

TREZENZONIO, REVISITADO. NOTICIAS HISTÓRICAS DE SU CULTO, ESTUDIO, EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL RELATO *DE SOLISTITIONIS INSULA MAGNA*

POR

JOEL VARELA RODRÍGUEZ¹

Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

El *De Solistitionis insula magna* es un singular documento, supuestamente autobiográfico, en el que Trezenzonio relata su viaje a una isla paradisíaca tras observarla en un espejo del *Farum Brecantium*. Este mismo personaje es un «san Treeçom» o «san Tersón» (entre otras denominaciones) venerado en Tuy desde la Edad Media, la historia de cuyo culto trazaremos aquí. Tras «revisitar» el texto de Trezenzonio, deducimos que probablemente fue escrito a partir de mediados o fines del siglo XI con el fin de convencer a un público erudito de la realidad de su viaje. Se presenta una edición del texto y su traducción española.

PALABRAS CLAVE: Trezenzonio; *De Solistitionis insula Magna*; Tuy; san Tersón; san Treeçom.

TREZENZONIUS, REVISITED. A HISTORY OF HIS CULT, STUDY, EDITION AND TRANSLATION OF *DE SOLISTITIONIS INSULA MAGNA*

ABSTRACT

De Solistitionis insula magna is a remarkable document, supposedly autobiographical, in which Trezenzonius narrates a voyage to an island paradise after observing it through a mirror in *Farum Brecantium*. Trezenzonius is identifiable with “San Treeçom” or “San Tersón” (among other names), venerated in Tuy since the Middle Ages. The history of this cult we will trace here. After “revisiting” Trezenzonius’ text, I deduce that it was probably written from the middle or end of the 11th century onwards in order to convince a scholarly public of the reality of his voyage. An edition of the text and a Spanish translation are presented.

KEY WORDS: Trezenzonius; *De Solistitionisinsula Magna*; Tuy; San Tersón; San Treeçom.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Varela Rodríguez, Joel. 2022. «Trezenzonio, revisitado. Noticias históricas de su culto, estudio, edición y traducción del relato *De Solistitionis insula magna*». *Hispania Sacra* LXXIV, 150: 357-369. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.24>

Recibido/Received 18-03-2021

Aceptado/Accepted 20-01-2022

Hasta el siglo XVIII al menos, hubo en la ciudad gallega de Tuy devoción por un antiguo santo local, conocido —entre otras denominaciones— como «san Tersón», «san Juan Tersón» o «san Treeçom», cuyo culto está atestiguado desde el Medievo. Tanto por la similitud en el nombre como por algunos elementos de la memoria de su vida, cabe relacionar a este «santo» con Trezenzonio, enigmático personaje criado en Tuy en los últimos años del siglo VII y protagonista

de un viaje a una isla paradisíaca (la *insula Solistitionis*), que observó desde las costas gallegas en algún momento poco posterior a la invasión árabe de la zona. Habría dejado escrito este viaje en un breve relato, el *De Solistitionis insula magna*, si bien hay argumentos de peso para pensar que se trate de un apócrifo redactado varios siglos después.

Este último texto fue objeto de un excelente estudio de parte de Díaz y Díaz (1985), tras el cual, y valiéndose en mayor o menor medida de los argumentos proporcionados por este estudioso, son varios los autores que intentaron encontrarle una finalidad al texto, con disparidad de opiniones.

¹ joel.varela.rodriguez@usc.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3212-5951>

Se debe, además, a Vila Botanes (2013-2014) el mérito de haber puesto en relación el texto con su culto histórico, lo que ha abierto nuevas vías de interpretación. En este trabajo me gustaría, por un lado, trazar una perspectiva histórica del culto al personaje, del que no existe un trabajo lo suficientemente completo; por otro, visitaré el texto de Trezenzonio bajo la perspectiva integral que adoptó Díaz y Díaz y a la luz de los nuevos datos sobre el culto a Trezenzonio y el contexto en que se habría creado el *De Solistitionis insula magna*. Al final del trabajo incluyo también el texto latino con su traducción.

1. EL CULTO: PERSPECTIVA HISTÓRICA

Vila Botanes (2013-2014) recoge ya algunas de las noticias más importantes sobre el culto a este santo, aunque falta todavía una historia completa realizada a partir de los materiales disponibles en el archivo catedralicio de Tuy y otras obras históricas y hagiográficas de los siglos XVII a XIX, instrumentos a los que he recurrido para estas líneas.

Uno de los primeros testimonios que atestiguan la existencia de un culto a este personaje es una cantiga, atribuida por la tradición manuscrita a un tal Golparro, un juglar probablemente. Esta es su única composición conocida:

Mal faç'eu velida, que ora nom vou
veer meu amigo, pois que me mandou
que foss'eu con el ena sagraçom
fazer oraçon a san Treeçom
d'ir ei coraçom
a San Treeçom.
E non me devedes, mha madr', a guardar,
ca, se lá non for, morrerei con pesar
.....
ca, u'el ia, disse m'esta razom:
"d'ir ei coraçom
a Sam <Treeçom>".²

Se trata, como es posible comprobar, de una cantiga de amigo. La amada ruega a su madre que no impida un encuentro con su amado (*amigo*) en un lugar a que él le había mandado ir, que resulta ser una iglesia. Esta cantiga se cuenta entre las cuarenta y nueve de un particular subgénero en el cual el acudir a una romería constituye el pretexto para el encuentro de los amados («cantigas de romería»), y donde se incluyen habitualmente, como aquí, los tópicos del mandato del amigo y el ruego a la madre.³ Todas estas cantigas están transmitidas en dos conocidos cancioneros (Lisboa, Biblioteca Nacional, 10991, y Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, *Vat. lat. 4803*), y hay consenso en atribuir las al siglo XIII, «si bien las formas métricas que emplean parecen indicar un cierto arcaísmo» (Brea 1999, 392). Tal sería, pues, el siglo en que, con gran probabilidad, vivió Golparro y en que habría sido compuesta esta cantiga.⁴

² Sigo la edición disponible en: <https://cantigas.fchsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1296&pv=sim> [consultado 16/03/2021].

³ Véase Brea 1999, 381-396.

⁴ El nombre Golparro es probablemente un mote relacionado con la palabra gallega *golpe*, «zorro». Como tal sobrenombre aparece en un documento de venta del 6 de abril de 1257 (actualmente Madrid, Archivo Histórico Nacional, *Clero Secular Regular* carp. 1448, n.º 17), por el cual Juan Fernández (el tal «Golparro») y otros venden dos tercias de un monte al monasterio de Melón.

En este caso, el encuentro de los amigos ocurrirá en la *sagraçom* de *San Treeçom*. El término *sagraçom* designa la fiesta de consagración de una iglesia o ermita, según sostiene Correia 1993, 7-22 con base en las *Partidas* del Alfonso X. Así pues, el encuentro entre estos dos amados cantados por Golparro ocurriría en una fiesta de consagración de un santuario dedicado a san Treeçom. Parecería, pues, que para el siglo XIII nuestro santo contaba con una iglesia o ermita consagrada en la que se celebraba una romería.

Lamentablemente, la documentación medieval no ha preservado noticia alguna de un santuario bajo tal advocación. Sí se halla en el siglo XIV la mención a san Treeçom en lo que parece una relación de capillas de la iglesia de «San Juan de Porto».⁵ Dicha iglesia daba nombre a una parroquia tudense atestiguada por primera vez en el siglo XII, cuando se menciona un templo bajo esta advocación, y, ya con carácter parroquial, en un diploma de participación de las iglesias entre el obispo y el cabildo de Tuy, fechado el 1 de diciembre de 1157.⁶ La existencia de esta parroquia debía de ser anterior, de todos modos, pues no está incluido en ella a principios del siglo XII el caserío de Tuy y su entorno más inmediato (López Alsina 2006, 74). En una excavación realizada en 1994 se hallaron restos de tumbas tardorromanas, de lo que se desprende que la iglesia fue levantada en algún momento indeterminado sobre una necrópolis que remontaba al período romano de la ciudad (Iglesias Almeida 1995, 47). La iglesia vuelve a ser mencionada en el siglo XIV en varios documentos, siempre con el mismo nombre, por lo que he podido encontrar.⁷

En 1328, los dominicos obtienen el permiso del obispo para instalarse en la parroquia, junto a la iglesia, lo que habrá de condicionar su historia posterior, dado que las obras de ampliación del convento acabarán por absorber el antiguo templo, que, tras varias obras y remodelaciones, desaparece finalmente en 1730.⁸ Había perdido ya su condición de parroquia propia en 1482, por decisión del obispo Diego de Muros, que cedió sus derechos a los dominicos (Vila Botanes 2009, 320).

La situación de las reliquias del santo entre los siglos XVI y XVII es algo mejor conocida. Para 1544 parece que las reliquias se hallaban en una ermita aneja al convento, como fruto de la absorción de la antigua iglesia por parte del mismo, y a partir de entonces pasaron a un arco o nicho en la pared.⁹ Francisco Ávila y la Cueva (Tuy, Archivo Histórico-

⁵ «Item mando a San Johane do Porto medio açumbre dazeyte para lume. It mando a Sant Estevo dessa igreja medio açumbre dazeyte para lume. It mando a San Treeçom medio açumbre dazeyte para lume. I mando a Sta Crus medio açumbre dazeyte para lume» (citado por Vila Botanes 2009, 320, que le da la fecha de 1334).

⁶ «divisio siquidem ecclesiarum episcopi hec est. in tudensi ecclesia Sancti Iohannis de Portu, et de foris paratas et prandia ad ipsam sedem spectantia» (Recuero, Romero y González 1998, 191-194).

⁷ Así en las firmas del capellán de *Sancti Iohannis de Portu*, Juan Fernández, que suscribe algunos documentos fechados el 17 de junio de 1355 (Marques 2018, 44), el 1 de julio de 1355 y el 16 de julio de 1356 (Marques 2018, 40); algunos años después, el 19 de agosto de 1362 Gonzalo Pérez es promovido a capellán de la misma iglesia tras la vacancia de su antecesor (Marques 2018, 73-74). Añádanse a los localizados por Vila Botanes 2009, 319-320.

⁸ Sobre la historia de la iglesia y su relación con el monasterio de Santo Domingo de Tuy, véase Iglesias Almeida 1995, 47-50 y Vila Botanes 2009, 319-323.

⁹ Véase Iglesias Almeida 1995, 48-49 y Vila Botanes 2009, 323-324. Sus fuentes son varios documentos inéditos conservados en el Archivo Histórico-Diocesano de Tuy, la obra de Ávila y la Cueva (a la

Diocesano, Atado 7, 159-165),¹⁰ basándose fundamentalmente en dos escrituras que entonces se encontraban en el convento y que estaban en relación con el episodio de ese año, afirma que la ermita era conocida con el nombre de «San Juan y San Tersón», una suerte de doble advocación que está ausente en los documentos medievales.

Ávila y la Cueva menciona también una obra de José de Bugarín, monje del convento, titulada *Historia o sumario cronológico de la villa de los santos de la orden de los predicadores*.¹¹ En su cap. 24, 284, de acuerdo con lo que dice Ávila y la Cueva, Bugarín relataría que «san Juan Trasonio» o «Trasonio» era tenido en gran veneración por los fieles, que sacaban tierra de su sepulcro para sanar las fiebres. Se decía misa en su recuerdo el 24 de junio como «san Juan Trasonio», confesor. Bugarín sostendría, además, que este Trasonio había sido monje dominico, pues de su sepulcro se habían sacado restos de un hábito blanco y negro cuando lo trasladaron a la ermita, e hipotetizaría que no sería otro que Pedro Martínez, compañero de san Telmo mencionado en el legendario de este santo. Ávila y la Cueva considera errónea esta última idea, pues los restos de Pedro Martínez ya se veneraban en Ribadavia.¹²

Recuerdan también a este santo, al que designan como ermitaño, varios historiadores de la orden de los dominicos,¹³ que hablan de la veneración que se le profesaba a ambas orillas del Miño y de su especial protección sobre las fiebres y calenturas. Asimismo, habla de él Cardoso (1666, 800-801, 808-809) en su *Agiológico Lusitano*, en el capítulo del 24 de junio. Este autor menciona las varias denominaciones que se le daba (João Teiçon, Terçon y, «sobre todo», Içon) y del culto fervoroso que portugueses y gallegos le rendían en su fiesta. Considera que nació en Oporto, tal como sugiere la dedicación de la iglesia, «San Juan de Porto», y afirma que en su ciudad natal se conservaría su cabeza.¹⁴

que aludiré inmediatamente) y el «Tumbo Nuevo» del convento de Santo Domingo, hoy Madrid, Archivo Histórico Nacional, *Clero-Secular-Regular*, L. 10398, inédito).

¹⁰ Francisco Ávila y la Cueva nació en Tuy en 1789 y terminó los primeros cuatro volúmenes de su *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy* y su obispado en 1852, proyectando escribir varios más de los que solo quedan apuntes. El séptimo nos interesa (*Atado 7*), pues corresponde, entre otros, a los santos del lugar. Maneja una enorme cantidad de documentos, que pudo reunir a lo largo de muchos años. La obra nunca llegó a imprimirse. Hay una edición facsimilar de los primeros cuatro tomos (Ávila y la Cueva 1852), conservados en el Archivo Histórico-Diocesano de Tuy (*Atados 1-4*).

¹¹ Debe de tratarse del mismo José de Bugarín que escribió un *Compendio de los annales de Galicia en que se contiene una pequeña de las verdades históricas con las quales se manifiestan las singulares grandezas del antiquissimo, christianissimo y nobilissimo Reyno de Galicia*, fechado en 1615 y conservado en Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ms. 9/5601. No he conseguido encontrar la obra a la que se refiere Ávila y la Cueva.

¹² Según Ávila y la Cueva, Bugarín incorporó esta hipótesis con posterioridad, pues «para demostrarlo anduvo borrando y enmendando lo que se había escrito sobre San Tersón sin mencionar dicha circunstancia». La misma incredulidad respecto a la hipótesis de Bugarín se lee en una colección de noticias sobre los santos tudenses recopilada por varias manos, del siglo XVII a lo que parece, conservada en Tuy, Archivo Histórico-Diocesano, *Papeles de santos*, sin paginación.

¹³ Véase por ejemplo Medrano 1729, 387. También Luis de Sousa y Luis de Cacegas, citados literalmente por Cardoso 1666, 809.

¹⁴ Cardoso 1666, 800 menciona que en la iglesia de San Salvador da Gandra, fundada por la reina doña Mafalda, hija de Sancho I de Portugal (1195-1256), se conservaba una «Cabeça sancta» que era tenida en gran veneración y que curaba de enfermedades; luego pasó a un

Lo más interesante, sin embargo, es que Cardoso tuvo la oportunidad de dirigir una carta a Gregorio de Lobarriñas Feijoo, párroco de Creciente (Pontevedra) y autor de una pérdida crónica de los santos de Galicia,¹⁵ preguntándole acerca de este santo. Según indica Cardoso, Lobarriñas le respondió el 29 de julio de 1637 indicándole que había sido monje de san Benito, del siglo VIII, de nombre Tresonio, y que su firma aparecía en muchas donaciones de tiempos de los moros. La noticia es de relieve no tanto por las supuestas pruebas documentales que menciona, que sin duda son falsificaciones elucubradas por Lobarriñas, sino por la correcta ubicación temporal en que coloca al santo, que vemos confirmada por el *De Solistitionis insula magna*. Sería de preguntarse si por entonces, aun frente a lo que se podía deducir de Bugarín (más interesado en vincular al santo con la orden de Santo Domingo), se conservaba memoria del tiempo en que había vivido.

De estas noticias puede deducirse, pues, que «san Tersón», entre otras denominaciones, recibía veneración en unas reliquias que pasaron de la iglesia de San Juan de Porto a una ermita y luego al convento de los dominicos, que su fiesta era el 24 de junio y que, cuando menos, todavía se conservaba el recuerdo de que había sido un ermitaño. Los dominicos tuvieron poco interés por promocionar su culto e incluso parecen haber hecho algún intento por vincular al santo con su orden. A mediados del siglo XVI la iglesia aparecería bajo la advocación de «san Juan y san Tersón», contra lo atestiguado en los documentos medievales, y sin duda por la constancia de la existencia de unas reliquias diferentes del otro santo bajo cuya advocación se encontraba la iglesia; no obstante, los historiadores dominicos lo llaman «san Juan Tersón», sincretismo que no sabemos si fue interesado en un principio.

Todavía en 1630, según consta en una historia anónima publicada en Tuy a inicios del siglo XX, el obispo Pedro de Herrera (1622-1630) recibió la petición de prohibir el culto de Tersón, habida cuenta de que no era santo canonizado, pero se negó.¹⁶ Desde luego, los historiadores dominicos, que escriben después de esa fecha, desconocen esa prohibición, pues hablan de su culto como una realidad; no obstante, desde entonces las referencias al santo y su culto se vuelven más breves y escasas.¹⁷ Para cuando escribe Ávila y

monasterio de Oporto. Un día, le presentaron la cabeza a un endemoniado diciéndole que era la de san Juan Bautista, a lo que este respondió que no era tal, sino la cabeza de otro santo con el mismo nombre. De ello infiere Cardoso que se trataría de la cabeza de san Juan Tersón.

¹⁵ El mejor testimonio para el conocimiento de la vida de personaje es una carta de un sobrino suyo conservada en Madrid, Biblioteca Nacional, 13141, f. 195r-v; véase Bouza 2009. Lobarriñas habría nacido en Orense y estudiado en Salamanca, donde escribió una obra de temática pastoril, para luego dedicarse a la historia. Esta crónica de santos gallegos debe de ser una obra de madurez. A pesar de sus intentos por publicarla (constan algunos envíos a potenciales financiadores), ni esta ni ninguna de las otras alcanzó la imprenta, y no se han encontrado todavía los manuscritos, que podrían haberse perdido irremediablemente.

¹⁶ *Antigüedades de Tuy y su obispado* 1908, 41. Por el contrario Nunes 1928, 203, que se interesó por el santo a partir de la cantiga de Golparro, indica que recibió de parte del archivero de la catedral de Tuy la información de que Pedro de Herrera había prohibido el culto, el cual da como fuente el tumbo del convento. Yo no he podido encontrar en el tumbo esta referencia.

¹⁷ Uno de los informantes de Flórez, posiblemente Manuel Clemente Fernández, arcediano de Miñor, recuerda todavía a «san Juan

la Cueva solo se conservaba un hueso en una peana de plata en el depósito del convento de Santo Domingo, pues las restantes reliquias habían sido repartidas a los fieles.

2. EL *DE SOLISTITIONIS INSULA MAGNA* Y TREZENZONIO

El culto a este santo local adquiere nuevo relieve si lo ponemos en relación con el *De Solistitionis insula magna*, una suerte de documento autobiográfico en que Trezenzonio cuenta su viaje a una isla paradisíaca.¹⁸ Se conserva en dos manuscritos del siglo XIII procedentes del monasterio cisterciense de Santa María de Alcobaça: Lisboa, Biblioteca Nacional, *Alc. 37*, ff. 118v-120r y Lisboa, Biblioteca Nacional, *Alc. 39*, ff. 359r-360r. El primero de ellos incorpora el relato al término de un bifolio añadido al final del manuscrito (ff. 113-120r), donde se copiaron, además, un tratado de acentuación de los nombres para el uso de la orden cisterciense (*Inc. Hec nomina secundum usum cistercensium accentuata...* véase Leclercq 1951, 46-70) y un *De exaltatione sanctae Crucis* (BHL 4178), que aparece incluido en varios pasionarios. En cuanto a *Alc. 39*, el texto ocupa la totalidad de otro fascículo añadido a un manuscrito que transmite la *Legenda aurea* de Santiago de Varazze. Díaz y Díaz (1985, 108) cree que el texto llegó a Alcobaça de monasterios portugueses entre el Miño y el Duero. También sería posible pensar, según creo, en una fundación cisterciense del obispado de Tuy con presencia histórica en el condado y el reino de Portugal, como el monasterio de Santa María de Oya. La experiencia ascética de Trezenzonio pudo tener interés para la formación espiritual de los monjes del Císter, lo que habría facilitado la conservación del texto en sus conventos.

El relato de Trezenzonio está incluido en la *Historia canonica ac ciuilis* del franciscano Juan Gil de Zamora (siglos XIII-XIV). Esta obra contiene biografías de personajes ilustres, principalmente de la historia sagrada, aunque no solo. Lamentablemente, no se conserva entera. Ordena alfabéticamente a los personajes biografiados, y la *T*, donde figura la reseña de Trezenzonio, se halla solo en una copia tardía del siglo XVIII: Madrid, Biblioteca Nacional, 2763, ff. 215v-216v. Según una nota del primer folio, el manuscrito se copió para Flórez y procedería a su vez de una abreviación realizada en 1707 de los siete volúmenes de la *Historia* conservados en el convento franciscano de Zamora. Desconocida para los anteriores editores, esta versión del relato fue publicada por Otero Pereira (2011). No sabemos cómo llegó Juan Gil de Zamora a conocer el texto, aunque quizá tuviera constancia de él en Galicia, habida cuenta de su dignidad de vicario provincial de la provincia franciscana de Santiago y, posteriormente, ministro provincial de la misma, que desempeñó desde 1295 y posiblemente hasta su muerte, antes de 1318.¹⁹

Tersonio», «santo ermitaño antiguo», que se había venerado en la desaparecida iglesia de San Juan de Porto y del que «se conserva especial devoción». La nota para Flórez fue publicada por Manso Porto 2012, 168-169.

¹⁸ A pesar del indudable origen hispánico del relato, este no está incluido en el *Index* de Díaz y Díaz 1958-1959, como el mismo autor reconoció más tarde (Díaz y Díaz 1985, 97). Puede encontrarse una buena síntesis sobre el *status quaestionis* sobre el texto en Silva 2013, con bibliografía actualizada hasta esta fecha.

¹⁹ Sobre la vida y obra de este autor puede consultarse Martín Iglesias y Otero Pereira 2014, 11-125.

Por lo que respecta al contenido del relato, Trezenzonio comienza exponiendo que contará brevemente su experiencia en la isla de Solistición y dice que pone su relato al final del «libro de Euquerio», verosímilmente Euquerio de Lyon († c. 449), autor de algunos opúsculos de temática ascética, aunque ninguno de ellos se conserva actualmente en la tradición del relato. Trezenzonio cuenta que llegó a Galicia (sin decir de dónde) después de la invasión musulmana. Vagando por una tierra completamente deshabitada, llegó a un altísimo faro (llamado *Farum Brecantium*), desde cuya cima alcanzó a ver por tres veces una espaciosa isla en el océano. Tras decidir poner rumbo a ella, dedicó gran cantidad de días a construir una barca, mientras se alimentaba solo de hierba y animales que cazaba. Una vez construida la nave, elevó a Dios una oración y viajó durante siete horas hasta llegar a la isla. Entró en ella por la desembocadura de un río llamado Bervecaria, caminó ocho días por un sendero y llegó a una basílica dedicada a santa Tecla, de enormes dimensiones y rica construcción. Dice que la isla tiene el nombre de «Solistición» (*insula Solistitionis*).

Permaneció en aquella isla siete años. La descripción que se ofrece del lugar obedece en buena medida a los tópicos presentes en esta clase de textos: reinaba una perpetua primavera, la luz era constante incluso de noche, la isla estaba rodeada por una densa niebla que solo se abre por revelación divina. Cada año por la fiesta de santa Tecla un coro de ángeles cantaba día y noche, y Trezenzonio se alimentaba del pan y el vino que dejaban en el altar. Al término de los siete años, Trezenzonio recibió la advertencia de que debía dejar la isla; al negarse, fue castigado con la lepra y la ceguera, pero fue curado cuando, advertido por tercera vez, decidió marchar. Regresó a Galicia, encontrando el faro casi destruido y la ciudad de Cesarea en ruinas. Luego se pone en camino hacia Tuy para encontrarse con Adelfio, obispo de la ciudad, que le había criado. El relato termina aquí abruptamente, y probablemente incompleto.

Como apunté más arriba, se debe a Vila Botanes (2013-2014) el haber puesto en relación este texto con el culto medieval a san Treencom. Pienso que la similitud del nombre, la fuerte vinculación con Tuy y el recuerdo de un ermitaño del siglo VIII hacen indudable que se trate del mismo personaje. El *De Solistitionis insula magna* es, por lo tanto, el testimonio más antiguo e importante para conocer la vida del santo.

Según Díaz y Díaz (1985, 97-119), ni el estilo del texto ni su ideología pueden responder a una época tan atrasada como el siglo VIII. Solo Adelfio, que era obispo de Tuy en 688 y 693 (cuando firma como tal las actas de los concilios de Toledo XV y XVI), responde sin género de dudas a un personaje ubicable en aquella época. No resulta creíble que un texto escrito en el siglo VIII hable de una devastación total de Galicia tras la invasión musulmana. Tal «tópico», si podemos llamarlo así, resulta más digno de enmarcar en la ideología de la repoblación del reino de Asturias elucubrada en el reinado de Alfonso III (866-910), como sostiene Portela (1997). Una aparente referencia a la despoblación total de Galicia la hallamos por primera vez, de hecho, en un documento otorgado en el 915 por Ordoño II, en cuyo preámbulo se sostiene que los cristianos que sobrevivieron a la invasión corrieron a refugiarse en cuevas junto al mar.²⁰

²⁰ «...multique ex christianis in gladio ceciderunt, et qui evaserunt, ora maris arripientes, in concabis petrarum habitauerunt» (Santiago de Compostela, Tumbo A, f. 8r).

Díaz y Díaz buscó argumentos que permitieran datar mejor el texto. En primer lugar, el estudioso encuentra que algunas referencias de lugares (*Farum Breccantium*, la ciudad de Cesarea) comparecen en algunos textos del siglo X o inicios del XI. Asimismo, Díaz y Díaz recuerda que en otros testimonios de viajes al paraíso la estancia en la isla se alarga trescientos años, y, aunque en el *De Solistitionis insula magna* este hecho no aparece referido, es de suponer que sí se mencionaría en la parte perdida del final, cuando Trezenzonio, tras regresar a Tuy, descubriría el tiempo que en realidad había transcurrido. Ello anima a datar el texto en el siglo XI, más bien en sus años iniciales.²¹ Cualquier datación, en todo caso, de acuerdo con Díaz y Díaz, no podría pasar de los primeros años del siglo XII, pues el texto contiene una plegaria pronunciada por Trezenzonio que parece creada a partir una oración de la liturgia hispánica, que fue abolida en el reino de León a finales del XI.

Díaz y Díaz no llega a sostener en ningún momento cuál pudo haber sido la finalidad del texto. Aduce solo como posibilidad, imposible de probar por lo demás, que el texto hubiera sido empleado en supuestos pleitos sobre la restitución de la comarca de *Farum Breccantium* a la diócesis de Iria en el siglo X, pues anteriormente había pertenecido a la de Tuy, como se desprende de algunos documentos que estudiaremos abajo. En efecto, el hecho de que Trezenzonio cace y recolecte en este lugar antes de embarcar hacia la isla podría considerarse una suerte de *pressura*.

Partiendo, pues, de los argumentos de Díaz y Díaz, los estudiosos posteriores han intentado encontrarle un sentido al texto. Portela (1997) viene sosteniendo como hecho la hipótesis de Díaz y Díaz, considerando que el texto fue compuesto para defender los intereses de la diócesis de Tuy frente a la devolución a Iria de la comarca de *Farum Breccantium*. Una perspectiva muy distinta la encontramos en Nascimento (2002, 222-223, 239-240), quien, aun admitiendo la existencia de una memoria antigua de Trezenzonio, y sin excluir las posibilidades aducidas por Díaz y Díaz, sugiere que el texto pudiera constituir un ejercicio literario sobre el tema del viaje al paraíso, producto de una espiritualidad ascética propia de los primeros impulsos de la reforma cisterciense. Finalmente, Vila Botanes (2013-2014, 119-122) sostiene, sin descartar otras posibilidades, que el texto hubiera sido creado para fomentar la peregrinación a la ermita de San Juan de Porto, donde descansarían las reliquias de Trezenzonio.

Ante esta pluralidad de perspectivas cabe hacer varias consideraciones. El mayor obstáculo para pensar que se trate de un ejercicio literario es el hecho de que el redactor asuma la voz del santo y escriba en primera persona. Al menos por mi parte, no tengo noticia de la existencia de textos de orientación similar que asuman tal grado de identificación entre el redactor y el personaje protagonista de los hechos. Por supuesto, el relato de Trezenzonio presenta una orientación ascética, coherente con lo que parece la memoria histórica del santo, que seguramente favoreció su difusión por los monasterios del Císter; pero el hecho de que el texto se presente como escrito por Trezenzonio mismo invita a pensar que se trate de un apócrifo urdido con otro

tipo de intenciones. Por otra parte, la narración de Trezenzonio no solo se explaya en la experiencia ascética, sino que introduce, de forma sutil pero clara, una contextualización histórica precisa (reflejada, por ejemplo, en las consecuencias de la invasión árabe, el nombre del obispo Adelfio o los nombres de otros personajes que debían de perdurar en la memoria eclesiástica de la diócesis tudense) cuya inserción no deja de levantar sospechas.

Por otra parte, el texto no puede entenderse como un simple instrumento de propaganda de un culto, al menos destinado al común de los fieles, ya que no aparecen milagros obrados por Trezenzonio ni referencia alguna a su lugar de enterramiento, difícil de introducir en una narración en primera persona. Más bien, teniendo en cuenta las características del relato, que en las siguientes páginas analizaré con pormenor, el texto habría tenido por finalidad convencer a un público culto de la veracidad de la historia de Trezenzonio.

3. DATACIÓN DEL TEXTO

Voy a detenerme, en primer lugar, en la datación del texto, pues todos los estudiosos (con algunas dudas de parte de Nascimento) dan por buena la propuesta de Díaz y Díaz de situarlo en los primeros años o décadas del siglo XI. Uno de sus argumentos fuertes es el supuesto transcurso de trescientos años entre el acceso de Trezenzonio a la isla (inicios del siglo VIII) y su regreso, aunque en Solistición solo hubieran pasado siete. Díaz y Díaz alude, aunque sin citar ninguno, a otros textos similares, a partir de los cuales se puede conjeturar que Trezenzonio nos habría revelado al final del texto su sorpresa ante al conocer el verdadero transcurso de los años.

Es verosímil que ese hubiera sido el final del relato, pues se da la perfecta circunstancia para que se cumpla el tópico: el protagonista regresa a un lugar que conoce para finalmente descubrir el verdadero tiempo que había transcurrido. El número de trescientos años, sin embargo, no es una cifra fija; podemos encontrar ejemplos de cien o doscientos años.²² De todas maneras, en nuestro texto encontramos el número trescientos mencionado una vez, al hablar de las extraordinarias dimensiones de la basílica de Santa Tecla en la isla, que medía trescientos estadios de largo, una cifra realmente desmesurada que confiere al templo unas medidas sobrenaturales donde la elección del número trescientos podría no ser casual. Pensando que la simbología en torno a esta cifra podría envolver todo el relato, hace unos años hipoteticé una posible etimología de *Trezenzonius* en el numeral *trecenti* (Varela Rodríguez 2016, 262). Sigo razonablemente convencido de esta etimología, pues

²¹ «Podríamos, en esta hipótesis, situarnos en los alrededores del año 1000, acaso hacia 1025 o 1050» (Díaz y Díaz 1985, 107).

²² El hecho fue puesto de manifiesto por Yáñez Neira (1976), tratando de la historia de san Ero de Armenteira, monje que, tras pasar siglos embebido por el canto de un pájaro, regresó a su monasterio pensando que solo habían transcurrido unos instantes, para no ser reconocido allí por nadie. Si bien las *Cantigas de Santa María* hablan de trescientos años, no se deduce así de la restante documentación; de hecho, según Yáñez Neira, la leyenda original hablaría de doscientos. Un ejemplo similar lo encontramos en la literatura irlandesa, en el *Immram Brain*, en que se cuenta que Bran y sus compañeros regresan tras pasar un año en una maravillosa isla, cuando en Irlanda habían transcurrido cien. Digamos, pues, que la cifra es lo suficientemente variable para no tener que extrapolar necesariamente el número de trescientos años.

de ella pueden derivar también las otras formas atestigüadas del nombre (Treeçom, Tersón, Tersonio, etc.). Estos indicios de la presencia de una simbología en torno al número trescientos en las dimensiones sobrenaturales de la basílica y el nombre del propio personaje de los hechos invitan a concebir como la posibilidad más razonable el transcurso de trescientos años entre la ida de Trezenzonio y su vuelta, lo que situaría el retorno a Tuy a comienzos del siglo XI, fecha en la que Díaz y Díaz sugirió datar el texto.

No obstante, hay que reparar en la particular presentación de algunas referencias geográficas al final del texto conservado, que revelan algunas cuestiones que se han venido pasando por alto. El faro desde el que Trezenzonio observa la isla (*Farum Breccantium*, que designa tanto el faro en sí como la comarca en que se ubica, que sabemos que hasta 915 había pertenecido a la diócesis de Tuy)²³ aparece mencionado en un documento otorgado por Bermudo II en 991 como una *pinna*, «peña», aunque de fábrica antigua, lo que invita a pensar que había sufrido el embate del tiempo;²⁴ su uso, desde luego, ya no podría ser el de un faro, y es verosímil que ya desde antes hubiera asumido funciones militares, reconvertido en fortaleza.²⁵ Asimismo, se menciona junto a él una ciudad de Cesarea, de identificación dudosa, aunque asociada al faro o su comarca en documentos del siglo X en los que se remarca también la venerable antigüedad que se le atribuía, pero que no vuelve a aparecer en los documentos a partir de entonces.²⁶ Pues bien, el texto de

²³ Así se desprende de un documento de Ordoño II emanado ese año, y ya mencionado arriba (Santiago de Compostela, Tumbo A, f. 8r), en que se sostiene que, tras la invasión árabe, la diócesis de Iria, siendo la más alejada de los puntos de invasión, acogió a obispos despojados de sus sedes, entre ellos el de Tuy. En favor de esta caridad, el rey otorga a Iria el territorio de *Farum Breccantium*, hasta entonces bajo poder de la diócesis tudense.

²⁴ «Adicimus etiam a parte maris oceani *pinnam* fabricatam ab antiquis hominibus farum precantium» (Santiago de Compostela, Tumbo A, f. 18v).

²⁵ Así se deduce ya de la crónica alfonsina de 883, en que *Farum Breccantium*, o *Precantium*, aparece como el puerto de desembarque de los normandos en uno de sus ataques. Véase al respecto Díaz y Díaz 1985, 105. Lo mismo se recuerda en un documento posterior, del siglo X, del Tumbo de Sobrado (Loscertales de García de Valdeavellano 1976, 33-37).

²⁶ Así ocurre en un texto tan breve como singular conservado en el Códice de Roda (Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, cod.78, ejecutado entre los siglos X y XI; el texto puede ser bastante anterior), en que se presenta a un tal *Septemsiderus*, marido de *Iheria* (¿Iberia?), que no queriendo obedecer al rey de Toledo, llamado *Octavianus*, fue atacado por este, saliendo victorioso. Sus hijos fundaron varias ciudades, todas en la comarca de Gallaecia, por lo que cabe deducir. Uno de ellos, *Cesarius*, levantó «Cesarea y (¿el?) Faro» («de Cesario, qui fecit Zesarea et Faro»). Hay varias propuestas de identificación de esta ciudad; Díaz y Díaz 1985, 103 parece inclinarse por una «peña de don Cesáreo» («*pignam* de domino Cesareo») mencionada en un documento emitido por Alfonso VII en 1124 y localizada junto a «Sumio» (hoy parroquia de Santiago de Sumio, en Carral, cerca de La Coruña), que también se menciona en el texto del código rónense; véase, en todo caso, Gil Fernández 1971, 178. El otro testimonio es el documento arriba mencionado otorgado por Bermudo II en 991, donde se habla de una ciudad localizada en las proximidades del faro, de antigua construcción como él, y que cabría identificar con la Cesarea de estos documentos: «Adicimus adhuc ciuitatem ab antiquis fabricatam per suos terminos non procul ab ipso faro». Cabe destacar que la *Estoria de Espanna* de Alfonso X ya identifica dicha ciudad próxima al faro con La Coruña: «Espan, sobrino d'Ercules [...] acabo la torre del Faro que comenara Hercules, que es cabo la Crunna; e com era omne muy sabidor, fizo fazer por gran sabiduria un gran espeio, que ueyen en

Trezenzonio habla de que el faro se hallaba destruido «en parte», que Cesarea estaba «casi completamente derruida» y que Galicia, que había dejado despoblada, la hallaba poblada, «aunque con pocos habitantes». Esta matización tan marcada del estado del faro, la ciudad y Galicia me hace pensar que el redactor tenía en mente un punto intermedio entre el siglo VIII y el momento presente real en que escribe, cuando el faro se hallaba ya en ruinas, la antigua ciudad de Cesarea se consideraba arruinada y Galicia había aumentado en población. Habría que admitir, por lo tanto, que el regreso de Trezenzonio y el momento en que se escribe el texto tienen cronologías diferentes.

Así pues, si aceptamos que el regreso de Trezenzonio se produce a los trescientos años de su estancia real en la isla (inicios del siglo XI), el texto pudo haberse escrito a partir de mediados del siglo XI, momento en el que, por cierto, se produce un crecimiento poblacional y económico generalizado, en especial de la diócesis de Tuy,²⁷ que permitiría marcar contrastes incluso con el pasado reciente, y cuando la memoria de la ciudad de Cesarea era sin duda algo que pertenecía a los documentos del pasado. Aunque la hipótesis de los trescientos años fuera incorrecta, sin embargo, dado que el documento de Bermudo II del 991 alude aparentemente a Cesarea, entendiéndola como un lugar poblado, y por Trezenzonio se deduce que dicha ciudad se hallaría en ruinas, seguiría siendo razonable pensar en una datación no anterior a mediados o finales del siglo XI.

Respecto a la datación *ante quem*, la única fecha totalmente segura es el siglo XIII, cuando aparecen los testimonios manuscritos, aunque quizá no debiera datarse más allá de las primeras décadas del siglo XII. Ciertamente, no es necesario pensar en un ancestro en letra visigótica, pues el supuesto *stas* que Díaz y Díaz (1985, 116) creyó leer en los manuscritos, y que constituiría un síntoma de la antigua grafía, es en realidad *estas*. Y si bien la liturgia hispánica que inspira la oración pronunciada por Trezenzonio fue prohibida en el siglo XI, es razonable que se pensara que un personaje del siglo VIII como Trezenzonio la tuviera como referente, por lo que pudo recurrirse a ella para dotar de verosimilitud al relato. En todo caso, es cierto que el recuerdo de la antigua liturgia parece tanto menos probable cuanto más avanzado el siglo XII, por lo que sería razonable mantener, como pensó Díaz y Díaz, un tope máximo en este siglo. La fecha de composición del texto se halla, por lo tanto, entre mediados del siglo XI y las primeras décadas del XII.

4. INFLUENCIAS DE LA LITERATURA CÉLTICA

El *De Solistitionis insula magna* se presenta como un viaje a una isla paradisíaca en el mar. Ello vincula de algu-

el uenir las naues por el mar de muy luenne, e pusol en somo daquela torre; y esto fizo el por aguardar se dotras yentes sil uiniessen guerrear por mar» (Menéndez Pidal 1906, 11). Nótese la mención de un gran espejo en el faro, que recuerda a la descripción dada en nuestro texto, y a su función militar, que ya vimos en testimonios muy anteriores.

²⁷ Véase López Alsina 2006, 57-95. Tras las incursiones normandas de las primeras décadas del siglo, que dejaron la ciudad arruinada hasta tal punto que en 1024 Alfonso V tuvo que adjudicar su jurisdicción a la diócesis de Compostela, en los años centrales del siglo parece acelerar su crecimiento. En 1068 volvía a tener obispo propio, e inicia por entonces las obras de construcción de su catedral, que terminarán en 1095.

na manera el texto con otros testimonios de este género, originario y producido en Irlanda, esto es, los *immrama* y las *echtrai*,²⁸ que fue conocido en toda Europa principalmente a través de la amplia difusión de la *Navigatio sancti Brendani*.²⁹ La relación que nuestro texto guarda con este género ha sido, en realidad, poco explorada (Varela Rodríguez 2016). Solo Nascimento (2002, 223-224), siguiendo una línea de investigación que intenta conectar de esta manera textos algo más tardíos con la literatura irlandesa de viajes (principalmente la *Vida de San Amaro*),³⁰ considera probable que el *De Solistitionis insula magna* dependa de algún modo de la circulación o conocimiento de *immrama* y *echtrai* irlandeses en la península.

Cabe decir que el relato de Trezenzonio no relata aventuras en el mar, lo que lo aleja, en su plano estructural, de la *Navigatio sancti Brendani*, su mayor equivalente hispánico en la *Vida de San Amaro* y el género de los *immrama* en general. Formalmente, el *De Solistitionis insula magna* guarda una mayor similitud con las *echtrai*, en cuanto que Trezenzonio se limita a visitar la isla maravillosa.

El problema es que nada sabemos de existencia de traducciones latinas de estos textos, mucho menos de su circulación por la península en su lengua original, ni tampoco de la difusión de vidas de santos irlandeses influenciadas por ellos. No podemos dar por seguro que haya existido una influencia literaria como tal. Ahora bien, ello no quiere decir

²⁸ Las *echtrai* parecen ser el subgénero que más pronto se desarrolló, lo que posiblemente ocurrió alrededor del siglo VIII. Su núcleo narrativo fundamental consiste en un viaje al Más Allá emprendido por un héroe después de recibir la visita de un personaje medial, normalmente una hermosa mujer que porta un ramo con frutos que testimonian la existencia del lugar sobrenatural de que proviene. El otro mundo está separado por la barrera física de la niebla; en él no existen la vejez ni la muerte, y puede hallarse en mitad del mar o el océano. Dicho emplazamiento marino parece propio de la mitología céltica; no obstante, su descripción guarda suficientes paralelos con el paraíso terrenal de la tradición judeocristiana para pensar que este género, practicado por monjes, se halla sin duda ya «cristianizado» de base. En cuanto a los *immrama*, el objetivo del héroe es alcanzar el Más Allá, situado esta vez sin dudas en una isla, pero el texto está centrado indudablemente en la narración de las aventuras en el océano. El viaje suele concebirse como una suerte de purga por un delito o falta de nacimiento, que lleva a una transformación moral del protagonista. Los *immrama* parecen haberse comenzado a configurar como tales en el siglo IX sobre la base de las propias *echtrai*, la Biblia, la literatura cristiana apócrifa y apocalíptica y textos tan variados como relatos clásicos de viajes, bestiarios, lapidarios y demás, todo ello en un contexto cultural cada vez más receptivo a esta clase de desarrollos fantásticos. A excepción de la *Navigatio sancti Brendani*, que participa en realidad de elementos de ambos géneros, todos los textos están escritos en antiguo irlandés. Mucho se ha escrito sobre ellos; véase por ejemplo Graf 1984, 37-149; Patch 1983, 36-67; Dumville 1976, 73-94. Se pueden encontrar también resúmenes de los principales exponentes de estos géneros, con indicaciones sobre su relación con la *Navigatio*, entre otros, en Hernández González 2006, 16-25 y Orlandi y Guglielmetti 2014, XLII-XLIX.

²⁹ Esta obra, que cuenta con una ingente tradición manuscrita, se difundió por Europa a partir de un arquetipo localizable en el siglo IX en la antigua Lotaringia. Su difusión por la península ibérica, si atendemos al número de copias transmitidas, parece haber sido mucho menor que en otras zonas, si bien se localiza aquí una versión abreviada que, atestiguada en códices del siglo XIII o XIV, debe de remontar a un arquetipo en letra visigótica. Nascimento consideró que dicha versión constituiría una derivación independiente del arquetipo continental, contra el criterio filológico de Orlandi (véase Orlandi y Guglielmetti 2014, CXLVII-CXLVIII).

³⁰ Véase Kinkade 1977, el primero que lo sugirió.

que la influencia no se hubiera dado: aun asumiendo que la única conclusión es un *non liquet*, no deja de ser posible que la memoria de Trezenzonio se hubiera configurado bajo el influjo de *echtrai* o proto-*echtrai* conocidas en Galicia. Las conexiones directas entre la península e Irlanda son bien conocidas, aun en los primeros siglos medievales,³¹ y dichas conexiones pudieron funcionar también como vehículo de transmisión de ideas e imaginarios. El hecho de que, a lo que parece, en la península nunca se hubieran asentado monjes misioneros irlandeses pudo permitir quizá un cierto desarrollo de tradiciones propias, influidas por la literatura irlandesa, pero no patrimonializadas por monjes foráneos como los instalados en los monasterios continentales.

La mayor diferencia con el género de las *echtrai* estriba en que Trezenzonio no conoce la isla por obra de un personaje medial que le describe sus maravillas (una hermosa mujer, normalmente) y le presenta sus espléndidos frutos, sino que su deseo de alcanzar la isla se produce tras atisbarla desde el faro; pero también aquí hemos de asumir una influencia irlandesa. En efecto, esta visión desde el faro está conectada con un pasaje del *Lebor Gabála*, exponente de la tradición épica de la isla, en que se narra cómo Ith divisa Irlanda desde el faro de *Brigandsia*, edificada por Breogán, su padre, hacia donde zarpa con tres barcos y treinta guerreros. Hoy se acepta que el mito es una creación culta irlandesa, como tantas otras que pueden localizarse en este libro (Baumgarten 1984, 189-203; Scowcroft 1987, 81-142; Carey 2001, 8-11). La fuente principal para el conocimiento del faro no sería otro que Orosio, que, al hablar del noroeste de la península, menciona la existencia de un gran faro en *Brigantia*, orientado para la observación de Britania (*ad speculam Britanniae*);³² por otra parte, es de tener en cuenta la etimología que Isidoro hace de *Hibernia* (nombre latino de Irlanda), que procedería de *Iberia* por su proximidad geográfica a la península. Con base en estas fuentes los monjes irlandeses habrían creado un epónimo de *Brigantia*, Breogán, ancestro del héroe que viajó a Irlanda tras verla desde el faro, interpretando libremente a Orosio e Isidoro y dando rienda suelta a la imaginación a partir de ellos.

Lo más verosímil es que el texto de Trezenzonio constituya algún eco de esa leyenda reinterpretada en clave local, donde el faro se identifica explícitamente con el faro brigantino conocido en Galicia. El mismo nombre de *Trezenzonius*, probablemente relacionado, como dije más arriba, con el numeral *trecenti-*, recuerda a las creaciones onomásticas cultas presentes en el *Lebor Gabála*, como el ya referido Breogán, o su descendiente *Mil Espaine* (*miles Hispaniae*). La redacción definitiva del *Lebor Gabála* se produce en el

³¹ El pronto conocimiento que tuvieron los monasterios irlandeses de la obra de Isidoro de Sevilla, que remonta ya al siglo VII, ha sido aducido como prueba de la circulación directa de libros entre la península e Irlanda por este periodo (Hillgarth 1962; Díaz y Díaz 1969, 233). Dumville (1973) sugiere además que cierto material, como los libros apócrifos tan conocidos en la isla, pudieron llegar también de ámbito ibérico.

³² «secundus angulus (sc. Hispaniae) circum intendit, ubi Brigantia Gallaeciae ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit» (Oros. hist. 1, 2, 71). Es la única mención antigua del faro y la única que pudieron conocer los monjes irlandeses. Noto que Díaz y Díaz (1985, 104) sugiere que la especial relevancia que, en el texto de Trezenzonio y otros que mencionan el faro, dan al espejo pudiera provenir de una corrupción o mala interpretación del *speculam* (por *speculum*) de Orosio.

siglo XI, si bien hay consenso en considerar que leyendas de base proceden de una etapa anterior, remontando al siglo IX o incluso antes (Carey 2005, 32-48). Tendríamos entonces un dilatado arco temporal, que remonta a tiempos muy tempranos, para enmarcar la difusión de esta o alguna leyenda parecida a Galicia, por las mismas vías por las que pudieron penetrar las primitivas *echtraí*. Podemos decir, pues, que el núcleo narrativo del *De Solistitionis insula magna* se halla fuertemente influenciado por leyendas irlandesas que tienen su origen más remoto en la Alta Edad Media.

No obstante, es posible percibir además influjos de la *Navigatio sancti Brendani* no tanto en la composición de la leyenda como tal cuanto en un plano literario. En efecto, el sustantivo *Solistitio* que da nombre a la isla (atestiguado aquí en su genitivo, *Solistitionis*) procede aparentemente de una suerte de fusión entre *solis* y *statio*, que vendría a significar «lugar en que el sol se queda». El origen de esta particular denominación se encuentra en Isidoro de Sevilla, quien al hablar de la isla de Tule, tierra lejanísima al noroeste de las Islas Británicas, afirma que toma su nombre del sol, pues en ella el sol hace el solsticio de verano y, más allá de ella, el solsticio ya no tiene lugar (como si se dijera «la isla del sol a media noche»).³³ El texto de Trezenzonio entiende esta isla como en un sentido extremo como un lugar en que reina el perpetuo verano y le confiere un nombre «etimologizante» al efecto. La referencia no tendría mayor relevancia de no ser por un pasaje de la *Navigatio sancti Brendani* basado muy probablemente en el mismo texto de Isidoro: «Ascendit sanctus Brendanus in navim. Extensis velis coeperunt navigare contra solstitium aestivale».³⁴

Brandán navega *contra solstitium aestivale* («hacia el solsticio de verano»), es decir, en dirección norte o noroeste, donde el autor de la *Navigatio* podría situar la isla de Tule descrita por Isidoro. Puesto que es la primera indicación que la *Navigatio* da sobre la ruta de Brandán, el lector de la obra podría extrapolar también que el «solsticio de verano» era la ubicación en que se hallaba la isla paradisíaca a la que finalmente arribó el monje irlandés, un lugar donde efectivamente reinaba un estado de verano perpetuo, entre las demás características del paraíso. Esto explica que el *De Solistitionis insula magna* llame a la isla paradisíaca con el nombre de *Solistitio*, pues dicha isla habría sido la misma que la visitada por Brandán. La misma denominación, un tanto deformada (*Solistio Magna*), aparece en el mapamundi del Beato del Burgo de Osma (siglo XI), dando nombre a una isla situada en frente de las costas gallegas: probablemente tanto el autor del mapamundi y el redactor de nuestro texto formaban parte de un mismo ambiente donde esta isla era conocida.

Este hecho confiere un evidente «realismo» al relato de Trezenzonio (a ojos de un lector medieval), pues lo ubica en un

lugar autorizado por una tradición que surge de la lectura de la *Navigatio* y su conexión con Isidoro. El redactor del texto se sirvió de ello para conferir credibilidad a la leyenda que relataba.

Este pudo no haber sido el único influjo de la *Navigatio*. En efecto, la evidente simbología numérica en las cifras del tiempo transcurrido o las distancias recorridas por Trezenzonio, así como el afán por darlas a conocer con precisión (Trezenzonio llega a la isla a la hora séptima, la recorre durante ocho días, permanece allí siete años —como años había viajado Brandán, por cierto—, da las medidas supuestamente exactas de la iglesia, a su regreso a Galicia recorre cincuenta millas, etc.) encuentra un paralelo evidente en la *Navigatio*, que tiene en esta forma de narrar uno de sus signos característicos. El *De Solistitionis insula magna* se integraría así, sutilmente, en una tradición literaria consolidada.

5. POR VÍA DE CONCLUSIÓN: INTERPRETACIÓN DEL TEXTO

Según la interpretación de los datos que aquí he presentado, tendríamos en la base del relato de Trezenzonio la leyenda de un santo eremita de fines del siglo VII e inicios del VIII (dicha datación podía recordarse aún en época moderna) que, según nos permite deducir el *De Solistitionis insula magna*, se habría formado bajo una fuerte influencia de la literatura irlandesa, especialmente perceptible en el mito de los avistamientos desde el faro de *Brigantia*, que tiene su realización conocida en el *Lebor Gabála*. No sería de excluir tampoco que una primitiva leyenda sobre el santo se hubiera conformado bajo el influjo de las *echtraí* o proto-*echtraí*. Sea como fuere, en su realización literaria en el *De Solistitionis insula magna* muestra ya el influjo de la *Navigatio sancti Brendani*. El redactor pudo buscar enfatizar la conexión con este texto si deseaba dotar de autoridad a una leyenda como la de Trezenzonio, vinculándola con una tradición hagiográfica conocida.

Asimismo, el redactor del *De Solistitionis insula magna* ubica los acontecimientos en un pasado creíble para sus contemporáneos, evocando la despoblación de Galicia tras la invasión árabe, el antiguo faro en funcionamiento y la vieja ciudad de Cesarea a su lado. Al mismo tiempo, pone a Trezenzonio de regreso a Galicia en algún momento posterior, quizá trescientos años. El texto tuvo que escribirse tiempo después de este supuesto regreso, a partir de los años centrales o finales del siglo XI.

Si relacionamos las características internas del texto aquí estudiadas con la redacción en primera persona, la conclusión que emerge es que el redactor del texto buscó hacer *creíble* el relato de Trezenzonio a ojos de un público culto, único receptor posible de la historia. La finalidad concreta, oscurecida por la ausencia de datos, solo puede ser materia de especulación. Es posible que Díaz y Díaz hubiera acertado en su hipótesis sobre la orientación polémica contra los intereses de la diócesis de Compostela en la comarca de *Farum Brecentium*; pero también puede que se buscara justificar la obtención de beneficios regios para el santuario o la diócesis tudense. Sea lo que fuere, es imposible de demostrar con los datos de que disponemos.

El *De Solistitionis insula magna*, ya desgajado del texto de Euquerio al que acompañaba, acabó copiado en dos manuscritos de Alcoaça, sin duda llegado de algún monasterio de la orden cisterciense más al norte, como Santa María de Oia. El relato habla de la experiencia trascendente de un personaje desprendido del mundo, con prácticas ascéticas como

³³ «Thile ultima insula Oceani inter septentrionalem et occidentalem plagam ultra Britanniam, a sole nomen habens quia in ea aestivum solstitium sol facit et nullus ultra eam dies est» (Spevak 2011, 103). Las palabras que le dedican los autores antiguos son algo distintas: Plinio, Solino y Servio dicen que en esta isla no hay noche durante el solsticio de verano ni día durante el de invierno. Plinio, en concreto, trae a colación la obra de Piteas, marino griego que, partiendo de Masilia y doblando Hispania y Britania, alcanzó la isla de Tule, que dista a seis días de Britania. La isla se identifica quizá con Islandia o, en cualquier caso, con algún lugar terrestre próximo al círculo polar ártico considerado insular.

³⁴ Orlandi y Guglielmetti 2014, 14.

los ayunos que practicaba en la isla, y anuncia que los gozos de la contemplación son en esta vida limitados y que la voluntad de Dios es que el asceta acabe regresando junto a su prójimo. Un mensaje así es revelador de una espiritualidad ascética que a fines del siglo XI adquiere un vigor renovado y que da cuenta de la estrecha conexión del autor del texto con esta nueva espiritualidad. Desde luego, ese mismo mensaje justificó su preservación en los monasterios del Císter, donde, olvidados los fines que verosímilmente motivaron su composición, todavía en el siglo XIII suscitaba el suficiente interés para ser copiado en los códices que lo han transmitido.

Apéndice: *De Solistitionisinsula magna*. Texto y traducción

La más importante edición de la pieza es la de Díaz y Díaz (1985, 112-119), de la que únicamente cabe señalar en contra la existencia de algunos errores de lectura que ya fueron corregidos por Nascimento (2002, 226-230). Otero Pereira (2011, 214-217) dio a conocer la versión de Juan Gil de Zamora, que poco aporta a la constitución del texto, aunque acredita que a caballo de los siglos XIII y XIV éste era conocido más allá de Alcobaça.

Por mi parte, aun a riesgo de reiterar innecesariamente las ediciones, no prescindo de traer aquí de nuevo el texto latino y la traducción, que resultarán útiles para comprobar la información y los argumentos que desarrollé más arriba. Así pues, se pueden leer en este apéndice las lecturas de los tres testimonios de la pieza, que he vuelto a colacionar: (*L*) Lisboa, Biblioteca Nacional, *Alc.* 37, ff. 118v-120 (siglo XIII); (*A*) Lisboa, Biblioteca Nacional, *Alc.* 39, ff. 359r-360r (siglo XIII); (*M*) Madrid, Biblioteca Nacional, 2763, ff. 215v-216v (siglo XVIII). El texto de *L* y *A* es prácticamente idéntico y es probable que, procedentes ambos del fondo de Alcobaça, el segundo sea copia del primero: el único error exclusivo de *L* (*Solistionis* por *Solistitionis* en el título) carece de valor separativo, pues *A* pudo haber restituido la lectura correcta a partir del primer párrafo. Juan Gil de Zamora, cuyo texto está transmitido en *M*, no debió de contar con un modelo muy distinto al de los dos códices anteriores, dado que la mayor parte de sus variantes propias son mejoras o supresiones que él mismo pudo haber ejecutado. En lo que a ortografía se refiere, siguiendo la convención de adoptar la del testimonio más antiguo, tomo como referencia a *L*.

I. Texto

Trezenzonii de Solistitionis³⁵ insula magna³⁶

Sub luce florentis calami insule uidelicet Solistitionis³⁷ magne tam terre copiositatem, tam paradisiaci odoris ame-

³⁵ Solistionis *L*.

³⁶ Trezenzonii — magna] Tranzanzonis historiam prout ipse idem tradidit digesi breuiter hoc modo et populariter in hoc libro *M* (Son evidentemente palabras de Juan Gil de Zamora, que da indicación de sus intervenciones sobre el texto: abreviación [*breuiter*] y redacción en lengua popular [*populariter*]. Al margen de la supresión de este primer párrafo, apenas hay intervenciones relevantes en *M*, salvo para el contrario de lo indicaría el adverbio *populariter*, pues hay unas cuantas correcciones de errores gramaticales manifiestos que vemos en *A* *L* (por su escaso valor, la mayoría no aparecen recogidos en este aparato). Se diría que Juan Gil de Zamora está describiendo más bien el estilo de la pieza).

³⁷ Solisticionis *L*.

nitatem quam³⁸ habitationis sanctitatem³⁹ compendiose trandens memorie, subtili breuitate multis pauca decerpens conclusi. Quoniam si mentioni uere singula prout sunt commendare statuissem, prius me breuitas temporis quam materie prolixitas dimitteret. Unde in libro Eucherii mei fortunii casum et supradicte insule statum metabor compendio.⁴⁰

Quoniam igitur ferme totius Gallecie Ismaelitarum infidelitate ciuitates funditus extirpate⁴¹ et ferarum cubilibus annis percompluribus⁴² date essent, ego Trezenzonius fortuito casu ducente solitudines predictae Gallecie solus intraui.⁴³ Cumque ipsius loci diu diuersas ambage partes oberauissem, quempiam quia nec uestigia inuenire potuissem, perueni errando Farum Brecentium.⁴⁴ Cuius procul summa prospiciens cacumina, summo stupore quid esset admirans magis ac magis accedendo quod erat esse⁴⁵ percepi.

Ascendo summum eius cacumen, in quo nimie magnitudinis nimique fulgoris speculum erat. Cui mane primo egressu⁴⁶ solis lucidus splendor omnium pene⁴⁷ que in mari erant prospectum dabat. Cuius igitur luce repercussione solito longius intuitu<s>, inter remotissimos equoris fluctus spaciosam secundo et⁴⁸ tercio insulam prospiciens, faroque descendens mecum quomodo dictam insulam adirem excogitare cepi.

Peractamque⁴⁹ labore magno magnoque dierum spatio absque ullo ciborum genere, exceptis tamen herbis agrestibus atque uenationis⁵⁰ carnibus, solus prius tamen in orationibus ad Deum sic dicens prostratus: «Pasce⁵¹ me, Domine, et custodi, quia in tua me comendo fiducia et in tui consisto arbitrii uoluntate. Rex regum et uniuerse creature plasmator, qui Petro apostolo in mari mergenti manum porrexisti, porrige mihi peccatori dextere tue auxilium, et perduc me absque metu formidoloso atque periculo ad insulam quam mihi dignatus es reuelare»,⁵² ora quasi prima nauem ascendi.

Prospereque nauigando ad introitum flui Beruecarie ducentis ad insulam, ora quasi septima sospes perueni. Inde uero exiui in campum, cuius minime tramitis caput uidebam. Per quem diebus octo incedendo inueni caput eius, inuenique ibi mire magnitudinis mireque structure basilii-

³⁸ *Correxí cum Díaz Nascimento*, tam *A* *L*.

³⁹ sanitatem *corr. Díaz*.

⁴⁰ Sub luce — compendio *om. M* (A pesar de esta omisión, pienso que lo más probable es que el prólogo sea original. La redacción es sintácticamente algo más compleja que el resto del texto, pero esto suele ser habitual. Juan Gil de Zamora pudo suprimirlo por considerar que no aportaba nada a la biografía de Trezenzonio).

⁴¹ Quoniam — extirpate] cum totius Galletie ciuitates Ismaelitarum infidelitate fuissent funditus extirpate *M*.

⁴² Multis *M*, per compluribus *Díaz* (Los códices alcobacenses no dejan dudas sobre la lectura *percompluribus*, entendido como la adición de un *per* enfático al adjetivo normal *complures*).

⁴³ solitudines — intraui] Gallecie solitudines subintraui *M*.

⁴⁴ Bretancium *M*.

⁴⁵ *om. M*.

⁴⁶ egressum *A* *L*.

⁴⁷ *om. M*.

⁴⁸ ac *M*.

⁴⁹ peractoque *M* (Debemos entender *peractamque* como adjetivo que complementa al *nauem* del final del párrafo. Díaz y Díaz 1985, 114 sugiere que tal hipérbaton, mucho más acusado de lo que sería asumible, puede explicarse porque la oración que sigue fue añadida con posterioridad).

⁵⁰ uenationibus *A* *L*.

⁵¹ Parce *Díaz*.

⁵² *Cfr. Férotin* 1905, 173.

cam. Erat enim illius altitudo quasi cubitorum L^a. I^o, latitudo uero LX^a. I^o, per girum autem in circuitu stadia CCC^{orum}, abside octo, porticus IIII^{or}, sacra decem, inter que thesauri IIII^{or} omnium bonorum quantitate repleti, codicibus scilicet et ministeriorum sacramentis. Pauimenta uero basilice xpistalinis et zmaracineis, iacintinis et carbunculinis lapidibus uariata. Medio quoque ecclesie⁵³ altare mamoreum, in circuitu bases auree et pauimentum uitro purissimo; uestimenta altaris auri textilis refulgentia ad solis imaginem. Supra⁵⁴ altare uero sancte Tecle ibi requiescentis epitafium, ipsius sub nomine fabricatam esse basilicam; dextera autem parte sepulcrum precioso sed innoto constructum lapide, in caput cuius marmorea tabula sic inscripta: «Hic requiescit Quirillus et eius discipulus Flauius».

Moratus sum autem in predicta insula solus inueniendo⁵⁵ diuersarum carnibus auium et ouium⁵⁶ et melle apium, numerus quorum nullatenus dinumerari poterat. Herbarum quidem ac pomorum hodoramenta innumerabilia. Ibi habitare egregium, ubi nec estas⁵⁷ nimia nec ymber importunus, sed indesinenter uerna temperatio; nec nox tenebrosior, sed stellarum assidue ibidem imminuentium clara illuminatio. Ex omni uero parte intus et foris in girum caligosa nubium obscuritas tegit ut eam nulla oculorum acies penetrare ualeat nisi tantum nutu diuino reuelationis.

Per septem uero annorum mei habitationem⁵⁸ nulla me praua cogitatio perturbauit, nec tristitia nec meror nec fames nec periculum nec cogitatio sordida animam meam, sed semper sacietas gaudium atque leticia detinebant; somnolentie⁵⁹ nisi quantum humane nature fragilitas modicum exposcit a me repellebatur.

Diuersa diuersis que uiderim locis loci eiusdem mirabilia mirari satis non sufficio: uidi enim angelorum coros noctuque una uoce psallentium, per singulos autem annos in sancte Tecle sollempnitate unum quid⁶⁰ mirabilis, uidelicet celestium coros ciuium tota nocte psallentium uidebam. Sed quid singillatim mirabilium que uiderim omnia perferre⁶¹ suffecerit? Pulcritudo autem amenitatis eorum est inenarrabilis. Mane autem diluculo mihi pane et uino super altare ab angelis recedentibus relicto cum ederem et biberem, replebatur omnium deliciarum hodoramentis adeo anima mea ut plurimorum mensium tempore sature plenus absque alio omni uictu uiuerem.

Interior⁶² uero parte columna marmorea inscripta nomen basilice sancte Tecle, nomen uero insule Solistitionis⁶³ magne, nomen quidem fluii Beruecarie.⁶⁴

Septem igitur annorum circulo euoluto, angelicam ut memini monitionem semel et secundo, ut de insula paradi-

siaca egrederer nec amplius ibidem⁶⁵ morarer, non⁶⁶ spontaneus audiui. Quid igitur? Frustra renuens a lepre uarietate a capite usque ad pedes et oculorum cecitate Domino iubente intolerabiliter percussus, iterumque⁶⁷ tercio amonitus, adorauit Deum et restituit mihi sanitatem. Ostensa que mihi in littore nauicula, formidolosus conscendo et diuina me manu gubernante adplicauit ad fluui non grandis litus.⁶⁸ Carnes uero ouium,⁶⁹ piscium quas mecum detuleram, ut terram tetigi, in putredinis fetorem conuerse sunt.

Inde uero progrediens iuxta maris litus uersus eoam quasi mili L^a plagam, ad farum perueni iam ex parte destructum; Cesareamque ciuitatem pene penitus disruptam, Galleciamque, quam⁷⁰ dimiseram impopulatam, populatam sed paucis inueniens, uenio Tudam⁷¹ causa Adelfii⁷² ipsius ciuitatis episcopi, qui me a primordio eruditum libere et ut pater⁷³ filium educauerat.⁷⁴

II. Traducción

Sobre la isla grande de Solistición, por Trezenzonio

He reunido con brevedad y precisión unas pocas notas de entre muchas acerca de una gran isla, la de Solistición, entregando así al recuerdo en forma de resumen, desde la luz de un cálamo florido, tanto la abundancia de su tierra y la amenidad de su paradisíaco perfume como la pureza de la estancia en ella. Pues si hubiera decidido contar con confianza cada una de las cosas tal como son de verdad, antes me lo impediría la brevedad del tiempo que la amplitud de la materia; de ahí que vaya a describir resumidamente en el libro de Euquerio⁷⁵ las circunstancias de mi fortuna y la situación de aquella isla.

Al haber sido devastadas casi todas las ciudades de Galicia hasta sus cimientos por los infieles ismaelitas y haber sido convertidas durante muchos años en cubil de fieras, yo, Trezenzonio, llevado por las circunstancias de la fortuna, entré solo en las soledades de Galicia. Tras andar largo tiempo por las distintas partes de aquel lugar con rumbos diversos, sin poder encontrar a nadie porque ni quedaban vestigios, llegué vagando a Farum Brecantium. Adiviné desde lejos su

⁶⁵ ibi A.

⁶⁶ tamen *add. M.*

⁶⁷ uerum M.

⁶⁸ fluctus M.

⁶⁹ auium *coni. Díaz*, ouium *sive* auium et piscium *coni. Nascimento*.

⁷⁰ qui A L.

⁷¹ cuiusdam M.

⁷² Adelfii M.

⁷³ et ut pater] et patri M.

⁷⁴ *Ante* educauerat *scr. educa sed exp. L.*

⁷⁵ Debe de tratarse de Euquerio de Lyon, eremita del siglo IV, muy conocido en ambientes monásticos y autor de un *De laude eremii*. El título de «libro de Euquerio» aparece atestiguado una vez en una donación del 927 al monasterio de Abellar (León) (Nascimento 2002, 236). Por lo que parece, el texto de Trezenzonio figuraría originalmente como apéndice a una obra o colección de obras de este autor, que no sorprende encontrar en un monasterio desde época tardoantigua. La tradición manuscrita carece de cualquier conexión con Euquerio, aunque A L mantienen el relato de Trezenzonio al final de la serie de textos que compilan. Nascimento 2002, 214 sugirió que Euquerio podría ser también el nombre del poseedor del libro en el que escribe Trezenzonio. Esta hipótesis es menos probable, dado que «Euquerio» no aparece como nombre propio en la documentación de la época.

⁵³ in medio ecclesie quinque M.

⁵⁴ super M.

⁵⁵ inuencendo *corr. Díaz Nascimento*.

⁵⁶ diuersarum — ouium] diuersorum carnes ouium M.

⁵⁷ Díaz y Díaz 1985, 116 dice que A L leen *stas* por *estas*, lo que sería síntoma de un ancestro en letra visigótica. Sin embargo, A L escriben claramente *estas*. Error similar tuvo con el nombre del río, que es siempre *Beruecarie*, y no *Beruocarie*.

⁵⁸ per septem — habitationem] per septem uero annos mee habitationis *corr. Nascimento*.

⁵⁹ somno M.

⁶⁰ quasi M.

⁶¹ proferre M.

⁶² in atrii M, interiore *corr. Nascimento*.

⁶³ Solitudinis M.

⁶⁴ Beruocarie Díaz.

alta cima, y, admirándome con sumo estupor de qué podía ser aquello, me fui acercando cada vez más y me di cuenta de lo que era.

Subo a su parte más alta, en la que había un espejo de enorme tamaño y enorme resplandor. Por la mañana, con los primeros rayos del sol, un esplendor de luz le daba visión de todo lo que había en el mar. Así, con el reflejo de la luz, mirando más lejos de lo ordinario, atisbé entre las más lejanas olas del mar por dos y tres veces una isla espaciosa, y, mientras bajaba del faro, empecé a considerar conmigo mismo cómo llegar a aquella isla.

Alrededor de la hora de prima subí a un barco que había construido con gran trabajo y durante gran cantidad de días, sin comer nada excepto hierbas silvestres y carne que cazaba, después de postrarme solo en oración rezando a Dios de esta manera: «Señor, apacientame y protégeme, porque me encomiendo a tu confianza y me pongo bajo el poder de tu voluntad. Rey de reyes y creador de toda la criatura, que extendiste la mano al apóstol Pedro cuando se hundía en el mar, extiéndeme a mí, pecador, el auxilio de tu diestra, y condúceme sin miedo inhibitor ni peligro a la isla que te dignaste revelarme».

Navegando con viento favorable, llegué sano y salvo, alrededor de la hora séptima, a la desembocadura del río Bervecaria,⁷⁶ que conducía a la isla. Luego subí al campo, sin poder ver el término del sendero. Tras ocho días de camino, encontré el final, y hallé una basílica de admirable tamaño y admirable estructura. Era su altura de 51 codos, su largo de 61 y su perímetro de trescientos estadios;⁷⁷ tenía ocho ábsides, cuatro pórticos y diez sagrarios, entre los cuales había cuatro tesoros llenos de toda cantidad de bienes, como códices y objetos sagrados para la celebración de la liturgia. Los pavimentos de la basílica eran una mezcla de piedras de cristal y esmeraldas, piedras preciosas y carbúnculos. En el centro de la iglesia había un altar de mármol, y a su alrededor unos basamentos de oro y un pavimento de vidrio purísimo. Las ropas del altar, tejidas con oro, resplandecían con la luz del sol.⁷⁸ Sobre el altar de Santa Tecla, que allí descansaba, había un epitafio que atestiguaba que la basílica fue construida bajo su advocación.⁷⁹ Del lado derecho

había una tumba construida de una piedra preciosa, pero desconocida, y en su cabecera había una lápida de mármol que rezaba así: «Aquí descansa Cirilo y su discípulo Flavio».⁸⁰

Permanecí solo en aquella isla, alimentándome de la carne de aves diversas y de ovejas, y de miel de abejas, cuyo número en modo alguno podía contarse. Innumerables eran los aromas de las plantas y los frutos. La estancia es excelente allí, donde no es excesivo el calor del verano ni es riguroso el invierno; antes bien, hay continuamente una temperatura primaveral. Tampoco la noche es demasiado oscura, sino que hay una clara iluminación de estrellas que brillan continuamente. En cambio, por todas partes en derredor, dentro y fuera, cubre la isla un manto de niebla tal que ninguna mirada es capaz de penetrarla sino solo por consentimiento de una revelación divina.

Durante los siete años que permanecí allí no turbó mi alma ningún mal pensamiento, ni tristeza, ni aflicción, ni hambre, ni peligro, ni pensamiento impuro: me lo impidieron siempre la saciedad, el gozo y la alegría. El sueño estaba apartado de mí, a no ser lo poco que requiere la fragilidad de la naturaleza humana.

Las diversas maravillas de aquel lugar que vi en los distintos parajes no alcanzo a admirarlas bastante. Vi, en efecto, coros de ángeles que día y noche salmodiaban a una voz; y cada año por la fiesta de Santa Tecla⁸¹ veía algo admirable: coros de seres celestiales que salmodiaban la noche entera.⁸² Pero, ¿qué aprovecharía contar una por una todas las maravillas que vi? Su belleza y encanto son inenarrables. Por la mañana, al rayar la aurora, los ángeles al marcharse dejaban pan y vino sobre el altar, y cuando comía y bebía, mi alma quedaba tan ahíta del sabor de todas aquellas delicias que, durante varios meses, viví plenamente saciado sin ningún otro alimento.

En el interior había una columna de mármol con una inscripción con la advocación de la basílica, de Santa Tecla; el nombre de la gran isla, que era Solistición, y el nombre del río, que era Bervecaria.⁸³

Terminado el curso de siete años, oí para mi pesar, según recuerdo, una y dos veces una advertencia de los ángeles de que saliera de la isla paradisíaca y no permaneciera más

⁷⁶ Origen inseguro. *Berucaria* (entre otras grafías posibles) designa un lugar destinado a la cría de ovejas, como indica Niemeyer 1976, 96, que ofrece ejemplos desde el siglo X. No hay ningún ejemplo en las principales bases de datos de la documentación hispánica, a pesar de los indicios de la toponimia («Berbegal», en Huesca). Aunque se habla de la presencia de ovejas en la isla, es extraño que el nombre, de tener esta etimología, aparezca aplicado a un río.

⁷⁷ Es decir, 51 kilómetros cuadrados, unas dimensiones increíbles. Las medidas no tienen ninguna fuente conocida ni un paralelo claro en otros textos. Véase en todo caso Nascimento 2002, 237.

⁷⁸ La admiración y detenimiento con que se describe la iglesia es un indicio claro del carácter culto y clerical de este texto. La mención de oro, vidrio y piedras preciosas tiene un cierto sabor bíblico, aunque no hay ningún paralelo evidente.

⁷⁹ Parece que el texto se escribió en un lugar con una especial devoción por Santa Tecla, aunque no parece que haya intención de propagar su culto, pues Trezenzonio no trae consigo reliquias de la santa. En el obispado de Tuy, tenemos noticia de que a mediados del siglo XII se instituyó —regulando un culto que debía de ser anterior— una cofradía a Santa Tecla vinculada a una iglesia que se halla en el monte del mismo nombre que hay al sur de la villa de La Guardia, frente a la desembocadura del Miño (Portela 2017, 49-60). Hay al menos otras dos noticias de advocaciones de esta santa en Galicia desde el siglo X: véase Nascimento 2002, 237-238.

⁸⁰ Nombres desconocidos, que deben de corresponder a personajes cuya memoria se conservaba de algún modo en los alrededores de Tuy. La Pasión de Flavio, mártir bajo Diocleciano, aparece precediendo a la de Santa Tecla en el pasionario de Cardeña, pero no tiene mayor relación con la santa. Díaz y Díaz 1985, 99, con prudencia, sugiere pensar en Flavio de Oporto, obispo que firma las actas del X Concilio de Toledo (año 656), y en un Cirilo autor de un tratado sobre la datación de la Pascua que Cordiolani (1956, 127-139) sitúa en España a finales del siglo VI y que solo conjeturalmente cabría suponer «maestro» de Flavio. Para situar a este Cirilo en territorio galaico cabe recordar que su tratado está basado en el *De Pascha* atribuido a Martín de Braga.

⁸¹ La fiesta de Santa Tecla varía extraordinariamente en las fuentes de la época y no se puede indicar el día en que este evento ocurría. Véase Nascimento 2002, 237-238.

⁸² En la *Navigatio sancti Bredani* aparecen algunas islas con seres fabulosos, asociados con los ángeles o las almas de los bienaventurados, que entonan salmos en las horas canónicas; así el «paraíso de las aves» (Orlandi y Guglielmetti 2014, 28-39) o la «isla de los hombres fuertes» (Orlandi y Guglielmetti 2014, 66-73). Aquí el trasfondo monástico de los cánticos aparece transformado en la solemnidad de la fiesta de Santa Tecla.

⁸³ Probablemente, este párrafo haya sido dislocado respecto de su lugar original en la descripción de la basílica.

tiempo allí. ¿Qué más? Tras negarme en vano, por orden del Señor, fui herido de forma insoportable por una variedad de lepra de la cabeza a los pies y por la ceguera de los ojos; advertido de nuevo por tercera vez, recé a Dios y me restituyó la salud.⁸⁴ Después de serme mostrada una barquilla en la playa, embarco lleno de temor, y, con la mano del Señor al timón, llegué a los márgenes de un río no demasiado grande. La carne de ovejas y el pescado que había traído conmigo, al tocar tierra, se convirtieron en una podredumbre apestosa.⁸⁵

Caminando desde allí hacia oriente por la ribera del mar a lo largo de cerca de 50 millas llegué al faro, ya en parte destruido; y encontré la ciudad de Cesarea ya casi en ruinas, y Galicia, que había dejado despoblada, poblada pero con pocos habitantes. Llego a Tuy por causa de Adelfio, obispo de aquella ciudad, que, desde mis primeros años, me había educado con liberalidad, como un padre a su hijo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila y la Cueva, Francisco. 1852. *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado*. Facsímile (archivo da catedral de Tuy). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Baumgarten, Rolf. 1984. «The Geographical Orientation of Ireland in Isidore and Orosius». *Peritia*, 3: 189-203.
- Bouza, Fernando. 2009. «Dar Galicia y el gallego a la imprenta». *Obras de Historia Moderna*, 18: 9-44. <https://doi.org/10.15304/ohm.18.454>
- Brea, Mercedes. 1999. «Las cantigas de romería de los juglares gallegos». En *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, edición de Santiago Fortuño y Tomás Martínez, vol. 1, 381-396. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Cardoso, José. 1666. *Agiológi Lusitano*, vol. 3. Lisboa: Antonio Craesfeck de Mello.
- Carey, John. 2001. «Did the Irish Come from Spain? The Legend of the Milesians». *History Ireland*, 9: 8-11.
- Carey, John. 2005. «Lebor Gabála and the legendary history of Ireland». En *Medieval Celtic Literature and Society*, editado por Helen Fulton, 32-48. Dublin: Four Courts.
- Cordioli, A. 1956. «Textos de cómputo español del siglo VI. El *Prologus Cyrillii*». *Hispania Sacra*, 17: 127-139.
- Correia, Angela. 1993. «Sobre a especificidade da cantiga de romaria». *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, 8: 7-22.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1958-1959. *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanionum*, 2 v. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1985. *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos gallegos.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. 1969. «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIIIe au XIe siècle (à suivre)». *Cahiers de civilisation médiévale*, 47: 219-241. <https://doi.org/10.3406/ccmed.1969.1488>
- Dumville, David. 1973. «Biblical Apocrypha and the Early Irish». *Proceedings of the Royal Irish Academy* 73C: 299-338.
- Dumville, David. 1976. «Echtrae and Imram: Some Problems of Definition». *Eriu* 27: 73-94.
- Férotin, Marius. 1905. *Monumenta ecclesiae liturgica*. Paris: Firmin Didot.
- Gil Fernández, Juan. 1971. «Textos olvidados del Código de Roda». *Habis*, 2: 165-178.
- Graf, Antonio. 1984. *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Milano: Mondadori.
- Hernández González, Fremiot. 2006. *Navegación de San Brendán*. Madrid: Akal.
- Hillgarth, Jocelyn N. 1962. «Visigothic Spain and early Christian Ireland». *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 62C: 167-194.
- Iglesias Almeida, Ernesto. 1995. «La antigua iglesia de San Juan Bautista de Porto, y san Tersón». *Boletín de estudios del seminario*, 16: 47-52.
- Kinkade, Richard P. 1977. «La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses en la literatura medieval española». En *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 511-525. Bordeaux: Institut d'Études Iberiques et Ibero-americanes.
- Leclercq, Jean. 1951. «Textes cisterciens dans des bibliothèques d'Allemagne». *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 7: 46-70.
- López Alsina, Fernando. 2006. «La cristalización de Tui como espacio de poder señorial entre 1095 y 1157». En *Tui presente, pasado y futuro*, editado por Silvia González Soutelo y Marta Cendón Fernández, 57-95. Pontevedra: Diputación de Pontevedra.
- Loscerales de García de Valdeavellano, Pilar. 1976. *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes*, vol. 1. Madrid: Archivo Histórico Nacional.
- Manso Porto, Carmen. 2012. «El convento de Santo Domingo de Tui en la *España Sagrada* de Enrique Flórez: un dibujo inédito del relieve fundacional». *Archivo Dominicano*, 33: 131-169.
- Marques, José. 2018. *Confirmações de Tui (1352-1382). Aspectos de episcopado de D. João de Castro*. Braga: Arquivo Distrital.
- Martín Iglesias, José Carlos y Eduardo Otero Pereira. 2014. *Legende sanctorum et festivitatum aliarum de quibus Ecclesia sollempnizat*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo.
- Medrano, Manuel José de. 1729. *Historia de la provincia de España, de la orden de Predicadores. Segunda parte*, vol. 1. Madrid: Geronimo Roso.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1906. *Primera Crónica General*, vol. 1. Madrid: Bailly-Baillière Hijos.
- Meyer, Kuno. 1895. *Voyage of Bran son of Febal to the land of the living*, vol. 1. London: Nutt.
- Nascimento, Aires Augusto. 2002. «Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na Ilha do Solstício». En *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri.
- Niemeyer, J. F. 1976. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill.
- Nunes, José Joaquim. 1928. «Um antigo santo popular». *Boletín de la Real Academia Gallega*, 200: 201-2015.
- Orlandi, Giovanni y Rossana Guglielmetti. 2014. *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- Otero Pereira, Eduardo. 2011. «Un testimonio más del viaje de Trezenzónio en un manuscrito de Juan Gil de Zamora». En *Estudios de Literatura Medieval Hispánica*, editado por José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma y Cándida Ferrero Hernández, 205-218. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo.
- Patch, Howard R. 1983. *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Portela, Ermelindo. 1997. «Galicia, á marxe do Islam. Continuidade das estruturas organizativas no tránsito á Idade Media». En *O feito diferencial galego na historia*, editado por Gerardo Pereira-Menaut, 435-478. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- Portela, Ermelindo. 2017. «Tiempos de reforma y espacios de frontera. En torno a los orígenes del monasterio de Santa María de Oia». *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 12: 49-60. <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/167>
- Recuero Astray, Manuel, Paz Romero Portilla y Marta González Vázquez. 1998. *Documentos medievales del Reino de Galicia. Alfonso VII (1116-1157)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Scowcroft, Mark. 1987. «Leabhar Gabhála. Part I: The growth of the text». *Eriu*, 38: 81-142.

- Silva, Ana Cristina Lopes Frazão da. 2013. «Algumas considerações sobre a obra *De Solistitionis insula Magna*». En *Conhecimento histórico e diálogo social. XXVII Simpósio Nacional de História e Diálogo social*, 1-10. ANPUH Brasil, Associação Nacional de História.
- Spevak, Olga, 2011. *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XIV. De terra*. Paris: Les Belles Lettres.
- Varela Rodríguez, Joel. 2016. «El viaje de Trezenzonio a la isla de Solistición. Refacción de material y distintos niveles de sentido». *Euphrosyne*, 44: 253-263.
- Vila Botanes, Suso. 2009. *A cidade de Tui durante a Baixa Idade Media*. A Coruña: Toxosoutos.
- Vila Botanes, Suso. 2013-2014. «As orixes do culto e a relixiosidade popular na fronteira do Minho». *Castellum Tyde*, 4: 119-132.
- Yáñez Neira, María Damián. 1976. «San Ero de Armenteira y la leyenda del pajarillo: 1176-1976». *Cistercium*, 28: 279-303.

