
ROMANICA

Director: Demetrio Gazdaru

2

1969



INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA
LA PLATA, 1969

INSTITUTO
DE
FILOLOGÍA ROMÁNICA

Director
Prof. Dr. DEMETRIO GAZDARU

Secretario del Instituto
Prof. CÉSAR E. QUIROGA SALCEDO

Secretario de la Revista
Prof. JORGE DÍAZ VÉLEZ

ROMANICA

Colaboradores del presente tomo:

Jorge Díaz Vélez, Mircea Eliade, Nydia G. B.
de Fernández Pereiro, Demetrio Gazdaru,
Eugenio Lozovan, Paul Teodorescu.

Tomo publicado con el apoyo financiero del
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Dirección postal de la Revista:
Casilla de Correo 131 - La Plata (Argentina)

ROMANICA

ROMANICA

Director: DEMETRIO GAZDARU

2
1969



COLOQUIOS INTERNACIONALES
SOBRE LA LATINIDAD ORIENTAL

ACTAS I



INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
LA PLATA

NOTA PRELIMINAR

El presente tomo de ROMANICA y el que sigue (3/1970) están dedicados a las *Actas de los Coloquios Internacionales sobre la Latinidad Oriental*. Aparecen algo atrasados por la penuria de fondos que experimentan nuestras Universidades. Su aparición no hubiera sido, pues, posible sin el subsidio que nos fue otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas para cubrir los gastos de impresión. Sírvanos la presente circunstancia para expresar nuestro más vivo agradecimiento al C.N.I.C.T., a sus autoridades y a los integrantes de la respectiva Comisión Asesora.

Estos *Coloquios*, que he tenido el honor de iniciar, fueron inaugurados en junio de 1968 (ver *Crónica* del tomo 1, pp. 220-221) y contaron con la amable y valiosa ayuda del Prof. EUGENIO LOZOVAN, de la Universidad de Copenhague, uno de los más destacados especialistas europeos en el estudio de la *Latinidad Oriental*, que ha colaborado en la planificación de los mismos.

La *Latinidad Oriental* gozó de una particular y preferente atención de varios romanistas occidentales, por haberse observado, en el último cuarto de siglo, que en las regiones europeas donde esta latinidad vive en su sitio natural y originario, predomina una falta de objetividad científica que, en algunos círculos oficiales, manchan la nobleza de la investigación con finalidades extracientíficas. Esa lamentable circunstancia nos obliga a veces a usar un estilo polémico, sin perder, se entiende, la serenidad.

La contribución del Prof. E. Lozovan, *Laus Romae*, que se publica en el presente tomo, sirve como un adecuado prólogo a todas las *Actas* que aparecerán en el futuro.

D. G.



L A V S R O M A E

*A mis alumnos platenses, como
recuerdo de mi permanencia en
la Argentina.*

En el canto V del *Infierno* de la *Divina Comedia*, cuando Dante habla con Francesca da Rimini, ésta le cuenta su martirio y le dice los versos conocidos:

Ed ella a me: "Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria; e ciò sa il tuo dottore".

(*Inf.* V, 121-123)

y el "doctor" de Dante es Virgilio. Pero ¿qué es *lo que él sabe?* Sin duda es la experiencia del destierro². En seis palabras (*e ciò sa il tuo dottore*) está concentrado el canto II de la *Eneida*³.

Cuando Eneas llega a Cartago cuenta a Dido el incendio de Troya y cómo se fue de la ciudad, cómo ha regresado para buscar y salvar a su mujer. Encuentra la sombra de Creusa que le avisa

¹ Conferencia de despedida, pronunciada el 27 de agosto de 1968 en el Instituto de Filología, La Plata. Agradezco al prof. César E. Quiroga Salcedo por la acrobacia con la que ha hecho la transcripción de mi improvisada ponencia.

² Anunciada *post euentum* por Cacciaguada:

Tu lascerai ogni cosa diletta
più caramente; e questo è quello strale
che l'arco dell'esilio pria saetta.

(*Parad.* XVII, 55 ss.)

³ Conocida muy bien por Dante en 1304 cuando trabajaba en el *Infierno*. Cf. PAUL RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-romain*, París, 1954, pp. 61, 97, 247-257, 282-291.

dejar la patria junto con las estatuas de los dioses y los compañeros. Es así como Eneas se decide partir para el destierro y así como la Eneida llega a ser el poema per excelencia de los exilados.

En los papeles de mi maestro N. I. Herescu he encontrado, después de su muerte, muchas veces, el título de un proyecto suyo de trabajo: *Le drame d'Enée* "El drama de Eneas"⁴. No creo que yo pudiera escribir el trabajo que N. I. Herescu no ha escrito, pero espero no equivocarme al presumir cuál era su pensamiento profundo. Y lo supongo con la ayuda de un excelente libro del profesor Jacques Perret, de la Sorbona, sobre Virgilio⁵. El autor nos enfoca el problema de esta manera. Eneas y sus compañeros pudieron encontrar en Cartago todo lo que el cuerpo y el espíritu deseaban. Pero los troyanos no se quedaron porque estaban encargados de una misión: la fundación del Imperio. De modo que el eje de la Eneida estaría aquí, lo que es al mismo tiempo una dramática lección. Dejar la patria devorada por las llamas, dejarla con un padre ya viejo sobre las espaldas, con los dioses lares, con un hijo en la mano; perder casi todo —como han perdido los troyanos en el naufragio— y al mismo tiempo estar predestinado a fundar un imperio.

Cuando Nautes habla con el padre de la stirpe itálica, dice lo siguiente, concentrando en dos versos un ejemplo moral incomparable:

Nate dea, quo fata trahunt retrahuntque, sequamur;
Quidquid erit, superanda omnis fortuna ferenda est.

"Hijo divino, dondequiera nuestro camino nos arrastre, sigámoslo; cualesquiera sean los acontecimientos, debemos superar el destino".

(V, 709-710)

Esta es la palabra llave: *fortuna superanda*, vencer a su destino⁶.

En un pasaje cargado de emoción, Herodoto nos cuenta en pocas palabras el episodio de la lucha de las Thermopylas, de Leo-

⁴ Cf. N. I. HERESCU, *Vltima Verba* edenda curavit E. Lozovan, "Acta philologica", Roma, 3 (1964), pp. 436, 439.

⁵ JACQUES PERRET, *Virgile*², París, 1965, Hatier.

⁶ N. I. HERESCU, "Revue des études latines", 39 (1961), p. 156.

nidas y sus compañeros⁷. Para la muerte del jefe lacedemonio el historiador emplea una expresión admirable en su lacónica simplicidad: γενόμενος ἄριστος "el mejor entre los hombres". En el momento en que los persas bajaban de la montaña el batallón de los Inmortales, conducido por el traidor Ephialtes, los thebanos traicionan la lucha y "medizan". Parece que en los momentos decisivos hay siempre algunos "thebanos"⁸. Los Lacedemonios se retiran a la pequeña colina llamada Kolónos. En aquel lugar han luchado como pudieron, y —como dice Herodoto— cuando no tenían más armas se defendieron "con las manos y con los dientes" καὶ χερσὶ καὶ στόμασι. El ejemplo helénico es el de cómo morir. El ejemplo romano es más alto: *fortuna superanda*.

Hace más de cuarenta años, el gran maestro Jérôme Carcopino pronunció una conferencia⁹ en la cual, con palabras proféticas, hizo una comparación entre el Imperio Romano y la situación de nuestro tiempo:

"Roma no ha dudado nunca de su preeminencia y este orgullo de su misión la ha animado hasta en el borde del abismo. Nosotros europeos no debemos tampoco dudar de la nuestra. El colonialismo es el hecho de un pasado que no podemos volver atrás. El deber de Europa es el de justificarlo, demostrando que en todos los lugares en que ella lo ha practicado no sólo fue sin agravar la situación de los súbditos; aún más los ha elevado a un nivel de vida más fácil y más bello que, sin ella, no pudieran alcanzar. Por cierto ella no ha faltado a esta obligación de conciencia. ¡Cuántos pueblos colonizados por ella protestarían con dolor en el caso de que, abandonándolos, los dejaría en la anarquía de la cual ella los habría salvado, como Roma hizo con Numidia y Galia".

⁷ HERODOTO. VII. 223-225. Cf. A. DASKALAKIS. *Les raisons réelles du sacrifice de Léonidas et l'importance historique de la bataille des Thermopyles*, "Studia classica", 6 (1964), pp. 57-82.

⁸ Recordamos, con emoción, en estos días, la lucha de la noble nación checoslovaca, combatiendo contra los Persas de la Edad Moderna, abandonada por los que están "medizando".

⁹ *Empire romain et Europe*, reproducida en: *Les étapes de l'impérialisme romain*. París, 1961, pp. 257-269.

Estas palabras¹⁰ eran pronunciadas en 1932, cuantos años antes de la "congolización" de África. ¿Y por qué este fervor en la misión de Roma?¹¹ Justifiquémoslo con el ejemplo de tres autores latinos, extra-italicos: el hispano Prudencio, el africano Claudiano y el narbonense Rutilio Namatiano.

Prudencio dice:

Jus fecit commune pares et nomine eodem
nexus et domitos fraterna in vincla redegit.

"Ha hecho un solo derecho igual para todos, y un solo nombre, y aquellos a quienes ha conquistado los ha atado con relaciones fraternas".

(*contra Symmachum*, II, 608-609)

Y algo más adelante agrega:

Ad coetum celebrem, nunc per genialia fulchra
externi ad ius conubii; nam sanguine mixto
textitur alternis ex gentibus una propago.

(*Ibid.*, 616-618)

Aquí tenemos la consagración del *jus conubii* de los pueblos no-romanos. La "sangre mezclada que, de varias estirpes, engendra una sola nación" demuestra la falta de racismo de la civilización romana¹². La arrogante "conciencia universal" moderna no tiene nada que enseñar a la moralidad latina. Y qué lección más

¹⁰ *Loc. cit.*, pp. 263-264.

¹¹ A. GRAF, *Roma nella memoria e nella immaginazione del Medio Evo*, Torino, 1882-83.

P. GRIMAL, *La civilisation romaine*, París, 1960, p. 348: "antes del cristianismo [...] Roma ha sido la más maravillosa tierra de humanidad que el mundo habrá conocido".

H. BARDON, *Le génie latin*, Bruxelles, 1963, p. 52: "para Roma la voluntad del poder fue una forma del amor"; p. 86: "el heroísmo ha dado a los latinos la victoria. Pero ellos no se quedaron satisfechos con la conquista y la posesión. Desprovistos de todo nacionalismo ellos han ofrecido al mundo lo mejor de ellos mismos".

¹² Cf. SIR RONALD SYME, *Colonial élites. Rome, Spain and the Americas*, London, 1958. A. N. SHERWIN-WHITE, *Racial prejudice in imperial Rome*, Cambridge, 1967.

noble que aquella del año 249 p.Chr., cuando al celebrarse en Roma los Juegos seculares, estaba a la cabeza del Imperio un emperador "criollo", ¡Philippus Arabs!

Así podemos entender también el orgullo de Camões, que es consciente de la misión de los lusitanos y que con mucho rigor condena a las naciones del Occidente que dejan sobre las espaldas de su pequeño pueblo la defensa de la civilización¹³. La obra de los portugueses en África, Goa, Damão, Diu, Macau y Timor está en el cauce de la más pura tradición latina:

Mas entanto que cegos e sédentos
Andais de vosso sangue, oh gente insana,
Não faltarão christãos atrevimentos
Nesta pequena casa lusitana.

(*Os Lusíadas*, VIII, 8)

Vós, Portugueses poucos, quanto fortes,
Que o fraco poder vosso não pesais;
Vós, que á custa de vossas varias mortes
A lei da vida eterna dilatais:
Assim do ceu deitadas são as sortes,
Que vós, por muito poucos que sejais,
Muito façais na sancta christandade.

(*Ibid.*, VIII, 3)

Dice Claudiano:

Haec est, in gremium uictos quae sola recepit,
humanumque genus communi nomine fouit,
matris, non dominae, ritu ciuesque uocauit
quos domuit, nexuque pio longiqua reuinxit.

"Esta [Roma] es una que ha recibido en su gremio a los conquistados y que a todo el género humano ha dado un solo nombre, según la

¹³ Cf. RENÉ GROUSSET, *Bilan de l'histoire*, París, 1946, p. 247: "Los portugueses eran conscientes de la magnitud histórica de su obra; en frente a la gigantesca Asia ellos tenían el sentimiento de representar a Europa, también el de la dignidad otorgada por este papel".

costumbre de una madre, no de una dominadora; los ha llamado ciudadanos"¹⁴.

(*De consulatu Stilichonis*, III, 150-154)

Finalmente, llegamos a Rutilio Namatiano y su célebre poema *De reditu suo*, escrito cuando el narbonense regresaba a su patria¹⁵. ¿Quién ignora este "canto del cisne de la latinidad"? El más fervoroso elogio de un súbdito a *Dea Roma*:

Exaudi, Regina tui pulcherrima mundi,
inter sidereos Roma recepta polos!
Exaudi, genitrix hominum genitrixque deorum
non procul a caelo per tua templa sumus.
Te canimus semperque, sinent dum fata, canemus:
sospes nemo potest immemor esse tui.

"Te saludo a tí, reina la más hermosa de tu mundo, Roma estrella acogida entre los astros! Te saludo a tí, madre de los hombres y madre de los dioses, con tus templos no estamos tan lejos del cielo. A tí te cantaremos siempre cuando el destino nos permita: olvidándote ninguno puede ser feliz".

(I, 47-52)

Y agrega:

Te dea, te celebrat Romanus ubique recessus.

"A tí, oh diosa, te celebra el romano en cualquier parte que se encuentra".

Y esta exaltación final:

Nullum uiderunt pulchrius imperium
dum stabunt terrae, dum polos astra feret,
illud te reparat quod caetera regna resoluit
ordo renascendi est crescere posse malis.

¹⁴ Cf. N. I. HERESCU, *L'humanisme latin comme forme de liberté*, "Acta philologica", Roma, 2 (1959), pp. 5-23. *Les constantes de l'HUMANITAS ROMANA*, "Rivista cult. class. med.", 2 (1960), pp. 258-277. *Civis humanus: ethnos et ius*, "Atene e Roma", n.s. 6 (1961), pp. 65-82.

B. BIONDI, *Humanitas nelle leggi degli imperatori romano-cristiani*, "Fontes Ambrosianae", 26 (1951), pp. 81-94.

¹⁵ JÉRÔME CARCOPINO, *La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus*, en: "Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines", París. 1963. pp. 233-270.

"Ninguno verá un imperio más hermoso, tanto cuanto perdura la tierra, tanto cuanto el cielo lleva los astros; todo lo que los otros imperios destruyen, a tí te renueva, porque es un principio de renacimiento el poder desarrollarse en la adversidad".

(I, 137-140)

Estas son las joyas que nos ha legado Roma, para el enriquecimiento de nuestras almas, las que aseguran su permanencia *dum stabunt terrae*. Actitud varonil hacia nuestro destino terreno: *fortuna superanda*. Igualdad jurídica para todos: *jus commune*. Humana *debelatio* de los soberbios y relaciones de hermanos entre los pueblos: *vincla fraterna*. Falta de discriminación: *jus conubii externi*. Creación de una sola *patria diuersis gentibus una*. Educación de ciudadanos libres *matris non dominae ritu*. Y finalmente un pensamiento casi toynbeeano, la virtud del "challenge" en la historia: *ordo renascendi est crescere posse malis*. Los romanos mismos han meditado sobre su propio destino y sobre el valor de su propia fuerza. De ésta no hay definición más profunda que la siguiente: *Nullum imperium tutum nisi benevolentia munitum*¹⁶, "no existe un imperio seguro exceptuado el que está armado en los corazones". Desgraciadamente, los gigantes modernos no conocen latín¹⁷.

Éste es, en pocas palabras, el milagro de la latinidad, y en cierto sentido, la justificación de mi presencia y despedida de aquí. Yo, un campesino del Danubio, adoptado por los cimmericos he venido para celebrar con los platenses la gloria perenne de Roma.

E. LOZOVAN

Universidad de Copenhague.

¹⁶ NEPOS, *Dio*, 5.

¹⁷ La actitud anti-romana de la historiografía soviética es característica; ella continúa el antagonismo tradicional de la vieja Rusia. Cf. S. I. KOVALEV, *Sorok let sovetskoj istoriografij po drevnemu Rimu* (Cuarenta años de historiografía soviética sobre Roma antigua), "Vestnik drevnej istorij", 3 (1957), pp. 42-54. E. M. ŠTAERMAN, *Istorija drevnego Rima* (Historia de Roma antigua), *Ibid.*, 1 (1959), pp. 151-160. ALB. DEMAN, *Science marxiste et histoire romaine*, "Latomus", 19 (1960), pp. 781-791.

“MIORITZA” LA CORDERA VIDENTE

En el año 1850, el poeta Vasile Alecsandri dio a conocer en la revista *Bucovina* (III, nº II, pp. 51-52) la balada popular *Mioritza* (“La ovejita”, o, más exactamente, “La cordera”), por él mismo así titulada¹. Al hacerlo, no dudaba ciertamente de su valor poético ni tampoco de su importancia para la propaganda nacional, ya que ilustra de manera brillante el genio creador del pueblo rumano. Pero ni Alecsandri, ni ninguno de sus contemporáneos podía adivinar el excepcional destino que la *Mioritza* tendría en la cultura rumana moderna. El poema fascinó desde el principio, y no solamente a los rumanos. Jules Michelet lo consideraba como

¹ El texto, por otra parte, le había sido comunicado por Alex. Russo, en 1846, durante su exilio. Sólo después de la muerte de Russo, sobrevenida en 1859, Vasile Alecsandri afirma haber oído y anotado él mismo la balada en la montaña Ceahlău; cf. ADRIAN FOCHI, *Miorita: Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol (București, 1964), pp. 124 ss. Alecsandri modificó el texto publicado en 1850 en las dos ediciones de sus *Poesías populares* (*Balade*, Iași, 1852, pp. 1-6; *Poesii populare ale Românilor*, București, 1866, pp. 1-3); ver el análisis de esas modificaciones textuales, y la historia de la larga controversia que ellas suscitaron, en Fochi, *op. cit.*, pp. 207-211. Cf. también GHEORGHE VRABIE, *Introduction a VASILE ALECSANDRI, Poezii populare ale Românilor* (Buc., 1965), vol. I, pp. 5-85; vol. II, pp. 13-15; y LORENZO RENZI, *Canti narrativi tradizionali romeni* (Firenze, 1969), pp. 97-127 (“un gioiello romantico popolare: La Miorița publicata de Alecsandri”). En cuanto a la versión original, es cierto que Alecsandri la había transcrito con la libertad que le permitía su época. Por otra parte, lo reconoce él mismo respondiendo a una pregunta que Jean Cratiunesco le había dirigido sobre su método de recoger y publicar los textos populares: “J’ai fait pour quelques-unes de ces poésies ce qu’un joaillier fait pour des pierres précieuses. J’ai respecté le sujet, le style, la forme et même plusieurs rimes incorrectes, qui font partie de leur caractère. Loin donc de les avoir arrangées conformément au goût moderne, je les ai conservées comme des bijoux d’or que j’aurais trouvés couverts de rouille et aplatis. J’en ai fait disparaître les taches et leur ai rendu leur éclat primitif. Voilà tout mon mérite. Le trésor appartient au peuple, qui seul était capable de produire des merveilles si originales”. JEAN CRATIUNESCO, *Le peuple roumain d’après ces chants nationaux. Essai de littérature et de morale*, París, 1874, pp. 327-28; cf. FOCHI, *op. cit.*, 208, nº 2.

"une chose sainte et touchante à fendre le coeur". Y sin embargo, su contenido es bastante simple: la ovejita advierte a su joven pastor de que sus compañeros, celosos de sus rebaños y de sus perros, han decidido matarlo. Pero, en vez de defenderse, el pastorcillo se dirige a la cordera y le transmite su última voluntad. Le ruega que diga que se lo entierre en su coto, de modo que esté cerca de sus ovejas y pueda oír a sus perros. Le pide también que ponga tres caramillos a su cabecera. Cuando el viento sople, ellos sonarán y las ovejas reunidas verterán lágrimas de sangre. Pero él le ruega, sobre todo, que no hable de asesinato; que diga que él se casó y que en el día de la boda un astro se ocultaba en el horizonte; que la luna y el sol sostenían su corona, que los grandes montes eran sus sacerdotes, las hayas sus testigos. Pero, si ve a una madre anciana llorando en busca de un "valiente pastor", que le diga solamente que él ha desposado a la "reina sin par, prometida del mundo, en un hermoso país, rincón del paraíso"; y que no le hable ni del astro que se ocultó, ni del sol ni de la luna sosteniéndole la corona; ni de las hayas, ni de los grandes montes.

La *Miorizta* fue traducida varias veces al francés, la primera por Jules Michelet en 1854². Como la mayoría de las obras maestras de la poesía popular, es en cierto modo intraducible: tantas imágenes arcaicas y paradisiacas pierden su misteriosa frescura, sus riquezas poéticas, desde que son transpuestas en otra lengua. Con esta nota preliminar, valedera además para toda traducción de textos poéticos populares, me complazco en poder reproducir aquí la versión reciente de Ion Ureche³, que es, por cierto, una de las más logradas.

Par les cols fleuris,
Seuils de paradis.
Vois, descendre, prestes,
Des jardins célestes,
Trois troupeaux d'agneaux
Et trois pastoureux:
L'un de Moldavie,
Deux de Valachie.
Or, ces deux bergers,
Ces deux étrangers,
Les voici qui causent,
Dieu! ils se proposent
De tuer d'un coup,
Entre chien et loup,
Ce pastour moldave,
Car il est plus brave,
Il a plus d'agneaux,

Encornés et beaux.
Des chevaux superbes
Et des chiens acerbes.
Or, voici trois jours,
Qu'à nouveau, toujours!
Sa brebis chérie
Reste, là, marrie,
Sa voix ne se tait,
L'herbe lui déplaît.
—«O, brebis bouclée,
Bouclée, annelée,
Depuis quelques jours
Tu gémis toujours!
L'herbe est-elle fade
Ou es-tu malade,
Dis-moi, cher trésor
A la toison d'or?

² JULES MICHELET, *Légendes démocratiques du Nord* (París, 1854), pp. 351-54.

³ Publicada en la revista *Semne*, III, N° 1-3 (París, 1963), p. 1.

—«Maître, mon doux maître!
 Mène-nous pour paître
 Dans le fond des bois
 Où l'on trouve, au choix,
 De l'herbe sans nombre
 Et pour toi de l'ombre.
 Maître, ô maître mien!
 Garde auprès un chien.
 Le plus fort des nôtres
 Car, sinon, ces autres
 Te tueront d'un coup
 Entre chien et loup».
 —«O, brebis liante,
 Si tu es voyante,
 Si ce soir je meurs
 Dans ce val en fleurs,
 Dis-leur, brebis chère,
 De me mettre en terre
 Près de tous mes biens,
 Pour ouïr mes chiens,
 Dans mon parc, mes terres.
 Près de vous, mes chères.
 Puis, quand tout est prêt,
 Mets à mon chevet:
 Un pipeau de charme,
 Moult il a du charme!
 Un pipeau de houx,
 Moult est triste et doux!
 Un pipeau de chêne,
 Moult il se déchaine!
 Lorsqu'il soufflera
 Le vent y jouera:
 Alors rassemblées,
 Mes brebis troublées,
 Verseront de rang
 Des larmes de sang.
 Mais, de meurtre, amie,
 Ne leur parle mie!
 Dis-leur, pour de vrai,
 Que j'ai épousé
 Reine sans seconde,
 Promise du monde;
 Qu'à ces nocés-là
 Un astre fila;
 Qu'au-dessus du trône
 Tenaient ma couronne
 La Lune, en atours,
 Le Soleil, leurs cours,

Les grands monts, mes prêtres,
 Mes témoins, les hêtres,
 Aux hymnes des voix
 Des oiseaux des bois.
 Que j'ai eu pour cierges,
 Les étoiles vierges,
 Des milliers d'oiseaux
 Et d'astres, flambeaux!...
 Mais, si tu vois, chère,
 Une vieille mère
 En courant, en pleurs
 Par ces champs en fleurs,
 Demandant sans cesse
 Pâle de détresse:
 —Qui de vous a vu,
 Qui aurait connu
 Un fier pâtre, mince
 Comme un jeune prince?
 Son visage était
 L'écume de lait;
 Sa moustache espiègle,
 Deux épis de seigle;
 Ses cheveux, si beaux,
 Ailes de corbeaux;
 Ses prunelles pures,
 La couleur des mûres!
 Toi, dis-lui, qu'au vrai
 J'avais épousé
 Reine sans seconde,
 Promise du monde,
 Dans un beau pays,
 Coin du paradis.
 Mais, las! à ma mere,
 Ne raconte guère
 Qu'à ces nocés-là
 Un astre fila;
 Qu'au-dessus du trône
 Tenaient ma couronne:
 La Lune, en atours,
 Le Soleil, leurs cours,
 Les grands monts, mes prêtres,
 Mes témoins les hêtres,
 Aux hymnes des voix
 Des oiseaux des bois;
 Que j'ai eu pour cierges
 Les étoiles vierges,
 Des milliers d'oiseaux
 Et d'astres, flambeaux!...

Michelet, aunque "sentant profondément", en la *Mioritza*, una "aimable fraternité de l'homme avec toute la création", le criticaba la confesión de "une résignation trop facile". "Et c'est malheureusement", agregaba, "le trait national". "L'homme no se dispute pas à la mort; il ne lui fait pas mauvaise mine: il accueille, il épouse aisément «cette reine, la fiancée du monde», et consomme, sans murmure, le mariage. Hier sorti de la nature, il semble aujourd'hui trouver doux de rentrer déjà dans son sein"⁴.

⁴ J. MICHELET, *Légendes démocratiques du Nord*, p. 342.

Numerosos autores rumanos han reconocido igualmente en esa resignación serena ante la muerte y en esa nostalgia de la reintegración cósmica, un rasgo nacional característico. Como lo veremos, tal interpretación no es fundada. Pero ha contribuido a hacer de la *Mioritza* la pieza maestra de un debate casi centenario, y que supera las controversias de orden folklórico, literario o histórico. En efecto, la balada representa, para la cultura rumana, un problema de folklore y de historia de la espiritualidad popular, y a la vez un capítulo central en la historia de las ideas. Por eso conviene recordar brevemente las etapas más importantes de su exégesis⁵.

Historiadores, Folkloristas, Filósofos.

En el estudio de la *Mioritza* se pueden distinguir esencialmente tres orientaciones: 1) la que se podría llamar histórica, pues se aplicaba a reconstruir el origen y la historia de la balada; 2) el tratamiento de los folkloristas que trabajaban sobre el terreno y aumentaban continuamente el número de sus variantes, y prosiguiendo además del análisis de la balada en el contexto general de la cultura rumana; 3) finalmente, la exégesis de ciertos poetas y filósofos que encontraban en la *Mioritza* la expresión máxima del genio nacional, considerándola, por consiguiente, particularmente ilustrativa del modo de ser en el mundo peculiar del pueblo rumano.

Sería inútil detenernos en ciertas interpretaciones fantasistas, como, por ejemplo, la de Th. D. Sperantia, que veía en la *Mioritza* "un mito o una leyenda ritual", "de origen egipcio", que formaba parte "del culto de los cabiros"; o la del crítico literario H. Sanielevici, que la descifraba interpretándola como la muerte ritual de Zalmoxis⁶. N. Iorga pensaba que la balada es obra de un solo autor, que habría partido de un incidente real de vida trashumante acontecido en Moldavia meridional. El ilustre

⁵ En lo que concierne a los textos, utilizamos las variantes publicadas por FOCHI, *Miorița*, pp. 555-1074, así como ciertas colecciones folklóricas más accesibles, y en primer lugar AL. I. AMZULESCU, *Balade populare românești*, II (București, 1964), pp. 463-486; cf. vol. I, pp. 178 sq. Ver también la Introducción, vol. I, pp. 5-100, y siempre por AL. I. AMZULESCU, "Cântecul nostru bătrânesc" (*Revista de Folclor*, V, 1960, pp. 25-58). Cf. PETRU IROAIE, "Miorizza o il canto della fusione con la Natura" (Estratto da *Folklore*, XII, Napoli, 1958), pp. 34-42, textos y traducción en italiano; pp. 43-47, bibliografía.

⁶ TH. D. SPERANTIA, *Miorița și călușarii, urme de la Daci* (București, 1934), pp. 10 sg.; H. SANIELEVICI, "Miorița, sau patimile unui Zalmoxis" *Adevărul literar*, 1931, N° 552, 553; cf. FOCHI, *op. cit.*, pp. 143-44, 149-50.

historiador fijaba la fecha del poema en el siglo XVIII⁷. Siempre en relación con la vida trashumante de los pastores y sus rebaños, Ovid Densusianu creía haber hallado el "origen" de la *Mioritza*: encontraba el núcleo histórico de la balada en la rivalidad económica entre pastores. Según el eminente filólogo, la balada habría sido creada hace tres o cuatro siglos en la región de Vrancea. Densusianu tuvo el mérito de analizar la *Mioritza* en el conjunto de la poesía popular rumana: mostró por ejemplo que el episodio de la cordera vidente, así como la alegoría de la muerte, se encuentran en numerosas poesías pastoriles. En lo que concierne al sentido profundo de nuestra balada, Densusianu veía en ella el amor por la naturaleza, sentimiento que él consideraba de estructura pagana y anterior al Cristianismo⁸.

Pero es sobre todo el historiador de la literatura y crítico literario D. Caracostea quien ha dedicado largos años al estudio de la *Mioritza*⁹. Caracostea niega el carácter histórico de la balada rumana en general y recuerda, por ejemplo, que allí donde aparecen los nombres de voivodas, de boyardos o de soldados, el análisis muestra que se trata de motivos muy antiguos, anteriores a las personalidades históricas en cuestión¹⁰. Lo que hay en el fondo de los conflictos épicos de las baladas populares, no es un acontecimiento histórico, sino la "experiencia humana primitiva", que ha engendrado una "visión poética del mundo"¹¹. El motivo central de la *Mioritza* no depende de los movimientos de la vida trashumante: expresa un sentimiento mucho más general, y más profundo, de la vida pas-

⁷ N. IORGA, *Balada populară română. Originea și ciclurile ei* (Vălenii de Munte, 1910). Ver el análisis crítico de la teoría de Iorga en AL. AMZULESCU, "Observații critice în problema studierii baladei" (*Revista de Folclor*, IV, 1959, pp. 175-194).

⁸ O. DENSUSIANU, *Viata păstorească în poezia noastră populară* (București, 1922; citamos la tercera edición, 1966), pp. 359-416. Cf. la crítica en FOCHI, pp. 156 sq.

⁹ Las publicaciones de D. Caracostea sobre la balada popular rumana, y especialmente sobre la *Mioritza*, están registradas en la bibliografía de FOCHI, p. 1077. Ver sobre todo D. CARACOSTEA, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiectiile d-lui Densusianu. Totalizări* (București, 1924); "Miorița la Armîni" (*Omagiu lui Ion Eianu*, București, 1927, pp. 91-108); "Miorița în Timoc" (*Revista Fundațiilor Regale*, 8, 1941, pp. 141-44); "Sentimentul creației și mistica morții" (*Ibid.*, pp. 608-20). Las contribuciones de Caracostea son resumidas adecuadamente por FOCHI, pp. 159-164. Véase también OVIDIO BÎRLEA, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, 1969, pp. 137-141.

¹⁰ Cf. D. CARACOSTEA, *Balada populară română* (Curs universitar, 1932-33), p. 543, citado por FOCHI, p. 160.

¹¹ *Ibid.*, p. 338, citado por FOCHI, p. 160.

toril, sobre todo el amor del pastor por su oficio y "un sentimiento clásico de afirmación optimista"¹². Como se ve, Caracostea criticaba a la vez la hipótesis de Densusianu y las interpretaciones "pesimistas" de la alegoría de la muerte, bastante en boga desde Alecsandri.

Decisivas han sido aquí las contribuciones de los folkloristas. Basta recordar que Densusianu presentaba, en el apéndice de su obra sobre la vida pastoril, 41 textos ya aparecidos en publicaciones anteriores; en cambio, Ion Diaconu publicaba, en 1930, 91 textos inéditos, recogidos únicamente en la región de Vrancea. Aumentaron considerablemente el número de variantes Constantin Brailoiu y su equipo hasta el comienzo de la segunda guerra mundial, y los miembros del Instituto de Folklore después de 1945. La enorme obra de Adrián Fochi presenta 930 documentos, entre los cuales 702 variantes completas, 123 fragmentos y 105 "informaciones de circulación"¹³. No es nuestro propósito examinar aquí los problemas planteados por esa masa de documentos poéticos populares. Por otra parte, todo lo que depende de la técnica y de la problemática folklórica ha sido tratado detalladamente por Fochi.

Precisemos, sin embargo, que, entre los folkloristas que han hecho encuestas, Ion Diaconu, C. Brailoiu y A. Fochi no vacilaron en proponer hipótesis sobre el origen de la balada, y aun consideraciones teóricas sobre la estructura de la mentalidad popular rumana. Discutiremos más adelante las contribuciones de Brailoiu y de Fochi. El caso de Diaconu es menos simple. Por una parte, sus encuestas etnográficas y los documentos folklóricos, que laboriosamente recogió y publicó¹⁴, le han asegurado un lugar de primer orden entre los investigadores. (Discípulo de Ovid Densusianu, él sitúa la génesis de la *Mioritza* en la región de Vrancea, pero reconoce que no se puede precisar ni el aspecto primitivo, ni la época de formación de la balada)¹⁵. Por otra parte, Diaconu ha insistido sobre las consecuencias desastrosas de las transformaciones económicas y de la "instrucción moderna" sobre la creatividad folklórica. Él habla del "flagelo de la técnica moderna", que acabará por destruir el canto popular, "un producto totalmente independiente de la influencia de la cultura moderna". Va más

¹² *Ibid.*, p. 777, citado por FOCHI, p. 162.

¹³ FOCHI, p. 196. El análisis de FOCHI se basa esencialmente en 800 documentos, el 64 % de los cuales representa materiales inéditos (22 % recogidos por el autor ; cf. p. 173).

¹⁴ Ver la lista de sus publicaciones en FOCHI, p. 1079; cf. *Ibid.*, 147-49, el examen de sus teorías.

¹⁵ ION DIACONU, *Aspecte etnografice putnene* (Focşani, 1936), p. 28, citado por FOCHI, p. 148.

lejos aún, al afirmar que el creador popular, el "individuo único", superior [...] debe seguir siendo un analfabeto [...], debe quedar en una primitividad real", a fin de que su obra pueda tender "hacia la primitivización de su experiencia entera en su cuadro social respectivo"¹⁶.

Ciertamente, se encuentran reflexiones similares en muchos autores que estudiaron las consecuencias de la industrialización moderna sobre la creatividad popular, y un Ananda Coomaraswamy no ha cesado de hacer el elogio del "analfabetismo". Pero tal actitud, criticada ya antes de la segunda guerra mundial, ha sido interpretada por los representantes de la ideología marxista oficial como una prueba de oscurantismo reaccionario. En cuanto a la *Mioritza*, Diaconu ve en la balada "un resto de poesía pagana, con elementos naturalistas reales, que presentan la unión del alma pastoril con la inmensidad cósmica", un estrato poético anterior a la adaptación del alma daco-romana a los valores cristianos, pues en la *Mioritza* el poeta-pastor busca la "liberación de la existencia terrestre no en la religión, sino en la Naturaleza"¹⁷.

Ion Diaconu es sólo un ejemplo y no el más representativo, de la admiración casi religiosa con que gran número de intelectuales rumanos abordan el "fenómeno miorítico". Por otra parte, la balada no ha cesado de inspirar a los escritores y a los artistas plásticos desde que ella ha llegado a ser popular. Son innumerables los poemas, los dramas, las novelas, las obras figurativas que han retomado bajo ángulos diversos y con intenciones variadas, en parte o en su totalidad, los temas ilustrados por la balada. Tal preferencia por esta obra maestra de la poesía popular no deja de ser significativa, y volveremos a ocuparnos de ella.

"Tradicionalistas" y "Modernistas".

Como era de prever, esa tendencia casi general a aislar la *Mioritza* del conjunto de la poesía popular rumana y a proyectarla, únicamente a ella, en un horizonte mítico, como modelo por excelencia del genio rumano, no ha dejado de irritar a un cierto número de intelectuales: éstos se rehusaban a reconocer los dramas, el destino y el ideal de un pueblo moderno en una creación folklórica multiseccular. Pero son sobre todo ciertas interpretaciones filosóficas de la balada las que han desatado su ira. En conjunto, se podría decir que ellos rechazaban: a) la interpretación pesimista de la *Mioritza*, casi general desde Alecsandri; b) la pretensión

¹⁶ Ver estas citas y otras aún en FOCHI, p. 148.

¹⁷ *Aspecte etnografice putnene*, pp. 23, 15, 28, citado por FOCHI, p. 149.

de considerar la balada como la única expresión valedera del genio popular rumano; c) la decisión de utilizar los temas mioríticos como punto de partida para una meditación filosófica "específicamente rumana".

La confrontación de esas dos posiciones (que en los años que evocamos —1930/1940— representaba sólo la oposición "modernismo-tradicionalismo") se manifestó claramente después de la publicación de algunos textos por el poeta y ensayista Dan Botta y por el poeta-filósofo Lucian Blaga. En un ensayo célebre, *Unduire și moarte* (traducible con mucha aproximación por "Ondulación y muerte"), Dan Botta habla de la "muerte como un umbral de júbilo" del alma del pastor que "palpita liberada, en las esferas blancas de la alegría. En alguna parte, en un espacio reducido a su esencia, se consuma la boda entre el pastor y la muerte". Como en su obra entera, Dan Botta exalta "la muerte nupcial", que pone en relación con la "nostalgia de la muerte" en el sentido "tracico" del término; porque el poeta no dudaba del tracismo épico de los rumanos y Orfeo, Zalmoxis y el pastor miorítico se situaban uno cerca del otro en su universo de valores¹⁸.

Liviu Russu, por su lado, al estudiar "el sentido de la existencia" en la poesía popular rumana, subrayaba la pasividad y la resignación que le parece caracterizar al pueblo rumano. En la *Mioritza*, el héroe no intenta ningún gesto de resistencia; no se rebela contra el destino, y su único consuelo es que la muerte va a permitirle reposar en el seno de la naturaleza¹⁹.

Pero es sobre todo Lucian Blaga quien más lejos ha llevado la exégesis filosófica de la balada. Este gran poeta y filósofo dedicó toda una obra intitulada *Spatiul mioritic*, a lo que él llamaba la "matriz estilística" de la cultura rumana. No se trata de resumirla, ya que *Spatiul mioritic* constituye sólo una parte de la trilogía en la que Blaga había expuesto su "filosofía de la cultura". Bástenos recordar que para Lucian Blaga el "espacio miorítico" representa el horizonte específico en el que se formó y vive aún el pueblo rumano ("el espacio ondulado", es decir, constituido por valles y colinas que se suceden). Y dado que nuestro autor retoma y elabora la concepción de Frobenius sobre las relaciones entre paisajes

¹⁸ Ver los ensayos recogidos en el volumen *Limite* (Buc., 1936); cf. la nueva edición en *Scrieri*, vol. IV (Buc., 1968), especialmente pp. 75 sq. Después de haber citado todos esos pasajes, Fochi critica al autor por su "idea profundamente errónea, que deriva de la filosofía agónica de la desesperación y de la nada, el existencialismo" (*op. cit.*, p. 152). Nada más alejado del pensamiento de Dan Botta que el "existencialismo".

¹⁹ LIVIU RUSU, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine* (París, 1935), p. 84. Cf. otras citas en FOCHI, pp. 152-53.

y estilo cultural, el "espacio miorítico" engendra, y a la vez limita, las creaciones étnicas, lo que le permite reconocer en "el amor por la muerte" una característica de la espiritualidad popular rumana²⁰.

Luego de 1945 se ha reprochado mucho a Lucian Blaga su "misticismo oscurantista" su grave error (ya que de orden ideológico) de ver en el folklore rumano y especialmente en la *Mioritza* pesimismo, resignación y pasividad —y se ha exaltado, al contrario, la vitalidad del pueblo rumano y su amor por la vida y por el trabajo. Y, por otra parte, las especulaciones de Lucian Blaga no han dejado de ser criticadas desde la aparición de su libro *Spațiul mioritic*. En un artículo intitulado "Filosofando sobre la filosofía del pueblo rumano", el sociólogo H. H. Stahl le reprochaba insuficiente información etnográfica, y rechazaba la interpretación del sentimiento de la muerte de los rumanos²¹. Stahl subrayaba que la *Mioritza*, lejos de expresar el "amor por la muerte", es solidaria con un ceremonial propio de los jóvenes muertos solteros.

Las consecuencias de tal solidaridad de la balada con el universo de las creencias y de las prácticas funerarias son considerables, y discutiremos este problema al examinar la contribución de Constantin Brailoiu. Pero importa precisar desde ahora que ni Dan Botta ni Lucian Blaga se atribuían la competencia ni la responsabilidad científica del etnógrafo y del folklorista. Estaban seguros, sin embargo, de la legitimidad de su procedimiento en cuanto procuraban encontrar en la balada significaciones más profundas, que no se dejaban aprehender sino a condición de colocarse en un cierto nivel especulativo. (Es un poco la idea que oponía a Nietzsche contra Wilamowitz y, más recientemente, a Walter Otto contra Nilsson, en la interpretación del genio religioso griego). Se puede criticar y aun rechazar en bloque las conclusiones de Blaga y de Dan Botta, pero no se puede recusar su método con el pretexto de que descubren sentidos nuevos e introducen valores personales en un universo espiritual arcaico. Pues, como se verá, la balada *Mioritza* misma es el resultado de un proceso creador análogo, que, en cierta época, había conducido a la transmutación de un comportamiento ritual primitivo en una obra maestra poética, cargada de otras significaciones y portadora de un mensaje más rico y más "elevado".

²⁰ L. BLAGA, *Spațiul mioritic* (București, 1936), pp. 120 sq.

²¹ H. A. STAHL, "Filosofarea despre filosofia poporului român" (*Sociologie românească*, III, 1938, N° 3-4, pp. 104-119); cf. *Ibid.*, III, 1938, pp. 10-18.

La exégesis de Constantin Brailou.

La oposición entre las dos tendencias es puesta de relieve de un modo admirable en el opúsculo de Constantin Brailoiu, *Sobre una balada rumaná*²². En menos de tres mil palabras, el eminente etno-musicólogo y folklorista concentró todos los argumentos que se podían invocar contra la exaltación desmesurada de la *Mioritza*. Aun el estudio demasiado profundizado de la balada le parece sospechoso. Haciendo alusión a las investigaciones de Caracostea, pero sin nombrarlo, Brailoiu escribe: "Se ha visto a sabios profesores consagrarse al estudio exclusivo de esta pieza y fundar, como se diría en alemán, una verdadera «Mioritza-Forschung», una «mioritzología» en toda regla. Y, por otra parte, un pensador muy escuchado no ha temido forjar, por medio de un sufijo común, el más singular de los vocablos e imaginar un «espacio miorítico», que sería como un lugar de elección del alma de la raza" (*op. cit.*, p. 3). Recuerda los esquemas corrientes desde Alecsandri —la resignación ante la muerte, la nostalgia de un retorno al seno de la naturaleza materna— y agrega: "Examinado con menos lirismo, el texto nos ofrece dos temas, aquí confundidos, pero distintos, por sí mismos, y dissociables". (*Ibid.*, p. 4). Se trata de dos temas folklóricos bastante conocidos: el primero, *la muerte asimilada a una boda*, es arcaico y hunde sus raíces en la prehistoria²³; el segundo tema está constituido por lo que Brailoiu llama "el reemplazo de los accesorios normales de las ceremonias campesinas por cualquier elemento u objeto fortuito" pero que se podría definir más precisamente: el reemplazo de los elementos de las ceremonias funerarias campesinas por objetos o elementos cósmicos.

Este segundo tema se halla además tanto en la poesía popular ocasional como en la poesía lírica propiamente dicha. Su vitalidad (es decir, su "creatividad") estaba aun intacta después de la primera guerra mundial. Brailoiu cita un texto recogido probablemente hacia 1920.

—Dime, soldado de los cazadores,
¿Dónde estaba escrito que tú caes?

²² CONSTANTIN BRAILOIU, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza* (Genève, 1946). Sobre el método de Brailoiu, ver O. BIRLEA, *Metoda de cercetare a folclorului*, pp. 31 s.

²³ En 1925 ya Ion Muşlea había relacionado la Mioritza con los rituales funerarios de mozos y muchachas; cf. ION MUŞLEA, *La mortmariage - une particularité du folklore balkanique* (= *Mélanges de l'École Roumaine en France*, París, 1925), p. 19.

- En el valle del Oituz,
En el fuego de los obuses.
—¿Quién te sostuvo el cirio?
(porque se sostiene, allá, un cirio en la mano de los agonizantes).
—El sol, cuando estuvo alto.
—¿Y quién te bañó?
(porque se baña a los cuerpos).
—Las lluvias, cuando llovió.
Y ¿quién te incensó?
(porque se incienza las tumbas).
—La bruma, cuando se posó.
—¿Y quién te dijo la misa?
—La luna, cuando se elevó.

Brailoiu agrega: "Salvo los detalles militares, he allí resucitado, palabra por palabra, el antiguo planto sobre el fin solitario del pastor: se siente muy próxima a la *Mioritza*" (p. 5-6). Pero aunque este ejemplo hubiera sido suficiente para ilustrarlo sobre el sentido de la "adhesión" nacional al universo miorítico, Brailoiu llegó a una conclusión completamente diferente. Para él, "la confrontación de los documentos atestiguan que la apoteosis que allí se admira tanto no es un milagro único del arte, sino, muy por el contrario, un lugar común lírico, evidentemente soldado, por una contaminación en cierto modo fatal, al cuerpo de una narración, cuya materia trágica y pastoril implicaba, por así decirlo, semejante conclusión" (p. 6).

Para que sea comprendida, estima Brailoiu, conviene analizar la balada a la luz de los ritos y de los símbolos campesinos. El gran especialista en "de-ale mortului" que era Brailoiu sintetizó en algunas fórmulas concisas la solidaridad de la *Mioritza* con las creencias y los rituales funerarios rumanos. Las bodas póstumas de los jóvenes muertos solteros, así como los diferentes ritos, dones y limosnas (*pomeni*) que se efectúan durante la inhumación y después de ella, tienen como fin la pacificación del alma y la ayudan a pasar las temibles pruebas de su viaje al "país sin compasión"²⁴.

Numerosas ceremonias funerarias, continúa Brailoiu, deben ser efectuadas a fin de impedir a los muertos "volverse malos" y retornar entre los vivos como aparecidos. Por consiguiente, concluye nuestro autor, el

²⁴ Toda una obra debería escribirse alguna vez sobre la rica y dramática mitología rumana de la muerte, donde abundan los motivos arcaicos (por ejemplo, "los dos senderos", las aduanas y los aduaneros, los animales que acechan al muerto, el mar que es preciso atravesar, el abeto gigante que finalmente se inclina y permite pasar al peregrino, "con el rocío en los pies, la bruma en la espalda"; cf. BRAILOIU, *op. cit.*, p. 11).

simbolismo nupcial de la *Mioritza* es solidario con el rito de las bodas póstumas, y este rito expresa la voluntad de los vivos de defenderse contra la muerte, apaciguándola. Los versos que dieron más tarde la inimitable "atmósfera" de la balada, constituían antes el elemento verbal de un sortilegio. "El matiz de pena y de conmiseración, sensible aquí y allá en esos encantamientos desvirtuados, sólo se ha deslizado allí con toda seguridad, el día en que la piedad cristiana alejó el terror ancestral. No expresan ni la voluntad del renunciamiento, ni la embriaguez de la nada, ni la adoración de la muerte, sino exactamente lo contrario, ya que allí se perpetúa la memoria de los gestos originales de defensa de la vida" (p. 13).

El mérito de Brailoiu y de H. H. Stahl es haber despejado ciertos elementos constitutivos de la *Mioritza*, más precisamente, de la "prehistoria" de la balada. Falta saber si una creación poética puede ser reducida a su "prehistoria" es decir, en el caso de la *Mioritza*, a los comportamientos, a los rituales y a las creencias que la precedieron en el tiempo y que le prestaron una parte de su contenido poético.

Sea como fuere, el opúsculo *Sobre una balada rumana* marca una fecha en la historia de la exégesis de los textos poéticos populares; constituye además un documento precioso para la historia de las ideas en la Rumania moderna. Numerosos folkloristas, sociólogos y filósofos, desde 1950, han rechazado la interpretación "pesimista" de la balada, siguiendo en eso la orientación anti-mística y anti-metafísica de Brailoiu²⁵. Por su lado, Adrian Fochi retoma y elabora con abundante documentación la tesis del eminente etno-musicólogo. El único sabio extranjero que ha tratado de dilucidar la formación de la *Mioritza* y de analizar su valor poético, desdichadamente sin conocer las contribuciones de H. H. Stahl y C. Brailoiu, ha sido Leo Spitzer²⁶. Pero, como era de prever, el eminente autor de *Stilstudien*, se concentró sobre el proceso de la creación literaria tal como puede ser reconstituido en la perspectiva de las literaturas populares comparadas.

El prestigio de la balada.

Volviendo a las variantes publicadas y analizadas por Fochi, es importante subrayar algunos hechos. Primero, *el área de circulación actual de*

²⁵ Cf. *inter alia*. C. I. GULIAN, *Sensul vietii în folclorul românesc* (Bucureşti, 1957), p. 224 et passim; PAVEL APOSTOL, en su estudio introductivo, *Miorița*, pp. 18 sq., 44 sq., 57 sq.

²⁶ LEO SPITZER, "L'archétype de la ballade Miorița et sa valeur poétique" (*Cahiers Sextil Pușcariu*, vol. II, 1952, pp. 95-120). El estudio ha sido reproducido en el volumen de SPITZER, *Romanische Literaturstudien, 1936-1956* (Tübingen, 1959), pp. 835-867. Vero ahora LORENZO RENZI, *Canti narrativi tradizionali romeni* (Firenze, 1969), pp. 97-127.

la *balada*: ninguna otra pieza folklórica goza de tal popularidad (Fochi, *op. cit.*, p. 409).

Bajo su forma de balada o de *colindă*²⁷, la *Mioritza* se encuentra en todas las provincias rumanas englobando la Besarabia²⁸, pero circula también en Yugoslavia y en Macedonia²⁹. Y sin embargo, el área de circulación de la balada era más vasta en el pasado. En nuestros días, la región de mayor densidad es la llanura danubiana. En la región de Vrancea, tenía tal circulación que Ion Diaconu aseguraba "que sólo en las iglesias no se canta la *Mioritza*". Igualmente, en Oltenia la balada estaba más extendida antes (Fochi, pp. 424 y ss.).

Por otra parte, la *Mioritza* es una de las raras baladas que tiene *una melodía propia*: los informantes declaran que conocen la melodía desde hace mucho tiempo (*din bătrâni*). A pesar de su carácter pastoril, la balada circula igualmente en los medios agrícolas (por ejemplo, en el Baragan) y, por el contrario, está atestiguada débilmente en ciertas regiones donde domina la economía pastoril (por ejemplo, entre los *mărgineni* de Sibiu). En la región de Vrancea, gran número de pastores la ignoran, mientras que es conocida en las aldeas³⁰. Otra prueba de la vitalidad de la balada está constituida por *su capacidad de adaptación a las realidades geográficas y regionales*: los nombres de los personajes, de los ríos, de las montañas, etc., reflejan los medios en que circulan las variantes (*Ibid.*, pp. 413 y ss.). Finalmente, importa precisar que la lengua de los textos no es arcaica, sino que representa la lengua hablada en las diferentes regiones donde se han registrado las variantes (*Ibid.*, p. 240).

Nos parece que todo esto prueba que: 1) la *Mioritza* goza de una situación excepcional, que se podría considerar única en la experiencia espiritual del pueblo rumano (lo que viene a significar que la impaciencia de ciertos autores ante el "prestigio único de la balada" no se justificaba); 2) que se trata de una creación popular auténtica, que no debe su renom-

²⁷ Cántico ritual de Navidad. Cf. O. BĂRLEA, "Miorița colindă" (*Revista de etnografie și folclor*, XII, 1967, pp. 379 ss.); notas críticas sobre el método de Fochi. Sobre las *colinde* en general, ver ahora MIRCEA POPESCU, *Saggi di poesia popolare romena* (Roma, 1966), pp. 83-116 ("Le *colinde* romene").

²⁸ Ver FOCHI, pp. 175-88, la lista de las localidades en las que se han registrado las variantes.

²⁹ *Ibid.*, p. 191. Entre las 800 variantes publicadas por Fochi (sin tener en cuenta documentos reproducidos en el anexo, pp. 991-1074), 413 fueron recogidas en Transilvania, 178 en Moldavia, 77 en Valaquia, 60 en Oltenia, 15 en el Banat, 13 en la Dobroudja y 25 que no han sido localizadas: cf. p. 192.

³⁰ *Ibid.*, p. 428. Pero en otra parte, en la misma región, se dice que la *Mioritza* es la balada preferida de los pastores: cf. p. 429.

bre a la perfección literaria de la variante *Alecsandri*; 3) que su capacidad de reflejar medios geográficos variados y realidades sociales diferentes, y el hecho de que sea recitada o cantada en la lengua actual, confirma, por una parte, su carácter general rumano, y, por otra, subraya la continuidad de lo que se podría llamar el "proceso creador" que discutiremos más adelante.

En suma, si la *Mioritza* se encuentra en todas las regiones habitadas por los rumanos, si ninguna otra pieza folklórica ha gozado de una popularidad semejante, sabiendo que en un pasado más o menos lejano su circulación era aun más intensa, si nuevas variantes son registradas continuamente, una primera conclusión se impone: se trata de una creación folklórica aun viva, que conmueve como ninguna otra el ánimo popular; dicho de otra manera, existe una "adhesión" total y espontánea del pueblo rumano a las bellezas poéticas y a los simbolismos de la balada, con sus implicaciones rituales o especulativas. Se puede llegar, pues, a la conclusión de que la elección de ciertos autores modernos, cuando elevaban la *Mioritza* al rango de arquetipo de la espiritualidad popular rumana, no era completamente arbitraria. Al insistir en la unicidad de la *Mioritza*, no hacían sino seguir la opción del pueblo entero. Lo único inventado por los letrados ha sido el adjetivo "miorítico": el *mundo miorítico* era ya sentido por el pueblo como un universo aparte, e incomparable³¹. A fin de cuentas, se puede decir que se justificaba ver en la balada una expresión ejemplar del alma rumana. Pero el verdadero problema comienza con la exégesis de esta expresión privilegiada.

El análisis de los temas.

Desde los estudios de Caracostea y de Densusianu, los investigadores se dedicaron a distinguir los diferentes temas de la balada, a fin de desentrañar el núcleo central y de reconstituir su desarrollo. El último análisis del texto, el de Fochi, distingue los temas siguientes: en un marco natural específico de la profesión pastoril (tema I, que Fochi designa "el lugar del drama"), cumpliendo una serie de acciones características de esta ocupación (tema II: "la transhumancia"), se encuentran tres rebaños de ovejas conducidos por tres pastores de diferente procedencia regional (tema III:

³¹ Ciertamente, es preciso siempre tener en cuenta el conjunto de las creaciones folklóricas cuando se procede a una exégesis del genio étnico. Pero queda el hecho, demostrado igualmente por la monografía de Fochi, de que la *Mioritza* ha sido singularizada ya entre las otras creaciones folklóricas por la sorprendente adhesión popular.

"los pastores"). Dos de ellos traman un complot contra el tercero (tema IV: "el complot de los pastores"), por razones de orden económico (tema V: "las causas del asesinato"), pero una oveja descubre el complot (tema VI: "la cordera vidente"). Asombrado de la extraña conducta que ésta demostraba, el pastor le pregunta qué le pasa (tema VII: "la pregunta del pastor") y la oveja, después de haberle revelado la existencia del complot, le aconseja que se mantenga en guardia (tema VIII: "el descubrimiento del asesinato"). El pastor reacciona de manera inesperada y poco natural (tema IX: "la reacción del pastor"): le ruega que indique a los asesinos el lugar dónde desea ser enterrado (tema X: "el lugar de la sepultura") y le pide que deposite sobre su tumba un cierto número de objetos (tema XI: "los objetos de la sepultura"), a fin de que las ovejas puedan llorar su muerte (tema XII: "la lamentación de las ovejas"). Le ruega además que diga a las ovejas que él se ha casado (tema XIII: "la alegoría de la muerte") en un marco espectacular (tema XIV: "la apoteosis del pastor"). Pero si la cordera vidente encuentra a su anciana madre (tema XV: "la anciana madre") que lo busca guiada por ciertas señales (tema XVI: "el retrato del pastor"), que le hable de su boda (tema XVII: "las bodas mioríticas"), pero sin precisarle el marco insólito en el cual se han celebrado los esponsales (tema XVIII: "el marco nupcial")³².

Fochi analiza seguidamente las 120 variantes moldavas para descubrir la frecuencia de cada uno de estos 18 temas. No reproducimos los resultados de este análisis estadístico. Basta hacer notar que los temas de frecuencia máxima son "la pregunta del pastor" (VII: 96 %), "el descubrimiento del asesinato" (VIII: 97 %), "el lugar de la sepultura" (X: 92 %), "los objetos de la sepultura" (XI: 82 %) y "la lamentación de las ovejas" (XII: 70 %). Igualmente importantes, aunque menos frecuentes, son los temas: "la anciana madre" (XV: 70 %), "el retrato del pastor" (XVI: 60 %) ("las bodas mioríticas" (XVII: 50 %) y "el marco nupcial" (XVIII: 42 %))³³.

En cuanto a las variantes recogidas de Valaquia, el análisis estadístico revela una mayor homogeneidad en la frecuencia de los temas: en efecto, sólo tres de ellos (V, VI y XVI están atestiguados en menos del 50 % de variantes. Pero, como en Moldavia, la frecuencia máxima es alcanzada por el bloque temático central, es decir, el episodio de la cordera vidente,

³² FOCHI, *op. cit.*, pp. 211-212.

³³ *Ibid.*, 212 sq. Los temas n^{os} 13-14 se encuentran solamente en la versión Alecsandri, y deben ser considerados agregados por el poeta. Por consiguiente, y siguiendo a Caracostea, Fochi los elimina de la discusión; *ibid.*, p. 214.

el testamento del pastor y el episodio de la anciana madre. Casi las mismas frecuencias temáticas se encuentran en Oltenia (*op. cit.*, pp. 215-16).

En Transilvania, por el contrario, la situación es diferente y uno de los grandes méritos de Fochi es haber publicado y utilizado en sus análisis comparativos, la masa considerable de las variantes transilvanas (326 documentos). En Transilvania, la *Mioritza* se encuentra igualmente bajo la forma de balada, pero es conocida en general sobre todo bajo la forma de *colind*. Evidentemente, una vez integrada en el repertorio regional de los *colinde* la *Mioritza* se adaptó a las condiciones específicas de este género de literatura oral. El *colind Mioritza*, en su forma más simple, puede resumirse como sigue: dos o más pastores con sus rebaños se encuentran juntos; uno de ellos es enviado a traer las ovejas, y durante su ausencia sus compañeros deciden matarlo. A su regreso le comunican la sentencia, dejándole la posibilidad de elegir su muerte (por espada, por lanza, etc.). El pastor les designa el lugar donde desea ser enterrado, y les pide que depositen ciertos objetos sobre su tumba. En la mayoría de las variantes el *colind* termina con las lamentaciones de las ovejas³⁴. Un cierto número de variantes incluye también el episodio de la anciana madre³⁵.

Como se ve, la característica del *colind Mioritza* es que el pastor comunica su testamento directamente a los homicidas. El análisis de la frecuencia de cada tema muestra que el esquema se reduce a dos núcleos temáticos: el marco épico inicial (I, III, IV) y el testamento del pastor (X, XI, XII)³⁶. Agreguemos que el *colind* es cantado en grupo en Navidad, pero también en las *șezători* (veladas) y en otras ocasiones de trabajo en común. Si se hubiera cantado únicamente en Navidad, el *colind Mioritza* no hubiera podido ser conocido por la aldea entera, comprendidas las mujeres, que no son admitidas en los grupos de *colindători*. Así se explica por otra parte, el hecho de que, en ciertos casos, el *colind Mioritza* se haya transformado en canción de cuna. El hecho de que el *colind* se canta siempre en grupo explica su estabilidad textual. Las posibilidades de improvisación y de creación poética son bastante limitadas. Pero, como vere-

³⁴ FOCHI, *op. cit.*, pp. 379-80. Las causas del homicidio no son siempre claras. En ciertos casos, se trata de un juicio: el pastor es condenado porque no ha respetado ciertas obligaciones en relación con su oficio, o por razones eróticas: es él, y no uno de los otros, el elegido por una hermosa muchacha; *ibid.*, p. 263.

³⁵ FOCHI, *op. cit.*, pp. 381 sq. Agreguemos que en algunas versiones el pastor es sorprendido en el aprisco por ladrones, que le anuncian que van a matarlo después que él haya hecho su testamento; *ibid.*, p. 388.

³⁶ FOCHI, *op. cit.*, pp. 217-218. Ver *ibid.*, el análisis de las variantes, menos numerosas, de Banat y de la Dobroudja.

mos, es justamente esta estabilidad textual lo que nos permite captar en las *colinde*, uno de los estadios más arcaicos de la espiritualidad rumana.

Resumiendo los resultados de sus análisis estadísticos, Fochi llega al siguiente cuadro:

a) Un solo núcleo temático es común a las cuatro provincias rumanas (Moldavia, Valaquia, Transilvania, Oltenia), a saber, *el testamento del pastor*, episodio compuesto por los temas "el lugar de la sepultura", "los objetos de la sepultura" y "la lamentación de las ovejas"³⁷. Ningún otro episodio goza de una situación similar. Por consiguiente, "la *Mioritza* se define por la presencia obligatoria de este episodio" (p. 220);

b) el episodio de la *oveja vidente* es característico sólo para la zona de la balada (es decir, Moldavia, Valaquia, Oltenia, Dobroudja y una pequeña región de la Transilvania). La presencia de este episodio es tipológicamente importante, ya que separa de manera radical la versión *colind* de la versión *balada*;

c) el *marco épico inicial* (es decir, los temas: "lugar del drama", "los pastores", "el complot de los pastores", "las causas de la muerte") es específico de la Transilvania;

d) el episodio de la *anciana madre* caracteriza la zona de la balada;

e) si se agrupan los temas en cuatro episodios distintos, y especialmente: 1) *el marco épico inicial*; 2) *la oveja vidente*; 3) *el testamento del pastor*; 4) *la anciana madre* —se constata que la fórmula de la balada tiende, en Valaquia, a incluir los cuatro episodios; que, en Moldavia, la fórmula de la balada comprende sobre todo los episodios 2, 3 y 4, y en Oltenia los episodios 1, 2 y 3, mientras que la fórmula del *colind*, en Transilvania, contiene los episodios 1 y 3;

f) desde el punto de vista geográfico, *el testamento del pastor* (3) está presente en Transilvania, Oltenia, Valaquia y Moldavia; *el marco épico inicial* (1) aparece en Transilvania, en Oltenia y en Valaquia; el episodio de *la oveja vidente* (2) está atestiguado en Oltenia, en Valaquia y en Moldavia, y el episodio de *la anciana madre* (4) aparece en Valaquia y en Moldavia³⁸.

Ciertamente, las estadísticas no son decisivas cuando se trata de creaciones espirituales, ya sean obras del genio popular o de letrados. Porque en todo análisis estadístico se incluyen en la misma cuenta tanto versiones

³⁷ La frecuencia de este episodio es del 86 % en las variantes de Transilvania, 78 % en Oltenia, 74 % en Valaquia y 81 % en Moldavia, lo que da un promedio general de casi 80 %.

³⁸ FOCHI, *op. cit.*, pp. 220-223.

de una gran belleza poética o de una perfecta transparencia simbólica como variantes mediocres, mutiladas o repetidas. Pero, los resultados de los análisis y de las comparaciones estadísticas tienen su utilidad, puesto que indican la orientación general del proceso creador y ponen de relieve las modificaciones impuestas por las circunstancias regionales y las diferencias de los géneros folklóricos.

El hecho de que el núcleo épico inicial —*el testamento del pastor*— se encuentra también en Macedonia, prueba que el motivo fundamental era conocido entre los rumanos antes de su separación dialectal³⁹. Como acabamos de ver, *el testamento del pastor* caracteriza al *colind* transilvano. Ahora bien, las *colinde* son canciones rituales muy arcaicas. Bela Bartok había subrayado ya el arcaísmo y la estabilidad de las melodías populares rumanas. En cuanto a las *colinde* transilvanas, Bartok precisa que son diferentes de las canciones de Navidad de la Europa occidental y agrega que "la parte más interesante de los textos —quizá un terceto— no tiene ninguna relación con la Navidad cristiana"⁴⁰. Es probable que ciertos textos remonten a la época precristiana. La presencia del núcleo épico inicial de la *Mioritza* entre las canciones rituales confirma, por una parte, su arcaísmo, y por otra indica que sus orígenes se encuentran en un universo religioso.

Supervivencia, esponsales póstumos, "bodas mioríticas".

El sentido del *colind* transilvano es bastante claro: al enterarse de que su suerte está sellada, el pastor pide a sus matadores que lo entierren cerca del redil, es decir, no en el cementerio de la aldea, sino en su medio familiar; pide además que se deposite sobre su tumba un cierto número de objetos (flauta, caramillo, trompa, clarín, hacha, lanza, etc.). Dicho de otra manera, el pastor espera gozar de una sobrevivencia *sui generis*, porque todos estos objetos, tanto instrumentos musicales como útiles y

³⁹ Cf. el texto publicado por PERICLE PAPAĞAGI en GR. TOCILESCU, *Materiale folkloristice* (București, 1900), vol. II, p. 938, y la variante publicada por D. CARACOSTEA, "Miorița la Armâni" (*Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927, pp. 91-108); cf. FOCHI, pp. 465-66. Ver también TACHE PAPAĞAGI, *Paralele folklorice greco-române* (Buc., 1944), pp. 7-8; Id., *Poezia lirică populară* (Buc., 1967), pp. 383-384. Pero Fochi considera el episodio *el testamento del pastor* anterior a la formación de la *Miorița*, en cuya base se encuentra, para él, un hecho real, posterior a la separación dialectal de los rumanos; cf. *Ibid.*, p. 544.

⁴⁰ Citado por T. ALEXANDRU, *Bela Bártok despre folclorul românesc* (București, 1958), p. 39; cf. PAVEL APOSTOL, *Miorița*, p. 60.

armas propios de la vida pastoril, indican una prolongación simbólica (es decir, ritual) de su actividad. La concepción aquí subyacente es arcaica y se encuentra en muchas culturas en el estadio etnográfico: una vida interrumpida violentamente se continúa con otra modalidad de existencia. En nuestro ejemplo, hasta se adivina la idea oscura de que la supervivencia del pastor en ciertos objetos característicos está asegurada justamente por su muerte violenta. En efecto, la suma de la energía vital, que queda disponible por la interrupción de una existencia aun lejos de su término, es "creadora", en el sentido de que ella es susceptible de animar cualquier objeto fabricado por el hombre⁴¹. La "existencia" del pastor se continúa por la prolongación simbólica de su "actividad" profesional. La flauta, el caramillo, el clarín, continuarán resonando y, al oír esas melodías familiares, las ovejas se acordarán de él y recomenzarán su lamentación, o irán a buscarlo a las montañas y a los valles⁴², o hasta llegarán a pedirle que se levante de su tumba y retome su trabajo⁴³.

Nos damos cuenta desde ahora de la riqueza potencial de estos dos temas —la sepultura y los objetos depositados sobre la tumba— que son comunes, por otra parte, a las versiones *colind* y *balada*. El pedido de no ser enterrado en el cementerio, sino cerca del aprisco, permite la ampliación ulterior del paisaje cósmico y su transmutación final en un feérica fantasía nupcial. Por otra parte, el tema de los objetos que el pastor pide que se coloquen sobre su tumba, es susceptible de desarrollos múltiples, como lo prueban las variantes más logradas de la balada. Esos objetos en relación con el trabajo pastoril, acabamos de verlo, aseguran al pastor, en el *colind* transilvano, una sobrevivencia ritual. Pero se comprende cómo, a partir de esa idea de sobrevivencia, asegurada por ciertos instrumentos característicos y familiares, se llegó a una idea vecina (puesto que es solidaria del mismo universo funerario): a saber, la de reemplazar elementos rituales que son indispensables a la sepultura, lo que Brailoiu consideraba, juntamente con la muerte-boda, esencial para la comprensión de la *Mioritza*.

Podemos, pues, distinguir dos etapas en la función de tales objetos en el núcleo épico de la *Mioritza*: la primera y más arcaica testimonia el deseo del pastor de prolongar una sobrevivencia simbólica lejos de la aldea, mediante instrumentos específicos de su oficio; la segunda etapa implica una reinterpretación más concretamente ritual de esos objetos, im-

⁴¹ Ver nuestro estudio "Manole et le Monastère", dans *Rev. Et. Roumains*, III-IV, 1957.

⁴² Cf. por ejemplo, las variantes XXIII, XXX, XXXI, XXXII, etc.

⁴³ Cf. la variante XXII.

puesta por la costumbre general de reemplazar las realidades del ceremonial funerario popular por objetos cósmicos.

Pero, así como los instrumentos que el pastor pide que se depositen sobre su tumba acaban por representar las realidades del culto funerario, la lamentación de las ovejas llega a reemplazar a las lamentaciones rituales⁴⁴. Sin embargo, se trata siempre de un ceremonial "cósmico", y no de un ritual ficticio, imitación empobrecida de las lamentaciones usuales. El vocabulario no refleja jamás las costumbres aceptadas por la Iglesia. Se trata siempre del viento que mugirá, de las flautas que silbarán, de las ovejas que se lamentarán⁴⁵. Lo que llama la atención en la morfología tan rica de la *Mioritza*, es la estructura cósmica de todas las expresiones solidarias con un sustrato ritual. No está ausente solamente el cementerio, sino también la aldea y su iglesia. La lamentación de las ovejas puede ser interpretada como un sustituto de los lamentos rituales solamente porque la investigación comparativa ha puesto de relieve la "prehistoria" de la balada.

Fochi hace notar (p. 276) que los documentos transilvanos son más cercanos a los hechos etnográficos, mientras que las versiones baladas moldavo-valacas están más próximas al arte. Pero es necesario agregar que son la mitología de la muerte y el ritual funerario los que han hecho posible el desarrollo ulterior de la balada. La idea primitiva de sobrevivencia, que acabamos de analizar, era susceptible de ser expresada en formas cada vez más complejas. El deseo, y la esperanza de llevar a su término, aunque de manera simbólica, la existencia prematura y violentamente interrumpida, explica la importancia adquirida en la balada por el tema de la muerte-boda. Ninguna vida es completa sin matrimonio y nos basta remitir al lector a los numerosos trabajos publicados sobre el simbolismo nupcial de los rituales y de las costumbres en relación con los funerales de mozos y muchachas en Europa y en otras regiones del mundo.

En Rumania, el ritual de los desposorios póstumos está muy extendido. Se distinguen dos zonas: en la primera, que comprende Moldavia, Valaquia y una región de extensión bastante amplia al norte de la Transilvania, existe la costumbre de casar simbólicamente a los jóvenes muertos solteros con una persona viva; en la segunda zona, que incluye el resto de la Transilvania, el Banat y una irradiación transcarpática en Oltenia, la pareja del matrimonio póstumo es el *abeto* o la *lanza*. En ocasión de estos esponsales póstumos se cantan canciones caracterizadas por el sim-

⁴⁴ Ver ejemplos en FOCHI, pp. 277 sq.

⁴⁵ Ver el análisis del vocabulario en FOCHI, pp. 278 sq.

bolismo nupcial de la muerte. Canciones semejantes están atestiguadas igualmente en otros pueblos⁴⁶, aunque el área de su difusión sea sensiblemente más restringida que la costumbre de los funerales póstumos. En Rumania, algunas de esas canciones —por ejemplo, *El Abeto* y *La Aurora* (*Zorile*)— tienen un carácter arcaico y son ciertamente precristianas⁴⁷.

En ese repertorio de imágenes y de símbolos solidarios del ritual de las bodas póstumas se inspiró el poeta popular. Pero el paso del mundo revelado por esas canciones al mundo de las "bodas mioríticas" representa una nueva creación, aun más significativa que el paso de los desposorios póstumos a las canciones rituales que los acompañan. Si en la versión *colind* de la *Mioritza*, los objetos que el pastor pide que se coloquen sobre su tumba constituyen finalmente un simulacro de funeral, en la balada moldavo-valaca la muerte está totalmente transfigurada⁴⁸. Ya no se trata en ella de una "sustitución" de objetos y de las ceremonias, de la cual hablaba Brailoiu, sino que incluso son dejados de lado el vocabulario y el simbolismo nupcial de las canciones funerarias destinadas a los jóvenes solteros. Pues las "bodas mioríticas" se celebran en un marco cósmico de tal majestad, que el acontecimiento de la muerte pierde la significación inmediata que tenía aún en los plantos funerarios, y revela una dimensión insospechada hasta entonces.

Fochi hace notar que el tema del marco nupcial, como reflejo de las ceremonias nupciales que completan el ritual funerario, pertenece exclusivamente al folklore rumano (p. 529). "La *Mioritza* ofrece un ejemplo típico de la fuerza de transfiguración existente en el pueblo" (p. 528). Y sin embargo, el mismo autor, así como Brailoiu antes que él, concluye que la imagen de las "bodas mioríticas" no puede tener otro sentido que el del ceremonial del cual depende, y especialmente "la defensa contra el poder maléfico de la muerte" (p. 529). Y agrega: "El pastor de la *Mioritza* no desea la muerte porque ella sería, en su concepción, idéntica al matrimonio; todo lo que desea es que se cumpla el ceremonial funerario que corresponde a su situación especial de soltero."

Se comprende que Fochi, como Brailoiu y tantos otros antes que él, esté preocupado sobre todo por el peligro de interpretar las "bodas mio-

⁴⁶ Por ejemplo, en Córcega, en Hungría, entre los rusos, los gallegos, los búlgaros, los turcos europeos, los griegos modernos; cf. algunas indicaciones bibliográficas en FOCHI, p. 514, nn. 1-8.

⁴⁷ Existen igualmente canciones de origen clerical, que denuncian el esfuerzo de la Iglesia por abolir esos restos del antiguo ceremonial pagano; cf. FOCHI, p. 515.

⁴⁸ Precisemos que la zona europea donde circulan baladas que ponen en evidencia el sentido nupcial de la muerte es aún más restringida que el área de las canciones rituales; cf. FOCHI, p. 520.

ríticas" en un sentido pesimista, es decir, de ver en la balada la resignación y la pasividad del pastor y, a fin de cuentas, su deseo de extinguirse en el seno de la naturaleza. Pero la sustitución del *cliché* "pesimista" por una fórmula considerada como "optimista", porque reduce las "bodas miorfíticas" a una defensa contra el poder maléfico de la muerte, no hace adelantar la exégesis.

La prehistoria de la balada.

H. H. Stahl y Constantin Brailoiu fueron los primeros en interpretar en la balada, así como en las ceremonias de desposorios póstumos, el deseo de los vivos de apaciguar al muerto, especialmente de impedirle volverse "malo". No discutiremos aquí hasta qué punto la interpretación de la muerte dada por Brailoiu y gran número de otros folkloristas traduce las auténticas concepciones populares. Se sabe que, para las sociedades tradicionales, la muerte constituye una experiencia a la que el pensamiento moderno difícilmente tiene acceso. Para dar sólo un ejemplo, la solidaridad entre las ideas de fertilidad, de nacimiento y de muerte, indicada igualmente por la proximidad y a veces la confusión entre las divinidades respectivas —no es sino raramente comprendida en el mundo moderno. Únicamente los grandes poetas o visionarios, como Nietzsche, o algunos raros filósofos, son capaces aún de captar la misteriosa y paradójica unidad constituida por la vida y la muerte. Cabe preguntarse, por ejemplo, si la importancia acordada por Brailoiu a los aspectos sombríos y terroríficos de los rituales funerarios rumanos corresponde a la realidad. En el mundo rural, el miedo a los aparecidos no desempeñaría el papel capital que le otorga Brailoiu. Es probable que, en Rumania, como en otras partes de Europa oriental, el miedo a los aparecidos y a los vampiros sea más bien el resultado de una crisis ocasional, de un pánico convertido rápidamente en colectivo a continuación de calamidades excepcionales, por ejemplo, de epidemias y de flagelos de orden cósmico o histórico.

Pero aun cuando se acepte la interpretación de la muerte y de los rituales funerarios hecha por Brailoiu, y compartida por los folkloristas, falta probar la continuidad entre ese mundo de tinieblas y terrores ancestrales y el universo sereno y transfigurado de la *Mioritza*. No hay más que releer la versión Alecsandri. Aquí, "por desfiladeros floridos, umbrales de paraíso", se presenta en un mundo completamente diferente, que, no sólo nada tiene que ver con los rituales funerarios y el miedo a los aparecidos, sino que ni siquiera tiene semejanza con los campos y las aldeas de Rumania, tal como son vistos por el ojo "profano", a la luz

de la experiencia de todos los días. En la *Mioritza* el universo entero está transfigurado. Se nos introduce en un cosmos litúrgico, en el que se cumplen Misterios (en el sentido religioso del término). El mundo se revela "sagrado", aunque este carácter sacro no parece a primera vista de estructura cristiana. Como han mostrado los análisis precedentes, los elementos específicamente cristianos no están atestiguados en la *Mioritza*. Sólo el episodio de la anciana madre que busca a su hijo recuerda otras piezas folklóricas acerca de las peregrinaciones de la Virgen en busca de Jesús. Pero aun en el folklore religioso rumano el Cristianismo no es el de la Iglesia. Una de las características del Cristianismo campesino de los rumanos y de la Europa Oriental es la presencia de numerosos elementos religiosos "paganos", arcaicos, a veces apenas cristianizados. Se trata de una nueva creación religiosa, propia del sudeste europeo, que hemos llamado "Cristianismo cósmico", puesto que, por una parte, proyecta el misterio cristológico sobre la naturaleza entera, y por otra descuida los elementos históricos del Cristianismo insistiendo, por el contrario, en la dimensión litúrgica de la existencia del hombre en el mundo.

Ese "Cristianismo cósmico" no es evidente en la *Mioritza* como lo es en muchas otras piezas del folklore rumano. Pero, aquí como en otras partes, se trata de un cosmos transfigurado. La muerte no es considerada solamente como un matrimonio: es un matrimonio de estructura y de proporciones cósmicas. La balada revela una solidaridad mística entre el hombre y la Naturaleza que ya no es accesible a la conciencia moderna. No se trata de "panteísmo", puesto que el cosmos no es "sagrado" en sí mismo, por su propio modo de ser, sino que es santificado por la participación en el misterio del matrimonio, y es también a la manera de un matrimonio como los místicos y los teólogos cristianos interpretaron la agonía y la muerte de Cristo. Bástanos recordar un texto de San Agustín en que Cristo, "como un recién casado [...] llegó al lecho nupcial de la cruz y ascendiendo a ella realizó su matrimonio". (*Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit at campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis torum et ibi ascendendo coniugium...*)⁴⁹.

En cuanto a la aceptación de la muerte, sólo en una perspectiva racionalista se la puede considerar como prueba de "pasividad" o de resignación. En el universo de los valores folklóricos, la actitud del pastor expresa una decisión existencial más profunda: *uno no puede defenderse contra la suerte como se defiende contra los enemigos*; sólo puede imponer

⁴⁹ SAN AGUSTÍN. *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

una nueva significación a las consecuencias ineluctables de un destino en vías de cumplirse. No se trata de "fatalismo", ya que un fatalista no osa creer que él está en condiciones de modificar la significación de lo que le ha sido predestinado.

El episodio de la oveja vidente pone de relieve todo esto admirablemente. En la versión de Alecsandri, así como en otras numerosas variantes, la oveja no comunica una información concerniente al complot, *sino que revela de una manera oracular* "lo que ha sido decidido". Y es aun una prueba del genio creador del poeta popular elegir el elemento oracular en vez de una explicación "realista" (como, por ejemplo, en ciertas variantes donde la oveja se las arregla para ser la última del rebaño, y descubre el complot. Por otra parte, colocándose en el universo de los valores característicos de las creaciones populares, esta explicación "realista" parece reciente; porque lo fabuloso es lo que domina el episodio por entero y una oveja capaz de hablar no tiene necesidad de hacerse la espía a fin de descubrir el complot). Las sociedades pastoriles heredaron de las antiguas culturas de los cazadores la creencia de que los gestos y las revelaciones de los animales tienen la función de un oráculo, pues éstos conocen el porvenir. Como en todo el mundo arcaico, el destino ha sido revelado también para el pastor miorítico por una oveja. Que él se defienda o no, que él salga victorioso o no, ya no tiene importancia. Cualquiera sea el resultado del combate, el pastor sabe que finalmente debe morir.

El "terror de la historia" y la respuesta del pastor.

Ciertamente, esta decisión de aceptar el destino no denuncia la concepción pesimista de la experiencia ni la pasividad de la que tanto se ha hablado desde Alecsandri. Las críticas de Caracostea, de H. H. Stahl y de Brailoiu eran justificadas. Pero es inútil buscar el "optimismo" de la *Mioritza* en el amor del pastor por su trabajo o en la defensa de los vivos contra los aparecidos. No se debería hablar de optimismo cuando se trata de una revelación trágica. El mensaje más profundo de la balada está constituido por la voluntad del pastor de cambiar el sentido de su destino, de transmutar su desdicha en un momento de la liturgia cósmica, transfigurando su muerte en "bodas místicas", evocando junto a sí el Sol y la Luna, y proyectándose entre las estrellas, las aguas y las montañas. Según hemos visto, todo ese repertorio de gestos, imágenes y signos existía ya, al menos virtualmente, en los ritos y las creencias de los desposorios póstumos. Pero el poeta popular supo transfigurar esos esquemas tradicionales en las "bodas mioríticas" de estructura cósmica. En la balada, la significación de esa

boda ya no es la sustitución de los elementos rituales a fin de efectuar simbólicamente un matrimonio cósmico; la majestad fabulosa de los desposorios místicos es la respuesta dada por el pastor a su destino sangriento. Él logra *transmutar un acontecimiento desdichado en un sacramento* ya que la muerte de un joven pastor desconocido se transforma en celebraciones nupciales de proporciones cósmicas.

Pero sobre todo no se ha dado a la significación de este episodio toda la importancia que tiene. Para medir las consecuencias de tal voluntad de transfigurar una condena a muerte en "bodas mioríticas", basta compararla a ciertas reacciones típicas de las sociedades modernas. Al enterarse de lo que ha decidido la suerte, el pastor no se lamenta y no se abandona a la desesperación, ni trata de abolir el sentido del mundo y de la existencia,, "desmistificándolos" con rabia iconoclasta y proclamando el nihilismo absoluto como la única respuesta posible ante la revelación de lo absurdo. En otros términos, el pastor no se comporta como tantos representantes ilustres del nihilismo moderno. Su respuesta es muy diferente: él transmuta la mala suerte que lo condena a muerte en misterio sacramental majestuoso y feérico que, a la postre, *le permite triunfar de su propia suerte.*

Repitamos: esa revalorización del tema tradicional efectuada por la balada representa una nueva creación que proyecta el drama pastoril en un horizonte espiritual muy diferente. Las "bodas mioríticas" constituyen una solución vigorosa y original dada la brutalidad incomprensible de un destino trágico. La "adhesión" casi total del pueblo y de los intelectuales rumanos al drama miorítico no carece, pues, de justificación. Inconscientemente, tanto los poetas populares que cantaban y continuamente mejoraban la balada, como los intelectuales que la aprendían en la escuela, sentían una afinidad secreta entre el destino del pastor y el del pueblo rumano. El héroe miorítico ha logrado encontrar un sentido a su desdicha asumiéndola no como acontecimiento "histórico" personal, sino como misterio sacramental. *El ha impuesto, pues, un sentido al absurdo mismo,* al responder con una fantasía feérica nupcial a la desdicha y a la muerte.

No de otro modo los rumanos, así como otros pueblos de la Europa Oriental, han reaccionado ante las invasiones y las catástrofes históricas. Lo que he llamado en otra parte "el terror de la historia", es justamente la toma de conciencia de ese hecho: que, a pesar de todo lo que uno estaba dispuesto a realizar, a pesar de todos los sacrificios y toda especie de heroísmo, uno es condenado por la historia, porque se encuentra en la encrucijada de las invasiones (las innumerables invasiones de los bárbaros de fines de la antigüedad hasta el corazón de la Edad Media) o en la

proximidad de las potencias militares dinamizadas por fatalismos imperialistas. No hay defensa militar o política eficaz contra el "terror de la historia", por el simple hecho de la desigualdad aplastante entre los invasores y los pueblos invadidos. Esto no quiere decir, ciertamente, que estos últimos no se hayan defendido, militar y políticamente, y muchas veces con éxito. Pero en definitiva, la situación no podía ser cambiada. Modestas formaciones políticas de campesinos no podían resistir mucho tiempo las masas considerables de invasores.

Una situación similar se encuentra en otras regiones del mundo y en otras épocas históricas: no hay más que recordar a los hebreos y a sus vecinos en relación con imperios militares. A la desesperación y al nihilismo sólo se puede responder por una interpretación religiosa del terror de la historia. Hemos discutido en otra parte las respuestas de ciertos pueblos de la antigüedad y la de los hebreos⁵⁰. En cuanto a las poblaciones rurales de la Europa Oriental, han logrado soportar los desastres y las persecuciones gracias sobre todo al Cristianismo cósmico, al cual hemos hecho antes alusión. La concepción de un cosmos rescatado por la muerte y la resurrección del Salvador, y santificado por los pasos de Dios, de Jesús, de la Virgen y de los Santos, permitía reencontrar, aún esporádica y simbólicamente, un mundo cargado de todas las virtudes y las bellezas que las invasiones y sus terrores rehusaban al mundo histórico. No es este el lugar para mostrar que tal concepción religiosa no implica pesimismo ni pasividad. Se trata de una reinterpretación del Cristianismo, en la que los acontecimientos históricos eran asumidos como momentos solidarios del drama cristológico y finalmente transmutados.

Tal revalorización del Cristianismo representa una creación que ha servido de modelo o de guía a gran número de otras creaciones folklóricas. El elemento esencial está constituido por *la capacidad de anular las consecuencias aparentemente irremediables de un acontecimiento trágico, cargándolo de valores insospechados a primera vista*. Nunca se repetirá bastante que tal proceso, lejos de denunciar una resignación pasiva, ilustra, por el contrario, la fuerza inigualable de creación del genio popular. Ese Cristianismo cósmico está en la balada sólo aludido y simbolizado, y por esa razón Dan Botta hablaba de los "Tracios" y de "Dionysos". Pero la fórmula por la que el pastor transmuta su desdicha en "bodas mioríticas" puede parangonarse con todas las otras fórmulas que efectuaban la transformación de una adversidad en su contrario.

⁵⁰ Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour* (París, 1949).

En conclusión, lo que nuestro análisis ha puesto de relieve sobre todo es la importancia y la continuidad de los momentos creadores en la elaboración de la *Mioritza*, desde los rudimentos para-rituales de las *colinde* hasta la balada que encontramos en la versión de Alecsandri. Y el éxito sin precedentes de esta última, tanto entre los intelectuales como en el pueblo, confirma una vez más el prestigio de la creatividad. En efecto, la versión de Alecsandri se ha extendido, a través de los manuales escolares, en las zonas aldeanas, y a veces ha reemplazado de manera definitiva las variantes locales (cf. Fochi, p. 547). Este hecho es altamente significativo, porque prueba: 1) que la perfección literaria de la versión de Alecsandri no contradice el canon estético popular; 2) que el proceso creador, comenzado hace siglos, se continúa aún en nuestros días; 3) que las interpretaciones y las revalorizaciones más recientes de la balada en la cultura rumana moderna se inscriben en la misma dirección del proceso creador, y, en cierto modo, lo prolongan.

En última instancia, si la *Mioritza* ha conquistado un lugar único en los dos niveles de la cultura rumana —folklórico y letrado— es porque el pueblo, lo mismo que los intelectuales, reconocen en esta obra maestra del genio popular su modo de existir en el mundo y la respuesta más eficaz que pueden dar al destino, cuando se revela, como tantas veces, adverso y trágico. Y esa respuesta constituye, cada vez, una nueva creación espiritual.

Ciertamente, no queremos decir que la *Mioritza* sintetiza todas las características del genio rumano. Pero la "adhesión" de todo un pueblo a esta obra maestra folklórica resulta, sin embargo, significativa, y no se puede concebir una historia de la cultura rumana, sin una exégesis de la solidaridad que esta adhesión implica.

1962/1969.

MIRCEA ELIADE

Chicago - París.

(Trad. del francés: Nydia G. B. de Fernández Pereiro)



LOS LATINOS DE ORIENTE
EN MONUMENTOS LITERARIOS E HISTÓRICOS
DE LA EDAD MEDIA

*Al Ingeniero Luis Bonet
con afecto y aprecio*

De los dos pueblos románicos formados en la parte oriental del Imperio Romano, los dálmatas y los rumanos, sólo el rumano resistió a las intemperies históricas de la Edad Media. Desaparecieron los dálmatas sin desempeñar papel político o cultural alguno, y las fuentes históricas medievales apenas los mencionan. De cierta fama gozaron, no obstante, hace más de 70 años, cuando se recogieron, con esmero y piedad científica, todas las huellas lingüísticas que quedaron de y acerca de ellos. Los mismos constituyeron, a la vez, uno de los raros ejemplos de muerte nacional acaecida bajo la mirada directa de los especialistas. Sucumbieron aplastados por el prestigio cultural de los venecianos o el político de los croatas. El último dálmata que todavía sabía algo del lenguaje de sus antepasados fue Anton Udina apodado también Burbur, un modesto habitante de la Isla de Veglia, cuyo nombre tenía una resonancia fonética original, debido a los abundantes diptongos de su habla: *Tuone Udaina de saupranaume Burbur*. También célebre quedó el lingüista que le inquirió para conocer todos los secretos de su lengua¹.

Como representantes de los latinos de Oriente quedaron, pues, sólo los rumanos, también éstos expuestos actualmente a una suerte quizás más cruel que la de los dálmatas, si el mundo occidental no se apresura a socorrerlos.

Durante la Edad Media se conocían a los rumanos con el nombre de *valacos* (*Valabi* o *Vlabi*). Algunas fuentes clasicizantes les daban también el nombre de *dacios*, pero muchas otras los agrupaban bajo el nombre de los invasores que en aquel entonces se habían apoderado de esas regiones. El verdadero nombre de *rumanos* (*români*) aparece muy tarde en los monumentos históricos, porque la historia de aquellos tiempos remotos no era

¹ MATTEO BARTOLI, *Das Dalmatische*, 2 tomos (en *Schriften der Balkan-kommission. Linguistische Abteilung*). Wien, 1906.

tan democrática para conceder atención también a los conquistados. Ésta hablaba solamente de los conquistadores, y los rumanos llegaron relativamente tarde a una organización política independiente.

Por esto la historia medieval de los rumanos es relativamente oscura, y también por la misma razón, hasta las más insignificantes referencias que tenemos de ellos adquieren un valor netamente superior al que tendrían en el dominio de la historia europea occidental.

Las referencias medievales sobre los rumanos son de dos clases:

1º) Las deducidas del comentario lingüístico de los diversos nombres de lugares y personas encontrados en los documentos internos y externos. El más importante y más completo estudio en que tales datos salieron a la luz con gran abundancia de detalles es aquel publicado por N. DRAGANU, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și onomasticeii* (Los rumanos en los siglos IX-XIV a base de la toponimia y onomástica), București, Academia Română, 1933.

2º) Las noticias directas, a veces muy escasas, halladas en los monumentos literarios e históricos, occidentales o bizantinas. Parcialmente recogidas por A. MARCU, *Riflessi di storia rumena in opere italiane dei secoli XIV e XV*, en *Ephemeris Dacoromana*, I, Roma, 1923, pp. 338-386, y A. SACERDOTEANU, *Considerații asupra Istoriei Românilor în Evul Mediu* (Consideraciones sobre la Historia de los Rumanos en la Edad Media), Bucuresti, 1936.

Las dos clases de referencias fueron recopiladas en un corpus completo por A. PHILIPPIDE, *Stiri despre Români până în sec. XIV* (Noticias acerca de los rumanos hasta el siglo XIV), que quedó inédito por la muerte del insigne autor. La publicación póstuma de esta obra extraordinaria hubiera reclamado una *mise au point* bibliográfica con la incorporación de todos los estudios que aparecieron también después de la muerte del gran sabio. Este encargo me incumbió y así publiqué un primer capítulo con el título A. PHILIPPIDE, *Stiri despre limba românească până în sec. XIV*. Estudio inédito publicado con notas por D. GAZDARU, Iași, 1935. Separata del *Buletinul Institutului de Filologie Română*, Iași. No conozco la suerte actual del manuscrito, mientras el material destinado a completarlo, preparado por mí, quedó en Iași, al alcance de tantos saqueos que perpetró la ocupación rusa.

Noticias muy valiosas concernientes a los siglos IX-XII, recogidas de ciertas fuentes armenias, publicó el distinguido orientalista rumano A. DECEI, en *Anuarul Institutului de Istorie Națională* de Cluj, VII (1936-1938), București, 1939, pp. 412-581.

Además de los datos que publico ahora², encontrados casi al azar en diversas lecturas durante mi exilio, poseo también otros cuya verificación no puedo efectuar por falta del aparato bibliográfico necesario para saber si son o no conocidos por los historiadores y filólogos rumanos. Y si he mencionado asimismo algunos de los ya indicados anteriormente por otros, lo hago sea para darles una nueva interpretación, sea para completarlas con unos pormenores de orden bibliográfico, especialmente. Lamento no haber tenido a mi disposición los estudios de G. Popa-Lisseanu.

1

"Blos" en la Chanson de Roland.

La epopeya francesa es el primer monumento de la literatura occidental que menciona a los rumanos.

Marsilie, el rey sarraceno de Zaragoza, había llamado en su ayuda al emir Baligant. En las tropas traídas por el emir había caballeros de varias naciones lejanas, divididos en treinta grupos o cuerpos de combate. Los primeros diez están descritos en la *laisse* CCXXII con términos fantásticos o simplemente designados con sus nombres étnicos, algunos de los cuales presentan grandes dificultades para ser identificados, por estar basados en una geografía imaginaria. Los rumanos se encuentran en el tercer cuerpo, bajo la denominación de *Blos* (verso 3224).

Transcribimos los versos respectivos en la versión francesa, antigua y moderna, según la edición y traducción de JOSEPH BÉDIER, *La Chanson de Roland, publiée d'après le manuscrit d'Oxford*, París, 1937, pp. 266-269.

- Li amiraill chevalchet par cez oz.*
- 3215 *Sis filz le siut, ki mult ad grant le cors.
Li reis Torleus e li reis Dapamort
XXX. escheles establissent mult tost.
Chevalers unt a merveillus esforz:
En la menur. L. milie en out.*
- 3220 *La premere est de cels de Butentrot,
E l'autre après de Micenes as chefs gros;
Sur les eschines qu'il unt en mi les dos
Cil sunt seiet ensement cume porc;
E la terce est de Nubles e de Blos,*

² Algunos han sido ya discutidos en un estudio anterior: D. GAZDARU, *Referencias medievales a los Latinos de Oriente en Monumentos Germánicos y Románicos*, en *Estudios Germánicos*, Boletín N° 10 (en *Homenaje a Juan C. Probst*), Buenos Aires, 1953, pp. 40-51.

- 3225 *E la quarte est de Sorbres e de Sorz,*
E la siste est d'Ermines e de Mors,
E la sedme est de cels de Jericho,
E l'oitme est de Nigres e la noefme de Gros.
 3230 *E la disme est de Balide la fort:*
Co est une gent ki unches ben ne volt.

L'Emir chevauche par les rangs de ses troupes. Son fils le suit, à la haute stature. Le roi Torleu et le roi Dapamort établissent sur l'heure trente corps de bataille; ils ont des chevaliers en nombre merveilleux: le moindre corps en compte cinquante mille. Le premier est formé de ceux de Butentrot, et le second de Misnes aux grosses têtes: sur leurs échines, au long du dos, ils ont des soies, tout comme les porcs. Et le troisième est formé de Nubles et de Blos, et le quatrième de Bruns et d'Esclavons, et le cinquième de Sorbre et de Sors, et le sixième d'Arméniens et de Maures, et le septième de ceux de Jéricho, et le huitième de Nigres, et le neuvième de Gros, et le dixième de ceux de Balida la Forte; c'est une engeance que jamais ne voulut le bien...

El pasaje reviste una discreta importancia por la presencia en el mismo del topónimo *Butentrot*, tantas veces discutido en los estudios que han intentado establecer la fecha de composición de la *Chanson de Roland*³ que, generalmente, se considera escrita entre los años 1098-1100.

Aun si la epopeya francesa hubiese sido compuesta antes de la primera cruzada, durante la cual los occidentales tuvieron ocasión de conocer, por lo menos de fama, a los *valacos*, éstos dieron lugar, antes, a muchas oportunidades para hacerse conocer. Fueron actores directos de un gran número de acontecimientos históricos, entre los cuales hay que hacer notar la revolución del año 1067 contra el emperador bizantino Constantino XI Ducas, o la participación, en 1027, en la expedición bizantina contra los sicilianos⁴. Además de esto, se estableció un efímero contacto entre ellos y los caballeros del Conde de Flandes que habían venido durante los años 1090-1091 para ayudar a los bizantinos contra los patzinakes. También estos últimos son recordados en el verso 3241, bajo el nombre de *Pince-neis*. Señalemos, por fin, el contacto directo entre los valacos y los normandos establecidos en la Península Balcánica pocos años antes de la composición de la *Chanson de Roland*.

³ Cf. *La Chanson de Roland*. Commentée par JOSEPH BÉDIER, Paris, 1927, pp. 44 ss.

No tuvimos la posibilidad de consultar la publicación rumana *Cântarea lui Roland*, poem epic vechiu francez în românește cu un cuvânt introductiv și note de traducere de Prof. EUGEN TANASE, Sibiu, 1942.

⁴ Casi de la misma época y perteneciente a la misma estirpe de Arumanos es Ioan "Prévtul" de 1050, célebre también por el hecho de que es a la vez el más antiguo sacerdote rumano documentado históricamente. (Cf. Pr. N. M. POPESCU, en *Biserica Ortodoxă Română*, 1934, pp. 457-460).

La forma *Blos* no presenta dificultad alguna para ser identificada con el nombre de los *valacos* (rumanos) que en otros documentos de la época, o posteriores, se presenta en plural bajo dos aspectos: *Vlahi* o *Blaqui*, *Blahi* y *Vlasi* o *Blasi*⁵, es decir, con las terminaciones —*bi* o *si*.

Bl- inicial en lugar de la forma normal *vl-*, tiene su fácil explicación en la grafía βλάχου de los cronistas bizantinos.

El más acertado comentario sobre los *Blos* de *La Chanson de Roland* fue publicado por H. GRÉGOIRE et R. DE KEYSER, *La Chanson de Roland et Byzance, ou de l'utilité du grec pour les romanistes*, en *Byzantion*, XIV (1939), pp. 265 y ss.⁶

Con respecto a la expedición bizantina contra los sicilianos, es decir contra los árabes de Sicilia, la fecha 1027, establecida en base a los Anales de Bari, podría ser adelantada hasta abril de 1025, según el estudio de M. GYONI, *Vlahi Bariškoj Letopisi*, en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, I (1951), pp. 235-245. (Cf. *Byzantinoslavica*, XIII, 1, Praga 1952, p. 175.)

Es difícil, aunque no imposible, admitir otras menciones sobre los valacos en la epopeya francesa. KARL HEISIG, *Das Rolandlied und Byzanz*, en *Medium Aevum Romanicum, Festschrift für H. Riefel*, München, 1963, pp. 161-178, descarta con mucho acierto la identificación de *Romaine* con *Rumania* en los versos:

2325 *Si l'en cunquis Provence et Equitaine*
E Lumbardie e trestute Romaine.

Empero *li dux de Trace* del verso 3042 encierra una alusión indirecta a los valacos, porque entre los tracios del Imperio Bizantino se encontraban numerosos antepasados de los rumanos de la Península Balcánica.

⁵ *Blasii* aparece en ANONIMUS BELAE REGIS NOTARIUS c. 25, en *Historiae Hungariae Fontes Domestici*. Cf. también "*Vlassi et Vlossi*", en MARTIN KROMER, *De origine et rebus gestis Polonorum*, Basel 1555, p. 312. De las formas con *Bl-* inicial cito solamente tres ejemplos que no están registrados en el estudio de A. SACERDOTEANU, *Considerații asupra Istoriei Românilor în Evul Mediu*, Bucuresti, 1936, a saber: *Blak* del siglo XIII (Cf. G. I. BRATIANU, *Le roman de Troie dans la chronique de Robert de Clari*, en *Revue Historique*, VI, 1929, p. 52 y ss.), *B[[]aquis...* per *Blaquiam* del año 1303 (Cf. N. IORGA, *Mai vecbi pomeniri ale Românilor*, en *Revista Istorică*, XV, 1929, p. 5), y *Blachia* del año 1309 (señalado por N. IORGA, en su *Rev. Ist.*, XIV, 1928, p. 338 y s.). También aquí cabe mencionar los numerosos apellidos de *Blach*, *Bloch*, *Bolach*, derivados del nombre étnico *Vlah* y llevados una vez por algunos Sajones de Transilvania. Están documentados en textos muy antiguos, señalados en el estudio de MISCH OREND, *Die ältesten von Stammes-, Gebiets- und Ortsnamen abgeleiteten Familiennamen der Siebenbürger Sachsen*, en *Ungarische Jahrbücher*, IX (1929), pp. 256-273 (Cf. en especial p. 261).

⁶ Más interesante para nuestro problema es el párrafo "*Les Blos ou Blas: première mention des Valaques dans la littérature occidentale*" (pp. 290-291).

2

"Blakumen" en una inscripción rúnica del siglo XI.

La más antigua noticia de fuente germánica sobre los valacos nos la proporciona una inscripción lapidaria con caracteres rúnicos, de fines del siglo XI, descubierta en Sjonhem (isla de Gotland, en el Mar Báltico), en la que se relata cómo fue muerto un joven Rothfos por los "Blakumen", mientras viajaba hacia un país extranjero.

Estos "Blakumen" eran "Walachen" o "Vlachen", es decir valacos. En apoyo de la identificación propuesta hay que notar el término parecido de *Blökumannaland* que se encuentra con el sentido de "Terra Blacorum" en el cronista islandés Snorri Sturluson del siglo XII⁷.

Según los editores y comentaristas de la inscripción rúnica⁸, el viaje de Rothfos habría tenido lugar en Rusia, siguiendo el río Dnieper o el camino hacia el Mar Negro por los valles del Vístula y del Bug⁹. En este caso, la noticia es preciosísima porque documentaría la difusión de los rumanos, en aquella época, sobre las respectivas regiones hoy rusas, lo que llegaría a confirmar otras fuentes históricas que atestiguaron la presencia de los rumanos durante el Medioevo en algunas regiones de Polonia, Eslovaquia, Galicia, Volinia y Podolia. Las migraciones pastoriles rumanas se extendieron hasta en el corazón mismo de la actual Rusia. El medievalista G. I. Brătianu encontró nombres personales rumanos en los registros notariales de los escribanos genoveses de Crimea en el siglo XIII¹⁰.

Hemos redactado el presente párrafo en 1953 (en el estudio ya citado en la nota 2). La misma noticia fue sometida posteriormente a un interesantísimo examen, sobre la base de nuevos datos documentales y bibliográficos, por el destacado filólogo de la Universidad de Copenhague, E. Lozovan, para llegar a sorprendentes conclusiones con respecto a las relaciones entre Vikingos y Valacos en la Edad Media^{10 bis}.

⁷ Cf. C. GIURESCU, *Istoria Românilor*. I, București, 1938, p. 327.

⁸ La inscripción fue publicada en NOREEN, *Altschwedische Grammatik*, 495 (citada en la obra de la nota que sigue).

⁹ Cf. R. EKBLÖM, *Die Warägen im Weichselgebiet*, en *Archiv für slavische Philologie*, XXXIX (1925), p. 211.

¹⁰ Entre estos nombres, muy característico es el de una mujer *Marioara*. Véase el estudio de G. I. BRĂTIANU, *Noms romans dans les registres des notaires de Crimée a la fin du XIII siècle*, en *Romania*, LI (1925), p. 272.

^{10 bis} Cf. EUGÈNE LOZOVAN, *Vikings et Valaques au Moyen Age*, en *Revue Internationale d'Onomastique*. 15 (París, 1963), p. 112 ss., y *De la Mer Baltique à la Mer Noire*, estudio publicado como Apéndice 5 de la obra de F. ALTHEIM-R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Berlín, 1965, vol. 2, p. 529 ss.

3

En el Itinerario de Benjamín de Tudela (1160-1173).

Benjamín, un rabí de la ciudad de Tudela, en la provincia española de Navarra, emprendió en los años 1160-1173 un largo viaje con el fin de visitar a sus correligionarios dispersos por casi todo el mundo conocido en aquel entonces. Tenía la intención de escribir una obra más extensa, pero, al volver a España, la muerte lo sorprendió antes de haber podido plasmar esta intención, de manera que de su viaje no quedaron más que unas cuantas impresiones sucintas, esbozadas en la forma de itinerario, localidad tras localidad, abarcando a veces, también, unos interesantísimos datos etnográficos.

Por el Norte del Danubio no pasó, porque nadie le habló de alguna existencia de judíos en las partes de Rumania¹¹. Visitó la Península Balcánica, señalando las localidades en donde vivían judíos y describiendo a la vez otros pueblos del Sur del Danubio, entre los cuales también a los *valacos* de Tessalia. Los apuntes acerca de éstos, que él hizo en hebreo, constituyen una fuente medieval de gran trascendencia para la etnografía rumana.

La noticia mencionada fue discutida por vez primera por B. P. HASDEU, en *Arhiva Istorică a României*, II (1865), p. 25; luego por A. D. XENOPOL, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. II, p. 227 (en la III-a edición); G. MURNU, *Istoria Românilor din Pind. Vlahia Mare*, Bucureşti, 1913, pp. 135-140; A. SACERDOTEANU, *Consideratii asupra Istoriei Românilor în Evul Mediu*, Bucureşti, 1936, p. 242; V. DIAMANDI-AMINCEANUL, *Românii din Peninsula Balcanică*, Bucureşti, 1938, pp. 23-25. Es esta última que tuvo en cuenta también A. PHILIPPIDE en la obra manuscrita mencionada anteriormente. En los últimos tiempos, las referencias a Benjamín de Tudela fueron comentadas también por CL. ISOPESCU en la revista *Inşir' te Mărgărite*⁶ (1952), pp. 2-5, imaginándose que, dado que N. Iorga no las mencionó, tales referencias no habrían sido señalados por ningún otro.

Hemos considerado útil detenernos a nuestra vez en estas referencias, por dos razones: el texto reproducido hasta ahora por los especialistas

¹¹ Y no obstante una revista judía que aparece en París, al interpretar tendenciosamente el pasaje de Benjamín, considera las noticias dadas por este rabí como una prueba histórica de la existencia de los judíos, ya en aquella época, en Rumania (!!).

rumanos o bien no es completo, o bien no fue sacado de las mejores ediciones¹², y las interpretaciones últimas están lejos del sentido real del texto.

El texto crítico y las variantes de los manuscritos se pueden consultar en la obra del hebraísta español IGNACIO GONZÁLEZ LLUBERA, *Viajes de Benjamín de Tudela 1160-1173*. Por primera vez traducidos al castellano con introducción, aparato crítico, anotaciones y tres mapas, Madrid, 1918. De aquí reproducimos la traducción española del fragmento en que se mencionan a los Valacos (p. 61):

Sinón Pótamos. Un día de camino de allí [= de Rabónica] a Sinón Pótamos; tiene unos cincuenta judíos, presididos por R. Salomón y R. Jacob, y está al pie de los montes de la Valaquia, cuyos habitantes viven en las montañas; es el pueblo de los llamados "Valacos", gente ligera como ciervos, que bajan de los montes hacia Grecia para saquear y pillar; nadie puede subir a ellos para hacerles guerra; tampoco rey alguno es capaz de dominarlos. No están muy fuertes en la fe cristiana, se llaman entre sí con nombres judaicos, y hay quien dice que eran judíos y que llamaban hermanos a los judíos; y en efecto, cuando se encuentran con ellos los saquean, pero no los matan como a los griegos. En realidad, no tienen fe religiosa alguna.

Los *Valacos* ahí mencionados son los de Tessalia, que formaban en aquellos tiempos a la así llamada *Valaquia Grande*. El mejor comentario al fragmento concerniente a los Rumanos¹³ lo escribió B. P. Hasdeu en su artículo mencionado arriba. Éste vamos a tomar en consideración. Agregaremos ciertas consideraciones complementarias y paralelas con otros textos.

"*Gente ligera como ciervos...*". Acerca de la agilidad y la celeridad de los rumanos hay numerosas otras referencias históricas, de las cuales

¹² No sabemos cómo pudo CL. ISOPESCU (en su artículo citado, p. 3) consultar en Ferrara la edición hebraica de 1556 que se publicó, en efecto, en Ferrara, pero el único ejemplar conservado no se halla en Italia, sino en la Biblioteca Bodleiana de Oxford.

¹³ Un estudio crítico acerca de todo el itinerario publicó R. DI TUCCI, *Beniamino di Tudela e il suo viaggio*, en *Bollettino della R. Società Geografica Italiana*, serie VII, vol. VI, fasc. 10-11 (1941), pp. 496-517. Según la opinión de este sabio italiano, el viaje de Benjamín no tuvo siquiera lugar, y las respectivas referencias serían, en parte, el fruto de ciertas informaciones adquiridas de otras personas. Lamentamos que no tenemos, actualmente, a nuestra disposición la publicación geográfica italiana, en ninguna de las bibliotecas de Buenos Aires, para poder evaluar los argumentos críticos concernientes, especialmente, el fragmento que atañe a los rumanos. De la lectura de los "Viajes" de Benjamín de Tudela no hemos sacado la conclusión de que éstos fueran ficticios. De todos modos, la importancia documental de las informaciones acerca de los Valacos subsiste igualmente, aun cuando Benjamín hubiera tomado los datos de otros, sin haber estado en el lugar.

algunas muy pintorescas. Así, el cronista bizantino Nicetas Akominatos Khoniates, en pocos años posterior a Benjamín, informa acerca de los mismos rumanos del Sur del Danubio: "El Emperador encontró sus ciudades fortalecidas con nuevos parapetos y torres, y sus defensores trepados en las alturas como los ciervos, saltaban como las cabras por encima de los barrancos y no admitían ningún combate abierto"¹⁴. Casi del mismo tiempo es la referencia acerca de los rumanos del Norte del Danubio contenida en la epopeya alemana *Nibelungenlied* (véase más adelante). Acerca de la agilidad de los Vlacos Occidentales recuerda FRESHOT en sus *Memorias* del siglo XVII: "... Tienen como rasgo característico el salto y la agilidad del cuerpo"¹⁵. Una descripción más colorida nos da PAOLO SARPI: "Yo he visto a algunos de ellos tan veloces en la carrera, que han agarrado una liebre en su carrera, no digo en la llanura sino en la montaña"¹⁶.

Y en un libro alemán, muy raro hoy, publicado en el siglo XVII, he encontrado referencias idénticas acerca de los *uscoquis* que, en gran parte, eran de origen rumano: "Son magníficos corredores y muchos de ellos corren tan rápidamente que ni un caballo alemán no puede alcanzarlos, de manera que muchas veces es inútil perseguirlos"¹⁷. En relación con su agilidad y destreza en salvar los pasos más peligrosos de las montañas, sería interesante citar la impresión que dejaron dos viajeros, uno francés y otro inglés, acerca de los Morlacos guías de caravanas o en las montañas de Dalmacia, en donde, cuando los senderos llegan a ser demasiado estrechos o demasiado peligrosos para los caballos, cuatro hombres son capaces de llevar en sus brazos un caballo con el jinete para sacarlos a un camino mejor¹⁸.

¹⁴ Citado por A. D. XENOPOL, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. II, p. 227.

¹⁵ MEMORIE / HISTORICHE /E/ GEOGRAFICHE / DELLA / DALMAZIA / RACCOLTE / DA D. CASIMIRO FRESHOT / BENEDETTINO. / In Bologna, per Giacomo Monti, 1687, pp. 275-276: "abitando fra le balze e dirupi delle montagne vicine, hanno familiare il salto e l'agilità del corpo...".

¹⁶ En un diálogo italiano del siglo XVII. El texto fue publicado en *Starine Jugoslavenska Akademija*. IX (Zagreb, 1877), p. 191: "io ò visto talun di loro tanto veloce nel corso, che hanno pigliato una lepre a corsa, non dico nella pianura ma al monte".

¹⁷ J. W. VALVASOR, *Die Ehre des Herzogthums Crain*... II, Laybach, 1689, p. 293: "Ueberdas geben sie gute Läufer und lauffen ihrer Viele so schnell dass es ihnen kein Teutsches Pferd nachthut; daher man ihnen offt vergeblich nachsetzt". (El libro no se encuentra en ninguna de las bibliotecas grandes de Italia. El ejemplar consultado por mí se conserva en la Biblioteca Civica di Trieste.)

¹⁸ VOYAGE / D'ITALIE, DE DALMATIE, / DE / GRECE, ET DV LEVANT, / Fait aux années 1675 et 1676 par IACOB / SPON Docteur Médécín Aggré à /

"No están muy fuertes en la fe cristiana... En realidad no tienen religión alguna". En esta forma exagerada Benjamín de Tudela hace una observación muy interesante, esto es que los rumanos no están tan apegados a los ritos.

"Se llaman entre sí con nombres judaicos". La moda de dar a los niños nombres de pila del Antiguo Testamento fue, en el pasado, mucho más difundida entre los rumanos. Huellas se conservan todavía en los apellidos Aroneanu, Avramescu, Davidescu, Moiescu, Moisiu, etc. Esta moda existe hoy entre los ingleses protestantes que fueron luego imitados por otros pueblos. La observación de Benjamín es notable y puede constituir un argumento en favor del origen rumano de los jefes búlgaros David, Moisi, Aron y Samuil de los cuales habla el cronista bizantino Kedrenus (fines del siglo XI o comienzos del siglo XII), porque los demás pueblos de los Balcanes no gustaban tanto de los antiguos nombres bíblicos.

"...Llamaban hermanos a los judíos; y, en efecto, cuando se encuentran con ellos los saquean, pero no los matan como a los griegos". Muy justa es la interpretación de Hasdeu: "Los griegos se defendían y los rumanos los mataban; el judío caía con la cara en la tierra y el rumano se contentaba con despojarlo". Y el término de *hermano* no demuestra, tal como creía Cl. Isopescu en *Inșir'te Mărgărite*, una actitud de hermandad entre judíos y rumanos, es decir, fraternidad ante los sufrimientos que tenían que padecer los unos y los otros por parte de los griegos, sino que es la fórmula con la cual hoy todavía los rumanos acogen a cualquiera. El testimonio histórico de Benjamín también en este punto es importantísimo, porque recalca la justa opinión de aquellos sabios que,

Lyon, et GEORGE VVHELER / Gentilhomme Anglois. / TOME I. / A LYON, / Chez ANTOINE CELLIER le fils, / ruë Mercier, à la Constance. / M.DC.LXXVIII. / AVEC PRIVILEGE DV ROY. / p. 91: "Ces sont des gens si robustes, que le chemins étant très mauvais dans leur montagnes, et les chevaux courant quelquefois risquent de se rompre le col, quatre d'entr'eux porteront un cheval une vingtaine de pas en l'embrassant sous le ventre".

Un ejemplar de esta edición se encuentra en la Biblioteca Vaticana: Stamp. Barb.P.XI.37. En la edición *La Haye 1723*, aparecida bajo el nombre George Wheler, el texto es un poco diferente: "ils sont si robustes, que quatre d'entr'eux prendront un homme à cheval sur leurs épaules, et le porteront quelquefois vingt ou trente pas, dans les lieux les plus dangereux, et les plus étroits des Montagnes".

Creo que no carece de interés hacer el parangón entre las citas anteriores y un fragmento de PANAIT ISTRATI, *Moș Anghel*, București "Renașterea" [1925], p. 175: "...él [Cosma] se deslizó del caballo, se puso cara arriba bajo la panza del animal y tomándole una pierna delantera la colocó en su pecho, dándole, al mismo tiempo, una patada en el vientre del animal, que poco acostumbrado con tales pruebas, relincho y saltó por encima del cuerpo de su dueño".

como Philippide, sostiene que la expresión "torna, torna, fratre" del cronista bizantino Theophanes Confessor es rumana, y no un término latín de mando militar, en el cual, por otra parte, no podía caber la expresión familiar *fratre*.

En el itinerario de Benjamín se encuentra una alusión también a las regiones rumanas del Norte del Danubio todavía no señalada por ningún comentarista rumano. Se trata del trozo en que, al describir Constantino-pla, dice que a aquella ciudad acudían mercaderes de todo el mundo: de Babilonia, Media, Persia, Egipto, Rusia, Hungría, Patzinakia, Kazaria, Lombardía y España¹⁹. Por *Patzinakia*, Benjamín comprende, naturalmente, los países del Norte del Danubio que habían sido ocupados por los Patzinaki, y que, en los tiempos que él llega a Constantinopla, estaban bajo el dominio de los *Cumanos*, parientes de los Patzinaki, o de alguna tribu de éstos. Y, tal como he señalado en la introducción, muchas fuentes medievales denominan a los rumanos con el nombre de los pueblos invasores. En los tiempos de Benjamín los territorios rumanos se conocían pues con el nombre de *Patzinaquia* o de *Cumania*.

4

**En el Inventario del Monasterio Santa Maria di Aquileia
compilado en latín en 1181.**

Aunque no se trata de un monumento histórico, sino de un simple documento, nos ocuparemos de ese Inventario dado su inmenso valor en la determinación de ciertos datos de la historia rumana.

La opinión de hasta ahora acerca de los rumanos de Istria era que éstos constituían el ramo más lejano del tronco rumano, empujado hacia el Oeste por la invasión de los eslavos y el establecimiento de los mismos en el Sur y Sudoeste del Danubio. En relación con el alcance, por los Istrorrumanos, de sus actuales territorios en la Península de Istria, los sabios rumanos creían que este hecho acaeció en los siglos XIV o XV.

El Inventario que estudiamos abre una perspectiva histórica que podríamos llamar sensacional. Esto desplaza en casi doscientos años el límite en tiempo, desde el cual podemos considerar a los Istrorrumanos establecidos en sus actuales territorios y amplifica, al mismo tiempo, esos territorios, ensanchándolos, para la Edad Media, hasta la llanura friulana del Norte de Italia.

¹⁹ Pág. 62 en la edición de GONZÁLEZ LLUBERA.

El documento se conserva en Udine y fue publicado por dos eslovenos hace unos 80 años, en un folleto de 14 páginas²⁰ y luego estudiado, pero sólo desde el punto de vista eslavístico, por el historiador de Liubliana, Fr. Kos²¹, quien estableció al mismo tiempo que dicho documento estuvo escrito en 1181. Hicieron otra mención de este documento también dos estudiosos italianos que se ocuparon en especial del problema del elemento eslavo en Friuli²². Los historiadores y filólogos rumanos ignoraron el documento. El primer comentario acerca de su trascendencia en lo que atañe a la cuestión de las migraciones rumanas en la Edad Media lo hemos intentado nosotros en un estudio aparecido en Roma, durante el exilio²³.

La abadesa del Monasterio Santa María de Aquilea dispuso en 1181 inventariar la fortuna que poseía la abadía en pueblos y personas de aquellos tiempos. Un examen etimológico de los 272 nombres de personas, que contiene la lista de los colonos, nos proporcionó la extraordinaria sorpresa de comprobar que entre ellos se encontraban también rumanos, mezclados en las mismas localidades con eslavos y alemanes.

El más característico es *Singurel*. La rumanidad de este nombre nos aparece perfecta, sin ninguna sombra de duda: *singur* (< lat. *singulus*) + el sufijo diminutivo *-el* = *singurel*, adjetivo usado primero como apodo, llegado luego a ser nombre *Singurel*. En la onomástica antigua rumana se encuentran también las formas *Singur*, *Singura*. En el estudio citado anteriormente hemos señalado, entre otros, a un *Singur* documentado en el territorio servio en el documento por el cual Esteban, el rey de Servia, funda en 1222-1228 el Monasterio de Ziča y que contiene también otros nombres de rumanos tales como *Bucor*, *Bun*, *Bunilo*, *Mic*, *Sarban*, etc. Agregó ahora a otro *Singurel*, como apellido en torno a la ciudad de Cernăuți²⁴.

Radul es el primer nombre rumano que nos acoge en la lectura de ese inventario. Su rumanidad se deduce primeramente del artículo post-

²⁰ IVAN TRINKO - JOŽEF JUŠIČ. *Listina iz l. 1170-1190*, Tiskarna del patronato v Vdinu 1890.

²¹ FRANK KOS, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, vol. II, Ljubljana 1915, pp. 329-332.

²² Prof. FRANCESCO MUSONI, *I nomi locali e l'elemento slavo in Friuli*, Firenze, 1897 (Separata de la *Rivista Geografica Italiana*, IV, 1897), y LODOVICO QUARINA, *Toponomastica slava nella pianura friulana?*, en *Ce fastu? Bolletino della Soc. Filologica Friulana*, vol. X (1934), pp. 244-254.

²³ D. GAZDARU, *Romeni Occidentali stanziati in Italia nel medio evo*, en *Cultura Neolatina*, VI-VII (1946-47), Roma, 1948, pp. 141-163.

²⁴ Lo hemos encontrado en la lista publicada por PR. D. TOPA. *Românismul în regiunea dintre Prut și Nistru din fosta Bucovină*, 1928, p. 112.

puesto —*ul* y luego del hecho de que también otras fuentes extranjeras de los siglos siguientes lo documentan como valaco.

Pizul es el nombre de dos habitantes, de los cuales uno es vecino con *Singurel*. Como apellido, *Pitul* se encuentra hoy todavía en Bucovina y entre los rumanos de Istria.

Mărunt aparece dos veces bajo la forma *Murunt*, en la que *u* de la sílaba inicial *Mu*— podría ser una transcripción de la vocal *ă* tan característica de la lengua rumana, pero tan difícil de pronunciar para el notario que redactó el inventario y que, muy probablemente, era alemán. Durante el siglo pasado ciertos sabios alemanes transcribían el nombre étnico Rumanos, *Români*, con la forma *Rumunen*. La forma *Murunt* podría deberse muy bien a una asimilación regresiva: *mărunt* > *murunt*, como en la forma dialectal rumana *mununtel* registrada en el *Diccionario* de H. Tik-tin al lado de *măruntel*.

Bonus es otro vecino del mismo pueblo de *Singurel*, al igual que *Pitul*. Por ende su nombre podría considerarse como una forma latinizada de *Bun*. Numerosos documentos medievales concernientes a los rumanos de Dalmacia registran los nombres rumanos *Bun*, *Bunilo*, *Buniša*, *Bunoie*, etc. Nuestro Inventario contiene otro *Bonus* también y lo presenta como a un pastor que "cuida las ovejas": *Bonus nuntius noster est et pecora nobis deducit*. En esta época, y por las regiones occidentales, nuestros valacos habían llegado en grupos compactos, pero también en capas menos espesas, como pastores aislados, solitarios con sus ovejas, como ese *Singurel* del Inventario y como tantos otros de los cuales hablan numerosos documentos de la época. En un documento del año 1284, de Ragusa, aparece también un *Bon Blacus Veteranus* en un grupo de otros *Blachŭ* que fueron sorprendidos por unos ladrones que les robaron sus sacos (dua paria de *bisaŭis*) con el queso (*caseus*) y con unos tejidos de lana y lino que allí tenían, así como el dinero que tenían en el nudo de un pañuelo que llevaban a la cintura (*in façolo, quod habebam ad cinturam*)²⁵.

Otros nombres y apellidos podrían ser también rumanos, pero el traje latín del documento no nos permite considerarlos como tal con toda la

²⁵ GREGOR ČREMOŠNIK, *Acta Cancellariae et Notariae annorum 1278-1301* [*Monumenta Historica Archivi Ragusini*, s. III, fasc. 1, en la colección *Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskog naroda*], Beograd 1932, p. 125 ss. Esta colección de documentos ragusanos no fue utilizada todavía por los especialistas rumanos. Se encuentran ahí numerosos apellidos y nombres rumanos, algunos acompañados por el apodo *Blacus*: Bogdanus de *Berco* (= *cătun*/, Bogdanus de *Putina*, *Bogdanelo* (= *Domnița*), *in cationem Blacorum* /= *cătun*/, Bogdanus de *Putina*, *Bogdanelo* (= *Bogdănel*) etc., así como palabras comunes tales como *turma* (manada), *calciamenta* (calzado), *cerga*.

seguridad. De los cuatro *Dominicus*, dos habrían de llamarse en realidad *Duminică* y no *Domenico*, porque en las respectivas aldeas no hay italianos, sino sólo eslavos y alemanes, al lado de *Mărunt* y *Fúriul*. Este último es vecino del mismo pueblo de *Sinze* (cf. macedorrumano *Sândze*, *Sândze*, *Sânzi*). *Orso* de la misma localidad con *Dominicus* podría ser *Ursu*. Y *Romanus* ¿acaso no es *Românul*? ¡Es vecino de *Singurel* y de *Bonus*! *Soimir* puede ser el nombre eslavo de *Svimir*, pero más probablemente es un derivado de la palabra rumana *șoim* (halcón). Cabe recordar con este motivo que aquel que proporcionó al historiador dalmatino Giovanni Lucio del siglo xvii una lista muy interesante de palabras y expresiones rumanas se llamaba *Soimirovici*. Dudosos son también los nombres de *Ionas*, *Moras*. Una discusión detallada acerca de ciertos nombres mencionados más arriba hicimos en el estudio citado anteriormente. Ahora quisiéramos aclarar sucintamente las oportunidades en que estos bisabuelos de los istrorrumanos llegaron hasta Friuli.

Las migraciones de los rumanos hacia el Oeste fueron provocadas por las invasiones de los eslavos. Éstos se quedaron algún tiempo en el Norte del Danubio, pero, atraídos por la perspectiva de la riqueza de las ciudades florecientes del Sur, así como por la de las ciudades de la costa de Dalmacia, se marcharon hacia el Sur y Sudoeste, en grandes masas, deteriorando el equilibrio étnico de la Península Balcánica. El tronco rumano se rompe en tres. Una de las ramas, cuando los servio-croatas pasaron el Sava por la actual Bosnia rumbo a las ciudades dalmatinas, los antepasados de los istrorrumanos, ocupa el *hinterland* de las ciudades de Dalmacia. Durante toda la Edad Media, esta rama occidental rumana vivió por los actuales territorios de Serbia, Montenegro y Bosnia. Una parte de los rumanos occidentales se dirigieron, en capas leves, hasta Italia septentrional. Otros se vieron llamados en grupos más compactos a colonizar los feudos italianos o alemanes y las propiedades de las abadías que habían quedado arrasadas después de los saqueos perpetrados por los húngaros, a finales del siglo ix y durante el siglo x. Por donde habían pasados los húngaros, de un lado y otro de la así llamada "strata Hungarorum", se habían creado zonas desérticas que fueron regaladas a los Patriarcas de Aquilea y los barones friulanos. Observamos que con motivo de una donación hecha a la Abadía Santa María de Aquilea por el Patriarca Poppone en 1041, el documento respectivo menciona casi todas las localidades que se registraron también en el Inventario de 1181 y en el que hemos descubierto algunos rumanos. Cabe recordar la fecha y relacionarla con lo que sigue.

En cierto momento el Patriarcado de Aquileia llega a ser la más grande diócesis de la Cristiandad. Ya desde 811, Carlomagno le había fijado la frontera del Norte en el Drava, y Enrique IV le había dado las regiones de Carniolia e Istria, en donde los documentos de más tarde documentan también población rumana. La Abadía de Santa María misma poseía feudos en Istria. Por intermedio de la administración central de los bienes que el monasterio tenía en esas provincias se facilitó el contacto entre colonos. Se puede aún suponer transferencias de población de una parte a otra. Los rumanos han podido pues llegar a Friuli también por esa vía. Seguramente que su número fue mucho mayor que el que nos da el Inventario de 1181. Las pruebas lingüísticas y etnográficas que justifican nuestras suposiciones fueron analizadas en el estudio citado en la nota 23. Hemos señalado allí que en Italia del Norte existía antaño la costumbre de ir con el villancico de la estrella durante la Navidad, en un área geográfica que tiene como centro la región misma donde se documentan rumanos en el Inventario de 1181. A esta costumbre, los folkloristas italianos no supieron encontrarle el origen, dado que ninguno sospechó la presencia en aquellos parajes de un grupo de rumanos. También por ahí la onomástica friulana conoce los nombres o los apodos de *Morlac* y *Vlach*, así como los conocidos en los istrorrumanos: *Cici* y *Ciribiri*. De estos dos últimos apodos me ocupé ampliamente en mi estudio: *Numele etnice ale Istroromânilor* [los apellidos étnicos de los Istrorrumanos] (Separata de *Buletinul Institutului de Filologie Română*, vol. I), Iași, 1934.

5

**“Der Herzoge Râmunc úzer Wálachen lant”
en el Nibelungenlied.**

Las referencias a los rumanos en la epopeya germánica de los Nibelungos son algo más detalladas que las ofrecidas por la *Chanson de Roland*, sin embargo no en la medida esperada en una obra compuesta un siglo más tarde, ya que el *Nibelungenlied* fue escrito a principios del siglo XIII.

También los datos geográficos son menos imaginarios. Los valacos son recordados al lado de los rusos, griegos y polacos (*Rúzen, Kriechen, Poelán*), es decir, entre pueblos del sudeste europeo. El poeta alemán, probablemente un juglar austríaco que había vivido en países de lengua alemana vecinos al Danubio, y tal vez también en Hungría, habrá podido conocer directamente a los valacos contemporáneos a él.

Al describir la corte de Atila en el momento de la llegada de Crimilda, el autor nos proporciona referencias bastante fugaces sobre los valacos que integraban el séquito caballeresco de Atila: fugaces, pero concordantes con la realidad conocida a través de otras fuentes históricas, anteriores o posteriores.

La estrofa 1339 nos señala a los rumanos (valacos) que montaban unos soberbios y veloces caballos:

*Von Riuzen und von Kriechen reit dâ vil manic man,
den Poelân unt den Wälachen sach man swinde gân
ir ross diu vil guoten, dâ sie mit kreften riten
swaz si site hêten, der wart vil wênic vermiten*²⁶.

Llegaban muchos hombres de los Rusos y de los Griegos;
los Polacos y los Valacos acudieron presurosamente
cabalgando, poderosos, en muy buenos caballos.
No dejaban de hacer alarde de sus costumbres²⁷.

Se sabe por innumerables documentos históricos que los países rumanos, y especialmente Moldavia, eran productores de una famosísima raza de caballos, renombrados por su velocidad y agilidad. Un proverbio persa, citado, me parece, por DEMETRIO CANTEMIR en su *Descriptio Moldaviae*, decía que "no hay nada más hermoso que un joven persa sobre un caballo moldavo"²⁸.

En la estrofa 1343 el poeta acentúa las características que distinguían a los valacos:

*Der herzoge Râmunc ûzer Wälachen lant.
mit siben hundert mannen kom er für si gerant.
sam vliegende voegele sâb mân si varn
dô kom der fürste Gibecbe mit vil hêrlichen scharn.*

El duque Ramunco de Valaquia
llegó delante de ella con setecientos hombres;
ellos iban tan velozmente como los pájaros voladores.
Le seguía el príncipe Gibek con muchos guerreros brillantes.

²⁶ Hemos seguido la edición: *Das Nibelungenlied*. Nach der Ausgabe von KARL BARTSCH neu herausgegeben von HELMUT DE BOOR. Zwölfte Auflage. Leipzig, 1949.

²⁷ En la traducción castellana de los versos citados nos hemos guiado también por la versión francesa de M. COLLEVILLE et E. TONNELAT (Aubier, París, 1944), porque en *Los Nibelungos*, versión castellana en prosa de D. A. HERNÁNDEZ MERINO, Barcelona, 1883, falta la identificación de los nombres propios.

²⁸ Encuentro citado dicho proverbio también en N. GANE, *Novele*, vol. II, Editura "Scrisul Românesc", Craiova (s.a. -Prefacio fechado en 1941), p. 74 nota, sin ninguna indicación de su fuente.

La palabra *varn* del final del tercer verso tiene el sentido de "einherstürmen" en el alemán moderno. Puede ser que el juglar haya querido señalar, en este pasaje, la agilidad de los valacos mismos, no solamente la de sus caballos. Y en este caso es interesante notar otras referencias concordantes sobre los valacos, algunas de las cuales muy pintorescas, que nos fueron transmitidas por fuentes históricas, anteriores o posteriores a esta epopeya, de las cuales algunas han sido ya transcritas por nosotros en el párrafo concerniente a Benjamín de Tudela.

La importancia de estas referencias ofrecidas por la epopeya alemana no escapó a los historiadores y filólogos rumanos, pero no hay un acuerdo completo entre ellos cuando se trata de interpretarlas. Un resumen, casi completo, de toda la disputa se dio hace muchos años en una interesantísima comunicación científica publicada por FRITZ SCHUSTER: *Herzog Ramunc aus dem Walachenland*, en *Südost-Forschungen*, Bd. XI (1946-1952), München 1952, pp. 284-290. Quedó sin recordar uno de los más antiguos estudios en esta materia y precisamente aquel escrito por el Dr. AT. MARIENESCU, *Românii în Nibelungenlied de pe timpul Hunilor* (Los rumanos en el Nibelungenlied ya en los tiempos de los hunos), en la revista *Familia*, XXXIV (1898), pp. 339-342, así como un artículo de N. IORGA, *Ducele Ramunc*, en la *Revista Istorică*, XIX (1933), p. 114.

En primer lugar las opiniones de los científicos chocaron cuando se trató de establecer la región a que pertenecían los valacos de Ramunc. Si hubieran sido oriundos de las regiones carpatinas, o bien de Oltenia, por donde de hecho existieron las primeras organizaciones políticas rumanas independientes, este hecho constituiría un argumento a favor de la teoría según la cual los rumanos vivían allá después de la época de Atila y antes de haberse escrito la epopeya de los Nibelungos, es decir, antes de la llegada de los húngaros. Compartieron esta opinión A. D. Xenopol, D. Onciul, I. Nistor, C. Diclescu, C. Lacea. Tal conclusión no convenía, empero, a ciertos sabios que, sea por convicción científica —muy pocos—, sea por interés nacionalista —la mayoría—, no admitían de buen grado la continuidad del elemento rumano en Dacia.

El desacuerdo se acentuó más cuando se trató de explicar el nombre de *Ramunc*, que se encuentra dos veces en el curso de la epopeya: en las estrofas 1343 y 1880. El destacado filólogo N. DRAGANU, de Cluj, Rumania, sostuvo que *Ramunc* significa román (rumano), y que el autor del poema alemán ha denominado al príncipe de los caballeros valacos con el nombre étnico del pueblo rumano²⁹. En cambio el historiador N. IORGA, en el artículo citado más arriba, aunque creía que los valacos mencionados

²⁹ N. DRAGANU, *Românii în secolurile IX-XII*. Bucureşti, 1933, p. 226.

son los rumanos, llegados por entonces a una cierta celebridad durante los acontecimientos ocurridos en la Península Balcánica, consideraba no obstante que *Ramunc* fuera el nombre de un príncipe galiciano, *Roman*, del siglo XIII²⁹ bis.

La opinión de Iorga nos parece acertada sólo cuando afirma que *Ramunc* no es un nombre étnico sino personal, pero nos parece curiosa la teoría según la cual el personaje que se esconde tras este nombre hubiera sido el príncipe *Roman* de Galicia. Y en verdad, la ortografía *Rãmunc* del antiguo texto germánico refleja mucho mejor el nombre *Român*, que *Roman*. Ya A. D. Xenopol, en su tratado de historia rumana³⁰, observaba que:

La forma dada al nombre de *Ramunc* nos deja entrever en ella la pronunciación nasalizada del nombre *Român*, porque todos los diccionarios alemanes actuales indican la pronunciación de las palabras nasalizadas mediante *ung, ong*: Melun: sprich Melung; chatain: sprich chating. Los alemanes añaden una *g* al final de una palabra nasalizada, de donde se deduce que *Ramunc* es la palabra *Român*.

Aunque expresado en términos menos científicos, el concepto de Xenopol es muy acertado. Sería mejor decir que *un* de la forma *Ramunc* reproduce el grupo fonético *ân, in*, tan característico en la articulación vocálica rumana. Las vocales velares rumanas *ă, î* no existen en el registro vocálico alemán y cualquier extranjero encuentra dificultades en pronunciarlas. Los alemanes las "traducen" con *o, u*, porque las articulaciones de *ă, î* son casi idénticas a las de *o, u* con respecto a la posición de la lengua hacia el paladar. La diferencia principal entre las dos series vocálicas, *o, u* de una parte, y *ă, î*, de otra, está en el hecho de que, en la articulación de la primera serie, los labios están activos, se redondean saliendo fuera de su plan vertical, mientras *ă, î* se articulan sin redondear así los labios³¹.

²⁹ bis Parecida en parte a esta identificación, e igualmente insostenible desde el punto de vista filológico, es la propuesta por G. I. BRĂTIANU, *Roman și Vlachata în tradiția istorică a decălecatului Moldovei*, en *Analele Acad. Rom.*, Secția Istorică, Seria III. Tom. XXVII, București, 1945, que había encontrado un personaje *Roman* en una crónica anónima rusa. Ese estudio no está a nuestro alcance. Tampoco pudimos consultar el trabajo de ST. PASCU, *Contribuțiuni documentare la istoria Românilor în sec. XIII și XIV*, Sibiu, 1944, que confirmaría en parte la opinión de G. Brătianu. (Cf. TH. N. TRAPCEA, en *Balcenia*, VIII, 1945, pp. 256, 292-293.)

³⁰ Cito de la tercera edición, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, II, București, s.a., p. 140.

³¹ El fenómeno fonético de las vocales velares articuladas sin redondear los labios está descrito por EDUARD SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik*⁵, Leipzig, 1901, p. 106.

Por eso, el nombre étnico de los rumanos, *Români*, en la época moderna, los alemanes los transcribieron *Rumunen*³².

Queda no obstante la dificultad de encontrar una equivalencia perfecta entre *Ramunc* y *Român*: nos falta explicar por qué el poeta utilizó en la primera sílaba la vocal *a* y no *o* o bien *u*, porque se sabe que de la forma latina del nombre étnico *romanus* derivaron dos formas rumanas igualmente auténticas: *român* y *rumân*, la segunda quedando más difundida en el Oeste de Rumania. Consideramos que hay que tener en cuenta las explicaciones propuestas por C. Lacea y C. Diculescu. El primero llama la atención acerca de la existencia de una interesante variante del nombre *Ramunc*, que se encuentra en el manuscrito de München, a saber *Rumolt*, y Diculescu piensa en una forma intermediaria húngara con el cambio de la *o* en la *a*, tal como en el topónimo rumano *Bihor* pronunciado por los húngaros *Bihar*. Las opiniones de estos sabios rumanos son analizadas por Fr. Schuster y rechazadas sin ninguna argumentación convincente, para adherir a la teoría del sabio húngaro István Kniezsa, a quien no conviene la existencia en esa época de los rumanos en Transilvania y quien deriva a *Ramunc* de un tema germánico *Ram*, documentado en 1206 en el topónimo *Rams*³³. Mas una tal derivación está en desacuerdo total con el texto del poema, ya que el poeta nos presenta a *Ramunc* como valaco, no como alemán. ¡Lo máximo podríamos admitir que en la mente del juglar nació en el momento de la creación, de escribir este nombre, una asociación entre *Român* y *Ram*, de manera que, en lugar de *Ro-*, escribió *Ra-*! El acercamiento que establece Kniezsa entre *Ramunc* y *Rams* viene más bien a fortalecer la explicación de Lacea y Diculescu. Por otra parte, Schuster no niega el hecho de que los valacos del Nibelungenlied fueron realmente rumanos, pero opina que el poeta se habrá referido a los rumanos del Imperio Rumano-Búlgaro de los Asán que habían llegado a su gloria casi en los tiempos cuando se escribía el poema de los Nibelungos. En

³² Véase el título de un famoso estudio de FR. MIKLOSICH, *Über die Wanderungen der Rumunen*. Encuentro la forma *Rumun* en un documento católico del siglo XVII, donde leemos que los rumanos "si chiamano in loro lingua Rumuni, che vuol dire Romani..." (Ver I. C. FILITTI, *Cercetări și documente privitoare la Istoria Principatelor Române*, București, 1935, p. 41). Cf. además nuestra explicación dada en el estudio *Romeni Occidentali stanziati in Italia nel medio evo*, en *Cultura Neolatina*, VI-VII (1946-47), p. 145, con respecto a la transcripción del nombre *Mărunt* con la forma *Murunt* en el documento estudiado aquí también en el párrafo 4. Podría citarse la forma verbal *manunkē* transcrita así, en lugar de *mănăncă*, por un germánico en el siglo XVII. (Cf. AL. JORDAN, *Un pastor pomeran din sec. XVII României din Ardeal*, en *Convorbiri Literare*, LXXI, 1938, p. 118).

³³ Cf. FRITZ SCHUSTER, *Herzog Ramunc aus dem Walachenland* en *Südost-Forschungen*, XI (1946-1952), München, 1952, pp. 288-289.

este caso quedaría por explicarse por qué fue inmortalizado Ramunc y no uno de la familia Asán, especialmente Ioniță.

Nuestra conclusión es, pues, que *Ramunc* significa *Român* (rumano) y que es un nombre personal derivado del nombre étnico respectivo. En apoyo de este último detalle podríamos señalar la presencia, en los documentos internos rumanos, de otras personas denominadas de la misma manera. Así, en un documento eslavo, del príncipe moldavo Esteban el Grande, fechado el 13 de marzo de 6997 (o sea 1489), se encuentra un *Bodea Rumârul*, importante también porque presenta el antiguo fenómeno fonético del rotacismo³⁴. En un documento posterior, 1681, se encuentra también la forma femenina *Românca*: "Tarnouschi cu fãmeie mẽ, cu Romãnca și cu sorsa Urîta"³⁵.

Desde la época de Atila, descrita por el poeta alemán, hasta la fecha de la composición de la epopeya, corrieron unos siete siglos, así que el anacronismo de las noticias históricas es relativamente acentuado. Al relatar acontecimientos ocurridos en la corte de Atila, el juglar transfirió a aquella época, es decir el siglo v, hombres, pueblos y hechos del siglo xii. Esto era un procedimiento común en los escritores medievales. Pero el anacronismo de la obra no disminuye su valor documental.

Es interesante recalcar que la presencia de unos caballeros valacos en la corte de Atila fue narrada también en otros monumentos literarios medievales relacionados con la leyenda de Atila, como se podrá ver en otro párrafo del presente estudio. La concordancia entre dos poemas independientes fortalece la veracidad de las noticias históricas que encierran y es suficiente para demostrar la falsa posición de aquellos sabios tendenciosos que invocaron hasta a los Nibelungos en favor de una tesis absurda, como es la de que a su llegada en los actuales territorios, los húngaros habrían encontrado un desierto absoluto.

6

La más antigua alusión en la poesía de los trovadores provenzales.

Los caballeros de la IV-a Cruzada, en su camino rumbo a Jerusalén, aprovecharon las luchas intestinas de Constantinopla, derrocaron el Impe-

³⁴ El documento fue editado por B. P. HASDEU, en *Arhiva Istorică a României*, I, 1 (București, 1865), p. 155, y por I. BOGDAN, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, I, București, 1913, p. 347 s. Por este documento eslavo se establece un límite: "...[en la orilla del Prut arriba]".

³⁵ Señalado en la *Revista Istorică*, V (1919), p. 139.

rio bizantino y crearon en su lugar, el 12 de abril de 1204, el Imperio latino, coronando emperador a Balduino de Flandes. La liberación de la Sagrada Tumba quedó para un plano más lejano. Al mismo tiempo ocurrían, en la Península Balcánica, acontecimientos extraordinarios: el mismo año el Papa reconocía oficialmente a Ioniță como "rex Valachorum et Bulgarorum". Éste piensa, como príncipe católico que era él también, mandar un mensajero a su "colega" Balduino para felicitarlo y ofrecerle su ayuda contra los griegos. La respuesta de la cancillería latina de Constantinopla fue muy grosera y totalmente carente de sentido político: "Que Ioniță no se olvide que fue esclavo de Bisancio y que debería mostrar respeto ante los herederos de sus dueños. Los latinos tomarán incluso las armas contra tal osadía y descaro". Siguió, como era natural, una serie de conflictos armados, puesto que tampoco Ioniță podía perdonar la ofensa que se le había hecho, sin haberla merecido, y tampoco las ambiciones de los latinos se limitaron a Constantinopla, persiguiendo ellos la conquista del Imperio Rumano-Búlgaro. En una lucha en Adrianópolis, en la que Ioniță está ayudado por mercenarios cumanos, Balduino cae prisionero y, siendo echado en la cárcel de Tarnovo, paga el orgullo con su vida³⁶.

En todos estos sucesos participó como testigo, o aun como actor, uno de los más destacados trovadores de Provenza, Raimbaut de Vaqueiras. La obra poética de este trovador no fue investigada todavía por ningún sabio rumano, para ver si no se reflejó en ella la historia de los rumanos del Sur del Danubio, que dieron una de las más brillantes figuras históricas en la persona de Ioniță.

Hijo de un caballero medieval pobre de Vaqueiras, Raimbaut, nacido en 1155, vive cierto tiempo también en Italia, ganando la simpatía del marqués Bonifacio de Monferrato y llegando a ser el escudero y amigo de este señor feudal, y más tarde aun compañero de armas. Los dos participaron activamente en la Cruzada, el marqués de Monferrato siendo nombrado jefe supremo de ésta, con la perspectiva de ser elegido también emperador en el lugar de Balduino. Raimbaut de Vaqueiras estuvo, pues, todo el tiempo, en el centro de los acontecimientos.

³⁶ Las consecuencias fueron desastrosas para ambas partes, como después de todo conflicto entre hermanos. Transcribimos la siguiente consideración justa que leímos en V. DIAMANDI-AMINCEANU, *Românii din Peninsula Balcanică*, București, 1938, p. 52: "Desdicha fue para nosotros, los arrumanos, la irreparable falta de los Cruzados que, apartándose del gran propósito de liberar la Sagrada Tumba de la dominación musulmana, arremetieron como fieras rapaces con el Imperio Rumano-Búlgaro, solamente por pura gana de conquista, entrando en combate con Ioniță y teniendo como consecuencia fatal la vuelta de éste al Ortodoxismo, asestándonos, a nosotros los arrumanos de hoy, el golpe mortal al echar a nuestros antepasados en los brazos de la Patriarquía de Constantinopla, el más cruel enemigo del arromanismo".

De él nos quedaron unas 40 poesías líricas. Con su obra tomé contacto más directo mientras preparaba, ya en Argentina, una selección de los más antiguos textos de la lengua italiana que debían aparecer en el primer volumen de la *Antología Italiana*³⁷. Allí he publicado parcialmente una de las más célebres poesías de este trovador, un "contraste amoroso" bilingüe, compuesto de estrofas alternantes en provenzal y en dialecto genovés. También con este motivo hemos dado una bibliografía esencial. Pero interesante para nuestro tema son otras tres poesías escritas durante la Cuarta cruzada. Sólo de éstas nos ocuparemos en lo que sigue^{37a}.

I. — La primera en orden cronológico, un "sirventes" político, escrito en el verano de 1204, inmediatamente después de la elección de Balduino de Flandes como Emperador en Constantinopla, abarca consejos dados por el trovador al nuevo emperador para que apoye su propio poder y autoridad en la amistad de los compañeros de armas, entre los cuales, naturalmente, se contaba el marqués Bonifacio de Monferrato. Este hubiera debido, por derecho, ocupar el trono, porque él y no Balduino, había sido designado, al salir del Occidente, como jefe supremo de la Cruzada. Una convención anterior había establecido también la eventualidad de que al marqués de Monferrato se le confíe un reino y precisamente la soberanía de la región de Tesalia con la residencia en Salónica. Y es a esta promesa que hace alusión el trovador. La poesía se compone de siete estrofas. En la cuarta, el Emperador es aconsejado de no dedicarse a la vida mórbida de palacio, sino a prepararse ya a enfrentar a los enemigos:

- E non tema freg ni calor,*
 32 *ni's baign ni soïorn em palais,*
qe al cors a cargat tal fais,
qe, s'el non es de gran valor,
greu lo poira a cap traire,
 36. *qe Blac e-Coman e-l Ros*
e-l Turc e-l Paian e l-Persan
seran contra lui ab Grifos,
e si per pretz non trai ajan
 40. *tot qant a jaig pot desfaire*³⁸.

³⁷ *Parnaso Italiano*. I. Desde San Francisco hasta Dante [en colaboración con G. MARONE], Buenos Aires, 1952, p. 45 s. y 243.

^{37a} Sobre las mismas poesías trata una comunicación anterior nuestra titulada: *Les plus anciennes allusions aux Roumains dans la Littérature provençale*, en *Actes et Memoires du 1er Congrès International de Langue et Littérature du Midi de la France*, Avignon, 1957, pp. 107-112.

³⁸ Hemos reproducido el texto según VINCENZO CRESCINI, *Rambaldo di Vaqueiras a Baldovino Imperatore*, en *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, LX, 1, Venezia, 1900 1901, pp. 871-919. No estuvo a nuestro alcance J. LINSKILL, *The Poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*. The Hague, 1964.

Que no tema el frío ni el calor,
 ni se bañe, ni permanezca en el palacio,
 que se encargó de tal misión,
 que, si no es él de gran valor,
 difícilmente podrá llevar a cabo,
 porque los Vlacos y los Cumanos y los Rusos
 y los Turcos y los Paganos y los Persas
 estarán contra él con los Griegos,
 y si no aprecia la gloria
 todo cuanto hizo puede deshacerlo.

Los rumanos están mencionados (en el verso 36) al lado de los cumanos. La poesía concuerda con las afirmaciones de los cronistas Geoffroy de Villehardouin, Henry de Valenciennes y Robert de Clary a quienes cita el filólogo Crescini en su comentario a este pasaje de Raimbaut de Vaqueiras³⁹.

En el ejército valaco se encontraban también mercenarios cumanos entre los cuales hubieran podido hallarse rumanos del norte del Danubio, donde dominaban políticamente los cumanos. Ioniță mismo estaba casado con una cumana. Un casamiento semejante hará más tarde también el comandante del ejército cruzado, el noble francés Nariot de Toucy. Acerca de las relaciones de Ioniță con los cumanos durante la Tercera Cruzada habla también el cronista Ansbertus quien escribe de *Blachus ille Iohannitius cum Blacis et Commanis*.

II. — La segunda poesía interesante desde el punto de vista rumano es la epístola dirigida a Bonifacio de Monferrato en la primavera de 1205, es decir después de haber obtenido éste el reino de Tessalia (octubre de 1204). Probablemente Raimbaut escribía justo cuando se encontraba con su señor en Salónica, haciéndole recordar todas las acciones caballerescas emprendidas por ellos dos y exaltando las virtudes feudales del Marqués. Los provenzalistas consideran esta poesía como una de las más importantes composiciones de la literatura provenzal. Se compone de tres partes con un total de 233 versos. Reproducimos solamente los versos 31-35:

31. *Maynt fort castel e mainta fort ciutat,
 Maint bel palaitz ai ab vos azeguat;
 Emperador e rey et amirat,*

³⁹ En la pág. 893 del estudio citado más arriba. De acuerdo con el comentario de CRESCINI se encuentra el publicado por VINCENZO DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali storiche relative all'Italia*, I, Roma, 1932, p. 112. Acerca de las noticias concernientes a los rumanos en la obra de los cronistas de la tercera y cuarta cruzadas (Ansbertus, Villehardouin, etc.) cf. también A. SACERDOTEANU, *Consi-deratii asupra istoriei Românilor în Evul Mediu*, București, 1936, pp. 246-247.

El sevasto Lasquar e-l proestrat
35. *El Peitr'assis, e main'autra postat*⁴⁰.

Muchos fuertes castillos y muchas fuertes ciudades,
Muchos palacios bellos con Vuestra Merced he sitiado;
Al Emperador y al Rey y al almirante,
Y al augusto Lascar y al protoestator
Hemos sitiado en el alcázar de Petra, y a muchos otros nobles.

Los comentaristas consideran que en los versos 31-32, el trovador se refiere a dos incursiones en Tracia, perpetradas por una parte de los cruzados, con el marqués Bonifacio de Monferrato a la cabeza, para ayudar, en 1203, al joven emperador Alexios IV contra su tío Alexios III, y en julio de 1204 para luchar contra el emperador Balduino de Flandes, quien había extendido su dominio sobre los territorios que pertenecían ya a la soberanía de Bonifacio en su calidad de rey de Tessalia. Y si aceptáramos la opinión de Schultz-Gora, el verso 33 contiene en la palabra *rey* una alusión a Ioniã, jefe del Estado rumano-búlgaro ⁴¹.

III. — La poesía de que nos vamos a ocupar ahora fue escrita en Salónica en el verano de 1205. Es la última poesía compuesta por el autor en el Oriente. Un intento de restitución crítica del texto hizo DE BARTHOLOMAEIS (en la obra citada, p. 148 ss.). De esta edición reproducimos los versos concernientes a los rumanos:

Pero nom comanda Valors,
Si bem sui iratz ni enics,
Q'ieu don gaug a mos enemics
Tant q'ien perda pretz ni lauzors;
Q'ancar puosc dan e pro tener
E sai d'irat joios parer
Sai, entrels Latins els Grezeis;
El Marques, que l'espazam seis,
Gerreja BLACS e Drogoitz;
Et anc, pois lo mons fon bastitz,
Nuilla gens tant non fetz d'esfortz
Cum nos, cui Dieus a gent estortz.

⁴⁰ Según el texto crítico establecido por V. CRESCINI, *La lettera epica di R. di Vaqueiras*, en *Atti e Memorie della R. Accademia di Padova*, XVIII (1902), p. 213 ss., aceptado también por V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali storiche relative all'Italia*, I, Roma, 1931, p. 125 ss. y F. A. UGOLINI, *La poesia provenzale e l'Italia*, Modena, 1949, p. 25 ss.

⁴¹ Cf. OSCAR SCHULTZ-GORA, *Le epistole del Trovatore R. di Vaqueiras al Marchese Bonifazio I di Monferrato*. Traduzione di G. DEL NOCE, Firenze, 1898, pp. 136-137.

Pero no me comanda la Virtud,
 Si bien estoy turbado y triste,
 Que yo dé gusto a mis enemigos
 Tanto que yo pierda estima y alabanzas;
 Todavía puedo soportar daño y tener ventajas,
 Y sé cómo de triste pueda parecer alegre
 Sé, entre Latinos y Griegos;
 Y el marqués, que me puso la espada,
 Guerra con los *Valacos* y los *Drogovitzos*;
 Y, desde que el mundo se edificó,
 Nadie hizo tantos esfuerzos
 Como nosotros, a quienes Dios salvó.

En el momento en que componía este sirventes, el poeta se hallaba al lado del Marqués de Monferrato, en aquel entonces rey de Tessalia. El Emperador Balduino había sido vencido por el ejército rumano-búlgaro, en las cercanías de los muros fortificados de Adrianópolis, y tomado prisionero el 14 de abril de 1205. El Marqués había venido a Salónica para impedir el avance de los valacos y drogovitzos. En ningún escrito de esta época se encuentran mencionados éstos últimos. En otros manuscritos que contienen esta poesía el nombre es también ortografiado: *Droguitz*, *Dragonitz*, *Drogitz*, *Dorgovitz*, *Drogoisz*, *Druguzi*. El autor anónimo de un texto acerca de *Miraculorum Sancti Demetrii martyris*, lib. II, cap. I, en *Acta Sanctorum*, 8 de octubre, p. 162, en un manuscrito del siglo XII, habla también de una tribu de nombre semejante: "est factum ut . . . Sclavorum gens, numero infinito ex Drogobitis (τῶν Δρογοβιτῶν), Sagodariis, Belegezetis, Boeonitis, Berzitis reliquisque . . . depredari meditaretur". Resultaría que estos *Drogovitzos* eran eslavos. Lo mismo cree también DE BARTHOLOMAEIS en su comentario que nos suministró la cita de más arriba⁴². Pero del mismo comentario sabemos que el nombre aparece también bajo la forma *Drobrochubisti* en la fuente histórica concerniente a *Partitio regni Graeci* hecha por Balduino. Estos *Drobrochubisti* vivían empero en la *Provincia Verve*, que no es otra más que la actual región macedorrumana de *Veria*. Resulta pues que los *Drogovitzos* de la poesía de Raimbaut de Vaqueiras eran rumanos. Tal conclusión se nos impone pues por las siguientes razones: 1º) Los drogovitzos están enumerados al lado de los *valacos* en los ejércitos de Ionitã; 2º) Eran oriundos de la provincia arrumana de Veria. Podríamos agregar que la forma *Drobrochubisti* nos recuerda también el topónimo de *Dobrogea* (región de Rumania).

El marqués de Monferrato mismo iba a morir dos años más tarde, durante otras luchas con los antepasados de los macedorrumanos de las mon-

⁴² DE BARTHOLOMAEIS, *op. cit.*, I, pp. 152-153, nota.

tañas de Rodope, en el año 1207. Es probable que también en aquel entonces haya caído su fiel trovador Raïmbaut. Poco después muere también Ionitã, por traición, el 8 de octubre de 1207. Las Cruzadas que siguieron tuvieron menos episodios relacionados con la historia de los rumanos del Sur; de todos modos, valdría la pena hacer un inventario completo de tales referencias acerca de los rumanos⁴³.

7

En la poesía italiana de la época de Dante.

No son tan numerosas las noticias sobre los rumanos en la literatura italiana del "siglo de Dante", aunque los mercaderes y navegantes venecianos y genoveses habían conocido directamente los países habitados por los descendientes de los latinos orientales. Contactos más estrechos y más duraderos con los mismos establecieron los misioneros dominicanos y franciscanos⁴⁴, así como los legados papales enviados para tratar el retorno de los rumanos y búlgaros a la Iglesia Católica Romana.

⁴³ No tengo a mi alcance la obra de ANOUAR HATEM, *Les poèmes épiques des Croisades. Genèse, historicité, localisation*. París, 1932. Acerca de ésta se publicó una importantísima reseña de ROGER GOOSENS en *Byzantion*, VIII (1933), pp. 706-726.

Los macedorrumanos están recordados en 1302 en *Directorium ad passagium faciendum* (L'avis directif pour faire le passage d'Outremer), dirigido por el predicador Burkhard —Brochart l'Allemand— (de hecho: Gulielm Adam) al rey de Francia para incitarlo a la Cruzada. La noticia fue señalada por N. IORGA en *Revista Istoricã*, XV (1929), p. 5. También N. IORGA había señalado, un año antes, en *Rev. Ist.*, XIV (1928), pp. 338-339, en relación con la Valaquia Balcánica, una noticia de 1309 en la crónica de la isla de Chipre por Amadi, sobre un tal Toma de la Sola (Salona) quien huye a causa de Tugues de Brienne "in Blachia, in casa de la sua figlia, che era moglie del signor de Blachia" (ed. RENÉ DE MASLARTRIE, en *Documents inédits*, p. 296). En el poema de Juan el Diácono a Juan VIII Paleólogo (editado por MIGNE, *Patrologia Graeca*, CLVIII, c. 970, el lugar siendo señalado por N. IORGA, *Rev. Ist.* XIX, 1933, p. 159; cf. también la p. 303), los rumanos vienen recordados en 1439 con un atributo más elogioso que las demás naciones: "no el escita [= el tártaro], no el miso [= el búlgaro], no el tribal [= el servio], no el panónico [= el húngaro] y ni los latinos, ni la poderosa raza de los valacos pudieron vencer a los infieles [los turcos], sino las lágrimas y las plegarias" (Οὐ δέ γε πάλιν κραταιὸν ἄλλα τῶν βλάχων γένος). Este atributo elogioso podría ser el eco de la valentía rumana de los tiempos de Mircea el Viejo, eco reflejado también en las crónicas turcas, estudiadas por AUREL DECEI, en *Revue des Etudes Roumaines*, I, París, 1953, p. 130 ss.

⁴⁴ Uno de estos franciscanos fue nombrado obispo de los valacos católicos

Con todo, la literatura italiana no se guía por la experiencia directa de los viajeros y religiosos, sino cada vez que tiene la ocasión de ocuparse de los rumanos los denomina con la terminología geográfica de los clásicos de la antigüedad. Y esto se nota solamente no en los poemas geográficos, sino también en las escasas obras poéticas que recuerdan a las regiones románicas del Levante. Entre las primeras obras literarias italianas de este tipo recordamos una *Laude* de JACOPONE DA TODI que elogia la *Povertade*:

*Mio è'l renno Teonicoiro, -mio è'l renno Boemioiro,
Ibernia e Dacioro, -Scozia e Fresonia...*⁴⁵

El excelente estudio de AL. MARCU, citado al comienzo de esta obra, señala por vez primera la poesía de arriba, junto con algunos otros reflejos de historia rumana en la literatura italiana de los siglos XIV y XV. Pero no registró al poeta Alfani que constituye el objeto de nuestra atención en las líneas que van a seguir y tampoco señaló el poema franco-italiano del que nos ocuparemos en otro párrafo.

No habría que excluir la posibilidad de que el poeta dolcestilnovista GIANNI ALFANI haya vivido un tiempo entre los valacos del Danubio, cuan-

por el papa Gregorio XI en el siglo XIV. Un documento de la época dice: "Valachi... qui circa metas regni Hungariae, versus Tartaros commorantur, secundum ritus et schisma graecorum vivebant, ... frater Antonius de Spalato, ordinis fratrum minorum professor, qui linguam dictae nationis scire asseritur et qui tempore dictae conversioni multos ex dictis Valachis convertisse, baptizasse..." (Ver *Bolletino di Archeologia e Storia Dalmata*, III, 1880, pp. 27-28. Cf. además PR. DR. IOSIF PETRU M. PAL, *Originea Catolicilor din Moldova și Franciscanii păstoriilor lor de veacuri*, Săbioani Roman, 1942, p. 133). De la misma época es la noticia histórica sobre el martirio de dos franciscanos en Livonia que fueron después sepultados "in Cereth Walachiae minoris" [= ¿Siret en Bucovina?]. Cf. P. CAJUS OTHMAR O. F. M., *De duobus martyribus in Valachia circa a.1378*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, XXV (1932), pp. 100-102. Pero las noticias y los escritos de estos misioneros (diarios de viajes, correspondencia e informes a sus superiores) no fueron todavía explotados desde el punto de vista rumano. Las noticias dadas como del año 1253, en su viaje a los tártaros, por el monje franciscano Vilhelm Rubruquis fueron comentadas por A. SACERDOTEANU, *Guillaume de Rubrouck et les Roumains au milieu du XIII-e siècle*, en *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, París, 1930 (cf. también las reseñas: N. IORGA, en la *Rev. Ist.*, VII, 1930, pp. 249-251; C. GRECESCU, en *Rev. Ist. Rom.*, II, 1932, pp. 86-91). También SACERDOTEANU escribió acerca de los *Vlahii din 1303 in opera lui Ramon Lull*, en *Rev. Ist.*, 17, 1931, pp. 68-75 (rec. N. BANESCU, en *Byzantion*, VIII, 1933, pp. 575-576).

⁴⁵ *Le Laude di J. da Todi secondo la stampa fiorentina del 1490 a cura di G. FERRI*, 2-a edizione riveduta da S. CAMELLA, Bari, 1930. p. 131.

do, durante su exilio, viajó desde Venecia hasta el Danubio. A este viaje se refiere el poeta al decir en la poesía *De la mia donna vo' cantar con voi*:

*Di costei si può dir ben che sia lume
d'amor, tanto risplende
la sua bellezza adentro d'ogni parte;
che la Danubia ch'è così gran fiume
e'l monte che si fende
passai, e in me non ebbi tanta parte,
ch'i'mi potesse difender che Marte
cogli altri sei del cielo
sotto'l costei velo
non mi tornasser, come voi vedete*⁴⁶.

De haber acaecido tal como conjeturamos nosotros, tendríamos que colocar a Gianni Alfani en la historia de los países danubianos al lado del gran poeta Ovidio, que pasó sus últimos años de vida como desterrado en Tomis (hoy Constantza), entre los getas, los antepasados de los rumanos.

8

En un poema francoitaliano del año 1358.

En 1358 se compuso un largo poema en versos, teniendo como argumento la vida de Atila y las incursiones de los hunos en el Norte de Italia, en un lenguaje híbrido francoitaliano, tal como era la moda literaria en los siglos XIII-XIV.

El nombre del autor aparece en el verso: *Nicolais Bologneis filz Johans da Casoil*. El poeta era pues oriundo de Bolonia y se llamaba NICOLA o bien NICCOLÒ DA CASOLA. Fue identificado en los documentos de la época como hijo del notario Giovanni da Casola.

Escribió el autor esta obra mientras, exilado de Bolonia, vivía en la corte de los marqueses d'Este. El manuscrito se conserva en la Biblioteca Estense de Módena y quedó por mucho tiempo sin ser estudiado por los filólogos e historiadores de la literatura italiana puesto que, dadas las disposiciones especiales concernientes a los manuscritos estenses que no permiten el préstamo de los códices a otras bibliotecas, sólo un sabio local hubiera podido tener la comodidad de estudiarlo sosegadamente, cuanto más que el poema abarca, me parece, unos 13.000 versos. Tuve la oportunidad de consultar el manuscrito en los meses del estío de 1934 y referirme

⁴⁶ Cito según la edición de LUIGI DE BENEDETTO, *Rimatori del Dolce Stil Nuovo*, Torino, 1925, p. 109.

a ello en mi primer curso universitario tenido en Iași, en la cátedra de lenguas y literaturas neolatinas. Hoy el texto está a disposición de los especialistas en una edición completa y elegante cuidada por el director de la Biblioteca Modenese⁴⁷. Antes uno debía acudir a los fragmentos publicados por mi profesor de Roma, Giulio Bertoni, que daba a vez un resumen de todo el poema⁴⁸.

Comienza el autor narrando el milagroso nacimiento de Atila, como resultado de la monstruosa relación entre una princesa y un perro⁴⁹. La princesa era hija de Ostrubal, que reinaba sobre las razas paganas en torno al Danubio. En la corte de éste, en la ciudad de Coples, se había organizado, el día de Pentecostés, una competición entre los caballeros allí reunidos para planear una guerra de exterminio contra los pueblos cristianos. El caballero victorioso de tal competición habría tenido que recibir regalos y a la hija del rey, la princesa Clarie. Pero la muchacha quería a Moroalt, "le grant cuens d'Ungrie", aunque victorioso en el torneo resultó Justiniano, hijo del emperador de Constantinopla, venido de incógnito a esta competición. Éste, en un principio, se negó recibir el premio, luego aceptó volver dentro de un año para hacer las bodas con Clarie. Ostrubal, no teniendo suficientes garantías en los sentimientos de su hija, la encerró en una torre junto con otras muchachas y un perro que la muchacha había criado desde cachorro. Poco tiempo después el rey sabe que su hija quedó embarazada. Para cubrir la vergüenza, Ostrubal casó de prisa a su hija con Moroalt.

Así nació un niño con cara de fiera, Atila, que, después de la muerte de Ostrubal y Moroalt, llega a ser el señor de los hunos y de toda la Paganía.

El poema sigue narrando luego las guerras de los hunos contra los cristianos occidentales en el territorio del Norte de Italia. En el campo huno estaban luchando varios reyes y príncipes y varios pueblos, entre ellos los

⁴⁷ NICCOLÒ DA CASOLA, *La guerra d'Attila*. Con introduzione, testo, note e glosario di GUIDO STENDARDO, I-II, Modena, 1941. Un fragmento de más de 200 versos fue reproducido por A. VISCARDI, *Letteratura franco-italiana*, Modena, 1941.

⁴⁸ GIULIO BERTONI e CESARE FOLIGNO, *La "Guerra d'Attila"*. *Poema franco-italiano di Nicola da Casola*, Separata de *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, serie II, tom. LVI, Torino 1906. Cf. luego G. BERTONI, *Attila. Poema franco-italiano di Nicola da Casola*, Friburgo, 1907 [= Fasc. IX. *Collectanea Friburgensia*. Publications de l'Université de Fribourg, Suisse].

⁴⁹ En las leyendas italianas, el jefe de los hunos o de los tártaros se llama Can, término que fácilmente se puede aproximar, en una etimología popular, a la palabra *cane* (perro), tanto más que el insulto más frecuente que aparece en la boca de un italiano ha sido siempre *figlio di cane*. Por otra parte, también en otros pueblos de la Edad Media se formaron leyendas semejantes acerca del nacimiento milagroso de Atila de un escandaloso apareamiento. Véase también el estudio de A. HAGGERTY KRAPPE, *La légende de la naissance miraculeuse d'Attila, Roi des Huns*, en *Le Moyen Age*, III, 2 (1931), pp. 96-104.

cumanos y los *valacos*. Encabezando veinte mil jinetes valacos estaba el rey Mandelon, o bien Maudelon, un fuerte gigante, orgulloso, señor de varias comarcas y palacios en Brachie (=Blachia, Vlajia):

*Et le rois Maudelons, que molt fu despieteis,
Grant, fort et orgoilos, a ieant bien sembleis,
De Brachie tenoit la terre et li paleis;
Et le rois Astregor, sire de Albaneis,
Cil fu mareschaus de tot l'ost, ben creis,
Et le rois de Chumanie, que avoit non Zaufreis⁵⁰.*

El príncipe de los rumanos aparece muy a menudo durante el poema. Helo aquí tal como está descrito en el Canto V:

*Et ce fu un grant rois que Brachie destrent
Et tot le pais, et oie forme de jeent;
Fort fu et cruel, Maudalon l'apelent
Tot ceil de paianie et qui l'aconoisent⁵¹.*

En uno de los episodios de la guerra, Atila pierde una batalla y se ve obligado a huir, después de haber confiado la suerte de la lucha al mismo héroe valaco de mucho valor, Mandelon de Blachia, comandante de una vanguardia del ejército huno. El valiente guerrero valaco gana la batalla pero pierde su vida. Otro héroe valaco aparece: *Fragor*, sobrino de Mandelon (en el Canto V, el verso 887), llamado en otros versos *Fagor* o *Froser de Brachie*. El nombre de éste podría ser puramente rumano: *Fragul* o *Fagure*. En fin, otro héroe de los países rumanos es *Barsanel* (en el Canto VIII) cuyo nombre tiene la apariencia de ser muy rumano: *Bârsănel* [del País de Bârsa ¿?].

Menciónanse los valacos a cada paso y casi siempre en compañía propia desde el punto de vista geográfico: *Ongreis, Brach et Chumans et les Tartarian* (el Canto IX, verso 248), *Ongreis, Blac et Chumains* (Canto X, verso 562).

Las opiniones de los sabios que estudiaron las fuentes de Niccolò da Casola concuerdan en admitir que el poema de éste es absolutamente histórico. En su introducción a la edición citada, GUIDO STENDARDO afirma que "Non fiabe o racconti leggendari saranno materia del poema, ma storia autentica raccolta dall'autore da cronache di coscienziosi scrittori di Aquileia e di Concordia..." (vol. I, p. XII). Y lo mismo dice A. VISCARDI: "...l'Attila, che ci si presenta come poema severamente storico..." (p. 112). Entonces —concluimos en lo que atañe el valor documental del

⁵⁰ Del Canto IV, p. 74, en la edición G. STENDARDO.

⁵¹ *Ibid.*, p. 101.

poema— comparado con los demás monumentos literarios medievales comentados en las páginas anteriores, el poema *Attila* presenta las noticias acerca de los rumanos más de acuerdo con la realidad histórica. Encontramos, naturalmente, una discreta dosis de anacronismo también aquí en líneas generales, empero, el autor, que era más bien erudito que poeta, respetó el texto de las leyendas que habían sido compiladas en los siglos anteriores, más cercanas en tiempo a los acontecimientos cantados, o la tradición oral que circulaba en los tiempos del autor en la región friulana y veneciana⁵². La tradición oral, especialmente, puso a cargo de Atila también la incursiones de los húngaros que venían de la misma Panonia, como los hunos.

La concordancia entre *La guerra d'Attila* de Niccolò da Casola y el poema germánico *Nibelungenlied* constituye una nueva prueba, si todavía lo fuera necesaria, de que las dos invasiones, de los hunos en el siglo V y de los húngaros a fines del siglo IX, encontraron a los rumanos en los Cárpatos y el Danubio, allá donde habían vivido, miles de años antes, los dacios y de donde nadie y nada desplazó a los dacorromanos.

9

En versiones francesas y latinas de la leyenda de Atila.

Si hemos comprendido bien lo sostenido por G. BERTONI y C. FOLIGNO en el estudio que acabamos de citar en la nota 48, el autor del poema francoitaliano, comentado en el párrafo anterior, se sirvió de una leyenda compuesta en el siglo XIII, cuyo texto originario no se conoce, porque se conservaron solamente las versiones derivadas de ésta en copias tardías. Probablemente que tampoco Niccolò da Casola tuvo entre manos el texto de aquella *Vita di Attila*, sino una versión francesa.

Según la opinión de los mismos dos sabios italianos, Niccolò da Casola habrá conocido una redacción francesa afín por lo menos, si no aun idéntica, a la conservada en un manuscrito de la Biblioteca Marciana de Venecia

⁵² Acerca de la difusión de tales leyendas en Italia se dan referencias interesantes en los estudios citados anteriormente. Cf. luego los estudios más viejos de A. THIERRY, *Histoire d'Attila et de ses successeurs*, París, 1856, y A. D'ANCONA, *Attila flagellum Dei. Poemetto in 8-a rima*, Pisa, 1864. En relación especial con las regiones septentrionales de Italia cabe recordarse el artículo de G. VIDOSSICH, *Leggende d'Attila in Istria*, en *Miscellanea di Studi in onore di Attilio Hortis*, Trieste, 1910, pp. 1923 ss., y el resumen de una leyenda friulana publicada en *Bollet. d. Soc. Filolog. Friulana*, X (1934), p. 147.

(Marc., Lat., cl. X, 96, membr. sigl. XIV ex.) en la cual se encuentra una mención acerca de los valacos:

Menapus, li rois de Aquilee, quant il vit que Atile estoit logiez environ la vile, il ist fors una maitinee au soner de sa cloche et en sa compaigne telz .xa. homes a chevaux qe nulz n'estoit choart e bien aparut qe la ou il se adre- cerent nulz de lors benemis ne remeistrent en vie, qe a lor glavies abatoient Cumanz, Blach, Ongre e Bolgre... Or les Blac, e Cumanz venoient des tou- tes parç...⁵³.

La misma mención acerca de los rumanos leemos en una versión latina conservada en un códice de la Biblioteca de Verona [Bibl. com. n. 1308 (209), cart., siglo XIV ex.-XV]. El texto respectivo tiene la indicación de haber sido traducido del francés: "Expleta et translata est de gallico in latinum et ad litteram hystoria Atile dicti flagelli Dei". Los valacos están enumerados en la misma compañía, es decir:

*Comani, Blachi, Ungari et Volgari*⁵⁴.

Y, por fin, en un códice latino de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, que, por haber sido traducido o copiado en el siglo XV, enumera también a los turcos entre los que componían el ejército de Atila:

...In exercitum Atile cum decem milibus equitum electorum, Blachorum, Tartarorum, Turchorum, Bulgarorum et Ungarorum...⁵⁵

Independiente de estas versiones, pero tratando la misma materia, es el así llamado *Chronicon Danielis* en el que los rumanos aparecen: *dacios*.

*Athilia Rex Hunnorum seu Vandolorum terror hominum... superatis Thracis, Macedonis, Turcis, Ungaris, Dacis, Agrippinam civitatem idest Coloni- am superavit, ubi undecim millia virgines martyrizavit*⁵⁶.

10

En un diálogo latino del año 1401 del humanista Giovanni da Ravenna.

Con el nombre de Giovanni da Ravenna se conocen dos humanistas: G. di Conversino y G. di Iapoco Malpaghini. Los dos florecieron en la segunda mitad del siglo XIV y comienzos del siglo XV. Nos interesa el pri-

⁵³ BERTON-FOLIGNO, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 154, 156.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 87, nota 1.

mero y el más importante, entre otras cosas por sus vínculos de amistad con Petrarca y Boccaccio. La vida y la obra de este humanista fueron estudiadas por el erudito SABBADINI⁵⁷.

Entre los años 1383-87, ocupó la función de Canciller de la República de Ragusa, en Dalmacia, y conoció directamente a esos rumanos occidentales que, con el nombre de Morlacos, aparecen también en las actas de la Cancillería Veneciana y que vivían en el territorio del interior de las ciudades dálmatas. Entre las obras manuscritas que quedaron de Giovanni da Ravenna se halla también una *Historia Ragusii*. Merecería estudiarse para las eventuales informaciones acerca de los morlacos.

Escribió también una composición titulada *De consolatione in obitu filii*, el 24 de setiembre de 1401, en forma de diálogo entre Mestus y Soltor, en el que se esboza la vida de su hijo. Conocemos su contenido sólo del resumen dado por Sabbadini (p. 87):

Ereditò [il figlio] la viracità e l'irrequietezza del padre e a ott'anni a Ragusa fuggì di scuola sui monti, dove incontrò i lupi; fuggì una seconda volta e poco mancò che dai Valacchi fosse venduto schiavo ai Bulgari.

Acerca de la existencia de los valacos en la región de Ragusa hay muchas noticias *documentales* que fueron estudiadas, en especial, por C. Jiřeček y Silviu Dragomir. Pero esta obra de Giovanni da Ravenna es importante puesto que es *el más antiguo texto literario* que menciona a los valacos en Dalmacia.

D. GAZDARU

Instituto de Filología Románica.

(Trad. del rumano: Paul Teodorescu).

⁵⁷ R. SABBADINI, *G. da Ravenna, insigne figura d'umanista (1343-1408). Da documenti inediti*. Como, 1924. SABBADINI tiene también el mérito de haber señalado el primero la afirmación sobre la latinidad de la lengua rumana. Cf. su estudio: *Quando fu riconosciuta la latinità del rumeno*, en *Atene e Roma*, XVIII (1915), pp. 83 ss.

LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO¹

Antes de comenzar resulta normal y necesario pronunciar el elogio de un gran espíritu que ha influido mucho en mi trabajo y, especialmente, en este campo de la filosofía de la historia, el del profesor Henri-Irénéé Marrou, catedrático de Historia del Cristianismo en la Sorbona y autor de varios libros admirables, entre otros *Historia de la educación en la antigüedad* y *Sobre el conocimiento histórico*². Lo que debo a este gran maestro se verá en las notas de este estudio³.

No tengo la ambición de presentarles un breviario de la búsqueda en el campo histórico, sino una serie de reflexiones sobre el oficio del historiador.

Para delimitar bien el asunto les anunciaré que me ocuparé en primer término del papel del historiador, y después de los documentos históricos y de su comprensión, de las hipótesis y de los conceptos en la historiografía, de los límites de la explicación histórica y, para acabar, de la obra histórica en sí misma.

En primer lugar un corolario: la historiografía es inseparable del historiador⁴, del que escribe, de la personalidad del que se ha ocupado de la historia. ¿En qué sentido? La objetividad total es una ilusión, ya que no existe una realidad fuera del historiador. Ella es como él la concibe, y el historiador es un hombre de su época, condicionado por su educación, su

¹ Conferencia pronunciada en las universidades de La Plata, Bahía Blanca y Rosario. Transcripción del texto grabado por el prof. César E. Quiroga Salcedo, a quien agradezco por su amabilidad. Recuerdo también con gratitud la calurosa recepción de la Universidad del Sur y especialmente la del Decano, Prof. Dr. Roberto Etchepareborda.

² *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*⁴, París, 1958; *De la connaissance historique*³, París, 1958.

³ También: RAYMOND ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, París, 1938. *Dimensions de la conscience historique*, París, 1961. *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee sous la direction de Raymond Aron*, París-La Haye, 1961.

⁴ H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, cap. II, pp. 51-67.

ámbito social, y quizá por sus aventuras y enfermedades humanas⁵. Veamos algunos ejemplos.

Edward Gibbon nos cuenta las circunstancias en que le vino la idea sobre el *Decline and fall of the Roman Empire*. Fue en 1764, entre las ruinas del Capitolio, cuando había visto a algunos frailes franciscanos que cantaban allí sus salmos. Y en aquel momento voló sobre él lo que fue la grandeza y la decadencia del Imperio.

Mikhail Rostovtzev, que dejó la Rusia después de la revolución de octubre de 1917, pero que había comenzado su carrera científica como materialista bajo la influencia de Plekhanov, y que en seguida fue ilustre profesor de arqueología en los Estados Unidos, escribió uno de aquellos libros capitales que aún perduran: *La historia económica y social del Imperio Romano*⁶. En la tesis principal se puede ver, como a través de una filigrana, la obsesión del ruso exilado. Según él, la caída del Imperio Romano es el resultado del asalto del proletariado a las riquezas de la civilización urbana. Y la conclusión: cuando la cultura se difunde en las masas ¿no existe el peligro de que desaparezca hasta la delicuescencia final? El que conozca la biografía del hombre Rostovtzev se dará cuenta que es el ruso en el destierro quien ha mirado la historia de Roma.

Un gran espíritu y uno de los más agudos conocedores de la historia de Roma, como lo fue André Piganiol⁷, publicó en 1947 su libro titulado *L'Empire chrétien*⁸, el cual termina con esta conclusión: "Roma no ha muerto a causa de una muerte normal, ella fue asesinada". A través de todo el libro de Piganiol se desarrolla la tesis de cómo el Imperio se preparaba con vigor para una evolución que fue interrumpida por factores exteriores. Pero es probable que Piganiol concibió y escribió este libro al principio de los años 1940, es decir, después de la caída de la Francia. La frase citada es como expresar: Francia no ha muerto de una muerte normal sino que ha sido asesinada.

A. Thibaudet nos dice cómo en el tiempo de la primera guerra mundial leía a Tucídides, como lo leía también el gran pensador de la historia Arnold Toynbee. En las discordias de las ciudades griegas los dos han visto y revivido dramáticamente las guerras civiles de nuestro tiempo⁹. Textos permanentes como los versos del coro de los viejos de *Los Persas* de Esquilo

⁵ Por ejemplo la teoría de SIG. FREUD sobre Moses, el egipcio judaizado: *Moses and the Monotheism*, London, 1951, The Hogarth Press.

⁶ Edición inglesa de 1925, italiana de 1933.

⁷ JACQUES HEURGON, *In memoriam. A. Piganiol*, "Revue des études latines", 46 (1968), pp. 49-53.

⁸ París, colección "Clio", Presses universitaires de France.

⁹ H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 287.

en los que se pueden oír casi nuestras mismas preocupaciones¹⁰: "nosotros los hombres que somos libres, que no somos esclavos de ningún otro hombre, vamos a pelear por nuestra patria" (versos 591 y sig.).

El profesor Henry Bardou, autor de un gran libro de erudición acerca de *La literatura latina desconocida*¹¹, también en los años de la ocupación de la Francia, después de haber publicado su tesis sobre *Los emperadores y la cultura latina*¹², escribió un estudio que trata del valor del silencio¹³. Ello puede ser un testimonio de protesta en tiempo de tiranía, es decir, de cuando Francia misma estaba reducida al silencio.

N. I. Herescu, en tiempo de su destierro, se ha ocupado de Ovidio y de Cicerón. Y es imposible leer sus estudios sobre el epitafio del sulmonense y sobre los tres destierros del arpinate sin descubrir entre las líneas algunas referencias a su propio destino¹⁴. Porque el *fatum* de N. I. Herescu fue al mismo tiempo ovidiano y ciceroniano.

Yo mismo he escrito una tesis acerca de la Dacia sin Roma, es decir, la perduración de la provincia nord-danubiana después del abandono¹⁵. En mi conciencia no sabía por qué había trabajado durante diez años; era el asunto que me interesaba. Pero al final me di cuenta que para mí la Dacia abandonada por el Imperio era la Rumania traicionada por Europa, que yo mismo había presenciado en 1944 como una repetición de los acontecimientos de 270.

Todo esto para probar el postulado del principio de que la historiografía es inseparable del historiador, de su personalidad y de los hechos que ha vivido en el siglo. De modo que todo lo que fue existe fuera del historiador, pero la historia no. Sus aventuras humanas pueden determinar su orientación, la elección de sus asuntos; lo que no quiere decir un influjo sobre la objetividad, que permanece limitada.

Todo lo que fue es histórico, pero ese todo no fue registrado en su totalidad. Hay casos en los que los acontecimientos no han dejado documentos, aunque para el historiador todos pueden serlo: túmulos, armas,

¹⁰ RENÉ GROUSSET, *Bilan de l'histoire*, París, 1946, p. 186.

¹¹ *La littérature latine inconnue*, París, 1952-56, 2 vol.

¹² *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, París, 1940.

¹³ *Le silence, moyen d'expression*, "Revue des études latines", 21-22 (1943-44), pp. 102-120.

¹⁴ *Le sens de l'épithaphe ovidienne*, in: *Ovidiana. Recherches sur Ovide*, París, 1958, pp. 420-442. *Ovide le gétiqne*, "Atti del convegno internazionale ovidiano", Roma, 1959, 2, pp. 55-80 (= "Orpheus", Catania, 7, 1960, pp. 1-26). *Les trois exils de Cicéron*, "Atti del I convegno di studi ciceroniani", Roma, 1961, 20 p.

¹⁵ *La Dacie sans Rome. Études sur la permanence de la latinité carpato-danubienne*, en manuscrito, Copenhague, 1967. Un capítulo fue publicado bajo el título: *Romania y barbaricum*, "Romanica", 1 (1968), pp. 131-157.

monedas, inscripciones, grabados, relaciones de testigos, hechos lingüísticos y onomásticos. Pero, como sólo una parte del pasado ha permanecido como documento, hay que resignarse a no saber *todo* lo que ha acontecido¹⁶.

¿De qué depende la conservación de los documentos? De la técnica de la difusión, en primer lugar, del "castigo de la derrota"¹⁷ y del azar caprichoso. Así es que debido a estos factores, para algunas épocas los documentos permanecen ausentes y para otras —es el caso de la época moderna— tenemos una riqueza exagerada de ellos. En el primer caso hay demasiado plazo para la hipótesis, en el segundo hay imposibilidad de hacer la síntesis. De modo que cuando la plétora de material impide la búsqueda científica porque los trabajos preliminares no están hechos, la probidad nos manda abandonar la investigación: el momento no está maduro.

Debemos recordar que somos hombres mortales y que es inmoral planear trabajos que no pueden alcanzar una vida humana. Un ejemplo típico es el del *Diccionario etimológico rumano*¹⁸. Situada en el punto de encuentro de las civilizaciones, la lengua rumana ha recibido influencias innumerables; para tratarlas son necesarios conocimientos tan varios que un solo autor no los puede poseer¹⁹.

Otro aspecto del problema es que los mismos documentos pueden servir para trabajos diferentes según el punto de vista. Y de aquí se extrae otro corolario: cada generación tiene que continuar este trabajo de Sísifo: escribir de nuevo la historia porque cambia la luz. Los documentos son los mismos, son dados una vez para siempre, y hay pocos descubrimientos sensationales, como fueron el desciframiento de la escritura hitita, los hallazgos del lineal B y los manuscritos del Mar Muerto.

Alcanzamos la tercera parte: la comprensión de los documentos²⁰. La primera exigencia es la *simpatía* hacia el hecho histórico. Un asunto no se puede tratar sino con amor. Hay en la vida científica la necesidad de

¹⁶ H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 68-96.

Véase la aventura terrible de la literatura latina: sobre 772 autores, 276 son para nosotros sólo nombres; de 352 conocemos únicamente fragmentos. Del resto, de 144 —es decir, el 20 % del total— poseemos una o varias obras. H. BARDON, *La litt. lat. in.*, 1, p. 13.

¹⁷ "Los odios partidarios han ejercido su propia nocividad: los memorialistas, los historiadores, los libelistas de los partidos vencidos han sufrido a través de la destrucción de sus obras el castigo de la derrota". H. BARDON, *op. cit.*, 2, p. 319.

¹⁸ E. LOZOVAN, *La lexicologie roumaine*, "Revue de linguistique romane", 22 (1958), pp. 120-140; 324-357. C. POGHIRC, *Problèmes actuels de l'étymologie roumaine*, "Revue roumaine de linguistique", 13 (1968), pp. 199-214.

¹⁹ La situación ha mejorado últimamente después de la publicación de algunos trabajos fundamentales de: H. Mihăescu, T. Papahagi, I. I. Russu, L. Tamás.

²⁰ H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 97-121.

tomar una posición crítica negativa, para rectificar errores. Pero al final uno se queda con melancolía. No hay crítica negativa sin tristeza²¹.

H. I. Marrou ha escrito su tesis sobre *San Agustín y el fin de la cultura antigua*²². Once años después ha dado un ejemplo casi único de probidad intelectual publicando una *retractación* en la que corrige lo que decía en su trabajo anterior²³. Tuvo el coraje de afirmar: "En mi juventud he escrito todo un capítulo que pretendía demostrar que San Agustín no sabía componer. Este juicio no expresaba otro sino mi incompetencia de joven bárbaro, ignorante y presuntuoso". Es un noble ejemplo que hay que meditar. De modo que la riqueza de la historiografía consiste en la apertura moral, en la modestia y la generosidad del historiador.

Todo trabajo histórico comienza con el examen de los textos. Es una crítica externa que concierne a la autenticidad del documento que utilizamos, su procedencia, etc., y otra interna que pertenece a su interpretación y a su credibilidad. Pero no nos olvidamos que en este recurrir a los documentos, especialmente para la historia antigua, hay siempre varios intermediarios. No usamos el texto directo. Raramente reproducimos la inscripción así como está *in situ*. Hacemos citas fragmentarias. Todos estos son factores que pueden hacer disminuir el valor del testimonio²⁴.

Veamos ahora la cuestión de la hipótesis, del concepto y de los esquemas en la historiografía. ¿Cómo organizar y presentar el material que está a nuestro alcance?

El historiador sigue una idea que ha descubierto en un día afortunado o que le ha sugerido un maestro generoso. Constituye un "dossier" de la cuestión, lee toda la literatura pertinente al asunto y formula una hipótesis. Y aquí empieza el peligro. Cuando vivimos durante años con una hipótesis, ésta vuelve a ser realidad para nosotros. Y de aquí el método casi se determina. Porque existe la tendencia inconsciente de eliminar los documentos que van contra la hipótesis, de hacer una selección de aquellos que son favorables para ésta. Además se puede exagerar la importancia de un hecho, de ponerlo en la luz y se olvida que un solo testigo no tiene valor, según el principio que han formulado los antiguos. Todo esto no significa falta de honestidad; no es una falsificación resuelta sino pecado por silencio y selección²⁵. De aquí la obligación de defendernos contra nosotros mismos, de confrontar todos los argumentos posibles. Pero no se debe caer

²¹ Cf. mi estudio: *L' "union linguistique" comme hypothèse de travail*, "Bollettino dell'Atlante linguistico mediterraneo", 8-9 (1966-67), pp. 27-38.

²² *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938.

²³ *Retractatio*, París, 1949.

²⁴ H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, pp. 68-98.

²⁵ *Ibid.*, pp. 122-145.

tampoco en la hipercrítica, más allá no se alcanza sino la esterilidad. Ser cauto y sincero consigo mismo y dejar siempre la posibilidad de la duda y del error.

Para facilitar la clasificación del material, el historiador usa de conceptos²⁶. Nosotros decimos: Prehistoria, Antigüedad, Edad Media, Moderna. Pero éstas son esquemas, no son realidades. Cuando el *basileus* Constantino XI Dragases murió combatiendo sobre las murallas de Constantinopla en la mañana del 29 de mayo de 1453, no lejos de la puerta San Román, él no sabía que así se acababa la "Edad Media".

El ejemplo más vulgar es el del marxismo y de su "periodización" que ha establecido la evolución de la sociedad en concordancia con los medios de producción: comuna primitiva, feudalismo, capitalismo, etc. Son categorías válidas hasta el punto en que son aceptadas como auxilios de trabajo, pero lo escandaloso resulta cuando uno se refiere a estos conceptos como a realidades. El postulado vuelve a ser dogma.

Cuando se trabaja mucho tiempo en el mismo asunto somos recompensados: al final las ideas se cristalizan. Pero aquí está también el peligro porque "la precisión aumenta a costa de la certidumbre"²⁷. Somos más precisos, somos menos ciertos. Y de aquí la orden de parar la búsqueda; allá espera el escepticismo final. Debemos darnos cuenta que nunca podremos describir el pasado tal como fue realmente.

Hagamos un resumen. He dicho que el historiador es un hombre de su época, determinado por sus aventuras humanas e intelectuales; que los documentos son imperfectos, pocos o demasiado ricos; que nuestra comprensión del pasado es limitada. He mostrado los vicios de las hipótesis y de los esquemas, que son útiles para la búsqueda pero que la imaginación no debe tornarlos en realidad.

¿Y cómo es posible, en este caso, alcanzar la verdad histórica?²⁸ En primer lugar, con humildad por parte del historiador, del que sabe que su explicación no es la única. Y aquí podemos mencionar la impertinencia de los sistemas de explicación totalitaria, y el estructuralismo es uno de aquellos sistemas impertinentes y antihelénicos por definición —porque está cargado de ὕβρις—. Otro ejemplo puede estar en las causas de la caída del Imperio Romano. ¿Fue el asalto de las milicias "proletarias", según Rostovtzev? ¿Fue la exterminación de las élites, como quiso demostrar Otto Seeck? ¿Fue el impacto de los pueblos bárbaros (Altheim), fueron las

²⁶ *Ibid.*, pp. 146-168.

²⁷ *Ibid.*, p. 281.

²⁸ Cf. PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, París, "Éd. du Seuil"; H. I. MARROU, *ap. cit.*, pp. 222-244.

"contradicciones" internas, como dogmatiza el marxismo? ¿Roma fue asesinada? (Piganiol). Fueron cada una y todas estas causas²⁹.

La realización de la obra histórica es de lo más difícil; de ella no se puede dar un *vademecum* de cómo escribirla³⁰. Ya he mencionado el consejo de parar la búsqueda en el momento cuando uno se da cuenta que más allá está la esterilidad. Además, hay que sacrificar fichas e ideas: en un estudio no se puede decir *todo* y tampoco podemos reproducir la carrera de nuestro razonamiento. Todo lo que pensamos no merece estar expresado³¹ y todo lo que expresamos no merece estar escrito, publicado; es para respetar su tiempo y también el del lector. El balance hay que establecerlo entre la concisión sin mutilación y entre la riqueza sin plétora de material.

El último hecho al que quisiera aludir es la belleza de la presentación, aunque en este siglo debemos ambicionar escribir la historia con esfuerzo literario como la escribían Michelet y Fustel de Coulanges. Según una bella formulación de N. Iorga: *Hay que tener mucho talento poético para estar más cerca de la verdad*³².

E. LOZOVAN

Universidad de Copenhague

²⁹ Últimamente: SANTO MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano, 1959, "Garzanti".

³⁰ H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 277-289.

³¹ H. BARDON, *art. cit.*, REL, 21-22, p. 120: "todo lo que expresamos no es todo lo que sentimos y todo lo que pensamos".

³² N. IORGA, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Bucarest, 1944, p. 348.

Ya en 1865, B. P. HASDEU escribía en el prefacio de su *Ioan-Vodă*: "El historiador es al mismo tiempo obrero y artista".

VISITA DEL PROFESOR EUGENIO COSERIU

En octubre del año 1968 nuestro Instituto recibió la visita del ilustre profesor de Tübingen y lingüista de fama mundial, Dr. Eugenio Coşeriu. En esa oportunidad pronunció tres conferencias:

Origen y sentido de la lingüística actual.

Sintaxis funcional.

Tipo lingüístico español y románico.

Su contribución para *Coloquios Internacionales sobre la Latinidad Oriental* aparecerá próximamente. En oportunidad de su presentación, el Director del Instituto de Filología Románica, Dr. Demetrio Gazdaru, expresó:

Nadie de los que fueron mis alumnos, en esta Universidad, o de los que lo son actualmente, necesitan que yo les presente, ahora, al Profesor Eugenio Coşeriu, nuestro ilustre huésped.

Ni me permitiría glosar alguna de sus teorías, menos aún el contenido de la conferencia de hoy, porque es nueva también para mí. Sé que el Profesor Coşeriu no se repite, aun cuando los títulos con que rotula sus clases universitarias son los mismos. Coşeriu es un manantial de ideas, una fuente inagotable de consideraciones originales: un *creador* doblado por un perfecto *sistematizador*.

Sólo me permitiría caracterizarlo. Y lo hago con una palabra sola: portento.

He gozado del privilegio de observar directamente, y desde su comienzo, la evolución de su personalidad, es decir, de experimentar cómo nace y se desarrolla un *genio humano*. Me enorgullezco de haber sido su profesor de Filología Románica en la Universidad de Iaşi (Rumania), donde Coşeriu ha dado sus primeros pasos, y de haberle publicado su primer ensayo* en la revista que yo dirigía por entonces en Rumania.

Mentes como la suya aparecen, quizás, una vez por siglo. Ya muy joven había llegado a ser una notoriedad internacional. Actualmente es el más vasto políglota

* EUGEN COŞERIU, *Material lingvistic basarabeian*. [1. Cuvinte interesante din punct de vedere semantic. 2. Culori. 3. Imbrăcămintele. 4. Boli, turburări fiziologice], en *Arhiva*, XLVII (Iaşi, 1940), pp. 92-100.



El Director del Instituto presenta al Prof. E. Coșeriu

de todo el mundo, mientras que en el campo científico es uno de los más originales innovadores y renovadores de la Lingüística.

De Rumania, su país natal, se dirigió a Italia, donde se especializó en Romanística, Eslavística, Lingüística y Filosofía, al lado de celebridades como Giulio Bertoni y Vittore Pisani.

Inició la carrera docente en Montevideo, donde organizó un moderno Instituto de investigaciones filológico-lingüísticas. Allá publicó las principales obras con las que fundamentó su propio sistema lingüístico.

La fama de Coșeriu corrió de un país a otro, de un continente a otro. Basta recordar un dato muy característico y con esto termino, para apagar el ansia de ustedes de escucharlo: Alemania, que es la patria de origen y de progreso de la Filología y Lingüística, siempre exportó especialistas en varios países del mundo. Hizo una feliz excepción al "importar" a Coșeriu, invitándolo a Frankfurt am Mein en 1961, a Bonn en 1962 y a Tübingen en 1963. De allá es invitado periódicamente por la mayoría de las Universidades del mundo.

Nos consideramos, pues, muy honrados tenerlo hoy entre nosotros. Y como la manifestación de la gratitud implica, según un humorista inglés, la esperanza de otros favores, expresamos el deseo de tenerlo, de aquí en adelante, entre los colaboradores más apetecibles de nuestro Instituto.



El Prof. E. Coșeriu comienza su primera conferencia

Antes de comenzar su primera conferencia, el Profesor Coșeriu agradeció con las siguientes palabras la presentación del Profesor Gazdaru:

Estoy algo conmovido por el hecho de poder hablar en La Plata delante de mi primer profesor de Lingüística. He visto ahí el primer trabajo publicado por mí en Montevideo con una dedicatoria que dice todavía: "A mi primer maestro, a aquél que por primera vez despertó en mí el interés por la ciencia del lenguaje", que fue el Profesor Gazdaru.

Pero algo que él no sabe es que despertó este interés antes todavía de ser mi profesor, porque por una casualidad —empecé los estudios en 1939 en la Universidad de Iași— en la ciudad en donde yo estaba estudiando en el colegio, él dio una conferencia en 1937 sobre el tema, bien lo recuerdo, "La cortesía, la decencia y el lenguaje". Y nosotros, muy jóvenes, fuimos a su conferencia, una conferencia entre otras cosas muy agradable, y entonces yo dije: "Pero hombre, esto parece interesante; a ver si podemos dedicarnos también a esto mismo". Así que quizás pueda interesarle, aunque personalmente, esta pequeña nota autobiográfica.

VISITA DEL PROFESOR MIRCEA ELIADE

En abril de 1969 visitó nuestra Universidad —que le confirió el grado de Doctor "honoris causa"— el profesor de las Universidades de

Chicago y París y sabio de renombre internacional, Dr. Mircea Eliade. Llegó especialmente invitado para desarrollar un seminario sobre *Antropología e Historia de las Religiones*. En nuestro Instituto y en el marco de los *Coloquios Internacionales* habló sobre "Mioritza, la cordera vidente", texto que, traducido por la profesora Nydia Fernández Pereiro, también se incluye en la presente entrega. El profesor Eliade fue presentado por el Director del Instituto:

Saludamos con vivísimo agrado la presencia del Profesor Mircea Eliade en nuestro Instituto de Filología. No me propongo pronunciar palabras de presentación. El eximio huésped no las necesita: su llegada a la Argentina ya ha producido un enorme impacto en toda la opinión pública del país. Ni pronunciaré palabras introductorias, sino de hondo agradecimiento por haber aceptado el gran sabio la colaboración con nosotros, ahora y en el futuro inmediato.

Ustedes recuerdan muy bien que el año pasado, con las conferencias y los seminarios de Eugen Lozovan y Eugen Coşeriu, hemos inaugurado los *Coloquios Internacionales sobre la Latinidad Oriental*. La impresión que los dos jóvenes sabios aludidos han dejado en nuestro ambiente universitario jamás podrá desvanecerse.

En el mismo cuadro de los *Coloquios Internacionales*, el Prof. M. E. disertará hoy sobre *Una balada arcaica rumana (Mioritza) y la liturgia cósmica*. Tal vez será necesario esclarecer el acercamiento que se efectúa ahora entre la especialidad de nuestro Instituto y la del ilustre visitante: entre la *Filología* y la *Historia y Filosofía de las Religiones*.

La *Filología* tuvo que ser, ya desde sus comienzos, un summum de erudición en que entraba, según Cicerón, la *filosofía*, y también la *historia*, como admitía Séneca, y hasta la *medicina*, según opinaba Vitruvio. Ese antiguo cúmulo de erudición se ha perpetuado en las definiciones modernas de la *Filología**.

Mircea Eliade es el filósofo de los mitos, investigador de las religiones, un creador en el campo literario y, como solía decir Ortega y Gasset, «un orfeo tracio, educador de la Sorbona». Por sus métodos es un filólogo. Los símbolos de que él se ocupa con predilección se identifican con los de la lingüística. Se explica muy bien entonces que, hace tres años, nuestro visitante ha sido el único invitado a Ginebra, al lado de Benveniste, al Congreso de los Filósofos Franceses, cuyo principal tema en debate era precisamente el lenguaje.

La vastedad de la *Historia de las Religiones* se sitúa en un perfecto paralelismo sólo con la de la *Filología*. Sin saber *todo* es difícil traer a buen puerto un tratado de *Historia de las Religiones*: hay que recoger documentación (lo dice Eliade mismo) de por lo menos veinte disciplinas auxiliares, desde la prehistoria hasta el folklore; hay que acudir a fuentes primarias y seguras y consultar a especialistas de un sinnúmero de campos científicos.

¿Quién no sabe, además, que la filosofía necesita el apoyo de la lingüística —ni hay pensamiento sin lenguaje— y la lingüística, a su vez, orienta siempre sus pasos según la corriente filosófica de moda?

* AUGUST BOECKH, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft*, Leipzig, 1877 (2ª ed. 1886), definía la *Filología* como la ciencia de lo conocido (dije Erkenntnis des Erkannten): lengua, literatura, arte, religión, etc.. Igualmente vasta es la *Filología* según A. PHILLIPIDE, *Introducere în istoria limbii și literaturii române*, Iași, 1888. Más tarde W. KROLL, *Historia de la Filología Clásica*, Barcelona, 1928, entendía por *Filología*: historia de las lenguas, literatura, historia, mitología, religión, historia de la cultura, métrica, retórica, arqueología, numismática, instituciones privadas, públicas y militares, etc., etc.

Entenderemos mejor cómo llegó M. E. a abrazar un tan amplio dominio si esbozamos su trayectoria. La resumimos en cinco topónimos: Bucarest, Calcutta, Lisboa, París, Chicago.

Bucarest. M. E. nace en 1907. Desde pequeño demostró una voluntad y disciplina raramente encontradas. Algo así como entre los faquires y los santos. ¡Que se me perdone el acercamiento! Tempranamente llegó a ser considerado el exponente de toda la generación intelectual y heroica de mi patria de entre las dos guerras mundiales. Lo consideraban como tal no solamente los jóvenes, coetáneos suyos, sino también, con el tiempo, sus profesores. El que mejor y con más antelación se ha dado cuenta del *fenómeno* Eliade fue su maestro Nae Ionescu. Esta recia personalidad rumana, la personificación de la inteligencia, constituyó el primordial impulso en la trayectoria eliadeana.

M. E. no fue un conformista. Ni un rebelde. Buscaba afanosamente conquistar la libertad espiritual para "salir del tiempo". Ya como alumno de los primeros años de colegio prefería estudiar, por ej., la física en el año en que se enseñaba la química, y la química cuando el programa prescribía la física. Lo atraían en igual medida las lenguas clásicas y las matemáticas, pero, mientras sus colegas luchaban con los manuales escolares para aprender estas difíciles materias, M. E. compraba las obras histórico-comparativas de Antoine Meillet y los difíciles tratados de matemática de Henry Poincaré. Y sobre todo quería vencerse a sí mismo, vencer sus deseos, los disgustos y sinsabores, *vencer el tiempo*. Había leído que A. von Humboldt dormía muy pocas horas. Con un ejercicio sobrehumano se puso a robar minutos antes de acostarse y minutos antes de despertarse, progresivamente, hasta llegar a dormir sólo dos horas de las veinticuatro. Y aún ahora, cuando las fibras de su físico no le permiten tal austeridad, trabaja 18 horas diarias.

Lee en un ritmo devorador. Su aparato de digestión mental es asombroso. A la edad de once años comenzó a escribir y publicar. A los 18, sus colegas festejaron los 100 trabajos publicados por el genial muchacho. ¡Es poco decir que M. E. es un fenómeno!

Quiso ganar tiempo. Salir del tiempo. Como en los mitos, como en la magia de sus ensueños infantiles y de sus investigaciones maduras. ¡M. E. quiere hacer *todo y al mismo tiempo*! ¡Qué interesantes son los héroes de sus novelas fantásticas!

El segundo eslabón de su trayectoria se llama Calcutta. Mircea Eliade se había informado casualmente que el Maharajah Sir Manindra Chandra Nundy de Kasimbazar acordaba becas para jóvenes investigadores sobre la cultura hindú. M. E. le escribió, manifestándole el deseo de estudiar por dos años en la escuela filosófica del profesor Dasgupta de Calcutta. El mecenas le contestó que no bastaban dos años para tales estudios y que le otorgaba una beca por cinco años. M. E. estudió allá entre los años 1928-1932. En 1933 se recibió de doctor en Bucarest con la tesis preparada en India. Incalculable fue el influjo de Calcutta para la suerte científica de M. E.

En 1940 fue enviado como consejero cultural a Londres. En plena guerra, bajo los bombardeos, M. E. frecuentaba el British Museum y recogía un inmenso material para sus preocupaciones. Trasferido a Lisboa desde 1941 hasta 1945, cumplió la tercera parte de su fantástica trayectoria, para comenzar la cuarta en París como profesor visitante de la Sorbona, en la École de Hautes Études. La quinta etapa es la actual, desarrollada desde 1956 en Chicago. Es la de su consagración como sabio sin par.

Hoy vive y trabaja con frenesí, en una perspectiva universal. Es, como lo caracterizaron los periódicos de Buenos Aires, la figura cumbre de la cultura mun-



El Director del Instituto presenta al Prof. M. Eliade

dial Sus obras versan sobre temas muy variables: alquimia asiática, babilónica, egipcia, griega, etc.; técnicas del yoga, inmortalidad y libertad, el mito del eterno retorno, chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis, imágenes y símbolos, cosmos e historia, lo sagrado y lo profano; mitos, sueños y misterios, Mefistófeles y el Andrógino, el tiempo y la eternidad. Es autor también de un monumental tratado de historia de las religiones.

Muy conocida y valorada es también su actividad de novelista fantástico y ensayista de filosofía y de crítica literaria y del arte. Sus primeras novelas tratan temas hindúes, de las cuales destacamos una que apareció en español con el título de *La noche bengalí*. Entre las últimas es famosa la publicada en París con el título de *La Forêt Interdite*, traducida al portugués (*Bosque proibido*), y una aparecida en rumano el año pasado: *Pe strada Mântuleasa*.

Es difícil conocer toda la *bibliografía* de sus obras. Tal vez el autor mismo no tiene en su poder todo lo que él publicó en Rumania antes de elegir la vía del exilio.

Hace pocos días apareció el último homenaje que le habían tributado al gran maestro sus admiradores de todo el mundo: *Myths and Symbols. Studies in Honor of MIRCEA ELIADE*, Chicago and London, 1969. Contiene también una bibliografía. Sólo los libros (los tomos) alcanzan, junto con sus versiones en varias lenguas, la cifra de 116 (en rumano, francés, inglés, alemán, español, italiano, portugués, holandés, danés, sueco, griego moderno, polaco y japonés).

Mircea Eliade pertenece, pues, 'a la clase de los genios que nunca permiten vacaciones a su inteligencia creadora; pertenece a la clase de los creadores sin pausa ni reposo'.

VISITA DEL PROFESOR HANS FLASCHE

En julio de 1969 hemos recibido la visita del ilustre romanista de la Universidad de Hamburgo y Director del Iberoamerikanisches Forschungsinstitut, Dr. Hans Flasche. En la oportunidad se inauguraron las "Sesiones filológicas" de nuestro Instituto, al disertar el distinguido invitado sobre *Problemas de estructura sintáctica que presentan las cartas de Hernán Cortés*.

Otra conferencia versó acerca de *Las normas de la lingüística románica de W. von Wartburg*. En la presentación del conferenciante, el Director del Instituto pronunció las siguientes palabras:

Junto al saludo de "bienvenida", expresamos al Profesor Dr. Hans Flasche nuestro hondo agradecimiento por haber aceptado brindarnos estas dos conferencias.

Se nos ofrece así una muy feliz y rara ocasión de escuchar a un digno representante de la docta Alemania, y más aún: de aspirar y esperar, en el próximo futuro, un contacto estrecho con el distinguido profesor de Filología Románica. Para una institución joven como la nuestra, es muy significativa la circunstancia de que el Prof. Flasche se había formado en la atmósfera científica de Bonn, es decir precisamente, allá donde esta disciplina nació con Friedrich Diez, y tocó la cumbre con W. Meyer-Lübke.

El Prof. Flasche se recibió de doctor en 1935, en la Universidad de Bonn, un año antes de la muerte de Meyer-Lübke. Dirigió sus primeras investigaciones hacia los estudios hispánicos, comenzando, casi geográfica y sistemáticamente, según el estilo de los alemanes, con el portugués, es decir desde el Océano Atlántico, para abarcar todo el dominio románico occidental, hasta el Mar Adriático, pasando, además, a ocuparse, no solamente de las lenguas, sino también de las literaturas. Sus trabajos están dedicados a una impresionante variedad de culturas y temas, del dominio iberorrománico, galorrománico, itálico, para llegar a abrazar los problemas romanísticos de la América Latina. A buen razón dirige el Instituto de Filología Románica de Hamburgo —en Alemania tales institutos se denominan seminarios— y al mismo tiempo está a cargo de la dirección del famoso Instituto de Investigaciones Ibero-Americanas del mismo centro universitario alemán. Y es, además, director del Instituto Portugués de la Sociedad Görres en Lisboa y codirector del *Romanistisches Jahrbuch* desde 1964.

De Bonn y Coimbra, había pasado, después de la segunda guerra mundial, a la Universidad de Erlangen para su habilitación y fue designado profesor a la Universidad de Marburgo, de donde, en 1964, fue llamado como titular de Hamburgo.

Aunque joven, el Prof. Flasche se coloca, por la vastedad del dominio abarcado, en el cuadro —yo diría mejor en la galería— de los pocos especialistas que, durante los 133 años de vida de nuestra disciplina, desde Friedrich Diez hasta hoy en día, han podido abrazar casi todo el vasto campo de la Filología Románica, que hoy es una verdadera galaxia de la ciencia. No me equivoco si acerco su nombre —el de Ud., estimado colega—, al de un Diez, Meyer-Lübke, Bertoni, Spitzer, Ta-

gliavini, y muy pocos otros más. Pocos, porque hoy no es más posible, para nadie, extenderse tanto.

Su actividad sufrió una interrupción sólo durante la última guerra mundial. Desde entonces, en este cuarto de siglo, el Prof. Flasche trabajó sin descanso, en muchas direcciones, en la romanística tradicional, como también en la ultra moderna actual, a la par sobre literaturas y sobre lenguas, sobre fenómenos morfológicos y semánticos, sobre problemas de detalles y de amplios conceptos filosóficos, sobre autores portugueses y brasileños; franceses, provenzales y catalanes; españoles e iberoamericanos.

Entre sus autores preferidos —elegidos para sus fines analíticos, sintácticos, estilísticos y de crítica de textos— figuran los nombres de Blaise Pascal, Hippolyte Taine, Montaigne, Charles du Bos, Calderón, Santa Teresa de Jesús, Quevedo, Lope de Vega, Antonio Vieira, Inca Garcilaso, Hernán Cortés, Gabriela Mistral, etc.

Algunos de sus títulos tocan de cerca las preocupaciones de los colaboradores de nuestro Instituto. Me refiero a los valiosos estudios que el Prof. Flasche ha dedicado a temas referentes al latín cristiano, o a la semántica.

Consideramos un grato deber expresar, al final de esta escueta presentación, nuestro agradecimiento también al Instituto Goethe, por habernos puesto en contacto con el ilustre visitante.

INAUGURACIÓN DE LAS "SESIONES FILOLÓGICAS"

El 21 de julio de 1969 quedaron inauguradas las "Sesiones filológicas" organizadas por el Instituto de Filología Románica. En las mismas se leen comunicaciones sobre temas filológico-lingüísticos que son luego analizadas por los asistentes. La comunicación inaugural estuvo a cargo del Prof. Dr. Hans Flasche, de la Universidad de Hamburgo, que disertó sobre *Problemas de estructura sintáctica que presentan las cartas de Hernán Cortés*.

Durante el año 1969 se ha dado lectura a las siguientes comunicaciones:

Dr. Demetrio GAZDARU, *Vestigios españoles de bestiarios medievales* (21 de agosto).

Dr. Carlos DISANDRO, *Música y lumbre. Acotaciones clásicas a la Oda de Fray de Luis "El aire se serena"* (1 de setiembre).

Profesores Julieta CARANZA y Mario FERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Instrucción programada del lenguaje en relación con la informática* (15 de setiembre).

Prof. Aquilino SUÁREZ PALLASÁ, *El templo románico y la épica medieval española* (6 de octubre).

J. D. V.

INDICE DEL TOMO II
1969

Actas de los Coloquios Internacionales sobre la Latinidad Oriental

D. G., Nota preliminar	5
E. LOZOVAN, Laus Romae	7
MIRCEA ELIADE, "Mioritza". La cordera vidente	15
NYDIA G. B. DE FERNÁNDEZ PEREIRO, Traducción del artículo anterior	15
D. GAZDARU, Los latinos de Oriente en monumentos literarios e históricos de la Edad Media	43
PAUL TEODORESCU, Traducción del artículo anterior	43
E. LOZOVAN, Los límites del conocimiento histórico	77

Crónica

J. D. V., Visita de los profesores Eugenio Coşeriu, Mircea Eliade y Hans Flasche	85
Inauguración de las "Sesiones Filológicas"	92
D. G., Presentación de los profesores Eugenio Coşeriu, Mircea Eliade y Hans Flasche	85, 88, 91

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Presidente: Dr. Roque Gatti

Vicepresidente: Dr. Guillermo Gallo

Secretario de Asuntos Académicos: Dr. Jorge L. Suñol

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Decano: Prof. Juan Antonio Sidoti

Secretario de Asuntos Académicos: Prof. Raúl Marazzato

Secretaria Administrativa: Srta. María Dora Arauz Fonrouge

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA

Jefe: Dr. Alberto José Vaccaro

Secretario: Prof. César E. Quiroga

INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA. *Director:* Dr. Demetrio Gazdaru

INSTITUTO DE LENGUAS CLÁSICAS. *Director:* Prof. Carmen Verde Castro

DEPARTAMENTO DE LETRAS

Jefe: Dra. Alma N. Marani

Secretaria: Prof. Delia M. de Zaccardi

INSTITUTO DE LITERATURAS NEOLATINAS. *Directora:* Dra. Alma N. Marani

INSTITUTO DE LITERATURA ARGENTINA Y AMERICANA. *Director:* Prof. Juan C. Ghiano

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Jefe: Dr. Enrique M. Barba

Secretaria: Prof. Silvia Mallo

INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA. *Director:* Prof. Andrés R. Allende

INSTITUTO DE HISTORIA AMERICANA. *Director:* Dr. Enrique M. Barba

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA

Jefe: Dr. Juan A. Sidoti

Secretaria: Prof. Alicia N. Bodega

INSTITUTO DE GEOGRAFÍA. *Director:* Ing. Luis A. Bonet

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Jefe: Prof. Rodolfo M. Agoglia

Secretario: Prof. Juan C. Iglesias

INSTITUTO DE FILOSOFÍA. *Director:* Dr. Emilio Estiu

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES Y DEL PENSAMIENTO ARGENTINO. *Director:* Prof. N. Rodríguez Bustamante

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA

Jefe: Prof. Juan C. Pizarro

Secretario: Psic. Alberto J. Gennari

DEPARTAMENTO DE LENGUAS MODERNAS

Jefe: Prof. Marcela C. de Vázquez

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Jefe: Prof. Norberto Fernández Lamarra

Secretario: Prof. María Angélica Seijos

INSTITUTO DE FUNDAMENTOS E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN. *Director:* Prof.

José M. Lunazzi

INSTITUTO DE POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN DE LA EDUCACIÓN. *Director:* Prof.

Norberto Fernández Lamarra

INSTITUTO DE EDUCACIÓN FÍSICA. *Director:* Prof. Ernesto Rogg

Se terminó de imprimir
el 21 de mayo de 1971,
en FRIGERIO *Artes Gráficas*, S.A.C. e I.,
Perú 1257, Buenos Aires.

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO

Revista ROMANICA, t. 1, 1968, 224 pp.

Revista ROMANICA, t. 2, 1969, 95 pp.

Revista ROMANICA, t. 3, 1970, 208 pp.

Bertha KOESSLER-ILG, Tradiciones araucanas, t. 1, 1962, 323 pp.

Josefa Luisa BUFFA, Toponimia aborigen de Entre Ríos, 1966, 201 pp.

Demetrio GAZDARU, Controversias y documentos lingüísticos, 1967, 244 pp.

Nydia G. B. de FERNÁNDEZ PEREIRO, Originalidad y sinceridad en la poesía de amor trovadoresca, 1968, 190 pp.

Demetrio GAZDARU, Ensayos de filología y lingüística románicas, t. 1, 1969, 168 pp.

Alberto José VACCARO, La numeración latina. Aspectos y problemas, 1969, 69 pp.

Demetrio GAZDARU, Aventuras del latín y orígenes de las lenguas románicas, 1970, 92 pp.

Demetrio GAZDARU, Cartas de B. P. Hasdeu a Hugo Schuchardt (en prensa).

Nydia G. B. de FERNÁNDEZ PEREIRO, Estudios filológicos románicos (en preparación).

Demetrio GAZDARU, Epistolario inédito G. I. Ascoli - Hugo Schuchardt (en preparación).

Bertha KOESSLER-ILG, Tradiciones araucanas, t. 2 (en preparación).

Revista ROMANICA, t. 4, 1971 (en preparación).

Pedidos a: DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA

Casilla de Correo 131

LA PLATA - ARGENTINA