

LA CONCIENCIA LINGÜÍSTICA EN LA EDAD MEDIA EN LIBROS DE VIAJES LATINOS E ITALIANOS

MARÍA CARRERAS - RAFFAELE PINTO

I. CORPUS Y METODOLOGÍA

La selección de los textos que han sido objeto de análisis ha respondido a tres criterios:

1. Criterio cronológico. Hemos tomado en consideración el final de la Edad Media, desde mediados del siglo XIII, cuando empiezan los viajes hacia Extremo Oriente, hasta finales del siglo XV. En un caso (reacciones y comentarios en Italia al descubrimiento del Brasil), hemos considerado textos del siglo XVI).
2. Criterio geográfico. Las principales rutas viajeras de los italianos, en esta época, son Catay (China) y Tierra Santa.
3. Criterio genológico. Hemos vaciado los libros de viaje y hemos examinado el reflejo que estas crónicas han tenido en algunos tratados italianos sobre el lenguaje.

Estas determinaciones de tiempo, de espacio y de género nos han permitido delimitar un *corpus* temáticamente homogéneo y muy compacto en el plano de la mentalidad lingüística. La fijación en género de estas escrituras tiene como marco explicativo unos fenómenos sociales de amplio alcance: la creación, en Italia, de grandes imperios comerciales, que tenían hacia Oriente su natural camino de expansión, y la nueva cultura urbana y laica que se iba afirmando en el continente europeo, primero con las órdenes mendicantes y luego con el humanismo. Por otro lado, la búsqueda de nuevas rutas mercantiles y el despertar cultural de las ciudades italianas tuvieron una situación geopolítica muy favorable en la formación del imperio de los mongoles, cuya tolerancia hacia los extranjeros abrió por primera vez a los occidentales los caminos de Asia. La creación de un género literario cuyos códigos estaban destinados a representar la diversidad (lo *Otro*) se debe al dinamismo de un sistema cultural en rápida

transformación, y los textos reflejan dos tipos de tensión intelectual: una actitud receptiva de los elementos ajenos que, a través de su mediación, van a enriquecer el patrimonio cultural de la Europa cristiana, y una actitud selectiva frente a lo nuevo, determinada por la mentalidad (específicamente italiana, y a la vez ampliamente europea) que orienta la postura del cronista frente a lo ajeno. En el plano de la conciencia lingüística, las dos revoluciones que se producen en Italia entre los siglos XIII y XV (la afirmación del vulgar como lengua de cultura al más alto nivel y la secularización del latín) están doblemente vinculados a los textos de viaje, porque algunos de sus temas tienen aquí su originaria formulación, y porque la nueva cultura lingüística impregna la mentalidad de los cronistas y guía su observación.

Los textos que forman el corpus se distribuyen en dos grupos: al primero pertenecen las crónicas de viaje a Extremo Oriente, que abarcan el arco de un siglo (mediados del XIII -mediados del XIV); al segundo pertenecen las crónicas de viaje a Tierra Santa (siglos XIV y XV).

II. LOS VIAJES A EXTREMO ORIENTE

1. Juan de Pian del Carpine, *Historia Mongalorum*, 1245-1247.

El tercer hijo de Gengis Khan, Ogodai, había emprendido la conquista de Europa en 1236, llegando en pocos años hasta el Adriático (1242). Desde 1237 se tenía noticia de la amenaza gracias a una carta enviada al obispo de Perugia por un dominico húngaro que había asistido a algunas de las campañas de Rusia. Pero, desde 1241, cuando masas de prófugos afluyen a Europa occidental, se difunde el terror a un pueblo infernal "salido de las entrañas de la tierra", según una expresión del emperador Federico II. Después de algunas expediciones con escaso provecho, el Papa Inocencio IV envió al franciscano Juan de Pian del Carpine (un discípulo de S. Francisco que tenía experiencia de Europa oriental por haber introducido su orden en Bohemia y Polonia) para negociar la paz con los mongoles y para observar su potencial bélico y sus intenciones militares. Con él iban otros dos franciscanos: Esteban de Bohemia (que en Kiev tuvo que abandonar la expedición por una enfermedad), y Benito de Polonia (que se unió al grupo en Breslavia), como intérpretes en los contactos con los mongoles. El grupo salió de Lión el 16 de abril de 1245, y llegó al confín de los mongoles (en el río Dniepr) el 23 de febrero de 1246, pasando por Alemania, Praga, Breslavia, Lignitz, Cracovia, Volinia y Kiev. Escoltado como embajador, llegó hasta Mongolia y Karakorum, la capital del imperio. Pudo asistir a la elección del sucesor de Ogodai, muerto en 1241.

La *Historia* presenta dos partes bien distintas: en una se describen los rasgos propios de los mongoles, en la otra se narran el itinerario y las incidencias del viaje.

2. Guillermo Rubruck, *Itinerarium ad partes orientales*, 1253-1255.

Se trata de otra misión político-religiosa, enviada por el rey S. Luis a un príncipe de los mongoles, Sartak, hijo de Batu y sobrino de Gengis Khan, por-

que corría la voz en Europa que se había convertido al cristianismo. Y efectivamente Sartak se había hecho bautizar en 1250 (ó 1251). Desde Constantinopla, Guillermo se embarcó para Crimea, donde llegó el 21 de mayo de 1253. Al cabo de dos meses Guillermo llegaba a la corte de Sartak, el cual, por una mala traducción de las cartas que llevaba, lo consideró un embajador del rey de Francia que venía para tratar la sumisión al Imperio, y lo mandó a su padre, el cual tampoco quiso asumir ninguna responsabilidad y lo envió a la capital, Karakorum, para que hablara con el kan Mongka. Regresó a Chipre en junio de 1255.

3. Marco Polo, *Il milione*, 1271-1295.

En 1271, con su padre Nicolás y su tío Mateo, comerciantes venecianos que habían vivido unos años en China y se habían ganado la confianza de Kublai Khan, Marco Polo se fue hacia Oriente. Los Polo atravesaron Asia Menor y Armenia, Irán, la meseta de Pamir y el desierto de Gobi, hasta llegar a Xanadú, al norte de Pequín, donde Kublai Khan tenía su corte de verano. Aquí Marco desempeñó, a lo largo de diecisiete años, misiones diplomáticas que le llevaron a conocer profundamente el imperio. Volvió a Venecia en 1295. En 1298 participó en una batalla naval entre venecianos y genoveses, fue capturado por estos y estuvo prisionero en Génova durante un año. En la cárcel le dictó al pisano Rustichello la narración de sus viajes y estancias en Oriente. Escrito originariamente en francés, el texto fue rápidamente traducido a muchas lenguas europeas, convirtiéndose en un auténtico *best seller* de la literatura medieval.

4. Odorico de Pordenone, *De rebus incognitis*, 1314-1330.

El viaje de este franciscano siguió una ruta distinta de los anteriores: en lugar de atravesar por tierra el imperio de los mongoles, se dirige por mar, cruzando el Mediterráneo y el Mar Negro, a Trebisonda. Desde aquí va a Bassora y a Ormuz, donde vuelve a embarcarse para India. Toca Ceilán, Sumatra, Java, Siam y la India Superior. Entra en Catay por oriente, mientras que los otros habían entrado por el extremo occidental.

III. LOS VIAJES A TIERRA SANTA

1. Jacobo de Verona, *Liber peregrinationis*, 1335.

Perteneciente a la orden de los ermitaños de san Agustín, Jacobo emprendió, con pocos compañeros, un viaje a los lugares sagrados con finalidades exclusivamente devotas. Desde Venecia, donde se embarcó el 7 de mayo de 1335, pasando por Otranto, Creta, Famagusta y Jaffa, llegó a Jerusalén el 5 de agosto. Según un recorrido típico de estas peregrinaciones, visitó el río Jordán, el Mar Muerto, Belén, Nazaret, el Sinaí, el Cairo, Gaza y Beirut, donde la narración se interrumpe.

2. Nicolás da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, 1350.

Se trata del primer diario de viaje escrito en italiano. La ruta es la típica de los viajes a Tierra Santa, y la crónica es rica en aventuras terrestres y marítimas,

pero hay en el autor una curiosidad y una atención hacia los pueblos con los que entra en contacto incomparablemente mayor que en Jacobo.

3. Francisco Suriano, *Trattato di Terra Santa*, 1462-1484.

En este tratado, que refleja la experiencia de una larga estancia y numerosos viajes a Siria, Palestina, Arabia, Egipto, Abisinia, el autor se propone no tanto contar unas aventuras de viaje, como analizar con cierta profundidad la realidad en la cual ha vivido muchos años de su vida. Suriano conoce perfectamente las lenguas de aquellos lugares (griego y árabe), y esto le da la posibilidad de una descripción “desde dentro”.

4. Zanobi di Antonio del Lavacchio, *Relazione di un viaggio al Soldano d'Egitto e in Terra santa*, 1488.

En este brevísimo texto la tradición anterior funciona como un esquema muy familiar al autor. Tanto el itinerario, como los términos más característicos de los lugares visitados, son conocidos de antemano, y no necesitan traducción o explicación. Los intérpretes forman parte del equipaje de los viajeros.

TEXTOS:¹

Giovanni da Pian del Carpine, *Historia Mongalorum*, en *Sinica Franciscana*, vol. I, *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, trad. it. al cuidado de A. t'Serstevén, *I precursori di Marco Polo*, Milán, 1959, 1982.

Guglielmo di Rubruk, *Itinerarium ad partes orientales*, trad. it. al cuidado de A. t'Serstevén, *I precursori di Marco Polo*, Milán, 1959, 1982.

Marco Polo, *Milione*, versión toscana del siglo XIV, edición crítica al cuidado de V. Bertolucci Pizzorusso, Milán, 1975.

Odorico da Pordenone, *De rebus incognitis*, al cuidado de la Camera di Commercio de Pordenone, 1986.

Dante Alighieri, *Convivio*, al cuidado de C. Vasoli, en *Opere Minori*, t. I, p. II, Milán-Nápoles, 1988.

Íd., *De Vulgari Eloquentia*, al cuidado de P. V. Mengaldo, en *Opere Minori*, t. II, pp. 3-237, Milán-Nápoles, 1979.

Michele Membré, *Relazione di Persia*, al cuidado de G. R. Cardona, Nápoles, 1969.

Jacopo da Verona, *Liber peregrinationis*, al cuidado de A. Castagna, Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona, 1990.

Niccolò da Poggibonsi, *Viazo da Venezia al sancto Iherusalem*, o *Viaggio d'Oltremare*, al cuidado de A. y F. Petrucci, ed. dell'Elefante, Roma, 1972.

Leonardo Frescobaldi, *Viaggio in Terrasanta* (1384), al cuidado de C. Angelini, Florencia, 1944.

1. Los textos y estudios sobre el Brasil aparecen al final del último capítulo de este apartado.

- Santo Brasca, *Viaggio in Terrasanta 1480*, con l'*Itinerario*, di Gabriele Capodilista (1458), al cuidado de A. L. Momigliano Lepschy, Milán, 1966.
- Alvise Da Mosto (o Cadamosto), *Le navigazioni atlantiche del veneziano Alvise da Mosto* (1455-56), al cuidado de T. Gasparini Leporace, Roma, 1966.
- Francesco Suriano, *Il trattato di Terrasanta e dell'Oriente*, 1ª edición en 1524. Reproducción fotostática (Artigianelli), Milán, 1900.
- Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, al cuidado de M. Milanesi, Turín, 1978.
- Lorenzo Magalotti, *Relazione della China*, al cuidado de T. Poggi Salani, Milán, 1974.

ESTUDIOS:

- AA. VV., *Oriente y Occidente: Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas*, actas del "Simposio internacional sobre la conciencia lingüística en textos literarios", Barcelona, 1992 [en "Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona", XLIII, 1991-92].
- G. C. Alessio, *Tradizione latina e origini romanze*, en *Manuale di letteratura italiana*, I, pp. 4-44, Turín, 1993.
- A. Bausani, *Le lingue inventate. Linguaggi artificiali, linguaggi segreti, linguaggi universali*, Roma, 1974.
- V. Bertolucci-Pizzorusso, *La certificazione autoptica: materiali per l'analisi di una costante della scrittura di viaggio*, en *Viaggi e scritture di viaggi* [a cura di C. Bologna], Pisa, 1990.
- D. Bramon, *Testimonios medievales de viajeros y geógrafos árabo-occidentales*, en AA. VV., *Oriente y Occidente: Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas*, pp. 233-247.
- F. Cardini, *I viaggi di religione, d'ambasceria e di mercature*, en AA. VV., *Storia della società italiana*, Milán, 1982.
- G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, 1980.
- Íd., *I viaggi e le scoperte*, en *Letteratura Italiana* (Einaudi), Vol. 5º, *Le Questioni*, pp. 687-716, Turín, 1986.
- S. Claramunt, *Los viajeros y los viajes nexos de unión entre Oriente y Occidente*, en AA. VV., *Oriente y Occidente: Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas*, pp. 195-210.
- F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Bari, 1961.
- R. Eberenz, *Conciencia lingüística y pre nacionalismo en los reinos de la España medieval*, en *Einheit und Vielfalt der Iberoromania. Geschichte und Gegenwart, Akten des Deutschen Hispanistentages*, Passau, 26. 2. - 1. 3. 1987, pp. 201-210.
- J. G. Février, *Storia della scrittura*, Génova, 1992 [*Histoire de l'écriture*, París, 1984].
- G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Turín, 1991.
- E. Gilson, *La filosofía nel Medioevo*, Firenze, 1973.
- H. J. Martin, *Storia e potere della scrittura*, Bari, 1990 [*Histoire et pouvoirs de l'écrit*, París, 1988].
- E. Martinell Gifre, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*, Madrid, 1988.

- Íd., *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Madrid, 1992.
- J. M. Nadal, *Llengua escrita i llengua nacional*, Barcelona, 1992.
- B. Nardi, *Saggi e note di critica dantesca*, Milán-Nápoles, 1966.
- H. Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, Madrid, 1987.
- L. Petrucci, *Il problema delle Origini e i più antichi testi italiani*, en *Storia della lingua italiana* (Einaudi), III. *Le altre lingue*, pp. 5-73, Turín, 1994.
- I. de Riquer, Los intérpretes de la "Chanson d'Antioche", en AA. VV., *Oriente y Occidente: Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas*, pp. 313-319.
- M. de Riquer, *Historia de la literatura catalana*, Barcelona, 1964-1980.
- A. Roncaglia, *Le témoignage le plus ancien d'une distinction consciente entre deux langues romanes*, en *Actas do IX Congresso internacional de Lingüística Románica. Universidade de Lisboa*, vol. 2, Lisboa, pp. 29-37.
- J. P. Roux, *Gli esploratori nel medioevo*, Milán, 1990 [*Les explorateurs au Moyen Age*, París, 1985].
- G. Steiner, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milán, 1994 [*After Babel. Aspects of language and translation*, Cambridge, 1992].
- M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padua, 1984.
- Íd., *Contributo all'interpretazione di "De Vulgari Eloquentia" 1-9*, en "Rivista di letteratura italiana", 1987, V-3, pp. 385-453.

LOS VIAJES A EXTREMO ORIENTE
DE JUAN DE PIAN DEL CARPINE (1246-1247)
Y GUILLERMO DE RUBRUK (1253-1255)

MARÍA CARRERAS - RAFFAELE PINTO

1. Las primeras dos crónicas de viaje a Extremo Oriente son la *Historia Mongalorum* de Juan de Pian del Carpine y el *Itinerarium ad partes orientales* de Guillermo de Rubruk. Con este estudio nos proponemos considerar algunos aspectos de la mentalidad lingüística de los dos escritores.

El título completo de la primera de estas crónicas nos sugiere, de entrada, la finalidad general que el autor asigna a su obra: *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, "Historia de los Mongoles que nosotros llamamos Tártaros". El franciscano indica la materia del libro según dos terminologías: la primera es el nombre que los conquistadores de Asia se dan a sí mismos: *mongoles*; la segunda, es el nombre con el cual se les conoce en Occidente: *tártaros*. Es obvio que el primero tiene que corregir el segundo: el nombre auténtico es el de mongoles, mientras que el de tártaros es un nombre falso, o incorrecto. En el libro, Juan explica el significado de las dos palabras: mongoles es el nombre del conjunto de los pueblos que viven en aquellas tierras, mientras tártaros es la denominación de uno de ellos, cuya forma procede del río Tártar. Lo que en la formulación del título me parece revelador de una mentalidad es la contraposición de perspectivas culturales, implícita en la distinción de los nombres: nuestra cultura, la que usa el término *tártaros*, no es *la* cultura, sino *una* cultura, y el conocimiento del mundo que en ella está almacenado, a través de los nombres que ha impuesto a las cosas, no es el único posible. El viaje, entendido como experiencia personal de la realidad, es para Juan una manera de verificar aquel conocimiento, comprobando o negando su valor de verdad. Preliminar a todo conocimiento objetivo de tierras y costumbres ajenas, es esta distanciamiento hacia la cultura propia, la cual constituye, en cierta manera, el auténtico objeto de investigación.

Esta actitud antidogmática, y tendencialmente científica, de los libros de viaje, se pone de manifiesto en una constante temática de estos textos, que consiste en la declaración, normalmente introductoria, de que el autor contará sólo lo que ha visto y oído: se trata de la autopsia, o certificación autóptica, que en un reciente estudio Valeria Bertolucci Pizzorusso [1990] ha indicado como rasgo característico de todo el género. En el prólogo [3] de Juan el tema está formulado de esta manera:

*Unde quecumque pro vestra utilitate vobis scribimus ad cautelam,
tanto securius credere debetis, quanto nos cuncta vel ipsi vidimus
oculis nostris, quia per annum et quatuor menses et amplius ambu-
lavimus per ipsos, pariter et cum ipsis ac fuimus inter eos, vel audi-*

vimus a Christianis, qui sunt inter eos captivi et, ut credimus, fide dignis.

Todo lo que hemos escrito en vuestra utilidad con tanta más seguridad tenéis que creerlo en cuanto lo hemos visto con nuestros ojos, ya que por más de un año y cuatro meses hemos viajado con ellos y hemos estado entre ellos, o lo hemos oído de unos Cristianos que están con ellos como prisioneros y consideramos dignos de fe.

La fórmula de la autopsia tiene un remoto origen en la historiografía griega (el primero que la utiliza es Herodoto), y la cultura latina medieval la identifica con la noción griega de “historia”. Es interesante observar en Hugo de San Víctor el sentimiento de distancia cultural frente a este esquema de pensamiento (*De Scripturis et Scriptoribus Sacris*, III):

Historia dicitur a verbo graeco isoreo, historeo, quod est video et narro. Propterea quod apud veteres nulli licebat scribere res gestas, nisi a se visas, ne falsitas admisceretur veritati [...]

Historia procede del verbo griego *isoreo*, *historeo*, que significa veo y narro. Y esto se debe a que entre los antiguos nadie podía escribir hechos históricos, a menos que no los hubiera visto, para que no se mezclaran lo falso y lo verdadero [...]

Aquí podemos ver por un lado el significado originario de la palabra historia (“relato de cosas vistas”), y por el otro la repugnancia del pensamiento medieval anterior al siglo XIII hacia la historia así concebida: *apud veteres*, dice Hugo, “entre los antiguos”. Para Hugo la verdad tiene su fundamento no en la experiencia personal de un individuo, sino en la Escritura Sagrada (*in qua quicquid docetur, veritas*, “en la cual todo lo que se enseña es verdad”, I). El cambio de mentalidad se produce precisamente en el siglo XIII, en el marco conceptual del aristotelismo, que subordina a la experiencia sensible el conocimiento racional. La matriz aristotélica del nuevo modelo de pensamiento resulta con evidencia, por ejemplo, en el *Sapientiale* de Tomás de York, contemporáneo de Juan de Pian del Carpine (murió hacia 1260) y franciscano como él, el cual así polemiza con el empirismo de los aristotélicos [en Gilson, 1973: 572-573]:

Nos [...] secundum sapientiam christianorum philosophorum scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab idea in idea, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem.

Nosotros [...] según la sabiduría de los filósofos cristianos sabemos que hay otra [doctrina], que viene desde arriba y no procede de los sentidos, o sea por medio del influjo y la captación de Dios, y este conocimiento es más cierto que el otro, y es una vía que corre de una idea a otra idea, y no depende de noticias externas, sino solamente de la iluminación interior.

Tomás de York defiende con gran inteligencia el agustinismo tradicional del pensamiento cristiano medieval, basado en una concepción introspectiva e ilu-

minativa del conocimiento; y las resistencias en contra del nuevo saber, basado en la experiencia sensible, eran muy fuertes. El papa Gregorio IX excomulgaba, en 1239, al Emperador Federico II, gran protector del aristotelismo, con la acusación de sostener la tesis de que “homo nihil debet aliud credere nisi quod potest vi et ratione nature probare” [el hombre no debe creer en nada que no se pueda probar con argumentos y razones naturales, en Nardi, 1966: 19]. Sin embargo, a mediados del siglo XIII el aristotelismo está a punto de ganar su batalla para la implantación de un modelo de pensamiento basado en los sentidos y en la “doctrina exterior”. El tema de la certificación autóptica tiene como fundamento teórico este modelo y la concepción del viaje como ocasión de enriquecimiento cognocitivo, como *doctrina exterior*, sería impensable fuera del marco conceptual del aristotelismo.

El término *historia* que aparece en el título de la obra de Juan de Pian del Carpine remite, pues, a la dimensión experimental, o testimonial, de lo narrado (lo que él pudo ver y oír), no menos que a la forma narrativa del texto. Y la distinción terminológica entre *mongoles* y *tártaros* contrapone también un saber antiguo, de tipo escritural, a un saber nuevo fundado en la experiencia personal. Lo cual no significa que en este saber las palabras carezcan de sentido objetivo por ser arbitrarias. Juan no es un nominalista. Al revés, en este saber nuevo, basado en la *doctrina exterior*, que el autor propone a sus lectores cristianos, el lenguaje juega un papel interpretativo que debe ser atentamente considerado. Lo percibimos en una página en la cual se menciona a unos clérigos rusos que, viviendo bajo la dominación mongola y sabiendo latín y francés, pueden explicarle a Juan los secretos de la corte imperial:

sciebant omnia facta eorum, quia sciebant linguam [324].

(estos clérigos) sabían todas sus cosas porque conocían su lengua

Conocer las costumbres de un pueblo significa, para Juan, conocer su lengua, porque la lengua es el más propio de los rasgos distintivos de una etnia, hasta tal punto que puede figurar junto con los rasgos raciales como elemento diversificador:

Hi populi omnes unam formam personarum et unam linguam habebant, quamvis inter se per provincias et principes divisi [152].

Todos estos pueblos tenían el mismo aspecto físico y la misma lengua, aunque fueran separados en provincias y principados,

La conexión entre idioma y costumbres, obvia en sí misma, adquiere un sentido especial, de tipo pragmático, en el marco de la “doctrina exterior”. Juan quiere describir a los mongoles no a partir de libros que hablan de ellos, sino según la concreta experiencia de vida que él ha hecho: *ambulavimus per ipsos... fuimos inter eos*. En esta dimensión existencial, la lengua se convierte en el más importante de sus rasgos propios, porque es el único que permite al extranjero el acercamiento a todos los demás. Precisamente la distancia cultural, mucho mayor que en el caso de griegos, eslavos o árabes, hace del conocimiento de la lengua la condición necesaria para la comprensión del otro. A esta intuición histórico-hermenéutica del lenguaje, Juan llega, en efecto, de manera gradual, y

el momento en que está formulada en el texto coincide con el momento del relato en que el misionero se enfrenta con una cultura radicalmente distinta. Mientras cruza tierras de lenguas griegas, árabes y eslavas, que, a pesar de la dominación mongola conservan sus lenguas religiosas y literarias análogas al latín, Juan no siente ninguna necesidad de interrogar a través de la lengua las costumbres de las poblaciones. Los parentescos religiosos y las afinidades culturales impiden una percepción clara y distinta de la diversidad y obstaculizan la intuición del idioma como el núcleo más profundo de la identidad ajena y, a la vez, el instrumento para penetrarla desde fuera. Cuando, en cambio, se enfrenta a los mongoles, su percepción lingüística se agudiza, y los distintos pueblos son descritos según la religión, la lengua y el tipo de escritura:

Terra quaedam est in partibus orientis, de qua dictum est supra, que Mongal nominatur. Hec terra quondam populus quatuor habuit: unus Yeka Mongal, id est magni Mongali, vocabatur; secundus Sumongal, id est aquatici Mongali; ipsi autem se ipsos Tartaros appellabant, a quondam fluvio qui currit per terram eorum qui Tatar nominatur; alius appellabatur Merkit; quartus Mecrit [152].

Hay una tierra, hacia oriente, que se llama Mongal. Esta tierra tuvo un tiempo cuatro pueblos: uno se llamaba Yeka Mongal, o sea grandes Mongoles; el segundo se llamaba Sumongal, o sea los Mongoles acuáticos; sin embargo, ellos se llamaban a sí mismos Tártaros, por un río que fluye en sus tierras que se llama Tatar: el tercero se llamaba Merkit; el cuarto Mecrit.

Isti homines sunt christiani et de secta Nestorianorum erant, quos etiam bello devicit, et eorum litteram acceperunt; nam prius scripturam non habebant, nunc autem eamdem appellant litteram Mongalorum [153].

Estos hombres (los Uigur) son cristianos y pertenecían a la secta de los Nestorianos, que él (Gengis Kan) también derrotó, y los Mongoles cogieron sus letras (alfabéticas), ya que antes no tenían escritura, ahora en cambio llaman aquellas letras escritura de los Mongoles.

Kytai autem... homines sunt pagani qui habent litteram specialem, et habent novum et vetus testamentum... Scripturam nostram honorant et reverentur... Linguam propriam habent [153].

Los Kytai ... son paganos que tienen una escritura particular, y tienen el Viejo y el Nuevo Testamento ... Honran y respetan nuestra escritura... Tienen lengua propia.

Muy notable en estas observaciones es la atención que Juan le presta al problema de la escritura. Hay que considerar que este problema aún era de actualidad entre los mongoles, que antes del siglo XIII prácticamente no tenían lengua escrita. Cuando, bajo el reinado de Gengis Kan, crearon el potente imperio que dominaría Asia, adoptaron la escritura Uigur [Février, 1992: 302], de tipo fonético, y la mantuvieron como escritura oficial del imperio hasta el siglo XV. Tanta sensibilidad hacia las relaciones entre escritura y oralidad depende, también, del objetivo concreto de la misión de Juan, entregar al emperador de los mongoles

unas cartas del Papa. Estas cartas tenían que ser traducidas, lo cual no presentaba dificultades hasta que se tenían a mano intérpretes en lenguas puente como el árabe y el eslavo. Más compleja resultaba la operación en tierras chinas, en las cuales escaseaban los conocedores de estas lenguas. Sin embargo, la autonomía de la lengua hablada y la necesidad de su conocimiento para interpretar las situaciones parece intuida en aquellos puntos del relato en los que Juan declara su perplejidad frente a lo que ve:

Et sic duces infra tentorium colloquebantur et, ut credimus, de electione tractabant [318].

Los jefes hablaban bajo la tienda y, creo, trataban de la elección.

Nos autem, utrum facerent incantationes vel flecterent genua deo vel alteri nescientes, genuflexiones facere nolebamus [320].

Nosotros, sin embargo, por no saber si hacían algún hechizo o si se arrodillaban a algún dios, no queríamos arrodillarnos.

2. En el *Itinerarium ad partes orientales* de Guillermo de Rubruk, posterior en pocos años al viaje de Juan de Pian del Carpine, no hay la fórmula de la certificación autóptica. Sin embargo es muy fuerte la tensión hacia el descubrimiento de la verdad que aquella fórmula expresa y aparecen, muy conscientes y desarrollados, aquellos elementos de cultura lingüística que Juan esbozaba o intuía. Prácticamente todos los pueblos son descritos según las peculiaridades del idioma y de la escritura. Guillermo hace un uso extensivo de la reconstrucción etimológica, alimentada por un vivísimo interés lexicográfico. Se basa en Isidoro de Sevilla, citado a menudo. Pero precisamente este procedimiento muestra el enfoque científico que tiene el tratado. De especial interés son las tentativas de descripción fonética [se cita de la traducción italiana],

gli Illaci, che è la stessa parola che Blacchi, ma i Tartari non possono pronunciare la b [263],

(...) los Ilaces, que es la misma palabra que Blacos, pero los Tártaros no pueden pronunciar la b

y la justificación evolutiva de las afinidades entre idiomas,

Presso gli Uigur si trovano la sorgente e la radice degli idiomi turco e cumanico [273].

Entre los Uigur se encuentran la fuente y la raíz de los idiomas turco y cumánico.

Las observaciones más agudas son las relativas a los sistemas gráficos de las lenguas uralo-altaicas, de los cuales Guillermo intuye el origen común [Martin, 1990: 36]:

I Tibetani scrivono come noi, e hanno segni simili ai nostri. Quelli del Tangut scrivono da destra a sinistra, come gli Arabi, ma aggiungono le righe risalendo. Gli Uigur, come ho detto prima, scrivono dall'alto in basso [304].

Los tibetanos escriben como nosotros, y tienen signos parecidos a los nuestros. Los del Tangut escriben de derecha a izquierda, como los árabes, pero añaden las líneas desde abajo hacia arriba. Los Uigur, como he dicho, escriben desde arriba hacia abajo.

Aquí encontramos, también, la primera definición del ideograma chino:

I Cathay scrivono con un pennello come quello dei pittori, e riuniscono in un solo segno diverse lettere che esprimono una sola parola [304].

Los catay escriben con un pincel como el de los pintores, y reúnen en un solo signo diversas letras que expresan una única palabra.

Nótese la dificultad de entender el carácter no fonético de la escritura china. Es posible que precisamente este elemento constituya el límite infranqueable de la cultura lingüística de un europeo del siglo XIII: el mismo Marco Polo, tan atento a las maravillas de Extremo Oriente, no hace ninguna mención de la escritura ideográfica china. Por otro lado, es justamente la percepción de una mentalidad lingüística tan radicalmente distinta la que agudiza la sensibilidad de estos viajeros hacia el lenguaje en general.

Extraordinariamente vivo es en Guillermo el sentimiento de las lenguas como espacios culturales que diseñan, en su conjunto, una geografía cuyo recorrido implica procesos de alejamiento de la lengua propia y de acercamiento a la lengua ajena. Los mismos conceptos de lengua propia y lengua ajena se cargan de un significado existencial y cultural impensable fuera del marco histórico-hermenéutico que veíamos en Juan de Pian del Carpine. Hasta que los interlocutores de Guillermo son cristianos (griegos, rusos, armenios, húngaros), no se plantean problemas de comunicación, y no importa que se entiendan en latín o en griego, o simplemente con gestos, porque la religión constituye un marco cultural común por el cual las diferencias de idioma no implican alteridad de experiencias. Y por esto la percepción del espacio lingüístico ajeno tiene escasa resonancia en la sensibilidad de Guillermo y en el texto que la refleja. Sin embargo, incluso en esta geografía cultural relativamente cercana, el franciscano está atentísimo a la competencia lingüística de sus interlocutores, que él clasifica por el potencial lingüístico-comunicativo que lleva consigo:

Incontrammo degli ungheresi che erano stati chierici, uno dei quali sapeva cantare molte cose a memoria [...] Un altro era stato seriamente istruito nella grammatica, perché comprendeva parola per parola ciò che gli dicevamo, ma non sapeva risponderci [261].

Hallamos unos húngaros que habían sido clérigos, uno de los cuales sabía cantar muchas cosas de memoria [...] Otro había sido bien instruido en la gramática, porque entendía todo lo que le decíamos, pero no sabía contestarnos.

I nestoriani, qui, non sanno nulla; dicono il loro uffizio, e hanno libri santi in siriano, ma ignorano questa lingua, di modo che cantano come, da noi, i monaci che ignorano la grammatica, donde proviene che i testi sono totalmente corrotti [275].

Los nestorianos, aquí, no saben nada; dicen su oficio, y tienen libros sagrados en sirio, pero ignoran esta lengua, de manera que cantan como, entre nosotros, los monjes que no saben gramática, por lo cual los textos están muy corrompidos.

[...] Mastro Guglielmo ci condusse con gran gioia alla casa sua perché cenassimo con lui. Egli ha come moglie la figlia di un lorenese, nata in Ungheria, che conosce bene il francese e il cumano. Vi trovammo anche un'altra persona, di nome Basilio, figlio di un inglese, ch'era nato in Ungheria e conosceva anch'egli quelle due lingue [310].

El maestro Guillermo nos llevó con gran alegría a su casa para que cenáramos con él. Él tiene por mujer a la hija de un lorenés, nacida en Hungría, que conoce bien el francés y el cumano. Hallamos allí también a otra persona, de nombre Basilio, hijo de un inglés, que había nacido en Hungría y conocía él también aquellas dos lenguas.

In quella città venne a trovarsi frate Bernardo il catalano, dell'ordine dei Frati Predicatori, che abita in Georgia [...] Aveva imparato un poco il tartaro, e andava, con un frate ungherese, a Tauris [...] Il frate ungherese tornò a Tiflis con un servitore, e il frate Bernardo rimase a Tauris, con un frate tedesco di cui non capiva la lingua [349].

En aquella ciudad (Naxua) se encontró el hermano Bernard el catalán, de la orden de los frailes Predicadores, que vive en Georgia [...] Había aprendido un poco el tártaro e iba, con un fraile húngaro, a Tauris [...] El fraile húngaro volvió a Tiflis con un servidor, y el fraile Bernard se quedó en Tauris, con un fraile alemán del cual no entendía la lengua.

De especial interés es la última cita, en la cual Guillermo nos informa de que un fraile catalán es acompañado por un fraile alemán “del cual no entendía la lengua”. Una observación de este tipo sería muy improbable en un contexto ambiental latino-europeo, en el cual las diferencias entre vulgares quedan atenuadas por la lengua cultural común y por la graduación geográfica de la diversificación entre vulgares. Es verdad que los dos vulgares en contacto pertenecen a familias distintas (uno es de tipo románico y otro de tipo germánico). Pero podemos suponer que estos dos frailes, si hubiesen convivido en una zona cualquiera de la Europa latina, hubieran encontrado en el mismo ambiente estrategias de aproximación comunicativa que les impedirían, a ellos mismos y por lo tanto a un observador externo, percibir sus peculiaridades expresivas como una diferencia lingüística insuperable. En el ambiente lingüísticamente exótico en el cual se encuentran (y en el cual el catalán se mueve cómodamente porque ha “aprendido un poco el tártaro”), no sólo falta el latín, que ellos no conocen lo bastante como para conversar en él, sino que también falta aquel amplio repertorio de idiomas vulgares que les ofrecería formas analógicas de expresión y comprensión. En este ambiente los vulgares de los dos hombres, el catalán y el alemán, son artificialmente aislados, y contrapuestos el uno al otro. Son justamente este aislamiento y esta contraposición los que producen, en el agudo Guillermo, la percepción de que allí hay dos códigos expresivos que no se comuni-

can entre sí (porque faltan registros intermedios que harían de puente), y por lo tanto dos lenguas.

El sentimiento de la diversidad lingüística aparece, en cambio, con fuerza, a partir del primer encuentro con los gobernadores mongoles. Son necesarios intérpretes, uno por cada lado, y en cada encuentro se insiste en los riesgos de una comunicación difícil y de una posible incompreensión entre los interlocutores:

Egli aveva il proprio interprete, un nestoriano, che ignoravo fosse cristiano, e noi avevamo il nostro interprete... [285].

Él (el Kan) tenía su propio intérprete, un nestoriano, que yo ignoraba que fuera cristiano, y nosotros teníamos nuestro intérprete.

Gli esosi allora, meglio che potei, attraverso il nostro interprete che non aveva alcuna intelligenza né eloquenza, il simbolo della nostra fede [242].

Le expuse entonces, lo mejor que pude, a través de nuestro intérprete, que no tenía ninguna inteligencia ni elocuencia, el símbolo de nuestra fe.

Il mio interprete mi diceva: 'Non mi fate predicare perché sono incapace di tradurre parole di questo genere'. E diceva la verità, perché più tardi, quando cominciai a capire un po' il loro linguaggio, mi accorsi che quando dicevo qualcosa, lui diceva tutt'altro, secondo ciò che si presentava alla sua mente. Vedendo allora il pericolo di parlare mediante la sua interpretazione, preferii tacere [246].

Mi intérprete me decía: "No me hagáis predicar, porque soy incapaz de traducir palabras de este género". Y decía la verdad, porque más tarde, cuando empecé a entender un poco el lenguaje de ellos, me di cuenta de que cuando decía algo, él decía algo completamente distinto, según lo que arbitrariamente se le ocurría. Viendo entonces el peligro que suponía hablar mediante su interpretación, preferí callarme.

E poiché gli interpreti erano Armeni della grande Armenia, che odiano i Saraceni, temevo che per il loro rancore, avessero tradotto le cose a modo loro [280].

Y puesto que los intérpretes eran armenios de la Gran Armenia, que odian a los sarracenos, temía que por su rencor, hubieran traducido las cosas a su manera.

Fino a questo punto compresi il nostro interprete, ma poi non potei più comprendere una sola frase completa, per cui mi resi conto che era ubriaco [...] Allora io, accorgendomi della insufficienza del nostro interprete, tacqui [286].

Hasta este punto entendí a nuestro intérprete, pero luego no pude entender ni una sola frase entera, y me di cuenta de que estaba borracho [...] Entonces yo, dándome cuenta de la incapacidad de nuestro intérprete, me callé.

Allora gli presentai le vostre lettere con la loro traduzione in arabo e in siriano. Le avevo fatte tradurre ad Acri, nelle due lingue e scrittura

re; e li si trovavano sacerdoti armeni che conoscevano il turco e l'arabo, e quel compagno di David, che conosceva il siriano, il turco e l'arabo [251].

Entonces le presenté (al lamiam) vuestras cartas con su traducción en árabe y en sirio. Las había hecho traducir en Acre, en las dos lenguas y escrituras; y allí había sacerdotes armenios que conocían el turco y el árabe, y aquel compañero de David, que conocía el sirio, el turco y el árabe.

Estos pasajes revelan una preocupación casi obsesiva por la eficacia comunicativa [Claramunt, 1993: 202-204]. Especialmente significativas son las consideraciones sobre la competencia lingüística de su intérprete, que le permite a Guillermo llegar sólo hasta cierto punto (a una relación pragmática) en la comunicación con sus huéspedes mongoles. No puede, en cambio, porque el intérprete es ignorante y borracho, meterse en temas doctrinales, los que, como buen fraile, le interesarían más. El aspecto que más sobresale de la mentalidad lingüística de Guillermo es la percepción problemática de las nociones de *lengua*, *nación*, *religión* y de las relaciones que hay entre ellas. Lo entenderemos a través de un pasaje del texto en el cual los escribanos mongoles, en el momento de despedir a los huéspedes, les hacen esta recomendación:

Non dite che il nostro signore è cristiano: non è cristiano ma Moal [253].

No digáis que nuestro señor es cristiano [tal como se contaba en Europa]: no es cristiano sino Moal.

El autor comenta:

Il nome della cristianità sembra loro quello di una nazione, e sono così orgogliosi che, perfino se credessero in Cristo, tuttavia non vorrebbero che li si chiamasse cristiani. Essi vogliono che il loro nome, che è Moal, sia esaltato al di sopra di qualunque altro nome, e non vogliono essere chiamati Tartari [253].

El nombre de la cristiandad les parece a ellos el de una nación, y son tan orgullosos que, incluso si creyeran en Cristo, sin embargo no querían que se les llamara cristianos. Ellos quieren que su nombre, que es Moal, se exalte por encima de cualquier otro nombre, y no quieren que se les llame Tártaros.

El problema que se le plantea a Guillermo es el de un sistema cultural en el cual la identidad nacional es prioritaria frente a la identidad religiosa. Los mongoles podrían incluso convertirse al cristianismo, como los europeos desearían, pero de ninguna manera están dispuestos a renunciar a su identidad nacional, que el nombre, y por consiguiente la lengua, reflejan. En Occidente la relación entre los dos elementos es justamente la contraria: la identidad religiosa prevalece sobre la identidad nacional. El individuo y la comunidad se definen primero por su credo, y luego por su etnia. Cuando un escritor dice “nosotros”, como Juan de Pian del Carpine en el título de su obra, no está refiriéndose a su nacio-

nalidad, sino a la comunidad religiosa a la cual pertenece, obviamente la cristiana. La alternativa entre estos dos sistemas culturales es decisiva en lo que al lenguaje se refiere: en cuanto comunidad religiosa la identidad lingüística de muchos pueblos europeos se expresa al través del latín, y las lenguas propias de cada uno de ellos contribuyen muy poco a la definición de esta identidad. En cuanto comunidad nacional, en cambio, la identidad lingüística tiene que pasar forzosamente por las lenguas propias, mientras el latín, incluso conservando su función religiosa y literaria, pierde todo su significado identificador.

Con otro enfoque, la diferencia entre estos dos modelos de cultura lingüística ha sido bien indicada por Hans Niederehe, que, comparando las nociones de lengua e idioma en Alfonso X el Sabio y en Dante, observa que el primero, en su catálogo de las lenguas europeas [1987: 99], no se interesa por una compilación de individualidades lingüísticas, sino antes bien por aquello que une unas lenguas con otras. De este modo, no quedan los límites entre los distintos idiomas suficientemente definidos, mientras que la posición de Dante se caracteriza, por primera vez, por el adueñamiento de las unidades lingüísticas, largamente observadas, de los *idiomata*...

Y es tanto más significativa la actitud “sintética” de Alfonso si se piensa que a finales del siglo IX las diferencias entre las lenguas románicas eran ya advertidas [Roncaglia, 1961, pero cfr. también Bramon, 1993: 242]. No se trata, pues, de diferentes grados de comprensión subjetiva de una realidad lingüística objetiva, sino de la perspectiva ideal en la que el observador se sitúa: si su punto de vista es el monolingüismo (la lengua prebabélica o la gramática que míticamente estarían antes, o por debajo, de todas las lenguas observables), las diferencias que concretamente puedan existir aparecerán como fenómenos accidentales o de superficie de un modelo lingüístico-gramatical unitario; si en cambio su punto de vista es el pluringüismo (la suma variabilidad expresiva que el individuo experimenta en el contacto con los demás), las lenguas y gramáticas que en abstracto se puedan formar aparecerán como fijaciones provisionales de un flujo expresivo sujeto a todo tipo de variación en el espacio y en el tiempo (y una de estas fijaciones provisionales podrá ser determinada por el sentimiento nacional de un pueblo). La primera actitud es la Alfonso X el Sabio, la segunda es la de Dante (y también de Ramón Muntaner, que no plantea el problema de la identidad lingüística en términos teóricos, pero sí tiene un sentimiento cabalmente nacional de su lengua, el “bell catalanesc” [Riquer, 1964-80: 473]).

La posición de Guillermo de Rubruk (aunque cronológicamente anterior a la *General Estoria*) tiende justamente a evitar la indefinición de las *individualidades lingüísticas* característica de la cultura europea de la época, a valorar los elementos diferenciales entre un vulgar y otro (el catalán y el alemán, por ejemplo), en una perspectiva ya cercana a la postura dantesca. Sobre todo, Guillermo ha sintonizado su sentimiento del lenguaje y su conciencia lingüística con su propia experiencia y con las necesidades expresivas y comunicativas que su exploración geográfica y etnográfica le plantea. Esta sintonía agudiza su percepción de la realidad: en una situación de generalizada heteroglosia, él clasifica cada ser humano y cada grupo humano (la *individualidad lingüística* puede

apreciarse en una dimensión personal o colectiva), en función de la competencia lingüística, o sea de las posibilidades de relación que puede tener con él.

Podemos concluir, más en general, que los libros de viaje a Oriente, por su uso extensivo de la noción de *lingua propria* para identificar a los distintos pueblos, por el valor que tiene la experiencia comunicativa en sus reflexiones y descripciones, y sobre todo por la mentalidad lingüística que en ellos se refleja, adquirida en el contacto con culturas completamente ajenas, representan un eslabón necesario en la formación de la conciencia lingüística moderna. En ellos, por lo menos, Dante y Ramón Muntaner pudieron encontrar noticias de pueblos orgullosos de su identidad nacional y de su lengua por encima de cualquier otra cosa.

LOS VIAJES DE ITALIANOS A TIERRA SANTA

MARÍA CARRERAS - RAFFAELE PINTO

1. Las narraciones de viajes a Tierra Santa constituyen un amplio corpus de textos que se extiende, en ámbito italiano, desde el siglo XIII hasta el siglo XVII. El carácter litúrgico del viaje y la obligatoriedad del recorrido le dan a estos textos una relativa homogeneidad temática y estructural (muy alejada de la curiosidad aventurera de los exploradores de Oriente Extremo, en el siglo anterior), así que resultan tanto más significativas la diferencias de perspectiva lingüística entre sus autores.

El análisis de los textos compuestos entre 1335 y 1485 proporciona una tipología diacrónica de la actitud de los viajeros frente a las lenguas y a los idiomas ajenos que ofrece interesantes sugerencias sobre el problema más general de la formación de la conciencia lingüística moderna. El dato más relevante es la lengua de los textos, ya que la alternativa entre latín y vulgar interviene en la perspectiva ideal según la cual el cronista-viajero (casi siempre un religioso) observa e interpreta las realidades lingüísticas que se ofrecen a su experiencia. El primer cambio de perspectiva, o sea las primeras manifestaciones de conciencia lingüística moderna, se sitúa a la altura del primer diario de viaje escrito en italiano: el *Libro d'Oltremare* de Nicolás de Poggibonsi (1350). La originalidad de Nicolás, y los elementos que configuran su nueva sensibilidad lingüística, aparecen más claramente si los comparamos con una crónica escrita en latín en años muy próximos a la suya, el *Liber peregrinationis* (1335) de Jacobo de Verona.

2. En Jacobo no encontramos ninguno de los elementos que normalmente expresan una relación problemática con las culturas de los pueblos visitados. La descripción de los lugares no responde a un interés documental, sino al recuerdo de los episodios evangélicos allí ambientados. Y los habitantes de aquellas tierras es como si no existieran: cuando habla de ellos, Jacobo lo hace repitiendo los tópicos de la propaganda religiosa antimusulmana, y en raras ocasiones alude a encuentros o contactos con ellos. Tales encuentros no plantean problemas de comunicación y sólo dos veces aparece la figura del intérprete [se cita de la traducción italiana]:

[...] come ho saputo dai Saraceni, a cui ho chiesto tramite il mio interprete [78].

[...] como supe de los sarracenos, a los cuales pregunté mediante mi intérprete.

Ho chiesto, per mezzo del mio interprete, di che sepolcri si trattava: mi è stato risposto che sono di figli di questa terra [137].

He preguntado, por medio de mi intérprete, de qué sepulcros se trataba: se me ha contestado que son de hijos de esta tierra.

Indicios de interés lingüístico y curiosidad lexicográfica aparecen cuando Jacobo habla de cosas que no tienen un nombre en latín (en estos casos usa el término árabe y explica en latín su significado), y en el tratamiento de los topónimos, indicados con su nombre árabe actual, o bien traduciendo el significado.

Il giovedì tre agosto venne a Jaffa l'emiro del Sultano. Ossia il capitano [21].

El jueves tres de agosto llegó a Jaffa el emir del Sultán. O sea el capitán.

(...) quella chiesa maggiore è una moschea, ossia il tempio dei Saraceni [22].

Aquella iglesia mayor es una mezquita, o sea el templo de los sarracenos.

Anche i Saraceni tengono in grande devozione e rispetto il beato Giorgio e lo chiamano Ali, cioè grande presso Dio, Allah presso di loro corrisponde a Dio [22].

También los sarracenos le tienen gran devoción y respecto al beato Jorge y lo llaman Alí, o sea grande en Dios, Allah entre ellos corresponde a Dios.

Nella chiesa del Sepolcro stanno sempre, senza mai uscire, tre anziani calogeri ossia frati greci, giorno e notte [28].

En la iglesia del Sepulcro siempre están, sin salir nunca, tres ancianos "calógeros" o sea frailes griegos, día y noche.

3. Podríamos concluir que Jacobo, y como él todos los anteriores cronistas latinos de viajes a Tierra Santa, tiene escasa sensibilidad hacia los comportamientos lingüísticos de los pueblos visitados. Sin embargo, algunas observaciones marginales sobre las lenguas de estos pueblos dejan intuir no tanto una falta de conciencia, como más bien una conciencia lingüística distinta. *La lengua de los sarracenos es la lengua hebrea*, dice en un punto. Y en otro lugar: *Han en árabe o sarraceno quiere decir albergue*. Lo que extraña, aquí, es que el cronista confunda el hebreo con el árabe.

En varios lugares dice que ha hablado con monjes calógeros de Chipre, donde *todos hablan griego* y él declara que no sabe griego. Se puede suponer que se entendió con ellos en latín. Pero aquí precisamente encontramos el motivo de su escaso interés por los idiomas indígenas: no son estos idiomas, las lenguas habladas, los que permiten o impiden la comunicación, sino las lenguas que se escriben. El latín, en tanto que lengua escrita común, puede funcionar como código comunicativo entre un italiano y un griego, si los dos, en tanto que religiosos, lo conocen. El latín es la única lengua en la cual a Jacobo le interesa comunicar. La dificultad de comunicar con árabes, hebreos y beduinos, no procede de la diferencia entre idiomas hablados, sino de la diferencia entre lenguas de cultura. Y estas lenguas son incomparables por principio, por mucho que se traduzcan palabras aisladas, ya que son vehículos expresivos de religiones dis-

tintas y antagónicas. Es evidente que Jacobo no es Ramon Llull, que planteaba el problema de la substancial traducibilidad de las grandes religiones monoteístas, y, en su limitado horizonte intelectual, árabe y hebreo llegan incluso a confundirse, siendo lenguas y culturas no cristianas, que tienen además el mismo, o muy parecido, sistema gráfico.

La identidad lingüística de Jacobo no es el italiano, o uno de sus dialectos, sino el latín, lengua cultural y religiosa. Y precisamente como, en la perspectiva del latín, no tienen ninguna relevancia, comunicativa o cultural, los vulgares que se hablan en Italia, y que el mismo Jacobo seguramente usa en sus actividades cotidianas, así no tienen ninguna relevancia documental para él los idiomas que se hablan en Oriente, siendo todos ellos variantes degradadas o incultas de otras lenguas de cultura. Jacobo no hace otra cosa que proyectar, en estas realidades no cristianas, el mismo modelo bipolar de su sociedad cristiana, basado en una lengua escrita común y en una variedad desarticulada de idiomas propios. Jacobo se ha quedado completamente fuera del movimiento cultural que ha ido afianzando en la Europa cristiana algunos de los idiomas vulgares, transformándolos en grandes lenguas literarias y de cultura. Pero, precisamente este retraso nos muestra la fuerza y la vigencia de un modelo cultural en el cual lengua significa exclusivamente escritura y religión, y como tal se aplica para interpretar también la realidad lingüística no cristiana.

4. Frente al conservadurismo de Jacobo, está la nueva conciencia lingüística de Nicolás de Poggibonsi. Nada más llegar a Jerusalén, Nicolás percibe de una manera que no se podría imaginar más viva las dificultades de comunicación oral:

Ora quando noi fummo apresentati all'amiraglio di Gerusalem, noi facemo dire per lo nostro interpreto, quando ci dimandò il tributo del Soldano, che noi eravamo poveri [...] Subito per questa parola l'ammiraglio fece battere il nostro interpreto [...] E io domandai lo' interpreto dove questi ci menavano, ed egli disse che ci menavano alla prigione [...] E diceva se io avea denari da pagare il tributo; e io respuosi per lo interpreto, ch'io no gli avea [...] [32-36].

Cuando fuimos presentados al almirante de Jerusalén, le hicimos decir a nuestro intérprete, cuando nos pidió el tributo del Sultán, que éramos pobres [...] En seguida, por esta palabra, el almirante hizo pegar a nuestro intérprete [...] Entonces le pregunté al intérprete dónde nos llevaban, y él me dijo que nos llevaban a la prisión [...] Y me preguntaba si yo tenía dinero para pagar el tributo; y le contesté, por el intérprete, que no tenía [...]

La función del intérprete adquiere una importancia fundamental, porque la perspectiva lingüística ya no es la del latín-lengua de cultura, sino la del vulgar-lengua de comunicación. Nicolás conoce bien, esto es: ha asumido en su propia identidad cultural el cambio que se ha producido en la conciencia lingüística europea, y el vulgar, antes que medio expresivo para relatar su viaje, es perspectiva ideal que configura su experiencia existencial: el Sultán no es abstracta for-

ma de poder en una cultura lejana y ajena, sino el individuo al cual hay que pagar impuestos y que puede castigar y herir.

Su conciencia lingüística está tan vinculada a las concretas relaciones comunicativas que llega a hacer problemáticos incluso los límites de la competencia lingüística de su intérprete, considerado como prolongación de su voz y su oído:

[...] gridando parole altissime. E io domandai uno interpreto, quello che volea dire queti due [...] E que' rispuose, che no gli intendeva, però che quelli [...] gridavano in lingua arabica, e quelli [...] in lingua etiopica, e io sono interpreto di lingua ebrea e saracina [I, 107]. [...] gritaban con voz muy alta. Yo le pregunté a un intérprete qué decían aquellos dos hombres [...] Y él me contestó que no los entendía, porque uno [...] hablaba en lengua arábica, y otro en lengua etiópica, mientras él era intérprete de lengua hebrea y sarracena.

Y especialmente reveladores de la mentalidad dentro de la cual cobra protagonismo la figura del intérprete son los pasajes en los cuales Nicolás echa de menos su ayuda.

Molte cose io vidi, cioè animali infiniti, de' quali io non seppi il nome adomandare ch'io non avea allora lo'nterpito [II, 75]. Vi muchas cosas, por ejemplo una gran cantidad de animales, de los cuales no pude preguntar el nombre porque no llevaba conmigo el intérprete.

[...] e noi vedemo [...] uno Saracino sempre correndo per esserci dinanzi, per attraversarci la via, e quando dinanzi fu per grande spazio, e quelli si puose a sedere incontro a noi, e aspettava che indi noi passassimo. Allora la paura ci rinnuova [...] imperò che se fusse bisogno di rispondere, nullo sapeva niente rispondere a cosa che ci fusse domandata [II: 116-117].

[...] vimos a un sarraceno que corría para adelantarnos y cruzarnos el camino, y cuando estuvo delante de nosotros, a mucha distancia, se sentó, esperando que nosotros llegáramos. Entonces volvimos a tener miedo [...] porque, si hubiéramos tenido que contestar algo, nadie estaba capacitado para contestar a cualquier cosa que nos hubiesen preguntado.

5. Función análoga a la del intérprete, de compensar una distancia lingüística que impide la comunicación, tiene la comunicación gestual, que Nicolás evoca en varias ocasiones:

E questi arabi con cui eravamo rimasi, non intendevano niente nostra lingua né noi la loro, né per cenni né per atti; che quando domandavamo una cosa, eglino facevano tutto il contrario [II, 114]. Estos árabes con los cuales nos habíamos quedado, no entendían nuestra lengua, ni nosotros la suya, ni siquiera con gestos ni con actos; y cuando pedíamos algo, ellos hacían todo lo contrario.

Si io uno sabato andai alla Sinagoga degli Ebrei [...] e stando io allato alla porta della Sinagoga per vedere le orazioni, e uno Fariseo, il quale era mio amico e domestico molto, si mi fece segno ch'io andassi a lui. E quelli si levò e per mano mi prese e posemi allato a loro tabernacolo che eglino adoravano [...] Eglino facevano lor orazione, ma niente intendeva; se non che alcuno di loro montò in sulla catedra e infra sua orazioni egli si diceva: Alleluia [...] e così vocaboli che noi abbiamo in ebreo [II, 198].

Un sábado fui a la Sinagoga de los hebreos [...] y mientras estaba yo junto a la puerta de la Sinagoga para ver su manera de rezar, un fariseo, que era muy amigo mío, me hizo una señal para que me acercara [...] Luego se levantó, me cogió de la mano y me puso a lado del tabernáculo que ellos adoraban [...] Ellos hacían sus oraciones, pero yo no entendía nada; excepto que alguno de ellos se subió a la tarima y entre las demás oraciones decía: "Alleluia" [...] y otros vocablos que nosotros tenemos en hebreo.

Igualmente interesante es un punto en el cual Nicolás narra de una fiesta en la cual se ríen y divierten con los jacobinos sin entenderse:

Tutto di stemo con loro in festa; ben è vero ch'eglino e noi non ci potevamo intendere niente l'uno l'altro: ma per cenni e per atti di mano ci passavamo così insieme [II, 201].

Todo el día estuvimos con ellos festejando; es verdad que no podíamos entendernos en absoluto: sin embargo por gestos y movimientos de la mano pudimos pasar el rato juntos.

Es posible que se puedan aducir, como pruebas *e contrario* de esta acentuada sensibilidad hacia la comunicación, algunos lugares en los cuales Nicolás se comunica con extranjeros sin mencionar intérpretes o lenguajes gestuales. En efecto, en todas las situaciones narradas, los extranjeros son marinos, lo cual se podría justificar con el uso de la llamada "lengua franca" de la marinería mediterránea:

[...] a noi venne una barca e fece chiamare lo padrone e li mercatanti; e disse, da parte del Signore di quel paese, come la guardia del mare aveva fatto segno come due galee armate venivano verso noi: e però se vi provedete e se vi fa bisogno gente in aiutorio, si ve la manderà. E lo padrone e li mercatanti ringraziorno lo Signore e dissono che non temevano di quattro galee: si bene siamo armati e molta gente avemo in questa cocca [220].

[...] se nos acercó un barco desde el cual llamaron al dueño de nuestra nave y a los mercaderes; dijeron, de parte del Señor de aquel país, que el guardia marino había señalado que dos galeras armadas venían hacia nosotros, y que, si necesitábamos ayuda, nos lo mandaría. El dueño y los mercaderes le dieron las gracias al Señor y dijeron que no temían aquellas cuatro galeras, porque estaban bien armados y tenían a mucha gente en el barco

[...] In questo li nocchieri chiamò più volte e diceva: o, delle galee! E quelli delle galee facevano vista di non udire [...] Alla fine, quan-

do avemo più volte chiamato, e l'una delle galee rispose e disse: che vi piace? [225].

Mientras tanto el piloto llamó varias veces y decía: ¡vosotros, los de las galeras! Y los de las galeras fingían no oír [...] Finalmente, después de llamar muchas veces, desde una de las galeras contestaron y dijeron: ¿qué queréis?

El panorama lingüístico que dibuja Nicolás es extremadamente complejo, atento por un lado a las peculiaridades lingüísticas de las personas, por el otro a las diferentes relaciones comunicativas que con cada una establece. Su perspectiva vulgar le induce a privilegiar la concreta experiencia lingüística, y por consiguiente la identidad y competencia idiomática de sus interlocutores. Frente a él, que habla en toscano y tal vez en latín, encontramos el almirante del Sultán, que sólo habla su lengua, el intérprete sarraceno, que además de su propia lengua sabe hablar italiano, el cristiano de Chipre, que además del griego conoce también el italiano, o el latín, y la lengua del lugar; los que hablan en lingua aetiopica, los que hablan en una lengua árábica que ni su intérprete entiende, ya que es especialista en hebreo y sarraceno, los hebreos de la Sinagoga; los jacobinos con los cuales se comunica con gestos.

Viva es, naturalmente, también la curiosidad lexicográfica, y frecuente la utilización de extranjerismos. Su sensibilidad hacia las lenguas ajenas llega al punto de incluir en el texto frases en lengua original:

@INTER = [...] *e lo nostro interpito disse ai nostri arabi, che ci aveano prestati li camelli: natadossi gorga suini* [II, 119].

[...] y nuestro intérprete dijo a nuestros árabes que nos habían prestado los camellos: *natadossi gorga suini*.

E così spaventevoli uomini e femine se ne venivano a noi, gridando e dicendo in lingua loro: messinala messinala caspe caspe [121].

Y estos hombres y mujeres tan espantosos venían hacia nosotros gritando y diciendo en su lengua: *messinala messinala caspe caspe*.

6. Las crónicas posteriores a la de Nicolás de Poggibonsi no muestran significativos cambios de actitud frente al problema de las lenguas ajenas. El aspecto que quizás más sobresale es la progresiva profesionalización del interprete, que se indica como *Turcimanno*, y aparece como funcionario de los sultanes. Los viajes se hacen más protocolarios y menos aventureros, y en el marco de una mentalidad claramente mercantil o diplomática pierden el encanto y la frescura de la crónica de Nicolás.

Lo que quizás pueda indicar formas y niveles distintos de conciencia lingüística es el carácter activo o pasivo del intérprete. Con esta matización queremos distinguir entre el intérprete que usa el viajero para comunicarse con los indígenas (lo podríamos definir como un intérprete al servicio del emisor de mensajes), y el intérprete que la autoridad indígena tiene a su servicio para comunicarse con sus visitantes (lo podríamos definir de intérprete al servicio del

receptor de mensajes). El primer tipo de intérprete es característico de la primera etapa de los descubrimientos, y es la señal más clara de la intención descubridora de los europeos, que visitan tierras ajenas. El segundo tipo pertenecería a una etapa sucesiva, en la cual las culturas indígenas de alguna manera se prepararían a recibir viajeros europeos, y tendrían ya dispuestos y preparados a unos intérpretes oficiales. Ejemplos del primer tipo serían los traductores de las cartas de Frère Ascelin, o, en un nivel más aventurero, de Nicolás de Poggibonsi, o, también, el intérprete que el patrón de la nave que llevaba a los peregrinos tenía que incluir en los servicios de viaje. Ejemplos del segundo tipo son los *turciman-ni* (trujamanes) que aparecen en la corte del sultán para recibir mercantes o embajadores extranjeros.

7. Para percibir un nuevo giro en la conciencia lingüística de los viajeros a Tierra Santa hay que esperar a 1485, año de la primera edición del *Trattato di Terra Santa*, de Francisco Suriano, que relata diversos viajes a Siria, Palestina, Arabia, Egipto, Abisinia entre los años 1462 y 1484. El texto tuvo tres versiones (1485, 1514, 1524) y cuenta la estancia en Tierra Santa de Suriano de 1462 a 1475. Volvió allí como Guardián del Santo Sepulcro y luego en distintas ocasiones para estancias más cortas. El mismo título (“Tratado”) indica que el texto se propone no tanto contar unas aventuras de viaje como analizar con cierta profundidad la realidad en la cual ha vivido por muchos años. Desde el inicio del texto Suriano declara que conoce perfectamente las lenguas de aquellos lugares, lo cual plantea el problema del contacto lingüístico en una dimensión que ya no es práctica o comunicativa, sino propiamente etnográfica.

Dico che della lingua Greca perfectissimamente sum perito, et non meno del parlare italiano nostro. De la lingua Siriacha, hovero Harabica, già longo tempo ho avuta in pratica, sì che non ho disdignato de confessare li Christiani catolici nominati Maroniti che in quello paese del Monte Libano sono cohabitanti [...] Et a ciò le sapiate cognoscere, scriverò in lingua harabica cum intinta rossa et maxime li vocaboli et nomi de li lochi sancti; et a ciò che li sapiate proferire farolli accentuati.

Digo que de la lengua griega tengo perfecto conocimiento, y también de nuestro idioma italiano. De la lengua siria, o sea árabe, he tenido larga práctica, así que no me he negado a confesar a los cristianos católicos llamados maronitas que en aquel país del monte Líbano representan una parte de la población [...] Y para que las sepáis reconocer, escribiré en lengua árabe con tinta roja, sobre todo los vocablos y los nombres de los santos lugares; y para que sepáis pronunciarlos, les pondré acentos.

El interés etnográfico de Suriano se mueve en varios ámbitos. Las estructuras políticas, las costumbres populares, los ritos religiosos y cortesanos, el paisaje, la gastronomía. Y siempre el dato es referido con el nombre en lengua original, y traducido o explicado en italiano. La excepcionalidad de su planteamiento consiste en que su punto de vista es interno a la realidad analizada, y su

esfuerzo consiste en acercar a la cultura europea los elementos de las culturas ajenas entre las cuales se mueve. En este sentido su actitud es parecida a la de Marco Polo, que con instrumentos conceptuales mucho más elementales, también había adoptado, en su relato, un punto de vista interno a la cultura ajena que describía. Esta perspectiva interna le permite enfocar el tema de las lenguas orientales no ya como problema comunicativo personal, sino como objeto de interpretación cultural. La observación etnográfica se apunta sobre la conciencia lingüística ajena para describirla según un implícito, pero no por ello menos refinado, modelo teórico:

Li Armeni hanno proprie litere e ydioma. Le loro litere sono in volgare de l'officio divino, ad ciò che tutti le intendano... [75].

Los armenios tienen su escritura y su idioma. Sus libros del oficio divino están en vulgar, para que todo el mundo los entienda.

Li Suriani [...] usano la lingua arabica vulgare [76]“.

Los sirios [...] usan la lengua árabe vulgar.

Li Abassini overo indiani de prete lane hano idioma et litere proprie [76].

Los abisinios, o sea los indios del Preste Juan, tienen idioma y escritura propios.

Li Jacobiti [...], usano la lingua arabica e caldea, [...] ne la chiesa e nell'officio divino usano ydioma che non se intende salvo da quelli che sono bene literati [74].

Los jacobinos [...], usan la lengua árabe y caldea, [...] en la iglesia y en el oficio divino usan un idioma que sólo entienden los que son muy letrados.

8. Suriano se pregunta por la relación que existe entre la lengua del culto y el lenguaje cotidiano, y los conceptos que usa pertenecen a su propia civilización europea. Él distingue entre *litere* e *ydioma*, o sea entre escritura y oralidad, y clasifica la cultura lingüística de los pueblos según las formas en las que se da esta relación. Los armenios son diferenciados de los demás, ya que tienen tanto una lengua de cultura propia como un lenguaje de comunicación propio. El rasgo que llama la atención de Suriano es que la lengua escrita, le *litere*, se vulgariza en el oficio divino. Y esta vulgarización, Suriano la interpreta como consecuencia de una necesidad comunicativa. Aquí vemos con claridad que el modelo cristiano y europeo de conciencia lingüística es usado como modelo hermenéutico, criterio de interpretación y descripción de civilizaciones distintas. Sobre todo, vemos claramente la relación necesaria y exclusiva que hay entre lenguaje vulgar y finalidad comunicativa. Los armenios hacen algo aparentemente paradójico, vulgarizar las letras del culto religioso. En realidad esta iniciativa se debe a una causa muy noble, “que todo el mundo lo entienda”. Lutero aún no ha intervenido planteando, en el corazón de Europa, esta vulgarización como condición de la modernidad religiosa, y nuestro franciscano, que se dedica a predicar y evangelizar, puede reconocer, sin temor de anatemas, que Dios no corre

ningún peligro si la gente entiende su lenguaje. Hay que considerar, por otro lado, que a lo largo del siglo XV, en los ambientes humanistas italianos, se había afirmado una idea monolingüe de la antigüedad latina, al lado de (y en competencia con) la hipótesis tradicional de una diglosia latín-vulgar [Tavoni, 1984], lo cual permitía imaginar una cultura lingüística en la cual se podía pasar de la oralidad a la escritura sin cambiar de lengua (que era la situación medieval típica). Y este es el camino que seguirá la cultura lingüística europea a partir del siglo XVI, por motivos religiosos y sobre todo políticos: la integración lingüística del territorio y de la sociedad dentro del estado. Los armenios, interpretados según el modelo de conciencia lingüística europea (tal como podía sentir la un italiano muy culto de finales del siglo XV), le muestran a Suriano una posibilidad de comportamientos lingüísticos implícita en aquel modelo, y que el futuro de Europa se encargaría muy pronto de actualizar.

Una situación opuesta, proyectada hacia el pasado en vez de hacia el futuro de Europa, le muestran a Suriano los jacobinos. Estos, *en la iglesia y en el oficio divino usan un idioma que sólo entienden aquellos que son muy letrados*. Aquí vemos el modelo de conciencia lingüística tradicional, el que actúa, por ejemplo, en Jacobo de Verona, y que consiste en la diglosia entre lengua escrita (la lengua de los letrados) e idioma oral (el vulgar). La diferencia es tanto más profunda cuanto más especializada en el culto religioso es la lengua escrita, y ésta era la situación del latín antes de la revolución humanista. Así que en los jacobinos Suriano puede observar el fósil de una cultura lingüística ya superada, y este fósil es analizado según la perspectiva de una cultura en la cual la finalidad comunicativa del lenguaje se concibe como mucho más importante que su vinculación al culto.

LENGUAJE Y TERRITORIO EN LAS CRÓNICAS DE VIAJE A EXTREMO ORIENTE

RAFFAELE PINTO

Cuanto más atrás procedemos en la historia de Europa, tanto más vacío de significado se presenta el axioma “un territorio / una lengua”. Este axioma, que el sentido común hoy percibe como un hecho natural y universal, ha sido el resultado de múltiples procesos de adaptación, en el marco de un proyecto de civilización que se basa en el equilibrio (muy inestable) entre el poder absoluto del estado, que impone códigos expresivos homogéneos, y los derechos inalienables de los individuos, que tienden a escoger libremente sus propias formas expresivas. Investigaciones recientes, de distintos enfoques, se basan en la relativización del alcance metodológico de la relación entre lengua y territorio, tanto del lado del territorio y del estado [Nadal: 1992] como del lado del repertorio lingüístico personal y de la lengua individual [Petrucci, 1994 -Steiner, 1994].

El estudio del pasado lingüístico europeo, sobre todo la historia de las ideas maduradas en la experiencia de contactos con lenguas y culturas lingüísticas distintas, es interesante y útil porque muestra la gestación de aquel axioma y del tipo de conciencia lingüística que lo produce. Es un estudio que reserva a veces sorpresas, como por ejemplo esta: los europeos no se percataron de la relación substancial que puede existir entre lengua y territorio antes de que empezaran los grandes viajes de exploración hacia otros continentes, sobre todo a Extremo Oriente, alrededor de la mitad del siglo XIII. El contacto con las grandes lenguas asiáticas, con sus diferencias de mentalidad antes que de estructuras (¿cómo pueden existir lenguas que solamente se escriben, y cuyos signos no indiquen palabras sino cosas o ideas?), despertó una nueva sensibilidad frente a la propia situación lingüística europea, con su lengua de cultura de gran prestigio, el latín, y con su babel de vulgares locales y agramaticales. Algunos de estos vulgares tenían, en esta época, uso escrito e incluso literario. Pero, justamente por haber adquirido, con este uso, cierta regularidad gramatical y una notable difusión, perdían su originaria vinculación geográfica.

Esta paradoja (natural en una sociedad en que el derecho era personal, o estamental, y no territorial) impedía que lenguas vulgares de cierto prestigio cultural, como el francés y el provenzal, pudieran convertirse en lenguas nacionales: el trovador provenzal o el novelista de la Champagne se solidarizaban, lingüísticamente, mucho más con un trovador catalán o un novelista toscano (que escribían en provenzal y en francés, respectivamente) que con un campesino de su tierra (que hablaba un lenguaje muy diferente del que él escribía). Lo que se escapa por completo a nuestra mentalidad, y hace de la civilización medieval una singularidad histórico-lingüística, es la relación inversamente proporcional entre el ámbito diatópico de una lengua (su difusión en el espacio) y el ámbito diastrático (su difusión social): cuanto más extenso es el prime-

ro, tanto más reducido es el segundo, y viceversa. La lengua más difusa en el espacio es la menos difusa socialmente (el latín), mientras que las lenguas más difusas socialmente (el idioma que dentro del castillo o de la aldea hablaba todo el mundo) son las de menor extensión territorial. Esta asimetría impide que las lenguas tengan una vinculación orgánica ni con la geografía (el latín no es lengua propia de ningún lugar), ni con la sociedad (los idiomas socialmente comunicativos no tienen ni prestigio ni gramática). Y cuando se da algún proceso de fijación de una lengua, por su uso literario, se verifica un proceso paralelo consistente en su desvinculación territorial: la lengua, en el momento en que se fija como estructura, pierde sus determinaciones espaciales, y se ofrece a un uso territorialmente indiscriminado. El término, de tipo geográfico, y no nacional, que la denomina (francés, provenzal...), sólo es el recuerdo fosilizado de sus orígenes (norte de Francia, Provenza) y no indica el ámbito territorial de vigencia de su uso.

La cultura lingüística moderna se basa en la ecuación inversa a la que actúa en la Edad Media: la lengua más difusa socialmente es también la que abarca el mayor ámbito territorial (y es, también, la de más prestigio y de más densa fijación gramatical). Sobreviven, como es natural, situaciones típicas de la cultura lingüística anterior, y la noción de dialecto es indispensable, hoy en día, justamente porque con ella se abarcan (y eventualmente se exorcizan, eliminándolos de la conciencia y de la reflexión) aquellos fenómenos de variabilidad diatópica y diastrática que no cuadran con la ecuación “moderna” entre “lengua de la sociedad” y “lengua del territorio” (o sea, “lengua del estado”, o, en los casos de fundamentalismo normativo, “lengua” a secas). Ahora bien, para que pudiera darse este cambio de modelo y de conciencia era preciso vincular funcionalmente el lenguaje por un lado al territorio, y por el otro a la sociedad. Y la tarea del historiador de las culturas lingüísticas es la de describir el paso de un modelo a otro, el paulatino aflorar, en la Edad Media, de una conciencia lingüística distinta.

Los primeros síntomas de un cambio de sensibilidad frente al lenguaje se observan en las crónicas de viajes a Extremo Oriente, en las cuales los viajeros relatan mentalidades percibidas como realmente diferentes. Se trata de una curiosidad que se despliega en todos los campos de la experiencia, pero es en el terreno del lenguaje donde el espíritu de observación se muestra más agudo y receptivo, porque el lenguaje es el principal instrumento de interrogación que el viajero posee, instrumento que, obviamente, se vuelve cada vez menos eficaz en la medida en que se aleja del continente europeo. En la cuenca del Mediterráneo, por muy alejadas que estén las lenguas que entran en contacto, siempre hay las grandes lenguas culturales de referencia (el latín, el griego, el árabe, el hebreo) que funcionan como lenguas-puente, y por lo tanto reducen, con su “ruido” cultural y comunicativo, la sensibilidad hacia la alteridad idiomática. Los viajeros que se adentran por Asia Oriental, a partir de cierto punto, pierden estas referencias (como queda reflejado en los textos por la preocupación de tener intérpretes que permitan la comunicación con las poblaciones locales), y es un estado de ánimo de desorientación cultural e indigencia comunicativa el que posibilita, en ellos, la percepción de la lengua como carácter propio de los

que residen en un territorio, e instrumento expresivo indispensable para establecer un contacto con ellos. Si además se encuentran con pueblos que tienen una conciencia muy madura de la lengua como signo de identidad nacional (es el caso de los mongoles, que habían creado, en el siglo XIII, un vasto imperio en toda Asia), se crea la posibilidad de empezar a cuestionar en Europa, a partir de esta experiencia, el valor de expresiones tales como, por ejemplo, “lengua propia” (en latín, *lingua propria* o *idioma proprium*, con una oscilación terminológica reveladora de distintas valoraciones de la propiedad lingüística).

Hacia la mitad del siglo XIII, el inglés Roger Bacon, filósofo y teólogo franciscano, uno de los primeros en fijarse analíticamente en las características de las lenguas vulgares [Alessio, 1993: 26], da estas definiciones del *idioma proprium* [en la *Gramática griega*; citado por Tavoni, 1987: 402]:

Idioma [...] est proprietas lingue determinata, qua una gens utitur iuxta suam consuetudinem. Et alia gens eiusdem lingue utitur alio idiomate. Idion enim grece est proprium latine, a quo idioma hoc est proprietas. Et idiota qui est contentus sua proprietate loquendi, nesciens proprietates sermonis aliorum. In lingua enim latina que una est, sunt multa idiomata.

Idioma [...] es una determinada propiedad de lengua, que un pueblo usa según sus costumbres. Mientras otro pueblo de la misma lengua usa otro idioma. En efecto, *idion* en griego significa *proprium* en latín, y de allí procede idioma, o sea propiedad. El idiota es aquel que está satisfecho con su propiedad de lenguaje, ignorando las propiedades de lenguaje ajenas. De hecho en la lengua latina, que es una, hay muchos idiomas.

En los mismos años el toscano Boncompagno de Signa, maestro de retórica y autor de varios tratados, en su *Rethorica novissima* [citado por Alessio, 1993: 19] hacía estas consideraciones sobre el estilo epistolar de los mercaderes:

Mercatores in suis epistulis verborum ornatum non requirunt, quia fere omnes et singuli per idiomata propria seu vulgaria vel corruptum latinum ad invicem sibi scribunt et rescribunt.

Los mercaderes en sus cartas no buscan el refinamiento de las palabras, ya que casi todos se escriben entre ellos en sus idiomas propios, o sea vulgares, o bien en un latín corrupto.

Los dos autores consideran el idioma propio como una variedad de lengua con escaso prestigio (nulo en Boncompagno, que lo identifica con el latín corrupto). Bacon, que ve claramente la relación entre *gens* e *idioma*, y por lo tanto intuye la función culturalmente diversificadora del idioma propio, no puede llegar muy lejos en la dignificación del concepto, porque, por encima del idioma propio, está la *lingua* a la cual muchas *gentes* pertenecen (aquí el latín, pero en otros casos puede ser la *lingua gallicana*, que se divide en muchos *idiomata* en tanto que la hablan *Gallicos et Picardos et Normannos et Burgundos* [en Alessio, 1993: 26]). *Lingua* e *idioma* son el género y la especie: dentro de una *lingua* hay muchos *idiomata*, y la diferencia entre los idiomas de una misma lengua es

mucho menos relevante que la diferencia entre lenguas. No sólo porque el idioma tiene un escaso nivel de fijación gramatical, sino también porque la comunicación entre idiomas de una misma lengua es posible a priori, por muy diferentes que sean estos idiomas. A lo largo de toda la Edad Media la circulación de las personas entre territorios de idiomas románicos y territorios de idiomas no románicos era intensa, y nadie echaba de menos intérpretes, o experimentaba insalvables barreras comunicativas (por lo que podemos intuir de la substancial falta de documentación al respecto). Esto se debe a que todos eran de una misma lengua, el latín. Lo cual no significa, ni mucho menos, que todo el mundo fuera capaz de expresarse en latín. Lo que ocurría era que la variabilidad idiomática era muy alta, y que cada persona dominaba un repertorio idiomático más o menos amplio en función del territorio en el cual se movía. Se entiende, así, en qué sentido era considerado *idiota* el que sólo conocía su lengua propia: se trataba de personas que nunca habían salido de su castillo o de su aldea, y por lo tanto tenían una competencia lingüística proporcional al reducido ámbito territorial en el que se movían. Salir de este ámbito implicaba entrar en contacto con idiomas distintos, más o menos distintos en función de la distancia recorrida. Podemos incluso imaginar que la adquisición de una competencia idiomática nueva tenía un tiempo comparable con el desplazamiento en el espacio (que en la época era, obviamente, mucho más lento que hoy en día): en la medida en que un individuo se movía en la geografía de Europa, iba incorporando en el propio repertorio los elementos idiomáticos necesarios para desenvolverse con comodidad en cada lugar (se trataría, por lo tanto, de competencias idiomáticas parciales, o locales). Se entiende, así, que Roger Bacon y Boncompagno de Signa, con fina distinción dialéctica el primero, con resentida altivez académica el segundo, consideren poco significativas las diferencias entre idiomas, en el plano comunicativo y en el plano cultural. Frente a estos textos, que revelan una mentalidad difusa, tenemos, en la misma época (la mitad del siglo XIII) la *Historia Mongolorum* de Juan de Pian del Carpine, la primera crónica de viaje a Extremo Oriente, en la cual se habla de *lingua propria*, y no de *idioma*, lo que, en términos de Roger Bacon, sería lógicamente contradictorio. Y el concepto, que implica una valoración positiva de la propiedad lingüística, le sirve al autor para caracterizar a los pueblos locales, en una vinculación tanto más íntima de lenguaje y nación (*lingua y gens*) en cuanto el dominio de la lengua aparece como condición preliminar de cualquier otro acercamiento: no se puede conocer a un pueblo, tanto en el sentido pragmático de comunicarse con él, como en el sentido científico de tener conocimiento de sus peculiaridades, si no se conoce su lengua. Tal experiencia de impotencia comunicativa (impensable en Europa) libera la posibilidad de intuir el carácter substancialmente diversificador del lenguaje.

Aún más elocuente en reflejar el cambio de mentalidad en relación con el concepto de lengua propia es el libro de viajes más famoso de la Edad Media, el *Milione* de Marco Polo. Polo había ido, de niño, con el padre y el tío, mercantes venecianos, a China, donde el Gran Kan, emperador de los mongoles, lo admitió en su corte y le confió misiones diplomáticas que le dieron la posibilidad de conocer profundamente todo el imperio. Polo volvió a Venecia cuando ya era mayor, y escribió el libro que lo haría famoso. Los aspectos que ahora quiero

subrayar son las circunstancias y la lengua en las que el libro fue redactado. En el año 1298 Marco Polo participó en una batalla naval entre venecianos y genoveses. Fue capturado y llevado como prisionero a Génova. Allí, en la prisión, se encontró con un escritor pisano, autor de novelas de caballería, y le dictó el texto de su obra. La lengua en la cual Rustichello (o Rusticiano) la redactó no fue ni el veneciano (lengua de Polo) ni la suya (el toscano, aunque tuviera, esta lengua, cierto prestigio literario: hacia 1293 había salido la *Vita Nuova*, de Dante, que ofrecía un modelo de prosa perfectamente estructurada), sino el francés, la lengua de trabajo de Rustichello, la que usaba para componer sus novelas. Ahora bien, esta era la normalidad lingüística en Europa a lo largo de la Edad Media: el paso de la oralidad a la escritura era, al mismo tiempo, el paso de la aleatoriedad expresiva a la norma gramatical, por un lado, y por el otro el paso de la vinculación territorial a la desvinculación territorial del lenguaje. Abandonando su lengua propia (el toscano), y utilizando una lengua ajena (el francés) de mayor prestigio y de ámbito espacial más amplio, Rustichello no hacía otra cosa que ajustarse a la cultura lingüística normal en su tiempo. Lo que para nosotros sería un desplazamiento horizontal, de un lengua a otra de igual prestigio (pero ajena), para él era un desplazamiento vertical, de un idioma local a una lengua de prestigio internacional.

Sin embargo, si leemos el libro de Polo observando su sensibilidad lingüística, y concretamente su actitud frente a las lenguas exóticas con las que se encontró en sus viajes, notamos, de entrada, un escaso interés tipológico o lexicográfico (que sí manifestaban, en cambio, sus predecesores en las rutas de Extremo Oriente, Juan de Pian del Carpine y Guillermo de Rubruk). Este desinterés por el tema lingüístico en sí le da más realce a la escrupulosidad con la que nos informa, en cada ciudad o territorio que visita, de si tenían o no lengua propia. Juntamente con las informaciones más generales, como el clima y la religión, aparece, en el texto, la noticia de que tenían lengua propia, como si este elemento fuera necesario para la caracterización antropológica del territorio. Mientras Rustichello (que es escritor) conserva la mentalidad típica de la Edad Media, de considerar las lenguas como instrumentos que se escogen en función del uso que se quiera hacer de ellas (normalmente, el género literario), Polo concibe ya el lenguaje como una función expresiva orgánicamente vinculada al territorio, y por lo tanto inseparable del conjunto de los elementos que caracterizan a una población como a una singularidad cultural. Estamos cerca ya, cronológicamente, de la gran teorización dantesca sobre el vulgar propio y la lengua nacional (y de la apasionada celebración del catalán como lengua nacional en Ramon Muntaner). Pero el primer estímulo para un cambio radical de mentalidad en la cultura lingüística europea vino de la curiosidad y del espíritu de observación de estos viajeros.

LENGUA NACIONAL Y LENGUAS EUROPEAS EN DANTE ²

RAFFAELE PINTO

1. En una página famosa del *Convivio* (I, iii), Dante Alighieri recuerda emotivamente la condición de exilio a la cual las turbulencias políticas de su ciudad le habían condenado:

Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno -nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo de la vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo cuore di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato-, per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato...

Después que los ciudadanos de la hermosísima y famosísima hija de Roma, Florencia, decidieron echarme fuera de su dulce seno -en el cual nací y me alimenté hasta la madurez de mi vida, y al cual deseo con todo mi corazón volver para dar reposo al ánimo cansado y terminar allí el tiempo de mi vida-, he recorrido como un peregrino, igual que un mendigo, casi todos los lugares en los cuales esta lengua se extiende....

Pocas veces el amor de patria ha sido manifestado con tanta intensidad, y muchos poetas románticos han aprendido a expresarlo de esta página o de otras, igualmente famosas, de la *Divina Commedia*. Hay que considerar, además, que Dante, escribiendo estas palabras en el año 1303, uno o dos años después de dejar Florencia, no podía saber que nunca más volvería a su ciudad, lo que hace, a posteriori, aún más emotiva su añoranza. Sin embargo hay, en este fragmento, un elemento contradictorio con el sentimiento principal que el poeta expresa. Su patria es Florencia, y el destierro le obliga a una existencia angustiosa de peregrino y mendigo por tierras extrañas. La geografía que Dante representa está partida en dos zonas: la primera coincide con los límites de su ciudad, Florencia, que en esta época es un *comune*, con amplios ámbitos de soberanía y un rango institucional comparable a lo que hoy en día es un estado; la segunda coincide con lo que está más allá de estos límites, aquello que, en la perspectiva de un florentino, sería lo extranjero. Ahora bien, obsérvese cómo está definido este segundo espacio, tierra de exilio, extraña y hostil: "los lugares en los cuales esta lengua se extiende". ¿De qué lugares está hablando Dante, y de qué lengua? La tentación de responder "Italia" y "el italiano", como algo obvio, es muy fuerte. Pero, si queremos percibir la nueva sensibilidad que Dante manifiesta, hay que

2. Este artículo fue leído como conferencia en la XXI Semana Internacional de Estudios Medievales que bajo el tema *Europa en la mentalidad y las relaciones medievales* se desarrolló en Barcelona los días 28, 29 y 30 de junio de 1993.

reprimir el impulso, y reflexionar sobre este punto: que el italiano, en el año 1303, aún no existía como lengua común de un territorio determinado (en Italia se hablaban los “vulgares municipales”, o sea: los dialectos, y, entre los letrados, el latín). Es Dante quien en el *Convivio*, y en el *De Vulgari Eloquentia*, especula sobre la existencia de esta lengua común, reconociéndola, como lengua potencialmente nacional, en una de las tradiciones literarias que se habían formado en Italia en el siglo XIII. El enunciado “los lugares en los cuales esta lengua se extiende”, hay que considerarlo como la primera manifestación de una conciencia lingüística nacional. En ella Dante no expresa una experiencia empírica, sino un proyecto cultural, una hipótesis sobre el papel que juegan las lenguas en la relación entre el individuo, la sociedad y el territorio. Hipótesis tan original que resulta paradójica en su mismo planteamiento: ¿como es posible que “esta lengua”, la que Dante está utilizando, se extienda fuera de los límites de su patria? ¿Como puede, Dante, admitir la existencia de una misma lengua en aquella selva caótica de dialectos que se hablaban, y se siguen hablando, en las ciudades italianas?

Si hay alguna razón en las palabras de Dante, no hay que buscarla en los acontecimientos sucesivos, que han determinado, al cabo de varios siglos, la institucionalización política de una lengua italiana. Esta razón hay que buscarla dentro de la misma cultura lingüística medieval, y especialmente en un concepto que representa el auténtico cambio de perspectiva teórica sobre el lenguaje y el paso a la conciencia lingüística moderna: es el concepto de extensión lingüística. Entenderemos su significado volviendo a leer, otra vez, el enunciado de Dante: “los lugares en los cuales esta lengua se extiende”. Aquí se establece entre la geografía (“los lugares”) y el lenguaje (“esta lengua”) una relación tal que los límites materiales de la primera coinciden con los límites formales del segundo. Así que yo puedo, con una sola palabra, por ejemplo, “el italiano”, identificar a la vez un espacio físico y un sistema lingüístico. No importa que sean pocos o muchos los que realmente entiendan y usen “esta lengua” (que es un sistema de escritura, mucho más que un idioma hablado). Lo que importa es el alcance territorial de ella, su proyección geográfica. Es suficiente pensar en el carácter atópico del latín, lengua gramatical y religiosa territorialmente indeterminada, para percibir la novedad del plantemiento dantesco, que vinculando estrechamente el lenguaje al territorio transforma el significado cultural y existencial tanto de las lenguas como de la geografía. El lenguaje, función abstracta y simbólica, se objetiva en su proyección sobre un territorio; este, a su vez, en tanto que soporte físico de una lengua, se convierte en espacio ideal. Entendemos ahora la paradoja que propone Dante, el cual, justamente en el momento de perder su patria entendida como red de parentesco y ciudadanía (Florencia), descubre la posibilidad de otra patria, entendida como sistema lingüístico-territorial, o sea como nación (Italia).

2. Si quisiéramos, ahora, buscar antecedentes de esta noción de lengua nacional que en Dante vemos tan cabalmente formulada, tendríamos que dirigir nuestra mirada hacia unos textos que nos imaginaríamos ajenos a este tipo de reflexión: la literatura de viajes. Consideraremos aquí uno de los mayores éxitos edi-

toriales de la Edad Media, el *Libro de las maravillas* (o *Milión*) de Marco Polo, en el cual el autor, con la ayuda del novelista Rustichello da Pisa, cuenta en francés sus experiencias de viajes y estancias en Asia y especialmente en China y Extremo Oriente. El elemento estructural más característico de este texto, como de las otras crónicas que se habían venido escribiendo desde la mitad del siglo XIII, es la distribución de la materia. Los lugares se suceden según el orden en que aparecerían ante un viajero que hiciera el recorrido. La expresión más típica que abre cada nuevo capítulo es esta: "Cuando el hombre se aleja del sitio X cabalga por Y jornadas y llega al sitio Z". De esta manera la materia narrativa se despliega ante nuestros ojos como si la fuéramos descubriendo progresivamente según el mismo itinerario del protagonista, del cual compartimos el estuor frente a las sorpresas del viaje. En este hombre que viaja, y descubre, y cuenta, luego, lo que ha visto y escuchado, se refleja la nueva mentalidad de la Europa moderna, que se abre hacia afuera y, conociendo culturas ajenas, toma conciencia de la propia. El que mejor ha entendido la sugestión y la carga ideal de este procedimiento novelesco es Italo Calvino, que en uno de sus libros, *Las ciudades invisibles*, utiliza la misma fórmula para introducir cada nueva etapa de su recorrido en la geografía de la imaginación.

Polo se extiende de manera muy desigual sobre los países visitados, y esto depende de la duración de su estancia y del nivel de conocimiento que ha podido adquirir. Para nuestro discurso sobre el concepto de extensión lingüística resultan más interesantes las descripciones más cortas, aquellas que parecen reflejar breves descansos entre una etapa y otra, en los cuales el autor sólo ha podido recoger noticias sumarias. Obsérvese, por ejemplo, el capítulo XXXVI de la traducción italiana, dedicada al Pasciai, correspondiente, más o menos, al Kafiristán actual:

Egli è vero che di lungi a Badascian dieci giornate hae una provincia ch'ha nome Pasciai, e hanno lingua per loro. Egli adorano gl'idoli, e sono bruni, e sanno molto d'arti di diavolo, e sono malvagia gente, e portono agli orecchi cerchielli d'oro e d'ariento e di perle e di pietre preziose. Quivi hanno molto grande caldo. Loro vivanda è carne e riso.

A unas diez jornadas de Badascian (o sea del Badahkshán) hay una provincia que se llama Pasciai (o sea Kafiristán), y tiene lengua propia. Son idólatras, y son morenos, y saben mucho de brujería, y son gente malvada, y llevan en las orejas circulitos de oro y de plata y de perlas y de piedras preciosas. Aquí hace mucho calor. Comen carne y arroz.

De esta descripción tan escueta lo que llama la atención es la información relativa a la lengua. Lo que Polo considera pertinente para una caracterización de este lejano pueblo asiático, junto con los elementos más interesantes para un viajero europeo, como son la religión, el aspecto físico, el carácter de la gente, la alimentación y el clima (o sea la información que cualquier extranjero querría tener antes de llegar a un sitio), es si esta gente tiene o no lengua propia. Este

dato es tan importante que aparece al principio, junto al nombre de la provincia y a su localización geográfica. Nombre, lengua y lugar son las coordenadas según las cuales cada pueblo es identificable. Hay que considerar, además, que Polo no describe esta lengua. Es más, aunque haya aprendido la lengua de los mongoles, y tenga que usarla en sus misiones de funcionario del Gran Kan, él no tiene ningún tipo de interés por las lenguas en tanto que objeto de conocimiento y descripción (por ejemplo, no hace ninguna mención de los ideogramas chinos, que tanto estupor despertaron en los viajeros del siglo XVI), interés que sí tenían, en cambio, cronistas anteriores a él, como Juan de Pian del Carpine y Guillermo de Rubruk. Pero este desinterés hace aún más significativa su exigencia de indicar si el territorio visitado tiene o no lengua propia, porque implica una conciencia ya madura de la relación orgánica que hay entre lengua y territorio. Esta conciencia no hubiera podido salir desde dentro de Europa, porque las diferencias entre los vulgares europeos son fuertemente atenuadas por la existencia de una única gramática, la latina. Es verdad que aquellas grandes comunidades internacionales que son, en Europa, las universidades agrupan a sus estudiantes según las áreas de procedencia, las *nationes*; pero precisamente allí, donde la percepción de una diversidad idiomática podría ser más aguda, el sentimiento lingüístico-nacional, o sea la relación entre lenguaje y territorio, es ocultado, o fuertemente atenuado, por la lengua común de estudio y de cultura. Sólo la experiencia extraeuropea de lenguas y culturas radicalmente ajenas podía consentir la percepción del lenguaje como elemento del territorio, un aspecto más de la distancia que el hombre tiene que recorrer para encontrar a otro hombre, distinto a él.

Un análisis atento merecen, también, los cantares de gesta franceses, en los cuales, por la tipificación principalmente religiosa de los personajes (moros y cristianos), se neutraliza la diferencia de idiomas al expresarse sarracenos y francos en la lengua del que redacta el cantar, como vemos en la *Chanson de Roland*. Pero también asistimos a una progresiva dignificación de un papel clave en las relaciones entre las dos orillas del Mediterráneo: el del intérprete. En la *Chanson d'Antioche*, por ejemplo, el "latinier" o "trujamán" alcanza auténtica dimensión heroica, presentándose, según palabras de Gianfranco Folena [1991], como "el depositario de una ciencia lingüística rara y del poder demiúrgico de poner en comunicación a gente de lenguas incommunicables". Sin llegar a la noción geográfica de lengua que madura en las crónicas de viaje, la épica, sin embargo, por el hecho de ser género literario de frontera, y de tematizar los conflictos entre culturas distintas, representa, en algunos casos, la primera tentativa, en la época medieval, de considerar el lenguaje como rasgo culturalmente diferenciador³.

3. Volviendo, ahora, al fragmento del *Convivio* que leíamos antes, hay que considerar que la inexistencia, en el plano empírico, de una lengua italiana tal como la concibe Dante, demuestra no sólo el carácter utópico de la hipótesis formula-

3. Sobre este tema cfr. I. de Riquer, *Los intérpretes de la "Chanson d'Antioche"*, en AA. VV., *Oriente y Occidente ...*, pp. 313-319.

da por el poeta, sino también su aspecto intuitivo y conceptual, reflejo maduro de una nueva sensibilidad hacia la realidad histórica y geográfica de los hombres. La atención de Dante se dirige de manera especial hacia la situación italiana, y el *De Vulgari Eloquentia* sorprende aún por la inteligencia de su descripción de los dialectos de la península. Sin embargo, la genialidad de este tratado podemos percibirla también en un tema que afecta muy de cerca los trabajos de este Convenio, o sea el tema de las lenguas de Europa, que ocupa el capítulo VIII del primer libro. Más aún, como podremos observar leyendo este capítulo, a la idea de lengua italiana Dante no hubiera podido llegar sin una hipótesis, igualmente original, sobre el origen de las lenguas europeas, de manera tal que el surgimiento de la conciencia lingüística nacional parece subordinado, o, por lo menos, estrechamente relacionado, con el surgimiento de una cultura lingüística de ámbito europeo. Esta relación es característica de la historia moderna, ya que la idea de Europa tuvo un significado fundamentalmente político en la antigüedad griega, y luego un significado religioso en la edad media latina, como ilustró Federico Chabod en un libro famoso [1961]. Pero, es en la madurez de la cultura medieval, y concretamente en los textos que estamos examinando, cuando se va fraguando una idea de Europa entendida como unidad de cultura lingüística.

Para apreciar la originalidad de Dante es oportuno considerar previamente cuáles eran las ideas tradicionales sobre los idiomas europeos, tales como aparecen en un texto que las resume con gran inteligencia y sistematicidad, la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio, cuyas ideas lingüísticas han sido estudiadas por Hans Niederehe en un importante ensayo [1987].

Alfonso X se remite al mito bíblico de Babel. Después de la confusión, los hombres se esparcieron por la tierra llevando cada grupo su lengua. Los descendientes de Sem se orientan hacia Asia, los de Cam hacia África y los de Jafet se asientan en Europa:

De los linages de Japhet que poblaron Europa, ouo y muchos dellos que usaron de la lengua que dezimos latina, e otros que ouieron otros lenguages. Los griegos an el suyo apartado; los de Blanquia, los de Bolgria an otro; los comanos otro; los de Esclavonia, los de Bohemia otro; los de Polena el suyo; los Ungria el suyo; los de Ybernia otro; los de Escocia el suyo.

Alemania, Dacia, que llaman agora Dana Marca, Noruega, Suaua, Flandres, Ynglaterra, estas an un language, maguer que se departen en algunas palabras e costumbres.

Scancia et otras Yslas que son en cabo de Europa, a parte de septentrion, an sos lenguages. Valia, que es cerca Ynglatyerra, e Bretanna la menor an otrossi sos lenguages departidos, et otrossi los vascos e los navarros.

Esta enumeración de los pueblos europeos con las respectivas lenguas (15 ó 16, según se consideren "Scancia et otras yslas" como una entidad o dos) refleja el mito bíblico de las quince familias descendientes de Jafet, cada una de las

cuales habría aportado a Europa su propia lengua, (por lo cual se habla de lenguas jaféticas, en oposición a las lenguas semíticas y camitas). El primero en utilizar el mito bíblico para justificar la diversidad lingüística europea fue Isidoro de Sevilla (*Etimol.*, IX, ii). Lo que hace Alfonso X (y su fuente más inmediata: Jiménez de Rada) es aplicar el esquema a las lenguas, o los pueblos, de los cuales tiene noticia. Niederehe observa que en esta lista, y en las ideas relativas al lenguaje de Alfonso X, hay escasa sensibilidad para las individualidades lingüísticas, que quedan mal delimitadas, sobre todo en el terreno, cercano al autor, de las lenguas románicas y, dentro de estas, de las hispánicas, que no están incluidas en el número de las lenguas europeas. Pero se podría afirmar que tampoco hay conciencia histórica de las relaciones entre las lenguas, lo que le permitiría agrupar lenguas distintas en familias culturalmente homogéneas. Lo que en realidad le falta a Alfonso X es la noción espacio-temporal de lenguaje, por la cual las lenguas se desarrollan y diversifican extendiéndose en el espacio y prolongándose en el tiempo. Las lenguas no vienen determinadas ni según la geografía ni según la historia; son entidades abstractas, de naturaleza exclusivamente teológica. El único evento que tiene relevancia lingüística es la confusión de Babel, que determina el paso de un sistema unitario a un sistema plural. La pluralidad de las lenguas babélicas, sin embargo, no sufre alteraciones en el tiempo; las quince lenguas que Alfonso reconoce en la actualidad son las mismas quince lenguas que desde un principio Jafet y sus descendientes trajeron al continente. Entre los dos sistemas, el prebabélico y el postbabélico, no hay ninguna diferencia substancial, porque ambos reflejan una cultura lingüística metahistórica. Esto explica los dos elementos característicos de esta concepción, y que resultan extraños a nuestra sensibilidad. El primero, y más sorprendente, es la ausencia de la indicación relativa al castellano, o sea, a la lengua que el escritor está utilizando (y que aparece mencionada en otros lugares de la *General Estoria* y de la *Primera Crónica General* [Eberenz, 1987: 205]). Piénsese otra vez en la expresión dantesca “esta lengua”, con la cual el autor, indicando la lengua en que escribe, muestra una conciencia inmediata del instrumento que usa y de su extensión geográfica. ¿Cómo es posible que Alfonso, en cambio, no tenga conciencia, aquí, de la lengua en que escribe? Esta actitud resulta menos incomprensible si observamos que no sólo falta el castellano, en la lista de las lenguas europeas, sino el conjunto de las lenguas románicas, que en esta época son definidas como *romanz* o *romance*, sin distinguir, normalmente, entre una y otra. Como sugiere Niederehe, de las lenguas romances importa sobre todo su diferencia frente al latín, y no las diferencias entre ellas. En la perspectiva de Alfonso, el castellano es mucho más una alternativa vulgar, o *rustica*, al latín, que no una lengua claramente identificable frente a otras lenguas.

El segundo elemento característico de esta concepción, aunque menos sorprendente, es igualmente importante en el plano teórico. Recogiendo de Isidoro de Sevilla el mito de la descendencia de Jafet que le habría dado a Europa sus quince idiomas, Alfonso se imagina un continente que desde siempre ha sido lingüísticamente plural. No se trata, obviamente, de reprocharle a Alfonso que no haya intuido la existencia del indoeuropeo como lengua común originaria. De lo que se trata es de observar, en su concepción, el desfase entre la repre-

sentación geográficamente unitaria y la descripción lingüísticamente diversificada. Europa es reconocible como unidad territorial, pero no como unidad de cultura lingüística. Hay que añadir enseguida que Europa es, para Alfonso, también un espacio simbólico, además de físico, pero no en el ámbito lingüístico, sino en el ámbito teológico, porque todos sus pueblos son cristianos. La unidad religiosa de Europa no implica ninguna unidad de cultura lingüística. Al revés, sus múltiples lenguajes son vivo testimonio de la condena original que sella su historia. Hay que destacar, de esta concepción, la concomitancia de los dos elementos que hemos señalado: la falta de una conciencia lingüística propia es concomitante con la ausencia del sentimiento de una cultura lingüística europea (como mucho, se puede conjeturar, en Alfonso y Jimenez de Rada, el sentimiento embrional de una cultura lingüística *romance*, por la coherente exclusión de todas las lenguas románicas). Y las dos dependen del carácter atópico y acrónico de las lenguas, dentro de esta mentalidad. La concepción teológica del lenguaje borra las determinaciones de espacio y de tiempo e impide el reconocimiento de la función cultural de las lenguas, tanto en el microcosmos nacional como en el macrocosmos continental.

4. Obsérvese ahora el planteamiento de Dante en el *De Vulgari Eloquentia* (I, viii). Él también parte del mito de Babel, y considera que los asentamientos en Europa empezaron (o se reanudaron) después de la confusión de las lenguas. Estos hombres

ydioma secum tripharium... actulerunt; et afferentium hoc alii meridionalem, alii septentrionalem regionem in Europa sibi sortiti sunt; et tertii, quos nunc Grecos vocamus, partim Europe, partim Asye occuparunt.

Ab uno postea eodemque ydiomate in vindice confusione recepto diversa vulgaria traxerunt originem, sicut inferius ostendemus. Nam totum quod ab hostiis Danubii sive meotidis paludibus usque ad fines occidentales Anglie Ytalorum Francorumque finibus et Oceano limitatur, solum unum obtinuit ydioma, licet postea per Sclavones, Ungaros, Teutonicos, Saxones, Anglicos et alias nationes quamplures fuerit per diversa vulgaria dirivatum; hoc solo fere omnibus in signum eiusdem principii remanente; quod quasi predicti omnes iò affirmando respondent. Ab isto incipiens ydiomate, videlicet a finibus Ungarorum versus orientem, aliud occupavit totum quod ab inde vocatur Europa, nec non ulterius est protractum.

Totum vero quod in Europa restat ab istis, tertium tenuit ydioma, licet nunc tripharium videatur: nam alii oc, alii oïl, alii si affirmando locuntur, ut puta Yspani, Franci et Latini. Signum autem quod ab uno eodemque ydiomate istarum trium gentium progrediantur vulgaria, in promptu est, quia multa per eadem vocabula nominare videntur, ut "Deum", "celum", "amorem", "mare", "terram", "est", "vivit", "moritur", "amat", alia fere omnia. Istorum vero proferentes oc meridionalis Europe tenent partem occidentalem, a Ianuensium finibus incipientes. Qui autem si dicunt a predictis finibus orientalem tenent, videlicet usque ad promuntorium illud Ytalie

qua sinus Adriatici maris incipit, et Siciliam. Sed loquentes oïl quodam modo septentrionales sunt respectu istorum: nam ab oriente Alamannos habent et ab occidente et septentrione anglico mari vallati sunt et montibus Aragonie terminati; a meridie quoque Provincialibus et Apennini devexione clauduntur.

trajeron consigo un triple idioma; de ellos una parte tuvo en suerte la zona meridional de Europa, otra parte la zona septentrional y la tercera, que ahora se llaman griegos, ocupó una parte de Europa y una parte de Asia.

Luego, de un único e idéntico idioma recibido en la confusión de las lenguas, tuvieron origen distintos vulgares. En efecto, sobre todo el territorio que se extiende desde la desembocadura del Danubio hasta los confines occidentales de Inglaterra, limitado además por los confines de los italianos y de los franceses y por el Océano, dominó un único idioma, aunque se diversificará, luego, en distintos vulgares, los de los eslavos, de los húngaros, de los teutones, de los sajones, de los ingleses y de muchos otros pueblos; y a todos estos les ha quedado como signo del común origen este solo elemento, que para formular la afirmación todos estos pueblos dicen *iò*. A partir del territorio de este idioma, o sea desde los confines de los húngaros hacia Oriente, otro idioma tomó posesión de todo aquello que desde este punto sigue llamándose Europa, llegando incluso más allá.

Finalmente, todo lo que queda, en Europa, fuera de estos dominios, fue ocupado por un tercer idioma, que sin embargo ahora aparece triforme, puesto que unos para afirmar dicen *oc*, otros dicen *oïl*, otros dicen *si*, o sea los hispanos, los franceses y los italianos. Y la señal de que los vulgares de estos tres pueblos descienden de un solo e idéntico idioma es que ellos denominan muchas cosas con los mismos vocablos, como "Dios", "cielo", "amor", "mar", "tierra", "es", "vive", "muere", "ama", y casi todos los demás. De estos, los que dicen *oc* ocupan la parte occidental de Europa meridional, a partir de los confines de los genoveses. Los que dicen *si* están en la parte oriental, a partir de los mismos confines, y precisamente hasta aquel promontorio de Italia en el que inicia el golfo del mar Adriático, y hasta Sicilia. Los hablantes de *oïl* están al norte de estos: ellos tienen a oriente los germanos, a occidente y septentrión están rodeados por el mar de Inglaterra y tienen como extremo límite los montes de Aragón; finalmente, al mediodía están cerrados por los provenzales y la pendiente de los Alpes meridionales].

En los capítulos siguientes Dante describe el proceso de diferenciación dentro de la lengua de *si* distinguiendo catorce variedades dialectales principales. Presenta el latín como lengua no natural inventada por los gramáticos para preservar la comunicación; afirma la posibilidad y la necesidad de producir literariamente una lengua nacional distinta de los catorce dialectos. La existencia de esta lengua está subordinada a la creación de una corte, o sea de un estado italiano del cual esta lengua sería el instrumento expresivo y el cemento cultural.

5. En la descripción geolingüística de Europa que acabamos de leer son muchas las imprecisiones, que dependen en parte de la cartografía medieval, distinta de la nuestra (por ejemplo: los tres continentes del viejo mundo están inclinados hacia occidente, así que Inglaterra ocupa el límite occidental de Europa, Grecia el límite oriental y la Rumania centro-occidental ocupa la zona meridional) y en parte de la escasa documentación que Dante tenía de las lenguas no románicas y, dentro de las románicas, de las lenguas de la península ibérica, identificadas en bloque con el provenzal (curiosamente, en la universidad de Bolonia los estudiantes procedentes de España formaban parte de la *natio provenzal*). Sin embargo, las ideas innovadoras respecto a la página de la *General Estoria* mencionada son relevantes.

En primer lugar hay que fijarse en el criterio geográfico que Dante usa para determinar los idiomas. Para él las lenguas son extensiones territoriales, áreas lingüísticamente homogéneas, de manera que sólo pueden ser identificadas a través de sus límites geográficos. En segundo lugar hay que observar el enfoque temporal según el cual Dante describe la Europa postbabilónica. El sistema de lenguas producido por la confusión, que en Alfonso X es estático, o sea indiferente a la variación temporal, en Dante es dinámico, sufre alteraciones según los cortes temporales considerados. Este proceso de alteración está orientado hacia un punto espaciotemporal que coincide con la situación histórico-geográfica del autor. La flecha temporal que procede desde Babel hacia el poeta es un vector de diversificación, desde el *idioma tripharium* de los orígenes hasta la máxima diversificación dialectal, en un recorrido vertiginoso de la historia lingüística europea que llega hasta la fragmentación dialectal italiana.

En tercer lugar hay que destacar la hipótesis de un grupo homogéneo de lenguas europeas originarias: el *idioma tripharium* de los primeros asentamientos postbabilónicos en el continente. La determinación del sentido exacto de la expresión dantesca ha dado lugar a un debate aún vivo entre los estudiosos. En particular, Mirko Tavoni [1987] ha aclarado el sentido esencialmente plural de la expresión. En la perspectiva del presente estudio, lo que sobre todo importa es la reducción dantesca de las quince lenguas jafetianas tradicionalmente atribuidas al continente, a un bloque ternario que puede ser descrito, en todas sus posteriores ramificaciones, según el mismo criterio interpretativo (de progresiva diversificación en el espacio y en el tiempo). Lo que implica una concepción de Europa basada en la unidad no de las lenguas, pero sí de la cultura lingüística. Sólo en la perspectiva de Dante, que plantea la identidad del continente en términos de cultura lingüística, Europa puede aparecer como un evento, o sea como una singularidad histórico-cultural. Esta unidad de cultura lingüística, mítica y situada en los orígenes y teóricamente productiva en la descripción de sus idiomas, funciona ahora, en nuestro horizonte histórico, como objetivo y límite, como idea regulativa (independientemente de las concretas soluciones que se quieran dar al problema, cada vez más acuciante, de la fragmentación lingüística del continente).

Vale la pena detenerse en un detalle que nos permite entrar en el mecanismo de pensamiento de Dante, que consigue transformar radicalmente el mode-

lo teórico de la tradición con un cambio mínimo de elementos del sistema teológico. Hemos visto que la fragmentación lingüística europea está representada, en Alfonso X, según el mito bíblico de la descendencia de Jafet, que le proporciona al autor el número de lenguas enumeradas y la idea de la naturaleza babélica de ellas. En Dante, Europa se presenta como entidad geolingüística originariamente homogénea, que sólo en el transcurso del tiempo se va diversificando, según un módulo ternario, muy familiar al poeta, que, remitiendo al mito trinitario, sugiere una substancial identidad por debajo de todos los procesos de diversificación. Para elaborar el nuevo modelo teórico Dante ha tenido que renunciar al mito de Jafet. Este mito, sin embargo, Dante no sólo lo conoce bien, sino que lo utiliza en otro contexto, allá donde hace una lista de las principales variedades dialectales italianas, que son catorce, siete a la derecha de los Apeninos y siete a la izquierda. El número quince, el que falta para llegar a la quince familias jafetianas, es el “vulgar ilustre”, o sea el italiano. Este desplazamiento del mito jafetiano de Europa a Italia, o sea del continente a la nación, y la utilización paralela del mito trinitario para describir el lenguaje originario de Europa, indica, en el plano teológico, cuál es la intención de Dante: acercar históricamente el proceso de diversificación lingüística para poderlo controlar mediante la creación de instrumentos expresivos de alcance territorial variable (la antigua *gramatica*, o el nuevo *volgare illustre*). Dante se sirve libremente de la teología para construir modelos secularizados de conciencia lingüística que respondan a las exigencias culturales de los hombres en un espacio-tiempo determinado. En este gran proyecto secularizador coinciden tanto la modernidad como el europeísmo.

6. El criterio histórico-geográfico que Dante usa para identificar las lenguas de Europa, que se agrupan y se diversifican según precisas coordenadas de espacio y de tiempo, es la auténtica novedad de su pensamiento. Para Alfonso X, y para la cultura medieval predantesca, Europa se divide desde un principio en una pluralidad de lenguas y no hay dominios lingüísticos geográficamente caracterizables; los pueblos, naturalmente, ocupan un territorio y tienen una lengua, pero no hay relación orgánica entre territorios y lenguas. Estas, además, no son identificadas según relaciones de parentesco y de evolución de acuerdo con el curso del tiempo y la extensión en el espacio. Para Dante, en cambio, el “ydioma tripharium” de los primeros pobladores de Europa es una hipótesis (teológicamente trinitaria) sobre la homogeneidad idiomática del continente, cuya identidad geocultural por primera vez es intuida en un plano lingüístico. No hace falta interpretar este “ydioma tripharium” como una lengua genéticamente primitiva para apreciar la modernidad del planteamiento de Dante, que ve las lenguas no como entidades estáticas, siempre iguales a sí mismas, sino como organismos que se desarrollan en el espacio y en el tiempo. Desde la confusión babélica salen tres lenguas que se asientan en tres partes del continente: la lengua de los griegos a oriente, la lengua que originará los idiomas germánico-eslavos a occidente, y la lengua que originará los idiomas románicos al sur. Cada una de estas lenguas sufre progresivas fragmentaciones, y cada fase del proceso implica un acercamiento en el tiempo, y una reducción del ámbito territorial, hasta llegar a

la puntualidad espacio-temporal de los distintos dialectos que hablan los boloñeses en los barrios de Borgo San Felice y Strada Maggiore: desde el antiguo bloque lingüístico común hasta la jerga propia de un barrio de una ciudad cualquiera.

Si quisiéramos buscar el primer fundamento teórico al concepto, vital en nuestra historia, de “Europa de las naciones” lo encontraríamos precisamente en esta página del *De Vulgari*, que concibe Europa como una geografía lingüística que se va estructurando históricamente en conjuntos territorialmente variables. Tal variabilidad, en efecto, no procede sólo hacia la diversificación. También hay un movimiento de agregación lingüístico-territorial, y este movimiento, que está bajo el control del hombre, modernamente entendido como sujeto histórico-político, consiente la formación de lenguas nacionales, o sea, de lenguas de cultura que se extienden en ámbitos territoriales definidos, como es el italiano que Dante intuye como necesidad político-cultural, mucho más que como realidad ya existente.

Si entendemos en todo su alcance teórico y en todas sus implicaciones político-culturales este carácter regulativo y no empírico del concepto de lengua nacional, entenderemos también que las modernas lenguas nacionales, que dentro de Europa aparecen como entidades claramente diferenciadas, se revelan, en su conjunto, como un único proyecto lingüístico-cultural en comparación con las culturas lingüísticas extraeuropeas, y no por la común procedencia del indoeuropeo, sino, en un sentido mucho más substancial, por la única cultura, lingüísticamente secularizada, de la cual todas son resultado y manifestación. Este fundamento lingüístico de la unidad cultural del continente es el auténtico descubrimiento que los viajeros hacia oriente hicieron en el siglo XIII, y también el significado más profundo de la homogeneidad lingüística proto-europea postulada por Dante. Ahora bien, si se puede hablar de una conciencia lingüística europea, habrá que entender esta expresión no en el sentido de una unidad de lengua, que sólo puede ser idea mítica de los orígenes (como en cierta medida lo es la noción de indoeuropeo), sino en el sentido de proyecto lingüístico común, o sea de marco histórico-geográfico dentro del cual cada lengua se define a sí misma frente a todas las demás. Ninguna de ellas tendría entidad diferencial si prescindiera del marco común europeo.

Quizás sea este el elemento más original, y paradójico, de la reflexión de Dante sobre las lenguas de Europa. Estas, parece decir, se distinguen entre sí a través de rasgos diferencialmente identificadores sólo en la perspectiva de un dominio continental común a todas. Si este dominio desapareciera, posiblemente también desaparecerían las lenguas nacionales tal como las entendemos hoy, de manera tal que el destino de cada nación parece estar indisolublemente vinculado al destino de Europa.

BRASIL - ITALIA, PRIMER ENCUENTRO

MARÍA CARRERAS

1. Los primeros testimonios italianos

El capitán Pedro Álvarez Cabral, que se había hecho a la mar en Lisboa al mando de trece naves cuyo destino eran las Indias Orientales, tras haber perdido la ruta hacia sur-oeste atracó en las costas de una tierra “todavía por descubrir” que llamó Vera Cruz⁴: era el 22 de abril de 1500. Se quedó en aquellos parajes unos cinco o seis días al cabo de los cuales envió una de las naves de vuelta a casa para que la noticia de su descubrimiento llegara lo antes posible a oídos de su soberano mientras él proseguía con el resto de la flota hacia el Mar de la India. Durante el viaje de regreso a Portugal, Cabral se encontró, en la Isla de Cabo Verde, con Américo Vespucci —que le entregó una carta para Lorenzo di Pier Francesco de’ Medici⁵— y con tres naves portuguesas que su rey mandaba “para descubrir la nueva tierra”. La expedición de Cabral estuvo de nuevo en casa a finales de julio de 1501 y tiempo le faltó a Domenico Pisani para escribir al dux Loredán contándole aquella noticia:

Serenissime princeps. Credo vostra serenità, per lettere del magnifico ambador domino Pietro Pasqualigo, doctor, habbia inteso quello ho per capitolo di una lettera di missier Crethico dottor, che è apud regem Lusitanie, de 27 luio in Lisbona, come questo serenissimo re havia mandato navi a la volta de l’India, le qual al presente son tornate [...] De sopra del capo de Bona Speranza, verso garbin, hanno discoperto una terra nova, chiamano la terra de li Papagà [...] Iudichano questa terra esser terra ferma, perché corseno per costa duo milia mia e più, ne mai trovorno fin.

“Serenísimo príncipe. Creo que vuestra serenidad, por cartas del magnífico embajador señor Pietro Pasqualigo⁶, doctor, ya ha oído

4. Y posteriormente Santa Cruz, pero enseguida fue asociada al nombre de la madera roja *pão brasil*, muy abundante en el lugar; llamada *verzino* por los venecianos. De hecho hasta finales del siglo XVII no se indicó aquella zona con un topónimo concreto: encontramos en los textos italianos, además de *Mondo Novo y America* —que al principio indicaba solamente las tierras descubiertas por Vespucci—, las formas *Bressile y Bresile, Vergino, Pernamubo y Fernambuco* -relativo a una variante de la madera-, y nombres más originales como *Isola delli Pappagalli Rossi, Terra de’ Papagà*, etc. Aunque *Brasile* ya aparecía en 1512 en el mapa veneciano de Geronimo Marini (*Orbis Universalis Tabula, Venezia*), los italianos siguieron llamando aquellas tierras con nombres distintos [García, 1954]. En portugués ya en 1510 se encuentra *Terra do Brasile* como topónimo (“com ilhas mil / Deixae a terra do Brasil”, Gil Vicente, *Auto de Fama*), pero la fijación del nombre se atribuye al año 1530, con el inicio de la expansión en el territorio (“Martin Alfonso de Sousa do meu conselho capitam mor d’armada que envyo aa terra do Brasil”) [Nascentes, 1952].

5. El familiar, del 4 de junio de 1501, y que permaneció inédita hasta 1827. El manuscrito se conserva en la Biblioteca Riccardiana de Florencia, cod. 1910. La primera edición impresa apareció en el *Milione di Marco Polo*, por G. M. Baldello Boni, Firenze 1827.

6. Pasqualigo fue el primero en mandar noticias del viaje de los hermanos Corte-Real (1501-1502) en donde afirmaba que las tierras de tramontana del nuevo continente se juntaban con Brasil [Berchet, 1892: 87-88].

hablar de lo que tengo en capítulo de una carta de meser Crethico doctor, que se encuentra apud regem Lusitanie, del 27 de julio en Lisboa, de cómo este serenísimo rey había mandado naves a la vuelta de la India, las cuales al presente han vuelto [...] Por encima del cabo de Buena Esperanza, hacia garbino, han descubierto una nueva tierra, que llaman la tierra de los Papagayos [...] Creen que esta tierra es tierra firme, porque han recorrido por la costa dos mil millas y más, y no encontraron nunca el fin”.⁷

La carta de Domenico Pisani y la carta sin fecha de Crético a la cual se refiere, de la cual no es más que una copia-resumen, parecen ser los dos primeros testimonios escritos en italiano sobre el descubrimiento del Brasil:

In l'anno 1500 mandò el serenissimo re di Portugal, don Emanuel, una sua armata de nave et navili per la parte de India cum 12 nave et navili, capitano general Pedro Aliares Cambrale filio de Algos [...] Et adì 8 de marzo fono preste, et fo el dì de domenega [...] Adì 22 passò (la dicta armata) per la insula del Capo Verde: et adì 24 d'aprile, che fo el mercordì in la octava de Passione, hebe la dicta armata vista de una terra che ne gebe grandissimo piacer, et arivòno a terra per voler intender che terra la fosse [...] In quello dì medesimo, che era la octava de Passione, adì 26 de april, determinò el capitano mazor aldir messa et mandò à drizar una tenda in quella spiazza, soto la qual tenda fo drizato uno altare [...] In questi zorni che stessimo qui, terminò el capitano de far intender a questo serenissimo re la trovata de questa terra et de lassar in essa do homini banditi [...] Et subito el capitano spazò uno navilio che l'aveva cum lui cum victuarie oltra le XII nave sopradicte (la tredicesima si era persa), et per quello mandò litere a sua maestà cum avisation de quanto l'havea visto et discoperto. [...] et adì 2 de mazo del dicto millesimo la dicta armada fece vela per andar a la volta del cavo Bona Speranza [...] Et così ne vegnimo, e agiongiamo in questa cita-de de Lisboa in la fin de iulio.

“En el año 1500 mandó el serenísimo rey de Portugal, don Manuel, una armada de naves y navíos hacia la India con 12 naves y navíos, capitán general Pedro Álvares Cambral hijo de Algos [...] Y el 8 de marzo que era un domingo estuvieron a punto [...] El 22 dicha armada pasó por la isla del Cabo Verde: y el día 24 de abril, que fue el miércoles en la octava de Pasión, hubo la dicha armada avistado una tierra de lo que tuvo grandísimo placer, y bajaron a tierra porque querían comprender de qué tierra se trataba [...] Aquel mismo día que era la octava de Pasión, a 26 de abril⁸, determinó el capitán mayor oír misa y mandó levantar una tienda en aquel sitio, bajo cuya tienda fue levantado un altar [...] En los días que estuvimos allí, determinó el capitán hacer saber a este serenísimo rey el hallazgo de

7. Carta de Domenico Pisani, desde Lisboa a 27 de julio de 1501, al Dux Leonardo Loredán [Berchet, 1892: 43-45, de donde cito].

8. En realidad el 22 de abril, puesto que en 1500 el día de Pascua fue el 19 de abril [Ramusio, 1978-88: 624].

esta tierra y dejar en ella dos hombres bandiños [...] Y en seguida el capitán preparó un navío que tenía consigo con vituallas además de las XII naves susodichas, a través de aquél mandó cartas⁹ a su majestad con aviso de cuanto había visto y descubierto [...] Y el día 2 de mayo de dicho milenio dicha armada se hizo a la mar para ir a la vuelta del cabo de Buena Esperanza [...] y así volvimos, y llegamos a esta ciudad de Lisboa a finales de junio”.¹⁰

Poco posterior a ellas es la *Copia di una lettera di un mozzo di caravelle de re di Portogallo indirizzata ai Re di Spagna*¹¹, que resume aquellos hechos desde una óptica particular:

Pedro Alvarez Capral [...] la octava de Pasqua seguente arrivò a una terra noviter discoperta, a la qual pose nome Santa Croce. ne la quale atrovò gente nude, come ne la prima innocentia, mansuete et pacifice: la qual parse ch'el signor Dio miracolosamente volse che se trovasse, perché la è molto conveniente et necessaria a la navigazione de India, imperoché el conzò le sue nave et tolse acqua. et per rispetto del gran camino l'haveva da far, non se retenne per informarse de le cose de dicta terra, e poi fece el suo cammino via, al capo de Bona Esperanza”

Pedro Álvarez Cabral [...] la octava de Pascua siguiente llegó a una tierra noviter descubierta, a la que puso el nombre de Santa Cruz. En la cual encontró gente desnuda, como en la primera inocencia, mansueta y pacífica: la cual pareció que el señor Dios milagrosamente quiso que se encontrase, porque es muy conveniente y necesaria para la navegación de la India, puesto que él reparó sus naves y recogió agua. Y por respeto del gran camino que le quedaba por hacer, no se entretuvo para informarse de las cosas de dicha tierra, y luego siguió su camino, hacia el cabo de Buena Esperanza...”.¹²

Estos testimonios italianos, casi en tiempo real con el evento al que se refieren, tienen un valor particular ya que no hay muestra alguna de aquella noticia en las relaciones de los embajadores vénetos anteriores a 1525¹³. Venecia, ausente de la división de los territorios conquistados por españoles y portugueses en el Nuevo Mundo (delineada por el tratado de Tordesillas), estaba demasiado ocupada en el intento de defender sus posiciones contra la amenaza turca y de

9. Se refiere a la carta de Pêro Vaz de Caminha. Esta carta permaneció inédita hasta finales del siglo XVIII y fue publicada por primera vez sólo en 1817 [Castro, 1984].

10. Texto anónimo y sin fecha que fue publicado por primera vez por Montalboddo como carta anónima (1507) posteriormente recogida por Ramusio (1550) con algunas variantes. Cito del texto publicado por Berchet, *Documenti Diplomatici* [p. 86], que lo atribuye a Matteo Crético como una traducción del portugués al italiano.

11. “Copia de una carta de un mozo de caravelas del rey de Portugal dirigida a los reyes de España”.

12. Lisboa, a 29 de agosto de 1501 [Berchet, 1892: 118].

13. Francesco Capello, Iacopo Contarini, Domenico Trevisan, Giovanni Badoer, Francesco Donà, Vonzenzo Querini e Francesco Corner no hacen ningún comentario sobre el descubrimiento de América ni del Brasil en concreto en sus relaciones al senado [Stiffoni, 1990].

no perder de vista la expansión portuguesa en la India [D'Arienzo, 1990]: si demostró un interés inmediato por el descubrimiento de la Tierra de los Papagayos fue precisamente porque, como se lee más arriba, los portugueses la habían considerado una escala en la ruta indiana. De hecho las relaciones al senado, de 1525 en adelante, cuando se refieren al Brasil hablan solamente del riesgo de perder el control del comercio de las especias. Una preocupación evidente en la *Cronaca de Venetia*:

Nota come de questo tempo navegando Portugalesi, similiter Spagnuoli, ambiduo hano trovato molte yxole, de la quale per avanti no se haveva alcuna notitia per esser in luochi despersi: fra le quali fo trovato adito de andar in Colocuth, dove hano havuto modo con sue carevelle andar a tuor specie et quelle portar in Ponente, che per avanti solevano venir a tuorle a Venexia, la qual cossa fo molto dannoxa a Venetiani, si al comun per i daciai come a special persone.

Nota como de este tiempo navegando Portugaleses, similiter Españoles, ambos han encontrado muchas islas, de las cuales antes no se tenía ninguna noticia por estar en lugares perdidos: entre las cuales se halló acceso para ir a Calicut, donde han tenido modo con sus caravelas, de ir a procurarse especias y de llevarlas a Poniente, que antes solían venir a procurarse a Venecia, la cual cosa fue muy dañosa para los Venecianos, tanto al común por los dacios como para personas particulares.¹⁴

Y en las *Historias venecianas* de Pietro Bembo y de Daniele Barbaro, respectivamente, que en vez de dar espacio a la crónica del descubrimiento geográfico hablan con ahínco del problema económico:

Alla città, da cotali incomodi percossa, un male non pensato da lontane genti e regioni eziandio le venne. Perciocché per lettere di M. Piero Pasqualico, ambasciatore della Repubblica ad Emanuele Re di Portogallo, ebbero li Padri contezza, quel Re avere alla fine trovato e apparato il cammino di condurre a se le mercanzie dell'Arabia e dell'India per l'Oceano di Mauritania e de' Getuli, spesse volte dalle sue navi tentato: e alcune navi colà mandate, di pepe e cinnamomo cariche essere a Lisbona ritornate.

A la ciudad, por tales incómodos sacudida, un mal inesperado por lejanas gentes y regiones le vino. Puesto que de cartas de M. Pietro Pasqualico, embajador de la República para Manuel Rey de Portugal, conocieron los Padres el relato de que el Rey había al fin encontrado y preparado el camino para conducir a sí las mercancías de Arabia y de la India por el Océano de Mauritania y de los Gétulos, a menudo intentado por sus naves: y algunas naves que allí habían sido mandadas, habían vuelto a Lisboa cargadas de pimienta y cañamón" [Bembo, 1978: 347-348].

14. Se trata de la copia de una antigua crónica veneciana atribuida a tres autores distintos que perteneció a Apóstolo Zeno [Berchet, 1892: 115].

Per la città, in quel tempo, da molti incomodi travagliata, a che s'aggionse che un altro non pensato male da lontane regioni li sopravene, perché essendo Pietro Pasqualigo appresso Emanuel re di Portogallo ambasciatore della repubblica, scrisse al Senato che finalmente quel re haveva ritrovato il camino di condurre le mercantie dell'Arabia et dell'India per il Mare Oceano di Mauritania et de' Gethulli, et già alcune navi, che colà da lui furono mandate, cariche di pepe et cinamome et altre simil cose erano ritornate a Lisbone. Perché stimavano i senatori che di necessità dovesse avvenire, che avendo di ciò i Spagnoli il modo e la facultà (delle spezie) i Venetiani avevano per l'innanzi, più ristretto il modo di traficarsi nelle loro mercantie, et per questo fu nella città non picciola noia sentita

Por la ciudad, en aquel tiempo por muchos incómodos afligida, a los que se añadió otro inesperado mal que sobrevino de lejanas regiones, puesto que estando Pietro Pasqualigo con Manuel rey de Portugal embajador de la república, escribió al Senado que por fin aquel rey había encontrado el camino para conducir las mercancías de Arabia y de la India por el mar Océano de Mauritania y de los Gétulos, y ya algunas naves, que allí habían sido mandadas por él, habían vuelto a Lisboa cargadas de pimienta y cañamón y otras cosas semejantes. Por lo que estimaron los senadores que necesariamente ocurriría que, teniendo los españoles el modo y la facultad de ello (de las especias) que los venecianos tenían antes, el modo de traficar en sus mercancías se reduciría, y por ello en la ciudad se sintió un hastío no pequeño [Berchet, 1892: 119].

2. 1501-1560, el encuentro.

En los primeros años tras su descubrimiento y antes de la década de los años treinta, los portugueses no hicieron mucho por colonizar el Brasil; de hecho hasta aquel momento las relaciones entre los dos países se limitaron al aprovechamiento de la leña y a la provisión de agua dulce para viajes más largos. Ello explica en parte por qué no existe ninguna relación italiana completamente dedicada al Brasil, mientras las hay diversas sobre Méjico o sobre Perú: los textos que hablan del *Verzino* también cuentan la continuación del viaje hacia la India o hacia sur oeste en la circunnavegación del globo y la parte dedicada a la tierra de *Vera Cruz* es siempre la más breve, como se puede ver en el relato de Poncevera:

“fazendo-se tanto avamte como a dita paraje, fez sua rota a demandar ho Brasyll e tamto que houeram a vista da outra costa do Brasyll, governou ao sueste, ao lomgo della té ho Cabo-frío [...] e deste cabo governou a loeste hobra de 30 legoas a demandar ho Rio-de Janeiro [...] Partiram deste Rio de Janeiro a 26 dezembre, navegaram am longo da costa a demandar ho cabo de Samta Marya [...] e tanto que delle houeram vista, fez seu caminho a loesnoroeste [...] e acharam-se metidos em hum rio de agoa doce, grande, a que se pôs nome ho rio de Sam Crystovam...”

Pero no escasean los textos de comerciantes, aventureros (bajo bandera portuguesa o española) y jesuitas¹⁵ que cuentan sus experiencias personales en El Brasil¹⁶ aportando en ellos las primeras noticias en italiano sobre los indígenas:

habitano homeni nudi et formosi [...]

Le genti sforacchiansi così in pelle insino alla cintura, e s'addornano di penne verdi di pappagalli, e le loro labbra sono piene d'ossa di pesce. Le loro arme sono come dardi, le punti coperte di dette ossa di pesce. Fede nessuna non hanno, salvo epicurea; mangiano per commune uso carni umane, le quali seccano al fummo, come noi la carne di porco.

habitan hombres desnudos y hermosos [...]

La gente se agujerea así la piel hasta la cintura, y se adorna con plumas verdes de papagayos, y sus labios están llenos de espinas de pescado. Sus armas son como dardos, cuyas puntas están cubiertas de dichas espinas de pescado. No tienen ninguna Fe, salvo epicúrea; comen por uso común carne humana que secan con humo, como nosotros la carne de cerdo”.¹⁷

En general, también los textos posteriores a los años treinta hablan del Brasil como de una escala para viajes más largos y por consiguiente el indígena sigue sin ser notado:

Il traffico de' portoghesi è al Capoverde e quelle isole quivi vicino; più basso alla Mina di San Giorgio e tutta questa costa d'Africa, che guarda il ponente; all'isola di San Tommé e a quella costa del mondo nuovo che chiamano il Verzino.

El tránsito de los portugueses se halla en el Cabo Verde y las islas que quedan cerca de allí; bajo la Mina de san Jorge y toda esta costa de África que mira a poniente; en la isla de san Tomé y en aquella costa del nuevo mundo que llaman el *Verzino*”, Filippo Sassetti [Bramanti, 1970].

Solamente tres de los autores italianos tomados en consideración cuentan, en la primera mitad del siglo XVI, hechos relacionados con la comunicación entre ellos y los nativos: son Matteo Crético, Américo Vespucci y Antonio Pigafetta.

Cuando Álvarez Cabral llega a tierras brasileñas se enfrenta con el problema de la lengua del Otro y Crético toma nota de ello:

15. Ya desde 1549 se instaló en Brasil un grupo de jesuitas misioneros guiados por el Padre Manuel de Nobrega. Sus cartas, así como las de Pietro Correa, estaban escritas en latín y eran publicadas con regularidad, a menudo traducidas enseguida al italiano.

16. Algunos de los italianos que en aquella época viajaron a Brasil son Giovanni Matteo Cretico (1500-1501), Americo Vespucci (1499-1500 y 1501-1502); Giovanni da Empoli (1503); Antonio Pigafetta (1518); Giovan Battista da Poncevera (1519-1524); Sebastiano Caboto (1526); Giovanni Verrazzano (1526-1527); Nicolò del Benino (1564); Filippo Sassetti (1588); Dionigi Carli di Piacenza (1667).

17. Giovanni da Empoli [1504], carta al padre del 16 de septiembre de 1504 rápidamente difundida en Florencia; fue publicada por primera vez por Ramusio, I, pp. 739-751, de donde cito.

[15-20] “trovorono che erano zente de color pardo tra il bianco e il nero; e homini disposti cum capelli longi, vano nudi como nasceno, senza alcuna vergogna, et cadauno de loro porta uno suo arco cum frize [...] et in la dicta armada non vi era algun che intendesse sua lingua: et visto così, el batello ritornò al capitano, et in questo istante fece nocte.”

[22-25] trovòno questo homini medesmi che andavano in loro barchete pescando; et foli mandato uno batello, et preseno do de quelli homini, et conducti avanti del capitano per saper che gente erano, fece atto che non si intendevano per favella né per cegni, e quella nocte il capitano li ritenne apresso di lui.

[15-20] se encontraron con que eran gente de color pardo entre el blanco y el negro; y hombres dispuestos de cabello largo, van desnudos como nacen, sin ninguna vergüenza, y cada uno de ellos lleva su arco con flechas [...] y en la dicha armada no había nadie que entendiese su lengua: y visto esto, el bajel se volvió hacia el capitán, y en aquel instante se hizo de noche.

[22-25] se encontraron con estos mismos hombres que iban pescando en sus barquitas; y les fue mandado un bajel, y tomaron dos de aquellos hombres, y una vez conducidos delante del capitán para saber qué gente eran, hizo acto de que no se entendían por palabras ni por gestos, y aquella noche el capitán los retuvo con ellos.

No obstante los primeros problemas, la descripción de situaciones positivas de comunicación parece indicar que los hombres del capitán y los nativos consiguieron entenderse bastante bien:

[31-32] si trovaron molti de quelli homini balando e cantando cum soi corni

[34-2] le gente de l'armata piliando solazo et piacere cum quelli homini de la terra, et cominzorono cum quelli a contractar de l'armata, et davano de soi archi et frize per sonagli et sfogli de carta et pezi di pano, et tuto quel giorno piliarono piacere cum esso loro.

[4-6] et quelli homini vegnivano aiutar a far la dicta aqua et legne; et alcuni di nostri andòno a la terra dove habitavano quelli homini [36-38] li qual (due condannati a morte abbandonati sul luogo) si messeno a pianzer crudelmente, et quelli homini de quella terra li confortavano, dimostrando haver gran pietà.

[31-32] se encontraron muchos de aquellos hombres bailando y cantando con sus cuernos.

[34] la gente de la armada tomando solaz y placer con aquellos hombres de la tierra, y empezaron a contratar con ellos sobre la armada, y daban arcos y flechas de los suyos por cascabeles y hojas de papel y trozos de paño, y todo aquel día tomaron placer con ellos.

[4-6] y aquellos hombres venían a ayudarnos a recoger agua y leña; y algunos de los nuestros fueron a la tierra donde habitaban aquellos hombres.

[36-38] los cuales (dos condenados a muerte abandonados en aquel sitio) se echaron a llorar desesperadamente, y aquellos hombres de aquella tierra los reconfortaban, demostrando tener gran piedad.

Una sola vez Matteo refiere un término indígena, cuando se encuentra delante de un objeto desconocido cuyo nombre no puede traducir en su lengua:

[...] et baratòno papagalli et una radice chiamata igname, che è el pan loro che manzeno, et archi.

[...] barataban papagayos y una raíz llamada iñame, que es el pan que comen ellos, y arcos.

Vespucci¹⁸ y sus compañeros de viaje topan con el mismo problema, mas, habiendo ya tenido contacto con otras poblaciones indias en 1499¹⁹, adoptan una actitud muy distinta a la de los hombres de Cabral:

[55] E stando in terra, vedemmo una gente nella sommità d'un monte, che stavano mirando e non usavono descendere abanno [...] E stando con loro travagliando perche venissino a parlare con epso noi, mai non li potemmo assicurare, ché non si fidorono di noi. E visto la loro obstinazione, e di già era tardi, ce ne tornammo alle navi, lasciando loro in terra molti sonagli e specchi e altre cose a vista loro. E come fumo larghi al mare, disceseno del monte e venon per le cose lassamo loro, faccendo di esse gran maraviglia.

[55] Y estando en tierra, vimos a una gente en la cima de un monte, que estaban mirando y no osaban descender abajo [...] Y aunque nos esforzamos mucho para convencerles de que vinieran a hablar con nosotros, no los pudimos convencer, porque no se fiaban de nosotros. Y vista su obstinación, y como que ya era tarde, volvimos a las naves, dejándoles por el suelo y a la vista muchos cascabeles y espejos y otras cosas. Y apenas estuvimos en el mar, bajaron del monte y vinieron a por las cosas que les habíamos dejado, maravillándose mucho de ellas [*Lettera al Soderini*].

Su iniciativa le hace interpretar el humo que se ve desde las naves como señales que los indígenas les dirigen a ellos:

[56] L'altra mactina vedemo delle nave che la gente di terra facevon molte fumate; e noi, pensando che ci chiamassino, fumo a terra, dove trovammo che erano venuti molti populi, e tutta via stavano larghi di noi e ci accennavano che fussimo con loro per la terra drento.

[56] La otra mañana vimos desde las naves que la gente de tierra hacía muchas humaredas; y nosotros, pensando que nos llamaban, bajamos a tierra, donde nos encontramos con que habían venido muchos pueblos, y sin embargo se mantenían lejos de nosotros y nos hacían señas de que fuéramos con ellos tierra adentro.

18. *Lettera al Soderini*, tercer viaje [Pozzi, 1984: 161-171], en Ramusio, I, pp. 659-665; y *Mundus Novus*, Florencia 1502-1503 [Pozzi, 1984: 88-121], en Ramusio, I, pp. 671-681. Los dos textos se refieren al viaje (mayo de 1501 - septiembre de 1502) durante el cual Vespucci pisó tierras brasileñas, cerca del actual Cabo de São Roque, el 17 de agosto de 1501.

19. Viaje que relata en la carta de Sevilla del 28 de julio de 1500, dirigida a Pier Francesco de' Medici, I^a familiar.

Vespucci parece creer que la presencia o ausencia de diálogo depende solamente de la voluntad de los indígenas, puesto que por su parte la hay; y no toma en consideración las diferencias lingüísticas o gestuales como había hecho Crético:

[56] *E quasi ogni giorno veniva gente alla spiaggia e mai non ci vollon parlare.*

Gli uomini della terra mandorono molte delle lor donne a parlar con noi.

[58] *Facemmo molte scale e mai trovammo gente che con esso noi volessin conversare.*

[56] [...] *tutti fuggirono verso el monte e dove stavano già le donne facendo pezi del cristiano e ad un gran fuoco che avevon facto lo stavano arrostendo a vista nostra, mostrandoci molti pezi e mangiandoseli; e li uomini faccendoci segnali con loro cenni di come aver morti li altri duo cristiani e mangiatoseli.*

[56] Y casi cada día venía gente a la playa y nunca quisieron hablar-nos.

[56] Los hombres de la tierra mandaron muchas de sus mujeres para que hablaran con nosotros.

[58] Hicimos muchas escalas y nunca encontramos a gente que quisiera conversar con nosotros.

[56] [...] todos huyeron hacia el monte y hacia donde las mujeres ya estaban haciendo pedazos al cristiano y lo estaban asando delante de nuestra vista en un gran fuego que habían hecho, mostrándonos muchos pedazos y comiéndoselos; los hombres nos indicaban con sus gestos cómo habían matado a los otros dos cristianos y se los habían comido.

Pero, cuando en el *Mundus Novus* el autor alude a conversaciones mantenidas con los indígenas, no hace ninguna referencia al sistema que usaba para comunicar:

[14] *Io vidi un certo uomo sceleratissimo che si vantava e si teneva a non piccola gloria di aver mangiato più di trecento uomini.*

[14] *Anzi si maravigliavano grandemente che noi non mangiassimo carne de' nimici, le quali dicono muovere appetito e esser di maraviglioso sapore, e le lodano come cibi soavi e delicati.*

[15] *Noi ci sforzammo assai volte di volergli tirar nella nostra opinione e gli ammonivamo spesso che pur finalmente si volessero rimuover da così vituperosi costumi come da cosa abominevole; i quali molte fiate ci promisero di rimanersi da simil crudeltà.*

[14] Conocí a un hombre el cual decía, muy orgulloso, que había comido más de trescientos cuerpos humanos.

[14] Estaban sorprendidos de que nosotros no comiéramos a nuestros enemigos, y no usáramos su carne como alimento, la cual dicen que es muy sabrosa.

[15] Nosotros hicimos cuanto estaba en nuestro poder para disuadirles de sus malas costumbres, y ellos nos prometieron que lo harían.

Ya sea en la *Lettera al Soderini*, texto claramente literario, o en el *Mundus Novus*, mucho más científico²⁰, no parece que tenga ninguna conciencia lingüística. Quizás porque la antropofagia era un factor de diversidad cultural demasiado fuerte para dejar espacio a otros aspectos; de hecho cada vez que describe situaciones de contacto se trata de escenas de canibalismo.

Antonio Pigafetta [*Navigatio...*, 1518] se enfrenta al argumento de la comunicación con más conocimiento. Recoge, siguiendo la iniciativa de Crético, algunos términos en lengua indígena que acompañan la descripción del objeto en cuestión:

Habitano in certe case longue che le chiamano boii, et dormeno in rete di bambaso, chiamate amache [...], hanno barche [...] chiamate canoe.

Il suo re è chiamato cacich.

Habitano en ciertas casas largas que llaman *boii*, y duermen sobre redes de algodón, llamadas *amacas* [...], tienen barcas [...] llamadas *canoas*.

su rey se llama *cacich*.

También propone, por primera vez en los textos italianos, una breve lista bilingüe que consiste en ocho términos italianos y su traducción en la lengua local:

alcuni vocabuli di auesti populi del Verzin:

al miglio	<i>maíz</i>
alla farina	<i>hui, per la prima volta</i>
al hamo	<i>pinda</i>
al petine	<i>chigap</i>
alla fortice	<i>pirame</i>
al sonaglio	<i>itanmaraca</i>
al coltello	<i>tacse</i>
al più buono che buono	<i>tum maragathum</i> "

algunos vocablos de estos pueblos del verzino:

al mijo	<i>maiz</i>
a la harina	<i>hui</i> (por primera vez)
al hamo	<i>pinda</i>
al peine	<i>chigap</i>
a la tijera	<i>pirame</i>
de cascabel	<i>itanmaraca</i>
al cuchillo	<i>tacse</i>
al más bueno que bueno	<i>tum maragathum</i> ".

20. Sobre la autenticidad o falsedad de los textos, cfr. Pozzi, *cit.*, introducción.

Pero cuando reproduce situaciones que presuponen la existencia de comunicación entre el europeo y el Otro, como Vespucci en el *Mundus...*, no indica de qué forma tiene lugar, si por gestos, con intérpretes...:

Edificarono una casa per nuji, pensando dovessemo star seco algun tempo.

Dicevano noi vegnire dal cielo et havere menato nosco la pioggia. Imprima pensavano li batelli fossero figlioli de le nave et que elle parturisseno [...] et credevano le lanve li nutrisseno.

Edificaron una casa para nosotros, pensando que estaríamos con ellos algún tiempo.

Decían que nosotros veníamos del cielo y que habíamos traído con nosotros la lluvia.

Al principio pensaban que las barcas eran hijos de las naves y que aquellas parían [...] y creían que las naves las nutrían.

3. 1560-1600, el viaje mental.

La mayor parte de los textos italianos sobre el Brasil (y sobre América en general) de la segunda mitad del siglo XVI son obra de intelectuales y de geógrafos que no habían estado nunca en aquellos parajes²¹ pues no estaban interesados en el descubrimiento en sentido geográfico sino en el carácter humano de los nativos. Dentro de esta nueva línea los brasiles fueron explícitamente condenados por Girolamo Giglio (1560) que los describía como *molto lussuriosi, gran sodomiti, mentitori, ingrati, mutabili et maligni* (muy lujuriosos, grandes sodomitas, mentirosos, ingratos, mudables y malignos)²². Es él, sin embargo, el primero en hacer una observación de gran importancia:

Costoro non hanno lettere, ne peso ne moneta (c. 193 v.)

Estos no tienen ni letras, ni peso ni moneda (f. 193 v.)

Aunque probablemente lo haga por contraposición con las grandes civilizaciones americanas descritas en sus propias *annotationi*. Por otro lado, como Crético y Pigafetta, Giglio recoge solamente algunas palabras en lengua indígena con su relativa descripción:

Fanno ancho pane di una radice simile al Ravano, grande et bianca et la chiamano Iuca.

Hanno ancho un'altro animale, ch'è come un picciol pulice, che va a salti e lo chiamano Nigua.

Hanno nel mare et ne i fiumi un pesce come una ludria, il quale lo chiamano Manate.

Hanno ancho balsamo bastardo, che cavagno de un albero detto Goncas. (cc.193v.-194r.)

21. Con las noticias que le mandaban Andrea Navagero, Girolamo Fracastoro, Pietro Bembo, los hermanos Dalla Torre de Verona, Oviedo, el cosmógrafo Giacomo Gastaldi, Gaspare Contarini, Sebastiano Caboto, etc., Ramusio abre -antes de los años 50- la era de las traducciones italianas de textos geográficos extranjeros con su recolección titulada *Navigazioni e viaggi*.

22. *Gli costumi...*, cito del ejemplar [175.D.54] que se conserva en la biblioteca Comunale de Mantua.

También hacen pan de una raíz semejante al Rábano, grande y blanca y la llaman *Luca*.

También tienen otro animal, que es como una pequeña pulga, que se mueve a saltos y lo llaman *Nigua*.

Tienen en el mar y en los ríos un pescado como una nutria, que llaman *Manate*.

También tienen bálsamo bastardo, que recogen de un árbol llamado *Goncas* (ff. 193v. - 194r.)

El jesuita Pietro Maffei (1588), que basa sus noticias en las relaciones de misioneros generalmente favorables a los salvajes, es tan crítico con los brasileños como Giglio. Sin embargo no se limita a aportar los típicos términos indígenas intraducibles:

“... plantas que popularmente llaman *Copaibas*”.

“... que llaman *Mandiocam*”.

“... que popularmente llaman *Ananzares*”²³.

Sigue en la línea de su predecesor (“Numerandi rationem, ac litteras ignorant omnes...”) y, por primera vez, propone una descripción, aunque sumaria, de la lengua del Brasil:

La lingua loro non è difficile ad apprendersi, ed è una medesima à tutti quelli, che fino a qui sono ben conosciuti, eccetto i vocaboli d'alcune cose, che sono usati in altra maniera dagli huomini, et in altro dalle donne. Appresso quella nazione non è uso alcuno di queste tre lettere dell'alfabeto F.L.R., e alcuni per considerazione assai ingegnosa credono ciò avvenire per divina volontà, perché mancano come s'è detto di Fede, di Legge, e di Re.

Il Caprale haveva seco portato di Portogallo venti uomini condannati alla morte fatta loro permutare la pena della vita nell'esilio: si che lasciò quivi due di questi, perché imparassero i costumi, e la lingua del paese.

Su lengua no es difícil de aprender, y es una misma para todos los que hasta aquí son bien conocidos, excepto los vocablos de algunas cosas, que los hombres usan de una manera y las mujeres de otra. En aquella nación no se usa ninguna de estas tres letras del alfabeto F. L. R., y alguien por una consideración bastante ingeniosa cree que ello sucede por divina voluntad, porque están faltos como se ha dicho de Fe, de Ley y de Rey”²⁴.

Cabral había llevado consigo de Portugal veinte hombres condenados a muerte después de haberles conmutado la pena de la vida con el exilio: de manera que allí dejó dos de ellos, para que aprendieran las costumbres y la lengua del país...²⁵

23. *Istoriarum...*, cito del ejemplar [XII.D.20] que se conserva en la biblioteca Comunale de Mantua, pp. 27-33.

24. *Le historie...*, cito del ejemplar [173.D.3] que se conserva en la biblioteca Comunale de Mantua, f. 29r.

25. *Ibid.*

Ha tenido que pasar casi un siglo desde el descubrimiento del Brasil para que en Italia alguien hablase de su lengua, pero ahora ya existen los requisitos necesarios para plantearse aprenderla, y de ello nos habla Giovanni Botero (1596); además de recoger las clásicas listas en lengua indígena y traducirlas al italiano o al español:

Evvi, tra le piante, la Copiba.

Tra gli animali vi è la Tatusia, che gli spagnoli chiamano Armadiglio.

I Cerigoni hanno [...]

La Tamandoa è [...]

Le Ante hanno [...]

Haute o Gay chiamano una bestia simile [...]

Allí hay, entre las plantas, la *Copiba*.

Entre los animales hay uno que es la *Tatusia*, que los españoles llaman *Armadillo*.

Los *Cerigoni* tienen [...]

La *Tamandoa* es [...]

Las *Ante* tienen [...]

Haute o *Gay* llaman a un animal parecido [...] ²⁶

Repite, además, la información sobre la falta de las tres consonantes: *Nella lingua loro non hanno luogo le lettere F.L.R.* [p.226] (En su lengua no tienen lugar las letras F. L. R.). En efecto, cuando describe el trabajo realizado por los jesuitas, cuenta sus dificultades para aprender aquella lengua y su obstinación en conseguirlo:

I Padri gesuiti si misero anco essi à edificare con gran travaglio la lor chiesa. Ma molto maggiori, e più difficoltà trovarono nell'impresa della conversione. perché oltra all'ignoranza della lingua, la bestialità di quei Barbari era tanta che non aveva fine.

²⁷*Ma non si perdono d'animo i Padri, voltarono nella lingua Brasilica (nella quale havevano fatto qualche progresso) alcuni capi della Dottrina Christiana et altre orationi, come si usa. I Barbari [...] ammiravano anche l'arte dello scrivere e del leggere.*

También los Padres jesuitas se pusieron a edificar con gran esfuerzo su iglesia. Pero muchas más y mayores dificultades encontraron en la empresa de la conversión, porque además de ignorar la lengua, la bestialidad de aquellos bárbaros era tanta que no tenía fin.

Pero no se perdieron de ánimo los Padres, pasaron a la lengua del Brasil (en la cual habían hecho algunos progresos) algunos capítulos de la Doctrina Christiana y otras oraciones, como se suele hacer.

Los bárbaros [...] admiraban también el arte de escribir y de leer...” ²⁸

26. *Relationi...*, cito del ejemplar [174.c.33] que se conserva en la biblioteca Comunale de Mantua, Libro I, pp. 224-225.

27. *Ibid.*, Libro IV, pp.69-70.

28. *Ibid.*, Libro IV, pp. 69-70.

TEXTOS:

- Américo Vespucci, *Lettera de Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, Firenze, 1505 ca.
- , *Mundus Novus*, Firenze, 1502-1503.
- , *Cartas de viaje* (Introducción y notas de Luciano Formisano), Madrid, Alianza, 1986.
- Antonio Pigafetta, *Navigatio et descouvrement de la Inde superieure faicte par moy Anthoyne Pigaphete vincentin chevallier de Rodhes*, 1518.
- Filippo Sassetti, *Lettere da vari paesi ritrovati*, 1578.
- Geronimo Giglio, *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti: raccolte qui insieme da molti illustri scrittori per Giovanni Boemo A. Alemano; e tradotti per Lucio Fauno in questa nostra lingua volgare. Aggiuntovi di nuovo gli costumi et l'usanze dell'Indie Occidentali, overo Mondo Nuovo, da P. Gironimo Giglio*, appresso G. Giglio e compagni, Venezia, 1558.
- Giovanni Botero, *Relationi Univerali di G. B. Benese, divise in quattro parti...*, appresso Giorgio Angeleri, Venezia, 1596.
- Giovanni da Empoli, *Viaggio fatto nell'India*, 1504.
- Giovan Battista da Poncevera, *Navegaçam e vyagam que fez Fernando de Magalhães de Sevilha per Maluco no anno de 1519 annos*.
- Nicolò del Benino, *Copia di parte di una lettera di Nicolò di Bernardetto del Benino dal Perù a Galeotto Cei, scrittore nella città della Platta di detta provincia, con aggiunta fatta nel castello di Potosi sotto di XV di maggio 1564, cavata di spagnuolo in italiano*.
- Pietro Maffei, *Istoriarum Indicarum libri XVI*, Firenze, 1588.
- , *Le historie delle Indie Orientali... tradotte di latino in lingua toscana da m. Francesco Serdonati*, appresso D. Zenaro, Venezia, 1589.

ESTUDIOS:

- P. Bembo, *Della Istoria Vinixiana di M. P. B. cardinale, da lui volgarizzata... libri XII secondo l'originale pubblicati dalla Società Tipografica de' Classici Italiani 1809*. Rist. anast., I. E. Cisalpino, Milán, 1978.
- Berchet, *Fonti italiane per la storia della scoperta del nuovo mondo*, 2 voll. *Carteggi Diplomatici, Documenti Diplomatici, narrazioni Sincrone*, Ministero della Pubblica Istruzione, Roma, 1892.
- V. Bramanti (edición de), *Lettere da vari paesi di Filippo Sassetti*, Longanesi, Milán, 1970.
- A. Caracciolo Aricò (edición de), *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*, Bulzoni, Roma, 1990.
- S. Castro, *L'immagine del Brasile nella Venezia del primo 500*, en Caracciolo Aricò, 1990, pp. 35-44.
- , *La lettera di Pero Vaz de Caminha sulla scoperta del Brasile*, Univ. di Padova, Padova, 1984.
- P. Collo - P. L. Crovetto, *Nuovo Mondo. Gli italiani*, Einaudi, Torino, 1991.

- L. D'Arienzo, *La presenza veneziana in Portogallo all'epoca di Cristoforo Colombo*, en Caracciolo Aricò, 1990, pp. 57-71.
- D. Ferro, *Traduzioni di opere spagnole sulla scoperta dell'America nell'editoria veneziana del Cinquecento*, en Caracciolo Aricò, 1990, pp. 93-106.
- R. Garcia, *O Brasil na cartografia do Descobrimento*, en "Cultura", IV, n.º 6 (1954), pp. 163-181.
- A. Nascentes, *Diccionario Etimológico de Língua Portuguêsa, II (Nomes Proprios)*, Rio de Janeiro 1952.
- M. Pozzi, *Il Mondo Nuovo di Amerigo Vespucci*, Serra e Riva ed., Milano, 1984.
- Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, edición de Marica Milanese, Einaudi, Torino, 1978-1988.
- G. Stiffoni, *La scoperta e la conquista dell'America nelle prime relazioni degli ambasciatori veneziani (1497-1559)*, en Caracciolo Aricò, 1990, pp. 351-364.