

Literatura hispanorromance primigenia: la glosa *conoajutorio* del *Codex Aemilianensis 60*

MARÍA DE LOS ÁNGELES DAPUETO REYES

Universidad Católica Argentina
Argentina
marydapueto@gmail.com

Resumen: Puesto que Dámaso Alonso calificó la Glosa 89 (*conoajutorio...*), folio 72r del Códice Emilianense 60, como “vagido” de una lengua española, reconoció su naturaleza de plegaria, y afirmó que se trataba de un texto que “casi tiene ya estructura literaria”, el propósito de esta ponencia es demostrar que, considerados los aspectos filológico, lingüístico, retórico, literario y doctrinal, este texto no solo excede el carácter de glosa y de expresión formular, sino que es una obra literaria perfecta en forma y en sentido.

Palabras clave: Glosas Emilianenses – *Codex Aemilianensis 60*, Glosa 89 (*conoajutorio*) – obra literaria – plegaria.

Early Hispano-Romance Literature: the Gloss *Conoajutorio* of the *Codex Aemilianensis 60*

Abstract: In view of the fact that Dámaso Alonso referred to Gloss 89 (“*conoajutorio...*”), f. 72r of the *Codex Aemilianensis* number 60 as a “cry of a new-born” Spanish language and that he acknowledged its prayer nature and stated that the text “almost has a literary structure already”, the purpose of this paper is to show that, bearing in mind philological, linguistic, rhetorical, literary and doctrinal aspects, this text does not only surpass its character as a gloss and formulary expression but it is a perfect literary work in both form and sense.

Keywords: *Glosas Emilianenses* – *Codex Aemilianensis 60*, Gloss 89 (*conoajutorio*) – Literary work – Prayer.

Adjubante Domino nostro

Hay un antiguo códice del Monasterio de San Millán de la Cogolla, en La Rioja, uno entre muchos que, aunque muy pobre y basto en su presentación material, es, sin embargo, portador de uno de los tesoros más preciados de las lenguas hispánico-romances. Es una recopilación de sermones y otros textos, tal vez del siglo IX o X o XI, de la cual lo más significativo para nosotros no es su texto principal, sino sus anotaciones interlineales y marginales, en lenguas riojana, latina y vascuence: sus *glosas*. Este códice es denominado *Aemilianensis 60* y sus famosas glosas son mayormente conocidas como *glosas emilianenses*. Las circunstancias en que se escribieron son objeto de controversia: si en el siglo X o en el XI o en el XII; si con el propósito de enseñar o aprender el latín, o el de predicar un sermón; si con ignorancia o con erudición. Pero estos desacuerdos no nublan el valor lingüístico que tienen como manifestación de uno de los primeros testimonios escritos de una lengua romance española. Y sin embargo, estudios que no pasaron de lo lexemático y gramatical llegaron a opacar su valor como texto. Es de especial gravedad lo sufrido por una nota marginal, la llamada *glosa 89*, en el folio 72r, la más extensa y significativa de todas. Esta glosa comienza traduciendo —a su manera— la última parte de un sermón atribuido a San Cesáreo de Arlés o a San Agustín y termina apartándose de él en la letra con una plegaria original. Por causa de este exceso respecto del texto latino de base, no puede definirse como *glosa* en el sentido en que lo son las demás,¹ aunque la seguiremos llamando así no solo por comodidad, sino porque este nombre encierra otro sentido que luego explicaré. Transcripciones deficientes y una lectura superficial de su contenido han contribuido a no darle la clase de fama que merece, fama que supera con creces la que ya tiene de yacimiento léxico-sintáctico del riojano medieval y aun la de “vagido”² de nuestra lengua.

¹ Según Claudio García Turza, “la secuencia doxológica en cuestión no obedece a ningún propósito glosador, de traducción o de ejercitación en el aprendizaje del latín, sobre todo por los argumentos paleográficos que he expuesto antes. [...] no es propiamente una glosa ni un testimonio de la metodología empleada en la enseñanza de la lengua latina. Es sencillamente, a mi juicio, una simple copia -elaborada, eso sí, con decisión, regularidad, limpieza y hasta cierto prurito ortográfico- de la primera parte de una plegaria.” (GARCÍA TURZA: 2002,151).

Si bien el texto romance en cuestión rebasa la fórmula latina, guarda tal relación con él, como en seguida se analizará, que me aparto de pensar que sea una simple copia de una plegaria preexistente, aunque ciertamente es más que una glosa o traducción: es una reelaboración comparable con una composición musical donde la primera parte presenta en un ritmo contemplativo variaciones sobre los distintos temas de la frase latina, y la segunda es una coda que parte de esa y estalla en una oración fogosa y llena de confianza.

² Según la célebre expresión de DÁMASO ALONSO (1971).

Fijación del texto

Nuestra glosa ha sido editada generalmente bajo el preconcepto de ser traducción del texto latino que acompaña. Esto llevó a que se señalara tajantemente una distinción entre la porción que lo seguía y la porción que se apartaba de él. De esta manera, la mayoría de sus editores dividen la glosa en dos oraciones más la cláusula final del “Amem” y para darlo a entender gráficamente insertan un punto (.) al final de la primera y hacen mayúscula la “F” que inicia la segunda. Así queda, por ejemplo, en la edición de Menéndez Pidal:

“conoajutorio de nuestro dueno, dueno *Christo*, dueno Salvatore, qual dueno get ena honore, equal duenno tienet ela mandajtjone cono Patre, cono *Spiritu Sancto*, enof fieculof delofieculof. Facanof *Deuf* omnipotef tal serbitjo fere ke denante ela fua face gaudiofo segamus. Amem” (MENÉNDEZ PIDAL, 1968:7).

Cuando se confronta con una edición facsimilar, se comprueba que ese punto está allí... y en multitud de otros lugares de tan pocas y breves líneas de la glosa, sin por ello separar oraciones. La “F” mayúscula de las transcripciones habituales es en el códice minúscula, aunque el glosador utiliza mayúscula en el comienzo de la glosa, la única en toda ella. Estas y otras características fueron observadas por Claudio García Turza y lo llevaron a concluir que el texto romance es “una cláusula única, un texto unitario” y que aquellos signos de puntuación probablemente separaran grupos fónicos (GARCÍA TURZA, 2002:149-150). Dichas consideraciones fueron publicadas junto con una edición paleográfica de gran valor (GARCÍA TURZA, 2002:145), de muy cuidada cercanía al original, que procuraba dar fin a errores e inexactitudes que se venían arrastrando desde hacía casi un siglo.

Sobre la base de la edición de este estudioso y de la edición facsimilar, presento esta versión paleográfica de la glosa:³

Cono ajutorio ^{de}, nustr^o | dueno . dueno xpisto . dueno | salbatore . qual dueno |
get . ena honore . equal | duenno tienet . ela | mandajtjone . cono |
patre cono *spiritu sancto* | enos sieculos . delosiecu | los . facanos *deus omnipotens* |
tal serbitjo fere . ke | denante ela sua face | gaudiofo segamus . Amem

³ Las barras (|) indican bajada de renglón.

Confrontación con el texto latino correspondiente

Para llegar a una comprensión más plena de nuestra glosa y ponderar el “exceso” que contiene respecto del texto de base será de gran provecho comparar el texto latino con el romance y considerar sus términos, sintaxis y estructura semántico-tonal.

TEXTO LATINO	TEXTO ROMANCE
<i>Adlubante</i>	Cono alutorio
<i>domino nostro</i>	[de] nuestro dueno
<i>Ihesu</i>	dueno christo
<i>Christo</i>	dueno salbatore
<i>cui est</i>	qual dueno get
<i>honor</i>	ena honore
	equal dueno tienet
<i>et Imperium</i>	ela mandatjone
<i>cum Patre</i>	cono patre
<i>et Spiritu Sancto</i>	cono spiritu sancto
<i>in secula seculorum.</i>	enos sieculos delosieculos
?	facanos deus omnipotens tal serbitjo fere ke denante ela sua face gaudiose segamus.
<i>Amen.</i>	Amem.

Este esquema intenta reflejar en parte las conexiones entre ambos textos. La frase latina *adlubante domino nostro Ihesu Christo cui est honor et Imperium cum Patre et Spiritu Sancto in secula seculorum*, sin el “amen”, es sintácticamente un *ablativo absoluto*. Su semántica equivale, en síntesis, a decir “si ayuda Jesús, cuando ayuda Jesús, porque ayuda Jesús...”. Expresa condición, tiempo —de alguna manera— y causa de algo, pero por sí sola está incompleta, porque falta lo condicionado, contemporáneo y causado por esa ayuda. Es un modificador que exige un modificado. En el sermón que corona remite a lo que lo antecede.⁴ Tomado y reformulado por el glosador

⁴ En este caso, la frase en ablativo constituye una oración separada —la “A” es mayúscula—, pero aunque en la sintaxis no sea estrictamente un ablativo absoluto modificador, sí lo es en el sentido. Algo semejante ocurre en *Actus Beati Francisci et sociorum ejus* (fines del siglo XIII), que al final de muchos de sus relatos expresa “Ad laudem et

con tanta prolijidad, es de esperar que pueda remitirse a lo que él agrega a continuación. Para confirmarlo, hay que estudiar la relación entre los elementos de la “parte glosada” y la “parte original”, aquellas que suelen separarse tajantemente en dos oraciones por la puntuación que ya explicamos.

Comienzo por analizar cómo fue trasladado el texto latino al romance que conforma la primera parte de la glosa. El ablativo absoluto fue traducido como un giro preposicional (LÓPEZ GARCÍA, 2000:33): el participio presente *adubante*, predicado de la construcción latina, pasó a ser *cono ajutorio*, donde la preposición *con* encabeza el sustantivo *ajutorio*, determinado por un artículo definido *-o*, artículo proclítico, sin correspondencia en el texto ni en la norma latinos. El sujeto del ablativo absoluto, que es lo restante, está trasladado al romance por una construcción subordinada a *ajutorio*. Generalmente se la considera una estructura preposicional *de* + término: *Cono ajutorio de nuestro dueno* etc. Sin embargo, nota Claudio García Turza que en el manuscrito esa preposición está superpuesta a uno de los numerosos puntos, como agregada con posterioridad y posiblemente por otra mano; según esto, originalmente podría haber sido un “caso oblicuo” sin preposición, presente en el latín medieval y normal en el francés antiguo, y de significado semejante a la estructura *de* + término (GARCÍA TURZA, 2002:146): *Cono ajutorio . nuestro dueno*, etc.

Dentro del sujeto del ablativo absoluto latino, los títulos con que se nombra al Mesías forman un sintagma conciso nucleado alrededor de *domino*: *domino nostro Jhesu Christo*. En el romance, el glosador desplegó y reordenó los términos en una frase majestuosa: *nuestro dueno . dueno christo . dueno salbatore*. Aquí el antiguo núcleo del sujeto se repite insistentemente junto a cada modificador para generar tres miembros que giran alrededor de *dueno*. Veamos cómo se organizan: ese *dueno* es traducción de *domino*; en el primer miembro aparece acompañado de *nuestro*, traducción de *nostro*; en el segundo miembro, inserta *christo*, ¿pero dónde está *Jhesu*? ¿Por qué salta el nombre más importante? ¿Y de dónde sale el *Salbatore* que agrega como tercer miembro? Es que nuestro glosador goza de un admirable entendimiento de cada palabra, que saborea, pesa y ordena para configurar una obra de singular maestría, oculta humildemente en el margen de un basto y rústico códice. *Jhesus* es forma latina del arameo [yeshw‘], que es abreviación de “YHVH es salvación”,⁵ o “Dios está salvando”.

gloriam Dei.”, un *locus quo* figurado aislado en una oración separada. Su sentido es “[todo esto ha sucedido y ha sido dado a conocer] para alabanza y gloria de Dios.” V.g.:

“Et erat hoc videre mirabile quomodo scilicet in patre reverendo et in primogenito suo, scilicet fratre Bernardo, certa pugna certabant, imo obviabant sibi obedientia et caritas, patientia et humilitas utriusque. Ad laudem et gloriam Dei.” (Cap. II).

⁵“ (I) JESUS, Mt. i 21, Heb. and Aram.  contr. fr.  Yah is salvation, loosely treated as Hiph. He saveth.” (JENNINGS, 1926:97).

El nombre de Jesús no quedó olvidado en el camino; fue glosado etimológicamente como *Salbatore*. Sin embargo, en lugar de estar antepuesto a *Christo* está pospuesto. Hay que observar detenidamente la disposición de los términos: en latín, están organizados como un núcleo nominal (*domino*) seguido de modificadores, primero un atributo (*nostro*) y después una aposición formada de dos palabras (*Jhesu Christo*). En romance, los términos están reordenados en tres miembros, cada uno compuesto por una de las palabras modificadoras junto con el insistente y llamativo núcleo *dueno*, pero de tal modo que lo que más resuena en nuestro oído es la sucesión de *dueno*, *Christo*, y *Salbatore*. Estamos en presencia de un período trimembre progresivo, que se manifiesta como un creciente acercamiento: el *dueno*, Señor, está inmensamente lejos de nosotros, pero es *Christo*, Χριστός, es decir ‘ungido’, y por lo tanto uno tomado de entre nosotros. Aún más, es *Salbatore*, y con esto llega a la máxima cercanía posible, porque *Salbatore* es ‘dador de vida’: Aquel que por ser Señor está tan lejos de nuestra pequeñez de siervos, se nos acerca hasta ser dador de vida dentro de nosotros. El cambio de orden de los términos no es casual.

A los componentes ya considerados sigue en el texto latino una proposición de relativo, atributo del núcleo del sujeto *domino*: *cui est honor et imperium cum Patre et Spiritu Sancto in secula seculorum*. Esta suboración, a su vez, es una construcción de *sum* + dativo: *cui* refiere a *domino* y es un dativo posesivo, designa el poseedor; *honor et imperium* son el sujeto que indica lo poseído; *cum Patre et Spiritu Sancto* es un circunstancial de compañía que aclara con quién tiene Cristo ese *honor et imperium*. *in secula seculorum* es un *tempus quo* que evoca la extensión temporal, o más bien intemporal, de aquella posesión. Literalmente, “Señor [...] quien tiene el honor y el poder con el Padre y el Espíritu Santo hasta los siglos de los siglos.”

El glosador nos había dejado maravillados con la cercanía inefable de todo un Dios, pero de esta suboración de relativo toma ocasión para recordarnos que no por eso deja de ser Señor, con toda la majestad que ello implica. Por eso retoma la insistencia en la palabra *dueno* y la aplica por separado como sujeto de *honore* y *mandatjone*, traducciones de *honor* e *imperium*. Repetirá, también, en cada caso el relacionante, aunque, por diferencias sintácticas entre el latín y el romance, no tendrá valor de dativo, y por no dejar sobreentendido su antecedente, tendrá función adjetiva junto a *dueno*, en lugar de sustantiva: el pronombre *cui* latino es glosado como *qual dueno*, y esto por dos veces, con lo cual establece un paralelismo: *qual dueno get ena honore / equal dueno tienet ela mandatjone*.

Más aún, no se conforma con copiar el modelo ni con solo extenderlo, sino que lo saborea para profundizar en su sentido. Así, propone distinguir la relación que hay entre *dueno* y *honore* de la que hay entre *dueno* y *mandatjone*, y lo manifiesta en los

verbos que aplica. En el caso de *mandatjone* sigue el sentido latino con el verbo *tienet* (aunque no la letra ni la sintaxis), pero convierte *honore* en locativo con el verbo *get* y la preposición *en*.⁶ En latín *honor* parece indicar ‘respeto’ ‘honores’ ‘culto [a una divinidad]’ (SEGURA MUNGUÍA, 2001:340-341), es decir la *gloria extrínseca* tributada por las creaturas. En romance, en cambio, *honore*, por estar introducido por la preposición *en* (-a en *ena* es artículo definido proclítico) indica un “lugar”. ¿Pero qué lugar puede contener a Jesucristo, que es Dios? Ninguno, salvo Él mismo. Por eso no puede decirse que Él habita o está (*get*) en un culto recibido de las creaturas.⁷ Más bien ese *honore* se refiere a una especie de ‘cargo honorífico’, o mejor, ‘dignidad’ (SEGURA MUNGUÍA, 2001:340), que si bien al señalar jerarquía existe en relación con las creaturas, no depende de ellas, sino del Ser mismo de Dios.

Tras evocar esta *gloria intrínseca*, la siguiente suboración, paralelamente, señala esa majestad respecto de las creaturas, *ad extra: tienet ela mandatjone*. El *tienet* (tiene) es más extrínseco que el *get* (estar), porque ese ‘mandato’ o ‘poder’ —que, simbólicamente, reside en el brazo y la mano— se ejerce hacia afuera, hacia los seres creados.

Siguen dos circunstanciales de compañía y uno de tiempo, que son modificadores en la segunda oración de relativo, pero se aplican también a la primera: esa *honore*⁸ y esa *mandatjone* son tan supremas que son comunes *cono Patre cono Spiritu Sancto*⁹ —es decir, por las otras dos Personas Divinas— y *enos sieculos delosieculos*, esto es ‘eternamente’, dicho con la expresión semítica calcada en el romance por medio del latín (hoy decimos *por los siglos de los siglos*).

Texto romance sin correspondencia directa con el latino

Con esto termina la primera parte de la glosa, la que se acerca más a la letra del texto latino, y se da paso a la parte llamada “original”: *facanos deus omnipotens tal serbitjo fere ke delante ela sua face gaudioso segamus*. Toda esta frase constituye una petición y consiste en una “construcción factitiva o causativa con *hacer*, *facanos...fere*” (GARCÍA TURZA, 2002:148), seguida de la subordinación consecutiva indicada por la correlación sintáctica *tal...ke* en referencia al *serbitjo* que se espera (GARCÍA TURZA, 2002:152). Ahora bien, si esta glosa es una plegaria, como Dámaso Alonso y tantos otros afirman, ¿a quién se dirige? La respuesta está en esta parte de la glosa, que es su núcleo, y se indica mediante verbos, sujetos o vocativos. He aquí lo

⁶ No es exacto, entonces, lo que afirma Ángel López García en cuanto a que “el esquema posesivo latino «ESSE + dativo» se vierte de manera muy parecida en el primer sintagma de las *Glosas Emilianenses* (*qual dueno get ena honore como cui est honor*)” (LÓPEZ GARCÍA, 2000:33).

⁷ “...el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre.” (Hch. 7, 48).

⁸ Femenino en la glosa.

⁹ *Cono...cono*: nuevamente el procedimiento distributivo de modificadores o relaciones sintácticas.

curioso: en general se ha interpretado el *facanos* como una tercera persona del singular presente del modo subjuntivo, correspondiente a nuestro *haga* castellano, cuyo sujeto sería *Deus omnipotens*, y el *nos*, un objeto directo enclítico. En tal caso, se trataría de una expresión desiderativa que alguien pronuncia para sí mismo o para otros que estén incluidos en el *nos*. La petición sería indirecta, porque aquel que se espera atienda el pedido quedaría fuera de esa comunicación. Algo así sería propio de un final de sermón aburrido: *...háganos Dios omnipotente hacer tal servicio que estemos gozosos delante de Su Faz, amén.*

Pero hay otro modo más aceptable de interpretar la dirección de esta súplica: *facanos* es un imperativo en segunda persona del singular (*fac*) seguido de preposición (*a*) más pronombre (*nos*), y *Deus omnipotens* es un vocativo dirigido a aquel de quien se espera recibir lo que se pide. El hecho de que el *sua face* que se nombra después en tercera persona del singular haga referencia al *dueno* de la primera parte de la glosa y que ese *dueno* sea Jesucristo, y por tanto Hijo de Dios y Dios mismo, no impide la segunda persona del verbo ni el vocativo *Deus*, ya que muchas veces en las plegarias este nombre se aplica al Padre. El *ferre* que sigue, entonces, puede verse como un infinitivo activo, y el *a nos* tendría valor de objeto directo del verbo. Se entendería: *haznos, Dios omnipotente, hacer tal servicio que delante de Su Faz seamos gozosos, amén.* Pero ese *ferre* también puede ser un infinitivo pasivo, y el *a nos*, en tal caso, tendría valor de dativo como su complemento agente, antiguo modo de construcción del infinitivo que se conservaba en el castellano antiguo y que se puede observar hoy en día en francés (SUÁREZ PALLASÁ, 2011:797): *haz Dios omnipotente que tal servicio sea hecho por nosotros que delante de Su Faz seamos gozosos, amén.*

Veamos la gramática de lo que nos resta: *serbitijo* tiene como atributo el intensivo *tal*, y *tal* está en correlación con la proposición consecutiva que lo modifica: *que delante ela sua face gaudioso segamus*, que es el centro de la petición, la finalidad a la que se encamina. Aquí es necesario definir cuál es la relación sintáctico-semántica de *delante ela sua face* con *gaudioso segamus*. Hay tres opciones simples y una mixta. Ya sabemos que esa *face* es el rostro de Cristo: cabe que a) estar delante de Su rostro sea *redundante* con *gaudioso segamus*, es decir, que en ello consista nuestro gozo, b) o que haya una relación *consecutiva* donde el gozo sea consecuencia de estar delante de Su rostro, c) o incluso que sea *concesiva*: que aunque estemos delante de Su rostro, nos alegremos. Finalmente, la opción mixta: d) una combinación de las anteriores. La clave de todo esto es primero el término *face*, ‘faz’ ‘rostro’ —que simbólicamente refiere ‘presencia’, presencia que se manifiesta—¹⁰ y en segundo lugar, su relación con *gaudioso segamus*.

¹⁰ El diccionario de símbolos de Chevalier (en su versión de Ed. Herder, Barcelona, 1986) afirma bajo la entrada de *faz* que “la faz de Dios se relaciona con su esencia” y que la visión que tuvieron Moisés en el Sinaí y San Pablo al ser *Letras*, 2015, julio-diciembre, nº 72 - pp. 89 - 102 ISSN: 0326-3363

Aquí se espera y dice algo más que un final feliz de la historia de nuestra existencia, algo más que un superficial “vivieron felices para siempre”; no se pide solamente el ser felices en la Corte Celestial, delante del Rey, en lugar de ser desdichados fuera de ella. Es eso, pero más profundo. Ciertamente sabemos que la Vida Eterna consiste en ver a Dios. Pero no hay que olvidar tampoco que, como afirma San Pablo en la *Carta a los Hebreos*, “nuestro Dios es fuego devorador” (Heb. 12, 29), ¿cómo alegrarse delante de su presencia? Por otro lado, Su rostro parece hacer referencia principalmente al juicio de cada uno al final¹¹ de su vida, y el Salmo XXI (XX) refiere dos efectos diversos según el que se acerca a Él:¹²

raptado al tercer cielo “es una anticipación de la beatitud. La visión cara a cara está reservada a la vida eterna.” Si bien no refiere el aspecto de presencia, es claro que la faz es y representa la presencia viviente que se manifiesta.

En cuanto a la lectura mística de la glosa, es relevante lo que consigna este diccionario: “Los místicos imploran a Dios suplicándole que les muestre su faz.” Nuestro texto ora por algo parecido: que delante de esa Faz nos alegremos.

¹¹ “El tema de que tratan los textos glosados encamina [...] hacia la concepción de un monje predicador que glosa para aclarar un texto del que ha de servirse en su tarea pastoral. Los textos en los que aparece mayor número de glosas son, en efecto, una meditación sobre las señales que precederán al Juicio Final (glosas 11-29) y, sobre todo, los sermones de San Cesáreo de Arlés, destinados al adoctrinamiento de las gentes” (OLARTE, 1977: 18-19).

¹² Puede también hablarse del *denante ela sua face*, en un sentido análogo a aquel, en referencia a distintos aspectos de la vida cristiana, en especial a la participación en la Liturgia, sobre todo en la Santa Misa y, en su cumbre, la Eucaristía. Véase al respecto el Beato John Henry Newman en “El culto: una preparación para la Venida de Cristo” (“Worship, a Preparation for Christ’s Coming”, uno de sus *Parochial and Plain Sermons*, predicado en Santa María Virgen, Oxford, el 2 de diciembre de 1838). Son notables sus referencias al juicio y a la preparación necesaria para resistir la presencia de Dios; y es un sermón, como probablemente también lo fue la glosa:

“We know not what is reserved for other beings; there may be some, which, knowing nothing of their Maker, are never to be brought before Him. [...] But this is not our case. We are destined to come before Him; nay, and to come before Him in judgment; and that on our first meeting; and that suddenly. [...] We have to stand before His righteous Presence, and that one by one. One by one we shall have to endure His holy and searching eye. [...] And then, I say, that first appearance will be nothing less than a personal intercourse between the Creator and every creature. He will look on us, while we look on Him.

[...]

‘Prepare to meet thy God,’ ‘Go ye out to meet Him,’ is the dictate of natural reason, as well as of inspiration. But *how* is this to be?

Now observe, that it is scarcely a sufficient answer to this question to say that we must strive to obey Him, and so to approve ourselves to Him. This indeed might be enough, were reward and punishment to follow in the mere way of nature, as they do in this world. But, when we come steadily to consider the matter, appearing before God, and dwelling in His presence, is a very different thing from being merely subjected to a system of moral laws, and would seem to require another preparation, a special preparation of thought and affection, such as will enable us to endure His countenance, and to hold communion with Him as we ought. Nay, and, it may be, a preparation of the soul itself for His presence, just as the bodily eye must be exercised in order to bear the full light of day, or the bodily frame in order to bear exposure to the air.

[...] Direct intercourse with God on their part now, prayer and the like, may be necessary to their meeting Him suitably hereafter: and direct intercourse on His part with them, or what we call sacramental communion, may be necessary in some incomprehensible way, even for preparing their very nature to bear the sight of Him.

Let us then take this view of religious service; it is ‘going out to meet the Bridegroom,’ who, if not seen ‘in His beauty,’ will appear in consuming fire.

Gran gloria le da tu salvación, · le circundas de esplendor y majestad; · bendiciones haces de él por siempre, · **le llenas de alegría delante de tu rostro**. Sí, en YHVH confía el rey, · y por gracia del Altísimo no ha de vacilar. · Tu mano alcanzará a todos tus enemigos, · tu diestra llegará a los que te odian; · harás de ellos como un horno de fuego, · **el día de tu rostro; YHVH los tragará en su cólera**, · **y el fuego los devorará**. (Salmo XXI [XX], 6-10)

Ante esto, el aspecto concesivo del *denante ela sua face* salta a la vista. La glosa señala la clave necesaria para alcanzar el gozo que anhela: hacer cierto *serbitjo*, tal que llegue a él. Servicio se llama a la disposición y los trabajos de un servidor para con su señor, y también los de la creatura para con el Creador. De esta manera se dio en llamar *servicio* sin más, o *servicio divino* al que lo es por excelencia, el culto, y sobre todo la Divina Liturgia, la Santa Misa. Admirablemente, San Pablo hace referencia al culto precisamente cuando nombra el Fuego Devorador: tras evocar la temible teofanía en el Sinaí, exhorta a que “hemos de mantener la gracia y, mediante ella, **ofrecer a Dios un culto que le sea grato, con religiosa piedad y reverencia, pues nuestro Dios es fuego devorador**” (Heb. XII, 28-29). Sin embargo, no es menos cierto que el culto litúrgico es la cima de un culto interno sin el cual el primero nada vale, y que se podría sintetizar en amor a Dios y confianza reverente en Él:¹³ el amor hace que uno se alegre en presencia del que ama, y la confianza mueve a arrojarse en ese fuego para que toda imperfección sea consumida, y el alma sea purificada y transfigurada. De esta manera, suplica que ese servicio sea tal que nos disponga para que estemos delan-

[...] I come then to church, because I am an heir of heaven. It is my desire and hope one day to take possession of my inheritance: and I come to make myself ready for it, and I would not see heaven yet, for I could not bear to see it. I am allowed to be in it without seeing it, that I may learn to see it. And by psalm and sacred song, by confession and by praise, I learn my part.

And what is true of the ordinary services of religion, public and private, holds in a still higher or rather in a special way, as regards the sacramental ordinances of the Church. In these is manifested in greater or less degree, according to the measure of each, that Incarnate Saviour, who is one day to be our Judge, and who is enabling us to bear His presence then, by imparting it to us in measure now. [...] Thus in many ways He, who is Judge to us, prepares us to be judged,—He, who is to glorify us, prepares us to be glorified, that He may not take us unawares; but that when the voice of the Archangel sounds, and we are called to meet the Bridegroom, we may be ready.”

¹³ La Doctora Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa **Faz** en su *Histoire d'un âme* expone incansablemente el camino de la confianza y del amor para presentarse ante Dios, y explícitamente habla de Él como *Foco devorador*:

“Yo me considero un débil pajarito cubierto únicamente por un ligero plumón. Yo no soy un águila, solo tengo de águila los ojos y el corazón, pues, a pesar de mi extrema pequeñez, me atrevo a mirar fijamente al Sol divino, al Sol del Amor, y mi corazón siente en sí todas las aspiraciones del águila...” (TERESA DE LISIEUX, 2006:264-265).

[...]

“Jesús, hasta aquí puedo entender tu amor al pajarito, ya que éste no se aleja de ti... Pero yo sé, y tú también lo sabes, que muchas veces la imperfecta criaturita, aun siguiendo en su lugar (es decir, bajo los rayos del Sol), acaba distraéndose un poco de su único quehacer: coge un granito acá y allá, corre tras un gusanito...; luego, encontrando un charquito de agua, moja en él sus plumas apenas formadas; ve una flor que le gusta, y su espíritu débil se entretiene

te del rostro de Cristo, del Pantocrátor, y que a pesar de ello y —aún más— por ello mismo nos alegremos.

Pero para alcanzar fin tan excelso —y aquí volvemos a la unidad del texto de la glosa—, implora la ayuda de nuestro Señor,¹⁴ ese Señor que es Cristo —ungido, toma-

con la flor... En una palabra, el pobre pajarito, al no poder cernerse como las águilas, se sigue entreteniéndolo con las bagatelas de la tierra.

Sin embargo, después de todas sus travesuras, el pajarito, en vez de ir a esconderse en un rincón para llorar su miseria y morir de arrepentimiento, *se vuelve hacia su amado Sol, expone a sus rayos bienhechores sus alitas mojaditas, gime como la golondrina; y, en su dulce canto, confía y cuenta detalladamente sus infidelidades, pensando, en su temerario abandono, adquirir así un mayor dominio, atraer con mayor plenitud el amor de Aquel que no vino a buscar a los justos sino a los pecadores...* (TERESA DE LISIEUX, 2006:265-266).

[...]

“Sí, ésta es también otra debilidad del pajarito cuando quiere mirar fijamente al Sol divino y las nubes no le dejan ver ni un solo rayo: a pesar suyo, sus ojitos se cierran, su cabecita se esconde bajo el ala, y el pobrecito se duerme creyendo seguir mirando fijamente a su Astro querido.

“Pero al despertar, no se desconsuela, su corazoncito sigue en paz. Y vuelve a comenzar su oficio de amor. Invoca a los ángeles y a los santos, que se elevan como águilas hacia el *Foco devorador; objeto de sus anhelos*, y las águilas, compadeciéndose de su hermanito, le protegen y defienden y ponen en fuga a los buitres que quisieran devorarlo.” (TERESA DE LISIEUX, 2006:266).

[...]

“Águila eterna, tú quieres alimentarme con tu sustancia divina, a mí, pobre e insignificante ser que volvería a la nada si tu mirada divina no me diese la vida a cada instante.

“Jesús, déjame que te diga, en el exceso de mi gratitud, déjame, sí, que te diga que tu amor llega hasta la locura... *¿Cómo quieres que, ante esa locura, mi corazón no se lance hacia ti? ¿Cómo va a conocer límites mi confianza...?*” (TERESA DE LISIEUX, 2006:267).

[...]

“Un día, así lo espero, Águila adorada, vendrás a buscar a tu pajarillo; y, remontándote con él hasta el Foco del amor, lo sumergirás por toda la eternidad en el *ardiente Abismo de ese amor al que él se ofreció como víctima.*” (TERESA DE LISIEUX, 2006:267).

Y las últimas líneas del último capítulo:

“No me abalanzo al primer puesto, sino al último; en vez de adelantarme con el fariseo, repito llena de confianza la humilde oración del publicano. Pero, sobre todo, imito la conducta de la Magdalena. Su asombrosa, o, mejor dicho, su amorosa audacia, que cautiva el corazón de Jesús, seduce al mío.

Sí, estoy segura de que, aunque tuviera sobre la conciencia todos los pecados que pueden cometerse, iría, con el corazón roto de arrepentimiento, a echarme en brazos de Jesús, pues sé cómo ama al hijo pródigo que vuelve a él.

Es cierto que Dios, en su misericordia preveniente, ha preservado mi alma del pecado mortal. Pero no es ésa la razón de que yo me eleve a él por la **confianza** y el **amor**.” (TERESA DE LISIEUX, 2006:326).

Acerca del posible terror ante el Juicio y las condiciones para no temer habla la B^a Isabel de la Trinidad, quien después de un sermón sobre la muerte y el juicio, escribe:

“Cosa curiosa. Con temer tanto el juicio de Dios, el sermón de esta tarde no me ha impresionado lo más mínimo. ¡Oh Jesús!, ¿por qué me ha de aterrar el comparecer ante vuestra divina presencia? ¿Habéis de condenar Vos entonces a esta criaturita que, pese a su flaqueza, a sus innumerables imperfecciones, no ha vivido en la Tierra sino para Vos?” (*Fragmentos varios*, 12).

Y en cuanto al juicio en relación con *Salvatore* caben estas otras palabras suyas:

“Es consolador de veras pensar que Aquel que ha de juzgarnos habita dentro de nosotros, para librarnos a cada momento de nuestras miserias y perdonarnos todas nuestras defecciones” (*Epistolario*, 96).

¹⁴ Vienen al caso las consideraciones de la Doctora Santa Teresa de Jesús: “[...] mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este

do de entre nosotros porque es hombre—, y que es Salvador, dador de vida, Jesús, Dios que da vida y por inhabitación vivificante es capaz de ayudarnos, desde nuestro interior, a que tal servicio sea hecho por nosotros. Y porque ese Señor Salvador que se nos acerca tanto es nada menos que quien habita en la gloria (*ena honore*) y tiene el poder con el Padre y el Espíritu Santo, es poderoso para llevar a cabo esa obra.

Conclusión

Un texto que expresa todo esto con un orden y una armonía tales, muy superiores a la frase latina a la que responde, es mucho más que una glosa que traduce. Es, en todo caso, una glosa en el sentido de aquellas poesías a lo divino en que abundaban por ejemplo Santa Teresa y San Juan de la Cruz donde, tomando una estrofa que no era más que punto de apoyo, la expandía en una nueva obra más alta, inmensamente superior. Nuestra *glosa*, con su nombre resignificado, es entonces una verdadera obra literaria que alcanza las cumbres en forma y sentido.

Bibliografía

- Actus Beati Francisci et sociorum ejus* (Paul Sabatier, ed.), Librairie Fischbacher, Paris, 1902.
- ALONSO, Dámaso, “El primer vagido de nuestra lengua”, en *De los siglos oscuros al de oro*, Gredos, Madrid, 1971.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.
- CHEVALLIER, Jean (Gheerbrant, Alain. colab.), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1986.
- GARCÍA TURZA, Claudio, “La glosa 89 del Em. 60, «el primer vagido del español»”, en *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Burgos-La Rioja, 15-19 de julio 2002 / coord. por Francisco Domínguez Matito, María Luisa Lobato López, vol. 1, 2004, pp. 139-154.
- , “En los orígenes de la escritura española: la creación gráfica de los glosadores altomedievales”, en *Studia linguistica in honorem Francisco Gimeno Menéndez*, coord. por Brauli Montoya Abat, Antoni Mas i Miralles, 2013.

sol que da calor a nuestras obras. Dice que se le representó esto tan claro que, en haciendo alguna cosa buena o viéndola hacer, acudía a su principio y entendía cómo sin esta ayuda no podíamos nada; y de aquí le procedía ir luego a alabar a Dios y, lo más ordinario, no se acordaba de sí en cosa buena que hiciese.” (*Las Moradas*, “Moradas segundas”).

No son sino ecos del Evangelio: “Yo soy la vid; | vosotros los sarmientos. | El que permanece en Mí y Yo en él, | ése da mucho fruto; | porque separados de Mí no podéis hacer nada” (Jn. 15, 5).

- Glosas emilianenses* (edición facsímil de la p. 26v, 27r, 27v, 64r, 65r, 65v, 66r, 66v, 67r, 67v, 68r, 68v, 69r, 69v, 70r, 70v, 71r, 71 v, 72r, 72v, 73r, 73v, 74r, 74v, 75r, 75v, 87r, 87v, 88r, y transcripciones de las principales glosas), Gobierno de La Rioja, Madrid, 1992.
- JENNINGS, William, *Lexicon to the Syriac New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1926.
- DE JESÚS (DE ÁVILA), Teresa, *Castillo interior o Las moradas*, en *Obras completas*, 2ª ed., Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976.
- DE LISIEUX, Teresa. *Obras completas*, 3ª ed., Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*, Gredos, Madrid, 2000.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Orígenes del Español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, 6ª ed. (según la 3ª ed. muy corregida y aumentada), Espasa-Calpe, Madrid, 1968.
- NEWMAN, John Henry, “Worship, a Preparation for Christ’s Coming”, en *Parochial and Plain Sermons*, Longmans-Green and Co., London, 1907, volumen 5, versión electrónica en <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume5/sermon1.html> (consultada en julio de 2014).
- OLARTE RUIZ, Juan B., *En torno a las “glosas emilianenses”*, Ministerio de Educación y Ciencia, Logroño, 1977.
- DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, Isabel, *Obras completas*, 2ª ed., Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1964.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.
- SUÁREZ PALLASÁ, Aquilino, “Crítica textual y ecdótica amadisiana”, *Amadís de Gaula. Libro primero*, ed. crítica de Aquilino Suárez Pallasá, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2011. CD-ROM. Parte I.