

MITOS Y LEYENDAS DE LA LITERATURA
GRECO-LATINA SOBRE VIAJES.
A PROPÓSITO DE LA
NAVIGATIO SANCTI BRENDANI ABBATIS

Ana Isabel Martín Ferreira
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Nuestro propósito es relacionar la peripecia de los héroes viajeros de la literatura greco-latina con la del abad Brendano, tal y como la conocemos en la versión latina de este viaje, la *Navigatio Sancti Brendani abbatis*. Puesto que el eje central del relato es el recorrido realizado por el monje en busca de la tierra prometida o paraíso terrenal, nos detendremos en el significado mismo del viaje en este tipo de narraciones. A continuación, nos permitiremos unas reflexiones acerca de lo que cabe entender por mito, cuento y leyenda para aplicarlo a este caso. El análisis del texto nos ha llevado a indagar en las claves que explican la transformación literaria de un relato oral en una leyenda. Finalmente, desde la perspectiva de la tradición clásica y hagiográfica, hemos estudiado, desde el punto de vista temático, los rasgos que definen a los héroes viajeros.

PALABRAS CLAVE: mitos, leyendas, literatura greco-latina, viajes, héroes.

ABSTRACT

Our aim is to relate the adventures of those heroes whose travels have characterised much Greek and Latin literature to the figure of abbot Brendan as found in a Latin rendering, the *Navigatio Sancti Brendani abbatis*. Since the central axis of this account is that of the monk's voyage in search of the promised land or earthly paradise, we shall be looking at this theme in another set of stories. Since the legend contains various other mythical elements, some deriving from popular tales, attention will be given to the limits among myth, legend and folkloric tales. The main part of the work, based on the analysis of the text, will be devoted to the ways in which oral accounts are finally rendered into written form. Finally, also the features defining traveller heroes, both in the classical tradition and in medieval hagiography will be studied from a thematic perspective.

KEY WORDS: myths, legends, Greek-Latin literature, voyages, heroes.



1. EL VIAJE, *CONDICIO SINE QUA NON* DE LA PERIPECIA DEL HÉROE

La literatura greco-latina sobre héroes viajeros representa el terreno ideal para repasar el catálogo de mitos y leyendas que han ido y venido por el Mediterráneo y los confines del mar Océano a lo largo de siglos. Nada ha cautivado tanto a los hombres a lo largo de la historia y ha encendido su imaginación como el concepto mismo de viaje y la condición del viajero, real o imaginario, hasta el punto de que experiencias relacionadas con la evasión, como el consumo de drogas, por poner un nefasto ejemplo, se califican como «viaje» y de que hasta el hecho de buscar datos por una enorme red de caminos virtuales, sin moverse del asiento, frente al ordenador, lo llamamos «navegar». Mucho antes de llegar a tales extremos, sin embargo, el viaje era una actividad «estrechamente relacionada con la figura del héroe»¹; casi todos los héroes de la mitología greco-latina se vieron obligados, en algún momento de sus vidas, a acometer largos viajes, sobre todo por mar, que los alejaban de su tierra durante años, voluntariamente o a la fuerza, por orden de un rey o de una divinidad, a causa de la guerra, de su propio destino, etc. Sólo tenemos que pensar, sin agotar todos los ejemplos, en las aventuras de Belerofonte, la huida de Dédalo, el viaje de los Argonautas, los viajes de Heracles, los de Perseo, el largo retorno de Ulises o el periplo de Eneas. Superar con éxito las numerosas pruebas a las que se somete el héroe en su peregrinar supone el pasaporte para alcanzar la gloria, el éxito o la inmortalidad y, con el tiempo, hasta la santidad. Desde la Antigüedad, desde la misma fundación de la literatura occidental, incluso en la Biblia², el viaje, la mayoría de las veces en forma de navegación, ha estado siempre presente y es el que aporta todo su sentido a la trayectoria vital del protagonista, aventurero, héroe, peregrino o profeta. ¿Se nos ocurre pensar qué hubiera sido de Jasón, Ulises o Eneas en la patria, llevando una vida confinada en los estrechos límites de lo prosaico y lo cotidiano? ¿Alguien puede imaginarse a Hércules llevando una vida sedentaria? Evidentemente, no, al menos desde los postulados de la literatura convencional. De hecho, las narraciones literarias que fijan por escrito sus aventuras se nos antoja que descienden de nivel cuando presentan al protagonista al final de su recorrido: en efecto, a Ulises no le queda más remedio que preparar su venganza para recuperar la posición perdida durante tan larga ausencia. Es entonces cuando pasa a un plano real, mucho más humano y, por ello también, menos atractivo. Lo mismo le ocurre a Eneas, que, tras su llegada al Lacio, desencadena la guerra entre vecinos y también conoce al final el sabor de la cruel venganza en una genial pintu-

¹ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2000, p. 36, donde, además se recoge una cita de A. BRELICH en la que el estudioso italiano afirma: «il vagare sembra piuttosto fondato nella natura dell'eroe» (*ibidem*, nota 1).

² Recientemente, tras relatar en un artículo un viaje literario por el Mediterráneo, el escritor J. REVERTE finalizaba su artículo aludiendo de manera sugestiva a la Biblia como un «libro de viajes»: «Viaje al mar de la literatura», *El País*, domingo 27 de noviembre de 2005, suplemento «Lectura», pp. 19-20.

ra por parte de su padre literario; cualquier lector puede comprobar cómo Virgilio manifiesta en la segunda parte de la *Eneida* menos admiración por su héroe que en los seis primeros libros de la obra³ y, si interesa lo que el héroe hace cuando ya no viaja, es por sus circunstancias «políticas», ya que lo que el autor proyecta sobre la epopeya es un trasunto de la historia de su tiempo.

Teniendo en cuenta estas premisas, el viaje, verdadera patria del héroe y protagonista de fondo en los relatos, nos ofrece un excelente material para comparar ideas acerca de leyendas y mitos, y la perspectiva desde la que queremos revisar las andanzas o peripecias del santo Brendán o Brendano⁴, recogidas en su versión latina bajo el título de *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, un texto que, hundiendo sus raíces en la tardía antigüedad, tiene una proyección medieval extraordinaria. Sólo hay que pensar en el número de manuscritos conservados⁵ y en las numerosísimas versiones romances que lo siguieron, cuyos ecos llegan a la edad moderna, pasando a formar parte, especialmente en las Islas Canarias⁶, del imaginario colec-

³ En esta parte cobran protagonismo otros actores de la trama como Camila, Niso y Euríalo, etc. De hecho, Virgilio fuerza en cierto modo los acontecimientos para llegar a tener un paralelo con la *Iliada*, su modelo indiscutible, pero, como asegura V. CRISTÓBAL, ante la falta de material tradicional para desarrollar esta segunda parte, parece que Virgilio «hubo de inventar episodios forjándolos según los modelos épicos o, en general, míticos. Viose empujado, en suma, a incorporar la ficción a la mitología» (introducción a *Eneida*, trad. de J. Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992, p. 51).

⁴ Aun aceptando las numerosas variantes castellanas del nombre: Brandán, Barandán, Blandán o Borondón, en nuestra opinión, y puesto que partimos del texto latino, debemos trasladar *Brendanus*, el primer nombre adoptado para su latinización, al castellano Brendano o Brendán, conforme a los cánones, que nos permitirían tener una variante culta «Brendano» y otra vulgarizante «Brendán», al igual que sucede con otros nombres castellanos, como Cipriano y Cebrían, Romano y Román, Fabiano y Fabián, etc. Respecto a la elección entre *Brendanus* y *Brandanus*, ya dejó las cosas claras en su día el editor C. Selmer, en un conocido artículo, en el que se apunta, acerca de *Brendanus*: «Diese Form ist die latinisierte, ältere Form, welche den keltischen Heiligen ins lateinische Schrifttum einführt», frente a *Brandanus*: «Diese Nebenform hat sich ums XI. Jahrhundert auf niederdeutschem und niederfränkischem Boden durch Verdunklung des hauptonigen *e* zu *a* durch Liquidennähe gebildet, ähnlich wie es ja auch im Englischen der Fall ist bei Wörtern wie Clark, Darby, Barney, Harry, etc.» (C. SELMER, «'Brendanus' versus 'Brandanus'», *Scriptorium*, núm. 10 (1957), pp. 256-259. Citamos las pp. 256 y 257 respectivamente). De ahí la forma actual Brandon en inglés o las variantes Barandán o Borondón —con cierre de la vocal—, más populares a partir de la versión anglo-normanda de Benedeit, la más difundida.

⁵ Cf. C. SELMER, *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*, Blackrock, Co., Four Courts Press, Publications in Medieval Studies, 16, 1989 (U of Notre Dame, 1959¹), pp. 105-116, donde se hace el listado completo de manuscritos de los que, sin embargo, sólo utiliza 18 para su edición.

⁶ No hace falta casi recordar que la «octava isla», la «inaccesible» o *aprositos*, entre otros apelativos, recibe el nombre de San Borondón, ya que habría sido encontrada por el santo en su peregrinar y luego vuelta a buscar en expediciones, repartida en tratados, recogida en mapas y cartas de navegación, pero sólo intuida o acaso soñada en realidad. Sobre estos aspectos nos remitimos a los trabajos de E. BENITO RUANO, *La leyenda de San Borondón, octava isla canaria*, Casa-Museo de Colón, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, *Cuadernos Colombinos*, núm. 8 (1978), R.M. RUIZ, *Borondón: la octava isla*, Centro de la Cultura Popular Canaria, Santa Cruz de Tenerife, 1993 y D. CORBELLA, «El mito de San Borondón: entre la realidad y la fábula», *Libros de viajes. Actas de las*



tivo, legítimo depositario de la esencia de los mitos. Somos conscientes de los riesgos que con ello asumimos, ya que el periplo del santo irlandés, además de estar indisolublemente unido a estas tierras, es bien conocido y ha sido no menos bien estudiado por estos lares, pero el destino o tal vez algún *numen* divino nos invita a desplegar las velas imponiendo este rumbo.

2. DE MITOS Y LEYENDAS

Realidad y ficción han sido los extremos entre los que se han movido buena parte de los estudiosos que se han acercado a la narración de la empresa llevada a cabo por el monje viajero⁷. Aunque se hace difícil deslindar lo real de lo imaginario, y probablemente poco importaba ello al público medieval destinatario de la obra⁸, es, sin duda, este segundo aspecto el que contribuye a que la aventura sea calificada habitualmente como *leyenda*, en la que se reconocen muchos aspectos «míticos» y elementos fantásticos, sin olvidar que el eje central del periplo lo constituye, mediante su búsqueda y hallazgo, el mito del paraíso terrenal. Parece pues, que estamos ante una leyenda, que incluye diferentes aspectos del mito. Pero para confirmar este aserto, conviene hacer un alto en el camino y examinar dos términos, *mito* y *leyenda*, que con frecuencia utilizamos en nuestro idioma como si fueran sinónimos, cuando existen diferencias entre ambos fuertemente enraizadas en el origen mismo de estas palabras.

2.1. MITO Y MITOS

Ni siquiera para los miembros de la RAE ha sido fácil encontrar una definición válida, inequívoca y adecuada, que cubriera la multiplicidad de sentidos que el mito abarca, y prueba de ello es que no hace tanto que contamos con una nueva, que ha dejado atrás la que Carlos García Gual en su día tildó de «desfasada» y

Jornadas sobre Los libros de viaje en el mundo románico, celebradas en Murcia del 27 al 30 de noviembre de 1995 (eds. F. CARMONA-A. MARTÍNEZ), Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 127-135.

⁷ Como dice el profesor Hernández, en un trabajo sobre las vidas y la aventura de nuestro protagonista, «Ante la 'Leyenda de San Brendan' existen tres posiciones: la de los que piensan que se trata de un 'libro de a bordo' y que todo lo que allí se describe o se cuenta tiene que ser identificado incluso geográficamente. La de los que creen que se trata de una novela de ficción literaria y que a todo lo que allí aparece hay que buscarle un precedente en el mundo de la literatura anterior. La de los que adoptan una postura intermedia y, tratando de compaginar los dos extremos, piensan que en la 'Leyenda' hay una base real, siquiera mínima, que con el devenir literario fue creciendo, cual bola de nieve, a base de fábulas, cuentos y mitos de distintas procedencias, y, por lo tanto, no se niegan a admitir que en algunos episodios, puedan subyacer reminiscencias de una situación real.» (F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *Fortunatae*, núm. 3 (1992), pp. 287-304, 287-288).

⁸ Seguramente porque no veía las cosas como nosotros. Cf. J. LARMAT, «Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brandan», *Voyage, quête et pèlerinage. SENEFLANCE (Cahiers du CUERMA)*, núm. 2 (1976), p. 172.



«dieciochesca»⁹. En la actualidad, cuando buscamos en el diccionario esta palabra, nos encontramos con estas cuatro acepciones:

1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. 3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima. 4. m. M. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

Dejando aparte la última de ellas, en la que se recoge el sentido peyorativo que la palabra tiene muchas veces en la vida cotidiana, la tercera tampoco parece encajar con el caso que nos ocupa, pues también tiene una reminiscencia moderna; parece la adecuada para referirse a un artista o una estrella del cine o de la música. La segunda tampoco se compadece bien con la peripecia de Brendán, puesto que la historia que de él se nos cuenta no parece del todo ficticia, ni el personaje puede ser calificado solamente de «literario». Descartadas todas, sólo nos sirve la primera, pero no se adecua del todo, debido a la coletilla que sitúa al mito «fuera del tiempo histórico». Y, por otro lado, si lo que se pretendía era sintetizar el significado de todas las historias a las que solemos referirnos como mitología, sea ésta griega, latina o universal, sería más adecuado que se hubiera hecho hincapié en la condición del mito como «relato tradicional»¹⁰, sin excluir su carácter maravilloso, fantástico o extraordinario.

Desde este punto de vista, la narración de las aventuras de Brendán, incluye mitos, y hasta cuentos, o episodios que pueden calificarse como tales, pero no parece que, en su conjunto, estemos ante un mito, sin más, pues, y en ello insistiremos más adelante, el personaje se inscribe en unas coordenadas geográficas e históricas, en principio bastante claras.

2.2. CUENTOS Y LEYENDAS

Al hablar de mito como relato tradicional, es posible que hayamos abierto la puerta a nuevas dudas, pues podríamos referirnos en los mismos términos a la

⁹ Cf. C. GARCÍA GUAL, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Montesinos, Barcelona, 1989², 9. Durante más de treinta años, las ediciones del DRAE estuvieron definiendo mito, en su primera acepción, como «fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa», hasta la vigésima segunda edición, la actual.

¹⁰ En ello insiste C. GARCÍA GUAL, puesto que el mito es «algo que se cuenta y se repite desde antes, que llega del pasado como una herencia narrativa y es propiedad comunitaria, un recuerdo colectivo y no personal. El mito pertenece a la memoria de la gente y el terreno de la mitología es el ámbito de esa memoria popular» (*Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Taurus, 1996, p. 13). Que es así, de acuerdo con la psicología primitiva, lo demostró B. MALINOWSKI en la clásica *Magia, ciencia y religión*, trad. esp., Barcelona, 1982, p. 115 y ss.



leyenda e incluso al cuento tradicional; sin embargo, es posible establecer una neta distinción entre los tres elementos, válida desde un punto de vista teórico y refrendable en la práctica: reservaremos mito, aplicándolo al texto que estudiamos, para aquellos elementos de la narración que contengan motivos universales, relacionados con el mundo escatológico, principalmente, y con determinadas concepciones religiosas fundamentales; es decir, lo relacionaremos con todo aquello que se considera trascendente e inmanente. Frente a esta observación, el cuento popular, aunque ciertamente de vez en cuando deje entrever sus motivos, sus personajes y hasta su estructura en el relato que nos ocupa, se relaciona con lo mundano, sus protagonistas y adláteres no tienen una «personalidad propia»¹¹, se ajustan más o menos a determinados estereotipos, protagonizan una historia igual que podrían protagonizar otra: príncipes, reyes y princesas, hadas, leñadores y habitantes de los bosques nos dejan una sensación de *déjà vu* en cada lectura. Además, en el plano temporal, los mitos se refieren a un pasado muy lejano, más aún que el de las leyendas, y mientras los cuentos populares se sitúan en un tiempo indeterminado y en una geografía irreal —sus límites se establecen con las fórmulas «érase una vez» y «en un lejano país»¹²—, mitos y leyendas siempre se ubican en un espacio concreto, en principio bien delimitado, aunque éste no excluya el elemento fantástico en distancias, descripciones, etc. Por si esto fuera poco, el término *cuento*, en sus múltiples acepciones, está cargado de connotaciones peyorativas, y ello puede comprobarse en una simple ojeada al diccionario. A la segunda de ellas, la que aquí nos viene «a cuento», y nunca mejor dicho, el DRAE se refiere como «relación, de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención», lo que no excluye que, por supuesto, puedan tener una finalidad didáctica, simbólica o de simple entretenimiento de la imaginación.

Sin embargo, la leyenda, por encima de mitos y cuentos, engloba a ambos, en nuestra opinión. Insistimos en ello porque, de nuevo, no parece que haya sido afortunada, al menos en la acepción que aquí nos afecta, la definición ofrecida por el DRAE para este término; descartando las primeras que presenta, como «acción de leer» y «obra que se lee», así como las específica «historia o relación de la vida de uno o más santos»¹³ o la que se refiere al «texto que acompaña a un plano, grabado, cuadro, etc.»¹⁴, la que se aviene al caso —«relación de sucesos que tienen más de

¹¹ Como dice C. GARCÍA GUAL, «se agotan en su función de protagonistas de la trama, mientras que los héroes de las leyendas y los mitos tienen nombres y familias definidos y hijos» (*Mitos, viajes, héroes*, p. 14).

¹² Sólo hay que hacer una cala, como ejemplo canónico, en las recopilaciones de cuentos populares de los hermanos Grimm: J. y W. GRIMM, *Cuentos*, trad. esp., Alianza, Madrid, 1996 (1976¹).

¹³ No es el caso de la *Navigatio sancti Brendani*, aunque el relato tenga sus puntos de conexión con las diferentes *Vitae* del santo, tal y como han puesto de manifiesto, entre otros, G. ORLANDI, *Navigatio Sancti Brendani. Vol. 1. Introduzione*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, pp. 43-73. y F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *op. cit.*

¹⁴ Evidentemente dejamos a un lado las acepciones relacionadas con la numismática o las que se refieren al sentido que tienen los sintagmas «leyenda áurea» o «leyenda negra».

tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos»¹⁵— resulta pobre, por deficitaria, y desacertada en las disyuntivas que plantea, pues lo tradicional no excluye a lo maravilloso, ni lo histórico a lo verdadero y viceversa. Tampoco se dice que puede ser un relato oral o escrito y que sus protagonistas son seres reales, lo que les concede un nivel de credibilidad que jamás se espera de un cuento. Una definición más amplia, en este sentido, abarcaría incluso lo que hoy conocemos como *leyendas urbanas*, todo un género de tradición oral, que ha adquirido la condición de relato escrito en gran parte gracias a las nuevas tecnologías, pero olvidado, como vemos, por el DRAE¹⁶. Las aventuras de nuestro personaje, como las de tantos otros viajeros, se ajustan mejor a los moldes manejados por un especialista como J. Frazer, que definía las leyendas como las tradiciones, orales o escritas, que relatan las aventuras de personas reales en el pasado, o que describen sucesos, sin que éstos tengan que ser necesariamente humanos¹⁷.

Siguiendo con nuestra revisión, convendría insistir además —y poco o nada se ha hecho— en la etimología del verbo *lego* del que deriva leyenda: **leg-* puede significar a la vez «coger», «reunir» y «elegir». Esta raíz común va a tener en griego y en latín dos derivados diferentes, que, sin embargo, son paralelos: *λέγειν* conserva en la lengua helena el sentido de «reunir» y toma después el de «decir», mientras que *legere* conserva en latín el sentido de «coger», «elegir», y adopta el de «leer», que no es otra cosa que «juntar letras»¹⁸. Así pues, en la leyenda como relato tradicional, va a ser fundamental la recopilación y su fijación por escrito¹⁹. Es «lo que hay que leer», y este sentido es el que da título a la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine²⁰. Ante la escritura, existe un proceso de selección previo por parte del autor y, lo que es más importante, consciente o inconscientemente, se instalará en un género literario, con mayor o menor fortuna, y con contornos más o menos claros, depen-

¹⁵ Ésta se completa con la quinta acepción: «composición poética de alguna extensión en que se narra un suceso de esta clase», que, como vemos, sólo alude al aspecto puramente formal del relato.

¹⁶ Sin embargo son objeto de numerosísimas páginas web, entre las que recomendamos *leyendas urbanas.org*, así como el artículo reservado a las mismas en la enciclopedia virtual *wikipedia.org*.

¹⁷ La tomamos de C. GARCÍA GUAL, *Mitos, viajes, héroes*, p. 14, que cita al autor pero no la procedencia del texto. J. FRAZER diferenciaba muy bien entre mitos, cuentos populares y leyendas; véase, a propósito de Pausanias, su obra *Studies in Greek Scenery, Legend and History. Selected from His Commentary on Pausanias' 'Description of Greece'*, Londres, Macmillan & Co., 1931, pp. 28-30.

¹⁸ Para ampliar datos, cf. L.-J. CALVET, *Historias de palabras*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1993, p. 91.

¹⁹ Un ejemplo ilustrativo de este modo de actuar por parte de los autores es la redacción del *Oficio de san Jerónimo* de Johannes von Tepl (ss. XIII-XIV): dividido en dos partes, la primera de ellas, la *legenda*, en la que el autor hace más de antólogo que de creador, se redacta en prosa, y la *hystoria*, segunda parte dedicada a la exaltación del santo y original del escritor alemán, se compone en verso. Cf. J. VON TEPL, *El campesino de Bohemia y otros textos*, intr. y trad. de F.M. Marió, F.J. Muñoz y P. Conde, Madrid, Gredos, 1999, p. 121 y ss.

²⁰ Cf. SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, trad. esp., Madrid, Alianza, 2001, 1982, 2 vols. Curiosamente, en esta famosa recopilación de vidas de santos no se encuentra la de san Brendano.



diendo de su grado de formación, de sus lecturas y de su manejo de la lengua y la técnica literaria en general.

3. LA TRANSFORMACIÓN LITERARIA: LOS GÉNEROS

Cuando pensamos en las grandes aventuras de los héroes viajeros por antonomasia, Ulises y Eneas, el género literario al que las asociamos es la épica, un molde acorde con la altura de las vivencias narradas. Sin embargo, aunque sólo sea desde el punto de vista formal, en la *Navigatio* es evidente que no estamos ante una epopeya en prosa o una «Odisea o Eneida cristianizada», sin más, como se ha llegado a afirmar²¹. Dejando a un lado la cuestión de la lengua²², hay, evidentemente, una distancia física, temporal y espiritual considerable entre estos héroes y nuestro héroe cristiano, lo cual, lejos de constituir una desventaja para la narración, favorece la existencia de una mezcla perfecta de elementos pertenecientes a diversos géneros y tradiciones, en cuanto a la forma y al contenido. Pero tampoco debemos olvidar que tanto la *Eneida* como la *Odisea* son depositarios, a su vez, de un legado anterior e incorporan también en su seno una serie de relatos, motivos y episodios fantásticos procedentes del cuento popular²³ y, en el caso de Virgilio, de las numerosas fuentes que tuvo a su disposición como poeta oficial del momento para poder componer tan admirable «collage» literario.

Ciertamente, en lo tocante a las aventuras de Brendano, es difícil atenerse a una modalidad de relato en concreto, de tal manera que nos vemos abocados a una descripción en negativo desde el punto de vista genérico, esto es, a decir lo que no es, con respecto a una serie de géneros de los que, sin embargo, participa. Efectivamen-

²¹ Cf. *Benedeit. El viaje de San Brandán*, traducción y prólogo de M.J. LEMARCHAND, Madrid, Ediciones Siruela, 1983, XIX.

²² Orlandi ha esbozado un estudio lingüístico del texto, en el que llega a la conclusión de que la lengua de la *Navigatio* fue compuesta en un contexto precarolingio, de que presenta numerosos hibernismos y tiene ciertos paralelismos con el latín de los textos hagiográficos merovingios. Curiosamente, le sirve de guía en su análisis la excelente monografía que, en su día, realizó E. LÖFSTEDT para estudiar la lengua de Egeria: *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966. Cf. G. ORLANDI, *op. cit.*, pp. 131-160. No entramos a valorar intentos como el de G. VICENT, si bien llega a conclusiones similares, ya que se basa en la transcripción y traducción de un único manuscrito (Alençon, s. XI), que puede consultarse en internet, a través de la página web de la profesora M. RONQUILLO: <http://www.personales.ulpgc/mronquillo.dch/utqueant-grendan-traduction-texte.htm>. Para su aprovechamiento escolar resulta válido el espacio que a la lengua reserva P. BOUET en su trabajo: *Le fantastique dans la littérature latine du Moyen Âge. La navigation de saint Brendan*, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1986, pp. 25-26.

²³ Cf., en cuanto a la *Odisea*, F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, *op. cit.*, 72, nota 91, con bibliografía al respecto, y, para la *Eneida*, V. CRISTÓBAL, «El episodio de Polidoro en la *Eneida* (III 19-68): variantes mitográficas, paralelos folclóricos y muestras de su pervivencia literaria», *CFC, Estudios Latinos*, núm. 16 (1999), pp. 27-44.

te, tampoco se puede adscribir al género hagiográfico, al que también se liga el término latino *legenda*²⁴, porque no estamos ante el relato de la vida de un santo, mártir o confesor, aunque la *Navigatio* se haya compuesto a expensas de una *Vita Brendani*²⁵ anterior, reelaborando sus elementos e introduciendo algunos nuevos de diversa procedencia. Pensemos que poco se sabe de la vida del héroe antes de su partida y tras su vuelta. Al autor sólo interesa lo relacionado con el viaje. Y es precisamente el viaje el que proporciona la clave del género²⁶, si bien de un «género multiforme», como el que formaron los libros de viajes durante toda la Edad Media; nuestro periplo se adapta, en principio, a los moldes establecidos en los relatos de viajes, entendidos como libros—crónica de viajeros reales²⁷, una definición amplia en la que entran obras muy diversas²⁸ y con objetivos y lectores muy diferentes entre sí, que van desde las guías destinadas a viajeros, sobre todo a los peregrinos, y también a mercaderes, pasando por cartas y relatos de embajadores y misioneros, de expediciones lejanas, de aventureros, hasta obras de carácter netamente geográfico. Entre esta tipología, J. Richard adscribe tímidamente la *Navigatio* a los relatos de peregrinaciones. Y es cierto que la aventura de san Brendano, relacionada con el retiro ascético cristiano de los monjes que poblaban los desiertos de Siria o Egipto²⁹, tiene mucho que ver también con la tradición celta del exilio voluntario que constituye la práctica de la *ailithre* o *peregrinatio pro Dei amore*³⁰ pero, como el propio Richard señala, en este

²⁴ Cf. G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques, Typologie de Sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 24-25. Brépols, Turnhout, 1977, p. 21.

²⁵ En este aspecto remitimos al trabajo de G. ORLANDI, *op. cit.*, 9-73, donde se ocupa detalladamente de las distintas redacciones de la *Vita Brendani* y sus características, así como de las relaciones entre este texto y la *Navigatio*, para concluir que ésta deriva de la primera, en una redacción más antigua que las conservadas.

²⁶ Como asegura J. RUBIO TOVAR, «es el viaje y lo que éste conlleva (el encuentro con un medio extraño, la información histórica, política o geográfica de los territorios que se recorren, la aventura, etc.) lo que da su último sentido al escrito» (*Libros españoles de viajeros medievales*, Madrid, Taurus, 1986, p. 30).

²⁷ Basándose exclusivamente en principios formales, S.M. CARRIZO RUEDA distingue entre relatos literarios que tratan de peripecias ocurridas durante un viaje y relatos de viajes propiamente dichos, donde el itinerario es el auténtico protagonista. A estos últimos correspondería la siguiente definición que, en principio, conviene al relato de las aventuras del santo viajero: «Se trata de un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final que es la presentación del relato como un espectáculo ideal, más importante que su desarrollo y su desenlace. Este espectáculo abarca desde informaciones de diversos tipos hasta las mismas acciones de los viajeros. Debido a su inescindible estructura literario-documental, la configuración del material se organiza alrededor de núcleos de clímax que, en última instancia, responden a un principio de selección y jerarquización situado en el contexto histórico y que responde a expectativas propias de la comunidad a la cual se dirigen» (en F. CARMONA FERNÁNDEZ-A. MARTÍNEZ PÉREZ, *Libros de viaje, op. cit.*, pp. 119-126, p. 123).

²⁸ Seguimos la clasificación propuesta por J. RICHARD, *Les récits de voyages et pèlerinages, Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 38, Brépols, Turnhout, 1985.

²⁹ Cf. C. SELMER, *Navigatio, op. cit.*, XXII.

³⁰ A.R. Bartoli presenta este hecho como una de las manifestaciones más típicas del cristianismo hibernico, que llevó a numerosos eremitas a poblar las islas e islotes que rodean Irlanda y



caso se asocia el relato de viaje con la alegoría, y, más adelante, reconoce que en este subtipo de relatos, extremadamente variado, a veces el elemento autobiográfico está prácticamente ausente³¹. Pensemos en las enormes diferencias que presenta nuestro texto con una *peregrinatio* latina tan conocida como es el *Itinerarium Egeriae*, donde hay una voluntad de precisión casi fotográfica en lo que cuenta acerca de su recorrido la propia autora, la valerosa mujer que, más de un siglo antes de que iniciara Brendano su verdadera aventura, viajó desde occidente hasta Tierra Santa y relató su experiencia a las hermanas de su comunidad religiosa³².

Parece pues que, ante lo visto, por un lado dista mucho de ser homogéneo el género de libros de viajes y por otro, el que ahora nos ocupa, tampoco parece fácil de encajar en un molde concreto, ya que incluso se ha unido a la literatura de visiones³³, y también a la alegoría, porque el viaje de Brendano puede ser entendido como un viaje al Más Allá, al Otro Mundo. Sin embargo, por muchos parentescos que puedan encontrarse entre nuestro texto y otros, como la *Visión de Baronto*, la *Visión de San Pablo*, *El pastor de Hermas*, *El libro de Enoch y Elías*, etc.³⁴, en trabajos recientes se ha insistido en las diferencias entre viajes y visiones³⁵: las visiones cuentan con una serie de rasgos distintivos que las alejan del relato propiamente dicho, como son la singularidad, lo cual las acerca al testimonio o las memorias personales, su espiritualidad, que las aleja de un viaje real, lo mismo que su tercera característica, la deslocalización, puesto que el alma no realiza un recorrido por espacios geográficos reales o concretos, como hace el viaje físico o corporal³⁶.

Bretaña, y que hunde sus raíces en tradiciones celtas paganas. Cf. C. *La 'Navigatio Sancti Brendani' e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo*, Fasano, Schena Editore, 1993, pp. 46-47.

³¹ Cf. J. RICHARD, *op. cit.*, pp. 20-21.

³² Cf. ÉGÉRIE, *Journal de Voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. MARAVALL (Sources Chrétiennes, núm. 296), París, Les Éditions du Cerf, 1982.

³³ Ésta es, por ejemplo, la opinión de A. J. GOUREVITCH, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et docti»*, París, Aubier, 1992 (Moscú, 1982), 234, que tomamos de J. MUELA en su introducción a la traducción del texto de Benedeit, *Benedeit. Viaje de San Borondón. María de Francia. Purgatorio de San Patricio*, Madrid, Gredos, 2002, p. 28, nota 39.

³⁴ Cf. H.R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, trad. esp., Fondo de Cultura Económica, Madrid 1983 (1956¹), pp. 89-141; G. ORLANDI, *op. cit.*, 99-130 y C. CAROZZI, «La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge», *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* XXIX, Spoleto, Sede del Centro, 1983, vol. II, pp. 423-485.

³⁵ Seguimos, para estas distinciones, el esquema propuesto por J. MUELA, *op. cit.*, p. 30 y ss. De todos modos, un trabajo clásico como el de H.R. PATCH, *op. cit.*, trata en capítulos bien diferenciados la «literatura de visiones», los «viajes al paraíso» y «la alegoría» (en los capítulos IV, V y VI, respectivamente).

³⁶ Como resume J. MUELA: «la *visión* puede ser aislada (relativamente) como el relato en primera persona de un 'vidente' que, en el marco de un sueño (con todo su trasfondo alegórico), logra de modo casi instantáneo ser guiado en espíritu al otro mundo y contemplar sus maravillas, dentro de un enfoque bastante iniciático (acceso a una nueva moral que re-conduciría su vida); tras todo ello, el 'vidente' vuelve a la vida porque se despierta o se recupera de una *muerte aparente*. El *viaje*, sin embargo, exige un desplazamiento en cuerpo y alma de uno o varios 'peregrinos', que atravesarán regiones más o menos definidas [...] para gozar del Paraíso en su etapa final» (*op. cit.*, p. 33).

Ante estas circunstancias, en medio de la gran diversidad genérica de los relatos de viajes, desde la Antigüedad a la Edad Moderna, lo que conviene, ateniéndonos a los contenidos, es insistir en la doble posibilidad que se presenta de relatar viajes imaginarios como reales³⁷ y, al contrario, de relatar viajes reales con tintes imaginarios. En ello reside la clave de la *Navigatio*, en el equilibrio conseguido por su autor entre la realidad y la imaginación, en este caso complementarios, lo que permitió que, dejando a un lado su carácter espiritual, simbólico o iniciático³⁸, se interpretara después por parte de sus lectores como un verdadero «libro de viajes» capaz de excitar la imaginación del hombre medieval y sus deseos de aventurarse en la búsqueda de otras tierras, supuestamente allí descritas³⁹. Recordemos que, como ya ocurriera con los itinerarios descritos en la *Odisea* o en la *Eneida*⁴⁰, ha habido investigaciones dedicadas a localizar exactamente los espacios visitados por el monje irlandés⁴¹ y, en este sentido, no debemos pasar por alto lo importante que fue, especialmente para Canarias, que al mito clásico de los Campos Elíseos, de la Atlántida, como territorio sumergido, de las Islas Afortunadas o las Islas de los Bienaventurados, se uniera, prácticamente desde el siglo XIII, el mito de San Borondón, convertida en la octava isla del Archipiélago⁴².

Y, dado que nos encontramos con una mezcla de géneros en consonancia con una mezcla de contenidos, en última instancia tampoco podemos olvidar los lazos de parentesco que la versión latina de la *Navigatio* posee con los cuentos populares irlandeses. Entre los diferentes tipos de relatos que por su temática posee el

³⁷ Cf. S.M. CARRIZO RUEDA, *op. cit.*, p. 125, quien habla de éstos como de un submodelo sumamente importante dentro de los relatos de viajes.

³⁸ Cf. D. CORBELLA, «El viaje de San Brandán: una aventura de iniciación», *Revista de Filología Románica*, núm. 8 (1991), pp. 133-147.

³⁹ Sobre la mezcla y el equilibrio entre realidad y ficción, cf. D. CORBELLA, «El mito de San Borondón: entre la realidad y la fábula», *op. cit.*, pp. 127-135.

⁴⁰ Descubrimientos y fundaciones de ciudades se atribuían a los héroes en sus viajes; pensamos en Diomedes, Ulises y Eneas, por ejemplo. Sobre la descripción y localización de las islas fabulosas de la antigüedad, recomendamos la lectura de F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, «Islas Fabulosas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN-A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1994, pp. 107-151.

⁴¹ Se han identificado, por ejemplo, la isla de las ovejas gigantes y el paraíso de los pájaros con las Feroes y la isla de Man, la isla del herrero con Islandia, la de Pablo el eremita con Rockall, las aguas donde aparece la isla-pez con Groenlandia, las islas nebulosas con Terranova, la isla de la comunidad de San Ailbe con Madeira, el mar cuajado con el mar de Sargazos, la isla de los hombres fuertes con Jamaica. Cf. J. MUELA, *op. cit.*, p. 14, nota 12, donde incluye bibliografía al respecto. Incluso hay quien ha querido demostrar que, en realidad, fue nuestro monje el que descubrió América: L. KERVAN, *La vraie découverte de l'Amérique par les européens*, París, 1979; en este sentido, ya C. SELMER, en su edición, *op. cit.*, p. 83, nota 8, recogía el título de un artículo de D.F. McCarthy, del año 1848, en el que éste afirmaba que Brendano podría haber llegado a América y que el río que impidió su visita al otro lado de la Tierra Prometida fue el Ohio.

⁴² Para estos trabajos remitimos a los de E. BENITO RUANO, *op. cit.*, R.M. RUIZ, *op. cit.*, y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *Canarias en la mitología. Historia mítica del Archipiélago*, Tenerife, Centro de la cultura popular canaria, Cabildo Insular de Tenerife, 1992.



folclore celta⁴³, los que más se acercan a nuestro texto son los *echtrae* («aventuras») y, sobre todo, los *immrama* («viajes o travesías»)⁴⁴ que suelen referirse a los viajes al otro mundo, no siempre en sentido estricto y ligado al mundo de los muertos, sino a otros mundos desconocidos, ajenos a aquel en el que se desarrolla la vida cotidiana, y en los que caben los motivos generales, de los cuales nos ocuparemos más adelante, comunes a toda la literatura antigua sobre viajes, unas veces por poligénesis, otras por su pertenencia al tronco común indoeuropeo y otras veces por apropiación, directa o indirecta, sin que podamos distinguir cuáles son los canales exactos de la transmisión de determinadas ideas.

Con este panorama, aventura imposible se nos antoja la de deducir si algunas de estas historias están en la base de la *Navigatio* o ha sido al revés; pensamos por ejemplo en los casos más conocidos como el *immram* de Mael Duin, el de Brain o el de los hijos de Corra⁴⁵. Y ello porque, tanto en el caso que nos ocupa como en el de los cuentos populares y los relatos sobre míticos viajeros de la Antigüedad clásica, desconocemos cuál ha sido la primera versión escrita conocida sobre el tema, aunque se sepa que existió⁴⁶. Ello permitía que a veces se fueran incorporando o enriqueciendo diferentes episodios, adaptándolos al momento histórico y al lugar de la nueva composición, o eliminando personajes «incómodos» para el desarrollo de las tramas⁴⁷.

Hechas estas distinciones en cuanto a la adopción de un género por parte del relato tradicional, esta leyenda, tras su paso a la escritura, se convierte definitivamente en aquello que «va a ser leído» (*legenda*), recogiendo en la forma y en el fondo una riquísima tradición, tal y como hemos visto, y sin que esto excluya pos-

⁴³ Para esta tipología, remitimos al trabajo de Ó. SÚILLEABHÁIN y R.Th. CHRISTIANSEN, *The Types of the Irish Folktale*, Helsinki, 1967, que hemos conocido gracias a la exhaustiva bibliografía recogida en el libro de H. VELASCO, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

⁴⁴ *Immram* significa literalmente «vagabundear» y designa un viaje emprendido voluntariamente, frente al *longes* o viaje de exilio. A su vez, *echtra* (derivado de la preposición *echtar*, equivalente al latín *extra*), significa «salida», y se refiere especialmente a los viajes hacia un país maravilloso. Cf. H. VELASCO, *op. cit.*, Henar, p. 257.

⁴⁵ Sobre las relaciones de la *Navigatio* con la literatura antigua irlandesa, cf. G. ORLANDI, *op. cit.*, pp. 75-97.

⁴⁶ Efectivamente, algunas investigaciones apuntan tímidamente a la existencia de una primitiva redacción de la *Navigatio* en gaélico (es la idea que se desprende del trabajo de A.R. BARTOLI, *op. cit.*), aunque, en nuestra opinión, más bien cabría hablar de una primitiva versión oral en esta lengua que posteriormente conoce una redacción en latín, la *lingua franca* de la cultura medieval, prácticamente el único vehículo de expresión escrita hasta el siglo X. Cf. el ya clásico estudio de A. FONTÁN, «El latín, 'lingua franca' de la cultura medieval», *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta, 1974, pp. 260-263.

⁴⁷ Se encuentra muy bien ejemplificado este modo de actuar, a propósito de la forzada desaparición de Hílas en el viaje de los Argonautas, en F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo*, *op. cit.*, p. 48. De esta manera el narrador consigue el abandono de Heracles tras la «eliminación» de su compañero favorito, y desvincula del viaje y, por lo tanto de la narración, a un personaje excesivamente importante que, por lo demás, contaba con una amplísima historia propia.

teriores transformaciones. Ocurre con los mitos y leyendas de los viajeros heroicos de la Antigüedad, cuando son adoptados definitivamente por la literatura, y, en este sentido, el caso de Brendán es más llamativo, si cabe, ya que existen diferencias considerables entre la versión latina del viaje y sus inmediatas descendientes romances⁴⁸. Frente a la difusión oral, en la que el narrador es más libre al reelaborar cada vez su relato, recreándose en determinados detalles, añadiendo o quitando, incluso jugando con otro elemento de la narración como puede ser el lenguaje de los gestos y la modulación de la voz para atrapar la atención de su auditorio, en cuanto un autor selecciona unos contenidos, los transforma y los pone por escrito, está haciendo sus concesiones a la literatura, ésta le va a imponer una serie de interferencias, y más cuando, como en este caso, la literatura cubre un arco de muchos siglos y proviene de tradiciones culturales diversas⁴⁹. De ahí que la mezcla de géneros y de elementos convierta muchas veces en estéril y en rompecabezas de filólogos la búsqueda e individualización de las fuentes en este tipo de narraciones, pues, en la mayoría de los casos, no se hallan más que paralelismos demasiado genéricos, motivos universales presentes a lo largo de los siglos en los pueblos abocados al mar. Pero en ello, no lo olvidemos, reside la esencia del mito y la leyenda: en las divergencias, los añadidos, las reelaboraciones y las apropiaciones que se adaptan a un momento dado, a unas circunstancias históricas y a un público determinado. En relación con esta cuestión, hay que tener en cuenta el anonimato de la mayoría de las versiones de mitos y leyendas, al menos en su forma escrita primigenia, y también aplicable a este caso, lo cual no hace sino señalar al colectivo, a la cultura de un pueblo, forjada con diferentes sedimentos, que provienen de tradiciones diversas. Desde el momento en que no tenemos un autor, tampoco tenemos una historia cerrada, y, desde el momento en que no hay una apropiación o «privatización», si se nos permite el término, otro la puede ampliar y transformar a su manera.

Para terminar con nuestro repaso a la transformación literaria que sufren los mitos y leyendas sobre héroes viajeros, no queremos dejar de señalar una característica, que aleja a la *Navigatio* de los relatos de viajes para acercarla a la epopeya clásica, como es la perspectiva que le confiere la tercera persona adoptada en la narración. Contrariamente a lo que es habitual en los escritos del género, en los que suele darse la identidad entre protagonista y narrador, lo que lleva al uso de la

⁴⁸ En éstas se realizan añadidos y omisiones para enriquecer el texto desde el punto de vista estilístico y también para incrementar el interés narrativo; por ejemplo, se insiste en las descripciones de los castillos, en los manjares que se toman, se amplían episodios como los de las luchas entre los animales monstruosos, detalles que, junto a algún otro, podían satisfacer en mayor medida a un público cortesano, diferente del monástico, el primer destinatario del texto, que, a su vez, encontraría mayor deleite en el relato pormenorizado de los himnos, los ayunos y las oraciones ahora omitidos. Cf. M.J. LEMARCHAND, *op. cit.*, xv-xvii.

⁴⁹ Como señala J. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 26: «No nos percatamos a veces de hasta qué punto la visión y la explicación de la realidad por parte de los viajeros —no sólo medievales, de otras épocas también— estuvo determinada por tratados librescos y por leyendas muy arraigadas en la mentalidad de los hombres».





primera persona como «la forma más lógica de presentar el relato»⁵⁰, nos encontramos ante un relato en tercera persona que, imponiendo esta distancia, desde fuera, favorece la «ficción»⁵¹. De no ser así, probablemente estaríamos ante un libro de memorias, o un itinerario, como el de la propia Egeria, o como las guías de peregrinos medievales, que difícilmente pueden conquistar la misma cima literaria, ni cumplen los mismos propósitos que se ha impuesto el autor de nuestro texto al elevar al viajero a la condición de héroe protagonista de sucesos maravillosos o fabulosos⁵². Es cierto que, en las dos grandes epopeyas clásicas, se produce el fenómeno de *flashback*, y tanto Ulises como Eneas toman la palabra para contar en primera persona parte de sus experiencias, en un alarde de la técnica narrativa antigua, luego imitado hasta la saciedad, algo que también sucede en la literatura oriental; pensemos en los viajes de Simbad el Marino⁵³, en los que se combina la tercera persona con la primera, para presentar la narración de cada uno de los viajes y recrear la ficción del auditorio y las circunstancias en las que el protagonista, al que entonces se cede la palabra, va a contar sus experiencias. De este modo, se consigue crear un clímax que busca la «empatía» del auditorio fingido y a la vez la del lector real. Evidentemente, tanto las dimensiones de nuestro relato como los objetivos que con él se persiguen no le han dado tanto de sí a su anónimo autor —aunque también le cede de vez en cuando la voz al santo navegante—, ni probablemente era su pretensión salirse de un esquema plano pero ascendente, en sentido espiritual, que culmina con la llegada del monje a la tierra prometida (*terra repromissionis sanctorum*). Lo que no se puede negar, de todos modos, es que este recurso es el que

⁵⁰ Cf. M.A. PÉREZ PRIEGO, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos*, núm. 1 (1984), pp. 217-239, 227.

⁵¹ En palabras de P. CONDE PARRADO —al que, de paso, expresamos nuestro agradecimiento por su generosa lectura y corrección de estas páginas—, «parece que la literatura exige 'distanciamiento': cuando alguien es capaz de hacer literatura sobre un hecho, por trágico o doloroso que haya podido resultar para otros o, incluso, para él mismo, es que ha logrado asumirlo y asimilarlo hasta el punto de ser capaz de verlo *desde fuera* y de verse a sí mismo como un espectador de ese hecho que, a su vez, lo cuenta a otros. Es decir, que, sobre ese hecho, es capaz de hacer 'ficción': modelar con palabras una copia de ese original que la vida, la realidad, le ofrece. El sustantivo *fictio*, del verbo *fingere* ('modelar con barro'), es una traducción del griego *πλάσις*, que es el oficio del *πλάστης* ('alfarero')». Cf. «El viaje religioso», *El viaje en la literatura occidental* (coords. F.M. MARIÑO y M^a. DE LA O OLIVA HERRER), Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 61-80, p. 77.

⁵² Para la diferencia entre ambos términos, cf. F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^{ème}-XIII^{ème} siècles)*. *L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 15, París, Librairie Honoré Champion, 1991, 2 vols., 1, p. 19 y pp. 61-63. No parece, sin embargo, que estén muy claros los límites entre lo maravilloso y lo fantástico, pero de este estudio se desprende más bien que lo primero engloba lo segundo, puesto que lo maravilloso, lo extraño, lo fantástico, raro o insólito, se incluía en la Edad Media en el término único de *mirabilia*. Quizá los límites estén en el grado de credibilidad y en la diferente atmósfera que recrea lo fantástico (menos creíble y asociado al terror) frente a lo maravilloso.

⁵³ Cf. *Las aventuras de Sindbad el marino*, texto íntegro establecido de acuerdo con los manuscritos originales por R.R. KHAWAM, trad. esp., Barcelona, Sirpus, 2002.

permite presentar al protagonista del relato como héroe mítico, protagonista de una leyenda.

4. SAN BRENDÁN, HÉROE MÍTICO PROTAGONISTA DE UNA LEYENDA

4.1. EL PUNTO DE PARTIDA

En primer lugar nos vamos a encontrar con un contexto histórico favorable para que se hable y se empiece a tener la necesidad de escribir sobre viajes y viajeros: entre los años 400 y 950, Europa es un continente en movimiento; entre 400 y 600 tienen lugar las migraciones de los pueblos germanos o, lo que es lo mismo, las invasiones bárbaras en Occidente; entre 600 y 700 se producen las migraciones de los pueblos eslavos que afectan especialmente a Europa oriental, en 711 llegan árabes y bereberes a la península Ibérica y entre 800 y 950 se suceden las migraciones de los pueblos vikingos que afectan sobre todo a las zonas costeras de Europa, desde Escocia hasta Sicilia⁵⁴. En este mundo cambiante, la zona habitable y segura no era demasiado amplia y estaba limitada por grandes peligros: hacia occidente se abría un océano misterioso e innavegable, hacia el norte se encontraba la zona de tinieblas y el mar helado, se conocían de oídas las inmensidades de Oriente, y el sur, en principio más accesible y abierto, pronto iba a resultar infranqueable por los musulmanes, cuando no lo era ya por el propio desierto⁵⁵. Esto, sin duda, constituía un excelente campo de cultivo para desarrollar la imaginación y animar al viaje a los más osados.

Por otro lado, nos encontramos con la peculiar organización de la comunidad cristiana irlandesa y con las tradiciones sociales y religiosas de la Irlanda pagana como telón de fondo⁵⁶, entre las que destacan las siguientes: la práctica de la *peregrinatio pro Dei amore*; el ayuno «contra Dios», es decir, para forzar una intervención de las alturas, esta costumbre se plasma en la huelga de hambre con la que amenazan a Brendán los tres monjes que, de este modo, logran su inclusión a mayores entre el pasaje; las *loricae* o letanías que cantan hasta los pájaros; la tradición del hospedaje, que aparece varias veces en el texto (en el recibimiento por parte de la comunidad de san Ailbe o en la figura del provisor de víveres), o, en fin, la de la adopción entre familias o miembros de una comunidad religiosa, hecho que explica la peculiar relación, no siempre bien reflejada en las traducciones, existente entre Barinto (*nepos illius*) y nuestro protagonista⁵⁷.

⁵⁴ Cf. J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Los viajeros medievales*, Madrid, Santillana, 1996, p. 68.

⁵⁵ Cf. J. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁵⁶ Sobre las peculiaridades del cristianismo irlandés véase R.A. BARTOLI, *op. cit.*, pp. 45-74.

⁵⁷ Cuando, a su vez, Barinto menciona a Mernoc, eremita al que recientemente ha visitado, se refiere a él como *Filiolus meus* (cap. 1, 16), que sólo se puede entender desde la perspectiva de la adopción religiosa: Barinto aparece como «padre espiritual», «maestro» o «protector» de su, por lo



Son estas circunstancias las que contribuyen a dar sensación de verosimilitud a los elementos fantásticos. El héroe no es el anónimo protagonista de un cuento, de él lo sabemos todo: su filiación, su lugar de nacimiento, su ocupación⁵⁸, el tipo de relación que tiene con sus hermanos de religión, y hasta la clase de embarcación utilizada en el viaje⁵⁹. Fundador de cenobios, maestro de santos, navegante por excelencia, nacido en el último cuarto del siglo V en la costa oeste de Irlanda, en las proximidades de Tralee, en Kerry, la geografía en la que transcurre su vida⁶⁰ —a la que ha prestado su nombre en no pocas ocasiones— justifica el sobrenombre de Brendano como «el navegante». También sabemos que murió en el condado de Galway, en el último cuarto del siglo VI, y que, probablemente, fue enterrado en Clonfert, el monasterio en el que fue abad y del que algunos le hacen fundador.

Todos estos ingredientes en la base, religión, viaje por mar y sentimientos, forman los cimientos reales de esta historia⁶¹, pero, entre la experiencia vivida y la narrada, el paso del tiempo ha favorecido la superposición de elementos ajenos a la realidad, hasta que ha hecho imposible deslindarlos de ésta. Los diferentes componentes de la mezcla, orientados hacia lo maravilloso, tienen orígenes de diversa naturaleza, aparentemente tan dispares como el cristianismo, la literatura y la mitología greco-latina, las fábulas árabes, el folclore celta, el Talmud o la Biblia, y el secreto de que aparezcan tan bien ligados en la trama es que no contradicen la realidad ni son incompatibles entre sí; a veces ni siquiera son tan diferentes en el fondo y comparten un origen lejano común: muchas tradiciones irlandesas se fundieron perfectamente con el cristianismo⁶², algunos motivos como el pez-isla debían de circular también por oriente, pues nos recuerdan tanto al relato de Jonás en el vientre de la ballena como a las aventuras de Sindbad, por no hablar del *Physiologus*⁶³, etc. Todo

tanto, «hijo» o «discípulo». Igualmente, Brendano designa con este diminutivo a sus acompañantes, y las comunidades religiosas con las que se encuentra se denominan con el término latino *familia*.

⁵⁸ *Brendanus, filius Finlocha, nepotis Althi de genere Eogeni, stagnili regione Mumenensium ortus fuit. Erat vir magne abstinencie et in uirtutibus clarus, trium milium fere monachorum pater.* (cap. 1, pp. 1-4).

⁵⁹ Se trata del típico *curach*, en latín *curucus* (cf. ThLL, s.v.: *navigium viminibus contextum et bovinis coriis contextum*, GILD. Brit. 19 chron. III, p. 35, 8), embarcación conocida por César en la época del desembarco en Britania, gracias a la cual pudo «improvisar» cuando en la guerra civil tuvo que hacer frente al desbordamiento de los ríos Segre y Cinca construyendo barcas de este tipo (*De bello civili* I, 54, 1-2: *imperat militibus Caesar ut navis faciant cuius generis eum superioribus annis usus Britanniae docuerat. Carinae ac prima statumina ex levi materia fiebant; reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur*); cf. Plinio, nat. 4.26. Coincide con la descripción de la construcción de la barca de Brendano que encontramos en el capítulo 4 de la *Navigatio*: *fecerunt nauiculam leuissimam, costatam et columnatam ex silua, sicut mos est in illis partibus, et cooperuerunt illam coriis bouinis [atque rubricatis] in roborina cortice. Et linierunt foris omnes iuncturas pellium ex butyro* (7-10).

⁶⁰ Cf. C. SELMER, *Navigatio*, op. cit., XVII-XIX, donde se incluye, además, abundante bibliografía.

⁶¹ Cf. J. LARMAT, op. cit., 172-174.

⁶² Lo ha demostrado perfectamente en su trabajo A.R. BARTOLI, op. cit. (cf. sus conclusiones al respecto en las pp. 98-99).

⁶³ Cf. F. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «El episodio de la ballena en la *Navigatio Sancti Brendani* y su precedente en el *Physiologus*», *Fortunatae*, núm. 5 (1993), pp. 283-307.

esto se ha dicho en diversos lugares y en multitud de ocasiones, pues la singular mezcla de este texto ha hecho que fuera estudiado por una amplísima crítica, sobre todo en los últimos cien años, y desde muy diferentes ángulos: desde la historia comparada de las religiones, la etnología, la historia de la Iglesia, la geografía histórica, la literatura en general, etc. Sin embargo, el tema no parece agotarse nunca, acaso porque estamos ante un clásico en su género, y sería interesante ir revisando algunas posturas, sobre todo en lo tocante a los elementos del mito antiguo incorporados a esta leyenda⁶⁴. Desde esta perspectiva hemos querido presentarlo, tanto en la forma como en el contenido, subrayando a continuación otros lazos que ligan la peripecia de Brendano con la de los héroes viajeros clásicos.

4.2. MOTIVOS FUNDAMENTALES EN LA PERIPECIA DEL HÉROE

4.2.1. *La protección religiosa*

Durante el desarrollo de su misión, el héroe no descuida las atenciones hacia la divinidad, pues sabe que ésta es su única protección ante las diferentes pruebas y etapas del viaje. Salvando las lógicas distancias entre un héroe cristiano y los héroes paganos, ayuno, oración y celebraciones religiosas en la *Navigatio* cumplen la misma función que las plegarias, sacrificios, juegos y demás rituales de la *Odisea*, la *Eneida* o la *Argonáutica*. Entre el viajero y el dios se establece un profundo vínculo de unión, en el que el primero pone la fe y el segundo brinda su ayuda para garantizar el final feliz de la empresa; Eneas consulta en Delos a Anio⁶⁵, rey y sacerdote de Apolo y pide buenos augurios e inspiración para el viaje, igual que hace Brendán con Enda, cuando se encuentra en su isla antes de partir⁶⁶. Incluso en momentos especialmente delicados, la voluntad divina se manifiesta, directamente o a través de mensajeros, por medios naturales —una persona⁶⁷— o sobrenaturales, para tranquilizar al héroe, prevenirlo o reforzar su confianza; podrían multiplicarse los ejemplos y los paralelismos, pero queremos destacar el «aviso» que recibe Eneas al desembarcar en suelo tracio, en el libro III⁶⁸, cuando el cadáver de Polidoro le habla a través de una zarza de la que mana sangre y le insta a abandonar una tierra que no puede

⁶⁴ Están prácticamente ausentes del estudio de A.R. BARTOLI, *op. cit.*, que, aun siendo espléndido, peca de exceso de celo a la hora de magnificar la presencia del legado celta en la historia. Efectivamente, este hecho es incontestable, y así lo demuestra, pero ello no es óbice para que el texto tenga otras influencias, perfectamente adaptadas a ese fondo cultural y que han podido ser incorporadas a través de diferentes cauces de transmisión, por muy difusos que éstos sean.

⁶⁵ Cf. *Eneida*, III 80-89.

⁶⁶ *Navigatio*, cap. 3-4. Este paralelismo ya fue puesto de manifiesto por C. SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, XXIV, nota 16, quien, por cierto, también destaca la idéntica duración que tienen los viajes de Eneas y Brendano, siete años en ambos casos.

⁶⁷ Se nos ocurren como ejemplo, entre otras situaciones, las predicciones del provisor (cap. IX, 36-40; XV, 60-68) y del abad de la comunidad de san Ailbe (cap. XII, 123-130 y 144-146) a Brendán, la revelación de Héleno a Eneas (lib. III, 369 y ss.) o los avisos de Circe a Odiseo (X, 480 y ss.).

⁶⁸ *Eneida*, III 19-69.



depararle nada bueno y que no es su destino. El parentesco con los motivos del cuento popular es innegable en esta forma de revelación, como lo es en la que obtiene Brendano del pájaro, un animal que habla, cuando se posa en la proa de su barca para hablarle y darle a conocer su itinerario, en varias ocasiones a lo largo del texto⁶⁹.

Pensemos que si el monje navegante ha podido ser comparado fácilmente con Eneas, es precisamente por lo «cristianizable» que resulta la figura del troyano; no en vano el epíteto que más se repite en la epopeya romana es *pius*, otras veces *pater*, con sus connotaciones religiosas, mientras que Brendanus es *sanctus, vir Dei, pater* o, lo que es lo mismo, *abba* (en boca de sus compañeros) y también, en una ocasión, *margarita Dei*⁷⁰. Tampoco podemos olvidar que el propio Odiseo, entre sus numerosos apelativos, es presentado casi siempre como *θειος Ὀδυσσεύς* «el divino Ulises» (es decir, emparentado con los dioses o protegido por éstos).

Como los héroes viajeros de la Antigüedad, Brendano se encomienda a la divinidad⁷¹ y no duda en soltar los remos en determinados momentos y dejar su embarcación al paio, confiada a la voluntad de Dios⁷², idéntica postura a la que encontramos en Eneas⁷³. Frente a la ignorancia de sus acompañantes, él sí sabe lo que va a suceder en momentos cruciales⁷⁴, dando muestra de unas dotes adivinatorias que sólo pueden proceder de su especial relación con las alturas.

4.2.2. *El viaje al otro mundo*

El viaje al otro mundo, al mundo de los muertos, al más allá, constituye la prueba definitiva que demuestra «la capacidad del héroe para llegar con sus propios

⁶⁹ La primera vez que esto ocurre se produce como respuesta a las súplicas del héroe, atribuido a su llegada a la isla de los pájaros (cap. xi, 21-36). Otros encuentros con el ave se producen en el mismo capítulo xi, 101 y ss. y en el capítulo xv, 57 y ss.

⁷⁰ Así lo llama el misterioso personaje del provisor (*procurator*), la primera vez que se encuentran con él (cap. ix, 24).

⁷¹ Véase el episodio en que la bestia marina se acerca a la embarcación en cap. xvi, 12-14 y Brendán exclama: «*Domine, libera seruos tuos, sicut liberasti Daud de manu Golie gigantis. Domine, libera nos, sicut liberasti Ionam de uentre ceti magni*».

⁷² Dice Brendán a sus hermanos en el cap. vi, 7-8: «*Deus enim adiutor noster est et nautor et gubernator atque gubernat. Mittite intus omnes remiges et gubernaculum. Tantum dimittite uela extensa et faciat Deus sicut uult de seruis suis et de sua nauis*».

⁷³ Cf. a modo de ejemplo las palabras del héroe en *Eneida* 1, 199: «*o passi grauiora, dabit deus his quoque finem!*».

⁷⁴ Son numerosos los pasajes que revelan estas dotes adivinatorias; por ejemplo en el capítulo v, 7-9, sabe el fin que aguarda a los tres monjes que se añaden al número de tripulantes elegidos por él; en el capítulo vi, 40-43, sabe lo que va a suceder con el monje ladrón; en el capítulo x, 7-8 sabía la verdadera naturaleza de la isla-pezuña, que no revela, en principio, a sus acompañantes para no soliviantarlos; en el capítulo xvi, 39-44 y 51-57 les hace saber dónde pueden encontrar agua y dónde pueden encontrar carne, en los restos de la bestia marina que los iba a devorar y, por último, en el capítulo xvii, 1-7, cuando se acercan a la isla de los tres coros, o de los hombres fuertes, anuncia que uno de los monjes que se sobreañadieron a la expedición se quedará allí.

pasos más allá de los límites establecidos por los humanos»⁷⁵. Tras superar ésta, la más dura a la que la divinidad lo somete, sale reforzado física y espiritualmente. Es éste un nexo que comparten tanto Hércules, como Ulises, Eneas y, en cierto modo, hasta Orfeo, Cristo y Perseo con nuestro Brendán: el primero, en cumplimiento de uno de sus doce trabajos, se ve obligado a descender a los infiernos para sacar de «Érebo al horrendo can de Hades»⁷⁶, Cerbero. Ulises protagoniza en el libro XI de la Odisea la famosa *νεκυία*, con la visita obligada al mundo de los muertos so pretexto de consultar al adivino Tiresias, que debe indicar al héroe su camino de regreso. Eneas afronta el mismo viaje al mundo de las sombras, en el libro VI de la *Eneida*, de la mano de la Sibila y cumpliendo una serie de ritos iniciáticos, donde su padre le proyectará ese peculiar desfile de almas que componen el futuro de Roma, la ciudad que está destinado a fundar. Orfeo, sacerdote de los argonautas, desciende al Hades en busca de su amada Eurídice y Cristo baja a los infiernos para resucitar al tercer día. Incluso Perseo, a pesar de no protagonizar en exclusiva ninguna obra en concreto de la literatura antigua —al menos conservada⁷⁷— también realiza un viaje fabuloso a los confines del mundo en busca de la cabeza de la Gorgona Medusa. En este sentido es en el que debemos entender «el otro mundo» en la *Navigatio*, como un mundo opuesto a éste, el real, el de los vivos, y, además, situado, como en los casos anteriores, en los límites occidentales del orbe, donde otros mortales no se habían aventurado jamás y de donde el protagonista obtendrá una importante revelación en su vida. Sea o no sea un más allá subterráneo, lo que nunca va a faltar es la barrera acuática que debe traspasar el viajero⁷⁸ y que, prudentemente, Brendano, que intuye que volverá a este lugar cuando haya muerto, decide no cruzar⁷⁹. Cuando se ha cumplido el recorrido, también el monje, como Odiseo y Eneas, recibe información sobre el destino que le aguarda; un misterioso joven (*iuuuenis*) acude a su encuentro, los besa, llama a cada uno por su nombre, recita un psalmo y le dice al santo:

Ecce terram quam quesisti per multum tempus. Ideo non potuisti statim [illam] inuenire quia Deus uoluit tibi ostendere diuersa sua secreta in oceano magno. Reuertere itaque ad terram natiuitatis tue, portans tecum de fructibus terre istius et de gemmis quantum potest tua nauicula capere. Appropinquant enim dies peregrinationis tue, ut dormias cum patribus tuis. Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecutio⁸⁰.

⁷⁵ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo, op. cit.*, p. 57.

⁷⁶ *Iliada* VIII, 368 (trad. de C. García Gual, Akal, Madrid, 1985, p. 156).

⁷⁷ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo, op. cit.*, p. 62.

⁷⁸ Cf. H.R. PATCH, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁹ Dice Brendano: «*Isud flumen non possumus transire et ignoramus magnitudinem terre illius*» (cap. XXVIII, 19-20). Sin duda recuerda las palabras de Barinto, quien había querido cruzarlo durante su estancia en la tierra prometida, pero fue advertido por el misterioso personaje que allí aparece de que no debía hacerlo. Cf. cap. I, 46-51.

⁸⁰ Cap. XXVIII, 24-32. El texto recuerda a las profecías bíblicas y, en especial, a la situación de Moisés en el monte Nebó: desde allí puede contemplar la tierra prometida pero no le está permitido entrar en ella. Cf. Deuteronomio 32, 49-52.



La profecía de esta especie de ángel se ha interpretado como el anuncio de una tierra que servirá de refugio en tiempos de persecución, lo que históricamente podría remitir a una suerte de premonición de lo que iba a acontecer en la época de las incursiones vikingas⁸¹ o, acaso, al fin de los tiempos, en relación con la leyenda del Anticristo⁸².

4.2.3. La presencia de una geografía mítica

Si hay un elemento por excelencia dentro de la geografía mítica que recorren los héroes viajeros desde la Antigüedad, éste es el de las islas⁸³, pues no existe mejor escenario para crear una atmósfera de misterio y situar fenómenos maravillosos. Y ello por varias razones: en primer lugar, tanto en el caso irlandés como en el griego, es lo que se tiene más a mano en una geografía marcada por la presencia constante del mar y de numerosas islas, islotes y archipiélagos varios. En segundo lugar, de las islas destaca su inaccesibilidad, dan sensación de distancia y obligan al héroe a buscar constantemente el recodo apropiado para fondear en ellas⁸⁴. En tercer lugar, una isla es un mundo enigmático, cerrado en sí mismo, un pequeño universo, que suele aparecerse envuelto en niebla y que, en muchas ocasiones, ofrece al héroe la sensación de hallarse ante una suerte de mundo perdido donde las costumbres de un pasado remoto se han mantenido intactas, donde habitan misteriosos personajes, cuna de dioses y héroes, y lugar especialmente dotado para las tentaciones⁸⁵, o también espacio donde se ha conservado la mítica edad de oro, un mundo perfecto y feliz, como puede ser, como ejemplo más característico, la tierra de los feacios en la Odisea, y, por supuesto, la tierra prometida en el caso de Brendano.

Esta geografía se completa con toda una serie de elementos naturales que tampoco suelen faltar en los lugares escatológicos, descritos con mayor o menor

⁸¹ Cf. G. ORLANDI, *Navigatio*, *op. cit.*, p. 73, quien lo interpreta como el *terminus post quem* para la composición de la *Navigatio*, ya que, de acuerdo con la fecha de las invasiones, no pudo haberse escrito antes del segundo cuarto del siglo IX. De todo modos, Orlandi insinúa que puede tratarse de un final forzado y, por lo tanto, espurio del texto.

⁸² En esta línea han ido las investigaciones de D.N. DUMVILLE, quien opina que los vikingos no tienen nada que ver a la hora de datar el texto y, basándose tanto en la difusión de esta leyenda sobre el fin de los días como en el estudio de los datos históricos sobre las dinastías irlandesas, retrotrae al siglo VIII la fecha de composición del texto; cf. «Two approaches to the dating of 'Navigatio Sancti Brendani'», *Studi Medievali* 3ª serie, núm. 29: 1 (junio 1988), pp. 87-102.

⁸³ Cf. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, «Islas fabulosas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), *op. cit.*, pp. 107-151.

⁸⁴ Brendano no siempre lo logra; por ejemplo, se ve obligado a rodear durante cuarenta días la isla de la tierra prometida y otras veces no encuentra puerto donde anclar su barca: cf. cap. VI, 17-18, donde se cuenta la llegada a la isla del castillo deshabitado; cap. XII, 5-7, momento de la arribada a la isla de la comunidad de san Ailbe, etc.

⁸⁵ Cf. F. DUBOST, *Aspects fantastiques*, vol. 1, pp. 283-312.

profusión de detalles⁸⁶: la montaña envuelta en neblina, la abundancia de árboles, flores y frutos extraordinarios, las fértiles praderas, los ríos, las fuentes que manan profusamente, y los animales (rebaños de ganado ovino y bovino, especialmente⁸⁷), la ausencia de noche, la presencia permanente de la primavera o, al menos, de un pomífero otoño, los olores especiales, las piedras preciosas, etc. Así son numerosos lugares recorridos por Sindbad el marino, las proximidades de la gruta de Calipso, el mencionado país de los feacios en la *Odisea*, las cercanías de Cartago en la *Eneida*, etc. A los elementos naturales anteriores se añaden otros artificiales, entre los que destaca el castillo o palacio, ricamente adornado, donde no falta una mesa bien dispuesta para acoger al viajero y que en el periplo de Brendán se encuentra misteriosamente deshabitado, como los castillos encantados de los cuentos⁸⁸.

4.2.4. *El encuentro con seres monstruosos*

Pero, a veces, lo que se encuentran los héroes son seres monstruosos, que hacen las veces de guardianes de las islas, como las enormes serpientes que pueblan las tierras recorridas por Sindbad el marino, y que han adquirido mayor protagonismo en la *Vita Sancti Brendani* que en la *Navigatio*, pues allí se encuentra el monje con islas habitadas por ratones del tamaño de gatos, con una en la que viven demonios pigmeos y con otra en la que mora un gato monstruoso, de las que, sin embargo, no hay noticia en nuestro texto⁸⁹. Sí aparecen en cambio los cíclopes, reconvertidos en monstruos herreros (*fabri*)⁹⁰, que nos recuerdan la descripción de la fragua de Vulcano en el libro VIII de la *Eneida* y los peligrosos encuentros con estos personajes protagonizados tanto por Odiseo (canto X), como por Eneas (libro III) o Sindbad⁹¹. Estos seres monstruosos se dedican a lanzar piedras incandescentes con-

⁸⁶ Sobre lo recurrente de este tipo de descripciones acerca de la naturaleza y las maravillas del paraíso terrestre, remitimos al conocido trabajo de A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, vol. I, Arnaldo Forni, Bolonia 1965 (1892¹), especialmente al capítulo II: «Natura, condizioni e meraviglie del paradiso terrestre», pp. 16-43.

⁸⁷ Los rebaños de los cíclopes en el viaje de Odiseo, los toros que sacrifica Eneas en la tierra de las Harpías, la isla de las ovejas gigantes en la escala correspondiente de Brendán.

⁸⁸ Cf. *Navigatio*, caps. VI-VIII. El castillo representa la seguridad, la protección del héroe, por contraposición al bosque o a la naturaleza en estado salvaje; aporta estabilidad, remite a un orden humano establecido. Pero en los cuentos es también un lugar que no está exento de misterio y que puede dar lugar a tentaciones, cuando no pone a prueba la fortaleza del héroe, cf. F. DUBOST, *op. cit.*, p. 352. Recordemos que en el castillo es tentado por el diablo el monje ladrón.

⁸⁹ Cf. F. HERNÁNDEZ, «Algunas diferencias entre la *Vita Sancti Brendani* y la *Navigatio Sancti Brendani*», *op. cit.*, p. 300.

⁹⁰ Cf. capítulo XXXIII, allí se describe la llegada a una isla *ualde rusticam, saxosam atque scoriosam, sine arboribus et herba, plenam officinis fabrorum* (1-3), y su «anfitrión» en ella es *bispidus ualde et igneus atque tenebrosus* (12-13).

⁹¹ Nos referimos al relato de su tercer viaje, que da cuenta de las aventuras del protagonista en la isla del gigante asador de hombres.



tra las embarcaciones que osan acercarse a ellos y nos remiten a una geografía volcánica, íntimamente ligada a los infiernos.

Por otra parte, Eneas tiene que sortear a las Harpías y enfrentarse con ellas, Odiseo logra esquivar a Escila y Caribdis, devoradoras de hombres, Brendano asiste a la lucha entre dos monstruos marinos primero y, después, a la lucha entre un grifo y una de sus aves protectoras⁹².

Con diferentes artimañas para alejar el miedo, Odiseo se enfrenta al canto de las sirenas, mitad pájaro mitad mujer, mientras es Brendano mismo el que, como un nuevo Orfeo, amansa a las fieras con su voz en el episodio del mar transparente⁹³. Esto es algo que, tampoco lo podemos olvidar, está presente también en los relatos de las vidas de los padres eremitas en el desierto, pues en la Tebaida cristiana se veían expuestos al asalto de animales feroces y salvajes que, inmediatamente, se plegaban a la voluntad de los santos varones y les servían con mansedumbre⁹⁴. Y si hay entre éstos un animal que destaque por su servicio al hombre, es el perro; un can sale a recibir a Brendán para acompañarlo al castillo deshabitado, asumiendo el papel de guía o, más bien, de psicopompo, mientras a Odiseo lo reconoce el suyo al llegar a Ítaca⁹⁵. Muy diferente, sin embargo, es aquel al que debe enfrentarse Hércules⁹⁶, quien resulta ser el campeón del encuentro con monstruos, ya que, lejos de asistir a luchas entre ellos, debe combatirlos por sí mismo. Ahora bien, los animales que se describen en los trabajos de Hércules no tienen nada que ver con los que aparecen en la *Navigatio* por una sencilla razón: los que en esta última nos encontramos son los mismos que, poco tiempo después, tal vez mientras se estaba copiando el manuscrito de monasterio en monasterio, iban a adornar los capiteles y pórticos de los monumentos románicos, convertidos en simbología cristiana e inspirados, como los de nuestro anónimo autor, en las descripciones de los bestiarios⁹⁷.

4.2.5. *El encuentro con extraños personajes y con viejos conocidos*

Luego están los benefactores, los anfitriones hospitalarios que acogen favorablemente y ayudan al héroe, cuyo ejemplo más representativo es el anónimo personaje del *procurator* de Brendán, y también los miembros de la comunidad de san Ailbe o los habitantes de la isla de los hombres fuertes. En el caso de los héroes

⁹² Cf. capítulos XVI y XIX respectivamente.

⁹³ Cf. capítulo XXI.

⁹⁴ Cf. G. ORLANDI, «Temi e correnti nelle leggende di viaggio dell'occidente alto-medievale», *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* XXIX, 23-29 aprile 1981, Spoleto, Sede del Centro, 1983, t. II, pp. 523-571, p. 533.

⁹⁵ *Odisea* XVII, 290-310.

⁹⁶ Sin embargo, en los tres casos estamos ante perros guardianes, de la casa o de lugares emparentados con el más allá, rasgo que comparte la mitología greco-latina con la de los celtas, cf. H. VELASCO, *op. cit.*, p. 398.

⁹⁷ Cf. I. MALAXECHEVERRÍA (ed.), *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 1986.

clásicos, la nómina es más extensa: Dido, Acestes, Evandro o Latino en la *Eneida*, Circe, Nausícaa y Alcínoo en el de la *Odisea*. Pero también se entrevistan los héroes viajeros con viejos conocidos, que enfrentan al héroe con los fantasmas de su pasado o de su futuro: Eneas se encuentra con Andrómaca⁹⁸, que, entre sollozos, le pregunta por su mujer e hijo. Brendano visita al eremita Pablo⁹⁹, que lleva noventa años de retiro espiritual en su isla. Más enigmáticos resultan los personajes que pertenecen al otro mundo o se encuentran en la difusa frontera entre uno y otro; casi siempre son ejemplos ilustrativos del sufrimiento que conlleva el castigo divino: Hércules se encuentra con Prometeo¹⁰⁰, Odiseo con Tántalo¹⁰¹, Sísifo¹⁰² y Ticio¹⁰³, entre otros. En la *Navigatio* esto se traduce en el encuentro con un personaje de la mitología cristiana como Judas, con toda su simbología, prototipo de mal negociante y traidor¹⁰⁴. Éste, como otros personajes, imploran la intercesión del héroe, como cuando Eneas visita el infierno y Palinuro le pide que lo entierre, al igual que hace Elpenor con Odiseo. Pero los hay que se muestran más enigmáticos y carecen del don de la palabra: Dido no habla a Eneas, y también Brendano se encuentra con personajes «mudos», que parecen haber perdido la voz al cruzar la frontera que separa un mundo de otro¹⁰⁵, como le sucede a tantos personajes de los cuentos y el folclore universal¹⁰⁶.

⁹⁸ Libro III, 300-345. Andrómaca era la esposa de Héctor, hermano de Creúsa, la mujer de Eneas.

⁹⁹ Cf. capítulo XXVI.

¹⁰⁰ El primero, bienhechor de la humanidad, por robar el fuego y proporcionárselo a los hombres fue encadenado por Zeus a una roca en el Cáucaso, donde un águila le devoraba el hígado, el cual se regeneraba constantemente. Cuando Hércules pasó por allí, mató al águila y lo liberó.

¹⁰¹ Condenado a permanecer en un lago y, sin embargo, eternamente sediento, según la mayoría de las versiones, por haber hurtado el néctar y la ambrosía a los dioses.

¹⁰² Famoso por el castigo que sufría al empujar una pesada piedra hacia lo alto de una pendiente que, una y otra vez, volvía a rodar hacia abajo.

¹⁰³ Tendido en el suelo, a lo largo de nueve yugadas, dos águilas le roían constantemente el hígado.

¹⁰⁴ Cf. capítulo XXV. Apostado en una roca, golpeado por las olas y por el paño que pende sobre su cabeza sobre unas horcas de hierro, se encuentra recibiendo el refrigerio de su «descanso dominical», pues las penas que sufre el resto de la semana son infinitamente peores. Sobre la tregua parcial en las penas de los condenados al infierno el día de la conmemoración de la resurrección de Cristo, cf. A. GRAF, «Il riposo dei dannati», en *op. cit.*, pp. 241-270 (especialmente pp. 253-254). Junto a él estaban los símbolos de la caridad mal entendida en su vida terrena: el paño que le dio a un leproso y no era suyo, las horcas que dio a los sacerdotes del templo y la piedra con la que obtuvo una fosa en una calle de Jerusalén.

¹⁰⁵ Brendano no puede mediar palabra con los miembros de la comunidad de san Ailbe, sólo se pronuncia el venerable anciano, padre de la misma, le ruega que respeten su silencio, acoge a los viajeros de forma hospitalaria y les informa acerca de su futuro. Cf. capítulo XII.

¹⁰⁶ Recordemos a la sirenita de H. Ch. Andersen, que debe pagar el tributo de la voz para obtener su pasaje al mundo terrenal, fuera del agua, o al «fiel Juan», cuento de los hermanos Grimm, en el que el viejo servidor del rey guarda silencio, pues no puede revelar la profecía que ha oído contar a unos pájaros y, cuando lo hace, se convierte en piedra.



4.2.6. La relación entre el héroe y sus compañeros

El héroe está muy por encima de sus compañeros, mucho más frágiles y vulnerables que él; pensemos por un momento en que ni siquiera tienen, en la mayoría de los casos, un nombre propio, salvo en contadas ocasiones, y en ninguna cuando se trata de referirnos a los acompañantes de Brendán. Este rango superior se basa en la relación directa que el protagonista tiene con la divinidad y que, tratándose del monje cristiano, lo hace perfectamente asimilable a la figura de Cristo, cuyas palabras repite el navegante casi al pie de la letra en diferentes pasajes¹⁰⁷.

Por otro lado, sólo el héroe es capaz de vencer a la tentación: a diferencia del resto, Brendán es el único que no bebe del agua que provoca el sueño, a algunos durante dos días y a otros durante tres¹⁰⁸; como Odiseo, que tampoco prueba la flor que deja sin recuerdos a sus compañeros en el país de los lotófagos, ni los alimentos de la maga Circe, que los convierten en animales. Una diferencia hay que establecer, en lo tocante a este punto, entre nuestro héroe y los ilustres viajeros de la Antigüedad: tanto Eneas como Odiseo conocen la tentación de la carne, personalizada en Dido y Calipso, de cuya compañía gozan por un tiempo, olvidando uno y otro momentáneamente su misión, lo cual es evidente que no se espera de un protagonista cristiano consagrado a Dios. Por el contrario, el santo pasa la noche en vela, similar a Cristo en el huerto de los olivos, vigilante, mientras contempla cómo uno de los suyos sufre la tentación del diablo, personificado en un niño etíope, en un oscuro pasaje, en el que se mezcla la inducción al robo de un objeto¹⁰⁹ con la seducción que, a nuestro entender, veladamente apunta a la pederastia¹¹⁰.

Otra diferencia marcada entre el héroe y su tripulación consiste en que es el único que tiene acceso a determinados lugares y compañías, vedados al resto; como les ocurre a Odiseo y Eneas en sus encuentros con personajes sobrenaturales, Bren-

¹⁰⁷ Después de escuchar a Barinto, Brendán da gracias a Dios y le dice a sus hermanos: «*Eamus ad refectioem et ad mandatum nouum*» (cap. I, 91-92), que remite a la actuación de Cristo en San Juan 13.34. O cuando se disponen a pasar por segunda vez el domingo de Resurrección a lomos de la ballena y pronuncia las siguientes palabras: «*O filioli, uigilate et orate, ut non intretis in temptationem*», que son las Cristo a los apóstoles en Getsemaní (Cf. San Mateo 26.41, San Marcos 14.38 y San Lucas 22.40).

¹⁰⁸ Cf. capítulo XIII.

¹⁰⁹ En concreto una brida o freno (*frenum*), aunque hay discrepancias entre la crítica a la hora de traducir el término y entender la naturaleza del objeto como la alusión a un collar o joya. Cf. A.R. BARTOLI, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹¹⁰ Cf. capítulo VI, 55-58. Reproducimos el texto y dejamos su intelección a la imaginación del lector: «*Cum autem obdormissent fratres, uidit sanctus Brendanus opus diaboli, infantem scilicet ethiopem, habentem frenum in manu et iocantem coram predicto fratre. Statim sanctus Brendanus surrexit et cepit orare, pernoctans usque ad diem*». Por otro lado, no es extraña la representación del diablo como un *puer niger*, bastante común en la Edad Media, cf. C. SELMER, *Navigatio*, p. 85, nota 26. Lo interesante quizá sería seguir la pista del mito del etíope desde la Antigüedad: cf. M. VALLEJO GIRVÉS, «Los etíopes, las islas y tierras tórridas y los antípodas», *Tierras fabulosas de la Antigüedad* (eds. F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, A. PÉREZ LARGACHA y M. VALLEJO GIRVÉS), pp. 333-335.

dano se dirige en solitario a ver al eremita Pablo mientras ruega a sus acompañantes que le esperen: «*Expectate hic donec reuertar ad uos. Non licet autem uobis intrare sine licentia uiri Dei qui commoratur in hoc loco*»¹¹¹.

En definitiva, frente a su tripulación, el jefe protector y guía reconforta, anima, ejerce de padre, posee un carácter clarividente y asume con entereza la inevitable muerte de sus compañeros que va sucediéndose en diferentes etapas del viaje: Odiseo tuvo que contemplar cómo Escila, Caribdis, los Cíclopes, los cicones o los lestrigones diezmaban a buena parte de los suyos y, puestos a perder, Eneas incluso perdió a su padre durante el viaje. Brendano pasará por lo mismo, pero, a diferencia de los anteriores expedicionarios, él sabe de antemano que dejará por el camino a los tres monjes que se unieron a él cuando ya estaba cerrado el pasaje.

4.2.7. Finalmente, un objetivo claro en el viaje: la búsqueda

El héroe no es un vagabundo, aunque a veces lo parezca, convertido en juguete de los vientos, mientras asistimos a la larga duración de su periplo: siete años tarda Eneas en llegar, siete Brendán, diez Odiseo. La aventura tiene una meta clara; para algunos héroes, como Hércules, Jasón o Perseo, se trata de conseguir un objeto, otros tienen que volver a casa y buscan un camino y su destino, son los protagonistas de los llamados *nostoi* o regresos de la guerra de Troya, y es Ulises el más famoso de todos, aunque bien pudiera considerarse un retorno la peripecia de Eneas. En Brendano tenemos la búsqueda del paraíso y también un regreso, anunciado al final; puede considerarse un *nostos*, teniendo en cuenta cómo entiende el cristianismo la *vita* como *peregrinatio*¹¹². Primero volverá al punto del que partió su viaje para regresar después de la muerte a esa tierra prometida vedada para los vivos.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En definitiva, sin negar sus orígenes celtas, pensamos que resulta evidente la vinculación a la tradición clásica que posee la *Navigatio Sancti Brendani abbatis* y que acaso se ha minimizado en exceso. No debemos olvidar que muchos de los rasgos que se han destacado para subrayar sus orígenes irlandeses pertenecen, en última instancia y remontándonos atrás en el tiempo, a la misma tradición que une a griegos y latinos con otros pueblos indoeuropeos, entre los cuales está, por supuesto, Irlanda. Por otra parte, conviene recordar la importante labor que desarrollaron a comienzos de la Edad Media los *scriptoria* de los monasterios irlandeses, en los cuales se hicieron abundantes copias de obras de la literatura latina coincidiendo con el período cronológico comprendido entre la época en la que vivió Brendano y

¹¹¹ Capítulo XXVI, 19-21.

¹¹² Cf. P. CONDE, *op. cit.*



la fecha en que se compuso su peculiar «odisea». Por lo tanto, la literatura latina se conocía de un modo suficiente en las abadías de las Islas Británicas, donde la latinización se había unido definitivamente a la tradición cristiana. Además, la fecha de composición probable para este texto, admitiendo que fuera escrito en el continente por un monje venido de Irlanda, se produce en plena *aetas vergiliana*.

El tiempo transcurrido entre la vida real del abad y la fijación de sus aventuras por escrito explica que nos encontremos ante un texto mucho más rico de lo que a primera vista se pudiera pensar, desde el punto de vista de las influencias y la suma de ingredientes que reúne, tan bien trabados que se hace la identificación y disección de los mismos, pues partiendo de un motivo en apariencia muy simple se va tejiendo una maraña de episodios, enriquecidos a lo largo de la tradición, que tienen como hilo conductor el viaje hacia una meta determinada. De esta manera, al igual que ocurriera con la tradición épica greco-latina, hemos podido comprobar cuánto han dado de sí, por la vía de la transformación literaria, desde los míticos viajeros griegos hasta el santo Brendán y mucho más allá, elementos tan sencillos como un barco, el mar y una empresa irreal. Nos gustaría quedarnos finalmente con la idea de que, en todos los casos, estos héroes, convertidos definitivamente en personajes míticos, necesitaron de grandes dosis de confianza en su éxito y de fe religiosa, en sentido amplio, la propia y la de sus anónimos camaradas, acaso la que le faltó a los compañeros del patrón de aquella barca *Elvira*, cantada por «Los Sabandeiros», *la que se perdió, sin dar con la isla de San Borondón*. Quizá se burló de ella el santo que, de nuevo navega, sobre la ballena, pues los héroes nunca dejan de viajar por el mar de la literatura, aunque sea tan sólo en los ecos de una bonita canción¹¹³.

¹¹³ LA LEYENDA DE SAN BORONDÓN (música de Elfidio Alonso, puede escucharse en el álbum *Los sabandeiros. Sus más grandes éxitos. 25º aniversario*, 1991, pista 15): «*Trimenda* mentira nos metió el patrón,/quien siendo muy joven, mucho navegó,/en la barca *Elvira*, la que se perdió./Tan brava y bonita y se trabucó,/buscando la isla que un fraile miró,/frente a La Gomera, con todo claror./El patrón contaba cosas que inventó,/porque aquella isla jamás la encontró,/ni viola en su vida, ni a ella arribó./Era la encantada que *despareció*,/la negra ballena del diablo mayor;/con los siete obispos y el santo santón. /Boguen, compañeros, que el viento rondó,/boguen, compañeros, que el viento salió,/y la mar nos tumba por el caletón./Boguemos ligeros con fuerza y ardor,/que allá por los mares la *Elvira* se hundió,/sin dar con la isla de San Borondón».