatos breves como el dedicado a *Le chantier d'Hiram le bronzier*, *Des moines francs-maçons en 1790*, *A la recherche de l'épée perdue*, etc.

Con una visión entre simpática y cáustica, con los rasgos típicamente sutiles de Roger Peyrefitte (1907-2000), hay que señalar su novela *Les Fils de la Lumière* (París, 1961) traducida al italiano con el título de *Il Grande Oriente* (Milano, 1965).

Rusia está tradicionalmente ligada al poeta y novelista masón Aleksandre Sergevic Puskin (1799-1837), al que habría que añadir, al menos, otros dos escritores como Kheraskov y Griboedov. Lauer nos acerca a los poetas masones rusos del siglo XVIII en *Russische Freimaurerdichtung im 18. Jahrhundert* (Berlín, 1979), mientras Henry L. Zelchenko lo hace a los cuentos masónicos de Rusia: *Masonic Tales from Russia* (Londres, 1980). Sin embargo, León Tolstoi (1828-1910) —quien nunca fue masón— es el que tiene más referencias a la masonería en *Guerra y Paz*, ya que conocía muy bien la masonería, pues no en

vano su padre y una decena de miembros de su familia habían sido miembros de la misma a lo largo del siglo XVIII, como han estudiado Chamberlain, *A Russian initiation Ceremony* (Londres, 1974), Serge Theakston, *Tolstoi et la véritable maçonnerie* (París, 1975) y, sobre todo, Harald Quistgaard, *Léon Tolstoi et les Francs-Maçons* (París, 1977). Tolstoi tuvo en Goethe un precursor cuando se trata de dejar a los personajes de sus novelas expresar ideas masónicas. El propio Tolstoi llegó a reconocer en 1905 que “inconscientemente era masón” en su forma de pensar.

En Serbia destaca Desitey Obradovic (1742-1811), iniciado en Trieste, padre de la literatura serbia y Ministro de Instrucción en la primera Serbia “libre”. En Polonia, Kazimiers Máciej Brodzinski (1791-1835) poeta preromántico, crítico literario y profesor de literatura polaca en la universidad de Varsovia. Y en Suecia, Abraham Viktor Rydberg (1828-1895), poeta, escritor y crítico iniciado en la logia *Solomón* de Gotemburg.

En Brasil la literatura masónica en su acepción más general ocupó la atención de Morivalde Calvet Fagundes en *Subsídios para la Historia de la Literatura Maçônica Brasileira* (Caxias do Sul, 1989). En el terreno de la poesía masónica hay que citar a Anselmo Figueira Chaves, *Antologia Poética Nacional Maçônica* (Río de Janeiro, 1980) que recoge una muestra poética de 54 poetas masones brasileños desde José Bonifácio (1763) a Gióia Júnior (1932). Incide en la misma cuestión Raimundo Rodríguez en *Os maçons e las musas. O movimento poético e a Orden Maçônica no Brasil* (Sao Paulo, 2001). En la narrativa podemos destacar a Getulio Gadelha Dantas, *Fragmentos da Petra Bruta* (Bello Horizonte, 1982), y finalmente en la novela televisiva Oreste Lima Cipolati y L. Pereira de Alcantara, *A Acacia há de florescer* (Río de Janeiro, 1986). El estereotipo del masón anticlerical lo encontramos en *Dona Flor e seus dois maridos* (1966) del brasileño Jorge Leal Amado de Faria (1912-2001).

De Portugal, sin ser masón, hay que señalar al poeta Fernando Pessoa (1888-1935) y su defensa de la masonería con motivo de la ley de Salazar contra las sociedades secretas. Tema tratado por Aurelio Barreiro, *Fernando*

Pessoa y la masonería (Barcelona, 1995) y Jorge de Matos, *O Pensamento maçónico de Fernando Pessoa* (Lisboa, 1997).

De Bolivia resulta representativo Mario Rivadeneira con su obra poética *El Tiempo Simbólico y Esotérico* (Santa Fe, 1996) dedicada a la Gran Logia de Colombia, a su logia Madre *Propagadores de la Luz n° 1* y a todos los masones del mundo, en la que recuerda que la poesía, al decir de Albert Einstein, pertenece al Orden de la Armonía Universal, junto con la física, la música y la pintura, a las que Rivadeneira añade también la Filosofía como integrante de la Mente o el Espíritu.

España e Hispanoamérica no han contado con un gran panteón de masones pertenecientes al mundo de la literatura. Sin embargo dos nombres son los más aireados: Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928) autor conocido, entre otros, por sus *Cuatro Caballeros del Apocalipsis* y *Sangre y Arena*, del que se ocupan Luis M. Lázaro Lorente, *Blasco Ibáñez: Masonería, Librepensamiento, Republicanism y Educación* (Alicante, 1990) y Blasco Mucci, *Blasco Ibáñez, pioniere della solidarietà e della tolleranza* (Roma, 1996); y el poeta nicaragüense Rubén Darío [Félix García Sarmiento] (1867-1916) del que Manuel Mantero se cuestiona si en realidad fue masón, en *¿Era masón Rubén Darío?* (Madrid, 1989). Sin embargo Giordano Gamberini afirma que fue iniciado en la logia *Progreso n° 16*, de Managua, el 24 de enero de 1908.

Menos dudas parece que ofrecen José Hernández (1834-1886) el poeta argentino autor de *Martín Fierro* iniciado en la logia *Asilo del Litoral n° 18*, el 28 de agosto de 1861; el escritor y poeta peruano José David Guarini (1830-1890); el poeta mejicano Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) que llegó a ser Gran Mestre de la Gran Logia Valle de México; y el igualmente poeta venezolano Andrés Eloy Blanco (1898-1955) fundador del Supremo Consejo venezolano.

De otros, como el también poeta Antonio Machado (1875-1939) existen serias dudas a pesar de que José Antonio García Diego y Ortiz defiende, o mejor dicho pretende demostrar, —aunque sus ‘argumentos’ no convencen— la pertenencia de Machado a la masonería en dos de sus trabajos: *Antonio*

Machado masón (Zaragoza, 1989) y *Antonio Machado y Juan Gris. Dos artistas masones* (Madrid, 1990). En ambos utiliza como fuente privilegiada un artículo de Emilio González López, *Antonio Machado y la Masonería* publicado, en una revista masónica de lengua castellana titulada “El Sol de la Fraternidad”, en Nueva York, el 26 de octubre de 1957 y posteriores entrevistas con dicho autor. De un intento similar de atribuir su pertenencia a la masonería tampoco se escapa García Lorca (1898-1936), como recoge Poli Servian en el artículo *¿Fue Lorca masón?* (Granada, 2001) según novedosos datos del profesor López Casimiro sobre la posible vinculación del poeta a las logias granadinas. Manuel de Paz Sánchez en *Intelectuales, poetas e ideólogos en la francmasonería canaria del siglo XIX* (Santa Cruz de Tenerife, 1983) se limita a recoger algunos poemas de Domingo Carballo y de Elías Mujica. Más interesante y directo es el trabajo de Orlando González González, *La personalidad masónica literaria de Aramburu* (La Habana, 1989) y de M^a de las Nieves Pinillos, *El masón Rufino Blanco Fombona, Gobernador Provincial de la República Española* (Zaragoza, 1993) referido al escritor venezolano de la generación modernista que vivió exiliado en Europa y varios países americanos durante la dictadura de Gómez.

Conocidas a nivel internacional son dos masonas, Rosario de Acuña y Carmen de Burgos de las que se conservan artículos, escritos y cuentos no directamente masónicos que han sido estudiados, entre otros por José Bolado, Vicente Bernaldo de Quiros y Concepción Nuñez. De Clara Campoamor ha sido editada su obra *La revolución española vista por una republicana* (Bellaterra, 2002) que sobrepasa el género de literatura política. Y en el estudio introductorio de Neus Samblancat Miranda se aportan datos interesantes y no demasiado conocidos sobre la posible pertenencia de Clara Campoamor a la masonería, más allá de la condena que sobre ella dictó el Tribunal de Represión de Masonería y Comunismo y que la mantuvo en el exilio hasta su muerte en Lausanne el 30 de abril de 1972. Las tres, Clara Campoamor, Rosario de Acuña y Carmen de Burgos, representan tres importantes peldaños en el proceso de emancipación de la mujer española.

Frente a masones y masonas que en su obra literaria no se ocupan de la masonería encontramos en España otros autores, que, no siendo miembros de la masonería, tratan de ella en sus obras y lo hacen de una forma directa e importante. El más representativo es Benito Pérez Galdós en sus *Episodios Nacionales*. Una de las cosas que más llama la atención al leer los *Episodios* es la presencia constante de la masonería en la mayor parte de los mismos. Presencia que tendrá en algunos más incidencia que en otros, pero que va tomando protagonismo de una forma progresiva hasta alcanzar, por decir así, el punto culminante en el episodio que está dedicado íntegramente a la masonería: *El Grande Oriente* del que existen múltiples ediciones, como la de Madrid de 1993. Sobre esta cuestión José Antonio Ferrer Benimeli tiene, entre otros trabajos, *La Masonería en los Episodios Nacionales de Pérez Galdós* (Madrid, 1982) donde se analiza el cómo y porqué del interés galdosiano por la masonería en sus novelas en las que ofrece una clara dicotomía: La visión popular negativa y truculenta de la masonería, y aquella más liberal y liberalizadora con la que Galdós se identifica.

Otros escritores del momento, como Pereda y Pardo Bazán o Clarín y Juan Valera, también aluden en sus novelas -aunque menos- a la masonería decimonónica española con características -al igual que Galdós- claramente satíricas y desmitificadoras como recoge Soledad Miranda en *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* (Madrid, 1982). En el otro extremo el P. Luis Coloma, en su novela *Pequeñeces* nos ofrece la imagen tradicional y clerical de la masonería como manifiesta Ricardo Serna en sus interesantes estudios *Masonería y Literatura. La masonería en la novela emblemática del jesuita Luis Coloma* (Madrid, 1998) y *La Masonería en "Pequeñeces", novela emblemática del jesuita Luis Coloma* (Zaragoza, 1999). De Coloma y Machado vuelve a ocuparse Ricardo Serna en *Masonería y Literatura. Dos ámbitos en confluencia* (Santa Cruz de Tenerife, 2009).

Una actitud parecida, aunque desde principios ideológicos radicalmente diferentes es la del escritor y novelista Pío Baroja puesta de manifiesto por Isabel Martín Sánchez en *La masonería en la obra de Pío Baroja. Las Memorias de*

un hombre de acción (Zaragoza, 1999) y por Javier González Martín en sus dos trabajos *La masonería en Pío Baroja. Un estudio de "Con la pluma y el sable"* (Zaragoza, 1995) y *La crítica contubernista, mito y antropología en el pensamiento barojiano (1911-1936)* (Toledo, 1996).

Mucho antes, a comienzos del siglo XIX, otro escritor Blanco White tampoco ocultaba su animadversión hacia la masonería como señala Manuel Moreno en *La Masonería española ante Blanco White* (Zaragoza, 1989). En este mismo sentido tenemos que incluir al general Francisco Franco Bahamonde en una de sus facetas menos conocida, la de novelista-guionista, pues en *Raza* —posteriormente llevada al cine— y publicada con el pseudónimo de Jaime de Andrade (Madrid, 1942-Barcelona, 1997) está igualmente patente el fantasma de la masonería que tanto le obsesionó a lo largo de su dilatada vida militar y política y que ha sido exhaustivamente estudiada por Juan José Morales Ruiz entre otros trabajos en *La crisis del 98 en el discurso antimasónico. 'Raza', el guión que escribió Franco* (Zaragoza, 1999).

De las sugerentes y evocadoras alusiones masónicas de Alejo Carpentier en *El siglo de las luces* se ocupan el profesor André Jansen en *La masonería en la literatura hispanoamericana* (Zaragoza, 1993) y Patrick Collard, *Historia e iniciación. La masonería y algunos de sus símbolos en 'El Siglo de las Luces' de Alejo Carpentier* (París, 1993). Referido al mismo escenario es el trabajo de José A. Ferrer Benimeli, *Révolution française et littérature clandestine à Cuba* (Pointe-à-Pitre, 1988) presentado en el Coloquio Internacional “El período revolucionario en las Antillas” que tuvo lugar en Martinica y Guadalupe en 1986.

Dos grandes poetas y líderes de sus respectivas patrias e independencias son Rizal y Martí, el primero con novelas políticas como *Noli me tangere* y *El Filibusterismo* aunque es igualmente conocido por su poema *El último adiós* escrito según la tradición estando ya en capilla poco antes de ser fusilado en Manila. Los primeros en descubrir al poeta cubano José Martí fueron Rubén Darío, Unamuno y Juan Ramón Jiménez que lo califican como poeta de acción. Sobre uno y otro, vistos desde sus respectivas militancias masónicas

hay varios y sugerentes trabajos de Susana Cuartero Escobés, José Manuel Castellano y Manuel de Paz Sánchez, entre otros.

El asesinato del general Prim en diciembre de 1870 y su velatorio en la basílica de Atocha es rememorado por Françoise Randouyer en *Les Francs-maçons dans la basilique. Un événement maçonnique vu par la presse et la littérature* (París, 1979). Especial atención merece una figura como la de Antonio Romero Ortiz quien el 10 de mayo de 1881 sucedió a Práxedes Mateo Sagasta como Gran Maestro del Gran Oriente de España. En aquel momento era el Presidente de la Asociación de Escritores y Artistas de España y acababa de ingresar en la Real Academia de la Historia con un discurso dedicado al Justicia de Aragón que fue contestado por el también masón Víctor Balaguer. De Romero Ortiz se ocupó Ana M^a Freire López en *Cartas inéditas de escritores españoles en la colección de autógrafos de don Antonio Romero Ortiz* (Madrid, 1991).

Otras personalidades, como la del masón y teósofo Mario Roso de Luna (1872-1931), estudiado de forma exhaustiva y con gran autoridad por Esteban Cortijo, también destacan en facetas quizá menos conocidos como la novelística. En el caso de Roso de Luna el tema ocultista es protagonista en no pocas de sus novelas. De las muchas obras de Roso de Luna podríamos citar como ejemplo *En el umbral del misterio* (Madrid, 1909), *El mago rojo de Logrosán* (Madrid, 1917), *El tesoro de los lagos de Somiedo* (Madrid 1916-Gijón, 1980), *Wagner, mitólogo y ocultista* (Madrid, 1917 y 1987), *Páginas ocultistas y cuentos macabros* (Madrid, 1919 y 1982), etc.

En el capítulo de Memorias es reveladora la obra de Diógenes Díaz Cabrera, *Once cárceles y destierro* (Santa Cruz de Tenerife, 1980) en la que narra con brillantez y desgarro las consecuencias de su paso por el Tribunal de Represión de la Masonería y el Comunismo. Y la no menos sugestiva y testimonial de Prisciliano (pseudónimo del Dr. Eduardo Alfonso), *La Masonería Española en Presidio* (Madrid, 1983).

Finalmente, hoy día estamos asistiendo en España a un fenómeno un tanto curioso y es al protagonismo de la masonería en algunas novelas. Fue Lorenzo Villalonga en *Bearn o la sala de las muñecas*, publicada en castellano en

1956 y luego en catalán con abundantes ediciones posteriores, el pionero de esta fórmula. Las afinidades entre *Bearn* (cuya acción se sitúa a lo largo del siglo XIX en una casa solariega en la zona montañosa del norte de Mallorca) con la novela *Il Gattopardo* del príncipe de Lampedusa tienen no pocos puntos en común. Ambas novelas lograron una gran difusión al ser llevadas al cine.

De reciente publicación es la novela de Manuel Ayllon, *Historias de masones. De El Escorial a Banesto. 1577-1993* (Madrid, 2001) que se puede considerar dentro del género de novela histórica. Aunque su estilo es bueno y la lectura amena, sin embargo el autor hace gala de un gran desconocimiento de la historia que no duda en manipular, elevando a categoría de acontecimientos masónicos, hechos, realidades y personalidades totalmente ajenos a la masonería. Otro tanto se puede decir de Silvestre Hernández Carné en *Las tres flores de lys* (Oviedo, 2002) en la que sin embargo, en cuanto novela policíaca y a través de un suspense bien conseguido capta la atención del lector en una trama en la que se involucra a la masonería actual en una serie de misteriosos crímenes rituales cometidos en Zaragoza.

Un caso aparte es la versión española de Lars Gustafson, *Música fúnebre para masones* (Barcelona, 1988) ya que es un clásico fraude, pues la única vez que aparece en toda la obra la palabra ‘masones’ es en el título, no teniendo la novela la más mínima vinculación ni con la masonería, ni con los masones. Muy distintas en la forma y en el fondo son otras dos novelas escritas recientemente por dos expertos en la historia de la masonería y que, por lo tanto, no incurrir en los errores históricos de Ayllón y Hernández Carné. A esta cualidad añaden el de haber conseguido un estilo y rigor que confieren un alto nivel al contenido histórico de las respectivas novelas, y al mismo tiempo proporcionan un acercamiento correcto a la masonería a través de la trama novelística. En el caso de José Antonio Ayala, *La sombra del Triángulo* se trata de una biografía anovelada en torno a la figura de Angel Rizo Bayona, marino, diputado a Cortes durante la Segunda República y masón destacado del Gran Oriente Español. La novela de Pedro Víctor Fernández Fernández, *El triángulo de León*, de carácter histórico se desarrolla también en la Segunda República

si bien se extiende a la guerra civil y período inmediatamente posterior. En ambos casos al acierto de la forma elegida se une el contenido y expresión histórica, ideológica y ritual de la masonería manifestados sin fisuras a lo largo de las respectivas tramas argumentales. En la misma línea hay que incluir a Ricardo Serna Galindo en *La Noche de papel* y *Los escritos*, recopilación de relatos cortos en uno de los cuales “La noche de la promesa” se describen rituales de iniciación del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Del mismo autor existen dos útiles trabajos generales titulados *Estudios literarios al socaire de la masonería* (Zaragoza, 2001) y *El asunto literario en la investigación masonológica* (Oviedo, 2010), éste último publicado, con otros autores, como Víctor Guerra, *La masonería en la novelística actual*, en el número monográfico de la revista *Cultura Masónica* (julio 2010) dedicada a *Masonería y Literatura*.

Una última novela centrada en el tema masón es *Hijas de la luz* (2011) de Nora Ortiz, pseudónimo de Natividad Ortiz Alvear, especialista precisamente en la masonería femenina española. Y a otro nivel, de ensayo, es el sugerente trabajo de Yvan Pozuelo Andrés, *Una muestra de famosos escritores liberales “antimasones”*, publicado en la revista digital *Actuallynote* (2009) en la que hace un agudo análisis de cuatro escritores críticos de la masonería: Guy de Maupassant, Benito Pérez Galdós, André Gide, Thomas Mann y Georges Simeon, que, sin ser masones, se interesan de formas diversas en sus respectivas obras literarias por la cuestión masónica vinculada con la historia, la política, la Iglesia, el librepensamiento, etc., pero siempre entendida como una red de amistades interesadas.

En el terreno ambiguo del cómic, entre literatura popular y modo de formar la opinión pública, –en el que ya hemos encontrado a Hugo Pratt y su *Corto Maltés*– existe también uno titulado *¿Usted es masón... o masoncito?* (México, s.f.) de Rius en el que el autor responde de forma sintética a varios interrogantes sobre el origen, desarrollo y funciones de la masonería añadiendo a la mera información agudos comentarios humorísticos.

Como complemento resulta también muy útil el cómic de C. Javeau, *La Franc-maçonnerie vue par l'opinion publique* (Bruxelles, 1984).

En síntesis el binomio masonería-literatura consta de una gama de matices y enfoques que se pueden reducir a cuatro apartados:

- 1) Literatos de renombre que al mismo tiempo fueron masones pero que no reflejan directamente su compromiso con la masonería en sus escritos literarios.
- 2) Masones que sí manifiestan su dualismo masónico-literario.
- 3) Estudios críticos sobre dichos autores y sus obras.
- 4) Autores no masones que aluden a la masonería en sus obras y que incluso la elevan a categoría de protagonista.

Como complemento de las referencias bibliográficas, remito a José A. Ferrer Benimeli-Susana Cuartero Escobés, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, 3 vols.

IMPROVISAR EN ELE DENTRO DEL AULA EN CONTEXTOS NO INMERSIVOS. EL TEXTO LITERARIO COMO TABLERO, BAZA Y CATALIZADOR

Rachid Lamarti

Universidad de Tamkang

RESUMEN

La lengua que se enseña, se aprende y se genera en el aula, descontadas las confirmadoras excepciones, adolece de falta de naturalidad y de viveza. Ese defecto, por regla general, no se corrige hasta que el estudiante entra en contacto con espacios y situaciones reales de inmersión en lugares cuya lengua autóctona o predominante es la lengua meta que está aprendiendo. Ocurre, sin embargo, que tal contacto no siempre se produce o no se produce durante el tiempo suficiente, de modo que la lengua aprendida sufrirá, a menudo sin que el propio aprendiente sepa la razón primera de ello, una carencia crónica.

La lengua del aula propende a dar vueltas en círculos y resbala hacia formas propias del lenguaje reflejo o formulaico. Improvisar discurso, es decir, desmoldar la lengua, sacarla de sus casillas de manual y asumirla tal y como es: imprevisible y espontánea, se presume esencial para un óptimo desenvolvimiento lingüístico y comunicativo.

En este sentido, la literatura, con sus textos y sus juegos, proporciona oportunidades, dinámicas y recursos excelentes para la práctica y el desarrollo de las capacidades de improvisación de los estudiantes en la lengua extranjera que aprenden.

Llama la atención la parvedad de metáforas en el discurso no nativo, así como la poca proclividad del estudiante de lenguas extranjeras a salirse del

guión e improvisar discurso en el idioma meta. Danesi (1986, 1991, 1992, 2004) se percató antes que nadie de lo primero; parece que lo segundo no ha despertado hasta ahora mucho interés.

Un contexto de inmersión lingüística aminora esos defectos. Contrarrestarlos en un contexto no inmersivo, en cambio, requiere ingenio e imaginación para crear dinámicas favorecedoras y modelos fiables de lengua que suplan las limitaciones del contexto.

La parquedad metafórica y discursiva del estudiante en la lengua meta obedece, entre otros factores, a la invariación de los manuales con los que aprende y a cierto grado de intransigencia por parte de los hablantes nativos con quienes interactúa.

Al hablante no nativo se lo discrimina: sus errores pesan y cuentan más que los de los hablantes nativos. Enunciados como *amor en la primera vista, tonto de la capirota, el meteorologista que ha pronosticado lluvia*, etcétera, se sancionan en el hablante no nativo y se celebran en el nativo como agudeza o primor estilístico, sin que falten casos en los que el receptor atribuye a su propia ignorancia (léxica, gramatical, etcétera) la rareza o la ininteligibilidad de la frase.

Como las hormigas verdes o los leones, los hablantes nativos son animales muy territoriales. No toleran injerencias no nativas en un terreno cuya propiedad detentan: la innovación en su lengua. Si un hablante no nativo innova en la lengua de la que ellos se juzgan dueños, tenderán a interpretar la innovación como un error que subsanar. Por el contrario, aplaudirán la novedad cuando provenga de un par: otro hablante nativo. Nadie cuestiona las innovaciones del hablante nativo, pues el dominio en su lengua que se le supone lo legitima para innovar.

La invariación abotaga la lengua y la vuelve refleja. Una lengua refleja, asentada, estructurada y articulada sobre fórmulas fijas, hace reflejo al hablante. El hablante reflejo habla una lengua de fogueo. De escaso recorrido y menor impacto, esa lengua se agota o toca techo enseguida: *¿Cómo estás?*

se correlaciona con unos pocos adverbios; *¿De dónde eres?*, con unos cuantos topónimos y gentilicios a sol y a sombra precedidos por el verbo *ser*.

Los manuales dan una versión formulaica de la lengua, válida en fases umbral o iniciales pero insuficiente en adelante, donde a cada acto de habla o a cada situación comunicativa corresponde una sola opción, como si al preguntar por un parque o un multicines la única respuesta posible fuese *siga todo recto, gire la segunda calle a la izquierda*, etcétera, y todo el vocabulario se redujera a *dónde, estar, seguir, girar, cerca, lejos, derecha, izquierda* y los números ordinales del primero al quinto. El manual enseña a preguntar *¿Dónde está?* lo que sea, pero a menudo los hablantes, a la hora de la verdad, prescinden tanto del verbo cuanto del pronombre interrogativo y abrevian el enunciado a su mínima expresión: *¿El baño?*

Un acto de habla no se cifra en una fórmula única y fija. La lengua diaria, valga la analogía, progresa como el jazz: las bases o formulaciones básicas (cuando las hay) experimentan variaciones.

Favorece la adquisición de una lengua extranjera en contextos de no inmersión generar en el aula dinámicas de improvisación y alentar a los estudiantes a transferir información de su lengua y sistema conceptual nativos. Esa transferencia de conocimiento no entorpece el aprendizaje; antes al contrario: lo facilita. Incorporar al discurso en lengua meta metáforas del sistema conceptual nativo, por ejemplo, no opaca ni arruina el mensaje¹, siempre y cuando se cumpla una condición: que el interlocutor coopere². De la máxima pragmática de cooperación depende el éxito del intercambio comunicativo.

[1] Así lo corroboran estos enunciados en Lamarti (2011) producidos por estudiantes taiwaneses de español como lengua extranjera: *tener el corazón de hierro y las tripas de piedra, el pasado es un espejo, tener una espina clavada en la espalda, sentirse como una hormiga sobre una olla caliente, ser un cabeza de oca*. Las metáforas conocen grados de transparencia. Transferidas a otra lengua, por lo general, suben de opacidad. Aún así, tales transferencias a menudo coadyuvan a que el discurso no nativo del estudiante no se atore.

[2] Los hablantes nativos, sin embargo, no siempre están dispuestos a cooperar ante usos extranjeros de su lengua ni a poner de su parte con interlocutores no nativos.

IMPROVISACIÓN SOBRE EL TABLERO DE LA LITERATURA

En 1968 me encontré por casualidad con Steve Lacy en una calle de Roma. Saqué un pequeño magnetófono y le pedí que me dijera en 15 segundos la diferencia entre composición e improvisación. Me respondió: «La diferencia entre la composición y la improvisación es que en la composición dispones de todo el tiempo necesario para decidir qué decir en 15 segundos, mientras que en la improvisación sólo tienes 15 segundos». Su respuesta duró exactamente 15 segundos y es la mejor explicación que conozco sobre esta diferencia.

Frederic Rzewski

Uno sale a la calle sin esquema ni discurso preconcebido o anticipado, pues ignora, a menos que acuda a una cita (y apenas), con quién tendrá el gusto (o el disgusto) de hablar y los derroteros por los que transcurrirán las conversaciones del día. Hablar es improvisar, a saber: «crear a la vez que se ejecuta o ejecutar a la vez que se crea» (Molina 2008), con contadas excepciones: ponencias, pregones, etcétera. Cabe aquí preguntarse hasta qué punto uno habla de veras si lo que dice ya lo ha dicho antes, con las mismas palabras y en el mismo orden, o lo repite de memoria. En una conversación subitánea, una palabra lleva a otra, al igual que en el jazz una nota conduce a otra, o un pensamiento se enlaza con otro al divagar y en el juego de las asociaciones de ideas. Conversar implica (exige) improvisar.

La palabra *improvisar* descende de *improviso*, adjetivo que en español conserva el sentido de su étimo latino *improvisus* ‘sin aviso previo’, de muy transparente morfología, cuyos prefijos negativo *in-* y locativo *pro-* sumados al participio *visus* del verbo *videre* ‘ver’ estructuran el significado de ‘sin adelantar la visión’. No adelantar o avanzar la visión equivale a *no prever* o *sin previsión*. Al improvisar se ejecuta a medida que se concibe: concebir y realizar de forma simultánea algo no previsto. Simultanear concepción y ejecución parece cosa de héroes, de locos o de algún demiurgo; no obstante, la improvisación, elevada destreza de pensar y actuar al mismo tiempo, recorre todas las esferas

de la vida y conoce, según el contexto y los medios, una gran variedad de registros.

No se maneja el mismo concepto de improvisación si nos referimos a un clarinetista de jazz que si utilizamos esa misma palabra en referencia a los balbuceos de un niño de cuatro años. Sin embargo ambos hechos son contemplados como improvisación dependiendo del punto de vista que se adopte. (Molina 2008).

Innovar e improvisar lengua no equivale a inventarse una lengua. Todo hablante ha producido alguna vez y de repente una palabra nueva, ha advertido a continuación la novedad, y alarmado ante la innovación, entibia su atrevimiento con la fórmula atenuante *si es que tal palabra existe*. De haber error en ello, residiría en el tiempo verbal de esa trillada *captatio benevolentiae*: donde dice *existe* debería decir *existía* (antes no, ahora sí), pues la palabra (la que fue-se) cobra existencia desde el instante en que el hablante la produce. Sea como fuere, no hay atisbo de error en tal audacia por una razón obvia: la innovación no ha rebasado la lengua. La improvisación de vocabulario, estrategia compensatoria muy corriente en hablantes nativos, habría de fomentarse en el aula de lenguas extranjeras. La familiarización con la morfología de la lengua meta, en este sentido, proporciona al estudiante herramientas para practicarla (Lamarti 2016).

El motivo mayor por el cual el estudiante de lenguas extranjeras no se atreve a improvisar en la lengua meta es el temor a equivocarse. La literatura mitiga ese recelo porque desdramatiza, no sólo la enseñanza, sino también el concepto convencional de lengua. Ayuda a restar importancia a los errores. He ahí que hasta el teatro más dramático, irónicamente, despoja de drama las clases de lengua.

Los profesionales de la lengua, escritores, poetas, novelistas, etcétera, también infringen la gramática, la sintaxis, la morfología, el diccionario, y no siempre lo hacen adrede, acogándose a licencias poéticas o literarias exquisitas, en cuyo caso la infracción no pasa de desobediencia o coquetería. A ellos

como a cualquier otro usuario de la lengua les falla en ocasiones la propia competencia lingüística. Dirigir la atención hacia tales equivocaciones en la producción de autores consagrados quitará hierro al error, ejercicio muy útil sobre todo con estudiantes sinófonos, a quienes errar inspira pavor e inhibe en clase.

Augusto Monterroso emplea en uno de sus microcuentos un gerundio de posterioridad o consecutivo, y, por tanto, fuera de lugar, o a priori sin razón de lugar, dado que el gerundio en español, no así en otras lenguas, está reñido con las nociones de futuro y consecuencia.

Tirada en el campo estaba desde hacía tiempo una Flauta que ya nadie tocaba, hasta que un día un Burro que paseaba por ahí sopló fuerte sobre ella **haciéndola** producir el sonido más dulce de su vida, es decir, de la vida del Burro y de la Flauta.

Augusto Monterroso, *El burro y la flauta*.

El genio narrativo y novelístico de Roberto Bolaño no admite duda. Pues bien, a lo largo de *Los detectives salvajes*, al menos en su vigésimo cuarta edición publicada en 2014 por Anagrama, percuten la acepción impersonal del verbo *haber* concordancias agramaticales de sujeto. Dejar en evidencia a expertos de la lengua tiene un efecto balsámico en los estudiantes, ya que los descarga de una responsabilidad que o bien ellos mismos se imponen, o bien algunos profesores les han impuesto: la de producir una lengua desembarazada de errores.

Los profesores de lenguas extranjeras adiestran a sus estudiantes en la corrección y cifran (advírtase el garrafal fallo) tanto la idea como los modelos de corrección en el uso nativo de la lengua que enseñan. Los hablantes nativos, empero, no pueden ser la medida, entre otras razones porque su lengua no les pertenece en exclusiva. Las lenguas son propiedad de quienes las hablan, en efecto, pero de todos ellos: de los hablantes nativos tanto como de

los no nativos. Unos y otros, hablándolas a su manera, con sus usos y cosmovisiones particulares, las construyen, desarrollan y amplían³.

El estudiante de lenguas extranjeras no producirá ni comprenderá la lengua meta como lo hacen sus hablantes nativos. Aspirar a ello aboca al fracaso. Por culpa del empeño (tan desbarrado como infructuoso) de paralelar los hablantes no nativo y nativo se olvidan o se desatienden o no se atienden en su justa medida otras dimensiones del aprendizaje y la enseñanza que superan en importancia a la corrección lingüística. Centrarse en la corrección y regirse por parámetros nativos de lengua frustra a alumnos y a profesores; mientras que acostumbrar al estudiante a improvisar en la lengua meta, disponerlo a emitir y a entender cualquier acto lingüístico y comunicativo dable en esa lengua sin miedo a salirse de ruta, aplicar sus propias coordenadas y transferir datos de su sistema conceptual nativo, por el contrario, añade componentes de aventura y descubrimiento que catalizan el proceso de adquisición⁴.

La literatura es un escenario ilimitado donde ensayar la improvisación en la lengua meta. Los referentes culturales diseminados en la heterogeneidad de sus textos, sin ir más lejos, justifican y aconsejan el uso de la literatura en el aula. Bien escogidos y presentados, los textos literarios amenizan las sesiones de clase, captan la atención de los estudiantes, proporcionan modelos de lengua, estimulan la creatividad y despliegan un tablero sensacional para el juego de la improvisación de lengua.

El concepto de creatividad comprende tanto la acción como la capacidad de crear. Así pues, la producción de lengua es un acto creativo. Toda enuncia-

[3] Conviene por ello asumir la existencia de modelos y usos extranjeros de las lenguas equiparables en validez y dignidad a los usos y modelos nativos. Ello no niega (ni por supuesto dignifica) el error o los adesios gramaticales: enunciados como *los perros ladra* o *la rosa azulado* son un desafuero y requieren reparación. Con todo, la corrección pide mesura. Las correcciones exhaustivas, además de inútiles, desaniman al estudiante (Casany 1993).

[4] La capacidad de improvisación, excusa decir, varía según la persona y la cultura de procedencia. En el aula de español como lengua extranjera, por ejemplo, el estudiante magrebí, comúnmente, se desempeña mejor que el taiwanés a la hora de improvisar en la lengua meta.

ción lo es, cuando menos en esencia. Al producir lengua se crea, y a menudo esa creación es un artefacto impremeditado.

Considérese el oxímoron *artefacto impremeditado*: máximo exponente de creatividad lingüística, el texto literario parece todo menos improvisado o en las antípodas de la improvisación. Acercando la lupa al objeto, empero, la paradoja se disuelve como azucarillo. La literatura crea (falsas) impresiones de improvisación y los textos literarios discurren tan espontáneos que diríanse improvisados gracias a esa paradójica propiedad suya: su naturalidad artificiosa. Con esmero, imitación y trampantojo la literatura simula universos fluidos que se expanden por inercia. Excepto en la escritura automática y la repentinización de versos, la literatura medita sus productos, lo cual ni mucho menos apoca su utilidad en el aula de lenguas extranjeras. Aun siendo artefacto, basta la apariencia espontánea y natural bajo la que se presenta para adoptarla como ejemplario de lengua genuina. Sea cual fuere su propósito o carácter (lúdico, epistemológico, estético, etcétera), el texto literario representa y constituye la realización de una lengua. Dicho de otra manera: la literatura es lengua realizada, lengua real de principio a fin.

Los fragmentos de novelas y cuentos, los poemas breves y los microrelatos tratados en clase acicatean la reflexión de los estudiantes y encetan tertulias o debates de índole cultural, léxica, sintáctica, etcétera. Los textos de los manuales, e incluso los de las lecturas graduadas, en cambio y por lo común, aburren y el alumno aprende a aborrecerlos. Así naufragan los intentos de ejercitar su comprensión lectora. Despertar el gusto por la lectura, difícil en la propia lengua, se vuelve hazañoso en una lengua extranjera.

El texto literario, ajustado al nivel de los estudiantes, es un espacio emocional de atención, un abracadabra que remece el aula: adivinanzas, greguerías, epigramas, microcuentos, etcétera, palabras mágicas, en definitiva, anadinos que asoman por la chistera, el dromedario que aparece de la nada o desaparece de la vista. Vareando las dendritas del sistema límbico hasta volcar o dilatar emociones, tales textos activan procesos cognitivos de concentración selectiva. Captada entonces y focalizada su atención, el alumno será consciente a

conciencia, estado bajo el cual su receptividad se amplifica y se optimizan sus desempeños en clase.

La literatura, desde un acertijo anónimo hasta un sesudo cuento de Borges o un poema goliardo, brinda modelos orales y escritos de lengua meta y estimula la atención. Al aula le conviene la brevedad (fragmentos en vez de obras enteras), ya que la atención y la concentración decaen con rapidez (Posner & Petersen 1990). Los estudiantes no se mantendrán en un mismo punto de interés más allá de un ciclo de atención, a saber: veinte minutos. Descansar tras cada ciclo, así como poner en relación la nueva información con el conocimiento previo o estadios de conocimiento anteriores, maximiza la experiencia en el aula y colma de sentido y significado el aprendizaje (Jensen 2004).

A la hora de seleccionar estímulos (textos literarios) adecuados, hay que tener presentes las tres propiedades de la atención: *intensidad* o nivel atencional, *amplitud* o cantidad de información y *oscilación* o fuga atencional (Anderson 2004). Grosso modo, la atención, cuyo grado de intensidad fluctúa, se desplaza (voluntaria o involuntariamente) de un punto a otro y no resiste sobrecargas.

Conviene vertebrar la clase sobre tres de los factores externos e internos que determinan la atención: *contraste*, *cambio* y *emoción*. El contraste y el cambio (factores externos) liberan emoción (factor interno), energía motriz de la atención, y excitan la curiosidad, detonante del proceso de aprendizaje (Jensen 2004, Anderson 2004). Contrastes y cambios, vectores de sorpresa, extrañeza y desafío, inducen disonancias cognitivas. Ante percepciones discordantes, el cerebro ensaya respuestas, se afana en cálculos, conjetura, busca vías o implementa protocolos para la solución de problemas.

Textos como *Página asesina* de Julio Cortázar o *El adivino* de Jorge Luis Borges polarizan al lector porque desafían su inteligencia y lo asombran. El reto crea una atmósfera de aula emocionante. Tales especímenes de texto literario ponen a prueba al alumno: plantean ornitorrincos. Un texto ornitorrinco es una incógnita a priori, despejable sólo aplicando álgebras de juego e

indagación, asumiendo el riesgo de tensar la cuerda del propio conocimiento y de querer saber.

LA BAZA DEL TEXTO LITERARIO

Muchas técnicas, ejercicios y dinámicas de improvisación basadas o inspiradas en la literatura se originaron en los talleres de escritura creativa. Aunque tales talleres se centran en la faceta artística, estética y lúdica de la lengua por escrito, sus actividades pueden extrapolarse a las destrezas de interacción, comprensión y expresión orales y a registros funcionales o instrumentales de lengua.

Las actividades siguientes retan, prodigan aventura y atestiguan las virtudes del aprendizaje por descubrimiento. Dos de ellas se ilustran con ejemplos (encabezados por el signo ◦ entre corchetes) extraídos de producciones reales de estudiantes taiwaneses de español con un nivel B1 de lengua⁵.

DICTADO DE UN TEXTO LITERARIO

Quizá sea uno de los ejercicios de escritura más antiguos y longevos, tanto que no resulta difícil imaginar niños mesopotámicos escribiendo grafías cuneiformes al dictado. Un dictado siempre viene a cuento.

El dictado de un texto literario (algo tan sencillo como eso) adecuado al nivel de los estudiantes no sólo mejora la comprensión auditiva y la ortografía, sino que pone en contacto con la literatura escrita en la lengua meta. Seguido de preguntas atinentes a su contenido expreso, implícito o virtual desinhibe las pautas de interacción oral en clase.

[5] Alumnos universitarios del Departamento de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad de Tamkang.

DIÁLOKŌAN

Ejercicio de desautomatización: desconcierta al estudiante, desprograma sus expectativas e impugna su lengua refleja. Consiste en completar o reconstruir una conversación a partir de un breve texto ornitorrinco, un verso o un extracto de novela o cuento presentado y tratado como línea o turno de diálogo. El diálokōan⁶ introduce al estudiante en los imprevisibles rumbos de la lengua cotidiana.

Funcionan aquí textos como los poemas de «Libro de la preguntas» de Pablo Neruda, los versos de Alejandra Pizarnik *Cuando la noche sea mi memoria / mi memoria será la noche*, el de Vicente Huidobro *Los cuatro puntos cardinales son tres: el sur y el norte*, la alucinación de «2666» de Roberto Bolaño *El cielo, al atardecer, parecía una flor carnívora*, etcétera. Estos desencadenantes de diálokōan, además de suspender la lógica sustentada en el análisis racional, invitan a leer con otros ojos, a debatir desde otros ángulos y a responder en (aparente) relación o contradicción con lo dicho o sin (aparente) relación o contradicción con lo que dicho.

...La lluvia es una cosa
que sin duda sucede en el pasado.
De La lluvia, Jorge Luis Borges

- [°] **Inevitablemente** el sol aparecerá y todas las cosas serán mejores.
- [°] A través de la vista borrosa puedo ver más de mí misma.
- [°] Sí, y la muerte también.

EL CUENTO TARADO

Un cuento agujereado, de extensión no superior a veinte líneas, sirve de ardidruche a este juego colaborativo de compleción. Se vacía de datos superfluos un cuento; marcadores discursivos e información relevante, claves interpre-

[6] Este ejercicio se inspira en los *kōan* del budismo zen, preguntas que apelan no a la lógica, al análisis o al entendimiento racionales, sino a una inteligencia holística, heterodoxa o divergente.

tativas del texto, se mantendrán intactos. Los estudiantes practicarán así sus aptitudes de inferencia y comprensión de textos con lagunas informativas. A continuación, el grupo de clase aventurará, de acuerdo con la coherencia y la cohesión internas del texto, piezas de lengua que encajen.

Los agujeros textuales pueden simbolizar, asimismo, palabras cuyo significado se ignora. Leer resistiendo la tentación de acudir al diccionario ante cada palabra desconocida (hábito muy arraigado en estudiantes sinófonos de lenguas extranjeras) ejercita las habilidades deductivas y promueve la comprensión global de los textos. Una comprensión lectora depurada elude la dificultad del vocabulario ignoto no tanto con diccionarios, sino con inferencias y formulaciones de hipótesis. A fin de cuentas no se accede al significado de un texto a través del de las palabras una a una que lo componen.

GREGUERÍA

Cualquier texto literario, por escueto que sea, genera lengua. Las greguerías lo ejemplifican a la perfección. Greguerías basadas en metáforas conceptuales o en pareidolías como *Búbo: gato emplumado* o *El estanque es una isla de agua* maravillan, divierten y educan la imaginación. Definida por Gómez de la Serna como humorismo más metáfora, la greguería acciona los mismos o similares resortes cognitivos que el kōan o poemas abismales como *La carencia* de Alejandra Pizarnik, cuya virtud destapa en mitad del aula el tarro de las esencias de la lengua meta.

EL SINOGRAMARFUZ⁷

Las grafías de un sistema logográfico de escritura son textos literarios. Ello singulariza el chino respecto a otras lenguas de escrituras alfabéticas como el español. Los sinogramas (y también las palabras del chino) contienen rela-

[7] Actividad ideada para alumnos sinohablantes de español como lengua extranjera.

tos, greguerías, adivinanzas, metáforas, etcétera (Lamarti 2016)⁸, con lo que pueden fungir de fichas polivalentes de juego: traducir en clave de greguería la forma de un sinograma, idear adivinanzas, componer un poema o escribir un microrrelato según su etimología, etcétera.

El sinogramarfuz consiste en adjudicar significado o referente a un sinograma inventado. Aunque el neologismo constituirá una incógnita, lo integrarán formantes u otros sinogramas básicos del sistema de escritura chino reconocibles por los alumnos sinófonos. Innovar en la lengua supone, de un modo u otro, subvertir la tradición; al fin y al cabo, la lengua es eso: tradición. En ninguna lengua la escritura y la tradición escrita pesan tanto como en chino, donde se juega con las palabras y su homofonía, desde luego, pero no tanto con la invención de sinogramas. Un neosinograma causa por ello una fuerte disonancia cognitiva y obliga al estudiante a reconsiderar el conocimiento de algo tan dado por sentado como la propia lengua.

雨
目

[°]Tiene una parte de lluvia encima de la parte de ojo. Creo que no hay esta palabra en el diccionario. Puede que exprese que hace muy mal tiempo o que describa unos ojos mojados de lluvia para decir que alguien está muy triste.

La coalescencia de 雨 ‘lluvia’ y 目 ‘ojo’ en un neosinograma, por ejemplo, motivó las especulaciones y su contraste entre los estudiantes, e incluso hubo quienes asignaron al sinogramarfuz, aproximándolo a otros sinogramas de morfología semejante, una plausible pronunciación: *lèi*, *luó*, etcétera.

[8] Repárese en que la greguería *Búbo: gato emplumado*, verbigracia, halla acabada coincidencia en la palabra 貓頭鷹 ‘búho’, trisílabo de cuya traducción literal se obtiene el significado de *águila* [鷹] *cabeza* [頭] de *gato* [貓].

PROLONGACIONES

Alargamientos o desarrollo de textos para postular (sub)tramas alternativas, colegir argumentos tácitos o extrapolarlos a la vida diaria del estudiante lector. El cuento *Página asesina* de Julio Cortázar, por ejemplo, lleva a pensar en las coincidencias, advierte del torrente de casualidades necesarias para que un lector al azar caiga fulminado al posar sus ojos a una hora concreta sobre una página en blanco concreta de un libro concreto adquirido en un pueblo concreto de Escocia. Con esa premisa el estudiante, a solas o agrupado, revisará el cúmulo de lo que ha debido suceder para que algo (su nacimiento, conocer a alguien, aprender español, su viaje de intercambio a Barcelona, estar donde está, etcétera) aconteciese o tuviese lugar. Se trata, en efecto, de contar los pasos (decisiones o elecciones) hasta la equis que señala el sitio exacto (ahora) en el mapa (uno mismo). Las consecuencias de cambiar, suprimir o añadir eslabones en la cadena de sucesos darán pie a un sinnúmero de lucubraciones con las que cebar la producción de lengua en clase.

CONCLUSIONES

Un enunciado que no suscita es inocuo. Dado que en los manuales de enseñanza de lenguas extranjeras predominan los enunciados inocuos, alternarlos con textos literarios que tengan efecto en los alumnos, conmuevan, remuevan, provoquen emoción, curiosidad, asombro o duda, devolverá la lengua a la vida: restaurará sus metáforas, anfibologías, ambigüedades, paradojas, la ironía y la imprevisibilidad que la vivifican.

No se trata de hacer literatura (si bien cualquier acto de habla es o puede llegar a ser literatura), sino de capacitar al alumno para improvisar discurso en la lengua meta por medio de ejercicios y ejercitaciones cimentados en textos literarios. Textos, profesores y alumnos representan los tres vértices de un triángulo generador de lengua viva en el aula. Generar dinámicas de improvisación dando juego a la literatura preserva la realidad y la espontaneidad de la lengua que se aprende y enseña.

La enseñanza de lenguas extranjeras debe separarse de la corrección tanto lingüística como política: la corrección lastra. La vida (y, por consiguiente, la lengua) no es neutral. Los textos en exceso escrupulosos o remilgados no van a ninguna parte. En clase hay cabida para la exquisitez y también, respetando los tabúes culturales, para la grosería, ora vadeando la inmundicia con eufemismos, ora atravesándola a nado con disfemismos.

La corrección lingüística basada en parámetros y modelos nativos de lengua discrimina, por cuanto el hablante no nativo posee razón y legitimidad suficientes para reclamar como suya la lengua que aprende o ha aprendido. Es hora pues de admitirlo dentro del círculo, aprobar su ingreso en la comunidad lingüística conformada alrededor de esa lengua, a todos los efectos y con los mismos derechos que sus hablantes nativos, con potestad para imprimir en ella su personalidad, su sistema nocioconceptual y sus referencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, J. R. (2004). *Cognitive psychology and its implications*. Londres: Worth Publishers.
- Bolaño, R. (2014). *Los detectives salvajes*. Barcelona: Anagrama.
- Borges, J. L. (2011). *Cuentos completos*. Buenos Aires: Lumen.
- Casany, D. (1993). *Reparar la escritura*. Barcelona: Graó.
- Cortázar, J. (1998). *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara.
- Cox, C. (2004). *Audio Culture: Readings in Modern Music*. Nueva York: Continuum.
- Danesi, M. (1986): «The role of metaphor in second language pedagogy». En *Rassegna Italiana di Linguistica Applicata*, 18, 1-10.
- Danesi, M. (1991). «Metaphor and classroom second language learning». En Beer, J., Ganelin, C., *et al.* (eds.), *Romance Languages Annual*, 3, 189-194.
- Danesi, M. (1992). «Metaphorical competence in second language acquisition and second language teaching: the neglected dimension». En Alatis, E.

- (ed.), *Language, communication, and social meaning*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Danesi, M. (2004). *Metáfora, pensamiento y lenguaje*. Sevilla: Kronos.
- Gómez de la Serna, R. (1994). *Greguerías*. Madrid: Castalia.
- Jensen, E. (2004). *Cerebro y aprendizaje: competencias e implicaciones educativas*. Madrid: Narcea.
- Lamarti, R. (2011). *La conceptualización metafórica en aprendientes sinófonos de E/LE*. Tesina de máster. Universidad de Barcelona.
- Lamarti, R. (2016). *El mundo que traducen las palabras. La metáfora en la lexicogénesis de las lenguas española y china*. Tesis. Universidad de Barcelona.
- Pizarnik, A. (2016). *Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen.
- Posner, M. & Petersen, S. (1990). «The attention system of the human brain», *Annual Reviews of Neuroscience*.
- Molina, E. (2008). «La improvisación : definición y puntos de vista». *Música y educación: revista trimestral de pedagogía musical XXI*.
- Monterroso, A. (2014). *Cuentos*. Madrid: Alianza.

ANÁLISIS LÉXICO, FONÉTICO, MORFOLÓGICO Y SINTÁCTICO DEL DIALECTO MURCIANO EN LA OBRA DE MIGUEL HERNÁNDEZ

Laura Vela Almendros

Wenzao Ursuline University of Languages

RESUMEN

En la era de la globalización se tiende a la uniformidad. De forma inconsciente se está renunciando a partes de nuestra cultura o de nuestro idioma a favor de esa globalización. Los lingüistas deben reivindicar la permanencia de los dialectos porque eso no nos divide, al contrario, nos enriquece. Lingüísticamente una lengua no es superior a otra, ni un dialecto es peor que otro. Los lingüistas deberíamos proteger y concienciar a la gente para que los dialectos no desaparezcan. Si se pierden estos dialectos se pierde una parte de nuestra cultura y con el

tiempo una parte de nuestra historia, ya que habrá composiciones literarias o películas, canciones o costumbres que no se puedan entender. Por ejemplo, si se pierde el panocho, ¿quién podrá comprender las primeras composiciones de Miguel Hernández?

En este artículo: se analizan los rasgos léxicos, fonéticos, morfológicos y sintácticos de la obra de Miguel Hernández; se analiza de forma exhaustiva el poema «¡En mi barraquilla!»; se presta atención a los rasgos panochos; y se mencionan los cambios que sufren los poemas en su etapa madrileña.

Hoy ya nadie discute que la lengua es una estructura viva y que por ello evoluciona. También sabemos que a través de ella el hombre expresa sus sentimientos, sus vivencias y el mundo que le rodea. Por eso hay diferentes lenguas porque existen diferentes formas de ver el mundo. El antropólogo B. L. Whorf elaboró la hipótesis (que es conocida como «hipótesis Sapir-Whorf») porque retoma observaciones de Sapir; que ya estaban presentes medio siglo

antes en Europa, en ciertas concepciones de Humboldt)¹ de que la lengua determina la organización sociocultural y la visión del mundo. Para Whorf «el sistema lingüístico no es solamente un instrumento de reproducción para expresar ideas, sino que él mismo da forma a las ideas; es el programa y la guía de la actividad mental del individuo». Después del examen exhaustivo del texto whorfiano se ha llegado a la conclusión de que Whorf sostiene dos versiones de esta hipótesis:

- una «fuerte» –maximalista-, según la cual la cultura y el comportamiento cognoscitivo serían determinados precisamente por la lengua y las culturas serían diversas o equivalentes en la medida en que las lenguas difieran;
- y otra «débil» –minimalista-, según la cual ciertos aspectos de la organización sociocultural y la manera de ver el mundo pueden depender de ciertos aspectos de la estructura de la lengua.

Sobre la versión «débil» por ser bastante obvia no se hará ninguna aclaración. En cuanto a la «fuerte», ha habido argumentos de mucho peso en contra de la tesis whorfiana. No se va a entrar en ellos ni en la teoría de los universales lingüísticos por considerar que se sale de las intenciones de este artículo.

La Geografía Lingüística nos está mostrando que la existencia de las diferentes hablas populares va unida a diferencias extralingüísticas que pueden ser culturales, históricas... y fundamentalmente económicas. El doctor De Andrés ha comprobado que el surgimiento, por ejemplo, de una industria en un lugar determinado ha provocado el nacimiento de un habla popular, al no necesitar la comunicación con otros lugares por ser autosuficiente; por eso él a la hora de establecer las isoglosas lingüísticas tiene muy en cuenta el folklore, porque la diferencia en este nos va a indicar un más que probable cambio lingüístico.²

[1] Vid.: http://es.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3tesis_de_Sapir-Whorf

[2] Recuerden que según Coseriu el cambio aparece «si la innovación es adoptada por un grupo de hablantes y si es aceptado como norma por una comunidad lingüística»

Todo esto hace pensar que el paisaje, la educación recibida, la economía del lugar, etc. condicionan la forma de hablar.

En primer lugar, es necesario reconocer que la elección de Miguel Hernández se debió inicialmente a un error que, sin embargo, ha venido bien para poder afirmar que la lengua no respeta las fronteras políticas y sí las culturales; siendo la misma en aquellos lugares que comparten el paisaje, la economía, etc. A continuación, se intentará explicar mejor estas palabras: al estudiar o leer libros sobre el dialecto murciano solía aparecer en el capítulo o apartado dedicado a la literatura regional el nombre de Miguel Hernández; lo que me hizo pensar que Miguel Hernández era murciano y por tanto que Orihuela era un pueblo de Murcia; además como siempre hacían mención de La Huerta ¿cómo no pensar en la de esta región si incluso mencionaban al Segura? Pueden imaginar la sorpresa recibida al descubrir que Orihuela pertenece a Alicante. Quizás a la Lengua le ocurra lo mismo que a mí: que sin un mapa en el que aparezcan señaladas las fronteras políticas no somos capaces de verlas.

Hecha esta aclaración, nos centraremos en la presentación del estudio propiamente dicho.

En primer lugar, aparecerá una lista con las palabras que Miguel Hernández ha utilizado a lo largo de su obra literaria y en su epistolario y que pertenecen al dialecto murciano, al aragonés; también se verá si hay léxico valenciano o catalán. Dentro de la lista ordenada alfabéticamente las palabras se colocarán según el orden de aparición en la obra de este escritor³. También se estudiará el habla, la morfología y la sintaxis.

Parece oportuno estudiar el panocho a través del estudio completo de aquellas composiciones en las que Miguel Hernández ha utilizado esta modalidad para su creación, aunque aparezcan vocablos de esta habla estudiadas dentro de

[3] Se ha utilizado, como libro de trabajo, *Miguel Hernández: obra completa*, en la edición crítica de Agustín Sánchez-Vidal y José Carlos Rovira con la colaboración de Carmen Alemany. Vid. Bibliografía.

la lista de palabras, por el problema que hay entorno a esta modalidad de habla: si es solo una deformación literaria o si es realmente reflejo del habla huertana.

COMENTARIO DEL LÉXICO

No resulta muchas veces fácil saber si la palabra que emplea es de origen castellano, murciano, aragonés, catalán o valenciano porque su uso es frecuente en todas estas hablas. Los resultados de la investigación son que:

- La palabra «averío» es para García Soriano murciana y común a la vez al aragonés y al catalán. Alcover en su diccionario advierte que esta palabra es un préstamo que toma el catalán del castellano. Con lo que nos plantea la duda de si el dialecto murciano lo toma del castellano o si es realmente de origen murciano.
- «Enguizcar» puede ser un cruce entre la palabra aragonesa «enguiscar», don García la considera también valenciana, y la castellana «enguizgar».
- Cuando Miguel Hernández emplea «pajuz» está empleando la palabra aragonesa ya que la murciana acaba en «-s».
- «Quijada», palabra procedente del catalán y del valenciano, ha mantenido en el murciano su pronunciación originaria.
- Miguel Hernández utiliza la palabra murciana «corvilla» con la grafía «v» siempre, aunque en la zona aparece también escrita con la grafía «b» como demuestran los siguientes fragmentos:

«Con la segadora corbilla.» (Cascales, *Cartas Filológicas*, dec. I, epíst. X.)

«Mordaces tenacillas – son hoces y corbillas.» (Polo de Medina, *El buen humor de las Musas*.)

«Sale con un capazo y una corvilla.» (Frutos Baeza, *Cajines y Albares*, pág. 181.)

En su vocabulario, Justo García de la palabra «corbilla» remite a la palabra «corvilla», donde además de dar el significado nos dice que en catalán y valenciano es «corbella». Puede que esta «b» explique la vacilación en la palabra murciana o puede que esta sea solo consecuencia de una falta ortográfica frecuente en las palabras que poseen una de estas grafías desde el momento que empezaron a pronunciarse las dos como bilabial fricativa sonora.

- Tanto en aragonés como en el habla de Orihuela las palabras que comienzan con el sonido [we-] geminan una velar fricativa sonora.
- El trueque de [bwe-] a [gwe-] no se produce solo en Orihuela sino que también sucede en el español vulgar. Como Justo García dice que el murciano se caracteriza por poseer muchos rasgos propios del español vulgar quizás se daba considerar como propio de este dialecto.
- La «pa» puede deberse a la síncope de la vibrante simple tras el proceso de relajación que sufre en el habla de Orihuela y a la asimilación de las dos vocales del mismo timbre o a la apócope de la última sílaba por la ley del mínimo esfuerzo que se da en el español vulgar. Es necesario destacar que en el panocho se produce confluencia en esta palabra de dos significados: el de «papá» y el de «para». Y en catalán esta palabra significa «pan». Los hablantes suelen acabar con las homonimias que le resultan molestas, aunque lo más seguro es que esta palabra no cree graves problemas de entendimiento; debido a su distinta construcción si se emplea el sustantivo o la preposición, aunque compartan el significante.
- «Pruna» para don Justo se localiza en Orihuela con el significado de ciruela, pero es el mismo que nos dan el diccionario aragonés y el valenciano, incluso en estos aparece con más matizaciones.

De lo que no hay duda es que en el léxico utilizado por Miguel Hernández se puede apreciar claramente que el habla de Orihuela se incluye en el extenso dominio del murciano. Si además se tiene en cuenta que este en lo que a la historia se refiere, no es sino el resultado del acrisolamiento de elementos

castellanos, catalanes y aragoneses, sobre una base latina meridional, fuertemente modificada por el árabe y el mozárabe; no es de extrañar la riqueza léxica y la aparición de palabras de estos dialectos.⁴

ANÁLISIS FONÉTICO

Se analiza como Hernández hacía hablar a algunos de los personajes que forman parte de su obra literaria. A veces él mismo pone entre comillas aquellas palabras que escribe transcribiendo –de forma muy rudimentaria– lo que oía, sobre todo en las prosas; o realiza composiciones poéticas enteras reflejando el habla rústica de los huertanos o labriegos de las huertas de Orihuela (y de Murcia), es decir, en panocho. No sé si por casualidad o influido por el ambiente es por lo que las realiza ya que al final de las mismas se nos informa que fueron compuestas en la huerta. Examinando algunas de estas he llegado a las siguientes conclusiones.

Orihuela ha sufrido unas circunstancias históricas especiales que, si bien determinan una serie de rasgos lingüísticos diferenciales, no alcanzan un volumen suficiente como para otorgarle una diferenciación dialectal, pero si para ser incluida en el extenso dominio asignado al murciano. Lo que no quiere decir que no cuente con peculiaridades muy características.

Posee fenómenos fonéticos y morfológicos que se dan también en otras hablas populares de la península, especialmente en el amplio terreno de los vulgarismos y en lo que se refiere a la ley del mínimo esfuerzo. Y comparte palabras con el aragonés, valenciano y catalán.

Los rasgos fonéticos que más destacan en los escritos de Miguel Hernández son:

- 1) Seseo de tipo valenciano, según José Guillén.
- 2) Relajación de los sonidos vocálicos **[-b-]**, **[-d-]** y **[-g-]**, que conduce en ocasiones a la pérdida completa, especialmente en el caso de la dental.

[4] No se ha hecho referencia a las palabras árabes porque suelen estar señaladas en la parte etimológica de la definición de estas.

3) Pérdida de la **[-d]** final.

Casi todas estas características son iguales o muy parecidas a las que ofrecen las hablas del S.E., y muy especialmente la que se emplea en la huerta de Murcia. La única diferencia importante es el seseo.

Según don Guillén: en la ciudad, pronuncian **【s】** por **【θ】** las clases populares y buena parte de la clase media. Han abandonado el seseo los universitarios, el clero, la gente refinada, algunos comerciantes y los grupos sociales con una cultura superior al nivel medio; pero en frases de carácter familiar suelen emplearlo inadvertidamente.

Dado su valor diferenciador se va a empezar analizando este rasgo en nuestro escritor:

En el poema titulado: «Poster sueño», la hija es seseante; como muestran sus palabras. Teniendo en cuenta la advertencia de don José Guillén, sabemos que su cultura no es muy elevada ya que el propio Miguel Hernández contrapone el parlamento de la chica con el del narrador donde desaparece el seseo. Se podría pensar que este fuese murciano o castellano, pero para que inventar, se puede ver simplemente un ejemplo «práctico» para las palabras del estudio-so al que se acaba de mencionar.

Se escribe el texto en dos columnas para que a los lectores les resulte más fácil la comparación y se señalarán en negrita las eses y las ces o zetas según el caso.

(la chica)	(el narrador)
(... / ...)	
antes de alsarme de la camica	
pa ir a tenderme sobre la mesa,	(... / ...)
saca del arca	la saya blanca,
la saya blanca, la toca negra,	la toca negra
los sapatitos de tersiopelo,	los z apatitos de terciopelo,
el pañolico de fina sea...	el pañolico de fina seda...
(... / ...)	(... / ...)

<p>(... / ...) y a mis cabellos seña la dejás ... Cuando eso hagas mis ojos siera (... /...) de esperar verle crusar la senda...! (... /...)</p>	<p>de las que brotan junto a la sequia; de los naranjos coje asahares, de malvarrosas y azahares hecha... (... / ...)</p>
--	---

El lector habrá observado que la chica pierde la -d- intervocálica: «sea» y el narrador no: «seda». Lo que muestra que tiene más cultura o más cuidado a la hora de pronunciar.

El resto de las características se van a estudiar en el poema titulado:

«¡EN MI BARRAQUICA!».⁵

1. ¡**Siñor** amo, por la **virgencica**,
2. **ascucha** al que ruega!...
3. A este **huertanico**
4. de cana **caeza**,
5. a este **probe** viejo
6. que a sus pies se muestra
7. ¡ y **enjamás s'** humilló ante **denguno**
8. que de **güesos juera!**
9. ¡ Que **namá** se ha **postrao elande** Dios

[5] Como lo que nos interesa es la lengua de Miguel Hernández o de sus personajes, solo nos fijaremos en los rasgos fonéticos que este poema nos permite ejemplificar. En caso de creerlo necesario acudiríamos a otro escrito de este autor. Se numeran los versos para facilitar la localización de la palabra analizada.

10. de la forma esta!
11. **M' oiga señor** amo,
12. **M'oiga osté** y comprenda
13. que no es **hesteria** que yo he **fabricao**
14. sino verdadera.
15. ¿Por qué **señor** amo
16. me echa de la tierra,
17. de la **barraquica ande** la luz **vide**
18. por la vez primera?
19. ¿Porque no le cumplo? ¿Porque no le pago?
20. ¡Por la **virgencica**, tenga **osté pacencia!**
21. Han **veníó** las **güeltas** malas, **mu** remalas.
22. ¡Créalol! No han **habío cuasi ná e** cosechas:
23. **Me s' heló** la naranja del huerto;
24. no valió la almendra
25. y las crillas del verdeo, el río
26. cuando se **esbordó**, de ellas me dio cuenta
27. que las **pudrió tuícas**: no he recogío
28. **pa** pagar la **jüerza!**
29. ¡Créalol **señor** amo! ¡Y si no **osté** vaya
30. a mi **barraquica** y verá **probeza!**
31. Ella está en derrumbe,
32. de agujeros llena,
33. por **ande** entra el sol, por **ande** entra el frío
34. y las lluvias entran.
35. ¡Créalol **señor** amo! Y también mi esposa
36. **paece** lo suyo y no por enferma,
37. que es de ver que sus **pequeñujicos**
38. de pan escasean,
39. y lo **mesmo** en verano que invierno
40. **desnúas** sus carnes las llevan.

41. ¡Créalo **siñor** amo! y ¡aspérese al tiempo
 42. que cumplirle pueda!
 43. Yo le pagaré **tuíco** lo que debo
 44. ¡Tenga **osté** pacencia!
 45. ¡Ay! no **m' eche**, no m'eche por Dios
 46. de la **quería** tierra,
 47. que yo **quió** morirme
 48. **ande** yo naciera
 49. ¡En mi barraquica llena de **gujeros**,
 50. de miseria llena!
- (En la huerta, 15 de enero de 1930.)

VOCALES

Vocales iniciales

- La «e» se abre en «a»: ascucha < escucha (v.2). Para García Soriano esta palabra sería un arcaísmo porque en latín es «auscultare»; «aspérese» < espérese; también se cierra en «i» «siñor» < señor (vs.1, 11, 15,29,35, 41)
- La i pasa a e : «heatoria» < historia⁶ (v. 13), «mesmo» < mismo (v. 39)
- La u se puede trocar en o: «osté» < usted (v.12, 20, 29, 44).

Vocales en contacto

Cuando dos vocales se encuentran en contacto, bien por la caída de una consonante intervocálica, o bien por sinalefa entre palabras distintas, se pueden dar distintos casos; aquí aparecen:

- Dos vocales con el mismo timbre que se funden en una:
 - 1) por la caída de una consonante intervocálica: «namá» < nada más (v. 9), «na» < nada (v. 22), «pa» < para (v.28);

[6] Le recuerdo al lector que la **h** es muda.

- 2) b) por la sinalefa entre dos palabras: s' heló (v.22), «m' eche» < me eche (v.45).
- Que las vocales sean distintas y predomine la más abierta: «ande» < adonde (v. 33, 48). El caso de este ejemplo lo explica García Soriano porque la «a» es la vocal media más predominante y por eso absorbe a la «e» y a la «o».

CONSONANTES

Consonantes iniciales

- Velarización de la «f →». Cuando la f va seguida de la vocal alta posterior se cambia por «j». Don José señala que este cambio se produce en el habla más rústica. Por lo que se conoce el personaje protagonista del poema es un pobre huertano que no debe de tener estudios por lo que se podría corroborar lo dicho por don Guillén. Los ejemplos son: «juera» < fuera (v. 8); «juerza» < fuerza (v. 28).
- Pérdida de la «d-». Se produce:
 - 1) siempre en las palabras que comienzan por «des-»: «esbordó» < desbordó (v. 26);
 - 2) cuando la palabra anterior acaba en vocal al quedar en posición intervocálica en el grupo fónico: «ná e cosechas» < nada de cosechas (v. 22).
- Las palabras que comienzan por «hue-» (la transcripción fonética sería [we-]) geminan una velar fricativa sonora: «güesos» < huesos (v.8).
- La mayor parte de los vocablos que empiezan por [bwe-] se pronuncian trocándolo por [gwe-]: «güeltas» < vueltas (v. 21).

Consonantes interiores.

- Las sonoras intervocálicas tienden a relajarse y perderse:

- 1) la «- d -»se pierde en todas las posiciones: «ná» < nada (v. 9, 22), «postrao» < postrado (v.9), «vení» < venido (v.21), «paece» < padece (v.36), «quería» < querida (v. 46).
- 2) La «- b -» también cae: «caeza» < cabeza (v. 4);
- 3) también la «- r -» desaparece como en: «pa» < para (v. 28); y es frecuente su pérdida en los verbos ‘parecer’, ‘mirar’ y ‘querer’: «quí» < quiero (v.47).

METÁTESIS

- En el poema se encuentra «probe» < pobre (v. 5), «probeza» < pobreza (v. 30).

SUFIJOS

- El lector se habrá dado cuenta de lo que abunda el sufijo -ico, -ica. Por eso no le extrañará saber que es el de mayor vitalidad. Según J. Guillén García: su primer significado es el de diminutivo; pero generalmente envuelve a los objetos, a los animales y a las personas con un valor expresivo, con un sentimiento de cariño, de conmisericordia, de sencilla e íntima cordialidad: «virgencica» (v. 1), «huertanico» (v.3), «barraquica» (v. 17, 30,49), «tuicas» (v. 27) «tuico» (v. 43).

PRONOMBRES:

- El pronombre personal «me» va normalmente delante de «se»: «Me s’ heló» < se me heló (v. 23).
- En los pronombres indefinidos encontramos los vulgarismos: «den-guno» < ninguno (v. 7), «mesmo» < mismo (v. 39).

TRATAMIENTO

- Para personas de superior condición social, cultural y económica, y sobre todo para los amos de la tierra: señorito/señorita. Cuando el amo es mayor se emplea señor, como en este caso. Además, se puede saber que se trata de una persona mayor porque usa el pronombre «osté» que se emplea habitualmente para referirse a este tipo de personas, aunque sean el padre o la madre.

VERBOS

- En el poema encontramos el arcaísmo «vide» como pretérito perfecto del verbo ver (V. 17).

ADVERBIOS

- Utiliza el adverbio de negación «enjamás» en lugar de jamás (v. 7).

PANOCHO

Aunque quizás el lector espera que la investigación se detenga en el problema que parece conllevar el hecho de considerar una composición como panocha; no se va a hacer. Ya que no se considera pertinente en este trabajo detenernos en él. Lo que sí parece relevante señalar es que al parecer el problema del panocho comienza cuando las diferencias lingüísticas se esgrimen para señalar las distintas clases sociales. Entonces el panocho: habla de la gente de la Huerta, gente rústica y sin estudios, empieza a ser menospreciado por aquellos que se creen cultos, superiores socialmente por el único hecho de contar con un mayor nivel de vida y una mejor calidad de vida; algo que proporciona el vil dinero. Si a esto se suma la presión ambiental: el cambio de las técnicas que conlleva la pérdida de términos, la necesidad de emigrar a la ciudad y entrar en contacto con otra forma de vida y con otra manera de

comunicarse, llegamos al peligroso extremo de la parodia y de la burla. Que parece ser que fue a donde llegó el panocho.

Se hace esta matización porque cuando Miguel Hernández no ha salido de Orihuela es cuando compone los poemas denominados panochos; pero desde el momento de su primera visita a Madrid cuando vuelven a aparecer en sus textos palabras con las características de esta lengua las pone entre comillas. Incluso en una carta que manda a su mujer, después de la guerra cuando está encarcelado, le escribe: «como se dice en nuestra tierra»

MORFOLOGÍA Y SINTAXIS

Aunque para realizar este apartado se tiene en cuenta toda la obra de Miguel Hernández, al lector no le extrañará que la mayoría de los ejemplos se encuentren en las cartas que escribió porque como dijo un ilustre aragonés: «cuando estoy a solas con mi mujer es cuando utilizo los «-icos» y las palabras de mi tierra». Imagino que Miguel Hernández haría lo mismo.

SUFIJOS

La derivación por sufijos nos ofrece el mayor caudal de palabras del habla popular de Orihuela, entre las que no tienen una entidad primitiva. La mayoría de estas palabras tienen su correspondencia en castellano, pero el matiz significativo que imprimen en la palabra es lo que difiere.

- Por ejemplo, el sufijo diminutivo «-ico, -ica» en la mayoría de las ocasiones no pretenden denotar una idea de pequeñez, sino de cariño, debido a la propensión, ingénita y franciscana, de estas gentes de hallar amables hasta las cosas inanimadas. Este sufijo es el más frecuente y típico de todos los usados. Es además muy utilizado en aragonés y murciano dos hablas que alimentan la de Orihuela.
- En la obra de nuestro autor aparecen las siguientes palabras con este sufijo: arbolico («MARZO - hortado»), primico (*Tragedia de Calisto* en «pensaba Humisilda»), Pillica (A Josefina Manresa (52), prontico (A

Josefina Manresa (54), solica (A Josefina Manresa (88), silico y pron-tico (A Josefina Manresa (90), morenica (A Josefina Manresa (91), Antonico (A Carlos Fenoll (1), hijico (A Josefina Manresa (26), ton-tica (A Josefina Manresa (28), Josefinica (A Josefina Manresa (39), palomica (A Josefina Manresa (36), pichancica (A Josefina Manresa (40), despacico (A Josefina Manresa (44), tontica (A Josefina Manre-sa (28), hijica (A Josefina Manresa (29), zapaticos (A Josefina Man-resa (176)...

- El sufijo «-ito, -ita» según Guillén no se emplea en absoluto en la huerta. Miguel Hernández sí lo utiliza como muestran: lagrimitas, llantitos , prontito y cuñaditas (A Josefina Manresa, (88), sermon-cito (A Josefina Manresa (91), rubita (A su familia (3), madrecita (A Josefina Manresa (26), poquita y morenita (A Josefina Manresa (29), chiquita mayorcita (A Josefina Manresa (30), cabecita (A Josefina Manresa (35), gallitos (A Josefina Manresa (170), Conchijotita (A su cuñada Concha (1), mayorcito (A la madre de Luis Rodríguez), añi-tos (A Josefina Manresa (208), primeritos (A Josefina Manresa (211), pobrecita (A Josefina Manresa (218)... Puede que su utilización se explique por haber vivido en Madrid una larga temporada.
- También utiliza «-illo, -illa»: Princesilla (A Josefina Manresa (51), Manolillo (A Josefina Manresa (126), pequenillo (A Josefina Manre-sa (127), animalillo y sardinetillo (A Josefina Manresa (127), fojilla (A su familia (3), madrecilla (A su familia (4), regularcilla (A Josefina Manresa (178), temporadilla (A Josefina Manresa (212), saborcillo (A Josefina Manresa (217)...

SUFIJOS DESPECTIVOS

De toda la gran variedad que hay, nuestro escritor utiliza:

- «-aca»: tontaca (A Josefina Manresa (87)...
- «- ejos»: medianejos

Cultura, lengua y lingüística

- Creo que se inventa el sufijo de esta palabra señoritiles, con marcado carácter negativo que por si solo ya indica en la zona la palabra señorito

SUFIJOS AUMENTATIVOS

- «-aza»: madraza (A su familia (4))...
- «-agos»: grandagos (A Josefina Manresa (160) ...

CREACIÓN DE PALABRAS CON SUFIJOS:

Crea a partir de una palabra y quizá con carácter onomatopéyico: cacareo, cucuriqueo, cocoriquicumicoculicuatuqueo (A Josefina Manresa (182).

PALABRAS AFECTIVAS:

Las emplea refiriéndose a su mujer y a su hijo habitualmente, en ocasiones utiliza alguna de ellas para referirse a las hermanas pequeñas de su mujer o a algún sobrino. Son: nene (A Josefina Manresa (128), pichinaqui, pichorro, pichaque cuqui, Kichaque; el cuqui y la cuqui en (A Josefina Manresa (166), nene mía, farruco cascarrabias (A Josefina Manresa (192))...

EL GÉNERO:

Coincidiendo con buena parte de las otras hablas populares de la Península discrepa su utilización del género en algunos sustantivos:

- De los sustantivos que acaban en terminaciones indefinidas utiliza: el calor y la mar, aunque también emplea: el mar.
- Forma analógicamente la palabra: médica.⁷
- Don Guillén habla de la formación de masculinos y femeninos sin razón. El único ejemplo que he encontrado me resulta tan extraño

[7] Hoy en día aceptada por la RAE.

que creo que puede deberse a una errata. Pienso esto porque he encontrado otras erratas como el lector verá. El Ejemplo es:

«Dime si les pasa **alga** y si vas por allí» (A Josefina Manresa (171).

ARTÍCULO:

- Suele elidir el artículo. José Guillén en su estudio del habla de Orihuela dice que este fenómeno se debe al influjo aragonés:

«tengo sangre tan ligera como nuestro hijo» (A Josefina Manresa (171).

«he sabido de ti con alegría que imaginarás» (A Josefina Manresa (216).

«que siempre llegan domingo» (A Josefina Manresa (234).

«Ahora es cuando he podido comprobarlo de todo» (A Josefina Manresa (234).

PREPOSICIONES:

No las suele utilizar correctamente, como le ocurría a Pío Baroja. Utiliza dos seguidas y cuando utiliza una sola se suele equivocar; veamos algunos ejemplos:

- 1) Dos preposiciones seguidas: se citan dos personas y escribe:

«para en la plaza

tal día y a tal hora... »

(«CITACIÓN – Fatal»)

- 2) Pone una preposición que no es la que se emplearía:

- Usa «a» en lugar de «en»:

«yo con la justicia a los talones» (*Los hijos de la piedra*, acto: 3º, (Fase Interior), escena: VII, v. 53),

«Por lo que tardas a escribirme» (A Josefina Manresa (180),

«tener un refrigerio a la mesa» (*El labrador de más aire*, Acto: 1º, cuadro: 1º, escena: VII, acotación).

«No tardes tanto a escribirme» (A Josefina Manresa (150).

- En lugar de «con» emplea «en»:

«Don Augusto tropieza en la silla» (*El labrador de más aire*, Acto: 1º, cuadro: 1º, escena: VII, acotación.)

«Me voy en él» dice uno de los sentados de la obra teatral que lleva este título cuando está diciendo a los demás que se va con el soldado.

- En lugar de emplear la «a» utiliza «por»:

«se me olvida día por día» (A Josefina Manresa (174).

- Pone «con» y debería haber escrito «a»:

«me has dado una alegría con decirme que nuestro hijo se restablece pronto» (A Josefina Manresa (186)).

- Ahora que tiene que emplear «a» utiliza «en»:

«dispuesta a venir a vivir en Madrid» (A Josefina Manresa(218).

- En lugar de utilizar «de» emplea «en»:

«Di a la abuela que se mejore en su cabeza» (A Josefina Manresa (175).

- Usa «a» en lugar de «para»:

«haberse juntado a casarse dos tontos» (A Josefina Manresa (152).

- 3) Omite la preposición con la que se construye un verbo o un sustantivo, según M. Seco:

«persona que más entiende la materia que tú» (*Los sentados*.)

«Hablas con tus algunos amigos para que se ocupen del libro» (*A Federico García Lorca* (2). Donde la preposición la suprime quizá por haber antepuesto el pronombre posesivo «tus» al indefinido «algunos».

«comprendo los perjuicios (*sic*)⁸ que estáis llenas las mujeres» (*A Josefina Manresa* (124). Aquí la preposición es regida por un nombre y no por un verbo, pero la elide igualmente.

«defender mi hijo» (*A Josefina Manresa* (152).

«Me acuerdo que yo tampoco podía tragar» (*A Josefina Manresa* (237).

4) La omite en una construcción bimenbre:

«Estoy pasando más hambre que el perro de un ciego y que el uno que ve, pero no tiene que darle» (*A Josefina Manresa* (158).

TRATAMIENTO

En el habla de Orihuela no se considera despectivo anteponer el artículo al nombre propio de persona. Por eso no tenemos que ver ninguna intencionalidad en el hecho que coloque el artículo delante del nombre del niño que no es su hijo en la oración:

«... dando de comer al Paco y a Manolillo»

aunque para este utilice el diminutivo que conlleva además valor afectivo.

VERBOS

Utiliza el verbo «haber» en lugar de «tener»:

«No dicen los periódicos que la vamos a perder si habemos hombres cruzados de brazos» (*El hombrecito*. (Cuadro único).

[8] En el capítulo dedicado al habla vimos que la metátesis era frecuente. Aquí la realiza él y no uno de sus personajes.

Este cambio afecta también a la perífrasis de obligatoriedad «haber de», ya que como se dice en *El esbozo* su uso es literario y no creo que al escribir sus cartas Miguel Hernández esté pensando en la estética del texto:

«habremos de seguir esperando, a ver si fuera posible para el día de tu santo»

(A Josefina Manresa (174).

«Las cosas no son como nosotros las queremos y hemos de pelear mucho».

«Aquellas explicaciones que hubimos de dar» (A Josefina Manresa (140).

- Suele emplear el pretérito perfecto de indicativo en lugar del pretérito indefinido:

«Ayer he recibido el conejo y el pan» (A Josefina Manresa (230).

«Ayer he recibido tu carta» (A Josefina Manresa (33).

«Ayer no he podido escribirte» (A Josefina Manresa (113).

- Utiliza el pretérito imperfecto de subjuntivo en lugar del pretérito indefinido de indicativo:

«había oído decir a ésta que tuviera una hermanita, mas que fue tan corta su vida que no hubo⁹ tiempo de retratarla.»

- Como ocurre en el castellano vulgar o coloquial hace concordar al verbo «haber» con el complemento directo al confundirlo con el sujeto. No se da cuenta que en esa construcción el verbo es impersonal:

«No sé las que habrán buenas» (A Josefina Manresa (30).

- Aunque no sea un fenómeno ni morfológico ni sintáctico sino de habla, parece conveniente mencionarlo aquí y no en el apartado dedicado a esta, para que no se creyese el lector que se trataba de una peculiaridad de uno de sus personajes. Me refiero al hecho de

[9] Si se cambia aquí el verbo haber por tener se produciría un cambio en el significado ya que la causa de no haberse hecho la fotografía pasaría de ser el trágico acontecimiento a ser la escasez del tiempo que tuvo la madre mientras su hija aún vivía.

pronunciar la consonante lateral en lugar de la vibrante. Don José Guillen dice que esta peculiaridad se advierte en la zona occidental de Orihuela, en el apartado de Vocabulario el lector recordará que Miguel Hernández también utiliza léxico característico de esta zona. El ejemplo es:

«Te quiero, nena mía, te querré, te quero y te quelé» (A Josefina Manresa (40)).

PRONOMBRES

- Cuando utiliza el caso preposicional del pronombre en lugar de emplear la construcción: «preposición + pronombre» suele utilizar dos pronombres:

«Sin ti conmigo» (A Josefina Manresa (32)).

«En las horas de mí contigo la tierra se puebla» (A Josefina Manresa (221)).

- Antepone el pronombre personal de primera persona, lo que se entiende habitualmente por una falta de cortesía:

«yo y mi hijita» (*El labrador de más aire*; acto: 1º, cuadro: 1º, escena: VII, v. 13.)

- Realiza polisíndeton:

«tus ojos y tu boca y tus cejas y toda cara»

- Y los pronombres posesivos con un nombre propio con intención afectiva-amorosa:

«tu Miguel» (A Josefina Manresa (180)).

«vuestro Miguel» (A Josefina Manresa (222)).

Se podría decir que es la despedida que emplea en la mayoría de las cartas que manda a su mujer o a su familia.

DATIVO DE INTERÉS

Su utilización se aprecia en los siguientes ejemplos:

«Aquí no hay ahora (sellos) y me he de buscar para mandarte ésta» (A Josefina Manresa (65).

«que no se me acostumbre el niño a llevar melena».

«Me vas a caer enferma tú también, si no me has caído ya» (A Josefina Manresa (180).

«y no la beso porque no se me gaste con el roce».

CONJUNCIONES

En las oraciones enunciativas de estilo indirecto suele elidir normalmente la conjunción «que»:

«El habilitado me dijo se cobraría desde junio todo, hasta lo atrasado, hasta un céntimo» (A Josefina Manresa (128).

«Dime si es verdad y por qué no me lo has dicho antes si es así, aunque no creo sea y me lo hayas callado» (A Josefina Manresa (165).

«Supongo no es tiempo muy a propósito para el negocio» (A su familia (4).

«Con la misma fuerza que parece que me quieres ahora» (A Josefina Manresa (180).

«sabrás he escrito a Vicente. »

«Nena, me dice Vicente que no han encontrado la solicitud donde le dijiste estaba» (A Josefina Manresa (230).

«No me harto de aconsejarte te cuides» (A su familia (5).

«escribí a los padres el mismo día que comunicaron era cierto el traslado» (A Josefina Manresa (238).

«he de decirte que quiero veas a Vergara» (A Carlos Rodríguez Spiteri (5).

ADVERBIOS

Emplea el adverbio de lugar «lejano» donde se emplearía lejos:

«Pero éste está lejano de nosotros» (A Josefina Manresa (229)).

ELIPSIS

- La palabra que más elide es «carta». Si tenemos en cuenta que solo se comunica y recibe noticias a través de ellas es lógico que evite su repetición por economía y porque no es necesaria su aparición para ser entendida la frase. Como es muy común solo se pondrán algunos ejemplos:

«El mismo día que eché mi anterior recibí la segunda tuya» (A Josefina Manresa (167)).

«no he tenido de ella hace dos semanas» (A Josefina Manresa (171)).

«me llega a tiempo una tuya» (A Josefina Manresa (171)).

«Ya os decía en mi anterior que es posible no hayáis recibido» (A Josefina Manresa (180)).

- También suele omitir alguna otra palabra, aunque en menor número:

«Me alegra que te gusten mis dibujos y seguiré haciendo en vista de que te gustan» (A Josefina Manresa (167)).

- Elide a veces el complemento indirecto:

«con tal de salir con la mía» (A su familia (4)).

HIPÉRBATON

Hay una oración en la que las palabras no siguen el orden debido. Coincide con un momento en el que sin duda está emocionado y preocupado, lo que podría explicar este hecho.

«Pensando que las relaciones de su hija conmigo volverían a reanudarse, ya que los motivos porque las interrumpimos fueron muy poca cosa de importancia» (A Manuel Manresa).

CONSTRUCCIONES PECULIARES

A continuación, aparecen algunas expresiones que no he podido saber si en Orihuela son corrientes, pero de lo que no hay duda es que no son castellanas. En ellas se pueden encontrar frases hechas que difieren en un término o en una palabra, construcciones cuyo significado se me escapa sin duda por ser propias de esa habla, etc.:

«Virgen de prisa»,

«Que mal te llaga la vida»,

«para el día de nuestro ver» (A Josefina Manresa (19),

«No quiero que te caigas ningún porrazo» (A Josefina Manresa (26)) y «ya faltará un día menos para nuestra vista» (A Josefina Manresa (26),

«marida mía» (A Josefina Manresa (111),

«Josefina la tonta rompe los platos y su esposo le dice tengo «pa rato» (A Josefina Manresa (121),

«bailar «sir le tua» (A Josefina Manresa (128),

«Ya viviremos juntos, contigo y conmigo»,

«como quien dice eructando pavo» (A Josefina Manresa (172),

«A ti te prueba poco viajar»,

«Trabajar a brazo»,

«los inviernos son bastantes frescos». En otras ocasiones emplea la palabra «frío» en lugar de fresco. En (A Josefina Manresa (202).

«Una distancia parecida a la que hay de Cox y Alicante».

«Se ve que tú te pusistes indignada por la fotografía que estuviste a punto de impresionar» (A Josefina Manresa (232).

«tus atenciones y facilidades para conmigo» (A Carlos Rodríguez Spiteri (4).

«Es lo que me digo a mí también» (A Vicente Aleixandre (1).

COMPARACIONES

Nadie puede negar que lo escrito por Miguel Hernández, ya sea poesía, teatro, prosa o epístolas, no participa del sabor a la tierra y de las vivencias del autor. Cerca de la casa en la que vivió de pequeño había un convento; de pequeño fue monaguillo, el conocimiento de estos datos al leer la *Tragedia de Calisto* nos hace pensar en que tal vez está reflejando en esta obra algunos de sus recuerdos. Un limonero en el huerto es una imagen que se repite frecuentemente en sus poesías; en su huerto había uno y le gustaba escribir debajo de él. Cree que el comerse un limón diario le ayuda a mantenerse sano. Conociendo esto, nos extraña menos que en la tierra de las naranjas en lugar de aparecer estas sea el limón el que hace acto de presencia. Aunque fuese un cultivo que se estaba extendiendo rápidamente.

Un pastor es protagonista de varias de sus creaciones. Suele ser valiente, defensor de la justicia y es el único que se atreve a matar al amo malvado. De esta profesión dice que es la elegida por muchos dioses paganos y por gran cantidad de hombres sabios.

Sus comparaciones las realiza siempre con elementos del campo que él ha visto y que conoce bien como demuestran estos ejemplos:

«la grillera, o sea la melonera. Orihuela sea el queso de arriba» (A su familia (5) refiriéndose a la cabeza;

«salgas de esa cochinería en que vives» (A Josefina Manresa (177),

duermo como «un tronco de los de caoba» (A Josefina Manresa (166),
«¡Ay, que me acostaré sin tu amorosa»
«Palma de agua en mi cántara de barro!» II, 2. Poemas publicados en el gallo
gris y silbos, poema n.º: (135), vs.: 138,139),
«El estado de las Inocencias: un campo de nata de almendros y nieves» (en
el Auto sacramental),
«¿No te harías
chopo tú por una parra
más viciosa y más pulida?» (también en el Auto sacramental),
«me importa como al labrador la lluvia» (*Hijos de la piedra*, acto: 2º, escena:
VII, v. 4),
«Vinieron las dolencias a mí, como las avispas al fruto maduro» (*Hijos de la
piedra*, acto: 3º, escena: II, v. 59),
«Un gañan más bueno que mazapán» (*El labrador de más aire*, acto: 1º, cuadro:
1º, escena: VI, vs. 461,462),
«Se a diario de muy buena leche lo que pasa» (*Los sentados*)¹⁰,
«No soy la flor del centeno
que tiembla al viento menor» (*Pastor de la muerte*, acto: 2º, cuadro: 1º, escena:
I, vs. 55 – 56),
«Pies grandes como platos» (*La tragedia de Calisto*, «La escuela de la Purísi-
ma»).

CONCLUSIÓN

La obra literaria de Miguel Hernández nos ha servido para corroborar de forma práctica la teoría que José Guillén propone en su libro acerca del habla de la tierra natal de este escritor. Así él escribe:

Los caracteres léxicos más importantes son:

- 1) Conservación de algunos arcaísmos.

[10] Una persona que ha vivido toda su vida en la ciudad diría de buena «tinta».

- 2) Coincidencia de muchos vocablos con los de otras hablas peninsulares e hispanoamericanas.
- 3) Existencia de un caudal importante de palabras procedentes del catalán, del valenciano y del aragonés.

Este lingüista incluye esta habla dentro del dialecto murciano.

Sobre el punto primero, vamos a añadir que para Muñoz Cortés el huertano habla como los hombres de la Edad Media, como lo hacía Cervantes e igual que Santa Teresa; utilizan «habemos», «mesmo», etc. Sobre la palabra «habemos» menciona que hasta hace poco aparecía en las gramáticas.

De los rasgos fonéticos don Guillén destaca:

- 1) Seseo de tipo valenciano, con perfecta uniformidad geográfica.
- 2) Aspiración de la **[-s]** final de sílaba o de palabra, con modificación de la vocal precedente.
- 3) Pronunciación especial de la «ch», más adelantada y con mayor tensión oclusiva o semioclusiva en el proceso de la africación de la [c] castellana.
- 4) Yeísmo en la ciudad y no yeísmo en la huerta.
- 5) Relajación de las sonoras intervocálicas **[-b -]**, **[- d -]**, **[- g -]** , que conduce en ocasiones a la pérdida completa, especialmente en el caso de la dental.
- 6) Tendencia al cambio de **[- l]** en **[- r]**, cuando aquella traba sílaba en interior de palabra, y fenómeno inverso, incluso en posición final, parcialmente limitado.
- 7) Pérdida de la **[- d]** final y relajación de las demás consonantes en idéntica posición.

El seseo, lo comprobamos en el poema titulado «El póster sueño», donde además se veía claramente que este fenómeno era rural y que las personas con estudios intentaban evitarlo como hacía el narrador.

En una obra escrita es difícil comprobar la aspiración a no ser que utilicen la grafía «h» o la «j»; si utilizan la «s» se sabe que sonido se está transcribiendo con esa grafía.

Ocurre igual con la pronunciación especial de la «ch» peculiar y característica de la huerta que a través de los escritos es imposible conocer.

Con el yeísmo y el no yeísmo ocurre igual, aunque hubiese sido posible detectarlo si hubiesen aparecido faltas ortográficas, pero no ha habido esa suerte. No se puede saber si fonéticamente Miguel Hernández distinguía la pronunciación de estas dos grafías, si era yeísta o si por el contrario pronunciaba la palatal lateral.

La pérdida de las sonoras intervocálicas sí se ha podido comprobar en los fragmentos de los poemas transcritos y en el que se ha copiado por completo. La relajación al ser nuevamente un fenómeno perteneciente a la lengua oral no se manifiesta en la lengua escrita, pero se puede asegurar su existencia porque antes de perderse el sonido ha de padecer la relajación.

El cambio de [-l] en [-r] se refleja en la escritura. Don José solo habla de él en palabra trabada pero aquí se ha visto también situado entre vocales. El lector recordará el ejemplo: «te quiero y te querré, te quielo y te quelé». Como ejemplo de la posición trabada está el «arma mía» que le sale al poeta del corazón cuando está escribiendo a su mujer.

La pérdida de la dental sonora en posición final al recogerla la escritura ha sido fácil comprobarla. A continuación, se ofrece un ejemplo que aparece en una de sus cartas y que ha sido recogido antes en este artículo: «Madrí».

Por lo que se acaba de exponer el lector podría pensar que Miguel Hernández es un ejemplo vivo de las características del habla de Orihuela, pero por estar vivo es por lo que evoluciona y cambia; haciendo necesaria la siguiente matización: Si Miguel Hernández comienza siendo un informante adecuado para conocer la forma de habla de su tierra natal, acaba no siéndolo: sus estancias en Madrid, su visita a Moscú, el haber estudiado francés e inglés, ser consciente de que habla «con finura» como le escribe a su mujer en la carta N.º 170, van a ser la causa de que vaya abandonando los rasgos característicos del habla de su tierra a favor de los de la zona de Madrid.

En la introducción, se hablaba de que la lengua está viva y que cambia debido a fenómenos extralingüísticos como pueden ser los políticos, culturales

y económicos. Miguel Hernández vuelve a ser un ejemplo claro para mostrar lo acertado de esta idea. Él se ve obligado a emigrar de su tierra para buscar trabajo entrando en contacto con otra habla popular. Encontrándose, por tanto, con la necesidad de comunicarse con esa gente, de hacerse entender e influido también por la cuestión de prestigio va a ir adoptando rasgos de esta y abandonando los suyos. Este fenómeno que se aprecia en nuestro escritor es el que padecen otras muchas personas que se encuentren en su misma situación o en otra (conquistas, reconquistas, repoblamientos, etc.) causándose así la modificación de la lengua.

Para acabar este trabajo se recogen unas palabras que Muñoz Cortés escribe sobre el habla de la huerta pero que sin duda son apropiadas para resumir las cualidades literarias de Miguel Hernández:

«El léxico propio del habla huertana es rico, preciso y sirve también para la precisa descripción de la realidad del mundo rural, pero también tiene valores de creación poética intrínsecos de estimable calidad. La lengua es expresión, comunicación, pero también creación y fantasía. Y en esto últimos aspectos hay una gran fuerza en el habla de los huertanos.»

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOVER, Antonio M. y MOLL, M. de B. (1930 – 1962): *Diccionari Català – Valencià – Balear*. Palma de Mallorca, Moll, (10 v.).
- ANDOLZ, Rafael (1984): *Diccionario aragonés – español, español – aragonés*. 2ª ed. Zaragoza, Librería General.
- DE BUSTOS GUADAÑO, Eduardo (2004): *Lenguaje, comunicación y cognición: temas básicos*. Madrid: UNED.
- GARCÍA SORIANO, Justo (1932): *Vocabulario del dialecto murciano*. Madrid, Bermejo.
- GUILLÉN GARCÍA, José (1974): *El habla de Orihuea*. Valencia, Instituto de Estudios Alicantinos.

HERNÁNDEZ, Miguel. *El hombre y su poesía. Antología*. Ed. Juan Cano Ballesta. Cátedra. Letras Hispánicas, nº 2.

LEMUS Y RUBIO, Pedro (1933): *Aportaciones para la formación del Vocabulario panocho o del dialecto de la Huerta de Murcia*. Murcia, Imp. Provincial.

MARTÍNEZ CERREZO, Antonio (1985): *Murcia, de la A a la Z*. 2ª ed. Santander, Tantín.

MOLINA FERNÁNDEZ, Patricio (1991): *Parablero murciano*. Murcia, Ediciones Mediterráneo.

MUÑOZ CORTÉS, M. (1973): “El habla de la huerta” en *El libro de la huerta*. Ayuntamiento de Murcia.

PASCUAL, Vicente (1994): *Diccionari Valencià – Castellà, Castellà – Valencià*. Barcelona, Tabarca.

Se ha utilizado como libro de trabajo:

HERNÁNDEZ, Miguel (1992): *Obra completa*, en la edición crítica de Agustín Sánchez – Vidal y José Carlos Rovira con la colaboración de Carmen Alemany, Madrid, Espasa Calpe (3 v.).

EL ADJETIVO EN ESPAÑOL Y EN CHINO

Carlos Wang (王鶴巖)

Department of Applied English, Southern Taiwan University

RESUMEN

En este trabajo estudiaremos el adjetivo del español y del chino en los planos morfológico y el sintáctico. En español el adjetivo se caracteriza por tener una riqueza de sufijos, y sintácticamente debe concordar con el sustantivo al que modifica en género y número. En cambio, el chino mandarín carece de flexión, no es una lengua fusionante. Los adjetivos y los verbos adjetivales van siem-

pre antepuestos al sustantivos correspondientes. Además, se caracterizan por poder duplicarse para obtener una mayor viveza e intensidad de la cualidad descrita. Y el uso del adjetivo con las palabras negativas 不**ù** y 沒有**méi yǒu** muestra un contexto lingüístico particular en su propia lengua. Todo lo que se acaba de mencioar se observará en el presente artículo.

INTRODUCCIÓN

En este artículo estudiamos el adjetivo en español y en chino. El adjetivo es una categoría secundaria que depende del sustantivo. En español el adjetivo concuerda con él en género y número, tiene la riqueza de sufijos para reflejar dos o más categorías gramaticales. Por ejemplo, en el verbo trabajan la terminación *-an* indica que el tiempo verbal es presente, se trata de una forma de tercera persona plural (ellos, ellas, etc.) o de segunda persona plural (ustedes). El español pertenece a las lenguas fusionantes que se caracterizan por poseer una flexión desarrollada en algunas categorías gramaticales como el sustantivo y el verbo. Sin embargo, el chino mandarín carece de flexiones. Si se quiere proporcionar información sobre el modo en que tiene lugar un evento, el verbo debe ir modificado por otros elementos de la oración como

el sujeto, los adverbios de tiempo y lugar, etc. Los caracteres chinos no sólo llevan consigo una propiedad semántica sino que también incluyen distintas categorías gramaticales. Lingüísticamente el chino es reconocido como una lengua aislante. De modo que la concordancia en género y en número entre el adjetivo y el nombre no existe y el adjetivo siempre va antepuesto al sustantivo correspondiente. En el siguiente diálogo, se observará claramente la diferencia entre el chino, una lengua aislante y, el español, una fusionante.

你去哪裡? nǐ qù nǎ lǐ?

¿A dónde vas?

¿A dónde fuiste?

我去吃飯。 wǒ qù chī fàn

Voy a comer.

Fui a comer.

Si este diálogo ocurre entre dos hablantes chinos, el tiempo pasado o futuro al que se refieren se sobrentiende. Sin embargo, si los interlocutores son españoles, el tiempo verbal de las oraciones se expresa claramente. En otras palabras, la conjugación verbal es uno de los rasgos morfológicos que posee la lengua española.

En este trabajo, primero estudiamos el adjetivo en chino y en español en el plano morfológico y el sintáctico. Luego observamos el uso de las palabras negativas 不 bù y 沒有 méi yǒu con el adjetivo. Y en la última parte hacemos una conclusión.

1. EL ADJETIVO EN EL PLANO MORFOLÓGICO

El español es una lengua fusionante que tiene la riqueza de sufijos. La forma del adjetivo es 'lexema + morfema de género y de número'. Es adyacente del sustantivo y sintácticamente concuerda con éste.

El apócope es un cambio de forma de ciertos adjetivos cuando aparecen delante del sustantivo. Hay dos tipos del apócope. El primero consiste en la

supresión de uno o varios sonidos de la última sílaba. Los adjetivos *bueno*, *malo*, *santo* se convierten en *buen*, *mal*, *san* cuando van delante de nombres masculinos en singular. Por ejemplo,

buen sabor mal tiempo San Juan

En el segundo caso, el adjetivo *grande*, se convierte en *gran* cuando va delante de cualquier nombre, masculino o femenino. Por ejemplo,

un gran escritor una gran madre

En chino mandarín morfológicamente no existe el apócope tal como se acaba de mencionar. Cada carácter chino contiene tres elementos: el significado, el sonido fonético y la forma. Un carácter puede tener varios significados o sonidos fonéticos. Sin embargo, la forma es fija, si no se considera el cambio ortográfico, es decir, la simplificación de los caracteres tradicionales.

2. EL ADJETIVO EN EL PLANO SINTÁCTICO

En este apartado, observamos el adjetivo del español en el plano sintáctico. Primero veamos la estructura del sintagma nominal en español:

Determinantes (artículos demostrativos...) + Núcleo (nombre o pronombre)
+ Complementos (c. prep.)

Mi coche *de* Japón (*preposicional del nombre*)

El/Este profesor Gómez (n. en *aposición*)

Nuestra casa *vieja* (*determinante + núcleo + adj*)

El pobre chico (*determinante + adj + núcleo*)

Esas tres bicicletas (*determinante + adj + núcleo*)

Su hijo *que está estudiando* (*prop. adjetiva*)

El adjetivo expresa cualidades del sustantivo y funciona como el adyacente del sustantivo. Puede cumplir las funciones explicativa, especificativa y, predicativa. En una oración copulativa, el adjetivo funciona como atributo. Por ejemplo, *María es estudiosa*. **Y en una oración predicativa, el adjetivo funciona como complemento predicativo, y semánticamente modifica al sustantivo, cuando éste es el sujeto de la oración. Por ejemplo, *María llora triste*.**

Desde el punto de vista morfosintáctico, el adjetivo concuerda en género y número con el sustantivo. La concordancia del adjetivo con dos o más sustantivos se debe tener en cuenta para los hablantes nativos en chino, porque para ellos nunca se encuentran con este problema en su propia lengua.

1.a. Me gusta más el coche *blanco*.

1.b. He comprado un sombrero y una camisa *blancos*.

1.c. He comprado unas corbatas y unos zapatos *rojos*.

1.d. El pobre viejo vive solo y echa de menos a sus *queridas* hijas y nietos.

En (1.b) el adjetivo modifica a un sustantivo masculino y a uno femenino. En este caso se mantiene el género masculino y el número plural. En (1.c) el género y el número que predominan son el masculino plural de *zapatos*, **mientras que en (1.d), son el femenino plural *queridas*. De ahí que el adjetivo concuerda en género y número con el sustantivo próximo al que modifica.**

ADJETIVO ANTEPUESTO Y ADJETIVO POSPUESTO.

En chino mandarín el adjetivo siempre va delante del sustantivo, pero en español existen dos posibilidades de localizar el adjetivo, antepuesto y pospuesto. Según su posición respecto al sustantivo al que modifica, el adjetivo llega a cobrar una variación de significado. Obsérvense los siguientes ejemplos:

2.a. Vendrán unos *viejos* amigos a verme.

2.b. Vendrán unos amigos *viejos* a verme.

3.a. Los *aplicados* estudiantes aprobaron el examen final.

3.b. Los estudiantes *aplicados* aprobaron el examen final.

El adjetivo antepuesto, también llamado explicativo o epíteto, expresa una cualidad con valor subjetivo. En (2.a) *viejos amigos se refieren a los amigos que he conocido hace mucho tiempo*, y (3.a) indica que todos los estudiantes aprobaron el examen final porque eran aplicados. En (2.a) y (3.a) la omisión del adjetivo no impide la correcta comprensión de la oración.

El adjetivo pospuesto, también llamado especificativo, siempre van después del sustantivo. El adjetivo en (2.b) y (3.b) expresa una cualidad más concreta y distingue un nombre de un grupo al que pertenece. De ahí que en (2.b), con el adjetivo *viejo*, distinguimos *amigos viejos de los jóvenes*. Y (3.b) señala que aprobaron únicamente los *estudiantes aplicados*, mientras que aquéllos que no estudiaron no aprobaron.

3. EL SINTAGMA NOMINAL EN CHINO MANDARÍN

En chino, el sintagma nominal está formado por un conjunto de palabras que tiene como núcleo un sustantivo. Este núcleo nominal puede ir determinado o modificado por otros elementos circundantes:

- 1) Pronombres personales: 我wǒ ‘yo’, 你nǐ ‘tú’, 他tā ‘él’
- 2) Determinantes:
 - Demostrativos: 這zhè ‘este’, 那nà ‘aquel’....
 - Numerales: 一yī ‘uno’, 二èr ‘dos’, 三sān ‘tres’, 半bàn ‘la mitad’
 - Indefinidos: 幾jǐ ‘cuánto’, 每měi ‘cada’, 整zhěng ‘todo’....
- 3) Clasificadores.

- 4) Adyacentes, que incluye adjetivos, sintagmas posesivos con 的_{dé}, aposiciones y proposiciones adjetivas o de relativo.

El orden interno de un sintagma nominal concretamente es el siguiente:
Det. Dem. + Det. Num. + Cl. + Nombre

El uso del clasificador es obligatorio cuando va después del determinante numeral, por ejemplo,

- 這紅色跑車 zhè hóng sè pǎo chē [*lit.* este, rojo, coche deportivo]: este coche deportivo rojo.
- 這輛紅色跑車 zhè liàng hóng sè pǎo chē [*lit.* este, cl. rojo, coche deportivo]: este coche deportivo rojo.
- 這兩輛紅色跑車 zhè liǎng liàng hóng sè pǎo chē [*lit.* este, dos, cl. rojo, coche deportivo]: estos dos coches deportivos rojos.

El ‘artículo’ es una categoría gramatical que no existe en chino mandarín. Los conceptos de los SSNN definidos y de los indefinidos pueden manifestarse mediante la colocación de los SSNN antes o después del verbo. Por ejemplo,

4.a.- 我去買車。 Wǒ qù mǎi chē

Yo Ir Comprar (V.) coche (Sust. Indef.)

Voy a comprar coches (o ‘Voy a comprar un coche.’)

4.b.- 車我買了。 Chē wǒ mǎi le

Coche (Sust. Def.) Yo Comprar (V.) Part. Modal

El coche, lo he comprado (o ‘Los coches, los he comprado.’)

Nótese que morfológicamente el carácter chino, por ejemplo, 車 chē ‘coche’, no lleva la forma del género ni del número, es decir, 車 chē no está compuesto por sufijos que modifican el significado de la palabra, pero semánticamente sí. El sustantivo 車 chē en las dos oraciones de (4) puede referirse

a un coche, también a dos o más coches, lo cual se sobrentiende entre los interlocutores.

Un SN puede recibir interpretación determinada cuando va introducido por los determinantes demostrativos 這zhè ‘este’, 那nà ‘aquel’ o por el sintagma posesivo con 的de. Por ejemplo,

5.a.- 這輛車zhè liàn chē [*lit.* este, cl., coche]: este coche

5.b.- 這輛白色的車zhè liàn bái-sè-dè chē [*lit.* este, cl., blanco, coche]:
este coche blanco

5.b.- 這兩輛車zhè liǎng liàn chē [*lit.* este, dos, cl., coche]: estos dos coches

5.c.- 我的車子wǒ de chē-zi [*lit.* yo, pos., lápiz]: mi coche (o mis coches)

5.d.- 我的兩輛車zhè liàn chē [*lit.* mi, dos, cl., coche]: mis dos coches

Los clasificadores (cl.) constituyen un elemento indispensable cuando el núcleo del SN va acompañado por un demostrativo o por un determinante numeral. Nótese que los ejemplos de (5) son sintagmas nominales definidos. Si se usa el adjetivo para describir el color del coche, el adjetivo va delante del sustantivo al que modifica.

Como conclusión, un sintagma nominal es susceptible de desempeñar las siguientes funciones: tópico, sujeto, complemento directo, complemento indirecto, atributo, y término de un sintagma preposicional. A diferencia de los sustantivos en español, los nombres en chino no poseen rasgos de género y número ni establecen relaciones de concordancia con el verbo y con otros componentes de la oración. El concepto de cuantificación está regido por condiciones semántico-pragmáticas. Por lo tanto, una frase como (5c) puede aludir a un coche o a una cantidad indefinida que es identificable por los interlocutores.

4. PROPIEDADES DEL ADJETIVO Y DEL VERBO ADJETIVAL EN CHINO MANDARÍN

Al conocer la estructura y las funciones del sintagma nominal, en este apartado estudiaremos las propiedades del adjetivo en chino.

Según Francisco Marcos Marín (1999:125), el adjetivo es dependiente del sustantivo. Se refiere al sustantivo de dos modos: atributivo y predicativo. El atributivo, también llamado ‘adjetivo adjunto’, es una referencia directa, se une directamente al sustantivo, por ejemplo, *el coche blanco*(adj), *hermoso*(adj) *día*. En cuanto al predicativo es una referencia indirecta, a través de un verbo no copulativo. Y el sustantivo al que completa el adjetivo tiene la función de sujeto o de complemento directo, por ejemplo, *Los niños*(sujeto) *juegan contentos*./ *María ha comprado unos zapatos rotos* (CD).

En chino los adjetivos se distinguen por dos tipos: uno es como el adjetivo adjunto en español, pero siempre es antepuesto al sustantivo. Otro es lo que llamamos ‘verbo adjetival o de cualidad’, que tiene la misma función que el adjetivo predicativo en español, pero completa al sustantivo cuando éste funciona como sujeto.

Semánticamente los adjetivos antepuestos¹ en chino mandarín no se diferencian de los verbos adjetivales o de cualidad, pero sintácticamente tienen funciones diferentes. Es decir, los adjetivos son modificadores o adyacentes del nombre núcleo, en tanto que los verbos adjetivales pueden constituir el núcleo del sintagma verbal, y esta es la causa por la que algunos gramáticos como Chao Yuen Ren (1981) los sitúan dentro del sintagma verbal; Tang Ting Chi (1990) opina que ambos pueden considerarse subcategorías de una misma clase más amplia². Por ejemplo,

[1] El adjetivo antepuesto también se llama epíteto, tiene la función de modificar el contenido semántico del sustantivo al que se refiere. Es un adjetivo *explicativo*, por ejemplo, *la pobre chica*. Mientras que el adjetivo pospuesto limita la extensión significativa del sustantivo que le precede, por ello se llama *especificativo*, por ejemplo, *el coche negro*.

[2] Chao Yuen Ren indica que utilizamos el término ‘verbo’, en un sentido amplio, como cualquier palabra capaz de ser modificada por la negación 不 bù ‘no’ o 沒 méi ‘no tener o no haber’ y que puede servir de predicado o de núcleo de una expresión predica-

6.- 你好嗎？我很好。◦ Nǐ Hǎo ma ? Wǒ Hěn Hǎo

Tú Estar (V. de cualidad) bien Part. interr. Yo Muy Estar (V. de cualidad)

bien

¿Cómo estás? Estoy muy bien.

En el apartado III, hemos explicado que en español el adjetivo antepuesto revela generalmente una intención explicativa y descriptiva de las cualidades inherentes al sustantivo. Por ejemplo, *A María le gusta la roja rosa*, el ser *roja* es una cualidad consustancialmente asociada a la rosa. El adjetivo pospuesto supone una elección de una opción entre varias posibles y señala una especificación que restringe la referencia propia del sustantivo. Por ejemplo, *A María le gusta la rosa roja*, el ser *roja* es para restringir su extensión y agregar su significación denotativa del sustantivo núcleo. Esta distinción inicial de A. Bello (1847: § 47) entre el adjetivo especificativo (o restrictivo) y explicativo (o no restrictivo) es un tema clásico de la gramática española y ha tenido muchas precisiones. Sin embargo, en chino mandarín el adjetivo aparece siempre delante del sustantivo, y es especificativo; su función consiste en evaluar y singularizar la propiedad del nombre modificado que está unido a un grupo o individuos distinguibles y de la misma clase. Para expresar la idea del adjetivo explicativo se utiliza la pausa: el enunciado que viene después de la pausa añade la cualidad y características del sustantivo núcleo *rosa* (véase (7b)).

7.a.- 我喜歡白色的車。◦ Wǒ Xǐ-Huān Báí-Sè Dè Chē

Yo Gustar blanco (Part.) coche

A mí me gusta el coche *blanco*.

tiva. Verbos en este sentido amplio son sinónimos de predicado, el cual incluye verbos en sentido estricto y adjetivos, puesto que los verbos adjetivales pueden funcionar como predicado o el núcleo del predicado. Cfr. Chao Yuen Ren (1981), *A grammar of spoken Chinese*, pág. 663 y Tang Ting Chi 湯廷池 (1990), «Entre el verbo y el adjetivo 動詞與形容詞之間», págs. 161-168.

7.b.- 我喜歡車子，特別是白色的。Wǒ Xǐ-Huān Chē-Zi Tè-Bié-Shì Bái-Sè Dè

Yo Gustar coche blanco (adv. de grado) Part.

A mí me gusta el coche, especialmente el *blanco*.

Nótese que el uso de la partícula 的dè, que se coloca delante del sustantivo y detrás del adjetivo, es para delimitar los posibles referentes del sustantivo *rosa*, es decir, *A María le gusta la rosa roja, no la amarilla*. Según V. Demonte (1999:147), el adjetivo restrictivo colabora en la determinación y referencialidad del sintagma, diremos pues que modifica la extensión del término en el sentido de que de la modificación sale un nuevo referente. Cuando se elimina la partícula 的dè, esto indica que el adjetivo *roja* destaca el rasgo del sustantivo *rosa*, rasgo éste que puede ser consustancial con el objeto, y que se percibe como una categoría dentro de la misma clase indicada por el sustantivo.

Como los verbos llenos, los verbos adjetivales de cualidad pueden ser modificados por un adverbio de grado y por la negación 不bù ‘no’. Obsérvense los siguientes ejemplos:

8.a.- 她很驕傲。Tā Hěn Jiāo-Ào

Ella Muy Ser orgullosa (Verbo de cualidad)

Ella es muy orgullosa.

8.b.- 這輛車不貴。Zhè Liàng Chē Bú Kuài

Este (Cl.) Coche No Ser caro (V. de cualidad)

Este coche no es caro.

Los verbos adjetivales se caracterizan por poseer la propiedad verbal de poder adoptar la forma interrogativa disyuntiva ‘V.(V. adjetival) + 不bù ‘no’+ V.(V. adjetival)’, y de poder ir seguidos de un complemento cuantificado y del aspecto perfectivo 了-lè o el aspecto experiencial 過-guò.

9.a.- 這車貴不貴? Zhè Chē Kuài Bú Kuài?

este coche ser (V. adjetival) caro no ser (V. adjetival) caro

¿Es caro este coche?

9.b.- 桌上多了一本書。 ZHUŌ SHÀNG DUŌ -LÈ YÌ BĚN SHŪ
mesa arriba estar (V. adjetival) sobrado (Asp. pfvo.) uno (Cl.) libro
Encima de la mesa hay un libro de sobra.

9.c.- 我從來沒有這麼生氣過。 TĀ CÓNG-LÁI MÉI-YŌU ZHÈ-
MÈ SHĒN-QÌ -GUÒ
ella siempre no haber tan estar (V. adjetival) enfadado (Asp. exp.)
Ella nunca ha estado tan enfadada (como ahora).

Una propiedad semántica típica que poseen los adjetivos (aunque no todos) es que son graduables y medibles y aceptan la modificación con adverbios de grado que indican distintas escalas en la extensión o intensificación en cuanto describen con mayor precisión y definen los objetos (mentados por los sustantivos). Por ejemplo,

10.a.- 他是個很聰明的人。 TĀ SHÌ GÈ HĚN CŌNG-MÍNG DÉ RÉN
Él Ser (Cl.) Muy Inteligente (Part. Persona) Adverbios de grado Adjetivo
Nombre
Él es una persona muy inteligente.

10.b.- 他是個聰明極了的人。 TĀ SHÌ GÈ CŌNG-MÍNG JÍ - LÈ
DÉ RÉN
Él Ser (Cl.) Inteligente Extremadamente (Part. Persona)
Él es una persona extremadamente inteligente.

Los adjetivos y los verbos adjetivales pueden duplicarse para obtener una mayor viveza e intensidad de la cualidad descrita. Existen cinco tipos de duplicación de adjetivos o de verbos adjetivales.

Nótese que A representa el primer elemento de un adjetivo bisilábico, y B el segundo. Si es un adjetivo monosilábico, se representa sólo por A.

- 1) A + 的dè ‘partícula’ → A A + 的dè ‘partícula’
 - 甜的tián-dè ‘dulce’ → 甜甜的tián-tián-dè = dulce
 - 笨的bèn-dè ‘tonto’ → 笨笨的bèn-bèn-dè = tonto
- 2) AB → AABB
 - 高興gāo-xìng ‘contento’ → 高高興興gāo-gāo-xìng-xìng = contento
 - 快樂kuài-lè ‘alegre’ → 快樂快樂kuài-kuài-lè-lè = alegre
- 3) AB → A + 裡lǐ ‘dentro’ + AB
 - 糊塗hú-tú ‘despistado’ → 糊裡糊塗hú-lǐ-hú-tú = despistado
 - - 流氣liú-qì ‘vago o flojo’ → 流裡流氣liú-lǐ-liú-qì = vago, flojo
- 4) A → A + BB
 - 胖pàng ‘gordo’ → 胖嘟嘟pàng-dū-dū = gordo
 - 酸suān ‘ácido’ → 酸溜溜suān-liū-liū = ácido
- 5) A → A + otros
 - 傻shǎ ‘tonto’ → 傻不愣登shǎ-bù-lèng-dēng = tonto
 - 酸suān ‘ácido’ → 酸不溜秋suān-bù-liū-qiū = ácido

Como resumen, presentamos las posibles posiciones sintácticas del adjetivo y del verbo adjetival en una oración.

- 1) adjetivo + nombre
 - 熱茶rè chá [*lit.* caliente, té]: té caliente
 - 苗條身材miáo-tiáo shēn-cái [*lit.* esbelta, figura]: figura esbelta

Los adjetivos de los ejemplos de 1) son los adjuntos, y van delante de los sustantivos. Expresan la cualidad del sustantivo al que modifican.

- 2) verbo adjetival + nombre
 - 熱茶rè chá [*lit.* caliente, té]: el té caliente
 - 苗條身材miáo-tiáo shēn-cái [*lit.* esbelta, figura]: la figura esbelta

Los adjetivos de los ejemplos de 2) son los verbos adjetivales, también conocidos como atributivos. El sustantivo al que modifica el adjetivo atributivo es el núcleo del sintagma nominal. En este caso los verbos adjetivales 熱rè ‘caliente’ y 苗條miáo-tiáo ‘esbelta’ restringen la extensión y agregan la significación denotativa del sustantivo núcleo.

- 3) nombre + 是 shì ‘ser’ + adjetivo + 的 de
- 茶是熱的。chá shì rè de。 [lit. té, ser, caliente, part. modal]: El té está caliente.
 - 身材是苗條的。shēn-cái shì miáo-tiáo de。 [lit. figura, ser, esbelta, part. modal]: La figura es esbelta.
- 4) 變 biàn ‘convertirse en’ + verbo adjetival + 了 le
- 茶變熱了。chá biàn rè le。 [lit. té, convertirse en, caliente, part. modal]: El té se calentó.
 - 身材變苗條了。shēn-cái biàn miáo-tiáo le。 [lit. figura, convertirse en, esbelta, part. modal]: La figura se convirtió en esbelta.
- 5) Verbo adjetival + 了 le.
- 茶熱了。chá rè le。 [lit. té, estar caliente, part. modal]: El té está caliente (antes no).
 - 身材苗條了。shēn-cái miáo-tiáo le。 [lit. figura, ser esbelta, part. modal]: La figura se ha estilizado. (se refiere al proceso o acción para poder estilizarse)
- La partícula modal 了 le en los ejemplos de 5) indica el cambio de la situación.
- 6) Adverbios de grado + verbo adjetival
- 茶{有點/很/非常}熱。chá {yǒu-diǎn/hěn/fēi-cháng} rè。 [lit. té, {un poco/muy/demasiado}, estar caliente]: El té está {un poco/muy/demasiado} caliente.
 - 身材{有點/很/非常}苗條。shēn-cái {yǒu-diǎn/hěn/fēi-cháng} miáo-tiáo。 [lit. figura, {un poco/muy/demasiado}, ser esbelta]: La figura está {un poco/muy/demasiado} esbelta.
- 7) Adverbios de tiempo + verbo adjetival
- 茶已經熱了。chá yǐ-jīng rè le。 [lit. té, ya, estar caliente, part. modal]: El té ya está caliente.
 - 身材已經苗條了。shēn-cái yǐ-jīng miáo-tiáo le。 [lit. figura, ya, estar esbelta, part. modal]: La figura ya está esbelta.

- 8) La reduplicación de adjetivos
- 熱熱的茶 rè-rè de chá [*lit.* caliente, part., té]: ¡Qué caliente está el té!
 - 苗苗條條的身材 miáo-miáo-tiáo-tiáo de shēn-cái [*lit.* esbelta, part., figura]: ¡Qué esbelta figura!
- 9) {沒有 méi yǒu1 ‘no existir’/沒有 méi yǒu2 ‘no haber’ + verbo adjetival}
- 茶沒有熱 ° chá méi yǒu1 rè ° [*lit.* té, no, existir, estar caliente]: El té no está caliente.
 - 茶沒有熱 ° chá méi yǒu2 rè ° [*lit.* té, no, haber, estar caliente]: El té no se ha calentado.
 - 身材沒有苗條 ° shēn-cái méi yǒu1 miáo-tiáo [*lit.* figura, no, existir, ser esbelta]: La figura no es esbelta. (la cualidad de ‘esbelta’ no existe)
 - 身材沒有苗條 ° shēn-cái méi yǒu2 miáo-tiáo [*lit.* figura, no, haber, estar esbelta]: La figura no está esbelta. (se refiere al proceso o acción para poder estilizarse)

El verbo 有 yǒu gramaticalmente posee dos significados, uno es para expresar la existencia de algo, otro manifiesta el tiempo aspecto, es decir, una acción realizada. En este caso 有 yǒu es un verbo auxiliar como el ‘haber’ en español. Según dicho, podemos distinguir la negación 沒有 méi yǒu por dos tipos: el primero, 沒有 méi yǒu1, se usa para señalar ‘no existir’, y otro, 沒有 méi yǒu2, ‘no haber’. En los ejemplos de 9) el uso de 沒有 méi yǒu1 indica que la cualidad de ‘caliente’ no existe, y el empleo de 沒有 méi yǒu2 se refiere al proceso o acción de calentar que no ha realizado todavía.

- 10) 不 bù ‘no’ + Verbo adjetival.
- 茶不熱 ° chá bú rè ° [*lit.* té, no, estar caliente]: El té no está caliente.
 - 身材不苗條 ° shēn-cái bù miáo-tiáo ° [*lit.* figura, no, ser o estar esbelta]: La figura no está esbelta.

El uso de la palabra negativa 不 bù ‘no’ expresa que la cualidad de ‘caliente’ y ‘esbelta’ existe, pero el grado que representa no es alto. Desde

el punto de vista pragmático, el hablante usa la negación 不 bù ‘no’ para implicar una expectativa de que el té esté caliente, y la figura esté esbelta.

CONCLUSIÓN

Como conclusión, en el presente trabajo hemos estudiado el adjetivo del español y del chino en los planos morfológico y el sintáctico. Aunque el chino mandarín carece de flexión, no es una lengua fusionante, sin embargo, los adjetivos y los verbos adjetivales se caracteriza por poder duplicarse para obtener una mayor viveza e intensidad de la cualidad descrita. Y el uso del adjetivo con las palabras negativas 不 bù y 沒有 méi yǒu muestra un contexto lingüístico particular en su propia lengua. Para terminar, esperamos que nuestro trabajo sirva de base para estudios posteriores no sólo referidos al adjetivo, sino también a otros numerosos aspectos gramaticales que también se ven afectados.

BIBLIOGRAFÍA

- BELLO, Andrés (1981), *Gramática de la lengua castellana — destinada al uso de los americanos*, Edición Crítica de Ramón Trujillo, Tenerife, Instituto Universitario de Lingüística Andrés Bello, Cabildo Insular de Tenerife.
- BOSQUE, Ignacio (1980a), *Sobre la negación*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- BUSTOS, Eduardo (1986), *Pragmática del español: negación, cuantificación y modo*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Grafías Maravillas.
- CHAO, Yuen Ren 趙元任 (1968), *中國話的文法 A grammar of spoken Chinese*, (Traducción china de Din Bang-Xin, 1994, Taipei, Student Book Co., Ltd.), 1ª edición, 1980, Hong-Kong, Chinese University.
- DEMONTE, Violeta (1999), «El adjetivo: clases y usos. La posición del adjetivo en el sintagma nominal», en *Gramática descriptiva de la lengua española*,

dirigida por Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S. A., págs. 129-216.

HERNÁNDEZ PARICIO, Francisco (1985), *Aspectos de negación*, Centro de estudios metodológicos e interdisciplinarios, Universidad de León.

LIU, Yue Hua 劉月華 et al (1996), *Modern Chinese grammar—for teachers of Chinese as a second language advanced learners of modern Chinese* 實用現代漢語語法, Taiwan edition by Dr. Teng Shou-hsin, Taipei, Librería de la Universidad Sh-Da 師大書苑

LÓPEZ GARCÍA, Ángel (1991), *La negación y los verbos modales* (Lingüística 6), Publicaciones de la Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la Rioja.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Cristina (1999), «La negación», en *Gramática descriptiva de la lengua española*, dirigida por Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 3 vols. págs. 2561-2364.

TANG, Ting-chi 湯廷池 (1990), «Entre el verbo y el adjetivo動詞與形容詞之間», en *Studies in Chinese Syntax* 國語語法研究論集, Taipei, Student Book Co., Ltd., págs. 161-168.

DOSIER LECTURAS

MI DEUDA CON «CIEN AÑOS DE SOLEDAD»

Fernando Valls

Escritor

Universidad Autónoma de Barcelona

Debí leer *Cien años de soledad* en 1970, cuando todavía era estudiante de bachillerato. Tenía entonces 16 años y estudiaba el bachillerato en el Instituto masculino de Almería. Mi madre había viajado a Madrid y le pedí que me la trajera de regalo. Algunos amigos que estudiaban un par de cursos más que yo, el COU, durante el primer año que se impartió, la habían leído con entusiasmo, por encargo de su profesor de Literatura, y me la recomendaron mucho. Yo era entonces un mal estudiante, pero, en cambio, me gustaba leer y estaba fascinado con la literatura hispanoamericana, entonces de moda. Aun a riesgo de parecer que era un joven repelente, debo decir que no solo había leído *La ciudad y los perros*, sino también *La casa verde* y *Conversación en La catedral*, de Mario Vargas Llosa, y algunos de los primeros libros de García Márquez, como *La hojarasca*, *La mala hora*, *Los funerales de la mamá grande* y *El coronel no tiene quien le escriba*, en ediciones que todavía conservo de la editorial Sudamericana, de su colección Índice, capitaneada por el gran Francisco Porrúa. El caso es que mi madre volvió con la única que había entonces, aquella que tenía la cubierta de Vicente Rojo, con la E invertida, aunque entonces yo apenas apreciara esos detalles, a pesar de que me llamaran la atención: la edición de Sudamericana, de Buenos Aires. Leí el libro con absoluta fascinación, por el tipo de historia que contaba, los peculiares personajes de la familia Buendía, con sus extravagantes nombres que se repetían una y otra vez: los Aurelianos, José Arcadios, Úrsulas y Amarantas, y por una fantasía a veces

desbocada. E incluso por la peculiar dedicatoria, a María Luisa Elío y Jomí García Ascot, de quienes ignoraba entonces que eran exiliados republicanos españoles en México, y su deslumbrante inicio:

“Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre...”

Me gustó tanto la novela que quise saber más del autor y del libro, de modo que me compré pronto las conversaciones de Fernández-Braso con el escritor colombiano (*La soledad de Gabriel García Márquez: una conversación infinita*); el libro de Andrés Amorós, *Introducción a la novela hispanoamericana actual*; *Los nuestros*, de Luis Harss; y el breve estudio de Ricardo Gullón, *García Márquez o el olvidado arte de contar*, en los Cuadernos Taurus. Después leí otros libros suyos, yo diría que todos, pero ya no volví a sentir ese deslumbramiento inicial que me prodijeron sus cuentos y la primera novela; aunque disfruté mucho en Cartagena de Indias recordando los lugares en que transcurre la acción de *El amor en los tiempos del cólera*, y yendo en peregrinación hasta la casa del escritor y el hotel que le gustaba frecuentar, el Santa Clara.

Si mal no recuerdo, volví a leer la novela a comienzos de los años noventa, para explicarla en un curso universitario, y seguía gustándome y creo que la comprendí y aprecié mejor. Hoy puedo decir con certeza que si me he dedicado a la enseñanza y al estudio de la literatura fue debido a la fascinación que me produjeron entonces libros como *Cien años de soledad*. A García Márquez solo lo vi en persona una vez: iba acompañado por Carmen Balcells, me parece que sucedió también a comienzos de los noventa, en un restaurante de la calle París, en Barcelona. Mi acompañante y yo entramos en el local, que ya no existe, y a la izquierda junto a la ventana que daba a la calle estaban

ambos sentados a la mesa. Saludé a la agente, ella me devolvió el saludo, y seguí hasta el fondo del restaurante. De vez en cuando, Carmen Balcells me miraba y en alguna de esas ocasiones, le comenté algo a García Márquez. Un poco después, el camarero me entregó una nota escrita de su parte, en la que me preguntaba si yo era Fernando Valls. Le dije al camarero, que me había indicado que esperaba respuesta, que sí, que lo era. Me imaginé que nos iban a invitar a sentarnos con ellos, o al menos a compartir el café, pero no fue así. El caso es que acabamos de comer, pagamos, y nos encaminamos hacia la salida del local. Al pasar junto al escritor y su agente les dijimos adiós, ellos nos contestaron sonrientes, pero no hubo nada más. Me hubiera hecho gracia haber tomado al menos un café con el autor de *Cien años de soledad*; a Carmen Balcells la traté en diversas ocasiones, incluso me invitó a su casa a cenar. Desde entonces, nunca más me ha vuelto a hacer ilusión como entonces comer con un escritor, ni siquiera tomar café.

JULIO VERNE: VEINTE MIL LEGUAS DE VIAJE SUBMARINO

Carlos Martínez Shaw

Real Academia de la Historia

Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos (T.I.J.R.T.)

De pronto, ante la invitación de Pepe Campos, encuentro que no es tan difícil escarbar en la memoria para rescatar un recuerdo concreto de mi infancia y primera adolescencia, si, como es el caso, esta evocación tiene que ver con mis pasos iniciales en ese universo maravilloso que son los libros. Si se me perdona la evocación, este planeta me fue revelado por mi vecino Paco Collado, que me prestó la primera novela de mi vida, *Viaje al centro de la Tierra* de Julio Verne (a la que seguiría otra que nunca pude volver a conseguir: *Zancador* de Jean de la Hire), y por mi tía Carlota que, con ocasión de dos enfermedades, me abrió dos mundos maravillosos con *Guillermo el Proscrito* de Richmal Crompton, y con *La Reina de los Caribes* de Emilio Salgari, autor del que mis padres me regalaron después otras dos novelas: *Los misterios de la selva* y *La Costa de Marfil*, todas las cuales conservo como oro en paño.

Para no seguir por ese camino, que me despierta un desmedido entusiasmo, pero que quizás provoque un tremendo aburrimiento en mis presuntos lectores, voy a señalar (obedeciendo el mandato recibido) que mi primer deslumbramiento literario me vino de nuevo de la mano de Julio Verne, ahora con *Veinte mil leguas de viaje submarino*, mi libro favorito para siempre, que leí también de prestado primero (y ahí se nota mi condición de niño pobre en una España pobre) y, después, en 1957 (cumplidos los doce años), en la bella edición de la barcelonesa Editorial Molino traducida por Manuel Vallvé e

ilustrada por Emilio Freixas, gracias a un regalo que me hizo mi inolvidable primer profesor de Historia, Don José Lutgardo Machuca, a quien tanto debe mi predominante vocación posterior y cuya firma estampada en la obra sobre el sello de la Librería Sanz de Sevilla contemplo en estos momentos no sin una profunda emoción.

Veinte mil leguas de viaje submarino reunía todo lo que un muchacho de mi edad, algo soñador y desde el primer momento aficionado a la lectura (un *lletraferit*, como se dice en esa intraducible expresión catalana), podía desear. Presentaba un mundo de aventuras, y de aventuras lejanas, y de aventuras exóticas, y de aventuras en el mar y bajo el mar (como dice la preciosa canción de Charles Trenet), protagonizadas por unos personajes arquetípicos, que me hablaban directamente a la mente y al corazón: el científico Pierre Aronnax, profesor del Museo de París (que es quien cuenta en primera persona los sucesos contenidos en la novela), el arponero Ned Land, la encarnación del hombre intrépido acostumbrado a afrontar toda clase de peligros, el sirviente Conseil, destinado a poner el contrapunto humorístico (como *Passe-Partout* en la también célebre *La vuelta al mundo en ochenta días*) y, finalmente, la figura más impresionante de todas, el capitán Nemo, el inventor del impecadero *Nautilus* (pese a su final literario en el espléndido epílogo de *La Isla misteriosa*), el responsable de la increíble empresa a la que le abocaba su historia personal y su ideología utópica y nuestro guía por las asombrosas profundidades oceánicas.

Toda la novela es un auténtico tesoro de emociones, que nos ha dejado imágenes imborrables (algunas de las cuales han sido remachadas por las clásicas ilustraciones de Édouard Riou y Alphonse de Neuville para la edición de Hetzel y por la versión cinematográfica de Richard Fleischer, con James Mason como perfecto capitán Nemo), de las cuales nos limitaremos a recordar algunas de las más impresionantes. El capítulo XI nos obsequia con una visita al *Nautilus*, donde se nos muestra una biblioteca con doce mil volúmenes, un pequeño pero más que atractivo museo, una colección de partituras musicales que el comandante de la nave suele interpretar en su majestuoso

órgano y una *Wunderkammer* donde están bien representados los tres reinos de la naturaleza. Después, viene el milagro de la ciencia, la electricidad que mueve el submarino y que más tarde alejará de la nave (sin causarles daño) a los papúes del estrecho de Torres (evocado también por Emilio Salgari en dos de sus novelas, consecutivas *Los solitarios del Océano* y *El estrecho de Torres*). Y luego, la exaltación del viaje a través de todas las geografías, especialmente, como es lógico, por debajo del mar, que se nos revela en los paisajes contemplados a través de los ovalados ventanales de la nave o durante el paseo por el fondo marino a través de la escafandra del primitivo traje de buzo. Y, cómo no, la aventura, que alcanza su punto culminante en los enfrentamientos con cetáceos o tiburones y, sobre todo, con el famoso calamar gigante. Y la fantasía (aunque ¿no es toda la novela una maravillosa fantasía?), desatada en esa imaginativa visión del platónico mundo de la Atlántida sumergida o en ese entrevisto Polo Sur (luego objeto de otra ficción memorable, *La Esfinge de los Hielos*, que ofrece una continuación a la admirable *Narración de Arthur Gordon Pym* de Edgar Allan Poe), y particularmente conmovedora en ese entierro en el cementerio de coral, en esa melancólica comitiva cuyo lento caminar pone fin a la primera parte del libro.

Posteriormente, las enseñanzas de la novela fueron ampliándose en mi mente. Por una parte, tuve la oportunidad de acercarme a la compleja ideología que subyace en las acciones del capitán Nemo, gracias al historiador francés Jean Chesneaux y a su obra *Une lecture politique de Jules Verne*, donde nos aclaraba muchos de los conceptos solamente intuitivos en mis años juveniles. El capitán Nemo (cuya identidad se revela en *La isla misteriosa*) es una figura fascinante (Aronnax lo calificará en una ocasión de «admirable»), el príncipe Dakkar, hijo de un rajá indio, sobrino de Tippu Sahib (este sí un personaje real, el último nabab de Mysore), que, a raíz de la sublevación de los cipayos de 1857, donde su mujer e hijos son asesinados por los ingleses, se convierte en un justiciero paradigmático, inventando su particular forma de combatir el colonialismo en general (ayudando a los patriotas griegos contra los turcos) y el británico en particular (atacando todo buque de bandera inglesa),

mientras construye su propia utopía ilustrada, dedicándose a la investigación, pero haciéndose Nadie (Nemo, en latín), alejándose de la sociedad de los hombres, rechazando otra enseña que no sea la suya (la negra con la N dorada en el centro) y no reconociendo otra patria (como el pirata de nuestro José de Espronceda) que la mar. Su tripulación es, por decirlo de alguna manera, multinacional, aunque el patriotismo francés de Julio Verne asome en la caracterización de los principales personajes de la novela, que (salvo el propio Nemo), son todos de filiación francófona: Aronnax es francés, Conseil es belga y el propio Ned Land, pese a su nombre inglés, es natural del Québec.

Por otra parte, me detuve en el capítulo XIX de la primera parte titulado *Vanikoro*. Entonces supe (y ahora sé con mayor precisión) que este grupo del archipiélago de Santa Cruz fue el lugar del naufragio del gran navegante Jean François de Galaup, conde de La Pérouse. En demanda de sus dos naves desaparecidas, *La Boussole* y *L'Astrolabe*, partieron sucesivamente Antoine de Bruni, caballero d'Entrecasteaux (sin obtener ningún resultado), el capitán mercante de origen irlandés Peter Dillon (que identificaría el lugar del naufragio y recogería los primeros vestigios materiales) y, finalmente Jules-Sébastien-César Dumont d'Urville, que revelaría los restantes detalles de aquella tragedia. Nemo, que en la novela descubre unos significativos documentos dentro de una caja de hojalata, nos dejará su propio epitafio para La Pérouse y para todos los marineros: «¡Ah, qué bella muerte para un marino! ¡No existe tumba más tranquila que esta tumba de corall!».

Del mismo modo, el capítulo VIII de la segunda parte me puso al tanto de otro episodio que más tarde haría acto de presencia incluso en mis propios escritos como historiador. Me refiero a la pérdida de los galeones que procedentes de la América española fueron hundidos por ingleses y holandeses en la bahía de Vigo, en la batalla de Rande, en octubre de 1702. En la novela, el capitán Nemo, para la financiación de sus actividades, rescata una serie de cajas y barriles procedentes de aquel gigantesco pecio, de donde «se escapaban lingotes de oro y de plata, torrentes de monedas y de diamantes». Aunque en realidad se había conseguido desembarcar y remitir a la corte española la

mayor parte de la plata que constituía el principal cargamento de la flota, la leyenda de los «tesoros de la bahía de Vigo» seguiría vigente durante siglos y tanto se haría cargo de ella la novela que hoy día podemos encontrar en la población gallega un monumento en honor a Julio Verne, similar al existente en la isla de Formentera en recuerdo de su *Héctor Servadac*.

Finalmente, dentro de este mismo espíritu, me impresionó, en el capítulo XX de la segunda parte, el apartado dedicado a la hazaña de un navío (de significativo nombre), *El Vengador*, que en un encuentro con una escuadra inglesa en 1794, «después de un combate heroico, completamente desarbolado, llenos de agua sus paños, con la tercera parte de la tripulación fuera de combate, prefirió sepultarse con sus trescientos cincuenta y seis marineros a rendirse y, clavando su pabellón a popa, desapareció bajo las aguas al grito de ¡Viva la República!». Un emocionante final para el niño republicano que yo era.

Y, para terminar, y aunque no está incluido en esta novela, me he servido muchas veces de otro pasaje de Julio Verne para ilustrar la relación histórica del medio con el devenir humano, la acción transformadora del hombre sobre el dato de la geografía, muy en línea con las nociones que a partir de los años veinte del siglo XX desarrollarían las escuelas francesas de geografía humana y de historia (esta última llamada «escuela de los *Annales*», por el título de la revista que constituía su principal medio de expresión). Me perdonarán que copie íntegro, a pesar de su extensión, el párrafo en cuestión: «No creo en las comarcas inhabitables: el hombre, a fuerza de sacrificios, valiéndose, generación tras generación, de todos los recursos de la ciencia agrícola, terminaría por hacer fértil una región tal. Si fuerais a las comarcas célebres de los primeros días del mundo, a los lugares donde estuvieron Tebas, Nínive o Babilonia, en aquellos valles fértiles de nuestros padres, os parecería imposible que el hombre hubiera podido vivir allí jamás: la atmósfera misma de esos lugares se ha viciado desde la desaparición de los seres humanos. Es ley general de la naturaleza que se vuelvan insalubres y estériles las regiones deshabitadas o aquellas que ya no habitamos. Tenedlo bien en cuenta, es el propio hombre

el que hace su país, por su presencia, por sus costumbres, por su industria, yo diría incluso que por su aliento: modifica poco a poco las exhalaciones del suelo y las condiciones atmosféricas, las sana con sólo respirar. Que existen lugares inhabitados, de acuerdo, pero lugares inhabitables, jamás».

La obra de Julio Verne fue la principal fuente de mis sueños hasta los catorce años. Luego quise dar el salto a la narrativa adulta, en la que me inicié con una serie de obras donde todavía primaba lo fantástico y lo prodigioso: las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer o los *Cuentos de la Alhambra* de Washington Irving. Sin embargo, tras esta etapa de transición (y consciente del riesgo de pasar por un pedante redomado, un snob sin remedio), la primera obra que me causó un impacto perdurable fue *Los invictos* de William Faulkner, que tuvo la virtud de abrirme otro horizonte de lecturas, ya alejado del de la infancia y primera adolescencia, y de convertirme en un incondicional del gran escritor, una adicción a la que se unieron muchos otros nombres, como Franz Kafka o James Joyce, entre los principales.

Paralelamente, mi vocación histórica se iba abriendo paso de manera cada vez más nítida. En esa rama, recuerdo el impacto de dos de los libros que compré en los *bouquinistes* del Sena en mi primera salida a París (recién cumplidos los veinte años): las versiones francesas de las obras clásicas de Jacob Burckhardt (*La civilisation de la Renaissance en Italie*) y de Johan Huizinga (*Le déclin du Moyen Âge*). Siete años después daría el salto al que habría de ser, junto naturalmente con Carlos Marx, mi maestro en la ciencia historiográfica, Pierre Vilar, a través sobre todo (aunque no únicamente) de *La Catalogne dans l'Espagne moderne*. Y aquí pongo punto final a esta efusión personal que habéis tenido la bondad de permitirme, queridos amigos.

LA TAUROMAQUIA DE PEPE-HILLO (1796)

Rafael Cabrera Bonet

Escritor

Presidente de la Unión de Bibliófilos Taurinos (U.B.T.)

Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos (T.I.J.R.T.)

Fue en Cádiz y 1796. Y casi no podía ser de otra manera. Cádiz era el emporio mercantil de la España ilustrada, crisol en el que se fundían riquezas y culturas, espíritu de ilustración, escuela de marinos universales, foco que irradiaba liberalismo hacia la España borbónica. Y a la vez, como ha demostrado Guillermo Boto Arnau¹, una de las cunas de la corrida moderna, plaza que junto con Madrid y tantas veces por encima de la Corte misma, ofrecía más espectáculos taurinos que ningún otro lugar de la Iberia peninsular.

No fue, sin embargo, en esa primera edición de 1796 en la que pude adentrarme en la conocida como *Tauromaquia* de José Delgado Guerra, alias *Pepe-Hillo* (*La Tauromaquia o Arte de Torear. Obra utilísima para los toreros de profesión, para los aficionados, y toda clase de sujetos que gusten de toros*; Cádiz, Manuel Ximénez Carreño, 1796) sino en edición mucho más modesta, contemporánea y al alcance de mi limitadísimo bolsillo, la de Madrid y Afrodisio Aguado de 1950.

No obstante, años después de esta juvenil lectura se publicaría el facsímil de la versión manuscrita de la obra, fechado en 1793², en la que el título

[1] Boto Arnau, Guillermo, *Cádiz, origen del toro a pie (1661-1858)*. Prólogo por Rafael Cabrera Bonet. Madrid, Unión de Bibliófilos Taurinos, 2001.

[2] Delgado Guerra, José (*Pepe Hillo*), *La Tauromaquia o Ciencia del Toro. Obra utilísima para los toreros de profesión: para los aficionados, y toda clase de sujetos que gustan de toros*. Edición

varía leve pero substancialmente, cambiando el *Arte de Torear* por *Ciencia del Toreo*, aunque conservando el residuo barroco del largo título gaditano. Este manuscrito va dedicado a la figura del que sería tratadista posterior, escritor y caballero en plaza en las funciones reales de 1803, don José de la Tixera, lo que desdice, completamente, de su pretendida autoría³. Desconocemos, pues, quién fue el verdadero redactor de la obra del torero sevillano, porque éste apenas sabía garabatear su nombre al pie de un contrato, y dudo mucho supiera elaborar texto que soñara con aportar ciencia alguna. Es mucho más que posible que la obra fuese elaborada por algún aficionado gaditano –o en plural– y que bajo la supervisión del diestro hispalense, y con sus buenos consejos, viera finalmente la luz, con algunas correcciones frente al manuscrito que fueron estudiadas por Diego Ruiz Morales en su día⁴.

Andaba yo, a la sazón, en plena adolescencia, interesado por estos espectáculos a los que –como en tantos aficionados– me había introducido la figura del abuelo materno, porque ni mi padre, ni mi abuelo paterno, aunque aficionados, eran asiduos espectadores de estos festejos. En mi mente revoloteaban las figuras de Puerta, Camino y *el Viti*, sobre cualquier otro, *Mondeño*, Ordóñez y Ostos, Curro, *Antoñete* o Aparicio padre, y un cierto afán –sin duda también inculcado e influido por la prodigiosa capacidad de la figura del abuelo materno, doctor en Ciencias Exactas e Ingeniero de Telecomunicaciones– de justificar científica, racional o técnicamente, lo que veía y me rodeaba. Ese primigenio afán, plasmado luego en una carrera de Ciencias, me indujo

facsímil del manuscrito de esta obra. S.I., s.i., 1989.

[3] La dedicatoria, dirigida a José de la Tixera, dice así:

«Muy S^{or}. mío: Los singulares favores que devo a la suma generosidad de V., y su particular y exquisita afición a Toros quedarían desairados, si ahora, que he resuelto escribir del toreo no dedicase a V. la obra adjunta, como lo executo (...). Sirvase V. tener la bondad de admitir vaxo su proteccion esta mi obra, enmendandola, y corrigiendola, con el tino, y conocimiento que le son tan propios, e imponiéndome los preceptos que guste, p^a. que tenga el honor, gusto y satisfaccion de exercitar mi voluntad en su obsequio.»

[4] Diego Ruiz Morales, «Los tres tiempos de una Tauromaquia», en Diego Ruiz Morales y Rafael Cabrera Bonet, *Papeles de Toros 1. Sus libros. Su historia*, Madrid, Unión de Bibliófilos Taurinos, 1991.

a preguntarme el porqué de casi todo, y entre todo aquello el del toreo. Mi incipiente y tierna afición a estos espectáculos se vio –momentáneamente– recompensada con la lectura de ese pequeño tratado, escrito en el siglo de las luces, casi dos siglos atrás, en el que se trataban de plasmar los fundamentos de la tauromaquia, de la lidia de las reses bravas, explicando el discurrir de las suertes en función del tipo y características del toro que se corría en el ruedo.

Y es que, como escribí en ocasión bastante posterior⁵,

«En el afán racionalista y ordenancista de la ilustración surgen, junto con el desarrollo del nuevo festejo, los primeros tratados y reglas que intentan ordenar, mostrar o explicar las suertes que se están transformando en el embrión de la nueva corrida de toros. El festejo, todavía no demasiado claramente definido en la primera mitad del siglo, verá cómo, a su alrededor, se va tejiendo toda una pequeña serie de normas, técnicas y preceptivas, que le van dando definitiva forma, que lo van conformando al gusto y expectativas del público de entonces.»

Y añadía más adelante:

«Ese afán por clarificar, por racionalizar y explicar, del carácter que inunda la Europa del setecientos, tiene su reflejo en la España ilustrada a través de múltiples facetas, y una de ellas, que no podía ser ajena al mismo, es la tauromaquia. Ésta, inmersa como está en un mundo donde prima el espíritu ilustrado, va a recoger, por medio de pequeños tratados, las nuevas suertes que van surgiendo en la primera mitad del siglo XVIII.»

Surgen así la llamada Cartilla de Osuna⁶, probablemente del primer tercio del XVIII, y más adelante, con el pliegue del siglo, la obra de Eugenio García

[5] Cabrera Bonet, Rafael, *Las primeras tauromaquias a pie*, Madrid, Universidad San Pablo CEU, 2002.

[6] *Cartilla en que se notan algunas reglas de torear a pie, en verso y prosa*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional, procedente de la de Osuna.

Baragaña titulada *Noche Phantástica...*⁷ editada por la madrileña imprenta de Antonio Pérez de Soto, en 1750. Algunos años después se editaría otra versión de ésta de José Delgado, ya en Madrid y 1804, con notables diferencias, acompañada de 30 bellas láminas xilográficas, y de la posible autoría, ahora sí de José de la Tixería⁸.

En su momento la obra de *Pepe-Hillo* tuvo un éxito inmediato. Según se recogía en su anuncio, en el *Diario de Madrid* (1796), ésta se esperaba como agua de mayo —olvidadas las anteriores tauromaquias por parte de los aficionados—, y fue acogida como obra novedosa, que por vez primera venía a centrar y tratar de regular las suertes de la corrida moderna. En ese mismo *Diario*, y en alabanza a su autor, se recogía (el 8 de noviembre de 1796) el siguiente epigrama:

«En elogio de Josef Delgado (Hillo), Autor de la Tauromaquia.

Delgado la Tauromaquia
Escribió con tanto acierto,
Que a propósito parece,
Que usó de pluma de acero,
Tinta de sangre de Toro,
Tintero y cendal de Cuerno.»

Así pues, la *Tauromaquia* de *Pepe-Hillo* debe y puede ser considerada como la primera de las grandes preceptivas taurinas de la corrida moderna, del fes-

[7] Eugenio García Baragaña, *Noche phantastica, ideatico divertimento, que demuestra el metodo de torear a pie: Escrito por...; tanto para instruccion de los que son aficionados a lucir en las fiestas de Toros, como para mayor diversion de los que logran verlas*, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1750.

[8] Delgado Guerra, José (*Pepe Hillo*), *Tauromaquia o Arte de Torear a caballo y a pie: Obra escrita por el célebre profesor... Corregida y aumentada con una noticia histórica sobre el origen de las fiestas de toros en España. Adornada con treinta láminas que representan las principales suertes*, Madrid, Imp. de Vega y compañía, 1804. Las diferencias entre esta edición y la príncipe de 1796, así como la posible autoría de esta segunda, han sido estudiadas por Diego Ruiz Morales en «Los tres tiempos de una Tauromaquia», en *Papeles de Toros. Sus Libros. Su historia. 1*, Madrid, U.B.T., 1991; y también en «La muerte de Joseph Illo. Un pliego y una carta», en *Papeles de Toros Sus Libros. Su historia. 4*, Madrid, U.B.T., 1994.

tejo a pie con picadores de vara larga. Por su amplitud en el tratamiento de los temas, por su sistematización, por su afán didáctico supera con mucho a los precedentes del siglo XVIII. Cossío distingue entre el barroquismo de Daza y la sencilla claridad del neoclasicismo de este tratadito, que, en sus breves 58 páginas, ha sido difícilmente superado en lo sucesivo.

Consta la obra de dos grandes partes, precedidas por una nota de *El Autor al lector*, a modo de prólogo, en que justifica su publicación. Las primeras frases son definitivas:

«Señor lector: No hay duda que en un tiempo en que está en su punto la afición de los Toros, y tan adelantado el arte de Torear, hacía falta una obrilla, que demostrara sus reglas, realizara sus suertes, y patentizara el débil y fuerte de un arte tan brillante, que no solo arrastra tras si el afecto Español, sino el de todos los Extranjeros, que ven y observan las lidias. Este motivo, y el conocer que no obstante de estar en un siglo tan fino, que se escribe hasta de las Castañuelas, no ha habido uno siquiera que hable del Toreo me ha empeñado aun más, en ser el primero, que salga a lucir sus pensamientos e ideas Tauromaticas, fundadas en la sabia experiencia, que es la madre legítima de sus conocimientos.»

La evolución del festejo y el gran auge del mismo, alcanzado a finales de siglo con el triunvirato de Romero, *Costillares* y *Pepe-Hillo*, justificaba la revisión de la tauromaquia vigente. El tratado del propio Delgado, tras de estas frases previas, comienza la primera de sus partes, aquella *En que se trata del toreo a pie*. Y lo hace sentando una premisa casi inmutable a través de los siglos: «Toda suerte en el toreo tiene sus reglas fijas que jamás faltan». En el afán racionalista, que hemos mencionado, propio del siglo ilustrado, no podía comenzarse con aseveración con mayores pretensiones de exactitud. El toreo, más que un arte, como hoy lo entendemos, es una ciencia (como se afirmaba en la versión manuscrita), o una técnica artesanal (que es a lo que se refiere el término *Arte* en aquella época) que tiene sus principios básicos inamovibles (los llama *Reglas*; en consonancia con el término empleado en la *Cartilla de*

Osuna) y que tienen como consecuencia la realización de unas suertes según los cánones que señala, define y comenta.

Cossío afirmó en su día que el principio de esta preceptiva seguía siendo esencialmente defensivo: «El criterio de esta tauromaquia es, pues, precautorio, y el toreo no había variado desde el siglo XVII en orientación defensiva. Ante el riesgo eran lícitas todas las previsiones y todos los recursos.» Pero, siendo cierta esta afirmación, debemos modular la opinión del famoso tratadista: La base, aunque es esencialmente defensiva, contiene ya un germen de esteticismo en la fiesta, apunta suertes que inciden en el lucimiento del diestro, incide en que deben ejecutarse con gracia y aire, con vistosidad. Constantemente se leen frases como «Es la más lucida [la suerte de la verónica], y segura que se executa...»; «Ambos recortes son muy lucidos...», refiriéndose a los que se pueden hacer con la capa o a cuerpo limpio; o cuando habla del toreo con muleta: «La suerte de muleta es muy fácil, y lucida con los Toros boyantes...»; o «Esta suerte es lucidísima...» al tratar del volapié; o dirá que «Para llamar con más comodidad, lucimiento y seguridad se usará de capotes que tengan algún peso y suficiente vuelo...» en la Advertencia Primera; y así tantas veces.

Tras la descripción de suertes con capote y muleta, banderillas y estoque, anota el redactor un total de doce advertencias, en las que se matiza y detallan aspectos concretos y útiles para el desarrollo del toreo, tanto en los trebejos manejados, como en las actitudes y características de los diestros o de las reses. Y tras de las mismas se trata, dentro aun de esta primera parte, en un capítulo segundo, *De la acción ofensiva y defensiva de los toros*, aspecto que había sido tratado con cierta extensión en obra precedente —que no podemos tildar de tauromaquia— firmada por Fernández Gatica⁹. En el *Capítulo Tercero* habla Delgado de las cogidas por falta de fijación a las normas dictadas y detalladas

[9] *Papel que explica por descripciones, en capítulos separados, los nombres que hay de toros, con distinción de sus clases, según se portaren en la Plaza, u otra parte, lidiándolos gente de a pie, y de a caballo*, Madrid, Unión de Bibliófilos Taurinos, 1964. La obra original, publicada en Sevilla, por Josef Padrino, probablemente en 1778, debe ser atribuida a José Fernández Gatica, que se esconde tras *Un Aficionado natural, y vecino de la Ciudad de Xerez de la Frontera*.

(lo que le sucedería a él mismo en aquella fatídica tarde madrileña del 11 de mayo de 1801), y a los distintos lances arriesgados en los que puede verse inmerso por las circunstancias de la lidia o cualidades del animal lidiado. Seguirá el autor con la *Parte Segunda* del tratado, incidiendo en el toreo ecuestre en sus diferentes variantes. Su título declara la intención del autor: *En que se trata de picar a caballo y a pie, y del modo de derribar, enlazar y coger las reses*. Delgado aborda el tema con sencillez y concreción, brevedad, orden y sistema, y su correcta –aunque breve– descripción revaloriza su obra frente a la barroca y complicada prosa de Daza¹⁰. Tras de la suerte de varas se entretiene el autor en la descripción de suertes que, cada día más, se iban desterrando de los ruedos, como la *Suerte de picar a pie*, la *Suerte de derribar a la falseta*, o aquella que se realiza *a la mano*, la de *derribar de violín*, la de *derribar las reses desde el caballo con la mano*, la de *coger las reses con lazo desde el caballo*, o la de enlazar a pie y coger las reses a pie (mancornar), que aun perdurarían en la tauromaquia americana durante casi un siglo. Finaliza la obra con un valioso vocabulario: *Alfabeto de las voces y expresiones de la tauromaquia*, primer ensayo en la materia, en perfecta armonía con la idea de la Real Academia Española, que ya había publicado varias ediciones de su famoso Diccionario.

El tratado de *Pepe-Hillo* fue, y sigue siendo, un verdadero hito en la preceptiva taurina, y como tal influyó de forma definitiva en la concepción que yo tenía de la corrida de toros, del porqué y cómo se producen sus suertes y lances; trata ordenadamente del modo de torear que ya se había impuesto a lo largo de todo un siglo de evolución, que aun hoy sigue vivo y palpitante en la corrida moderna, y lo enmarca en un sistema pretendidamente científico. Todo, en consecuencia, acorde con las expectativas que en su lectura puse y que reforzaron esa afición que, pese a los avatares de la vida y los desvaríos de la fiesta, sigo manteniendo.

[10] Daza, José, *Arte del toreo. Manuscrito inédito de 1778. Publicado por vez primera, según la copia que figura en su biblioteca, José María Gutiérrez Ballesteros (Conde de Colombi) precedido de una noticia bibliográfica*, Madrid, Unión de Bibliófilos Taurinos, 1959.

TAUROMAQUIA

CURRO ROMERO: LA LARGA TRAYECTORIA DE UN ARTISTA GENIAL

Jorge Laverón

Escritor

RESUMEN

Curro Romero es uno de los más grandes artistas de la historia del toreo. Genial e irrepetible. El lugar único que, hasta su retirada, ocupó en la Fiesta durante más de 40 años, lo ganó con el aroma inconfundible de su arte. El llamado «Faraón de Camas», el incombustible Curro Romero, a lo largo de su extraordinaria carrera taurina, triunfó en todas –absolutamente todas– las plazas del planeta taurico, y ello a pesar de su irregularidad, de su inconstancia, de su apatía

e indolencia. Más años del voluntariamente limitado número de corridas toreadas.

Curro Romero, el torero de la gracia y la esencia, es un referente de lo clásico, de lo imperecedero en la Historia del Toreo. Romero aunó la gracia sevillana con la esencia rondeña, la escuela más clásica de la tauromaquia. Ahí queda su vida, su obra, su leyenda. Pasan los años, y con el tiempo la figura del «Maestro de Camas» crece. El enigma de Curro Romero resuelto.

Curro Romero –Francisco Romero López– nació en Camas (Sevilla) el 1 de diciembre de 1935. Debutó con picadores en la localidad sevillana de Utrera el 8 de septiembre de 1954. No torea mucho en sus primeros años de andadura, pero, poco a poco, se va afianzando entre los aficionados su fama de torero artista, de estilo muy puro. En la Maestranza de Sevilla debutó el 26 de mayo de 1957, cortó dos orejas y se hizo, desde entonces, ídolo de Sevilla. Fue hasta su retirada el torero predilecto de la afición de Sevilla.

El 18 de julio de 1958 se presentó en Madrid, en la Monumental de Las Ventas. Le acompañaron esa tarde Adolfo Aparicio y el colombiano Vázquez

II. No hubo trofeos, pero Madrid al igual que Sevilla, vio desde el primer instante la formidable clase que atesoraba el camero. Y Madrid, también, supo ver desde el principio la pureza de su estilo, más dentro de la escuela rondeña que de la sevillana. El 20 torea de nuevo en Madrid con Manolo Martín y Andrés Hernando. Vuelve el 4 de septiembre con el sevillano Antonio González y Emilio Barriocanal «Civil». Curro se ha ganado a la afición, que también aprecia lo irregular de su quehacer, constante que mantiene inalterable durante toda su carrera.

Tomó la alternativa en Valencia el 18 de marzo de 1959 con el maestro Gregorio Sánchez, de padrino y Jaime Ostos de testigo. En Sevilla triunfa en la Feria de Abril con corte de orejas. El 19 de mayo confirmó en la alternativa en Madrid, en plena Feria de San Isidro, en un cartel plenamente sevillano: Pepe Luis Vázquez, de padrino y Manolo Vázquez de testigo. La corrida se suspendió por la lluvia tras la muerte del tercer toro.

Para el mismo Curro Romero esta ceremonia de la confirmación de alternativa fue todo un traspaso de poderes en la historia taurina de Sevilla. El gran maestro Pepe Luis Vázquez había heredado el cetro del toreo sevillano de Manuel Jiménez «Chicuelo» y ahora, en el año de su retirada de los toros, se lo cede a Curro Romero.

Romero vuelve a Las Ventas el 11 de junio para torear la corrida de Montepío de la Policía, con el venezolano Curro Girón y el madrileño Luis Segura, ambos en su mejor momento. El 20 de septiembre se repite en Las Ventas el cartel de la confirmación: Pepe Luis Vázquez, su hermano Manolo Vázquez y Curro, que corta la oreja del sexto, sobrero de Manuel García Aleas. Su primera oreja en la Monumental madrileña ante un toro de una ganadería mítica. Para más historia fue la última corrida que Pepe Luis toreó en Madrid. Curro Romero cierra su primera temporada, como matador de toros, con 33 corridas toreadas.

A Curro Romero le hieren mucho y gravemente los toros en sus primeros años de alternativa, debido a la pureza de su toreo sin trampas. Así que

Curro, torero primoroso, tiene que echar desde joven mano de los recursos propios de los viejos lidiadores.

En 1960 toreó 23 corridas. En Madrid toreó el 15 de mayo junto al veterano maestro Antonio Bienvenida y el albaceteño Pedro Martínez «Pedrés». La plaza, pese a la lluvia, registró un lleno absoluto señal de la categoría del cartel y del interés que desde el principio despertó Curro Romero. El 18 de mayo alternó en la feria madrileña del Santo Isidro, con Manolo González, otro gran ídolo de Sevilla, también en trance de retirada del toreo y con el rondeño Antonio Ordóñez, con el que tuvo tantas similitudes. El empaque, la concepción del toreo puro y artístico, alejados de la filigrana o el adorno superfluo.

En 1961 toreó un total de 31 corridas. No toreó en la Feria de San Isidro pero vino a Madrid para torear la Corrida de la Beneficencia con Curro Girón y el recién alternativado Santiago Martín «El Viti». También es contratado para la Corrida de la Prensa que torea junto a Curro Girón y Diego Puerta.

Vuelve a San Isidro en 1962 para torear dos corridas de toros. El 20 de mayo con Manolo Vázquez y el mexicano Alfredo Leal y el 26 de mayo con César Girón, el gran maestro venezolano que cortó tres orejas y Paco Camino, el otro gran torero de Camas, que cortó una oreja. Romero, esa tarde triunfal, dio una vuelta al ruedo. Premio de mucha importancia en la época. Así torea en la Feria de Otoño, todavía no consolidada el 28 de septiembre. Terminó el año con 35 corridas toreadas.

En 1963 toreó 26 corridas. En Madrid toreó fuera de feria con Antonio Bienvenida que tuvo una tarde triunfal y el malagueño Antonio Medina. El festejo fue 30 de junio. Unos días más tarde toreó en la Corrida de la Prensa y corta por, primera vez, dos orejas a un toro. Alternó con los hermanos Girón, César y Curro, y el maestro Pedrés. Romero, le hizo una grandiosa faena al cuarto de Alipio Pérez-Tabernero, y acabó en el octavo con la vuelta al ruedo, lo que le valió el cotizado trofeo de la «oreja de oro». El hito ocurrió el jueves 4 de julio. Por supuesto a plaza llena. Los dos Curro, Girón y Romero, salieron por la Puerta Grande.

35 contratos vuelve a sumar en 1964, sin éxito en Madrid. Toreó el 18 de mayo toros de Palha, la legendaria vacada portuguesa, y el 21 de mayo junto a un colosal Migue Báez «Litri» que cortó tres orejas y Diego Puerta. Es preciso acotar que Curro Romero –como todas las figuras del toreo– no hizo nunca ascos a ninguna ganadería, ni a ningún encaste. Aunque es lógico que, por su particular concepto del toreo, no se prodigara ni con Miura, ni más tarde con la de Victorino Martín. Añado: no toreo nunca Miuras, ni Victorinos.

El 24 de mayo de 1965 corta otra oreja en Las Ventas. El 18 de mayo pasa con más pena que gloria. Su constante irregularidad. Sus tardes de gloria y sus tardes abisales. El mencionado día 24 corta una oreja del cuarto toro de Carlos Núñez en tarde triunfal del heterodoxo Manuel Benítez «El Cordobés» y de Manuel Amador, torero de un arte profundo, una elegancia natural, una personalidad distinta y distinguida. Esta temporada Curro Romero sumó un total de 35 corridas.

Está Romero en sazón de su arte. Ha alcanzado ser torero predilecto de las dos aficiones más sabias de España: Sevilla y Madrid. Pero también se ha ganado el respeto de plazas del norte como Bilbao y San Sebastián. La muy taurina Barcelona de la época y es imprescindible en los cosos de más solera de Andalucía: Málaga, Granada, Almería, Jerez de la Frontera, Puerto de Santa María, Sanlúcar de Barrameda, etc.

1966 es un gran año aunque sólo torea 24 corridas, por voluntad propia. En la Feria de San Isidro sólo torea una corrida: el 28 de mayo, mano a mano con Antonio Bienvenida en tarde histórica para los dos. Curro Romero cortó las dos orejas al cuarto toro de Antonio Pérez de San Fernando y el maestro de la eterna sonrisa, las dos orejas al quinto. El entusiasmo se desbordó en la salida a hombros por la Puerta de la calle de Alcalá. Repitió triunfo el jueves 7 de julio, festividad de San Fermín, en la tradicional Corrida de la Prensa, que tanta suerte le da al camero. Alternó con Antonio Bienvenida, que este año se retiró de los toros, y con Antonio Chenel «Antoñete», en tarde cumbre en la que cortó cuatro orejas. Curro cortó las dos del sexto y así salió por segunda vez en un año por la Puerta más difícil del toreo.

Otra puerta grande de Madrid abrió en 1967, no sin antes protagonizar un hecho relevante en su carrera y característica de su particular personalidad. Fue el 25 de mayo. Curro Romero alternó con el veterano maestro de San Fernando, Rafael Ortega y con Sánchez Bejarano, fino artista salmantino de especial temple y sentimiento, que cortó la oreja del tercero. Rafael Ortega realizó al cuarto de Miguel Higuero, encaste Contreras, una de las mejores faenas de la historia de la plaza de Las Ventas, premiada con las dos orejas y clamorosas vueltas al ruedo. El quinto es un sobrero de Cortijoliva, también de origen Contreras, Curro no había estado bien con el de Higuero, y ante la sorpresa de todos, se negó a matar al toro y se refugió en el callejón hasta que los cabestros se llevaron al toro tras los reglamentarios tres avisos. Quince minutos de mayúsculo escándalo. Al finalizar la corrida fue detenido y pasó la noche en la Dirección General de Seguridad, en los calabozos de la policía franquista. Curro ocupó la atención de todos los medios de comunicación. Relegando así la gran actuación de sus compañeros a un segundo plano.

El día siguiente viernes 26 de mayo vuelve a hacer el paseíllo en Las Ventas con Diego Puerta y Paco Camino. Romero cortó una oreja a cada toro, igual que Diego Puerta. Camino, las dos del tercero. Total los tres por la Puerta Grande. Curro Romero está más en candelero que nunca, todo el mundo quiere ver sus faenas indescritibles en días inspirados, pero también quieren ver las «espantás», esas tardes en las que Curro no duda en saltar la barrera y salir despavorido. A veces, incluso, aparece como un torero medroso y sin recursos. Este año de 1967 bien administrado por la familia Lozano toreó 36 corridas.

A Madrid volvió el 15 de junio para torear la Corrida de Beneficencia con El Viti, el segoviano Andrés Hernando y el rejoneador Álvaro Domecq Romero. Los toros fueron de Samuel Flores. Y el 27 de septiembre se encierra en solitario con toros de Urquijo a beneficio de la Asociación Lucha contra el cáncer. Curro lidia seis toros y el sobrero de regalo, total siete, a plaza llena, con el siguiente balance: 1º palmas, 2º división de opiniones, 3º división de opiniones, 4º pitos, 5º pitos, 6º división y 7º pitos. Genio y figura.

Sigue Curro Romero despertando pasiones. Tiene, sobre todo, en Sevilla, partidarios incondicionales y también lo que le favorece más aún, detractores irreductibles que muchas veces caen en el energumenismo más soez e intolerable. En 1968 toreó 26 corridas. Su paso por Madrid fue el 16 de mayo, ovacionado tras ser herido. El 22 de mayo alternó con Antonio Ordóñez (dos orejas tras una faena cumbre) y el valiente Diego Puerta, que cortó una oreja.

No toreó en Madrid en 1969 año en que sólo toreó cinco corridas de toros. En 1970 toreó siete corridas. Curro parece que se retira de la «relativa» lucha. En Madrid le confirma la alternativa a Palomo Linares, con Juan José de testigo. Un año más toreó la Corrida de la Prensa ésta vez con ruidoso fracaso. En 1971 no toreó en Madrid, aunque sumó un total de 21 festejos a lo largo de la temporada.

Recobra fuerzas en 1972. Sin cortar orejas tiene en Madrid una gran tarde ante toros de Samuel Flores, acompañado de Miguel Mateo «Miguelín», que también tiene una tarde magistral y Antonio José Galán en su confirmación de alternativa. Esa tarde Curro Romero ofreció su mejor versión de sublime artista del toreo y la menos conocida versión de lidiador con recursos y técnica sobrada para poder con los cornalones y ásperos toros de Samuel Flores, que esa feria echó al ruedo venteño los toros de más trapío del serial. El festejo tuvo lugar el 16 de mayo. Curro acabó la temporada con 25 festejos toreados.

Curro Romero comienza a ganarse fama de toreo incombustible, cuando muchos le dan por «acabado», ya que son más numerosas las tardes de fracaso. A veces, incluso, da la impresión de impotencia ante los toros. Curro en una sola faena recobra el pulso y el favor de los públicos. La fe de sus partidarios no le faltó nunca. En 1973 vuelve a estar bien en Madrid. Fue el 24 de mayo.

Curro Romero volvió a llenar Las Ventas con Palomo Linares y el mexicano Curro Rivera en el cartel. Los toros de Benítez Cubero, ganadería puntera en esos años, Romero dio la vuelta al ruedo en el primero y cortó las dos orejas del cuarto tras una faena prodigio de temple, empaque, distinción. El

torero de Camas, en otro detalle de genialidad, se negó a salir en hombros por la puerta grande.

El 14 de junio torea su corrida talismán: la de la Prensa. En el cartel Francisco Ruíz Miguel, gran triunfador de la Feria de San Isidro y José Julio Granada, torero de escasa proyección. Curro puso en pie la plaza en el primero. Faena de altos vuelos, impecable en el trazo, erguida la figura, quietas las plantas. Sólo dio la vuelta –clamorosa– al ruedo. Falló a espadas, pero el público, embriagado, cambió el grito de ¡torero, torero! Por el de: ¡Curro, Curro! No estuvo bien en el cuarto y se llevó la consiguiente bronca. Cara y cruz.

Esta gran temporada de Curro la terminó con 40 corridas toreadas. La cifra más alta de su carrera.

En 1974 cortó otra oreja en Madrid. El 18 de mayo confirmó la alternativa al mexicano Mariano Ramos en compañía de Paquirri y cosecha dos sonadas broncas. El 31 de mayo es la última corrida que Antonio Bienvenida toreó en Madrid. Bienvenida, el maestro de la eterna sonrisa, retirado en 1966, reapareció en 1971 con gran éxito, pese a su edad. Se repitió el mano a mano del 66. Don Antonio y Curro Romero. Los toros también de la misma ganadería: Antonio Pérez de San Fernando, pero al final se dieron seis de Fermín Bohórquez. Bienvenida cortó la oreja del primero, también la última que cortó en Madrid, pues al final de la temporada se retiró definitivamente en la plaza del madrileño barrio de Carabanchel, Vista Alegre, en memorable festejo en el que actuó con Curro Romero y Rafael de Paula.

Romero, tras una magnífica faena, cortó la oreja al sexto, no se repitió la apoteosis del 66, pero Bienvenida y Romero colmaron de satisfacción a los aficionados.

Acabó Curro la temporada con 31 corridas toreadas. Siempre sujeto a la norma que él mismo se había impuesto.

A partir de 1975 Curro Romero entra en un nuevo bache con respecto a la plaza de Madrid, y también en el norte de España. Le mantiene su refugio de Sevilla y las plazas de la costa gaditana. El 17 de mayo en San Isidro toreó mano a mano con Rafael de Paula. Ambos artistas llenan la plaza ante una

expectación indescriptible. Son abroncados en los seis toros. Repite el 31 de mayo junto a Manzanares y el manchego Paco Alcalde y de nuevo se le ve apático, sin espíritu. Pese a ello toreó 32 corridas, es decir, sus números de siempre.

No vino a Madrid en 1976 año en que torea 17 corridas de toros. En 1977 mejora el tono. En Las Ventas, en la Feria de San Isidro, realiza dos faenas que años antes hubieran sido premiadas con la oreja e incluso con las dos. Por ejemplo, la del 19 de mayo al cuarto toro, premiada solo con la vuelta al ruedo. Esa tarde Curro Romero le confirmó la alternativa a Luis Francisco Esplá, que con el tiempo devino en maestro de la tauromaquia. Actuó también Paco Alcalde. También pasó con dificultad y torería la tarde del 24 de mayo con Rafael de Paula y el vallisoletano Roberto Domínguez. Acabó el año con 30 corridas toreadas.

Por razones de la mezquindad y cortedad de miras del empresariado taurino, Romero no vuelve a Madrid en 1978, año en que torea 27 corridas. Mantiene, por tanto, y esto hay que recalcarlo es un gran mérito, su número de festejos contratados. Alrededor de las 30 corridas por temporadas y sobre todo con 20 años de alternativa. Curro Romero no es un chaval ni tampoco una novedad. Su permanencia en los ruedos se explica solo por su arte singular, por su toreo puro, tan distinto.

Toreó 20 corridas en 1979, otro año ausente de Madrid sin que se sepa el motivo. Sí viene en 1980 y el 16 de mayo dejó pinceladas de su arte en un cartel de artistas, el linarense Curro Vázquez y el vallisoletano Roberto Domínguez. El 20 de mayo se anuncia un cartel insólito en la Feria de San Isidro: un rejoneador, el portugués Joao Moura; un matador de toros, Curro Romero y un novillero Pepe Luis Vázquez, hijo del gran maestro de San Bernardo. El lleno es absoluto y los tres artistas rivalizan en arte y torería. Cierra la feria el 22 de mayo pero ese día para Curro pintan bastos. Acabó la temporada con 32 corridas toreadas.

En 1981, con la nueva empresa que encabeza el inolvidable taurino vasco Manolo Chopera, vuelve la seriedad, un tanto deteriorada en los últimos

años, en la plaza de Madrid. Curro Romero tora en la feria el 3 de junio con Antoñete, que había reaparecido, tras más de un lustro de retiro y Rafael de Paula. Curro dio una vuelta al ruedo tras un trasteo bellísimo con el poso y el reposo de su veteranía. Volvió en la Feria de Otoño, en septiembre, con Manolo Vázquez, reaparecido tras más de una década de retiro para darle la alternativa a su sobrino Pepe Luis Vázquez Silva, y de nuevo Antonio Chenel «Antoñete». Romero sumó 17 corridas en la temporada.

Baja a 9 festejos en la temporada de 1982. Vino a Madrid el 18 de mayo en cartel cien por cien sevillano: Manolo Vázquez, Romero y Emilio Muñoz. Escuchó las consabidas broncas tan inseparables de su persona. También colocó el cartel de «No hay billetes» el 26 de mayo en la que alternan Romero, Paula y Pepe Luis hijo. Se reparten los tres artistas seis broncas, seis.

6 corridas toreó solamente en 1983 sin hacer el paseíllo en Madrid. Curro Romero parece sumido en un bache del que es difícil que pueda salir. Son muchos años para el ejercicio de la profesión. En 1984 sumó 13 corridas. Es de anotar que el puesto semivacante de Curro Romero no lo ocupa nadie. Pepe Luis Vázquez hijo fue considerado como el sucesor natural de Curro, igual que Curro lo fue de su padre, del «Sócrates de San Bernardo», pero Pepe Luis hijo no fue capaz, pese a su extraordinaria calidad como torero. Demostrada en fugaz reaparición –toreo tres corridas– en este año de 2017.

Este año de 1984 Curro Romero vino a Madrid, fuera de la Feria de San Isidro, el día 8 de julio en un cartel muy especial con el rejoneador Álvaro Domecq Romero y Rafael de Paula. Tanto Curro como el impar Rafael tienen una tarde desafortunada. Pero como el carisma sigue intacto, y Chopera es un gran empresario taurino, contrata a Curro para la Feria de Otoño, que él mismo se había empeñado en consolidar, el 15 de septiembre torearon el rejoneador Ángel Peralta, Antonio Chenel «Antoñete» y Curro Romero, ovacionado en el sexto, por su incondicionales de Madrid, que también cuentan. En 1985 sube a 21 corridas toreadas. Contra todo pronóstico ha salido del bache y vuelve a la Feria de San Isidro. Nuevo lleno de «No hay billetes» y tres

artistas en el ruedo: Curro Romero, Curro Vázquez y Pepe Luis Vázquez, en tarde sublime de éste.

La sorpresa tan inherente a la personalidad de Curro Romero saltó el 7 de junio en la última corrida de feria. Torearon con toros de El Viti-Garzón, Antoñete, Romero y el efímero Curro Durán. Antoñete, pletórico, cortó una oreja del primero y las dos del cuarto. Curro cortó la oreja del quinto (once años después de su último trofeo en Madrid) en una faena sencillamente colosal. Joaquín Vidal, el inolvidable crítico taurino de El País, escribió «En Las Ventas, en una de las tardes más emotivas que se recuerdan, se estaba produciendo, sencillamente, el prodigio del toreo, y ese prodigio levantaba un clamor, un eco vibrante y sostenido que estremecía todos los rincones del coso (...). Si el toreo es ciencia, ahí estuvo ayer Antoñete. Si el toreo es poesía, ahí estuvo ayer Curro Romero». El 7 de julio vuelve a Madrid, en esos carteles tan rematados, fuera de feria, tan del gusto taurino de Don Manuel Chopera. Curro Romero, el salmantino Julio Robles, que salió por la Puerta Grande, y Pepe Luis Vázquez.

10 corridas toreó en 1986. Su paso por San Isidro fue el siguiente: el 21 de mayo con Espartaco, en su mejor momento y Pepe Luis Vázquez. Resultado: bronca en ambos toros. 26 de mayo, también con lleno de «No hay billetes», confirmó la alternativa a José Miguel Arroyo «Joselito», figura en ciernes, en presencia de Paco Ojeda, el controvertido torero de Sanlúcar de Barrameda. Bronca y pitos fue el balance de Romero.

8 corridas toreó en 1987. Su paso por Madrid vuelve a ser muy negativo, aunque Curro Romero mantiene su carisma, sus altos honorarios y la esperanza inmarchitable de sus fervorosos incondicionales. El lunes 1 de junio, dentro de la Feria de San Isidro, alternó con Antoñete, que andaba por su enésima reaparición y Espartaco. El 8 de junio torea en corrida mixta con los prometedores novilleros Miguel Báez «Litri», hijo del matador del mismo nombre y Rafael Camino, hijo de su paisano el gran Paco Camino. El 12 de julio alternó con Antoñete y Rafael de Paula. Curro se dejó vivo el segundo y Paula el sexto. Desastre total.

En 1988 Curro Romero toreó 9 corridas. Su prestigio, a pesar de los resultados, sigue intacto y Madrid le espera, como siempre viene a San Isidro el 3 de junio en un cartel de grandes artistas: Romero, Curro Vázquez y Juan Mora. Torea, por supuesto, a plaza llena, y escucha dos sonoras broncas. El 3 de julio, fuera de feria, alterna con Antoñete, que está cumbre y corta una oreja y Manuel Ruíz «Manili», un valiente y simpático torero del pueblo sevillano de Cantillana.

De nuevo, en 1989, Curro sube el tono, es el torero «incombustible». Con 54 años de edad, suma una temporada de 16 corridas toreadas. Torea en la Feria de San Isidro el 18 de mayo con Ortega Cano y el buen torero sanluqueño José Luis Parada, que había reaparecido tras muchos años casi en el olvido. Con Curro –parece mentira– se dividen las opiniones. Una singularidad más del genio de Camas: a los 30 años de alternativa se le discute como si fuera un novel.

En el año 1990 entran como nuevos empresarios de Madrid los hermanos Lozano, que, en principio de su gestión continúan la magnífica labor realizada por Chopera. Curro Romero, este año, se toma un respiro e interviene nada más que en cinco corridas de toros. En Madrid lo hizo el 29 de mayo con el gran torero de Ginés, Manolo Cortés, un artista de enorme clase y muchos puntos en común con Romero, y Roberto Domínguez.

Sigue en activo en 1991. Desde aquel lejano año de 1959 Curro Romero no se ha retirado nunca de los toros, ni se ha tomado una sola temporada de descanso. Doce corridas toreadas suma este año. No viene a la Feria de San Isidro pero comparece el 21 de julio con Curro Vázquez y Pepe Luis Vázquez.

En 1992 vuelve a Madrid, fuera de feria por propia voluntad, simplemente como él mismo declaró: «No me retiro por fatiga». Toreó el 14 de junio con Curro Vázquez y el madrileño Mariano Jiménez. En la Feria de Otoño tiene lugar otro hito de Curro en Las Ventas. El 2 de octubre torea sustituyendo a César Rincón –el torero colombiano que estaba en la cumbre de su carrera– junto a Rafael Camino y David Luguillano. Al cuarto, del ganadero rejonea-

dor portugués Joao Moura, le realizó una faena extraordinaria, sorprendente. Excelsa. Un compendio de valor, de arte, de sabiduría. Una faena en la que unió la gracia y la esencia; la belleza y la hondura. La técnica y la suprema elegancia. Una faena que resume y culmina toda su carrera. Cortó una oreja, su última en Madrid. Pero aquí el trofeo es lo de menos, un vulgar despojo, un detalle sin más valor que el estadístico. Lo que aquel día, ya lejano, salió fue la inmortal obra de un artista genial. Único e irrepetible.

A partir de esta proeza, de esta página imborrable de la historia de la plaza de Madrid y de la historia misma de la tauromaquia, Curro Romero limita sus actuaciones a torear lo que quiere y cuando quiere. Eso sí, siempre fiel a su cita con Sevilla y su Real Maestranza. Y en cierta medida con Madrid, su segunda plaza. En Sevilla Curro Romero ha toreado más de un centenar de corridas de toros y salió 7 veces por la mítica Puerta del Príncipe. En Madrid toreó 60 corridas y cortó 15 orejas. Salió cinco veces por la histórica Puerta Grande.

En 1993 toreó en Madrid el 6 de junio junto a Curro Vázquez y Finito de Córdoba, un torero con más proyección que realidades. El 30 de septiembre hace el paseíllo junto a David Luguillano y Javier Vázquez y realiza un quite providencial al banderillero Manolo Osuna. Vuelve a Madrid en la Feria de Otoño en 1994 con dos jóvenes promesas del momento el fino vallisoletano Manolo Sánchez y el madrileño, de elegante figura, Óscar Higuera.

No toreó en Madrid en 1995, pero si lo hace en 1996, ni más ni menos que la Corrida de la Beneficencia, festejo que no toreaba desde 1967. Fue su tercera y última corrida de la beneficencia en Madrid. Fue ovacionado en el primero. El 3 de octubre toreó en la Feria de Otoño para conceder la alternativa a Uceda Leal con Julio Aparicio, hijo, de testigo. Es curioso el dato que Curro Romero alternó estos años con los hijos de los toreros de su época: Pepe Luis, Aparicio, Camino, Litrí, Chamaco, El Cordobés. Esta fue su última tarde en Madrid. De 1992 a 1999 –retirada definitiva– toreó 19, 14, 12, 9, 18, 16, 15 y 24 tardes.

LA TAUROMAQUIA DE CURRO ROMERO

Como todo genio del toreo, de la tauromaquia, la de Curro Romero es muy sucinta. Con el capote es un soberbio artífice del toreo a la verónica y de su obligado remate de media verónica. No hay más.

El toreo de Curro Romero a la verónica se emparenta con los más grandes toreros que, a lo largo de los tiempos, se han caracterizado por la perfección, la pureza, la hondura y la belleza con la que han interpretado este lance fundamental. Así recordamos a Félix Rodríguez, Fernando Domínguez, Victoriano de la Serna. A tres toreros de etnia gitana: Francisco y Rafael Vega de los Reyes, «Gitanillo de Triana», aunque Francisco fue más conocido como «Curro Puya» y Joaquín Rodríguez «Cagancho», y por último el mexicano Luis Castro «El Soldado».

De los grandes de su época Curro es superior a todos, le pueden igualar Antonio Ordóñez, Rafael de Paula, Fernando Cepeda y en la actualidad Morante de la Puebla.

La media verónica de Curro tiene parangón con la que ejecutaba Antonio Márquez, torero madrileño del barrio de Embajadores, que fue su suegro.

La verónica de Curro Romero a pies juntos es lo más sevillano de su repertorio y recuerda a la del maestro Pepe Luis Vázquez. Tiene el sello del sevillanismo del grandioso Pepín Martín Vázquez, de Manolo González y claro está de Manolo Vázquez. Es una verónica alada, llena de gracia y profunda torería.

La verónica con el compás abierto es más profunda, más honda. De un clasicismo puramente rondeño, sobre todo cuando Curro se abre hacia los medios y gana un paso en cada lance. Es el Romero más clásico. El que lo convierte en uno de los mejores «capoteros» de todos los tiempos.

La media verónica también la interpreta Romero a pues juntos –escuela sevillana– y por supuesto a compás abierto –torero rondeño– que tiene especialísima belleza cuando la ejecuta en los medios para rematar el clásico ramillete de verónicas. Curro Romero en este lance es sencillamente insuperable.

Con la muleta el repertorio de Curro Romero es más extenso. Ayudado por alto y por bajo, derechazo, natural, de pecho, trincherilla, trincherazo, kikirikí.

El ayudado por alto, con el que Curro suele abrir sus faenas, tiene gran plasticidad, que provoca la figura erguida y natural de Romero, que suele ligar entre tres y cinco ayudados, con la muleta barriendo los lomos del toro. Curro suele rematar la serie con el ayudado por bajo, en que el diestro baja las manos para crear un lance de enorme belleza y emoción estética.

El toreo de Curro con la derecha con su natural empaque, su despaciosidad, su manera de acompañar con la cintura, su remate detrás de la cadera, hace que sea fundamento de muchas de sus faenas. Con al izquierda Curro Romero se ha prodigado menos. Sin embargo su toreo al natural alcanza rara perfección, tal es el empaque, el temple y la pureza con que interpreta la suerte.

El pase de pecho en Curro Romero no tiene la arrogancia deslumbrante del de pecho de Antonio Chenel «Antoñete». Es la misma técnica pero aplicada, digamos, que como con más delicadeza, Curro, como Chenel, lleva al toro, toreado, desde el morro hasta la penca del rabo, para pasárselo todo por delante.

La trincherilla es de los pases cambiados por bajo, uno de los más bellos. Curro lo ha realizado tanto como pase de poder o dominio como pase de adorno. El trincherazo es la trincherilla cuando se hace con el compás abierto, se alarga el lance, se ahonda y sin perder ni la gracia, ni la belleza –tan palpable en Curro– se convierte en un pase más de poder y dominio.

El Kikirikí. Es uno de los más bellos adornos que se pueden dar con la muleta. Una mezcla del ayudado y el cambiado por bajo, ejecutado a media altura, llevando el diestro los codos a la altura de los hombros. Una fantasía inventada por Rafael el Gallo. Un lance tan hermoso que ha sido privativo de toreros de arte, de sentimiento, de arrebatada inspiración. Grabados en la retina están los kikirikíes de Pepe Luis Vázquez, padre e hijo, de Antonio Bienvenida y... de Curro Romero.

Y por último, «de pitón a pitón». Estos pases sirven sobre todo para ahorrar la cabeza de un toro con dificultades. Su finalidad es provocar el cansancio; incluso sirven para cuadrarlo antes de la estocada. A los pases de pitón a pitón se les llama macheteo. Es un recurso de los grandes lidiadores, de toreros de poder, y a la vez, por raro que parezca, un recurso propio del toreo a la defensiva.

Curro Romero ha utilizado muchas veces este recurso. Unas para poder –Romero ha tenido más poder del que se supone– otras para torear a la defensiva sobre las piernas y otras para crear Arte.

GRANDES HITOS DE CURRO ROMERO

El 19 de abril de 1959 corta dos orejas en su primera tarde como matador de toros en la Real Maestranza de Sevilla. El toro era de Peralta, origen Contreras. Alternó con su padrino de alternativa, Gregorio Sánchez y con Juan Jiménez «El Trianero».

El 19 de junio de 1960, día del Corpus, sale por la Puerta del Príncipe, la mítica puerta de Sevilla, al cortar dos orejas a un toro de Tassara.

Triunfos en plazas del Norte de España: Vitoria, Santander, Gijón, Pamplona y en América, Lima, donde gana el Escapulario de Oro, y Quito. En 1962 sigue su periplo americano por Venezuela, Colombia y México.

En 1964 cortó tres orejas y un rabo en Málaga. Con toros de Carlos Núñez actuó en la centenaria plaza de La Malagueta, con dos grandes del toreo tremendista, Miguel Báez «Litri» y Manuel Benítez «El Cordobés». Su toreo puro cautivó a los malagueños frente a los estilos heterodoxos del viejo Litri y el exultante «Cordobés».

El 19 de mayo de 1966 torea en solitario seis toros de Carlos Urquijo –lo más puro del encaste Murube– en La Maestranza de Sevilla. Se «entretiene» en cortar ocho orejas ¡ocho!. Vuelve en 1968 a torear seis toros en Sevilla. Esta vez, día del Corpus, solo cortó cuatro orejas ¡cuatro!.

Tauromaquia

En 1972 tras su imponente actuación Madrid en la temible corrida de Samuel Flores, vuelve a matar seis toros en Sevilla el 29 de junio y corta tres orejas.

En 1973 realiza en Granada, en la Feria del Corpus, una de las mejores faenas de su vida y triunfa rotundamente en San Sebastián, en el viejo coso «El Chofre» donostiarra, que ese año cerró sus puertas para siempre.

Vuelve a triunfar en Sevilla y Málaga en el año 1977. Al año siguiente abre la Puerta del Príncipe de «su Maestranza» sevillana al cortar tres orejas. ¡Tres! En la feria de Almería cortó las orejas y el rabo a un toro de Bernardino Piriz.

1999. Su última temporada en activo. Comienza en Las Fallas de Valencia para conmemorar sus cuarenta años de alternativa y corta una oreja, el día 18 de marzo.

En Sevilla cortó dos orejas el 17 de abril a un toro de Juan Pedro Domecq, en una faena en la que sublima el Arte del Toreo. Curro está mejor que nunca.

Año 2000 toreó un festival en La Algaba (Sevilla) junto –al fin su heredero natural– José Antonio Morante Camacho «Morante de la Puebla» y sorpresivamente comunica por RNE (Radio Nacional de España) que deja de torear. Así fue.

CURRO, MIS RECUERDOS

Pasión por Curro Romero. De todos los toreros admirados –hay muchos– levantar pasión, un fervor rayano en lo irracional, se cuentan pocos. Digamos que dos: Rafael de Paula y Curro, Curro Romero. Tan distinguidos, como distintos; tan lejanos como cercanos.

Cuatro tardes para el recuerdo. ¿Para que más?. Cada uno de ellas con un sutil argumento. Curiosamente elegimos cuatro festejos toreados por Curro en sus últimos diez años de actividad taurina. De sus casi 50 años en el toreo el propio Romero ha reconocido a su biógrafo Antonio Burgos que en estos años ha toreado mejor que nunca.

1989: Málaga. Feria de Agosto. Le concede la alternativa al malagueño Pepe Luis Martín, un fino torero, con Rafael de Paula de testigo. Curro y Paula. Paula y Curro bordan toreo en una corrida inolvidable. Curro dice: «Paula siempre me ha gustado como torero, como persona y como compañero. Me ha gustado mucho torear con él y con Pepe Luis Vázquez hijo. Paula interpreta el toreo con el desgarro gitano y también con mucha pureza, muy auténtico».

1996: San Lorenzo de El Escorial (Madrid). Mes de agosto. Con Curro torear Julio Aparicio, hijo en la plenitud de su arte y José Tomás, que había levantado –y más tarde cumplidos– grandes expectativas. Triunfo grande de los tres toreros. Arte. Inspiración. Valor. Tarde mágica.

1998: Antequera (Málaga). Mes de agosto. En el cartel el rejoneador de Estella (Navarra), Pablo Hermoso de Mendoza, el mejor torero a caballo de todos los tiempos. A pie: Antonio Chenel «Antoñete» y Curro Romero. Triunfo grande de los tres. Romero le cortó el rabo al sexto.

Y la última: Guadalajara en 1999. Antoñete, Curro Romero y Carlos Escolar «Frascuelo». Torería a raudales en el mes de septiembre en la capital de La Alcarria. Los tres triunfaron y en el recuerdo quedó la última tarde que torearon juntos Antoñete y Curro Romero. Dos leyendas.

RESUMEN

Curro Romero, un genio del toreo, es uno de los diestros de más larga trayectoria de la historia. Debutó como novillero en 1954 y estuvo en activo hasta el año 2000.

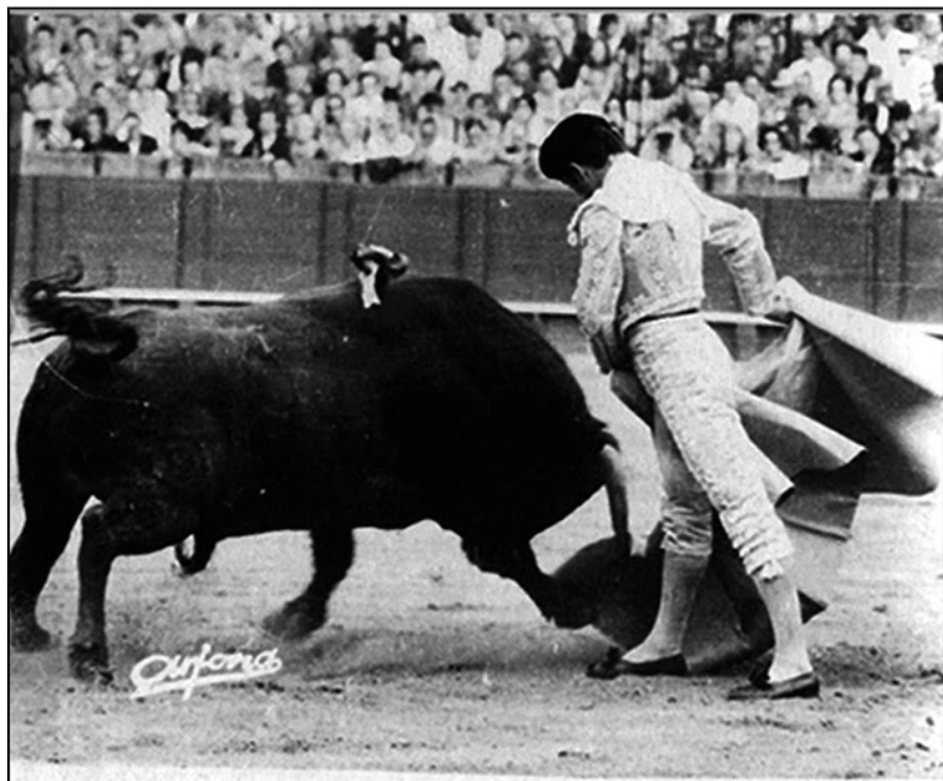
Fue un ídolo en Sevilla y también en Madrid. Las dos plazas más importantes del planeta taurino. A continuación trazamos un extenso perfil de su paso por la plaza de Madrid: La Monumental de Las Ventas del Espíritu Santo.

En esta semblanza del maestro de Camas señalamos los hitos, los sucesos más rotundos de su impecable carrera taurina y acabamos con los mejores

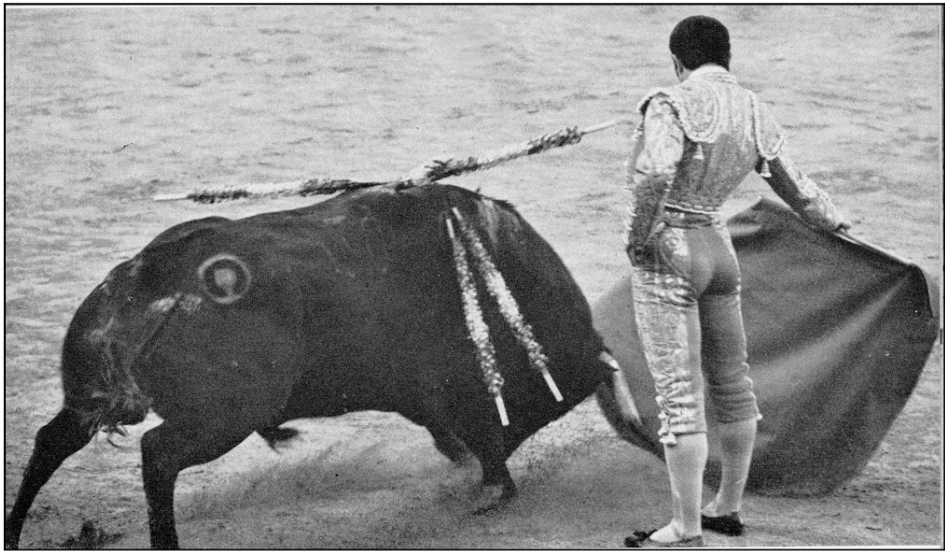
recuerdos que en la memoria han dejando sus actuaciones en distintas plazas de toros donde brilló su arte singular.

BIBLIOGRAFÍA

- Abella, C. (1992). *Historia del toreo*. (Vols. 2 y 3). Madrid: Alianza.
- Antequera, F. y Antequera, J. J. (1982). *Toros en Camas*. Sevilla: Librería Tartessos.
- Arévalo, J. C. y Del Moral, J. A. (1987). *El enigma de Curro Romero*. Madrid: Akal.
- Burgos, A. (2001). *Curro Romero: la esencia*. Barcelona: Planeta.
- De Cossío, J. M^a. (1943-1997). (Vols. 1-12). *Los toros*. Madrid: Espasa Calpe.
- Del Moral, J. A. (1994). *Cómo ver una corrida de toros*. Madrid: Alianza.
- Díaz-Cañabate, A. (1961). *Historia de tres temporadas, 1958-1959-1960*. Madrid: Capela.
- Gómez Santos, M. (1991). *Mi ruedo ibérico. De Vicente Pastor a Curro Romero*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Laverón, J. (1996). *Historia del toreo*. Madrid: Acento.
- Laverón, J. (1997). *La lidia*. Madrid: Acento.
- Mira, F. (1990). *Medio siglo del toreo en La Maestranza (1939-1989)*. Ediciones Guadalquivir: Sevilla.
- Ortíz Blasco, M. (1991). *Tauromaquia de la A a la Z*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Suárez Guanes, J. L. (1990). *Madrid, cátedra del toreo (1931-1990)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Vidal, J. (8 de junio de 1985). El toreo, un clamor. *El País*.
- Zabala, V. (1989). *Tiempo de esperanza*. Madrid: Espasa-Calpe.



Fotografía 1.- Media verónica con la suerte cargada.



Fotografía 2.- La erguida figura del «Faraón». La muleta «planchá».



Fotografía 3.- Natural casi sobrenatural.



Fotografía 4.- La delicadeza del ayudado a dos manos.

GUÍA DE LECTURA PARA ESTUDIAR Y COMPRENDER «FIESTA» DE HEMINGWAY. LITERATURA DE TEMÁTICA TAURINA EN LA UNIVERSIDAD

José Campos Cañizares

*Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos (T.I.J.R.T.)
Universidad Wenzao, Taiwán*

RESUMEN

En la vida universitaria actual no es fácil hablar de la fiesta taurina, incluso, puede entenderse su alusión como algo inapropiado e incorrecto. Esto a pesar de que la tauromaquia y su mundo tienen y han tenido una enorme presencia e influencia en la historia de España y en la de los países del entorno hispánico. Pero la ideología imperante de lo políticamente correcto censura el tema taurino, laminando su valor antropológico, histórico y literario.

A su vez, el pragmatismo pedagógico y tecnológico aplicados a la educación en general y a la universitaria en particular (incluida la enseñanza del español), favorece la

ausencia en los programas de lecturas completas de obras históricas y literarias. Los textos se recortan y se abrevian, pero no son analizados en su total amplitud y originalidad. Una transmisión del conocimiento a los estudiantes sin verdadero aprendizaje interpretativo (y sin placer literario) debilita su comprensión del mundo.

En el presente artículo proponemos una guía de lectura de la obra inmortal de Ernest Hemingway *Fiesta* (1926) en las clases universitarias de la enseñanza en español dentro de un programa de lectura y estudio de literatura hispánica.

La novela *Fiesta* (*The Sun Also Rises*, 1926) de Ernest Hemingway¹, es una de las obras literarias más conocidas y citadas del siglo XX. Una de las que dio

[1] El presente trabajo nace de distintas ponencias impartidas en la A.E.P.E. (Palencia, Las Palmas de Gran Canaria y Zamora, 2016-2018).

celebridad a la novelística de la denominada *Generación perdida*, en la que se incluyen narradores estadounidenses fundamentales, como Francis Scott Fitzgerald (*El Gran Gatsby*, 1925) o John Dos Passos (*Manhattan Transfer*, 1925), además de Hemingway, cuya particularidad fue vivir en la ciudad de París y otras ciudades europeas tras el final de la Gran Guerra (1914-1918), el comienzo de la Gran Depresión (Crack de 1929), hasta entrados los años treinta. Todos estos escritores quedaron marcados por la experiencia bélica vivida alrededor de la Iª Guerra Mundial, algunos de ellos, haciéndolo de cerca, caso de Hemingway o Dos Passos. A lo largo de los *años veinte* decidieron encontrar en Europa, sobre todo en París, razones de vida y el encauzamiento de su camino literario. También a otros notables escritores como John Steinbeck, William Faulkner y Henry Miller se les ha relacionado con esta *generación* denominada *perdida*² porque fueron innovadores y contestatarios con respecto al pasado literario e histórico de la cultura estadounidense cuando ese país entró con gran peso en el panorama político y económico internacional. Por ello su ansiado refugio en la ciudad de París, principalmente para Hemingway, que le permitió un ambiente de libertad personal, de transgresión de normas y de inspiración artística, muy alejado de la atmósfera moral puritana de su país originario que sufría un encorsetado conservadurismo, y que en los años veinte llegó a imponer la Ley Seca contestada con el contrabando y el gansterismo.

En el terreno literario los escritores de la *Generación perdida*, mantuvieron entre ellos una serie de características, en cierto modo, comunes: así, la introducción de las novedosas técnicas narrativas de comienzos del siglo XX, como fue la tendencia al objetivismo o el perspectivismo, que conducía a una múltiple visión de la realidad del mundo coetáneo deshumanizado, relatado a través de un protagonista colectivo (*Manhattan Transfer*, 1925), la desaparición del narrador omnisciente o el recurso al monólogo interior (*El ruido y la furia*, 1929, de Faulkner). A su vez, en el área temática fueron autores muy

[2] El origen del término y el concepto de *Generación perdida* lo cuenta Ernest Hemingway en su obra *París era una fiesta* (1964), capítulo 7.

críticos y rebeldes con el momento histórico, ya fuese en torno al rechazo de la crueldad de la guerra (*Adiós a las armas*, 1929, de Hemingway), a la realidad social del capitalismo de marcados tintes de opulencia e hipocresía (*El gran Gatsby*) o a la desigualdad e injusticia tras el Crack del 29 (*Las uvas de la ira*, 1939, de Steinbeck). En relación a todo lo anterior, entendemos que Ernest Hemingway, en particular, es un escritor con una personalidad propia, inimitable, que le sitúa en unas coordenadas de radiante actualidad cada vez que sus libros son leídos, por su claridad y sencillez expositiva, la eliminación de la retórica, el desprendimiento de lo superfluo, la precisión lingüística, la exactitud temática y la apuesta por la vitalidad como forma de entender el mundo y de acercarse a él, una manera de zambullirse en la realidad histórica. De ahí, sus preferencias por temas caracterizados por el heroísmo y desafío como el boxeo, la pesca, la caza y los toros, donde el hombre ha encontrado, para Hemingway, una libertad comunicativa del mismo cariz que el pulso y ritmo de la naturaleza, y que explica la dura lucha por la existencia de todas las especies vegetales, animales y del hombre.

1.- MOTIVOS PARA UNA GUÍA DE LECTURA SOBRE «FIESTA»

Fiesta se encuentra entre las obras más renombradas de la literatura del siglo XX, tanto por sus valores literarios, que influyeron directamente en la narrativa estadounidense, como por la influencia cultural, que dispuso que fueran mundialmente populares las fiestas de San Fermín de Pamplona del mes de julio, acontecimiento festivo en el que se desarrolla parte de la novela y móvil del peregrinaje argumental de los personajes recreados en la historia. Su trascendencia literaria se origina por la forma libre de narrar, de Hemingway, sin entretenimientos tediosos, realizada de manera directa, despojada de largas descripciones o razonamientos, con lenguaje claro, diálogos ágiles y vivos que se van insertando en la narración como elemento informativo y argumental. Las lecturas previas de Ernest Hemingway y su labor periodística le llevaron a crear ese estilo llano y penetrante, a la vez; veloz y vivaz, urdido

con términos precisos, exactos, al servicio del objetivo artístico de querer llegar al lector, para instruirle y entretenerle desde la mejor base literaria.

Al mismo tiempo, *Fiesta* ha sido una de las novelas que mejor ha contado, en el concierto de la cultura universal, muchos de los valores y secretos que posee *la tauromaquia*, un fenómeno festivo, social y antropológico propio de la vida española. Un ritual sustentado en la tradición, que en esos años veinte se encontraba en pleno auge y vigor dentro del engranaje de la historia cotidiana española, en su etapa más álgida, aquella que lo relacionaba todavía con la edad de oro del toreo (1913-1920) cuando la rivalidad de los toreros Juan Belmonte y *Joselito* dividieron al mundo taurino y a los españoles. La novela nos informa de *los felices años veinte* en Europa, recreados en dos escenarios principales: el de un *París*, con una atmósfera vital todavía cercana al impacto que supuso la primera guerra mundial; una ciudad que acogía a numerosos artistas y profesionales norteamericanos que habían vivido el conflicto bélico o que se dirigían a la capital del mundo de la cultura en su deseo de dejarse impregnar por todo el acopio histórico acumulado en Europa. Y como segundo escenario principal, en el que se desarrollan los hechos: *Pamplona*, en España, donde era posible vivir emociones antiguas, emotivas, trágicas, a través de lo *festivo*, de los encierros y de la corrida de toros española, como pervivencia de ritos y manifestaciones, que enlazaban, a esa altura de la civilización, a comienzos del siglo XX, con otras épocas lejanas donde se podían situar los orígenes de ancestrales mitos europeos. Era un escenario propicio donde se escenificaba y se enfrentaban la vida y la muerte, en cada componente de la *fiesta*, celebrativa por tradicional, y soporte de un espectáculo moderno de masas.

En un momento como el actual, en el que encontramos desafección hacia el mundo de la lectura, base sólida de acceso al conocimiento, debido a los cambios habidos en los comportamientos de las personas, introducidos por el mundo virtual de internet: con toda clase de riesgos de *degradación del sistema educativo*, que podría conllevar, como consecuencia, el hecho que se pueda prescindir en el aprendizaje de la meditación, de la reflexión y de la

instrucción, al ser factible que se eluda la lectura de obras completas y, con ello, alejarse de los valores que encierra la afición a la literatura: un fenómeno que, como resultado, distanciaría a los estudiantes a la hora de conocer obras referenciales, señeras, clásicas, innovadoras y exitosas de la cultura mundial. En esta tesitura influyente global de formas de vivir ajenas al esfuerzo cognoscitivo, nos atrevemos a aconsejar como necesario, como didáctico, como ilustrativo, el fomento de la lectura, en el ámbito genérico educativo; de obras primordiales de la literatura, y de la cultura, que preparen a los jóvenes para entender la historia más reciente de la humanidad, desde una variadísima gama de posibilidades interpretativas en las que pueden darse y exponerse los sucesos que definen la vida de las sociedades.

La novela *Fiesta*, pensamos, es un ejemplo válido para poder conocer aspectos concretos de la historia y de la cultura mundial; en este caso, también, de la española; con un valor añadido de enorme rango, al ser una obra donde su autor, Ernest Hemingway, quiere comprender y dar a conocer a los demás un elemento concreto, propio del alma de los españoles como el mundo de los toros. El esfuerzo de Hemingway realizado en *Fiesta* es enorme, por la dificultad que entraña penetrar en lo que no nos pertenece (el autor corresponde a otra cultura con distinta educación), y que forma parte de ese intento de asimilar lo ajeno, que nos facilita poner en práctica valores de multiculturalidad, tan en boga hoy en día. El ejemplo de Hemingway es fantástico, emotivo, una tentativa que hay que poner en valor, ya que introducirse en lo más profundo de otra cultura (los toros en la hispánica) entraña un ímprobo embarazo que puede ocasionar salir de ello con todas las señales del fracaso. Pues, después de haberse empleado mucho tiempo en el estudio y en el análisis de un tema tan secreto y recóndito como la tauromaquia española, tras emprenderlo, pueden quedar multitud de áreas sin que se les encuentre el pulso interpretativo, sin haberlas asimilado y fuera de una comprensión convincente. Pero para Hemingway la pasión por los toros de la cultura española, la tauromaquia, y todas las manifestaciones que la rodean, en aquél tiempo, hacia 1923-1926, fueron plenamente penetradas por el autor, abrazadas, y

entendidas, tanto, que las pudo explicar a los demás, en *Fiesta*, y en obras posteriores (*Muerte en la tarde* (1932), una verdadera tauromaquia, y *El verano peligroso* (1960), un espléndido reportaje).

2.- GUÍA DE LECTURA

Proponemos la lectura de *Fiesta* dentro de un programa anual de estudio y lecturas completas de obras literarias de la cultura hispánica³ (para estudiantes universitarios de español: a lo largo de dos semestres: de dieciocho semanas cada uno: con dos horas lectivas semanales seguidas). Bajo el siguiente guión explicativo (con la numeración que aparece en este trabajo):

3.- ESQUEMA PREVIO: LA NOVELA *FIESTA* DENTRO DE UN CURSO COMPLETO DE LITERATURA HISPÁNICA.

4.- PROGRAMACIÓN Y DESARROLLO:

4. 1.- PROGRAMACIÓN PARA LA LECTURA Y ESTUDIO DE *Fiesta* (9 semanas).

4. 2.- DIVISIÓN ESPECÍFICA DE LA PROGRAMACIÓN, EN TIEMPO, A LO LARGO DE LAS 9 SEMANAS DE ESTUDIO Y LECTURA.

4. 3.- DESARROLLO DE LA PROGRAMACIÓN PARA EL ESTUDIO Y LECTURA DE *FIESTA*.

4. 3. 1.- Estructura y contenido.

4. 3. 2.- Ajuste sobre la programación de los apartados de estudio y lectura del libro.

4. 3. 3.- Vida y obra del autor.

4. 3. 4.- Contexto histórico y contexto literario.

4. 3. 5.- Los personajes y las clases sociales.

4. 3. 6.- El tiempo y el espacio.

4. 3. 7.- Tono, estilo, descripción y diálogo.

[3] Véase la composición del curso en el siguiente apartado 3 (esquema previo). Para facilitar el estudio y el análisis de las obras literarias del programa, éstas deben estar traducciones a distintas lenguas y poseer un valor histórico universal.

- 5.- GUÍA TAURÓMACA⁴.
- 6.- CUESTIONARIO PARA ESTUDIAR *FIESTA*⁵.
- 7.- ELABORACIÓN DE UN TRABAJO O ENSAYO POR PARTE DEL ALUMNO (1.200 a 1.400 palabras). CLAVES PARA REALIZAR EL ENSAYO LITERARIO.
- 8.- BIBLIOGRAFÍA.

3.- ESQUEMA PREVIO: LA NOVELA «FIESTA» DENTRO DE UN CURSO COMPLETO DE LITERATURA HISPÁNICA

A la hora de que un alumno perteneciente a un departamento de español, de Universidad, de nivel avanzado, emprenda la lectura de la novela *Fiesta*, traducida al español⁶, sería conveniente que el profesor de la clase de literatura o de lectura pusiera en marcha una *guía* para que el estudiante comprendiera a la perfección *el relato* y toda *la riqueza histórico cultural* que la actividad de leer una obra de esa entidad lleva consigo. El plazo ideal para desarrollar una actividad lectora de este tipo (para cada novela) sería a lo largo de nueve semanas de clase, con dos clases seguidas de una hora⁷. Con la misma división del tiempo y con similar criterio, se podría plantear en un curso académico un total de cuatro lecturas (novelas), en español, con idéntica intensidad de lectura y estudio. De obras pertenecientes a la cultura española desde la Edad Media hasta hoy, relativas a la influencia cultural hispánica en cualquiera de

[4] Consúltese en Anexo 1.

[5] Consúltese en Anexo 2.

[6] Manejaremos la edición de Debolsillo, Barcelona, 2011, que contiene la traducción de Joaquín Adsuar, realizada en 1948.

[7] El curso comprendería, como hemos adelantado y más abajo mostramos en el cuadro, de dos semestres de 18 semanas cada uno, con un total de 36 horas cada uno de ellos, al disponer cada jornada semanal de dos clases de una hora. Dentro del cual, la novela *Fiesta* ocuparía un espacio temporal de estudio idéntico al resto de las tres restantes obras: 9 semanas (18 horas). (Un curso pensado desde el ámbito universitario taiwanés).

los órdenes de estudio literario que incluya la historia, la política, la economía, la sociedad o el territorio de las mentalidades.

Un modelo de curso universitario del más alto nivel de literatura en español, podría ser el que se puede seguir en el siguiente cuadro que situamos más abajo como ejemplo de programación. Hay que aclarar que la guía de lectura que planteamos para la novela *Fiesta*, puede seguirse, perfectamente, por cualquier alumno que necesite realizar un trabajo a otro nivel, de máster o de doctorado:

LITERATURA/LECTURA EN ESPAÑOL (Curso universitario)			
PRIMER SEMESTRE (18 SEMANAS: 2 horas semanales). Dos lecturas: nueve semanas para cada una.		SEGUNDO SEMESTRE (18 SEMANAS: 2 horas semanales). Dos lecturas: nueve semanas para cada una.	
Iª LECTURA: obra de literatura universal contemporánea traducida	IIª LECTURA: obra original de literatura española clásica	IIIª LECTURA: obra original de literatura hispanoamericana contemporánea	IVª LECTURA: obra original de literatura española contemporánea
<i>FIESTA</i> , Ernest Hemingway, 1926. [Traducida en 1948]	<i>El lazarillo de Tormes</i> , (anónimo), 1554.	<i>Crónica de una muerte anunciada</i> , Gabriel García Márquez, 1981.	<i>La colmena</i> , Camilo José Cela, 1952.
Todas las obras poseerán valores narrativos y culturales que permitan comprender una época de la historia y un estilo literario.			

Si nos atenemos, concretamente, a la lectura de la obra elegida para este trabajo didáctico literario, es decir, *Fiesta*, podemos diseñar una panorámica lectora, con tareas de estudio en torno a los temas que facilitan entender la novela⁸. Ese proyecto cumple con un proceso lector, de documentación y de explicación para cada una de las clases, enfocado a una mantenida discusión

[8] Muchos estudiantes, si poseen un nivel de español algo inferior al resto de compañeros (dentro del nivel B2 estipulado), podrán comparar la lectura original del libro con versiones del mismo, adaptadas a alumnos de español (o específicamente para la misma clase), o, incluso, seguir fases de la obra por medio de una traducción a su propio idioma (o, como sucede con *Fiesta*, en su propio idioma de composición, el inglés). Nos parecen opciones válidas cuando se plantean dudas en la exacta interpretación de pasajes o fragmentos de las obras elegidas.

del alumno con el profesor en las mismas, sobre los detalles de todo lo que sugiere la deseada interpretación de la obra:

4.- PROGRAMACIÓN Y DESARROLLO

4. 1.- PROGRAMACIÓN PARA LA LECTURA Y ESTUDIO DE «FIESTA» (9 SEMANAS)

<i>FIESTA</i> Ernest Hemingway (1926): mediante estudio previo, resúmenes, seguimiento del cuestionario y de la guía taurómaca			
ESTRUCTURA Y CONTENIDO [3 semanas, 6 horas de clase]	LIBRO 1 (1-7) PARÍS	LIBRO 2 (8-18) BAYONA, BURGUE- TE, PAMPLONA	LIBRO 3 (19) MADRID
BIOGRAFÍA (VIDA) Y OBRA [1 semana, 2 horas de clase]	Análisis de la vida de Ernest Hemingway, de su personalidad y de sus principales obras literarias.		
CONTEXTO HISTÓRICO [1 clase]	EEUU y Europa en el periodo entreguerras. Consecuencias de la Iª Guerra Mundial. El Crack de 1929. Historia: política, sociedad, economía y cultura.		
CONTEXTO LITERARIO [1 clase]	Las vanguardias artísticas (literarias). La generación perdida. Escritores americanos. Escritores europeos.		
LOS PERSONAJES DE FIESTA / CLASES SOCIALES [1 semana, 2 semanas de clase]	JAKE BARNES/ BRETT ASHLEY/ BILL GORTON/ MIKE CAMPBELL/ ROBERT COHN y otros: MONTOYA/ PEDRO ROMERO.		
EL TIEMPO Y EL ESPACIO [1 semana, 2 horas de clase]	Tiempo interno y externo de la novela. Localizaciones: París, Bayona, Pamplona (y alrededores), San Sebastián y Madrid.		
TONO / ESTILO/ DESCRIPCIÓN / DIÁLOGOS [1 semana, 2 horas de clase]	Cómo está escrita la novela. Su técnica.		
GUÍA/ CUESTIONARIO / TRABAJOS y BIBLIOGRAFÍA [1 semana, 2 horas de clase]	Un específico repaso a la guía taurina. Discusión del cuestionario de lectura. Preguntas clave a tener en cuenta. Posibles redacciones a realizar: estímulos. Lecturas complementarias.		

Tauromaquia

4. 2.- DIVISIÓN ESPECÍFICA DE LA PROGRAMACIÓN, EN TIEMPO, A LO LARGO DE LAS 9 SEMANAS DE ESTUDIO Y LECTURA

Existirá un tiempo previo, a cada clase, en el que el alumno, en su lugar de estudio, preparará el trabajo de la lectura, estudio y documentación, que hará rentable y productiva la clase. A esa preparación se sumará el trabajo de la propia clase con la intervención del alumno y la supervisión del profesor:

DIVISIÓN TEMPORAL: DEL TRABAJO PREVIO A LAS CLASES Y DE LAS PROPIAS CLASES: EN LA LECTURA Y COMPRESIÓN DE LA NOVELA <i>FIESTA</i>		
CLASE 1 Semana 1	Previo:	Lectura y resumen del libro 1 (capítulos 1-7)
	Clase: 2 horas	LIBRO 1.- CAPÍTULO 1-7. Repaso de los resúmenes realizados por los alumnos y orientación sobre el cuestionario de lectura a cumplimentar en cada capítulo.
CLASE 2 Semana 2	Previo:	Lectura y resumen del libro 2 (capítulos 8-14)
	2 horas	LIBRO 2.- CAPÍTULOS 8-14. Repaso de los resúmenes realizados por los alumnos y orientación sobre el cuestionario de lectura a cumplimentar en cada capítulo. Primera explicación guía taurómaca: la desencajonada (cap. 13).
CLASE 3 Semana 3	Previo:	Lectura y resumen del capítulo 18 (final del libro 2) y del capítulo 19 (libro 3)
	1ª hora	LIBRO 2 (Continuación).- CAPÍTULOS 15-18. Repaso de los resúmenes realizados por los alumnos y orientación sobre el cuestionario de lectura a cumplimentar en cada capítulo. Segunda explicación guía taurómaca: primer encierro y primeras corridas de toros (cap. 15); segundo encierro (cap. 17)
	2ª hora	LIBRO 2 (Final).- CAPÍTULO 18. LIBRO 3.- CAPÍTULO 19. Repaso de los resúmenes realizados por los alumnos y orientación sobre el cuestionario de lectura a cumplimentar en cada capítulo. Tercera explicación guía taurómaca: tercera corrida (cap. 18).
CLASE 4 Semana 4	Previo:	Lectura informativa sobre la vida y obra de Ernest Hemingway.
	2 horas	Repaso, con los alumnos, a la vida, a la personalidad y a las obras más célebres de Ernest Hemingway
CLASE 5 Semana 5	Previo:	Lectura informativa sobre el contexto histórico y literario europeo y estadounidense del primer tercio del siglo XX.
	2 horas	Repaso con los alumnos al contexto histórico de EEUU y Europa: mapa del mundo, política, sociedad y economía; y repaso al contexto literario del momento: ambiente y fundamentación de las vanguardias literarias.
CLASE 6 Semana 6	Previo:	Realización de una ficha de los personajes principales y secundarios que aparecen en fiesta; y sus ambientes sociales.
	2 horas	Repaso con los alumnos del comportamiento y de la psicología de los personajes más notables que aparecen en la novela. También de los círculos sociales a los que pertenecen.

CLASE 7 Semana 7	Previo:	Fichas con las referencias del paso del tiempo en la novela, y la descripción de los diferentes espacios: París, sur de Francia y Bayona, País Vasco y San Sebastián, Navarra y Pamplona.
	2 horas	Repaso del paso del tiempo en la novela, y de los escenarios según son sentidos y descritos por el autor.
CLASE 8 Semana 8	Previo:	Fichas con ejemplos del estilo de Ernst Hemingway empleado en Fiesta: descripciones y diálogos más notables.
	2 horas	Repaso en clase de los pasajes donde se aprecia el estilo de Ernst Hemingway en la novela: selección de fragmentos, párrafos y diálogos.
CLASE 9 Semana 9	Previo:	Finalización por parte del alumno del cuestionario de la guía de lectura, más la realización de un último repaso para la comprensión de la guía taurómaca, es decir, la clave taurina.
	1ª hora	Seguimiento y repaso de los cuestionarios de lectura. Repaso final de la guía taurómaca.
	2ª hora	Consideraciones finales, conclusiones sobre los cuestionarios de lectura. Entrega del cuestionario. Sugerencia por parte del profesor de temas que motiven a los alumnos para realizar un ensayo de 1200-1400 palabras. Explicación del método para escribir el ensayo. Ensayo a entregar por parte del alumno a la finalización del semestre (18ª semana).

4.3.- DESARROLLO DE LA PROGRAMACIÓN PARA EL ESTUDIO Y LECTURA DE «FIESTA»

Estructura y contenido

Entrados en la lectura de la obra, en primer lugar hay que abordar los apartados de la estructura y el contenido del libro, ligando la lectura y el entendimiento de su contenido con la propia estructura elegida por Ernest Hemingway para contar la historia de *Fiesta*. (Durante 3 semanas). (Compárense el cuadro anterior: división temporal, y el correspondiente a la división de la estructura y contenido, más abajo).

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA NOVELA «FIESTA»		
LIBRO 1 [Capítulos 1-7] París	1-2	Invierno. La historia de Robert Cohn, escritor norteamericano. Su desazón vital.
	3-4	Primavera. La llegada de Brett. La relación entre Brett y Jake. Sus afinidades.
	5-6	El interés de Cohn por Brett y la molestia de Jake. Inquina de Stone y odio de Frances por Cohn.
	7	Jake piensa en Brett que le hace ver su realidad. La filosofía del Conde. El ánimo de Brett.
LIBRO 2 [Capítulos 8-18] Bayona Pamplona Burguete Pamplona	8	La llegada de Bill. El boxeo. La llegada de Mike. La vuelta de Brett. El círculo de la bebida.
	9-10	Comienzo del viaje y entrada en España. Impresiones sobre España, paisaje, comida y sus gentes.
	11-12	Cohn se queda. Viaje a Burguete. Pesca en el río Irati. Descripción de la pesca. Bill y Jake.
	13-14	La espera de la Fiesta. Se juntan. Mike le reprocha a Cohn. Jake piensa en Brett, y cómo saber vivir.
	15-16	El estallido de la Fiesta. La Fiesta. El encierro. Las primeras corridas. Brett se enamora de Romero. La agresividad de Mike. La disconformidad de Cohn. La vivencia festiva de Bill. Jake y Brett.
	17	La reacción violenta de Cohn ante Jake y Pedro Romero, y sus consecuencias. El segundo encierro.
18	El último día y final de San Fermín. La tauromaquia de Belmonte y de Romero. La huida de Brett.	
LIBRO 3 [capítulo 19] Bayona S. Sebastián Madrid	19	Vuelta a la normalidad de la ciudad. Jake, Bill y Mike salen de España hacia Bayona. Jake viaja a San Sebastián para disfrutar de la tranquilidad. Brett le requiere en Madrid. Jake y Brett se encuentran en Madrid, se explican, y sigue la vida.

Ajuste sobre la programación de los apartados de estudio y lectura del libro

De tal modo, a lo largo de tres semanas, junto al trabajo previo a la clase, que cada alumno dedicará en privado, se irán desgranando y analizando en el aula todos los aspectos relativos al argumento de la historia, que nos van a servir para descifrar todos los significados culturales y de mentalidad que encierra la lectura de esta obra clave para entender un aspecto tan peculiar y definidor de las costumbres españolas, como es el de la *fiesta* y la cultura taurina, según lo interpretan en Navarra, con los Sanfermines de Pamplona. A medida que

se vaya desarrollando el trabajo, el alumno irá realizando 1) completos **resúmenes** de todos los capítulos de la novela, acometidos desde la mentalidad que encierra la obra. Manejando con especial interés la 2) guía taurómaca (en el apartado 5 de este trabajo aludimos a ella⁹), que ayudará a comprender lo relativo al mundo taurino). También el alumno tomará 3) notas de las claves literarias, de tono, estilo y lenguaje, empleados por Hemingway en esta su primera gran obra. Todos los aspectos anteriores quedarán reforzados al seguirse en las clases 4) un **cuestionario de preguntas y sugerencias** (apartado 6¹⁰) que el profesor ofrecerá al alumno, para que vaya contestando a preguntas esenciales para la comprensión del texto que conduzcan a que cada estudiante pueda emprender al final 5) un ejercicio escrito, trabajo o **ensayo literario** sobre la obra.

Vida y obra del autor

Una vez abordado el contenido de todos los capítulos habría que pasar a explicar aquellos aspectos que definen al autor (vida y obra) para introducirnos más en su atmósfera compositiva del libro, y situar con plenitud la novela analizada. Realizaremos para el alumno¹¹ un cuadro sencillo que pueda servir para reconocer momentos significativos de la vida de Hemingway y sus obras relacionadas con España.

[9] Consúltese en Anexo 1.

[10] Consúltese en Anexo 2.

[11] En este y en los siguientes apartados de estudio: [Contexto histórico y contexto literario; Los personajes y las clases sociales; El tiempo y el espacio; El tono, estilo, descripción y diálogo] debido a la falta de espacio para publicar el artículo (trabajo) no podemos facilitar los esquemas que sugeriríamos a los alumnos. Si bien, pensamos que muchos profesores pueden componer cuadros/esquemas apropiados que aborden el estudio de *Fiesta* en estos apartados apuntados, o en los que consideren con el objetivo de comprender la obra.

Contexto histórico y contexto literario

Dentro de los apartados de documentación y análisis de la obra, en la parte central de la investigación se situaría la explicación de los contextos históricos y literarios que en el tiempo rodearon la redacción del escrito de Hemingway, y que sin duda le influyeron en la creación del trasfondo conceptual del texto. La comprensión para el alumno puede hacerse mediante cuadros esquemáticos.

Los personajes y las clases sociales

A la vez que se efectúa la lectura, los alumnos elaborarán, sobre cada personaje, un resumen completo de toda su participación en la novela, en torno a: rasgos físicos, carácter, personalidad, pensamiento e intervenciones más definitorias. Existen cinco personajes que llenan toda la novela. Jake Barnes, Brett Ashley, Bill Gordon, Mike Campbell y Robert Cohn (pertenecen al círculo anglosajón que visita Pamplona y que son guiados por Jake). Después, en París y en Pamplona, encontramos personajes secundarios (Braddocks y Sra, Frances Elyne, Robert Prentiss, Woolsey, Krum, Harvey Stone o Hoffenheimer) que ayudan a vislumbrar la clase social de la que forman parte los principales, y en especial Jake. Es un aspecto que puede enlazar, para descubrirlo, con el concepto de *Generación perdida*.

Otros personajes significativos aparecerán avanzada la novela, en relación con Burguete y Pamplona (el hombre vasco del autocar, la dueña de la pensión de Burguete, y, sobre todo, dos personajes complementarios, podríamos decir, y muy significativos para el entendimiento del alcance cultural de la novela: Montoya (dueño del Hotel: en la vida real se llamaba Juanito Quintana), y Pedro Romero (en la vida real, Cayetano Ordóñez, *Niño de la Palma*, torero que le encantó a Hemingway, padre de su futuro ídolo taurino con el tiempo: Antonio Ordóñez).

El tiempo y el espacio

En los apartados del *tiempo* y del *espacio*, se debe estudiar cómo se desarrolla la novela bajo estos dos aspectos que definen, enmarcan y conducen una narración. Primero, habría que hacer constar el *paso del tiempo* desde el comienzo del relato hasta el final, en relación con la estructura de la obra: la novela *Fiesta*, se desarrolla durante unos siete meses (podríamos pensar en 1925), entre invierno (no definido) primavera y verano. Termina la acción en Madrid a finales del mes de julio.

El *espacio* caracteriza a toda la novela y determina los motivos de la acción. Encontramos diversos lugares que son definidos por Hemingway y que son ejemplo de su arte descriptivo y de la posición socio-cultural de los personajes: en París, Bayona, Pamplona, Burguete, Biarritz, San Sebastián y Madrid. Todo lo relacionado con estos emplazamientos tiene que ser reflejado en notas, según son descritos y contados por Hemingway, debido a su influencia en la narración.

Tono, estilo, descripción y diálogo

Sobre el *tono* -modo de expresión- y *estilo* literario de Hemingway se realizará un seguimiento con ejemplos que refieran la manera de hablar y comportarse de los interlocutores, la espontaneidad del relato, la ausencia de dilaciones lingüísticas, el empleo del lenguaje en las *descripciones* de los personajes, su conducta, las poblaciones y el paisaje. Hemingway como ya hemos adelantado es un escritor que protagoniza una gran aportación a la historia de la literatura con su estilo diáfano y veloz. Es un aspecto que se observa sobre todo en el pleno dominio de los *diálogos*, vivaces, sintéticos y plenamente introducidos en la narración, elemento al que continuamente complementan.

De todos estos aspectos el estudiante tiene que ir seleccionando ejemplos que demuestren lo que ya se conoce sobre la escritura de Hemingway, con un aparato de notas para cada uno de estos apartados fundamentales de la narración: tono, estilo, descripción y diálogos.

5.- GUÍA TAURÓMACA

En *Fiesta* existe una completa versión de lo que significaba *la fiesta de los toros* para Hemingway, que nos va mostrando desde la perspectiva del protagonista central de la novela, Jake Barnes. La obra contiene multitud de ejemplos de cómo es el mundo taurino y cómo hay que interpretarlo, para entenderlo. Destaca, sobremanera, si se sigue lo descrito por Hemingway, en sí mismas, cada una de las tres corridas de toros que nos relata, que viene a ser la formulación de una tauromaquia prefigurada por el autor. De cómo es el arte taurino en las tres suertes (o tiempos) en que se divide la lidia de un toro. De cómo debe proceder el torero en cada toro, con el manejo del capote, de la muleta y de la espada, y qué papel queda reservado para el público y el aficionado. Esta introducción al arte de los toros existente en *Fiesta* la perfeccionaría por extenso Hemingway con su excelente *Muerte en la tarde*, publicada seis años después. En *Fiesta*, Jake hace todo lo posible para que sus amigos entiendan la fiesta de los toros y la corrida -su manifestación máxima-. *Fiesta* viene a ser, para el lector profano, una buena guía para asimilar el hecho cultural taurino, pues ilustra sobre el toreo de aquella época (1926) y sirve para contrastarlo con la tauromaquia de hoy en día.

Para esta advertencia del suceso taurino en la novela se brinda (para profesores y alumnos, para profanos y entendidos) una guía taurómaca con las *referencias* existentes a la cultura taurina en *Fiesta*, completada con una reflexión alrededor de lo que se desprende en cada una de ellas. (Nuestra guía taurómaca se muestra en Anexo 1, al final de este artículo). Es evidente que el conocimiento previo del hecho taurino facilita la comprensión y explicación de la novela, pero su desconocimiento no impide el poder entender los sucesos, avatares y circunstancias y acceder al proceso de lo táurico.

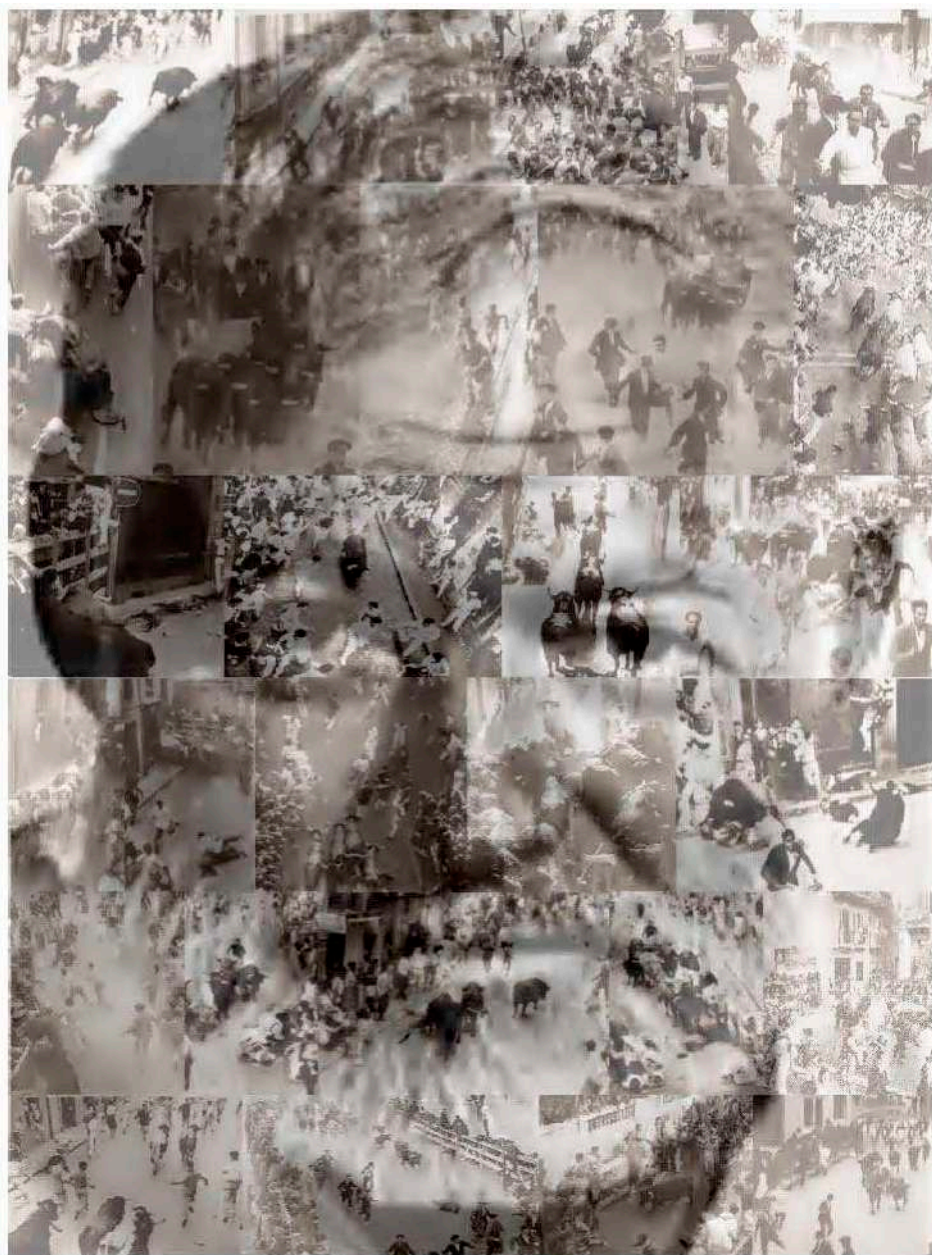


Ilustración 1.- *Ernest Hemingway y los Sanfermines*, de José Manuel García Hernández (2017).

6.- CUESTIONARIO PARA ESTUDIAR «FIESTA»

Es aconsejable que el alumno a la vez que va leyendo e informándose comprensivamente de la novela y de los aspectos históricos y literarios que la moldean, responda a las preguntas de un cuestionario preparado por el profesor para profundizar todo lo posible en la obra. Dicho cuestionario será pieza de discusión en la última clase de las programadas. Y servirá para la redacción posterior, por parte de los estudiantes, de un trabajo o ensayo sobre algún aspecto sociocultural que dimane de la novela. (Nuestro cuestionario se muestra en Anexo 2).

7.- ELABORACIÓN DE UN TRABAJO O ENSAYO POR PARTE DEL ALUMNO (1.200 A 1.400 PALABRAS). CLAVES PARA EL ENSAYO LITERARIO

Una vez terminada la lectura, con todos las anotaciones históricas, literarias y culturales, sugeridas con anterioridad (completado todo el seguimiento) sería el momento de plantear un tema para realizar un escrito sobre él. Concretamente, consistiría en abordar un ensayo. El ensayo se planteará con libertad para que el estudiante muestre sus dotes interpretativas y de escritura. Si bien, el escrito, debe poseer en su estructura interna una pequeña introducción, un desarrollo del tema y unas conclusiones. Para lo cual, sería conveniente, lanzar al alumno una serie de estímulos sobre los que poder reflexionar y escribir. Los siguientes cuatro estímulos pueden servir como ejemplo de partida:

- 1) ¿Cómo se aprecia en la obra la influencia de la historia y de la tradición?
- 2) ¿Qué valores culturales se transmiten en la obra y por medio de qué personajes?
- 3) ¿Cuál es y cómo se explica en la novela el papel de la mujer que representa Brett Ashley?
- 4) ¿Cuáles son los rasgos más notables, con sus ejemplos, de la técnica que emplea Hemingway en la narración de *Fiesta*?

El ensayo puede ser entregado por el alumno al finalizar las clases del semestre. A la hora de evaluarlo, aparte del nivel de escritura mostrado por el estudiante en español, contaría la penetración interpretativa, el ajuste al tema y la originalidad de las ideas vertidas por cada autor de los ensayos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, Josephs. "Toreo: The Moral Axis in *The Sun Also Rises*". *On Hemingway and Spain*. Wickford, Rhode Island: New Street Communications, 2014. 129-60.
- BAKER, Carlos. *Ernest Hemingway. Critiques of four major novels*. New York: Scribner, 1962.
- *Hemingway. El escritor como artista*. Buenos Aires: Corregidor, 1974.
- BAKER, Sheridan. *Ernest Hemingway. An Introduction and Interpretation*. New York: Rinehart and Winston, 1967.
- BENNASSAR, Bartolomé. *Historia de la tauromaquia. Una sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos y Real Maestranza de Caballería de Ronda, 2000.
- BONET, Juan Manuel. *Diccionario de las Vanguardias en España (1907-1936)*. Madrid: Alianza, 2007.
- BURGESS, Anthony. *Hemingway*. Barcelona: Salvat, 1984.
- CAMPOS CAÑIZARES, José. "Ernest Hemingway, innovador de la crónica taurina en *Fiesta* (1926)". *Encuentros en Catay* 30 (2017): 451-80.
- CASTILLO PUCHE, José Luis. *Hemingway, entre la vida y la muerte*. Barcelona: Destino, 1968.
- CORTINES, Jacobo. "Ordóñez en Hemingway". *Revista de Estudios Taurinos* 8 (1998): 15-50.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio. *España, tres milenios*. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- HEMINGWAY, Ernest. *Adiós a las armas*. Barcelona: Bruguera, 1980.

- *Cuentos*. Barcelona: Debolsillo, 2015.
- *El verano peligroso*. Barcelona: Planeta, 1986.
- *Enviado especial*. Madrid: EPESA, 1972.
- *Fiesta*. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- *Muerte en la tarde*. Barcelona: Planeta, 1982.
- *París era una fiesta*. Barcelona: Debolsillo, 2014.
- *Por quien tocan las campanas*. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- *Publicado en Toronto*. Barcelona: Debolsillo, 2005.
- *Relatos*. Barcelona: Mundo Actual de Ediciones, 1978.
- *The Sun Also Rises*. New York: Scribner, 2014.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona: Crítica, 2000.
- IRIBARREN, José María. *Hemingway y los Sanfermines*. Pamplona: Editorial Gómez-Edyvel, 1984.
- JIMÉNEZ, Edorna. *San Fermingway. Otras historias de Ernest Hemingway*. Tafalla, Navarra: Txalaparta, 2005.
- JUDT, Tony. *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus, 2008.
- KING, H. (Dir.). (1957). *The sun also rises*. EE. UU.: 20th Century Fox.
- KOBLER, Jasper Fred. *Ernest Hemingway. Journalist and Artist*. Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1985.
- LANIA, Leo. *Hemingway, biografía ilustrada*. Barcelona: Destino, 1963.
- LÁZARO CARRETER, Fernando y Evaristo Correa. *Cómo se comenta un texto literario*. Madrid: Cátedra, 1992.
- LUJÁN, N. *Historia del toro*. Barcelona: Destino, 1993.
- NAGEL, James (Ed.). *Critical Essays on Ernest Hemingway's The Sun Also Rises*. New York: G. K. Hall and Co., 1995.
- PITT-RIVERS, Julian. "Las raíces de la afición taurina de Hemingway". *Revista de Estudios Taurinos* 14 (2002): 157-82.
- REIGOSA, Jorge G. *Hemingway desde España*. Madrid: Visor, 2001.
- SANDERSON, Stewart. *Hemingway*. Madrid: EPESA, 1972.
- SAVATER, Fernando. *Tauroética*. Madrid: Turpial, 2010.
- STANTON, Edward F. *Hemingway en España*. Madrid: Cátedra, 1989.

- SUREDA MOLINA, G. *Tauromagia*. Madrid: Austral, 1978.
- TORTELLA, Gabriel. *Capitalismo y Revolución*. Madrid: Gadir, 2017.
- VALVERDE, José María y Martín de Riquer. *Historia de la literatura universal. Desde el Barroco hasta nuestros días*. Madrid: Gredos, 2010.
- VARGAS LLOSA, Mario. "La capa de Belmonte". *El País*. 2-XI-2003
- VEJDOVSKY, Boris. *Hemingway. Homenaje a una vida*. Barcelona: Lumen, 2011.
- VILLARES PAZ, Ramón y Javier Moreno Luzón. *Restauración y dictadura*. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- VVAA. *Balance Hemingway*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.
- YOUNG, Philip, "Hemingway". En *Tres escritores norteamericanos*, VVAA. Madrid: Gredos, 1971. 7-49.

ANEXO 1. GUÍA TAURÓMACA.

Nos parece oportuno abordar, de una manera atenta, cómo se desarrolla el acontecimiento taurino en *Fiesta* y el significado que adquiere según vamos leyendo la novela, desde una perspectiva de lo que el autor quiso apuntar y destacar en cada pasaje o acción. Para realizar este repaso de referencias taurinas en esta novela, tan preclara de la literatura universal, manejaremos la edición más utilizada por los lectores en español, la debida a la traducción de Joaquín Adsuar (Debolsillo de 2011). Iremos relacionando el texto y su posible versión interpretativa, en el orden que aparecen las referencias en *The sun also rises (Fiesta)*. Las citas textuales estarán introducidas desde el número del capítulo y la página o las páginas a las que pertenecen e irán numeradas (en total serán veinticuatro).

LIBRO PRIMERO: CAPÍTULOS 1-7: PARÍS (INVIERNO-JUNIO).

1.- Cap. 2 (p. 34). Jake Barnes (periodista, protagonista de la novela y *alter ego* de Ernest Hemingway y enamorado de Brett Ashley), expresa: «Nadie vive por completo su vida excepto los toreros».

(Con ello, Hemingway quiere manifestar que hay que vivir con intensidad, con verdad, la vida. Es un concepto modélico para Hemingway, del modo cómo hay que entender la vida, sus grandezas y sus limitaciones. Un criterio que mantendrá en toda su obra y en su experiencia vital).

2.- Cap. 4 (56). Jake lee en el hotel, antes de dormir, dos revistas taurinas: una de ellas llamada *Le Toril*.

(Jake es un aficionado que se informa del desarrollo de la temporada taurina, de los sucesos alrededor de los toros. También Hemingway a lo largo de su vida se informó del desarrollo de la temporada taurina española, de la francesa y la de los países con festejos taurinos. Su amigo Juanito Quintana (Montoya en la novela), le enviaba información (prensa, revistas) de manera regular).

LIBRO SEGUNDO: CAPÍTULOS 8-18: BAYONA, PAMPLONA, BURGUETE Y PAMPLONA (FINALES DE JUNIO-MEDIADOS DE JULIO).

3.- Cap. 9 (116). Jake y su amigo Bill Gorton (escritor) se despiden de los compañeros de compartimento del tren en su viaje a España, en Bayona.

La mujer del matrimonio norteamericano, al despedirse, les dice: «Tengan cuidado con esas corridas de toros».

(Es un comentario amable sin más de alguien que no conoce el medio taurino. Por la idea de riesgo).

4.- Cap. 10 (123). Jake fue a ver al «anciano caballero que cada año me abonaba a las corridas».

(Era el archivero de la ciudad. Es un dato que demuestra que Jake es un aficionado que mantiene su abono, su propio asiento en la plaza de toros de Pamplona, desde algunos años atrás).

5.- Cap. 10 (124). Jake entra en la catedral de Pamplona y reza.

Entre otras peticiones, lo hace por «todos los toreros, separadamente por los que me gustaban y en grupo por los demás». Además, dice: «de pedía Dios que los toros salieran buenos y que las fiestas se desarrollaran a pedir de boca».

(Fundamento religioso, católico, del protagonista de la novela, de Jake. Pone en relación los toros con el catolicismo. Unión de lo religioso con la tradición. Hemingway por estas fechas vive la transformación interior que le llevó a adoptar el credo católico).

6.- Cap. 10 (126). Robert Cohn (escritor que tendrá una relación esporádica con Brett), pregunta si se puede *apostar* en las corridas de toros. Bill piensa que sí, pero, expresa, que no había «por qué hacerlo». Jake, les comenta que: «Sería como apostar sobre la guerra [...]. Las corridas de toros no necesitan el menor incentivo económico». Cohn, contesta: «Siento mucha curiosidad por ver alguna».

(Los amigos de Jake, de cultura anglosajona, relacionan los toros con un deporte de riesgo, tal vez, piensan en el boxeo. Jake, a partir de este momento, poco a poco les va introduciendo en el sentido artístico de la cultura taurina que él ya conoce).

7.- Cap. 11 (136): En el viaje en autobús a Burguete, donde Jake y Bill, van a pescar, un viajero vasco que habla inglés, al hablar con ellos, pregunta a Jake sobre los toros (sabe de los cercanos *Sanfermines*), con el siguiente diálogo: «¿Le gustan a usted las corridas de toros?. – Sí, ¿a usted no?. – Supongo que sí [...]».

(Los toros aparecen en las conversaciones con los nativos. Forma parte de la costumbre, más en tiempos de la Fiesta de San Fermín).

8.- Cap. 13 (160-62): Jake es valorado como «verdadero aficionado» por Montoya, dueño del Hotel y aficionado que conoce todos los secretos de la tauromaquia. Su trato con Jake se establece del siguiente modo: «Siempre sonreía como si las corridas de toros constituyeran un secreto especial entre nosotros, un secreto verdaderamente extraño, sorprendente y profundo que

compartíamos nosotros dos» (160). Montoya ve a los amigos de Jake como acompañantes de él. Jake, entiende que: «[La] *afición*, en términos taurinos, significa pasión». Era lo que le relacionaba con Montoya y su Hotel, donde se alojaban los «verdaderos aficionados» (161). El mundo taurino de los Sanfermines, por el contrario, trataba a Jake como a un norteamericano que no podía llegar a comprender del todo la tauromaquia. Pero, ante esta evidencia, comenta Jake: «[Después, con el trato, en la cercanía, es] cuando se daban cuenta de que verdaderamente yo sentía *afición*, lo que acababan por descubrir sin una consigna determinada, sin preguntas aparentes [...], como en una especie de examen espiritual»; (161) entonces, sus examinadores, como manifestación del aprobado, le ponían «la mano en el hombro o me llamaban *buen hombre*». Era la afirmación o comprobación de su *afición* mediante el «contacto físico».

En esa perspectiva, en el sentido de lo que significaba la *afición* a los toros para Montoya, era tal (nos dice Jake) que podía perdonar «todo a un torero que tuviera *afición*. Podía perdonárselo todo a quien tuviera *afición*» (162). También, a un aficionado, como Jake, a quien le llegaba a perdonar el comportamiento de sus amigos, que se estaban situando *escandalosamente* fuera de ese código.

(La importancia en el mundo de los toros del *sentimiento* de la *afición* y el *compromiso* del aficionado. Jake (Hemingway) era visto como aficionado. Como tal estaba en disposición de transmitir esa pasión a sus amigos de cultura anglosajona, desplazados a Pamplona para ver los Sanfermines).

9.- Cap. 13 (162-76). La desencajonada.

Esta primera actividad taurina de los Sanfermines es explicada y conducida por Jake en la novela. Primero a Bill, cuando le pregunta por ella: «Dejan que los toros salgan de sus cajones todos al mismo tiempo y los conducen a los corrales donde se quedan hasta el día de la corrida. Los cabestros los rodean como si fueran viejas amas de cría cariñosas y tratan de calmarlos y arrastrarlos hasta los corrales» (162). Tras la precisa explicación de Jake a esta y otras preguntas suyas, Bill concluye que: «Debe ser magnífico ser

un cabestro» (163). Una respuesta en la que se percibe que no es un experto. En general, a los amigos de Jake les interesó saber qué función y cómo se comportaban los cabestros. De ahí, que incluso lo llegaron a relacionar con la propia personalidad de alguno de ellos, como en el caso de Cohn, a quien Mike Campbell (un hombre sin ocupaciones que mantiene una relación sentimental con Brett) con encono (intuye su interés por Brett) le atribuye condiciones de cabestro: «te encanta ser un cabestro» (171). En la novela se describe la experiencia vivida por Jake y sus amigos el día de la desencajonada, desde el principio -llegada de ellos a los corrales para verla- hasta el final -cuando ya habían desencajonado al último toro-. El espectáculo de ver salir a los toros de sus cajones y desenvolverse hasta los corrales, junto a los cabestros, les agradó. Les impactó el magnetismo desprendido por el toro. Jake comenzó a sacar conclusiones taurinas sobre el posible comportamiento de esos toros en el ruedo, según el uso de sus cuernos. A juicio de Jake: «Tiene (el primero de los toros) una buena derecha y una buena izquierda, como si fuera un boxeador» (163). Este símil deportivo que utiliza Jake será un cliché que acompañará al propio Hemingway toda su vida. Es decir, muchos aficionados a los toros han pensado que Hemingway los percibía desde el punto de vista de ver en ellos un deporte (Mario Vargas Llosa en su artículo «La capa de Belmonte» (2003), sigue este pensamiento, pues pensaba que Hemingway destacaba los aspectos de la brutalidad y no los del misterio).

(Jake, aquí, en este pasaje, cumple la función de mostrar y transmitir a sus amigos algo que él conoce bien del medio taurino, la desencajonada, con todos los valores culturales contenidos en esa actividad -de llevar a los toros a los corrales de la ciudad de Pamplona, tras su largo viaje en tren desde su ganadería en el campo, donde pastaban, en otro lugar de España-, una práctica, la desencajonada, previa a los encierros y a las corridas de toros).

10.- Cap. 13 (163). Jake al describir la plaza del café Iruña, apunta la existencia en ella de «dos casetas» donde «se vendían las entradas para las corridas». En aquellos instantes cerradas.

(Relación económica de la ciudad con las corridas de toros).

11.- Cap. 13 (175-76). Jake y Montoya hablan de los toros tras la desencajonada. La impresión de Montoya sobre el futuro comportamiento de los toros en la corrida, por lo que había visto en la desencajonada, no es demasiado positiva. A su vez, pregunta a Jake si a sus amigos les gustó «el espectáculo», que le contestó: «Sí, mucho» (163). Más tarde, Jake le pregunta a Bill qué le habían «parecido los toros». Este, posiblemente, el amigo más afín para intuir lo relacionado con la tauromaquia, le responde, entusiasmado: «Algo grande. Es fantástica la forma en que los sacan de los cajones» (176).

(JAKE entabla, como buen *aficionado*, comunicación taurina con Montoya, y sigue su labor educativa taurómaca con sus amigos, en este caso, con Bill).

12.- Cap. 14 (179-80). La víspera de la fiesta.

Jake y sus amigos esperan el comienzo de la fiesta, de los encierros y de las corridas de toros. A lo largo de dos días. Mientras, la ciudad acondicionaba «las vallas» de madera (179) en las calles por donde se iba a producir el encierro, de cada mañana, de cada corrida, que consistía (como hemos referido) en llevar a los toros desde los corrales donde se encontraban tras la desencajonada, fuera de la ciudad, a los corrales de la plaza de toros. Un recorrido urbano donde eran corridos los toros por los aficionados y «la multitud» (180). En la novela se describen las diferentes actividades de la puesta de largo de la ciudad para las fiestas de San Fermín: vallado de las calles, entrenamiento de los caballos de picar en la plaza de toros, limpieza de ésta; más la existencia de «la feria de ganado vacuno y caballar» propia de la cultura festiva de esa época (180).

(Un tiempo de espera calmado, tranquilo, con sabor taurino, vivido en Pamplona por los protagonistas, antes del estallido de la fiesta).

13.- Cap. 15 (190-92): El primer encierro.

A Jake lo que le «despertó fue la explosión del cohete que anunciaba que se soltaba a los toros desde los corrales situados en las afueras de la ciudad», que daba inicio a los encierros. Se despierta y ve ese primer encierro desde su habitación en el Hotel Montoya (en la realidad Hotel La Perla) que daba a la

calle La Estafeta desde donde tenía una situación privilegiada para ver el encierro y todo su ambiente festivo. Sorprende el relato de Hemingway porque choca con lo que hoy ocurre tan masificado:

Debajo, la calle estaba completamente desierta. Todos los balcones y ventanas estaban llenos de gente. De pronto un gran gentío apareció por la calle, muy apretados, y sin cesar de correr calle arriba en dirección a la plaza de toros. Detrás iba otro grupo de mozos, que aún corrían más, y después los rezagados, que más que correr parecían volar. Entre ellos y los toros, que los seguían pisándoles los talones, había un pequeño espacio vacío. Los toros iban galopando, subiendo y bajando la cabeza. Todo desapareció de mi vista al torcer la esquina. Uno de los mozos cayó cerca de la valla, pero los toros pasaron junto a él sin hacerle el menor caso, como si no lo hubieran visto. Los animales corrían juntos, en grupo (190-91).

Después, desde la plaza de toros, a Jake, le llegó el grito de la multitud. Tras oír el cohete que indicaba que los toros habían llegado a los corrales, a continuación de haber atravesado el ruedo, se fue a dormir. Al llegar a la habitación, Cohn le despertó y hablaron de lo sucedido en el encierro.

(Mediante una redacción sencilla Hemingway muestra toda la grandeza del encierro de San Fermín. El de aquellos tiempos (1923/1926) cuando no existía la aglomeración actual. Visto desde la mirada de Jake).

14.- Cap. 15 (192-98): Primera corrida.

Jake va describiendo las emociones que se producen en un día de toros antes del comienzo del festejo: nos informa de la comida del grupo de amigos y del ambiente en el café Iruña donde se desplazaron tras el almuerzo, donde destacaba «el murmullo de las conversaciones [...] un murmullo peculiar que se repetiría cada día de corrida» (192). Jake tenía entradas para la corrida de toros de barrera y de sobrepuestas. Él, en barrera, vería el festejo junto a Bill, que ya había visto corridas otra temporada. Mike, Cohn y Brett Ashley (mujer atractiva y errante) estuvieron cerca. Bill aconseja a Cohn para que no se impresione ante los caballos (la corrida pertenece a tiempos anteriores a

la utilización del peto, en 1928). Por su parte Jake, le dice, en este sentido, a Brett (que se muestra nerviosa): «No mires a los caballos después de que el toro los haya corneado [...]. Observa cómo ataca el toro y cómo el picador trata de mantenerlo a distancia. Pero si alcanza al caballo, no lo mires después de que haya recibido la cornada hasta que esté muerto [...]. Si las cosas se ponen feas, no mires» (192-93). Antes del festejo, Jake con Bill, van al Hotel para coger las botas de vino y los prismáticos. En el Hotel, Montoya les invita a que puedan conocer al diestro Pedro Romero (al que él estima). Entraron en su habitación en el momento que estaba vistiéndose, acto en el que le ven. Se saludan. Montoya les califica, ante él y sus acompañantes, «de grandes aficionados que querían «desearle suerte». Escribe Hemingway: «Romero escuchaba muy serio. Después volvió a mirarnos. Era el muchacho más guapo que había visto en mi vida». Hay un breve saludo con el torero en inglés. Jake da muestras de ser un conocedor del mundo de los toros al analizar el ambiente que rodeaba al torero: «Era un muchacho de diecinueve años, solo, sin más compañía que su mozo de estoques y aquellos tres seguidores, seguramente unos mangantes que trataban de aprovecharse de él» (194). Jake y Bill, le desearon suerte y se fueron a la plaza. (La corrida correspondió, en la realidad, a los Sanfermines del 7 julio 1925: toros de Francisco Villar para Antonio Márquez, Martín Agüero y Pedro Romero -Niño de la Palma-). A ambos, Bill y Jake, en la corrida, les encantó Pedro Romero: «Era un verdadero torero. Hacía tiempo que no veía a un verdadero torero». Al salir de la plaza tras la corrida, entre el gentío, sintieron que les «invadía ese extraño estado de ánimo que se siente siempre después de una buena corrida de toros» (195). El resto de amigos de Jake pasaron el examen de ver una corrida de toros, si bien Cohn soportó mal la suerte de varas. Por su parte, Brett vio a Pedro Romero «encantador» (196).

(Jake va viviendo y encauzando todo el rito de la corrida de toros en su orden: el ambiente, el círculo taurino y las emociones que transmiten las corridas, aparte de descubrir a un torero al que seguir -Pedro Romero en la ficción: Cayetano Ordóñez en la realidad-).

15.- Cap. 15 (198-201). Segunda corrida.

En esta ocasión, Jake ve la corrida en barrera junto a Brett y Mike. (En realidad fue la del 9 de julio de 1925: toros de Cándido Díaz, para Antonio Márquez, Marcial Lalanda, Martín Agüero y Niño de la Palma -Pedro Romero). Pedro Romero, en ella, «ofreció un verdadero espectáculo y acaparó toda la atención» (198). Obtuvo la consideración de todos los aficionados y en especial la de Brett. Durante el festejo, Jake introduce a Brett en saber ver la corrida de toros: «Yo estaba al lado de Brett y le explicaba en qué consistía la lidia» (199). En particular, la suerte de varas. El manejo del capote en los quites. El empleo suave de los engaños. La pureza del toreo natural (administrado por Pedro Romero). El clasicismo: «antigua cualidad del toreo» (200). La calma. Las distancias. El significado de Joselito. El temple. El toro ante la muerte. Todo ello apreciado a través de Pedro Romero, poseedor de las máximas cualidades, de sabiduría y elegancia. Brett se fue enamorando de él.

(Hemingway por medio de Jake va desmenuzando *la tauromaquia y sus suertes* en la novela *Fiesta*. El magnetismo de Pedro Romero se apodera de Brett).

16.- Cap. 16 (202-209): Ante la tercera corrida (primer episodio).

El día siguiente, era día sin toros en Pamplona. En el Hotel, Jake recibe en su habitación la visita de Montoya que preocupado le comunica que el embajador norteamericano quería invitar a Romero y a Marcial Lalanda (matador que había toreado la segunda corrida e iba a participar en la tercera) a una recepción. Montoya le comenta que las adulaciones acaban con los toreros y los extranjeros no saben medir esas cuestiones. Montoya teme que se saque a Romero de su ambiente con el consiguiente peligro. Jake asiente y le aconseja que no hable al torero de esa invitación (203-04). Más adelante, con Bill y Mike, ambos algo pasados de copas, Jake está en el comedor del Hotel. En una mesa del mismo estaba Pedro Romero y un crítico taurino de Madrid. Jake felicita a Romero por su actuación del día anterior. Se sienta en la mesa de ellos y hablan de toros. Obtiene información sobre Romero (de Ronda, diecinueve años, habla algo de inglés). Romero le pregunta si le había visto torear antes. El crítico, exigente, comenta que Romero todavía tenía que torear

de manera más completa. También, que toreará en Pamplona, en la siguiente corrida, ante un toro con pocas defensas, con cuernos como *plátanos*. En medio de la conversación interviene Brett desde la mesa de la *pandilla*. Todos van a una mesa para estar juntos y tomar café. Mike bebe brandi Fundador. Brett y Romero, sentados cerca uno de otro comienzan a hablar a solas. Mike que está borracho, muestra sus celos. Cuando Montoya, al entrar en el comedor, se da cuenta de la escena se incomoda: «vio a Pedro Romero con una copa en la mano y sentado entre una mujer con los hombros al descubierto y yo en una mesa llena de borrachos. Mi siquiera me saludó» (209). Brindaron, y Romero, que dio la mano a todos, y el crítico, se fueron. Brett se muestra muy impresionada: «¡Dios mío, qué chico tan estupendo! [...] ¡Cómo me gustaría verlo poniéndose esa ropa de torero! Debe de tener que usar un calzador para vestirse» (209).

(Montoya advierte los peligros y distracciones, que se le presentan a Romero que podrían perjudicar su carrera. Jake entabla en el comedor del Hotel conversación con Romero y un severo crítico taurino madrileño. Sus amigos se unen a la reunión, con Brett como protagonista, que se encandila por el torero. Mike se da cuenta de lo que va a pasar y desde la borrachera muestra sus celos. Montoya ve la escena en la que a Romero le rodea el alcohol y la mujer -Brett-).

(Aparecen los tópicos y los condicionantes que rodean a los toreros en el mundo que habitan -el taurino, como cualquier tipo de espectáculo artístico-tan dado a la adulación y a vivir el momento sin planificación futura).

17.- Cap. 16 (216-20): Ante la tercera corrida (segundo episodio).

Jake y Brett dan un paseo por Pamplona, hablan de sus intimidades y del interés de Brett por Pedro Romero: «Estoy loca por ese muchacho» (216). Un enamoramiento desbocado: «jamás me he sentido como una puta hasta ahora». Al regresar al Hotel, se encontraron a Romero con otros toreros y «varios críticos taurinos» sentados en el café Iruña. En ese entorno: «Fumaban cigarros puros» (217). Romero se acercó a la mesa de ellos. Apreciaron «sus buenos modales» (218) y su atractivo físico. Ella, a petición de él -atraído

por ella-, le lee la mano: "Hay miles de toros". Él: «Los toros son mis mejores amigos». Brett le contesta: «¿Y mata usted a sus amigos? [...]». Romero: «Sí, siempre –respondió el torero en inglés-, para que ellos no me maten a mí» (219). Romero hablaba inglés pero lo escondía en su círculo taurino porque a los toreros «No les gustaría» saberlo. Jake interpreta, al referirse Romero a sus colegas los toreros, que poseían una "expresión *nacionab*". Ante la atracción entre Brett y Romero, Jake se ausenta: «Desde luego todo estaba más claro que el agua». Se quedaron Brett y Romero en un diálogo de acercamiento. Al avistar Jake a los toreros y críticos percibió que le «miraron con severidad mientras salía» (220).

(Brett, debido a su carácter y a su inestabilidad vital se siente atraída por el torero Pedro Romero, joven y apuesto. Jake se retira ante esa realidad. El ambiente taurino atisba esa distracción para el torero. Los que rodean al torero piensan que la concentración del artista puede verse afectada).

18.- Cap. 17 (223). Casetas de venta de entradas.

Hemingway describe las colas ante las casetas de venta de entradas para la corrida del día siguiente, en la Plaza de la Constitución (hoy Plaza del Castillo), de público que quiere comprar billetes: «Se habían sentado en sillas plegables y taburetes; otros se acurrucaban en el suelo, cubiertos con mantas o periódicos. Esperaban que a la mañana siguiente se abrieran las taquillas [...]» (223).

(Este aspecto económico de lo taurino dentro de la vida de la ciudad ya había sido referido por Hemingway (163). Ahora surge con pleno sentido vital).

19.- Cap. 17 (229-34 y 238). Segundo encierro.

Ambiente en la calle a primera hora de la mañana. Jake ve el encierro desde una «empalizada» (229) entre el gentío, en plena calle, posiblemente en La Estafeta cerca de la Plaza de Toros. Los policías expulsaban a los borrachos del propio recorrido antes de la llegada de los toros. Jake vio llegar a los primeros corredores y a los toros a lo lejos, que iban «ganando terreno a los mozos». Pasaron por delante de él. Al llegar a la entrada de la plaza

«la multitud se apelotonó» (230), lo que ocasionó cornadas a dos hombres. Dentro de la plaza, por lo que se oía desde fuera, también hubo tumulto y situaciones de peligro antes de que los toros entraran en los corrales. Uno de los hombres cogidos, el primero, murió de las heridas. Jake al volver al café mantiene una conversación con un camarero que critica lo ocurrido y que al enterarse de la noticia que confirmaba la muerte del corredor comenta: «¿Lo ha oído: *Muerto*. Está muerto. Atravesado por un cuerno. Todo por un pasatiempo mañanero. *Es muy flamenco*» (232). Jake supo después quién fue ese hombre joven, que procedía de Tafalla (Vicente Gironés, en la novela, asiduo a los Sanfermines: en realidad se llamaba Esteban Domeño, y fue el primer muerto de los encierros modernos, exactamente, el 13 de julio de 1924) y que fue homenajeado ante sus familiares, al salir el ataúd en tren hacia su localidad (232). Jake, también, nos informa, sobre la ganadería del toro, astado que por la tarde sería «lidiado y matado» por Romero. Fue el tercer toro de la corrida, al que Romero le cortó una oreja, que, al dar la vuelta al ruedo, «le regaló a Brett, quien la envolvió en un pañuelo; mío, por cierto [afirma, Jake]» (233). Antes, ya en el Hotel, Bill y Mike, cuentan las emociones vividas dentro de la plaza tras el largo encierro.

(El tumulto y la peligrosidad del encierro de San Fermín queda descrito por la pluma de Hemingway en multitud de detalles, entre ellos la realidad de la muerte).

20.- Cap. 17 (235-23). Referencia a la paliza de Robert Cohn a Pedro Romero.

Cohn, por celos, dio una paliza a Pedro Romero que, sin saber pelear, se defendió con bravura. Cohn había sido boxeador. Tras lo sucedido, Cohn se arrepintió. Esa mala acción puso final a su estancia en Pamplona. Por su parte Pedro Romero quedó con marcas en la cara que luciría en su última corrida.

(La acción se mezcla con lo taurino en el relato. En este caso, para justificar sucesos de la narración, se muestra un comportamiento romántico (valentía) en la reacción del torero).

21.- Cap. 18 (239-44). Último día de Sanfermines. Antesala de la última corrida (tercer episodio).

Jake y sus amigos deducen que, a pesar de la paliza recibida y las marcas que tiene en la cara, Pedro Romero, toreará. Mike muy celoso y borracho no deja de increpar a Brett. Brett y Jake se marchan juntos, pasean, ella le aclara que comerá con Pedro Romero antes de la corrida. Después ella no verá a Romero hasta finalizar el festejo. El círculo del torero está enfadado con ella. Brett se preocupa por el viento, enemigo de los toreros. Jake y Brett entraron juntos en la capilla de San Fermín con la intención, por parte de ella, de «rezar un poco por él o algo así» (242). Ella no es religiosa, Jake sí. Volvieron al Hotel. Se encuentran con Montoya que les «saludó con una leve inclinación, pero sin sonreírnos» (244). Montoya estaba disgustado.

(Los celos de sus amigos y los posibles reproches de los taurinos rodean a Brett, mientras ella se entrega a la idea de estar con un torero).

22.- Cap. 18 (245-57). Tercera corrida. Última. Descripciones del festejo, de los toreros, de la corrida y de la forma de torear (248-57). Una tauromaquia. Cena de Juan Belmonte (257).

Hemingway a través de los ojos de Jake culmina la descripción de aspectos relevantes de la fiesta de los toros, una vez instalados los protagonistas en la plaza de Pamplona, metidos estos en la corrida que cerraba los Sanfermines en la novela (realmente perteneciente al 11 de julio de 1925, ante toros de Gamero Cívico). El repertorio de referencias es prolijo: a) la plaza de toros: callejón, tendidos y arena b) los mozos de estoques y los monosabios c) los palcos y la presidencia d) el patio de cuadrillas e) los tres matadores de la tarde: Belmonte, Marcial y Romero (en la realidad: Niño de la Palma) f) el paseíllo con toda su grandeza lumínica g) entrega del capote de paseo de Romero a Brett, en barrera, h) con el agua de su botijo, explica Jake, Romero humedece los pliegues del percal de su capote: «Para que pese más y resista mejor al viento» (248) i) el primer y el cuarto toro de Juan Belmonte: reflexión sobre su toreo, su trascendencia histórica, la exigencia del público y la teoría de los terrenos j) muy sucinto lo que menciona sobre Marcial Lalanda: «tuvo

un gran día» (254), Hemingway no se detiene en hablar de su toreo, puede que, por ser excesivamente técnico k) la exigencia del público hacia Belmonte volcó su favor hacia Pedro Romero, torero que para Hemingway atesoraba la auténtica sabiduría taurina: sobre la cual se detiene en sus detalles artísticos y técnicos: Romero «hacía siempre un toreo suave, tranquilo, armónico y bello». En el duelo que establece Hemingway entre Romero y Belmonte, para él, éste último: «Ya no podía repetir sus grandes momentos de triunfo en los ruedos», mientras que Romero ahora «sí tenía esa grandeza». Es un aspecto que noveliza para dar unidad al relato de ficción: «Le gustaba el toreo, y creo que quería a los toros y también que amaba a Brett» (250). Romero esa tarde toreó para ella: «Su toreo adquiría mayor fuerza porque toreaba tanto por su propio placer como por complacerla a ella» (251) l) se describe la suerte de varas ll) el toreo de capa de Romero en quites, que era templado: «el hombre, el toro y la capa que giraba por delante de la cabeza del animal, parecían formar tan sólo una masa de fuertes contrastes. Todo transcurría muy despacio» (252) m) la forma de matar al volapié de Romero: «Su hombro izquierdo entró entre los dos cuernos en el momento en que el estoque se hundía y, por un momento, toro y torero formaron un todo» (254) n) el lento toreo de muleta: «Los pases se ligaban entre sí, completos, lentos, templados y suaves» (255) ñ) la estocada recibiendo o) el uso de la puntilla p) la petición de trofeos q) la salida del «torero a hombros» (257) de la plaza por su triunfo. Esa noche, antes del viaje, Jake y Bill coincidieron en el comedor en la cena con Belmonte. Le observaron.

(Un repertorio descriptivo de los sucesos de una corrida de toros, y los secretos técnicos de la lidia componen una introducción a la tauromaquia).

LIBRO TERCERO: CAPÍTULO 19: BAYONA, SAN SEBASTIÁN Y MADRID (FINALES DE JULIO).

23.- Cap. 19. (264). Viaje de vuelta. Montoya no se despide.

Tras la fiesta, Jake, Bill y Mike inician el viaje de vuelta. Brett se había ido con Pedro Romero.

(Se supone que el hecho de que Montoya no se despidiera tenía que ver con lo sucedido. El mundo taurino vive hacia dentro su idiosincrasia. Lo externo puede condicionar la vida de los protagonistas, entre ellos al torero).

24.- Cap. 19 (278-82). Madrid. Comentarios de Brett sobre Pedro Romero.

Jake deja San Sebastián donde se encontraba para socorrer a Brett que ha terminado con Pedro Romero. Ella le cuenta su experiencia con el torero en la que primó lo tradicional (quería que ella se dejara el pelo largo y casarse). La obediencia al código taurino eran vitales para él (Brett: «Lo único que le importaba era el toreo» (282)).

(En conclusión, entre Brett y Romero se barajaron distintas formas de entender la vida y concebir la idea de libertad. En las figuras de Brett y Pedro Romero «el mundo tradicional taurino hispánico había estado en contacto con la atmósfera abierta de la cultura anglosajona». Por su parte, Jake había mostrado e introducido, a sus amigos, en ese viaje a España (a Pamplona) «un mundo ritual y antropológico para ellos desconocido: el de la tauromaquia y sus celebraciones adyacentes: la desencajonada, el encierro, el toreo y la *fiesta* como forma de comunicación social»).

ANEXO 2. CUESTIONARIO DE 92 PREGUNTAS Y SUGERENCIAS.

1) Qué sentido pueden tener los dos epígrafes (citas) que Hemingway sitúa al frente de la novela y que anteceden al comienzo del Libro primero: a) Frase de Gertrude Stein b) Cita de *Eclesiastés*, I, 4-7.

LIBRO PRIMERO

Capítulo 1.- Robert Cohn

1) ¿Cuáles son los personajes que aparecen en este primer capítulo?

2) ¿Por qué Robert Cohn adquiere tanto protagonismo en este primer capítulo de la novela? ¿Qué función novelística puede tener este aspecto? Fíjate si este protagonismo se mantiene a lo largo de la obra

3) ¿Es Cohn el personaje mejor descrito y mejor retratado de la novela?

4) ¿A qué se dedica Robert Cohn?

Capítulo 2.- La inquietud de Robert Cohn

5) ¿En qué época del año arranca la narración de Fiesta? ¿En qué ciudad?

6) ¿Por qué cambia el carácter de Robert Cohn tras su viaje a EEUU?

7) ¿Qué quiere decir Hemingway (Jake) al exponer que R. Cohn se ha dejado influir por la lectura de *La tierra purpúrea* de W. H. Hudson?

8) ¿Cuál puede ser el motivo y la finalidad de que Cohn, de pronto, quiera vivir la vida con intensidad, tras darse cuenta que se le escapa? ¿Existe una preocupación existencialista real? ¿Qué piensa Jake de Cohn?

Capítulo 3.- La llegada de Brett

9) ¿Ha pasado el tiempo en la novela?

10) ¿En qué ambiente viven los norteamericanos en París? ¿Cómo es ese ambiente según se recrea en el restaurante al que fue a cenar Jake, acompañando de la joven francesa? ¿Y, después en la sala de baile?

11) ¿Por qué Jake se relaciona con Georgette y la invita a cenar y al baile?

12) ¿Con qué términos describe Jake la llegada de Brett al salón de baile? Cómo ve a los jóvenes que acompañan a Brett, ¿con agrado? ¿Por qué?

13) Brett atrae a los hombres, y entre ellos a Cohn.

14) Al final del capítulo, mientras viajan en taxi por París, Brett le comunica a Jake que es desgraciada. ¿Qué puede reflejar este sentimiento en dicho personaje?

Capítulo 4.- La afinidad de Jake por Brett

15) ¿Cómo es la relación entre Jake y Brett? ¿Qué sentimientos tienen uno sobre el otro?

16) Jake recuerda su pasado en Italia. ¿Qué puede representar esta mirada hacia atrás?

17) ¿Por qué llora Jake recordando a Brett, cómo es la visita de Brett a la casa de Jake, qué sucede?

18) ¿La relación de Jake con Brett es un continuo desencuentro para Jake? Debemos fijarnos si esto se reproduce a lo largo de toda la novela.

Capítulo 5.- Discusión, molestia, de Jake con Cohn, por Brett

19) ¿Cómo era el trabajo de Jake?

20) ¿Cómo contesta Jake a Cohn cuando éste muestra interés por Brett, en qué términos, qué le dice, por qué?

21) ¿Qué son Jake para Cohn, y al contrario?

Capítulo 6.- Odio generalizado por Cohn

22) ¿Qué piensa Harvey Stone de Robert Cohn? ¿Qué le dice? ¿Por qué? ¿Quién es Harvey Stone?

23) ¿Cuál es la reacción de Frances hacia Robert Cohn tras conocer que no se va a casar con ella? ¿Qué dice de él?

24) Jake (Hemingway) adelanta que el rechazo que los personajes sienten por Robert Cohn será mucho más fuerte más adelante ¿Qué función narrativa puede tener este aviso?

25) ¿Cuál puede ser la causa, la razón, por la que Cohn soporta tanto de todos los personajes que le rodean?

26) Jake no se siente a gusto cuando Frances destroza verbalmente a Cohn ¿qué postura tiene Jake ante estos ataques sufre Cohn? Debemos fijarnos si en los siguientes sucesos de la novela Jake mantiene una determinada postura respecto a Cohn, o cambia.

Capítulo 7.- El conde, Brett y Jake

27) Jake está al tanto de la próxima llegada de Bill Gorton. Se siente indispuesto al llegar a casa tras estar con Frances y Cohn, y piensa en Brett. Brett llega con el Conde, se queda a solas con Jake, que le pide vivir juntos, ¿qué le contesta Brett y por qué? ¿Cómo lo acepta Jake?

28) Vuelve el Conde con Champagne. Beben. ¿Qué piensa de la vida el Conde?, ¿cuál es la causa de que piense de esa manera?, ¿cuáles son sus prioridades?

29) De nuevo a Brett le baja el ánimo al final del capítulo. ¿Cuál es la causa de su depresión y de que se sienta tan desgraciada? Jake la acompaña al Hotel ¿Le había comunicado algo importante a Jake mientras bailaban?

LIBRO SEGUNDO

Capítulo 8.- La llegada de Bill

30) Bill llega a París en junio pero sigue viaje a Viena y Budapest. En Viena vive una velada boxística. ¿Qué función tiene esta inmersión esporádica en el mundo del boxeo en la novela? Previamente, sabíamos de la relación de Robert Cohn con el boxeo. Al final de este capítulo Bill y Jake irán a ver un combate de boxeo (20 de junio).

31) En la novela existe una fuerte relación de todos los personajes por el alcohol. Bill cuenta en estado *preclaro* su experiencia vienesa a Jake. Así, se encontrarán en la novela muchos personajes de principio a fin. Gusto por la bebida, en todas sus posibles variedades: licores, vino o cerveza. ¿Qué función representa la permanente presencia del alcohol en *Fiesta*?

32) Las descripciones sobre la ciudad de París han aparecido en todos los capítulos. ¿Cómo se refleja París, en particular, en este?

33) El diálogo, los diálogos, forman parte esencial en la estructura de la novela. ¿Cómo son al final de este capítulo? ¿Cómo podrían definirse?

34) Ha llegado Mike. Se encuentra con Brett y los amigos. ¿Cómo es Mike? ¿Qué le dice a Brett?

Capítulo 9.- Comienza el viaje

35) Ya en verano, el 25 de junio, Jake y Bill se reunirán con Cohn en Bayona para ir a pescar a España. Mike y Brett se animan a ir a España, a los Sanfermines. ¿Qué le cuenta Brett a Jake de su estancia en San Sebastián y cómo podría influir en el viaje a Pamplona?

36) Bill y Jake emprenden el viaje. Primero hasta Bayona, al sur de Francia. ¿Qué les sucede en el tren? ¿Con quiénes tienen que compartir viaje y asientos? ¿Qué se dice de esos personajes norteamericanos?

Capítulo 10.- Entrada en España

37) Ven Bayona como una ciudad española. Hemingway alude a un País Vasco amplio que ocupa el sur de Francia. En los siguientes capítulos, lo relaciona incluso con parte de Navarra. ¿De dónde puede surgir esta idea de ser el País Vasco un lugar tan extendido geográficamente?

38) ¿Cómo es la entrada a España? ¿Cómo se relata? ¿Cómo se describe ese nuevo paisaje? ¿Es diferente al existente en el sur de Francia?

39) ¿De qué manera se narra la llegada a Pamplona, su paisaje y la entrada a la ciudad?

40) Con respecto a la comida ¿qué se dice de la comida española?

41) Cohn, mostraba su nerviosismo. ¿Qué sabemos, para entender por qué estaba nervioso?

42) Jake recorre Pamplona. Cómo lo hace. ¿Qué lugares describe? ¿Qué hace? ¿Con quién habla y por qué?

43) Finalmente, Cohn no les acompañará a ir de pesca. ¿Por qué? ¿Qué opinan Bill y Jake de Cohn?

Capítulo 11.- Viaje a Burguete

44) Bill y Jake emprenden en autocar el viaje a Burguete (45 Km). ¿Cómo se relacionaron con los ocupantes del autocar? ¿Con quiénes hablaron y qué hicieron?

45) Cómo describe Hemingway el paisaje que conduce a Burguete.

46) En la fonda les cobraron mucho. ¿Qué hicieron en esa primera noche?

Capítulo 12.- La pesca

47) Este capítulo está dedicado, principalmente a la pesca. ¿Por qué le podía interesar tanto a Hemingway la pesca? ¿Cómo se describe la pesca de las truchas y su limpieza una vez capturadas?

48) Bill, en la comida, de nuevo mostró su aspecto más sarcástico. ¿Sobre qué temas? ¿En qué estado estaba Bill cuando mostró ese carácter irónico y mordaz? ¿Tiene que ver con su faceta de escritor e intelectual?

Capítulo 13.- Se aproxima la fiesta

49) Con Harris van a Roncesvalles y visitan el Monasterio. Habían decidido volver a Pamplona pues llegaban Mike, Brett y Cohn. ¿Cómo se despiden de Harris?

50) Llegaron por la tarde a Pamplona. La ciudad estaba preparándose para las Fiestas. Brett, Mike y Cohn estaban viendo un partido de pelota. ¿Cómo fue el reencuentro de todos en el café Iruña?

51) Montoya, dueño del Hotel, habla de toros con Jake, y le trata como a un verdadero aficionado a los toros. ¿Qué quiere decir Hemingway con esto? ¿Qué comunica?

52) Ven la desencajonada. ¿Cómo se describe? ¿Qué se dice de los toros? ¿En qué términos? ¿Qué piensan cada uno de ellos de los toros?

53) ¿Qué opina Montoya de los toros que vieron en la desencajonada?

54) Mike al conocer lo que es un cabestro, vuelve a meterse con Cohn. ¿Qué le dice? ¿En qué estado se encontraba Mike? ¿Cómo reaccionan los demás? ¿Cómo actúa Cohn, y qué hace respecto a Brett?

55) Qué impresión tuvo de la cena Jake. Cómo se acostó.

Capítulo 14.- En espera de la fiesta

56) ¿Qué libro lee Jake en la cama antes de dormir y qué tipo de libro es? ¿Puede significar algo que lo relacione con el estilo literario de Hemingway?

57) Jake quiere entender la vida, pero no olvida a Brett. ¿Qué piensa en este momento del amor vivido con Brett, y por qué ahora todo ha cambiado?

58) ¿Cómo actúa Jake ante la mordacidad con la que es tratado Cohn: siente placer, rechazo o indiferencia?

59) En relación al lenguaje empleado por los ingleses en el uso de su idioma, Jake tiene una versión propia del mismo, ¿cuál es?

60) ¿Cómo describe la costumbre del *paseo* en la ciudad de Pamplona?

61) ¿Cómo vive Jake la espera de la Fiesta?

Capítulo 15.- El estallido de la fiesta

62) ¿Con qué palabras *inmortales* describe Hemingway el comienzo de la Fiesta de San Fermín?

63) ¿Qué aspectos de la diversión se pueden resaltar en ese primer estallido de la Fiesta de San Fermín? ¿Cómo lo viven los cinco amigos norteamericanos?

64) ¿Cómo vive Jake el primer encierro, cómo lo describe, qué sensaciones tiene?

65) Antes de la primera corrida, Montaya presenta a Jake y a Bill, al torero Pedro Romero, al que ven vestirse, ¿cómo es esa ceremonia taurina de ponerse el traje de torear? ¿Qué impresión les causa el torero?

66) Vieron dos corridas de toros, ¿qué consejos le da Jake a Brett para que soporte la corrida de toros? ¿Por qué? ¿Qué sienten cada uno de los personajes ante estos dos festejos taurinos?

Capítulo 16.- La atracción de Brett por Pedro Romero

67) Montoya advierte a Jake de qué no rodeen ni adulen a Pedro Romero, ¿por qué, cuáles son sus argumentos?

68) Pedro Romero presenta a Jake a un crítico taurino, ¿cómo es este personaje, qué dice, y qué piensa del toreo de Pedro Romero?

69) Mike está algo agresivo, ¿por qué?, ¿cómo manifiesta esa agresividad? Por su parte Bill, se introduce en un estado continuo de beber y vivir la fiesta, ¿cómo la vive? ¿Qué hace?

70) Brett ha puesto interés en Pedro Romero. ¿Qué piensa Brett de cómo están reaccionando Mike y Cohn? Da un paseo con Jake, está deprimida. Jake intenta acercarse a ella de nuevo. ¿Qué piensa Brett de sí misma? ¿Qué le está pasando? ¿Por qué actúa así?

71) ¿Cómo se realiza el acercamiento entre Brett y Pedro Romero? ¿Al mismo tiempo, cómo reaccionan los taurinos con Jake?

Capítulo 17.- La reacción violenta de Robert Cohn

72) Mike y Bill siguen la fiesta a su manera. Robert Cohn se inquieta por lo que puede estar haciendo Brett. ¿Cómo reacciona Cohn ante sus temores?

73) Cohn está arrepentido, quiere disculparse primero ante Jake, ¿qué explicación le da?

74) A su vez, quiso disculparse con Pedro Romero, ¿cómo reacciona éste?, ¿cómo reacciona Brett? ¿Qué pasó con Cohn?

75) Por medio sucedió un nuevo encierro. ¿Cómo fue ese segundo encierro visto por Jake?, ¿cómo se describe?, ¿qué ocurrió en el mismo?, ¿cómo lo vivieron Bill y Mike?

76) De qué manera amonesta Mike a Brett, ¿qué le dice?

Capítulo 18.- La última corrida de toros y el final de la fiesta

77) La Fiesta llega a su final, ¿cómo la vive la ciudad y sus visitantes?

78) Brett cuida de Pedro Romero, ¿de qué manera lo hace?, ¿cómo lo vive?, ¿la cambia esta relación?

79) Mike no ve la última corrida, ¿por qué?, ¿cómo se encuentra y qué piensa?

80) ¿Cómo es el ambiente en la plaza de toros en la última corrida?, ¿cómo se realiza el paseíllo?

81) ¿Cómo se podrían definir las tauromaquias de Juan Belmonte y de Pedro Romero (Niño de la Palma) según las describe Hemingway?

82) ¿Cómo vivieron Bill y Jake esta última corrida?, ¿cómo se sintieron al terminar y por qué?

83) A Jake le baja el ánimo, ¿cuál podría haber sido la causa?, ¿cómo reacciona?

84) ¿Podría explicarse cómo es el final de la fiesta para todos los personajes?

LIBRO TERCERO

Capítulo 19.- Despedida de los amigos. Jake acude a la llamada de Brett

85) Al salir del Hotel Montoya, Jake recuerda que Montoya no les despidió, ¿cuál podría haber sido la causa?

86) Los tres amigos salen de España y se despiden en Bayona, ¿cómo se produce dicha despedida? De haber seguido con Bill, hubiera representado un exceso para Jake, ¿por qué?

87) Jake, busca el descanso. ¿Cómo lo vive en Bayona y en San Sebastián?

88) De pronto, recibe un telegrama de Brett, desde Madrid. ¿Qué hace Jake? ¿Qué piensa de su relación con Brett?

89) Brett ha vivido con Pedro Romero, ¿qué balance final hace de dicha relación?, ¿cuáles eran las pretensiones de Pedro Romero, y cómo se manifiesta ante Brett? ¿Forma eso parte de la idea que se tiene de los españoles, en general, y de los toreros, en particular?

90) Cómo viven Jake y Brett el último día en Madrid. ¿Qué hacen?

91) El final de la novela es abierto. ¿Cómo se puede entender? ¿Realmente Jake y Brett, vienen a demostrar que son y serán una *generación perdida*?

92) ¿Cuánto ha durado, de manera aproximada, el tiempo real en la novela?

MISTERIO DE LA MUERTE DEL TORO

Evaristo Bellotti

Escultor

Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos (T.I.J.R.T.)

RESUMEN

«Misterio de la muerte del toro» pertenece al libro de poemas de Vicente Aleixandre titulado *Diálogos del conocimiento*. Este poemario fue escrito entre los años 1966 y 1977.

Con este texto me propongo ponerle voz a mi lectura del poema. Pero no solo. También se trata de deducir una Tauroma-

quia de Vicente Aleixandre. Este sería entonces el primer ensayo de una serie. Este texto debe de entenderse como una producción de la Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos (TIJRT), en el marco de una defensa general de la tauromaquia.

MISTERIO DE LA MUERTE DEL TORO

Vicente Aleixandre (1966-1977)

EL TORO (1) (*entrando*).

Se abre la luz. ¿Ya es noche? Pero ciegan los oros.
Con furor semejante todo es chorro, en mi belfo.
Qué confusión de olores. Pero a muerte finita.
Qué desvelado mundo mis pupilas dilata.

EL TORERO.

Pasa el toro y se cruza como un sutil embuste.
La verdad es un cuerpo quebrando el aire fino.
Brillan mis alamares con el sol ya rendido
y más verdad proclaman cuando una capa ofrecen.
Es el engaño aleve como un ala extendiéndose.
Tentando ahí un hocico con su vuelo instantáneo.
Un aroma a claveles para la plaza inmensa.

EL TORO.

Soledad, no he entendido. ¿Son las arduas arenas?
¿Qué conmoción invade mi presente amenaza?
Soy yo, soy yo, más bulto, más negror, más porfía,
Mientras alzo el testuz hacia un cielo ofendido.
¿Pues qué? Mi cuerno inmenso rasga su seda ilustre.
Siento el cielo en sus puntas y su azul se desgarrar,
pabellón no estrellado, mas de luces heridas
que en mis astas levanto como un cuerpo encendido.

EL TORERO.

La vida es un engaño que a cuerpo limpio reto.
No es un baile la vida que diestramente burlo,
sino un mapa de arena donde mi pulso late,
un vuelo o mago envió, con los dos pies en tierra.
Allá sus amarillos, el oro en este lienzo
con bermellón cruzado color sangre de toro.
Y rubrica en la flámula su salvación vencida
maravillosamente como una gracia inútil.
Soy la luz, soy el orden de las alas abriéndose.
La victoria precisa sobre una ciencia insigne.

Y otra música escucho que nadie aquí ahora oyese.
Mientras suena en el polo, en las liras o el asta.
¡Eh, toro...!

EL TORO.

Cuán pesada la tarde. Nadie piensa
como esta arena o piedra para mis cascos quietos.
Inmóvil un momento miro en redondo. Sueño
o pienso. Es la ciudad o un golpe de fortuna
hecho una plaza o cielo u otros brillos sin rumbo.
¿Quién ruge? Es un sonido. Una sola garganta
feroz que muerte grita por sus cuerdas tensadas.
¡Muerte! Y el rostro innúmero todo en rojo relumbra.
Un momento mi cola mueve un viento de hierbas.
Al fondo las marismas, la voz, el olmo, el río.
Las nubes ligerísimas sobre la fronda virgen.
Sólo el viento en las hojas como un beso pulsándolas,
mientras el toro negro recibe el sol penúltimo.
Campo, campo...

EL PÚBLICO.

¿Quién grita? Hijo de tal, tu nombre.
Viva. Muera. Te juro. Maldito. Fuera. Arriba.

EL TORERO.

Mi cuerpo a solas canta entre un zumbar profundo.
No es la sombra rozándome, sino un volumen sólo.
Masa toda agolpada, como un presente omnímodo.
Júpiter. Más. Y un mundo se siente fiel a su órbita.
Pero cuán delicada, cuán calculada y justa;
el alamar rozándola casi tiembla, y resbala.

Y en la mano percibo el orden de algún astro,
mientras mi pecho inmóvil su curva ahora dibuja.

EL TORO

¿Qué veo? No es sombra. Mi pupila enrojece.
Persigo un sueño o invento lo que está o he pensado.
De repente lo ansío, pero el aire, mis astas...
Soledad. Un deseo es un cuerpo plantándose.
Cuán hermosa es la vida, su materia tan bella,
corporal, revelada bajo un sol, y retándome.
Invitando. Y se ofrece, como amor, pronunciándome.
Porque existe. Y me hace. Porque está yo me existo.
Cuán completa mi fuerza, mi medida. Ah, qué justo
es vivir, desear. Sólo así en inminencia.

EL PÚBLICO.

Fuera, fuera. Cobarde. (*Vidrios, visos, destellos*).
Fuera. Escapa. Las negras...Y tu madre. Matadle.

EL TORERO.

Siento brisa en los dientes, cual cuchilla en silencio.
No me engaña. Astifino, casi un soplo me hiela.
Pero yo desbarato con mi aliento los humos
o la bruma y relucen otras luces más ciertas.

EL TORO.

Derribados los muros, es el campo, es la vega.
Son los vientos más libres en los claros ollares.
Pues que mugen o cantan. ¿Quién responde? ¿Quién grita?
Esa forma es su sombra. Tan gentil, ay. La embisto.
Y la arrojo a los aires. Pero es aire, y más aire.

Soledad, tú me matas con tu estrépito inmundo.
Una nube me engaña, colorada ofreciéndose.
Y si corro es la vida que se evade, y aún sueño.
Todo es soñar: mis ojos, mi testuz. Nada siento.
Solo un brillo, y me ciega. Soledad, a ti siento.

EL PÚBLICO

Bravo. Fuera. Los ojos. Que lo cuelguen. A muerte.

EL TORERO.

¡Qué tentación! ¡Vivir! La muleta no es sueño.
Mas, real, adormece porque canta, o suspira.
Es un deseo solo, casi es amor o un nombre.
Qué lentamente ella pronuncia cual un labio
la palabra invisible como un beso nocturno.
No hay estrellas, no hubiera, pero brilla una luna
y ese caliente roce como un beso densísimo
se enciende: y es amor, y enardecido canta.
La muleta es la sangre del amor derramándose.
Son sus pulsos más hondos los que laten secretos
y ese bulto obedece por amor, va seguro,
va sorbido, destruido, que, es decir, va a acabarse.
La destrucción o amor en las negras arenas,
donde el cuerpo clavado por un dardo amoroso
rinde sus calofríos y se derrama y funde
como un fuego en las sombras, donde nada visible.
Soledad. Nadie ha visto. La plaza, ciega. Solos.
Este ruedo girando tiene un centro en sí mismo.
En el amor deshecho, pues de amor ha nacido.
Ha matado. Ha vivido. Es amor. Queda el viento.

LECTURA DEL POEMA

EL TORO (ENTRANDO)

Se abre la luz: Se abre el portón de toriles y la luz ciega al toro. *¿Ya es noche?* No. *Pero ciegan los oros:* los trajes de luces. El belfo del toro (éste de Aleixandre que abre plaza es negro), expresa, mejor que ninguna otra parte anatómica del animal, el estado de ánimo del toro: *todo es chorro en mi belfo*(2). Todo el toro bufaba, *es chorro*(3). Y el poeta se dice: *con furor semejante...* (En la fiereza del toro está el principio de la tauromaquia). Pero es en la irritación de los sentidos, lo que el belfo pone de manifiesto tan gráficamente: *Qué confusión de olores* (aquí, el sentido del olfato engloba los otros cuatro sentidos), donde el toro busca sentido. Pero el sentido en el toro equivale a instinto. Por esto el poeta aclara enseguida: *Pero a muerte finita*. El toro no concibe su muerte. Aunque quiera sorber con los ojos: *mis pupilas dilata*, el redondel pan-óptico, *desvelado mundo* al que acaba de acceder (la plaza).

EL TORERO

Pasa el toro y el torero se cruza con el toro como un sutil embuste. La noción de verdad, de raíz barroca, es inexcusable. Pero la verdad no está dada. Como en el resto de las artes, hay que producirla. De modo que *La verdad es un cuerpo quebrando el aire fino*. El torero debe de encarnar la verdad. El quiebro está en el origen del toreo y la tauromaquia exige que el aire entre el pitón del toro y el cuerpo del torero sea *fino*. El torero, consciente de que la inteligencia humana es superior al instinto del animal (aunque el valiente de la tradición española haya quedado reducido, por momentos, a su caricatura), dice: *brillan mis alamares*, quizá «mis saberes», aunque lo más seguro es que aluda al brillo de los alamares (el torero) que no se tapa, que se ofrece arrogante y da al toro por vencido: *el sol ya rendido*(4). Y por si hubiera sido un amago, el destello ocasional de alguna luz: *más verdad proclaman* (los alamares) cuando el torero vuelve a citar al toro: *cuando una capa ofrecen*. La capa pesa, pero la corrida de

toros es una función barroca en este poema de Aleixandre, y la capa, que parece ligera: *como un ala extendiéndose*, oculta la traición: *el engaño aleve*. El poeta, espectador él mismo de la lidia del toro negro que acontece en el interior del poema, se fija en el hocico del toro, donde el torero toca al toro con los dedos alados del capote: *su vuelo instantáneo*, porque dura un instante: el toro ya va embebido en la capa y lo que sigue es indecible: *Un aroma de claveles para la plaza inmensa*(5).

EL TORO

El toro engañado: *no he entendido*, no se lo explica e invoca *Soledad*(6). ¿Será el capote una arena, *las arduas arenas* una tanda de lances de capa? La conmoción del toro: *¿Qué conmoción?* debe de entenderse en el tiempo del animal vivo. Por conmoción, a su vez, la acción del torero: *invade mi presente amenaza*. Así, el poeta se mete en la piel del toro y se identifica: *Soy yo, soy yo*, como si previniera al torero, soy *bulto*(7), *negror, porfía, mientras alzo el testuz hacia un cielo ofendido*. Sí, a la vez que se identifica como una amenaza, llama a su dios, el sol, que está en el cielo, que deseara *ofendido*, pero no está. El ofendido es él mismo, él es el que es, él es el dios. Como no hay respuesta, vuelve a su realidad y se emplaza: *¿Pues qué?* Mi poder, se dice: *Mi cuerno inmenso*, no tiene medidas. Y busca al torero. El cuerpo del torero sí tiene medidas, las de *su seda*, es mortal, es *ilustre*, un héroe, no un dios. Siente el toro: *el cielo en sus puntas*, en las puntas del cielo que atraviesa, quiere la carne del torero, pero el torero no es el azul que desgarrar: *y su azul se desgarrar. Siento el cielo (es lo que acaba de herir) un pabellón no estrellado* (el cielo raso), *mas de luces heridas*: el cuerpo del torero contra el cielo. Ahora sí le ha prendido. El torero (los alamares), *que en mis astas levanto, como un cuerpo encendido*, es una tea de dolor *encendido*.

EL TORERO

La vida es un engaño, el arte de torear *engaño*. Engaños los trastos y las artes del torero. Engaño el toro, engaño el propio torero. Se diría que el torero está diciendo que la vida es mera apariencia, que nada es lo que parece. Y cuando dice: *que a cuerpo limpio reto*, que él, el torero, se enfrenta a las apariencias (la vida) sin apariencias, sin engaños, *a cuerpo limpio*, que está reivindicando el toreo sin trampas. Y porque renuncia a las apariencias: *No es un baile la vida*, esta vida que burla no es un baile, es un juego de las apariencias. El toro no baila. Por esto ya puede decir con orgullo: *que diestramente la burla*. Una vez resuelto este problema ético, y el lector entenderlo leyendo «toro» donde dice «vida», el torero puede entrar en materia, reivindicar que la faena es una obra. En la faena mido los terrenos y describo *un mapa de arena*, pongo el cuerpo *donde mi pulso late*, y la trazo a mano alzada: *un vuelo o mago envió*. Sí, tengo una faena imaginada *con los dos pies en tierra*. Porque yo piso los terrenos del toro. El albero: *Allá sus amarillos*, entendido como una extensión amarilla (*lienzo*) que registra las evoluciones del toro y del torero: *con bermellón cruzado*. El propio color bermellón (quizá el color de la capa) manchado por el *color sangre de toro*. El torero derrama sangre. Se salva matando(8). Y *rubrica en la flámula*: escribe con la tela (la bandera), no sin solemnidad, su salvación. La muerte del torero: *vencida maravillosamente*. El torero en la tauromaquia de Aleixandre sale a morir. Si sale vivo es de maravilla. Pero lo que maravilla es su destreza de matador. Mata y retiene su vida *como una gracia inútil*. Y exaltado(9), afirma que ha vencido a la vida, es *luz*, es *orden*, *de las alas abriéndose*. Pero el torero alexandrino no hace justicia, es apolíneo, es un ángel. *La victoria precisa* de la *techne* del torero sobre la vida instintiva del toro está sobre-determinada. Cuando llega el torero a la plaza, esta sobre-determinación ya rige la relación (la guerra) entre el torero y el toro. La tauromaquia: *una ciencia insigne*. El poeta imagina entonces la soledad del torero: *Y otra música escucho que nadie aquí ahora oyese*. «Nadie aquí» expresa la posición del torero (el silencio) en oposición radical al público (el sonido): *mientras suena en el polo, en las liras o en el asta*. Y en la mitad del ruido que llega a todos los rincones de la plaza, la voz del torero: *¡Eh, toro...!*

Tauromaquia

EL TORO

Su propio peso es lo que pesa, no *la tarde*. El dios animista se dice: *Nadie piensa como esta arena o piedra*, como de *arena* el ruedo, como de *piedra mis cascos quietos*. *Inmóvil*, en el centro de la plaza, el toro se erige en un tótem. Pero no: *miro en redondo*, es un animal vivo. Y el toro en la piel del poeta se dice: *Sueño o pienso*. Si será el público *la ciudad*, el encierro *un golpe de fortuna*, el cerco *una plaza* (el suelo). *O cielo*. El cielo abierto sobre la plaza el cosmos: *otros brillos sin rumbo*. La perplejidad del toro: *¿Quién ruge? Es un sonido*, se contesta. El público uno: *Una sola garganta feroz que muerte grita por sus cuerdas tensadas*. Concedida la muerte del toro (*¡Muerte!*) el público, *rostro innúmero, sonido, garganta, grita, cuerdas*. *Un momento*: el poeta le sueña al toro negro una dehesa: *mi cola mueve un viento de hierbas* y el paisaje se ilumina:

*Al fondo las marismas, la voz, el olmo, el río.
Las nubes ligerísimas sobre la fronda virgen.
Sólo el viento en las hojas como un beso pulsándolas,
mientras el toro negro recibe el sol penúltimo.*

Campo, campo... Pero el toro está en la plaza, no en el campo: *el sol penúltimo*, el tiempo contado de la lidia.

EL PÚBLICO

El poeta hace que se pregunte el público: *¿Quién grita?* España. El toro negro. *Hijo de tal, tu nombre*. Su historia de reyes y reinos: *Viva. Muera*. Y da una relación sucinta de las felonías.

EL TORERO

El torero tiene el cuerpo: *Mi cuerpo a solas canta*, viviendo *entre un zumbar profundo*, la vida que palpita en las partes blandas de su cuerpo. Está toreando y sabe lo que busca: *No es la sombra rozándome*, el toro que se pasa por la faja,

sino el acoplamiento: *un volumen solo: Masa toda agolpada*. Se propone suspender el tiempo, convertirlo en *un presente omnímodo*, macizo, en el que todo pueda ser. En la búsqueda de este tiempo cerrado, perfecto, el torero encuentra en la máxima autoridad celeste (*Júpiter. Más.*) un modelo que sirva para construir un sistema toro/torero. Pero en este mundo unívoco, ideal, están *la órbita y el alamar*(10). Es decir, el toro, refractario a cualquier sistema. Ciertamente que el poeta dice de la órbita: *cuán delicada, cuán calculada y justa*. Pero es un equívoco, pues *el alamar rozándola casi tiembla y resbala*. ¡Y resbala! Cuando el torero vuelve a tomar la palabra reivindica su autonomía: *Y en la mano percibo el orden de algún astro*, un astro que no es Júpiter ni Júpiter destituido. Dicho de otro modo: le está siendo infiel a ese mundo ordenado (el de Júpiter) que *se siente fiel a su órbita*. Pero el astro es el torero. El que *su curva ahora dibuja*. El astro (el alamar) que cuelga trazando órbitas inéditas.

EL TORO

Prosigue la lidia. El toro se ensimisma y en un aparte se pregunta por lo que ve: *No es la sombra*. Tampoco era la sombra lo que rozaba al torero, sino un volumen solo: toro y torero. El toro enfurecido: *Mi pupila enrojece*, piensa al torero: *Persigo un sueño o invento lo que está o he pensado*. Reflexiona sobre su estado de ánimo, *lo ansío, pero el aire, mis astas... Soledad*. Un deseo, por el contrario, no es una imagen o un sueño o un pensamiento siquiera, *es un cuerpo plantándose: el torero*. Ahora se entiende que para el toro la vida es el torero, *su materia tan bella, corporal, revelada bajo un sol, y retándome*. El torero que le cita: *Invitando*. No es la sombra el torero sino este *cuerpo plantándose* que emerge cada vez más nítido (ahora se entiende) de la pregunta *¿Qué veo?* Lo que sigue, como una sucesión en cascada de imágenes, es la entrega del toro. El torero descubre al toro y oímos al toro decirse: *pronunciándome. Me hace. Porque está, yo me existo*. Hasta el punto de reconocerse: *Cuán completa mi fuerza, mi medida* (en el *desear*, dirá enseguida), *qué justo es vivir*. La identificación del toro con el torero, no obstante, tiene un límite: lo que el toro expresa sin saberlo cuando dice *in-*

Tauromaquia

minencia. Presenta el poeta al toro viviendo la *inminencia*. Esta *inminencia* no es la inminencia objetiva de la muerte ni la vivencia subjetiva de la «propia» muerte como una realidad(11). No, es en el juego (la faena en la función de toros o el poema): *Solo así en inminencia*, y no en la realidad de la plaza (el toro es un animal, no un humano condenado a muerte) donde el toro de Alexandre vive la muerte (*Soledad*) como un misterio.

EL PÚBLICO

El público no perdona estos entendimientos: *Fuera, fuera. Cobarde*. Ni los del toro *Fuera. Escapa*. Las banderillas negras, tú toro y toda tu ascendencia.

EL TORERO

El torero no tiene salida. Domina el miedo: *Siento la brisa en los dientes*. Pero se palpa el peligro: *cual cuchillo en silencio*. Debe de fajarse con el toro: *No me engaña*. Pero se dice: *Astifino, casi un soplo me hiela*, me mata. Ha de sobreponerse a las dificultades: *yo desbarato*, e imponer con su valor: *con mi aliento*, su inteligencia: *otras luces más ciertas*.

EL TORO

Derribados los muros. Tampoco hay salida para el toro. Fuera: *es el campo, es la rega*. Está encerrado. Vuelve con todos sus sentidos al coso. Coge aire: *Son los vientos más libres en los claros ollares*. Se emplaza. Amenaza. Es la casta. Ve al torero: *Esa forma es su forma. Tan gentil, ay. La embisto* se dice el toro, pero no encuentro más que *aire y más aire*. Desespera. Reprocha ¿a quién, a qué? *Soledad, tú me matas con tu estrépito inmundo*. El torero se perfila para matar. La muleta: *una nube, colorada ofreciéndose*. Sabe el toro que va (me engaña), pierde la vida, va. *Todo es soñar. Nada tiento*. Así dice el poeta la muerte del toro. *Solo un brillo, y me ciega*. Hasta el límite último: *a ti sientto*, (la espada) atravesándole: *Soledad*.

EL PÚBLICO

Celebra el fin. Cruel. Patíbulo. *A muerte.*

EL TORERO

El torero exclama: *¡Qué tentación!* «Tentación» implica una prohibición y, por tanto, la existencia de una ley. Como la tentación es salvar la vida: *¡Vivir!*, la ley que el torero estaría saltándose sería la que le obligaría a morir en la plaza. Si la muleta fue *nube* para el toro (engaño), para el torero *no es sueño*. ¿Qué entonces?: *Mas, real, adormece porque canta, o suspira*. Lo que sigue es un elogio de la muleta, extensión del torero, instrumento que *canta, o suspira* (dos variantes del temple). La muleta no es arma(12), es una prolongación del cuerpo del torero: *Que lentamente ella pronuncia cual un labio/la palabra invisible como un beso nocturno*. Es la muleta y no la espada la comprometida en la definición sexual del toreo: *ese caliente roce como un beso densísimo*. A la que sigue una definición trágica de la muleta: *La muleta es la sangre del amor derramándose*. Para concluir con otra definición, esta vez del torear templado: *Son sus pulsos más bondosos los que laten secretos*. De este modo, Vicente Aleixandre produce cinco aproximaciones al toreo de muleta, el segmento de la corrida en el que el toreo moderno ha indagado más a fondo. Para rematar: *y ese bulto obedece por amor*, la respuesta del toro bravo. No sin advertir la necesidad de la casta: *va seguro, va sorbido, destruido, que, es decir, va a acabarse*. El toro de Aleixandre se vacía: *va a acabarse*, llegar hasta: *La destrucción. O amor*, dice, porque la espada, como *dardo amoroso*, convierte al toro en *cuerpo clavado*, la consumación efectiva del acto sexual y/o la muerte como insolubles: *donde nada es visible*. La palabra «Soledad» (*Misterio de la muerte del toro*) marca los grandes impasses del poema. En este caso la conmoción que recorre los tendidos cuando el toro es apuntillado. Muere el toro (*Soledad*) y: *Nadie ha visto*. Se diría que nada ha sucedido. *La plaza, ciega*. Como si negara lo visto. *Solos*: el toro muerto y el torero vivo. Gira el ruedo, no el torero, que en tanto matador y en su pesar es *un centro en sí mismo*. No hay éxito ni trofeos que compensen al torero salvo *amor*, no pudiendo significar

«amor» más que *un deseo solo. O un nombre*: el cultivo de la destreza del torero ligada trágicamente al sacrificio del toro. Así: *La destrucción o amor en las negras arenas*. El poeta no evita la gravedad del hecho. Y razona: *En el amor desbecho, pues del amor ha nacido*. Para concluir: *Ha matado. Ha vivido*. Y da para terminar la extraña imagen de la plaza sin público. *Es amor* significaría que el deseo retornará, y con el deseo la tentación. La tentación de matar. *Soledad*.

NOTAS

- 1.- Aleixandre desarrolla intuitivamente el diálogo entre toro y torero sobre un dato fisiológico comprobado. El toro no tiene muy desarrollado el sentido de la vista, y se ayuda del olfato y del oído.
- 2.- La tendencia a atribuirle al toro rasgos humanos es difícil de evitar. Esta misma tendencia atribuye a las máquinas digitales rasgos humanos. El paralelismo máquina-animal y la relación entre maquinismo y animales será objeto de posteriores investigaciones en el marco de una defensa general de la Tauromaquia.
- 3.- En la tradición popular este *chorro* de aire se transforma en chorro de fuego. Imagino que la dificultad de representar el aire empujó a los artistas a representar el aire como un chorro de fuego.
- 4.- La concepción aleixandrina de la tauromaquia es íntegramente pagana. El toro es un dios solar o el propio sol.
- 5.- En este verso, el más taurino del poema, se aprecia la diferencia que Mariano Roldán establece entre lo taurico y lo taurino. Aleixandre se decanta por lo taurico. *Poesía universal del toro (2500 a C.-1990)*. Espasa Calpe. Madrid. 1990
- 6.- La palabra Soledad es la de más densidad del poema. Quizá equivalga a muerte. En el último tramo del poema llega con la espada: *Solo un brillo, y me ciega. Soledad, a ti siento*. La palabra espada, tan aleixandrina, no aparece en este poema.
- 7.- Ya en el poema inicial aparece «el bulto» - uno de los vocablos más frecuentes en cualquier época de la poesía de Aleixandre, expresión del estar,

del consistir material del cuerpo - y de lo que se trata es, precisamente, de que este bulto, <insigne> - insigne porque, en la jerarquía aleixandrina, lo material es lo cósmico - se defina y perfile irreductible, flagelando la sombra helada de la noche. Pere Gimferrer. En el prólogo de *Vicente Aleixandre. Antología total*. Seix Barral. 1977.

8.- La lógica taurina de Aleixandre es terrorífica por pagana. El torero salva la vida o muere. Se salva matando.

9.- Algunos toreros tienden a sobre-actuar esta «exaltación», que se entiende porque acaban de salir vivos del trance, pero mejor sería que moderándose dejaran ver que a toda consumación le sigue una recaída en la tristeza, y que la muerte del toro al término de la faena también es una *pétit mort*.

10.- El alamar se figura que (él mismo) permanece inmóvil en el espacio mientras cae a plomo. Y la órbita que nada se mueve en su centro (ella misma).

11.- La incompreensión animalista de la muerte del toro resulta de una anti-visión realista, donde expulsada la pregunta por la verdad, solo queda la realidad. De realizarse esta realidad solo quedaría la barbarie. En el animalismo hay una intuición de la barbarie que equivaldría, en efecto, a una tauromaquia sin verdad. Que es una posibilidad real. Un matadero electrónico de toros, por ejemplo. Pero es la alienación de los animalistas a la realidad lo que les impide apreciar la verdad, en este caso de la tauromaquia. Un problema que ya afecta al resto de las artes y a la propia libertad de expresión. La libertad de cuestionar la realidad.

12.- La espada brilla, el cuerno hiela. Dos visiones distintas del arma del contrario, la del toro que ve la espada del torero brillar, efecto físico que registra el toro imprecisamente, y la del torero, que hace la metáfora matar-helar con el fantasma de la cornada mortal.

CREACIÓN

PREPOEMAS, DISQUISICIONES E IMPERTINENCIAS VARIAS

José Ramos

1

31 de diciembre, 1999

Alguien llegó al filo de la medianoche,
teatral, palmario,
y anunció el final de un milenio
y el temible comienzo de otro,
con sus fatídicas profecías, abismos
y ostensibles bienaventuranzas.

Pero bien sabemos que toda fecha
es puerilmente exacta,
que la historia es siempre ruidosa
y además antojadiza
como un antiguo ritual,
que se nos va media vida
entre sueños inanes o inconclusos,
como todo principio y todo final
tras estas fragantes hojas de té
hasta el claro fondo
de la taza
inmutable.

2

En la prolongada etapa de la juventud –que ahora no sabemos con certeza a qué edad termina– se suele pasar de la más ardiente rebeldía a la más sorda estupidez con facilidad irresistible.

3

Hoy tal parece que nadie desea aprender *conocimientos* profundos y enriquecedores. A lo sumo, la mayoría de la gente se limita a consumir y repetir, con militante obediencia, la preceptiva “información” –palabrita mágica de nuestro tiempo (como bien dice George Steiner: “Estamos informados y más que informados, hasta la náusea”)- que todos los demás van consumiendo y repitiendo. En las escuelas y universidades apenas se aprende nada: sólo interesa vivir una insignificante ilusión y diluirse alegre y dichosamente en la alienante *norma* colectiva. Podría afirmarse que la ignorancia y la estupidez se han profesionalizado.

4

Heráclito, Fragmento 49a

Un río cualquiera:
corriente diáfana y apacible,
piedras, légamo, hierbas parásitas,
restos de un caos primigenio.

En la otra orilla,
como súbita y espesa aparición,
un cementerio resbalando por la colina:
se escuchan tenues y oscilantes
plegarias al más allá.

Sí, todo fluye,
el vaho de los vivos se confunde
con el río de siempre
y todo fluye,
así como este instante:
repetición furtiva
del tiempo muerto.

5

En gran parte de Occidente, el objetivo actual –o, más bien, imperativo ideológico– de la enseñanza a todos los niveles no es otro que el de “educar en la igualdad” –ese sacrosanto palabra–, pero en realidad se trata, como dijo Dostoievski, de educar en la igualdad de la ignorancia. Ciertamente, de la más desoladora ignorancia. Los delirios ideológicos (la ideología como “ocultamiento de la realidad” y “falsa conciencia” según Engels, o como “realidad falsificada” según Jean-François Revel) suelen ser tan seductores como letales. O seductoramente letales.

6

Vivimos un tiempo en que todo es de usar y tirar, todo es moda y novedad trivial, todo es regusto conformista, todo es egotismo estridente, todo es necia corrección política y obtuso relativismo conceptual, todo es información inerte y olvido instantáneo, todo es monótono narcisismo cifrado en un bonito *selfie*, todo es *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, esos juguetes subyugantes, en fin, todo es babosa emoción autocomplaciente y entretenimiento infantiloides. Y completando el soberbio cuadro, un arrasador vértigo de imágenes narcóticas que se anulan unas a otras (“Hoy vivimos la primacía de las imágenes sobre las ideas”, observa Mario Vargas Llosa), un totalitarismo de pantallas omnipresentes e hipnóticas que se devoran a sí mismas, y que al mismo tiempo nos devoran a todos, a los feligreses y a los profanos. Amén.

7

Lluvias de mayo

En la mañana oscura
las primeras nubes de mayo
bailotean sin reposo
y mis pensamientos divagan
entre un ayer y otro ayer.

Qué vano el cansino afán
de la memoria
y qué fantasmal el horizonte
cuando cae la lluvia
límpida y esencial,
siempre ajena
al absurdo reclamo
del tiempo.

8

El mundo continúa su rumbo inefable hacia un gozoso porvenir pleno de autismo y gigantomaquia tecnológica, y todos los esforzados bípedos nos arrastramos con él. Es la única gesta verdaderamente *heroica* que nos queda.

9

No hay nada más melancólico y patético que intentar recobrar ciertos *ideales* perdidos. Probablemente no eran más que fantasías ideológicas muy destructivas. Piénsese, por ejemplo, en cierta utopía mesiánica de redención social que acaba siempre en la más monstruosa opresión y en el elocuente saldo de montañas de cadáveres, y que aun hoy seduce a no pocos jóvenes –y no tan jóvenes– deseosos de “cambiar el mundo” (esa manía mesiánica). El doctor Carl Gustav Jung escribió en 1937, en vísperas de la Segunda Matanza Mun-

dial: “Vemos de nuevo cómo la gente se corta el cuello por teorías pueriles sobre cómo implantar el paraíso en la tierra”. Piénsese igualmente en las burdas y risibles fábulas urdidas por los tinglados nacionalistas, esa papilla nutricia del ganado mostrenco y satisfecho (muuuuuuuu, beeeeeeee).

10

Hemos perdido la batalla: la victoria de la ignorancia, la frivolidad, la vulgaridad y la estupidez es clamorosa. De nada ha servido tanta cultura, ciencia y filosofía: entre nueve opciones que entrañan un alto valor artístico, intelectual y ético, y una sola opción signada por la imbecilidad de turno y revestida por lo que el poeta Luis Cernuda llamó “la música brutal del populacho”, un porcentaje abrumador de la *masa* elige siempre esta última (el genial Groucho Marx ya nos dijo que para todo el mundo “el pensar constituye la manera más desagradable de pasar el día”). Mientras tanto, el simpático chimpancé nos observa y sonríe irónico desde lo alto de su árbol.

11

Piedra de toque

Permanecer o demorarse
al descampado, a merced de la brisa,
justo antes del crepúsculo,
olfateando el persistente rastro
de un dios extraviado.

Quedarse justo allí,
escuchar, tantear, escudriñar
el eco apacible
de lo que se nos escapa,
raudo e irremediable,
en la hora fugitiva, anónima,
entre la espiga madura

y el brote siempre virgen,
cuando la muda piedra
nos convoca a su secreto
sueño final.

12

Ernest Renan, ilustre historiador, arqueólogo, pensador y escritor francés del siglo XIX (su célebre ensayo *¿Qué es una nación?*, de 1882, es un eficaz antídoto contra los nacionalismos de cualquier pelaje, aunque bien sabemos que los nacionalismos son impermeables a lecturas y razones), dijo con su habitual agudeza que la imbecilidad humana es la única cosa del mundo que tiene capacidad para multiplicarse infinitamente. Si viviera en nuestra época, el ilustre Renan quizá comprobaría que la imbecilidad humana es no sólo infinita, sino también entrañable e incurablemente aburrida y ridícula.

13

A la antigua exhortación griega del “Conócete a ti mismo”, el poeta Fernando Pessoa (por boca de su *heterónimo* Bernardo Soares, en *Libro del desasosiego*) replicaba así en su bella lengua portuguesa: “Sofri a humilhação de me conhecer” (“He sufrido la humillación de conocerme”, en traducción de Ángel Crespo). Y con conocimiento harto lúcido de causa y efecto, cabría decir. Hoy día, la gente prefiere conocerse a sí misma contemplándose arrobada en el espejo ilusorio de su consustancial teléfono *inteligente* (sin ironía esta vez).

14

El amor, la cultura, el conocimiento, la inteligencia, la imaginación, la sensibilidad, la memoria, la belleza, la revelación, la búsqueda, el hallazgo, la reflexión, el silencio, el misterio, la ensoñación, la lectura, ¿son *ahora* palabras carentes –o acaso vaciadas– de todo significado?

15

Génesis del lenguaje

Crecimos en la cruda intemperie
sin palabras propias,
en un tiempo devorado por signos
y gestos siempre previsibles.

Nos queda tan sólo
un ritual opaco que repetiremos
hasta el final de nuestra historia,
un puñado de consignas grandilocuentes
y la experiencia cautiva de presenciar,
pero nunca comprender,
un mundo absorto
en su génesis absurda y exhausta
del diálogo iniciático
con un proteico arcano llamado
Dios.

16

Los hechos históricos nos demuestran, con impecable –e implacable– rigor, que todos los demagogos –sean estos políticos, “agentes sociales”, intelectuales o “artistas”– que hablan en nombre de la “gente” (antes lo hacían en nombre del “pueblo”), en realidad sólo buscan apropiársela, controlarla, sojuzgarla, encerrarla como un rebaño de ovejas en un plácido corral. En el fondo (y en la forma) la desprecian.

17

¿Acaso alguien duda de que no existe nada más *persistente* que los falsos mitos? Ya lo dijo el siempre lúcido Albert Camus: “Los mitos tienen más poder que la realidad” (y más recientemente, el pensador británico John Gray: “El poder del mito reside en crear sentido a partir de las ruinas del sentido”). Ahí tenemos, cincuenta años después de su muerte trágica, al recurrente “guerrillero heroico” Che Guevara, aquella “efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar”, según sus propias palabras, y quien además hizo en una carta a su padre esta conmovedora confesión: “realmente me gusta matar”. Todo un *serial killer*, vamos. Un mito equívoco convertido en bonita camiseta y en ejemplo aleccionador —o trágicamente aleccionador— para jóvenes —y no tan jóvenes— despistados de medio mundo.

18

Una vez conversaba con alguien muy dado a las identidades obligatorias. Después de un rato largo padeciendo su inclemente matraca identitaria (que si yo nací en tal país y en tal región, fatalmente *debía* “identificarme” con sus paisajes, sus esencias y rituales, etc.; ¡ah, el bendito *Volk.sgeist* romántico, el “Espíritu del pueblo”, esa superstición tan persistente!), me declaré (con)venido y le aseguré al doctrinario que en aquel preciso momento me apetecía identificarme con una buena botella de suave y aromático whisky irlandés, preferiblemente de doce años de envejecimiento. No pareció nada conforme con mi identidad elegida.

19

“El mundo ni ve, ni oye, ni entiende, porque los ciegos no ven y los sordos no oyen y nadie puede entender lo que no ve ni oye”, es una frase cabalmente didáctica del gran novelista castellano Miguel Delibes (de su aterradora *Parábola del náufrago*, 1969) que cito a menudo. Me parece una síntesis bastante apropiada de nuestro tiempo (¿o tal vez de *cualquier* tiempo?).

20

¿Ser o no ser?, se interroga Hamlet, el dubitativo emblemático. En nuestra indolente época, esa pregunta de viejo abolengo filosófico tiene forzosamente un tinte, por decirlo así, acaso más tosco o soso: ¿navegar o no navegar? (por el lodazal infinito de internet, claro), o mejor, ¿jugar o no jugar? (al *Candy Crush* u otra genialidad *online*, claro). Instructivo signo de los tiempos...

21

No entiendo por qué se empeñan en fabricar obtusos y grotescos robots, cuando ya los tenemos por todas partes: basta observar cómo piensa y se comporta una parte considerable de la maquinal fauna humana. Jonathan Swift, el feroz autor de *Los viajes de Gulliver*, estaría la mar de contento con todo esto y lo refrendaría con su encantador dicitario: “Siempre que penséis en la humanidad, dadle un latigazo más en mi nombre”.

22

Las palabras en la lluvia. La lluvia en las palabras. Lluvia de palabras. Y al final de todo, el silencio más estruendoso.

DIAGONALES DIEZ

Juan José Suárez Losada

A Felipe Senén, fabricante de puertas abiertas a la amistad y a la cultura

- 1.- Nunca tuvo una llave.
- 2.- Todas las noches, antes de acostarse, se mira concentradamente en el espejo de cuerpo entero, no para comprobar su estado físico, sino para comprobar el estado físico del espejo.
- 3.- Por razones éticas nunca contrajo santo matrimonio.
- 4.- Murió a los dieciséis años. Y con su muerte cambió su punto de vista.
- 5.- Cuanto más sabio, más lento.
- 6.- Siempre pierden los que tienen menos ropa.
- 7.- Tiene un alma de madera. Es su juguete favorito.
- 8.- Qué rápido pasa el tiempo inventando secretos.
- 9.- Todos le huían porque siempre se olvidaba de limpiarse la sangre.
- 10.- Convertir la nada en algo, el no en tal vez, y la muerte en vida suspendida.
- 11.- Tenía la mirada de después de hacer el amor.
- 12.- La pasión socializa.

13.- Su profesión: corrupto. Y cuando ya tenga un capital y un patrimonio conquistará su sueño: corruptor.

14.- Vuelo Madrid-Bruselas. Estás cansado. Proyectan una película de ritmo insoportable. Los actores entran y salen vodevilmente, dando saltos epilépticos. No pones los auriculares. Te adormeces.

Despiertas en los momentos finales de la película. Pones los auriculares y todo se transforma. Un guion profundo y afilado asordina gritos y destrenza gestos y saltos en una sinfonía jazzeante y lúcida.

Sentencia Marshall McLuhan: «Una imagen vale más que mil palabras». Y tú hoy, en este vuelo Madrid-Bruselas, añades: «Y mil palabras valen más que mil imágenes».

15.- El escritor recién casado descubrió que la continencia sexual le producía una tensión, una energía que era fuente inagotable de nuevas historias. Hizo voto de castidad. Perdió a su esposa pero ganó el Premio Internacional de Creatividad.

16.- La diferencia de un niño y un viejo es el significado de la palabra fin.

17.- Solo conseguía intimidad en la distancia.

18.- El miedo es el origen de su sinceridad, el miedo es el origen de su hipocresía.

19.- Piensas en ella, pero te es imposible pensar con ella.

20.- Tiene un brazo más largo que el otro. Se le nota cuando vuela.

21.- De su inmensa colección de relojes, solo usa uno porque le da siempre la hora que él quiere.

22.- Hacía el amor con las luces apagadas. Hacía el odio con las luces encendidas. Y un día voló sobre el nido del cuco.

Creación

23.- Oración, emocionadamente agradecida, de los dementes a Dios, por liberarlos del servicio militar obligatorio en esta vida y del juicio final obligatorio en la otra. Amén.

24.- De niño, en el colegio religioso le decían que sólo había un Dios. Menos mal.

De adulto, le dicen que sólo hay un Presidente de Gobierno. Menos mal.

Habla el Presidente del Gobierno: “Las cosas hay que hacerlas bien, como Dios manda”. Y su hija, una niña de siete años, escucha sin comprender, y sin comprender siente frío.

25.- Tenía tantos sueños que se pasaba la vida durmiendo.

26.- En Finisterre, hoy el mar parece pintado de negro y el temporal brama sin pudor. Consigues encender un cigarrillo y el viento te lo fuma en una ráfaga.

Pasa un hombre de curioso aspecto. Unos sesenta años, pelo engominado, rizos en la nuca, impecable traje negro y camisa blanca sin corbata. Parece vestido para protagonizar un suicidio lógico.

Cuelga de su chaqueta una caña de pescar.

- ¿Qué piensa usted pescar con semejante vendaval? - le preguntas, sorprendido.
- ¿Le parece poca pesca estar seis horas fuera de casa? - contesta sonriente.

27.- Hay amores que no tienen ni nombre, pero todos los desamores tienen nombre y apellido.

28.- Las creencias están ligadas comercialmente a la industria cementera.

29.- ¿Quién te contó que la realidad tiene que ser creíble?

- 30.- Siempre sonriente, ofreciéndose, dándose. Y dio tanto que se quedó con todo.
- 31.- Su oscura pasión por los vicios que no tenía le llevó a caer en un pozo que nunca existió.
- 32.- El viento tiene sinrazones que el filósofo no entiende.
- 33.- Saber dónde detener la mirada.
- 34.- Caminaba lento, torpe, pero lo eligieron como líder porque los demás caminaban hacia atrás.
- 35.- Las máquinas carecen de ética: igual que el azar.
- 36.- ¿Hay algo más cariñoso y lúcido que las piedras? Incluso, cuando abrazan, te pintan en la piel un verso azul.

(Y el coro se interrumpe bruscamente. Su director, austero de gestos, no por autocontrol sino por falta de energía, pregunta legañosamente que es eso de las piedras).

Contestas que hay piedras, allá, en el Norte, que se alimentan de lluvia y musgo; y esas piedras crecen y cantan y aman. Y hay otras piedras, aquí, en el no profundo Sur, que se pudren de sol y desprenden lava febril y escamas rojas.

(El director del coro, corto de palabras, no por prudencia sino por falta de talento, dijo que no entendía, pero hizo un gesto imperativo y el coro siguió cantando a las piedras, que aquí, en el no profundo Sur, están sordas a todos los cantos y a todas las músicas y a todas las caricias.

- 37.- Para que se informase, su padre le hablaba de Franco y Pinochet, Maduro y Trump, y el niño se dormía dulcemente porque sabía que Franco y Pinochet, Maduro y Trump, nunca habían existido.

Creación

- 38.- Tiene una esposa y dos novias y tres amantes. No tiene coche.
- 39.- Los hechos concretos le generan pensamientos abstractos.
- 40.- Pensaba y actuaba igual que las personas que odiaba.
- 41.- Unión ejemplar. Pareja muy enamorada. Pero tenían un concepto tan distinto del amor que acabaron en divorcio violento.
- 42.- Cantautor: escribe para sí lo que canta a los demás.
- 43.- Nunca llegó a conocerla porque siempre que la veía estaba desnuda.
- 44.- Se pasó la vida compadeciendo religiosamente a los demás. Ahora, en su enfermedad, se compadece paganamente de sí mismo.
- 45.- Era incapaz de estar quince minutos en el mismo sitio y de comunicarse con sus compañeras de vuelo más de media hora y de que su pareja durase más de un mes. Sufría. Nació gaviota y hubiera querido nacer estatua.
- 46.- Por necesidad individual hace poesía social.
- 47.- Siguiendo la tesis del doctor Marañón, según la cual las emanaciones de los libros son eficaz salvaguardia para la salud, ella los adquiría masivamente. Libros de viejo y de nuevo, libros de tomo y lomo, libros en piel y en rústica. Los miraba, acariciaba, los olía con intensidad.

Hoy cumple cien años y plantea: «Si además de olerlos, hubiera leído los veinte mil libros de mi biblioteca, ¿habría llegado a la edad de cien años?».
- 48.- Solo ama apasionadamente lo que nunca tuvo y que, si lo hubiera tenido, jamás hubiese amado. Concretando: era sencillo como el pan.
- 49.- Encontró la confortabilidad, no buscándola obsesivamente, sino eliminando de modo natural lo que no era confortable.

- 50.- Tenía divina incapacidad para no relacionarse humanamente.
- 51.- Cuando habla de reflexionar, filosofar, profundizar, se refiere siempre al pubis femenino.
- 52.- Sus únicos aciertos son los errores ajenos.
- 53.- Que alguien crea en los milagros: ese es el milagro.
- 54.- De las ciudades le interesaban exclusivamente sus amigos, sus amores, sus relaciones personales. Y así, en soledad, París en primavera le parece una pesadilla y Teruel en invierno, rodeado de compañeros, le parece una fiesta.
- 55.- Era tan prudente que nunca decía la verdad.
- 56.- Por los caminos de Cangas te encontraste con María Soliña, hija de la *longa noite de pedra*.

María Soliña había pasado los últimos mil años en una aldea sumergida, alimentándose de algas y criando amaneceres.

María Soliña escucha los jadeos del cielo y le llama Dios al azar y canta leyendas donde antes solo había silencio. Ahora fabrica en Cangas un vino blanco, con menos grados que la lluvia, para dar de beber a los árboles caminantes.

La besas en el centro de su sueño y María Soliña, hija de la *longa noite de pedra*, siente que ya nunca estará sola.





