

UN RATON EN LA CERVEZA

DOUGLAS J. GIFFORD

En el país que yace al otro lado de la frontera meridional de Escocia—es decir, en Inglaterra—hay, como se sabe, un montón de costumbres bárbaras. Entre ellas, y en un rincón del suroeste de aquel reino, hay la tradición de echar un ratón en un barril o en una pipa de cerveza o de sidra. No hay que verla como solamente una costumbre reciente. Los ingleses siempre han sido bárbaros, ya que en el siglo vii San Teodoro de Canterbury habla de la misma cosa:

Bibisti de liquore in quo mus vel mustela mortua inventa fuerit, quadraginta dies poenitas. (PL, 99, 967)

Si quis dederit alicui liquorem alicquem in quo mus vel mustela mortui sunt, si laicus est, septem dies poenitat. Si autem in coenobio sunt, ducentos psalmos cantent. (PL, 99, 974)

Este libro de penitencias de San Teodoro (o más bien atribuido a San Teodoro—puede ser que se escribió algo más tarde que el siglo vii) nos cuenta la pertinacia de las creencias populares, pero no hemos de detenernos en el asunto. Sabido es que el ratón en el folklore es símbolo de la fuerza vital. La vida que pasa de su cuerpo al líquido forma parte de una transferencia de propiedad de una cosa a otra. La bebida está enriquecida por esta propiedad vital, y se convierte en algo más potente para el consumidor. También ahogaban ratones (según San Teodoro) en harina, en leche y en miel, todos con el mismo fin. Pero no quiero perturbar a la sensibilidad de mis oyentes. Basta decir, por fin, que los orígenes de esta costumbre arrancan de un fondo religioso, de los sacrificios que practicaban los pueblos prerromanos (entre ellos los celtas). Ahogaban a víctimas en la playa, al reflujo de la marea, en honor de los dioses del mar. Y cuando escaseaban los seres humanos, se servían de animales. También se empleaban barriles o pipas para esta costumbre bárbara. Más tarde, en vez de emplearse como sacrificio humano, se convirtió en un tipo de pena de muerte. El Duque de Clarence fue penado así en su pipa de Malmsey. Tanto von Amira como Goldschmidt nos dan noticias sobre esta costumbre bárbara, y se encuentran referencias a ella en Apolinario Sidonio (*Epístolas*, viii, 6), en la *Farsalia* de Lucano, y hasta hay vestigios en las *Partidas* de Alfonso el Sabio. Como pena de muerte no se empleaba después del siglo xvi, en que fue vigente para ajusticiar a los desafortunados anabaptistas.

La esencia del sacrificio este permanecía en una transferencia de la propiedad de una cosa o ser a otra. Sabido es que en las sociedades primitivas los objetos inánimes tanto como los seres vivientes poseían sus propiedades. El *Lapidario* de Alfonso el Sabio nos da ejemplos, tanto como la medicina medieval.

La propiedad de las cosas, y el poder de esta propiedad cuando una cosa pasa de una persona a otra se nota sobre todo en la idea del don. Una persona puede influir en otra

por medio de la propiedad que posee el don. Quisiera tomar como ejemplo de esto un episodio o dos del *Poema de mio Cid*, dado que es éste un texto bien conocido por todos. Creo que nos servirá mejor que el sacrificio de los ratones.

Marcel Mauss, en su ensayo *Sur le don*, muestra que en la sociedad antigua el don actúa como medio para obtener una correspondencia. Dice: “[Los dones] que teóricamente son voluntarios, desinteresados y espontáneos . . . son en realidad obligatorios e interesados.” El don posee además una propiedad que lo hace peligroso tanto para el que da como para el que recibe. Nos acordamos de la palabra *Gift* en alemán, que viene de *geben* y que significa “veneno.” No hay tal cosa como un don altruista, dice Mauss, porque la propiedad encerrada en el don obliga a que se devuelva, en una forma u otra, a la persona que lo ha donado. Aun más, hay tres obligaciones: una para el donante, una obligación a dar; una para el receptor que está obligado a aceptar; y otra más para el receptor que está obligado a pagar o devolver. Para echar luz sobre esta teoría Mauss saca sus ejemplos de las investigaciones antropológicas de este siglo y también de los sistemas legales romano y germánico. En la épica las tradiciones acerca del don se muestran muy claramente. Mauss cita el *Edda*, del cual saca un trozo como texto temático a la cabeza de su libro. Entre otras líneas he aquí una: “El don siempre busca recompensa.” Según Finley, el don y el intercambio fueron las formas dominantes del negocio en la antigüedad.

Relacionado con estas tres obligaciones que surgen del don entre individuos, es lo que Mauss llama el *potlatch*. Este fenómeno, oriundo de los indios del noroeste del Canadá, consiste más bien en una donación de un individuo no a otro, sino al público mismo. Es esencialmente una demostración de generosidad y de bienes materiales para obtener prestigio. El *potlatch* proporciona a un jefe o a un héroe un medio por el cual su fama y renombre puedan ser reconocidos por el público, por la gente fuera de su propia tribu. Para Mauss, el poema épico *Mahabharata* consiste básicamente en un *potlatch* tremendo, aunque desfigurado, dice él, por su estilo literario y teológico.

Dentro del campo del don, pues, Mauss discierne pautas en la sociedad: una que exige las obligaciones de dar y devolver el don; la otra, para obtener prestigio público, muchas veces a costa de un rival o enemigo. En la antropología española hoy podemos ver, en la América Latina, tradiciones entre los indios que reflejan exactamente estas pautas: entre los quechuas, el *ayni*, un sistema de trabajo comunal basado en aquellas obligaciones, y el *compadrazgo* (que además es de índole muy difundido). Como ejemplo del *potlatch*, hay el *carqoyoyq*, que exige a un miembro del pueblo que se encargue de pagar todos los gastos de una fiesta.

Pero el ensayo de Mauss tiene aun más interés cuando pasamos a la literatura medieval española, puesto que, como dije, el principio de la obligación inherente en la propiedad del don se ve claramente en las costumbres legales y la ley germánica de los visigodos. La *prenda*, por ejemplo (*nexum, wadiatio*) tiene su origen en el sistema del don. Hinojosa ha señalado la supervivencia de la tradición legal visigótica en los fueros castellanos de la Edad Media, y mucho se ha escrito sobre este tema. Aunque exageradas las afirmaciones de influencia germánica, como nos indica García Gallo, queda como hecho en las usanzas, costumbres y tradiciones que forman un paralelo a las leyes oficiales del estado medieval.

Ahora bien, Hinojosa dice:

La idea de que no hay ninguna transmisión de bienes gratuita—idea que se revela en el *Launegild* lombardo y que produce efectos jurídicos entre los visigodos bajo el nombre de “*vicissitudo*”—domina imperiosamente en la época que sigue a la invasión árabe, en León, Castilla, Portugal, Aragón y Navarra: y no sólo en las donaciones, sino en otros negocios jurídicos como la manumisión, el matrimonio, etc. La contradonación consiste en caballos, sombreros, zapatos, anillos, etc. (*El elemento . . .*, pp. 23-4)

Ficker da como ejemplo una contradonación, hecha en 994 por el rey de León, el cual había dado a un abad una villa: “*accepimus de vos en ofertione caballos duos, ita ut amodo et deinceps sit vobis concessa et confirmata*” (*España Sagrada*, 36,1). Otras contradonaciones, según Ficker, consisten en caballos, perros de caza, halcones, mantos o un número de vacas o de ganado escogidos por el donador. Sin la contradonación, la donación no se considera como permanente ni fija.

Bueno. Perdón por tanta explicación. Pero debemos tener en cuenta que cualquier hombre educado del siglo xi, cualquier hombre que sepa algo de las costumbres, usanzas y leyes visigodas, debe estar al corriente de la tradición tocante al don. Sobre todo en Castilla, donde, según Reinhart, hubo más colonización visigoda—cosa establecida gracias al descubrimiento de los restos arqueológicos. Tanto Menéndez Pidal como Reinhart apoyan este punto de vista: “El derecho consuetudinario triunfó especialmente cuando desapareció el poder central de Toledo, emancipándose Castilla en esto del resto de España” (Reinhart).

Tomemos ahora el tema del don y de la contradonación en la poesía épica, y como queda dicho, miremos el *Poema de mio Cid*. Tres veces manda el Cid un don al rey. He aquí unas notas más detalladas sobre la estructura de las visitas.

(1) Rodrigo propone (verso 810) la primera visita, y con ella treinta caballos como don. También, para Santa María de Burgos, una bota de montar llena de dinero. 61 líneas después:

ido es a Castiella Albar Fáñez Minaya
treyntra cavallos al rey los enpresentava. (871-2)

El rey los recibe con agradecimiento, y en cambio absuelve a Minaya de su complicidad en las campañas del Cid.

Además, deja a cualquier caballero que vaya a juntarse con el Campeador:

mas después que de moros fue prendo esta presentaja
aun me plaze de mio Çid que fizo tal ganancia. (884-5)

Minaya recibe esta concesión, “esto feches agora al fe-redes adelant” (896). Aquí se presenta, sencillamente, un don y una contradonación en forma de perdón a Minaya y una *concesión*. Nótese que en este momento lo que más necesita el Cid son más tropas, más caballeros, y que su compañía aumente.

(2) La segunda visita se propone en el verso 1270. El don será aumentado: cien caballos, y el Cid pide como contradonación la liberación de su familia. Como antes, manda otra donación monetaria para los menesteres espirituales, ahora a San Pedro de Cardena. En el verso 1315 Minaya busca otra vez al rey: “con esta presentaja adeliñó pora alla.” Ahora sigue una relación más extensa sobre las hazañas del Cid, por parte de Minaya. El rey también da una respuesta más larga. Repite además que cualquier caballero puede juntarse con el Cid, y que su familia puede salir de Castilla para irse a Valencia. De modo que el don más grande exige una contradonación (en forma de concesión) mayor: repetición del privilegio anterior y la liberación de la familia. Parece que el poeta quiere dar énfasis a este aumento.

(3) La tercera visita se propone en el verso 1803. Ahora hay doscientos caballos y Minaya está acompañado por doscientos caballeros (“cc. cavallos le enbiava en presentaja”) y el rey recibe el don con las palabras:

gradescolo a mio Çid que tal don me ha enbiado
aun vea ora que de mí sea pagado. (1856-7)

Da a Minaya y a Per Bermúdez vestidos y tres caballos y un perdón implícito para el Cid:

Dezid a Ruy Diaz, el que en buen ora nasco
quel iré a vistas do fuere aguisado
do el dixere i sea el mojó. (1910-12)

Minaya vuelve al Cid, y cuando le pregunta éste “si es pagado o reçibió el don?” (1922), dice: “D’alma e de coraçon / es pagado e davos su amor” (1923-4).

Tres visitas, tres dones, aumentándose cada vez, y culminando en el perdón del rey como contradonación final: “davos su amor.” Antes de cada visita hay una pequeña sección en que la buena fortuna y el prestigio del Cid se manifiestan:

(1) ¡Dios, qué bien pagó a todos sus vassallos
a los peones e a los encavalgados!
.....
quantos él trae todos son pagados. (806-10)

E inmediatamente después entramos en la primera propuesta del Cid de hacer una visita.

(2) con más pocos exiemos de la casa de Bivar;
agora avemos riqueza, más avremos adelant.
(1268-9)

Nótese aquí que el Cid se refiere directamente a la consecuencia de la contradonación que le hizo el rey la primera vez—el permiso de aumentar sus tropas con caballeros de su séquito. Como ya queda dicho, la fuerza numérica del

ejército del Cid era de suma importancia para él.

- (3) Alegres son por Valençia las yentes cristianas,
tantos avien de averés de cavallos e de armas
alegre es doña Ximena e sus fijas amas
e todas las otras dueñas ques tiene por casadas.
(1799-1802)

Nótese otra vez que este prólogo a la propuesta del Cid de visitar al rey con el tercer don se refiere otra vez a la consecuencia de la segunda contradonación del rey; y tenemos en este prólogo la repetición de su permiso para aumentar las tropas del Cid, y, segundo, el permiso de llevar a su familia. Es como si cada vez el poeta quisiera recordarnos el intercambio de dones de la vez anterior.

Yo creo que no se puede negar que hay cierto grado de consecuencia y semejanza en las tres visitas y en su estructura, y que dada la teoría de Mauss no carecen de interés.

La ostentación de riqueza y de generosidad del Cid, que nos conduce a la otra categoría de Mauss, el *potlatch*, también se manifiesta tres veces:

- (1) Aquis metió en nuevas mio Cid el Campeador:
tanta gruessa mula e tanto palafre de sazón
conpeçó mio Cid a dar a quien quiere prender so don,
tantas buenas vestiduras que d'alfaya son,
cada uno lo que pide nadi nol dize de no.
Mio Cid de los cavallos .lx. dio en don.
Todos son pagados de las vistas cuantos que i son.
(2113-9)

Hay aquí frases que no se han comprendido aún—por ejemplo, “aquis metió en nuevas”—que tal vez podríamos estudiar con provecho. Esta ocasión viene después de las entrevistas del Cid con el rey.

- (2) Segundo *Potlatch*: en la ocasión de las bodas:

Mio Cid don Rodrigo e que en buen ora nasco
entre palafres e mulas e corredores cavallos
e bestias sines al .c. son mandados,
mantos e pellicones e otros vestidos largos;
no fueron en cuenta los averes monedados.
Los vassallos de mio Cid assí son acordados
cada uno por sí sos dones avien dados.
Qui aver quier prender bien era abastado,
ricos toman a Castiella los que a las bodas llegaron.
(2253-61)

- (3) La última manifestación de riqueza ocurre cuando el Cid va a despedirse del rey después de las cortes:

Adeliñó al conde don Anrich e al conde don Remond:
abracólos tan bien e ruégalos de coraçon
que prendan de sus averes quanto ovieren sabor.
A essos e a los otros que de buena parte son
a todos los rogava assí como han sabor;
tales i a que prenden tales i a que non.
Los .cc. marcos al rey los soltó;
de lo al tanto priso quanto ovo sabor.
“Merçed vos pido, rey por amor del Criador!
Quando todas estas nuevas assí puestas son
beso vuestras manos con vuestra graçia, señor;
e ir me quiero pora Valençia con afán la gané yo.”
(3496-3507)

Aquí desafortunadamente falta una hoja con cerca de cincuenta líneas. En ella hay que entender que el Cid hace correr a Bavioca para mostrar su destreza y rapidez. Al fin y al cabo (ya hemos vuelto al manuscrito):

El rey alçó la mano, la cara se santigó:
“Hyo lo juro par Sant Esidre el de León
que en todas nuestras tierras non ha tan buen varon!”
Mio Cid en el cavallo adelant se legó,
fue besar la mano a so señor Alfonsso:
“Mandástesme mover a Bavioca el corredor
en moros ni en cristianos otro tal non ha oy:
hy[o] vos le do en don: mandédesle tomar, señor.”
(3508-15)

El rey no lo quiere tomar. Estas son las líneas tal vez más dramáticas de todo el poema.

Notemos que en las tres visitas de don y contradonación, y las tres ocasiones de ostentación de generosidad y riqueza, son los caballos los que constituyen la sustancia del don mismo, y la cantidad siempre va en escala ascendente. Creo que la oferta final debe considerarse como colmo, ya que Bavioca vale más que una multitud de caballos ordinarios. En otra ocasión, cuando el Cid se despide del rey, también aquél le da caballos a éste: veinte palafrenes y treinta caballos corredores. Esto ocurre antes de las bodas:

Dixo el rey don Alfonsso “Mucho me avedes enbargado.
Reçibo este don que me avedes mandado;
plega al Criador con todos los sos santos
este plazer quem feches que bien sea galardonado.
Mio Cid Ruy Diaz; mucho me avedes ondrado,
de vos bien so servido e tengon por pagado;
aun bivo seyendo de mí ayades algo!” (2147-53)

También entra el tema del don en la cuestión de la comida. Esta, según Mauss, forma parte íntima del sistema del don. Cuando el Cid y el rey se encuentran, el rey llega un día antes para que pueda actuar como anfitrión para el Cid, para darle de comer. Y cuando el Cid invita al rey para que sea huésped suyo aquella tarde, el poeta hace que el rey recuerde al Cid que él había llegado primero, y que el Cid tenía que esperar el segundo turno (2047-50). Sin embargo, es más bien la hospitalidad del Cid la que resulta más notable—es lo mejor que habían comido en tres años.

Ejemplo aun más claro se ve en el tratamiento del Cid con el Conde de Barcelona. Mauss dice que la comida hay que aceptarla para comprobar que uno es digno, pero no se puede comer con un enemigo, ya que la comida es don del amor, de la amistad. Hay que darse cuenta de que es peligroso, porque constituye un vínculo irrevocable:

A mio Cid don Rodrigo grant cozinal adobavan;
el conde don Remont no gelo preçia nada,
adúzenle los comeres delant gelos paravan,
él non lo quiere comer, a todos los sosañava:
“No combré un bocado por quanto ha en toda España,
antes perderé el cuerpo e dexaré el alma
pues que tales malcalçados me vençieron de batalla.”
(1017-23)

Tres veces se le invitan a comer (“fasta terçer día,” 1030), y a la tercera acepta. Cada vez parece que no se acuerda de la ocasión anterior. Tal vez este episodio esté basado en un romance, pero no por eso carece de interés desde el punto de vista del sistema del don.

Como muestra de amistad tenemos otro ejemplo en Abengalvón. Les dice a las hijas del Cid cuando regresan de la afrenta de Corpes: “por amor de mio Cid rica çena

les da" (2883). Y en las líneas 1531-3, Minaya da de comer a Abengalvón:

Vayamos posar ca la çena es adobada
Dixo Abengalvón: Plazeme deste presentaja,
antes del terçer dia a vos la daré doblada.

Otra vez el tercer día, como con el Conde de Barcelona que no quiso comer hasta el tercer día. ¿Puede ser que dentro de tres días hay que devolver el don, y después no hay peligro? No sé.

Bueno, dos o tres ejemplos del poema del Cid. ¿Y qué? ¿El poeta conocía mucho acerca de la ley, se interesaba mucho por las usanzas y costumbres? Tantos eruditos han señalado esto que sería gran impertinencia de mi parte hablar como si fuese pensamiento original. Pero, ¿se interesaba también el poeta en el sistema o la tradición del don y contradonación, las obligaciones de dar, recibir y devolver o pagar? ¿El carácter sagrado de la hospitalidad, la ostentación de generosidad y de riqueza (o *potlatch*), el don de la comida? Me parece a mí que la teoría de Mauss vale la pena de ser estudiada en el contexto del poema. Hay un puente entre la ley o las usanzas y la poesía épica.

Todo esto se puede discutir: habrá unos en contra, tal vez menos en pro. Toda comparación de lo moderno con lo antiguo se discute, como por ejemplo las fórmulas épicas de Milman Parry y Lord. Yo creo que el poeta-abogado (siguiendo el pensamiento de Colin Smith) no quería tratar al Cid como romántico, hombre de jarabe, hombre altruista, que por su pura bondad hacía ver a un rey innoble y débil el gran error que había cometido al desterrarle. El poema está basado en una lucha entre los dos, una lucha por prestigio y categoría, lucha entre castellano y leonés, lucha entre un infanzón y un hombre de sangre real. El

Cid en todo esto es tan inocente y altruista como un candidato a la presidencia de los Estados Unidos. Su astucia no se limita sólo a batallas con los moros, sino que se extiende también a tratos con los hombres: el Conde de Barcelona, los Infantes, y sobre todo, el rey. Ni un caballo, ni un casco de caballo, lo da sin deliberación y sin pensamiento previo. Aun cuando como la hierba ante el rey, el poeta sabe decir, con una sonrisa satisfecha: "así sabe dar omildança a Alfonso so señor" (2024). La batalla principal del Cid es con su rey, no en cosas materiales ni en victorias militares, sino en prestigio.

Al fin y al cabo, hay otra cosa mucho más importante aún. El enfocamiento de cualquier asunto por medio de un método estructural no puede sustituir completamente a la aproximación histórica, documentada. Pero sí que puede usarse en combinación con la historia, y a veces suplir las faltas de ésta. La antropología, o bien el estudio del hombre por medio de investigación en el campo, ha de tratarse como testimonio válido en combinación con lo histórico. Como dijo von Ranke hace cien años ya: "Cualquier conocimiento del pasado queda incompleto sin una conciencia total del presente." Demasiados eruditos pecan de timidez cuando se trata de la literatura o la cultura medievales: si no queda escrita una cosa, es que no existe. Pero hay mucho que existe sin escribirse. La mayor parte del agua en nuestras tierras fluye bajo la superficie de la tierra, en ríos o arroyos subterráneos. A pesar de eso no carecen de existencia. Aun mi ratón, que dio tanto disgusto a Teodoro en el siglo VII, desapareció por mil años y más, hasta aparecer de nuevo entre los bárbaros ingleses del siglo XX. Pero allí estaba—siempre.

University of St. Andrews

BIBLIOGRAFÍA SELECTA:

Alfonso el Sabio, *Partidas*, VII, 8, 12.

Amira, K. von, *Die Germanische Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts u. Religionsgeschichte* (München, 1922).

Ficker, J., "Das longobardische und die scandinavischen Rechte," *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 22 (1901), 1-50; trad. como *Sobre el íntimo parentesco entre el derecho godo hispánico y el noruego-islandico* (Barcelona, 1928).

Finley, M.I., *The World of Odysseus* (Pelican Books, 1962).

Flórez, E., *España Sagrada*, vols. 22:284; 36:1, 23; 38:288; 49:395.

García Gallo, A., "Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda," *Anuario de historia del derecho español*, 13 (1936-41), 168-264.

"La historiografía jurídica contemporánea: observaciones en torno a la *Deutsche Rechtsgeschichte* de Planitz (Graz, 1950)," *Anuario* . . . , 24 (1954), 605-34.

"El carácter germánico de la épica y el derecho en la edad media española," *Anuario* . . . , 25 (1955), 583-679.

Goldschmidt, H., "Das Ertränken im Fasz. Eine alte Todesstrafe in den Niederlanden," *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 41 & 42; se reseñó en *Anuario* . . . , 5 (1928), 447-8.

Hinojosa, E., "El Derecho en el *Poema del Cid*," *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, I (Madrid, 1899), 541-81.

El elemento germánico en el derecho español (Madrid, 1915).

Lucan, *The Pharsalia*, I, 447, ed. Unsener.

Mauss, M., *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (Paris, 1925); trad. por I. Cunison, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (London, 1954).

Menéndez Pidal, R., "Los godos y el origen de la epopeya española," *Terza Settimana Internazionale di Studio: I Goti in Occidente: problemi* (Spoleto, 1955); reimpresso en *Los godos y la epopeya española* (Austral, 1956), pp. 9-57.

Cantar de mio Cid, 3 vols. (Madrid, 1911; 3a. ed., 1956).

Migne, J.P., *Patrología latina*, tomo 99, columnas 967 y 974.

Reinhart, W., "Sobre la territorialidad de los códigos visigodos," *Anuario de historia del derecho español*, 16 (1945), 704-11.

Smith, C.C., ed., *Poema de mio Cid* (Oxford, 1972).