

De mochuelos, lechuzas, búhos y trovadores¹

Simone Marcenaro

Dipartimento di Studi Umanistici, Sociali e della Formazione, Università del Molise ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rfrm.95119>

ES Resumen: El artículo propone una reflexión sobre una cantiga gallego-portuguesa de Johan Soarez Coelho y el ciclo poético al que dio lugar, entre los años 1241-1243, reconsiderando una de las posiciones críticas más acreditadas y proponiendo un recorrido etimológico-semántico del término clave en torno al cual se articula la retórica del texto, la palabra gallego-portuguesa *ama* 'nodriza'.

Palabras clave: Poesía trovadoresca gallego-portuguesa, ciclo de la ama, lingüística, etimología.

ENG *Of mochuelos, lechuzas, owls and troubadours*

Abstract: The article proposes a reflection on a Galician-Portuguese *cantiga* by Johan Soarez Coelho and the poetic cycle to which it gave birth, in the years 1241-1243, reconsidering one of the most credited critical positions and proposing an etymological-semantic path of the keyword around which the rhetoric of the text articulates, the Galician-Portuguese word *ama*, 'nurse'.

Keywords: Galician-Portuguese troubadour poetry, *ama* cycle, linguistics, etymology.

Sumario: 1. El ciclo poético de la *ama*. 2. Cuestiones de interpretación. 3. Etimología de *ama*. 4. El plano léxico. 5. Conclusiones. Apéndice 1. Apéndice 2. Bibliografía.

Cómo citar: Marcenaro, S. (2024). De mochuelos, lechuzas, búhos y trovadores. *Revista de Filología Románica* 41 (2024): 1-15. <https://dx.doi.org/10.5209/rfrm.95119>

1. El ciclo poético de la *ama*

Entre los numerosos episodios de «ciclos» poéticos que caracterizan el corpus de la lírica profana gallego-portuguesa, el desencadenado por una canción de amor muy especial de Johan Soarez Coelho, trovador de origen portugués, ha sido sin duda el que más atención ha recibido por parte de la crítica, a partir de la primera *Randglosse* de Carolina Michaëlis (1896). Conviene, pues, citar íntegramente el texto en cuestión²:

Atal vej'eu aqui ama chamada
que, delo día en que eu naci,
nunca tan desguisada cousa vi,
se por ùa d'estas duas non é:
por aver nom'assi, per bõa fé,
ou se lh'o dizen porque ést amada,

ou por fremosa, ou por ben talhada.
Se por aquest'ama dev'a seer,
é o ela, podedelo creer,
ou se o é pola eu muit'amar,
ca ben lhe quer'e posso ben jurar:
poila eu vi, nunca vi tan amada.

¹ El trabajo se enmarca en las actividades de investigación desarrolladas en el seno de los proyectos PID2020-113491GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y *Prosopographical Atlas of Romance Literature*, financiado por el Ministero dell'Università e della Ricerca italiano. También forma parte de las investigaciones llevadas a cabo para el proyecto «Cancioneiros galego-portugueses. Da paleografía dixital á gramática histórica» (PID2020-1134-91GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español con fondos procedentes del FEDER.

² Todos los textos citados proceden de la base de datos *MedDB3*, desarrollada en el seno del Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades de Santiago de Compostela.

E nunca vi cousa tan desguisada
de chamar ome ama tal molher
tan pastorinh', e se lh'o non disser
por tod'esto que eu sei que lh'aven:
porque a vej'a todos querer ben,
ou porque do mund'é a mais amada.

E oïde como vus eu disser,
que, pero me Deus ben fazer quiser,
sen ela non me pode fazer nada!
(*MedDB3* 79.9, con mínimos retoques editoriales)

La cantiga dio lugar a una serie de textos que dialogan con ella de forma polémica y en la que participan los trovadores Fernan Garcia Esgaravunha, Airas Perez Vuitoron, Johan Garcia de Guilhade (que en su cantiga se dirige al juglar Lourenço) y Juião Bolseiro. Para facilitar la lectura, estas se pondrán en el *Apéndice 1*; sin embargo, merece la pena detenerse más en la que, en la opinión de varios especialistas, sería la primera respuesta a la canción de Coelho, atribuida a Fernan Garcia Esgaravunha³:

Esta ama cuj'é Johan Coelho,
per bõas manhas que soub'aprender,
cada u for achará bon conselho,
que sabe ben fiar e ben tecer,
e talha mui ben bragas e camisa
e nunca vistes molher de sa guisa
que máis limpia vida sabia fazer.

Ant'é oje das molheres preçadas
que nos sabemos en nosso lugar,
ca lava ben e faz boas quejadas
e sabe ben moer e amassar
e sabe muito de bõa leiteira.
Esto non dig'eu por ben que lhi queira,
mais porque est assi, a meu cuidar.

E seu marido de crastar verrões
non lh'achan par de Burgos a Carrion,
nen a ela de capar galiões
fremosament', assi Deus mi pardon!
Tod'esto faz, e cata ben argueiro
e escanta ben per olh'e per calheiro
e sabe muita bõa escantaçon.

Non acharedes en toda Castela,
graças a Deus, de que mi agora praz,
melhor ventrullo nen melhor morcela
do que a ama con sa mão faz.
E al faz ben, como diz seu marido:
faz bon souriç' e lava ben transsido,
e deita ben galinha choca assaz!
(*MedDB3* 43.4, con mínimos retoques editoriales)

El texto desarrolla la estrategia que encontraremos a lo largo de todo el ciclo. El trovador parece cantar las alabanzas de una mujer llamada *ama*, señalando claramente su pertenencia a la categoría de las mujeres de pueblo, que no tienen nada que ver con la noble *senhor*; sin embargo, el trovador utiliza un tono positivo, loando a la mujer precisamente por sus cualidades vinculadas a actividades apropiadas a su posición social. En este caso, pues, la polisemia de la palabra *ama* ('nodriza' y 'ama de casa'), común a las principales variedades iberorromances, se reduce a una interpretación unívoca, la de la mujer que se ocupa de las tareas del hogar. Básicamente, todo el ciclo se despliega en torno a la oposición entre las defensas de la *ama* por parte de Coelho como mujer de noble mérito (y, de hecho, sabemos que las amas, en el sentido de 'nodriza', podrían estar vinculadas a personas nobles o reyes), y los ataques de sus detractores, que se centran precisamente en lo poco apropiado de introducir una ama, entendida esta vez inequívocamente como 'ama de la casa', en el repertorio de figuras femeninas de la cantiga de amor. El tono sarcástico y burlesco de todas las respuestas recogidas en el *Apéndice 1* (y también de una de las dos réplicas de Coelho, *Johan Garcia tal se foi loar*) las devuelve al género de la cantiga de escarnio e maldizer, mientras que Coelho aporta otra cantiga de amor, *Desmentido m'á 'quí un trobador*, escrita precisamente en respuesta a la canción de Esgaravunha que acabamos de mencionar.

³ Para una visión de conjunto de las varias hipótesis cronológicas y hermenéuticas del ciclo léase la importante contribución de Yara Frateschi Vieira (1994), que ya dedicó un trabajo a estos textos en 1983.

Varias contribuciones críticas han abordado tanto la interpretación del ciclo como su posible localización geo-cronológica. Entre ellas, destacan tres de las aportaciones más articuladas, que resumimos brevemente:

1. Michaëlis (1896): según la gran estudiosa luso-alemana, el debate se habría desarrollado en la ciudad portuguesa de Santarém, en los años 1273-1274, y los textos que lo componen deben leerse como un contraste entre una visión innovadora de la figura femenina propuesta por Coelho (es decir, una nodriza, pero también ama de casa, que no tiene noble origen) y la posición más tradicional de sus colegas⁴.
2. Correia (1996, posteriormente 2001 y 2016): a partir de una rigurosa investigación de los datos biográficos de los trovadores en cuestión, la estudiosa portuguesa establece que el ciclo —del que expurga un texto de Coelho incluido en su lugar por Michaëlis, *Martin Alvelo*— se creó en el ambiente cortesano de don Alfonso de Molina, hermano del rey Fernando III El Santo, en Burgos, en los años 1241-1243, sin excluir que el diálogo pudiera tener lugar en dos momentos distintos (2001: 135-137). La evidencia del juego léxico basado en la *annominatio* entre *ama/amar/amada* remitiría a un referente onomástico, a saber, la joven Urraca Gotérrez ‘Mocha’, perteneciente a la familia castellana de los Meneses, muy próxima a la Corona y al linaje del señor de Johan Soarez Coelho, Fernando de Serpa (Correia 2006). El apodo *Mocho* (también en la forma portuguesa *Moucho*) se encuentra asociado a la familia en el *Livro de Linhagens* (LL 58F6) y la presencia en Castilla del padre de Urraca, Don Gotérrez Suarez de Meneses, es más que probable en el marco temporal presumido, aunque no es demostrable que fuera acompañado de su hija. *Mocho*, en gallego-portugués, identifica de hecho al ave perteneciente a la familia de los estrígid, que según Isidoro de Sevilla desciende de la palabra *amma*:

Nycticorax ipsa est noctua, quia noctem amat. Est enim avis lucifuga, et solem videre non patitur. Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis; quando enim clamat stridet. De qua Lucanus: *Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur*. Haec avis vulgo *amma* dicitur, ab amando parvulus; unde et lac praebere fertur nascentibus (Isidoro, *Etym.* XII, 7, 42)⁵.

Según Correia, Coelho habría conocido la etimología de Isidoro, identificando *amma* en sentido negativo. De este modo, el trovador rememoraría las leyendas ya presentes en muchas fuentes clásicas que asocian el ave tanto a la idea de noche y muerte como, más concretamente, al hecho de que ofrecería sus pechos a los niños y luego les chuparía la sangre. La misma etimología, señala Correia, se encuentra en otros ejemplos de la lexicografía medieval, como el *Elementarium doctrinae rudimentum* de Papias (siglo XI). En última instancia, Coelho se apoyaría en la contigüidad de la palabra latina equivalente a *mocha*, es decir, *amma*, y el sustantivo gallego-portugués (y también castellano o catalán) *ama*, mientras que todas las cantigas del ciclo no entenderían (o fingirían deliberadamente no entender) su estratagema. El cambio de tono entre la canción de amor de Coelho y sus réplicas satírico-burlescas dificultaría, por tanto, pensar que se trata de un caso de debate doctrinal sobre la perfecta *senhor* cortés⁶. La actitud de Coelho, además, formaría parte de un recurso satírico ya presente en otras partes de su obra, como, por ejemplo, en la canción satírica *Maria do Grave, grav'é de saber*, construida como una especie de adivinanza onomástica sobre el significado de la palabra *grave* (< GRAVEM), que debe entenderse a la vez como ‘pesada’ y ‘preñada’: la *Maria do Grave* en cuestión —dice Coelho— era tan difícil de poseer sexualmente porque era ‘pesada’, y por tanto, precisamente ‘preñada’ (Lorenzo Gradín 2009: 157-158). La autoconciencia de Coelho no se limitaría solo a estos episodios, ya que en otros casos (*cf.* su cantiga *Joan Fernández, o mund'é torvado*) afirma «ser ome mui ben letrado», es decir, alfabetizado en latín (Correia 2012).

3. Beltran (1998): criticando la hipótesis de Correia, el estudioso catalán opina, en cambio, que el ciclo se situaría en una época posterior y, volviendo a Michaëlis, en Portugal. El ciclo, que comienza ya con la cantiga de Coelho, debe leerse enteramente en clave satírico-burlesca, y el ama en cuestión tendría de nuevo una identidad precisa, ya que sería Maria Migueis, nodriza del futuro rey Don Denis. Así pues, la canción habría sido compuesta precisamente para celebrar el nacimiento del joven príncipe heredero, el 9 de octubre de 1261. Al mismo tiempo, como ya había adelantado Correia, autores como Pero Garcia Burgalés y Johan Airas de Santiago no estarían directamente implicados en el diálogo poético, pero aludirían a él en otras cantigas que habría que colocar en la misma época y en el mismo círculo cortesano.

Comparando las tres hipótesis, los datos históricos y la localización geográfica de Correia parecen reforzarse con algunos indicios. Las noticias biográficas que poseemos (o que podemos conjeturar) sobre los trovadores implicados hacen más plausible situar el ciclo en Burgos en los años 1241-1243; es la década en la que nacen algunos de los principales ciclos satíricos galaico-portugueses, y en varios de ellos participan el propio Coelho y otros poetas del ciclo como Airas Perez Vuitoron. Esto se ve favorecido por la aparición del primer núcleo cohesionado de trovadores en torno a una figura carismática, la del Infante Alfonso (futuro Alfonso X), mientras que hasta entonces los trovadores habían actuado en contextos más restringidos, a menudo vinculados a la nobleza local de Galicia y del norte de Portugal⁷.

⁴ La óptica «revolucionaria» de Coelho fue recalcada por Manuel Rodrigues Lapa (1934: 194-197).

⁵ Las cursivas son nuestras.

⁶ Correia identifica también una cantiga de amor de Coelho ajena al ciclo, en la que el trovador representa a su dama «seendo con sa madre en un estrado»; esto evocaría la figura típica de las *chansons de toile* que Correia, siguiendo la estela de Michaëlis, piensa que podrían haber aparecido en textos perdidos de Coelho, y que reforzaría el origen noble de la joven *ama* (Correia 2001: 141-142; 2016: 113-124).

⁷ Sobre este tema se pueden leer, entre otros, Vieira (1999), Monteagudo (2014) y Souto Cabo (2012).

Sin embargo, la interpretación de la cantiga de Coelho y de todo el debate, basada en la identidad desvelada de la *ama*, se apoya en una serie de inexactitudes aparentemente inadvertidas por la crítica. A partir de aquí, se puede hacer una reflexión más amplia, que parte precisamente de la etimología isidoriana.

Comenzando por el dato textual, es evidente cómo el significado de *ama* legible en la respuesta de Esgaravunha, y retomado por todos los demás trovadores que responden a Coelho (salvo, parcialmente, el texto de Johan Garcia de Guilhade reproducido en el *Apéndice 1*), es diferente del de 'nodriza' y se aproxima más bien al de 'ama de casa', es decir, a la mujer de origen humilde hábil en las diversas tareas relacionadas tanto con la economía doméstica (*tecer*) como con el mundo rural y campesino. El propio Coelho, en su disputa con Juião Bolseiro, parece confirmar esta opinión, diciendo de hecho que «vi boas donas lavar e tecer | cordas e cintas e vi-lhes teer | mui fremosas pastores na pousada» (*MedDB3* 85.11/79.30, vv. 27-28). Correia (2016: 111-112) explica la evidente contradicción refiriéndose a una opinión ya sostenida por Michaëlis, que pensó en textos perdidos en los que Coelho cantaba en realidad sobre el *amor a tecedeiras* y figuras similares, afines, pero diferentes de las niñeras que, como ella recuerda, eran a menudo figuras de alto estatus social. La crítica de Esgaravunha, entonces, no radicaría en haber cantado a una ama, sino en el hecho de haber percibido el valor polisémico de la palabra, evidenciando en sentido irónico todas las actividades que naturalmente se conectan a la ama de casa, o sea, ser tejedora, experta en cocina, crianza y artes de la vida rural (castrar capones, quitar gallos, hacer buenas morcillas, etc.)⁸. Los demás textos del ciclo no se apartan mucho de esta estrategia satírica. Sin embargo, esto supone que todos los autores implicados, aparte de Coelho, ignoran por completo el vínculo etimológico establecido en *Atal'vej'eu atal ama chamada*. De hecho, como hemos visto, el propio Coelho parece renunciar a ella en la citada respuesta a Bolseiro. Por tanto, caben dos posibilidades: o bien Coelho está jugando con una asociación léxico-etimológica reconocida incluso por sus colegas, que pretenderían ignorarla trasladando el debate a un plano más trivial, o bien el trovador portugués está operando en esferas referenciales que los demás autores no comprenden.

Varios interrogantes en el marco argumentativo de Correia se desprenden ya de estas primeras consideraciones. No obstante, el verdadero problema es precisamente el papel de Isidoro en la correcta interpretación de la cantiga de Coelho (y, por consiguiente, del ciclo entero). Por este motivo habrá que dedicar más atención a un asunto que, en primer lugar, es de carácter etimológico, pero que, como intentaremos demostrar, puede tener repercusiones en los planos antropológico y cultural.

2. Cuestiones de interpretación

En primer lugar, Correia parece mostrar inseguridad a la hora de definir el estrato del latín al que se refiere Isidoro, al afirmar que:

Na jovem língua portuguesa, a palavra «ama» tinha duplo sentido, e cada um dos sentidos envolvia uma classe social diferente. Chamava-se «ama» à puérpera normalmente de baixa condição social, contratada para dar de mamar a uma criança de origem nobre. Mas também se chamava «ama» à mulher encarregada de educar uma criança nobre, entregue desde cedo aos cuidados de um casal: o aio ou amo e a ama ou aia. Encontra-se a ideia de alimentação em ambos os sentidos: a alimentação do corpo, no sentido que envolve a condição social baixa; e a alimentação do espírito, no sentido que envolve a condição social alta. A mesma palavra fazia parte do vocabulário do latim vulgar, a cujo convívio os ouvidos medievais estavam relativamente habituados, graças aos ofícios religiosos, mas também (no caso dos nobres) à prática notarial (Correia 2016: 32).

Evidentemente, la lengua del *vulgus*⁹ a la que se refiere Isidoro es la variedad coloquial baja, la que usaba la gente que él podía ver y oír realmente, en una época en la que se estaban produciendo muchos fenómenos de cambio lingüístico hacia las variedades iberorromances; nada que ver, por tanto, con el latín tardío de los notarios o de la Iglesia, que no es el *latim vulgar*, sino el que se puede definir genéricamente «latín medieval». Además, Correia (2016: 93, 354) se apoya en la autoridad de Papias para confirmar su tesis, pero esto tiene poco valor, ya que es bien sabido que su *Elementarium doctrinae rudimentum* hace uso muy frecuente de etimologías isidorianas, como ocurre con la entrada *amma*, y como también consta en el más moderno *Vocabulario Universal* de Alfonso de Palencia (¿1492?)¹⁰, que no menciona en absoluto la leyenda del pájaro chupasangre. En las fuentes lexicográficas, de hecho, el sentido negativo de la palabra solo se volverá a encontrar a mediados del Siglo de Oro, con el interesante testimonio de la *Historia General de Aves* de Diego Funes de Mendoza, quien bajo el epígrafe *strige* menciona todavía el nombre *ama* y, con espíritu enciclopédico, recoge diversas *auctoritates* griegas y latinas, mencionando que «fabulosamente [...] sigue a los mu-chachos que están en la cuna, y que despedaçándolos con las uñas, les chupa la sangre» (Mendoza 1621: XVII, 105).

Otro obstáculo reside en un malentendido lingüístico que afecta al sobrenombre *Mocha* de la mujer identificada por Correia como destinataria del canto, Urraca Gotérrez. En efecto, en castellano antiguo y moderno, la palabra para identificar al ave no es *mocho*, sino *mochuelo*. *Mochuelo* es un adjetivo, tanto en castellano

⁸ Una opinión parecida se encuentra también en Beltran (1998: 25).

⁹ Sobre el empleo del *vulgus* como elemento de observación lingüística por parte de Isidoro léase Cordoñer (2017: 38-52).

¹⁰ Si se confirma la hipótesis de que la obra ya fue publicada en un incunable de 1492, el *Vocabulario Universal* se convertiría entonces en la obra lexicográfica más antigua en el ámbito castellano, precediendo en dos años al famoso *Diccionario Español-Latino* de Nebrija, cuya *princeps*, publicada en Salamanca, está fechada en 1494-1495 (Hamlin 2021). La presencia de la voz isidoriana en el *Vocabulario* había sido señalada por Yara Frateschi Vieira (1994: 88, nota 33).

como en gallego-portugués, de etimología muy discutida (véase al respecto Georgescu 2023) y significa ‘manco’, ‘mutilado’¹¹. Ciertamente, no podemos excluir que Coelho y sus compañeros, al no ser hablantes nativos de castellano, interpretaran el apodo de los Meneses según su lengua, en la que *mocho/moucho* identifica a la estrige, por carecer de los ‘cuernos’ (los plumicornios), que en cambio son típicos del búho y otras variedades como la garceta; o, incluso, que quisieran jugar tanto con la ambigüedad generada por la diferencia semántica entre variedades lingüísticas muy próximas, como con la asociación fonética. Con todo, hay que recordar que se trata de canciones, interpretadas para un público que debía compartir su significado, pero, dado que el ciclo nació y probablemente se consumió en territorio castellano, es difícil imaginar que todo el público de Coelho y sus detractores supieran descifrar este pasaje semántico. El propio Gotérrez Suarez de Meneses, padre de Urraca, además, fue probablemente calificado con el apelativo castellano de *Mocho* precisamente por ser ‘falta’ de algo (¿quizá por algún problema físico?). En definitiva, la comprensión de estos textos conlleva una excesiva serie de niveles interpretativos, que, como acabamos de observar, deberían haber sido compartidos por todos sus actores, aunque pudo no haber sido así, contradiciendo la pragmática de este tipo de textualidad dialógica, fundada precisamente en la capacidad de todos los actores del ciclo para adherirse a un significado oculto tras el *sensus litteralis*, como en tantos otros episodios similares desarrollados íntegramente en el plano de los textos satíricos.

Aún más curiosa, además, es la justificación que se da de la equivalencia *stryx* = *mocho* en sentido negativo: «Quando Isidoro de Sevilha diz que a ave ama os meninos, não está no entanto a falar de um amor positivo como aquele que a Ama de Joam Soares Coelho terá provocado, mas de um amor malévol» (Correia 2016: 255-256). El problema es que en el texto de Isidoro no hay elementos que autorizan a entrever referencias de este tipo en conexión con el ave del que está hablando. Isidoro normalmente suele citar sus fuentes, que, en el caso del *bubo*, remontan a las *Metamorfosis* de Ovidio («avis feralis, onusta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia: in sepulcris die noctuque versatur, et semper commorans in cavernis», *Etym.* XII, 7), mientras que para la *stryx*, como acabamos de ver, recurre a la *Pharsalia* de Lucano, que se limita a destacar una cualidad concreta y real del ave, su condición de animal nocturno y su canto peculiar, sin aludir a atributos malignos. La fuente de la leyenda que Isidoro necesita para establecer su etimología, en realidad, procede de la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, quien, confesando su propia incertidumbre a la hora de distinguir entre las especies, se refiere con escepticismo a la antigua superstición que quiere que las *stryces* amamanten a los recién nacidos: «fabulosum enim arbitror de strigibus, uberas eas infantium labris immulgere. Esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium constare non arbitror» (XI, 232).

Este pasaje es muy importante para entender algo más sobre la conexión entre el mochuelo y el «amor malévol» del que habla Correia. De hecho, es posible que Plinio sea el primer autor del mundo latino que preste atención a unas siniestras cualidades del ave, que, desde aquel momento, provocaron una cierta confusión entre clases muy distintas de pájaros como, por ejemplo, el mochuelo y el murciélago (Oliphant 1913)¹². Opiniones semejantes a la de Plinio se encuentran en muchos autores latinos, como el mismo Ovidio, quien, antes de establecer en los *Fastos* la derivación de *STRYX* de *STRIDO* (VI, 139-140: «est illis (avibus) strigibus nomen; sed nominis huius | causa, quod horrendum stridere nocte solent»), introduce el tema del estrígido chupasangre («Nocte volant puerosque petunt nutricis egentes | et vitiant cunis corpora rapta suis | carpere dicuntur lactentia viscera rostris | et plenum poto sanguine guttur habent», VI, 135-138)¹³. No es, pues, casualidad que el posterior Serenus Sammonicus (del que se sabe poco, pero que vivió entre finales del siglo II y principios del III d. C.), que utiliza a menudo y de buen grado la obra de Plinio en su *Liber medicinalis*, no siga aquí a su fuente principal, adhiriéndose en cambio a la «leyenda negra» ahora firmemente unida a la pobre estrige: «Praeterea si forte premit strix atra pueros | virosa immulgens exertis ubera labri» (vv. 1035-1036). Se pueden citar muchos otros autores en los que se ha producido la transformación negativa de la estrige, como Séneca, Propertio o Apuleyo. Con ellos, la visión negativa del pájaro entra de forma permanente en la textualidad literaria; el mito de la estrige que chupa sangre y rapta niños —hasta las historias de *changeling* que unen a Gervasio de Tilbury y Pirandello— se cristaliza y abarca ámbitos culturales que van mucho más allá de los cuentos populares.

Sin embargo, en el texto de Isidoro no se encuentra ningún rastro de lo que acabamos de ver. Y esto explica por qué la conexión establecida por Correia con el «amor malévol» carece de sentido. El silencio isidoriano sobre el pasaje de los *Fastos*, a este propósito, es muy elocuente, mientras que, en cambio, se utiliza el mismo Ovidio, con las *Metamorfosis*, para respaldar la etimología de *bubo*. Nuestra hipótesis es que el erudito ibérico no se limitó a omitir sus fuentes al tratar la *amma*, sino que se conectó con una evolución

¹¹ La primera documentación de *mochuelo* aparece en el *Libro del caballero et de l'escudero* de Juan Manuel (ca. 1327), en el que se distingue de la *lechuza* (cap. XLI, «Commo el caullero ançiano responde al caullero nouel que cosa son las aves»). El DCECH establece un vínculo entre el cat. *mussol*, el occ. *nossol* y el port. *noitívó* (y confróntese también la forma mozárabe *mauch*), suponiendo una base *NOCTŪA, que conduciría a *NOCTUŌLUS > *nochuelo > *mochuelo* (sin embargo, en occitano y catalán hay que conjeturar la base *NOCTIŌLUS). El paso *n-* > *m-* se debería al cruce con *mocho* ‘mutilado’, ya que mochuelos y lechuzas no tienen plumicornios (los que, y no es casual, en francés se definen *aigrettes* ‘penachos de plumas’, del occitano *aigreta*, a su vez diminutivo de *aigron* ‘garza’; cfr. también el italiano *egretta*, que hoy en día identifica a la estrígida que forma parte de la especie *Asio Otus*).

¹² El erudito norteamericano, al estudiar la reescritura del mito de Polifón en las *Metamorfosis* de Antonino Liberal (siglo II d. C.), llegó a la conclusión de que la *stryx* colgada cabeza abajo en la que Atenea transforma a la joven sería en realidad un murciélago, pero hoy se tiende a revisar esta hipótesis. Además, deteniéndose en el pasaje de Isidoro, Oliphant rechaza la existencia misma del vínculo con *amma*: «The folk-etymology was, in this instance, the reverse of the true. *Amma* had descended from the prehistoric Indo-European nursery, but Isidorus could not know this» (Oliphant 1913: 50-51). Véase hoy Cherubini (2009).

¹³ En Pejenaute Rubio (2007: 225-229) se hace un repaso exhaustivo de las diversas fuentes clásicas que mencionan la superstición.

semántica de raíces muy antiguas, de la que aún percibía restos léxicos en la lengua hablada de su época. Por este motivo, habrá que investigar las posibles razones que llevaron a Isidoro a no contemplar mochuelos o lechuzas como animales maléficos. Desde luego, esto conlleva ir más allá de la interpretación del ciclo poético en sí, ya que, desde luego, la posible equivocidad semántica de *ama* sobre la que todo el debate se funda no tiene nada que ver con la raíz etimológica de la palabra. Este es el motivo por el que puede ser interesante reconstruir las etapas más importantes de una evolución etimológica y semántica muy tortuosa, pero fascinante, la que de *amma* conduciría a *ama*.

3. Etimología de *ama*

Para explicar la etimología de *ama* (y del masculino *amo*)¹⁴, los lexicógrafos suelen citar el pasaje de Isidoro. Es el caso del rico dossier del *DCECH*, que bajo el epígrafe *ama* enumera las abundantes ocurrencias de palabras homófonas en lenguas tan alejadas del mundo románico como el fenicio, el hebreo, el gaélico o el sueco, para concluir que «Ninguna de estas formas es étimo de la otras, sino que todas ellas se originaron paralela e independientemente». Tampoco tendría especial importancia, siempre según el *DCECH*, que *Amma* identificara antiguamente a una deidad femenina, según una posible interpretación de algunos epígrafes encontrados en Segóbriga (Cuenca). Posturas similares se observan en otras entradas del *Diccionario*, que a menudo llegan a afirmar que un vocablo «no tiene etimología» (*DCECH*, s. v. *mochó*). Sin embargo, la lingüística más reciente ha sido capaz en ocasiones de superar esta visión tradicional (por ejemplo, Georgescu 2021), y ha destacado la necesidad de emplear criterios diferentes para comprender el origen de palabras que eludan relaciones inequívocas y lineales con un étimo preciso, entre las que destacan muchos zoónimos. Para ello, quizá sea útil salir del perímetro exclusivo de la lingüística histórica y dirigirse hacia planteamientos más amplios.

El propio *DCECH* deja muy clara la naturaleza de *amma*, «voz del lenguaje infantil, de creación expresiva», la que los lingüistas alemanes definen *Lallawort*¹⁵. Y, como *Lallawort*, esta forma prescinde de una relación etimológica directa, ya que hunde sus raíces en el sistema neurocognitivo del ser humano, y de hecho da lugar a esa constelación de palabras, mitos, leyendas y creencias que van más allá de lo lingüístico a la que nos referíamos antes. Esto no significa, sin embargo, que de esta constelación deban abandonarse las líneas evolutivas.

En primer lugar, que *Amma* es un teónimo se deduciría, como ya se ha dicho, de una inscripción votiva en un altar que forma parte de los descubrimientos del teatro romano de Segóbriga (*Hispania Citerior*), que reza *Ammae | sacr(um) | Amata | ex voto* (Losada Gómez / Donoso Guerrero 1965: 10-11, lám. 9); otro hallazgo, que salió a la luz en 2000, podría interpretarse de forma similar, aunque persisten las dudas entre la lectura *Amma m[ater]* o *M(arc-) Mam[jili-]* (Abascal / Cebrián 2002: 162, lám. 24). En la famosa *Tavola di Agnone*, una inscripción osco-umbra ahora en el British Museum, se leen dos apariciones de *Amma*, en ambos lados; en este caso, *Ammai Kerrilai* podría entenderse como ‘madre de Kerri’, es decir, de Ceres (Devoto 1967: 187-188). Más que de un teónimo propiamente dicho, se trata, pues, de una figura relacionada con las divinidades como ‘madre’ o ‘nodriza’¹⁶, al igual que sucede, por otra parte, en los sintagmas de los glosarios tardo-antiguos y bizantinos de Hesiquio (siglo v d. C.) y Focio (siglo ix), que asocian ἀμμή, entendido como ‘nodriza’, con Artemisa, Rea y Deméter. La aparición de *Amma* como elemento onomástico, que ya era visible en la antigua Grecia (Chantraine 1946: 242-243; Conti 2018) y que durante el Imperio romano parece haber tenido cierta difusión en Hispania (Zárate 1978; Urbina Martínez 2000), quizá pueda relacionarse con el mismo contexto. Por tanto, la palabra debería interpretarse no tanto como el nombre de una deidad individual, sino más bien como un atributo asociado a la propia deidad.

Nuestra hipótesis provisional —que desde luego necesitaría una investigación más profunda— es que, en el grupo de divinidades de origen prerromano, *Amma* aparece como ‘nodriza de las diosas’, figura descendiente de los antiquísimos cultos dirigidos a divinidades femeninas; pero la palabra no posee un significado teonímico autónomo, es decir, ajeno a su función primaria de ‘dadora de leche’ a otras divinidades. A partir de ella se desarrollaría más tarde el nombre propio que se encuentra en diversas partes del Imperio y que, por así decirlo, traduce las virtudes de la nodriza divina a las más prosaicas de la nodriza terrenal, cuya función social se consideró tan importante como para cristalizar en un antropónimo.

Su presencia en contextos étnicos y geográficos distantes sugiere un origen muy remoto, atestiguado en primer lugar por las numerosas figuraciones de la diosa-madre, extendidas por toda la Europa neolítica. En particular, gracias sobre todo a las conocidas investigaciones de Marija Gimbutas, resalta la variante que representa la diosa con los rasgos de una estrígida, marcados por la marcada redondez de sus ojos¹⁷, pero también por atributos sexuales como la vulva y, en no pocos casos, el pecho, como se puede apreciar en las láminas 1-5 del *Apéndice 2*. De las representaciones paleolíticas más antiguas de diosas ornitomorfos, a

¹⁴ De hecho, contrariamente a lo que afirma el *DCECH*, el masculino *amus* aparece con el significado de ‘señor’ en documentos latinos medievales a partir de 968, mientras que el primer registro de la variante femenina puede leerse en un cartulario de 1065 (*DHLE*, s. v. *ama*).

¹⁵ A este propósito consúltense Chantraine (1946) o Pokorny (1959, s. v. *am(m)a*, *amñ*).

¹⁶ Muy interesante, en este sentido, es el significado de *amma* ‘nutriz’ atestiguado en otro epígrafe ibérico, de la región zamorana: *Amma (sic) Nova cum | suo pare uno | lacte duas domi|nas edocavit | id[em] po(suit) t(itulum) m(emoriae) [h(ic) s(iti) | s(unt)] t(erra) l(evis) (cfr. Hernández Pérez / Siles Ruiz 2012).*

¹⁷ En el Neolítico, el protagonismo de los ojos como atributo divino se encuentra también en Europa occidental fuera de las figuras ornitomorfos, hasta el punto de acuñar la definición *Eye-Godess* (Crawford 1957).

veces asociadas a otros animales y dotadas de caracteres sexuales, surge la figura estrigiforme a partir del *v* milenio a. C., con representaciones a veces sorprendentes, como la llamada «Madonna de Gradac» (cultura *Vinča*), que representa una escena de amamentamiento. Aunque se ha perdido la cabeza de la madre, el bebé que está siendo amantado posee claramente un pico (lám. 6).

La asociación del ave con el ámbito religioso de carácter matrifocal da lugar a un conjunto de entidades divinas y míticas cuyo origen y desarrollo no podríamos siquiera insinuar aquí. La figura también puede aparecer en relación con la muerte, como se aprecia en urnas húngaras y anatolias datadas en torno al 3000-2500 a. C. (lám. 4-5), pero esta ambivalencia se entiende bien en la necesidad de representar, y así exorcizar, el miedo a perder al hijo (Asplund Ingemark / Ingemark 2013). Por tanto, no se trata de un elemento negativo en sí mismo, sino que constituye la contrapartida normal de la maternidad y la crianza. Ciertamente, la muerte infantil y la idea del pájaro como mensajero de la muerte pueden encontrarse en muchas otras culturas, como la árabe preislámica (Homerin 1985) o la egipcia (Newberry 1951); sin embargo, si nos limitamos a los ámbitos indoeuropeo y semítico, el lado macabro de los estrígidos emerge muy a menudo de un elemento específico, su condición de criaturas nocturnas.

Igual de nocturnas, además, son figuras ambivalentes como Lilith, dotada de atributos ornitiformes en su origen sumo-acadio y definida como estrígida en el Masorético (*Libro de Isaías*)¹⁸, que desde la cultura hebreo-cristiana cristalizará como una entidad femenina maligna, opuesta a la idea de maternidad, alimentación o fertilidad. O bien, las *lamias*, demonios femeninos de la zona mesopotámica que más tarde entraron en la mitología griega y que quizá sean las mejores candidatas para explicar el cambio de signo atestiguado por Ovidio y muchos otros¹⁹. De hecho, las fuentes latinas que hemos citado más arriba parecen establecer una auténtica crisis entre la lamia como monstruo que chupa la sangre de los infantes tomada de la mitología griega y las aves rapaces, probablemente a causa de su común naturaleza nocturna: *fit bubo Pamphile*, escribe Apuleyo en las *Metamorfosis* al presentar a Pánfila, definida como *lamia* junto con Meroe y Pantia (III, 21; *cfr.* Leinweber 1994).

Este nuevo simbolismo, conviene recordarlo, se da en un contexto de alto sincretismo y estratificaciones metamórficas que involucran también a otros animales (Björklund 2017) y se refleja también en la creación de zoónimos populares como *CAPRIMULGUS*, que da lugar a los diversos *chotacabras-chupacabras, succiacapre, xotacabras, tettechève*, etc.²⁰. Sin embargo, hay que recordar que, aparte de la confusión entre las diversas aves mencionadas varias veces, el material mítico-simbólico que estamos examinando parece distinguir bien entre búhos, por una parte, y lechuzas o mochuelos, por otra. El hecho de que el búho sea mucho más grande que las otras aves de la misma especie puede haber llevado a identificar a mochuelos y lechuzas, de menor tamaño, con el género femenino, como demostrarían los grafitos rupestres paleolíticos (Gimbutas 2005: 54) y las figuras neolíticas reproducidas aquí en el apéndice. Aunque la misma Gimbutas (y, con ella, todos los estudiosos de lengua inglesa) hablan de *owls*, que puede significar tanto búho como mochuelo o lechuza, nos parece bastante claro que en todos los hallazgos en los que se representa al ave con atributos femeninos nunca se encuentran plumicornios, a diferencia de cuanto se observa en otros testimonios como, por ejemplo, las famosas tapas, también de la cultura *Vinča* (*v* milenio a. C., lám. 7), que realmente parecen representar al búho real en lugar de la lechuza, no solo por los plumicornios, sino también por la forma de los ojos, que difieren de los mucho más redondos de la lechuza o del mochuelo.

Mario Alinei fue uno de los primeros en subrayar la importancia de la relación entre los planos religioso-simbólico y léxico que estamos analizando. Aunque las opiniones de Alinei han suscitado discusiones, cuyo análisis supera ampliamente el propósito de este artículo, por lo que se refiere al mochuelo, el lingüista italiano había destacado cómo su origen mítico-religioso pertenecía al arquetipo del ser humano descendiente de un ave, vinculado al simbolismo de la Gran Madre (Alinei 1996: 639). Sin embargo, la conexión directa entre los orígenes paleolíticos del culto y la figura de Atenea es identificada como una inversión de la relación totémica, por la que el animal que antes protegía al ser humano pasaría a ser protegido por la deidad. No estamos seguros de que un salto cronológico tan claro sea adecuado: las divinidades nutricias *Ammæ* de epígrafes ibéricos o itálicos, por ejemplo, parecen contradecir la antigüedad de este proceso, o al menos hacen la situación más problemática. Además, hay que recordar que Atenea no siempre va acompañada de la lechuza, sino que en algunas pinturas de vasos se identifica con el propio pájaro (Gimbutas 2005: 221). Por todo a lo que acabamos de referirnos, señalar a Atenea como la evolución natural de esta compleja relación entre diosa y ave no resulta

¹⁸ *Isaías* 34:14 menciona a Lilith utilizando el enigmático *hapax* que se puede transliterar como *quippoz*. Este zoónimo es difícil de interpretar, pero en las traducciones protestantes modernas basadas en el citado libro, como la *Biblia de Ginebra* o la *Biblia del Rey Jacobo*, se traduce como *schreech owl*, es decir, 'búho chillón': en resumen, el estrígido. Que Lilith pueda unirse a figuras estrígidas en las representaciones mesopotámicas se ha hipotetizado citando el famoso *Relieve Burney*, sobre cuya datación e incluso autenticidad, sin embargo, surge más de una duda.

¹⁹ En la vasta bibliografía sobre el tema, se puede encontrar una excelente *mise au point* en West (1995). La aparición de este tipo de demonios femeninos empeñados en robar y/o matar infantes deriva, como puede adivinarse, de la figura de la mujer estéril, negación de la maternidad y la fertilidad, a menudo yuxtapuesta a la vejez.

²⁰ El proceso habitual de alegoría cristiana del mundo animal no perdona ni a los búhos, mochuelos y estrígidos varios: en el *Aviarium* de Hugo de Fouilloy, por ejemplo, se lee «*Nycticorax est avis quae amat tenebras noctis. In parietinis habitat, quia in minis maceriarum quae sunt sine tecto domicilium servat. Lucem refugit; in nocte volitans cibos quaerit. Mystice nycticorax Christus significat qui noctis tenebras amat, quia non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Ita enim Deus Pater dilexit mundum ut pro redemptione mundi morti traderet filium. Quod autem peccatores tenebrae vocentur. Apostolus testatur, dicens, Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Habitat nycticorax in minis parietum, quia Christus nasci voluit de populo iudeorum*» (cap. XXXIX, ed. Clark 1992: 172). La vulgarización portuguesa, que remonta al s. XIV, se encuentra desafortunadamente mutilada en esta parte, pero ya traduce *NYCTICORAX* como *noitívó*. Sobre la representación de los estrígidos en los bestiarios *cfr.* Hassig (1995: 97).

convinciente. Llamada no por casualidad por Homero γλαυκῶπις²¹, la diosa parece más bien testimoniar una discontinuidad, ya que aquí la estrígida a la que acompaña (o en la que a veces se transforma) pierde el aspecto negativo de ser un ave nocturna, mientras que el aspecto positivo de ser maternal y nutricia es sometido a un proceso metonímico que desplaza la función de alimentación del cuerpo al espíritu.

Si es posible, pues, dibujar un mapa de los varios procesos simbólicos y religiosos a los que el ave está conectada a través de los milenios, todavía falta reconstruir la evolución léxica en el área romance y, en particular, en las variedades de la península ibérica.

4. El plano léxico

La polaridad en la concepción de los estrigiformes se refleja también a nivel léxico. Jean-Philippe Dalbera, al negar el supuesto origen onomatopéyico del fr. *chouette* (2006: 273-338), ha abordado la inextricable maraña de parónimos, analogías y para-etimologías que jalonan las definiciones del búho en diversas lenguas romances y en griego, y propone que la clave para interpretar la mayoría de ellas es precisamente el significado positivo, vinculado a la leche y la alimentación. Incluso formaciones aparentemente alejadas de este campo semántico como, por ejemplo, las de los dialectos italo-romance meridionales *cuccuvaia* o *cuccuveggia* se remontarían a la misma matriz (< κουκουβάγια, donde κόκκς ‘trigo’ y βία ‘nodriza’)²². Quizás excesivo, por otra parte, es incluir también el it. *civetta* en semejante raíz, basada en CIBUS ‘trigo’ (cfr. occ. *cevada* ‘avena’, esp., gal. *cebada*, port. *cevada* ‘cebada’)²³. Sin embargo, aunque hay que tomarlas con precaución, las hipótesis de Dalbera sí ofrecen ideas interesantes, que merece la pena tomar en consideración en un marco histórico, geográfico y cultural mucho más amplio del de las variedades románicas.

Una hipótesis posible es que la «double personnalité de la chouette» se consolide, a través de esa convergencia entre las lamias chupasangres y los estrígidos, más incisivamente en la cuenca mediterránea —recordemos que Plinio da testimonio de una creencia popular, probablemente anterior a la romanización— y encuentre luego diversas articulaciones en todos los estratos de la cultura europea, literaria y vulgar. Trazar el camino de los reflejos lingüísticos de esta evolución es muy difícil, pero no puede descartarse que léxicamente sea precisamente el mundo latino el que introdujo el vínculo con la noche, en las formas ΝΟΚΤΙΑ (it. *nottola*, port. *noitívó* < NOCTE + VŎLO) y similares. Ciertamente, en época romana no faltan fósiles del significado positivo, aunque sean re-semantizados; así ocurre, por ejemplo, en la *Romulea* de Draconcio, donde una antigua *nutrix* es comparada con una estrige (vv. 302-310)²⁴.

La evolución léxica presenta una distinción bastante marcada. Por un lado, las únicas entradas que parecen pertenecer a la constelación de *amma* son las mozárabes *mamáyra/mammáira*, identificadas con la coruja o la lechuza (Simonet 1888: 328)²⁵. El sur ibérico en el que Isidoro trabajaba, lingüísticamente hablando, habría conocido aproximadamente un siglo después de la invasión árabe y la paulatina creación de palabras mozárabes; su observación de la lengua del vulgo podría, por tanto, identificar un lexema, en el caso de *amma*, que se sitúa en esa zona gris entre el latín ya tardío —que Isidoro denominaba *lingua mixta*— y la aparición de formas proto-romances. Esto indicaría, por tanto, que *mamáyra/mammáira* es la única forma que conserva la secuencia fonética de *amma*, indudablemente vinculada al acto de amamantar.

En todos los demás casos, la identificación del ave, como hemos visto, se basa tanto en la «leyenda negra» como en el antiguo valor positivo. Por un lado, la clara derivación italo-romance de *strega* de STRYX y otros nombres dialectales que recuerdan el ámbito ornitológico son bien conocidas y estudiadas (Caprini 2003; Ronzitti 2009; Barillari 2014). En cambio, nos parece significativo que en el ámbito ibérico el equivalente gallego-portugués *bruxa/bruja*, de etimología incierta, se relaciona a veces con la estrige en las fuentes lexicográficas, pero sin indicar nunca una derivación etimológica precisa²⁶.

Por otro lado, el cast. *lechuza* puede interpretarse como otro residuo léxico de la creencia atestiguada por Isidoro. La evolución trazada en el DCECH ΝΟΚΤΙΑ (cfr. it. *nöttola*) > **nochua* > *nechuza* es más que probable:

²¹ La palabra, como es notorio, puede indicar ‘de ojos brillantes’ o ‘cara de lechuza’, con los dos atributos obviamente conectados por la figura ancestral de los ojos antes mencionada.

²² Sin embargo, confróntese el cremonés *cucubio* (Ferrari 2010: 43).

²³ La hipótesis de Dalbera ve, probablemente con acierto, el origen de *chouette* no en CAVANNU (de CAPUT), sino en el significado traslativo del verbo *chuer* ‘acariciar’, ‘mimar’ (de ahí los apelativos cariñosos que utilizan las madres para dirigirse a sus hijos como *chou* o *chouchou*), semánticamente contiguo al ámbito de los cuidados de una madre hacia sus hijos y, por tanto, asociado a la idea de alimentación y amamantamiento de *amma* (Dalbera 2006: 309-310). Es cierto que la evidente similitud fónica con el italiano *civetta* y todas las formas similares atestiguadas en diversas zonas italo-romance también podría explicarse por una forma galorromance que penetró posteriormente hacia el este. El testimonio del lombardo *sciguètt* ‘cochinillo’ (Cherubini 1843), por ejemplo, parece confirmar la relación entre una base con fricativa [siw]/ [fiw] o africada [tʃiw], y el ámbito del amamantamiento, admisible sin problemas en francés, pero no tanto en italiano. Al mismo tiempo, también parece evidente que algunos nombres de búho que evocan el significado negativo, como la *malacella* corsa o formas del sur de Italia como *ucellu da mort*, son formaciones más recientes (Dalbera 2006: 288).

²⁴ Sobre la visión mítico-simbólica de las aves de rapiña en el mundo clásico léase, entre otros, Curletto (1987).

²⁵ Es difícil comprender la razón por la que Pilar García Mouton confunde estas aves con el CAPRIMULGUS anteriormente mencionado, es decir, el *chotacabra*, que pertenece a una especie diferente de los estrígidos (García Mouton 1999: 333).

²⁶ Las fuentes lexicográficas más antiguas rara vez asocian *bruja* con *búho/estriga*; el vocabulario castellano más antiguo que recoge este significado es el *Diccionario enciclopédico* (1853), s. v. *bruja*: «Especie de ave nocturna sin penacho, bastante común en España y en otras regiones de Europa, que los modernos han reunido al género mochuelo». El significado secundario aún permanece en zonas hispanohablantes, pero con pequeñas mutaciones del referente zoológico: en el español de Chile, por ejemplo, hoy *bruja* identifica a la moderna *nycticorax*, especie que forma parte de las *Ardeidae*, a las que pertenecen los pelícanos.

nechuza está atestiguado en una biblia escurialense del siglo XIII, mientras que *lechuza* se encuentra más generalmente a partir del siglo XIV. En la entrada del *DCECH*, sin embargo, Corominas enmarca el cambio *n- > l-* y el sufijo *-uza* exclusivamente en el plano morfológico, negando el vínculo con la superstición atestiguada por Isidoro presentada al principio de la entrada²⁷. Es verdad que *-uza* tiene valor defectivo, y esto se entiende bien precisamente por su asociación con un animal nocturno, *nechuza*, que evocaría todas las cualidades malas del ave. Sin embargo, la sufijación es precedente al cambio de la consonante inicial, que se realiza después (tal vez entre el siglo XIII y el siguiente), probablemente por etimología popular: de *nechuza*, término marcado negativamente por estar asociado a *NÓCTE*, volvemos a *lechuza*, que evoca un significado positivo, el de *LÁCTE*, entonces de la nutrición infantil y del maternal, evidentemente más arraigado en Iberia que en otras partes del espacio románico.

Amma 'mochuelo', en última instancia, no evoluciona en ninguna lengua romance (con la posible excepción de las palabras mozárabes antes citadas) como definición de una especie perteneciente al orden *Strigidae*. Las lenguas de la península ibérica, sin embargo, atestiguan no solo una continuidad léxica con *ama* 'nodriza' compartida con otros idiomas, sino también, al menos a partir de finales del siglo X en latín, una especificación semántica ulterior al pasar a indicar el concepto de 'posesión', que se explica precisamente por la relación de dependencia que el niño tiene con su nodriza. Al mismo tiempo, si se sigue a Dalbera, la semiosis positiva de *amma* se refleja en otros nombres del búho por toda Europa (y *lechuza* no es una excepción), que sustituyen al significante, pero continúan el significado. Todo esto lleva a pensar que la etimología de Isidoro, a pesar de las muchas para-etimologías que pueden leerse en su obra, es correcta y se basa en su aguda capacidad de observación del lenguaje coloquial de los pueblos ibéricos en pleno siglo VII, donde *amma* era claramente una reliquia léxica que podía abrir una amplísima mirada a la historia de la humanidad, que va más allá del estrecho ámbito etnolingüístico.

5. Conclusiones

El razonamiento nos ha llevado hacia atrás a través de un arco cronológico de milenios, partiendo del testimonio de un trovador gallego-portugués. Esto demuestra que la historia de las palabras y de los conceptos que expresan puede abordarse a veces con ópticas de distinta profundidad. Si nos detenemos en el siglo XIII, podemos concluir que la hipótesis de Correia, inmejorable desde el punto de vista del contexto geo-cronológico en el que situar el ciclo de la *ama*, debería ser cuestionada en el plano hermenéutico, porque:

- a) se basa en un malentendido lingüístico (cast. *mochu* ≠ lat. *stryx* y lat. vulg. *amma*);
- b) interpreta precipitadamente las fuentes latinas de Isidoro y da importancia a otras posteriores, inútiles para la investigación etimológica;
- c) distorsiona el dictado de Isidoro asociando a *stryx* un valor negativo que en modo alguno se desprende del texto de las *Etymologiae*;
- d) ignora las implicaciones semánticas y culturales de la «leyenda» a la que Correia se refiere (por ejemplo, al no mencionar su consecuencia léxica más inmediata, es decir, el italiano *strega*).

Probablemente, las *annominaciones* entre *ama* y las formas del verbo *amar* en la canción de Johan Soarez Coelho se refieran a un personaje femenino que sí era nodriza (la propia Urraca Gotérrez, irónicamente, lo sería más tarde, nada menos que del futuro rey Fernando IV). Conviene recordar, a este respecto, que en la Edad Media las amas adscritas a casas nobiliarias eran consideradas de un rango social superior al de la simple nodriza, como demuestra, por ejemplo, el apego mostrado por Alfonso X hacia su ama, de nuevo una Urraca, pero esta vez Pérez y no Gotérrez, que fue de las poquísimas asistentes a la boda del monarca con Violante de Aragón y recibió en herencia las localidades castellanas de Portillo y Villainfierno (Ballesteros Beretta 1963: 48).

Dado que en septiembre de 1243 el joven Alfonso, aún infante, aparece en la zona burgalesa donde se cree que tuvo lugar el ciclo (Ballesteros Beretta 1963: 1060), no puede descartarse siquiera que se tratara de su nodriza. En cualquier caso, más allá de la identidad de la misteriosa *pastorinha*, el debate puede enmarcarse fácilmente en la casuística cortesana, y el hecho de que se desarrolle casi enteramente en un plano satírico, tras el primer impulso más tradicional de Coelho, no debe extrañar mucho en la tradición gallego-portuguesa, en la que la textualidad dialógica actúa siempre en la línea de la cantiga *de escarnio e maldizer*.

Si, por otro lado, nos remontamos mucho más atrás en el tiempo y en el espacio, utilizando la pista lexicográfica evocada por Correia, nos damos cuenta de que la palabra de Isidoro, desaparecida en la evolución léxica posterior del ámbito zoonímico, es testimonio de una creencia popular de raíces muy antiguas, probablemente aún viva en los territorios sureños donde nació y trabajó Isidoro y perfectamente reflejada en la evolución que condujo a los modernos *ama* 'nodriza' y sus desarrollos posteriores. Isidoro, por tanto, asume aquí el disfraz de antropólogo y etnógrafo involuntario, como ocurre en varias partes de su obra²⁸, y es el testigo más claro de una estratificación mítico-simbólica cuya pervivencia en el área meridional ibérica necesitará, sin duda, ser explorada en profundidad.

²⁷ «Sobre todo, por ignorante que sea el vulgo, sería difícil hacerle creer que un ave tiene tetas, de modo que un nombre como *mamaira*, que tan claramente alude a las mamas se aplica mucho mejor al murciélago [...] Todo ello aumenta nuestra duda de que en su origen *lechuza* fuese un mero derivado de *leche*» (*DCECH*, s. v. *lechuza*). Si se comparan el lombardo *sciguètt* citado en la nota 22 y el castellano *lechuzo*, ambos indicando a animales recién nacidos, la impresión de que Corominas abordó la cuestión con demasiada ligereza no hace más que reforzarse.

²⁸ Véase al respecto Gasti (1998).

Apéndice 1: Outros textos que conforman el ciclo²⁹

Airas Perez Vuitoron, *MedDB3 16.13*

Joan Soárez, pero vós teedes
que trobades en esta terra ben,
quero-vos en conselhar ùa ren:
aqui fazed'esso que ben sabedes,
ca aqui tõe vós por sabedor
de trobar; mais nós trobamos melhor
e ben entendemos com'o fazedes.

E se vós de trobar sabor avedes,
aqui trobade – faredes i sén –
e non trobedes cabo Santarén,
con esses juizes que vós queredes,
ca ben trobamos d'escarnh'e d'amor;
mais se avedes de trobar sabor,
Martin Alvel'é aqui con que trobedes.

E por travar no que non conocedes
non daríamos nós nada poren,
ca vos direi or'o que vos aven
en estes juizes que vós dizedes:
cantar julgamos de bon trobador,
mais cantar d'ama nen de tecedor
nunca julgamos: vó-lo saberedes.

Johan Soarez Coelho, *MedDB3 79.13*

Desmentido m'á 'qui un trobador
do que dixi da ama sen razon,
de cousas pero, e de cousas non.
Mais u menti, quero-mi-o eu dizer:
u non dixi o meo do parecer
que lhi mui bõo deu Nostro Senhor,

ca, de pran, a fez parecer melhor
de quantas outras eno mundo son,
e mui máis mansa, e máis con razon
falar e riir, e tod'al fazer;
e fezo-lhe tan muito ben saber
que en todo ben é mui sabedor.

E por esto rogo Nostro Senhor
que lhe meta eno seu coraçõ
que me faça ben, poi'-lo a ela non
ousou rogar; e se m'ela fazer
quisesse ben, non querría seer
rey, nen seu filho, nen emperador,

se per i seu ben ouves's'a perder;
ca sen ela non poss'eu ben aver
eno mundo, nen de Nostro Senhor.

Juião Bolseiro/Johan Soarez Coelho *MedDB3 85.11/79.30*

– Joan Soares, de pran as melhores
terras andastes, que eu nunca vi:
d'averdes donas por entendedores
mui fremosas, quaes sei que á i,
fora razon; mais u fostes achar
d'irdes por entendedores filhar
sempre quand'amas, quando tecedores?

– Juião, outros mais sabedores
quiseron já esto saber de min,
e en todo trobar máis trobadores
que tu non és; mais direi-t'õ que vi:
vi boas donas tecer e lavar
cordas e cintas, e vi-lhes criar,
per bõa fé, mui fremosas pastores.

– Joan Soares, nunca vi chamada
molher ama, nas terras u andei,
se por emparament'ou por soldada
non criou mes, e máis vos én direi:
enas terras u eu soía viver,
nunca mui bõa dona vi tecer,
mais vi tecer algũa lazerada.

– Juião, por est'outra vegada
con outro tal trobador entencei;
fiz-lhe dizer que non dezia nada,
com'or'a ti desta tençon farei;
vi boas donas lavar e tecer
cordas e cintas, e vi-lhes teer
mui fremosas pastores na pousada.

– Joan Soárez, u soía viver,
non tecen donas, nen ar vi teer
berç'ant'o fog'a dona muit'onrada.

– Juião, tu debes entender
que o mal vilan non pode saber
de fazenda de bõa dona nada.

Johan Garcia de Guilhade, *MedDB3 70.38*

Par Deus, Lourenço, mui desaguisadas
novas oí agor'aqui dizer:
mias tenções quiseran desfazer
e que ar fossen per ti amparadas.
Joan Soarez foi; e di-lh'assi:
que louv'eu donas, mais nunca por mí,
mentr'eu viver, seran amas loadas.

E, se eu fosse u foron escançadas
aquestas novas de que ti falei,
Lourenço, gran verdade ti direi,
todas-las novas foran acaladas;
mais a min e a ti poss'eu ben defender,
ca nunca eu donas mandei tecer
nen lhis trobei nunca polas maladas.

Cordas e cintas muitas ei eu dadas,
Lourenç', a donas e elas a min;
mais pero nunca con donas teci
nen trobei nunca por amas onradas;
mai-las que me criaron, dar-lhis-ei
sempr'en que vivan e vesti-las-ei,
e seran donas de mi sempr'amadas.

Lourenço, di-lhe que sempre trobei
por bõas donas e sempr'estranei
os que trobavan por amas mamadas.

²⁹ Todos los textos se citan de la edición seguida en la base de datos *MedDB3*. Incluimos también la cantiga de Coelho *MedDB3 79.28*, porque establece una evidente relación dialógica con el texto de Johan Garcia de Guilhade *MedDB3 70.38*, también reproducido en el *Apéndice*, mientras preferimos no mencionar otras cantigas que, de alguna forma, pueden haber sido compuestas en el mismo entorno, como ya suponía Correia, pero que no mencionan de forma explícita a la *ama*.

Johan Soares Coelho, *MedDB3 79.28*

Joan Garcia tal se foi loar
 e enfenger que dava de sas doas
 e que trovava por donas mui boas;
 e oí end'o meirinho queixar
 e dizer que fará, se Deus quiser,
 que non trobe que trobar non dever
 por ricas donas nem por infançoas.

E oí noutro dia en queixar
 ùas coteifas e outras cochõas,
 e un meirinho lhis dise: -Varõas,
 e non vos queixedes, ca, se eu tornar,
 eu vos farei que nen un trobador
 non trobe en talho se non de qual for,
 nen ar trobe por mais altas pessõas,

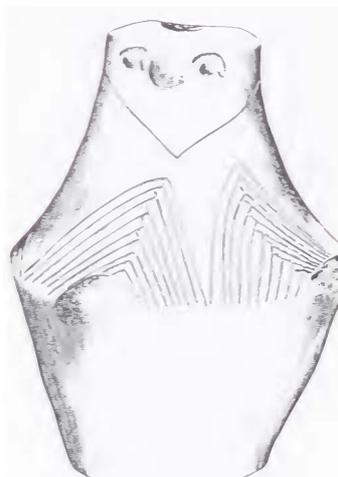
Ca manda 'l-Rei, por que á en despeito,
 que troben os melhores trobadores
 polas mais altas donas e melhores,
 o ten assi por razon, con proveito;
 e o coteife que for trobador,
 trobe, mais cham'a coteifa «senhor»;
 e andaran os preitos con dereito.

E o vilão que trobar souber,
 que trob'e chame «senhor» sa molher,
 e averá cada un o seu dereito.

Apéndice 2: Imágenes³⁰



Lám. 1. Figurita procedente de Bükk (Hungría), ca. 5000 a. C. (Gimbutas 2001: 37, lám. 59)



Lám. 2. Vaso de la cultura Vinča (Croazia), ca. 5200-5000 a. C. (Gimbutas 2001: 38, lám. 62)

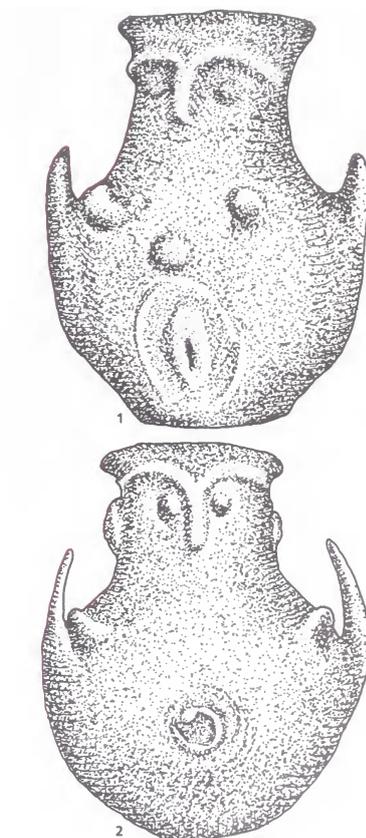
³⁰ Todas las imágenes se reproducen bajo permiso de *Estate of Maria Gimbutas*, a condición de que no aparezcan en productos con finalidades diferentes de la investigación.



Lám. 3. Diosa-lechuza tallada en una pared, zona de Épernay (Marne-Grand est), ca. 3500-3000 a. C. (Gimbutas 2001: 192, lám. 295)



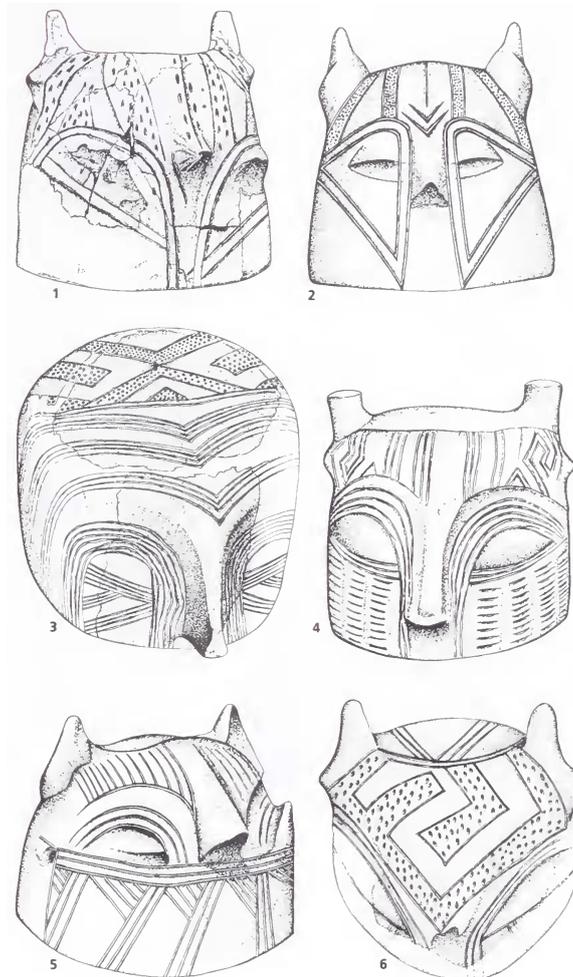
Lám. 4. Urnas funerarias, probablemente de madre e hijos, de la cultura Baden (Hungria), ca. 3000 a. C. (Gimbutas 2001: 191, lám. 291)



Lám. 5. Urnas funerarias de aves con pecho, vulva y cordón umbilical, de zona anatólica, entre ca. 3000 y 2500 a. C. (Gimbutas 2001: 191, lám. 292)



Lám. 6. «Madonna» de Gradač (Croacia), ca. 5000 a. C. (Gimbutas 2001: 37, lám. 58)



Lám. 7. Tapas de la cultura Vinča (Croacia), entre ca. 5200 y 4500 a. C. (Gimbutas 2001: 53, lám. 89)

Bibliografía

a) Diccionarios, glosarios y bases de datos

Alfonso de Palencia (2005): *Universal Vocabulario en Latín y en Romance*. Alicante / Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes / Biblioteca Nacional.

Cherubini, Francesco (1843): *Vocabolario Milanese-Italiano*. Milano: Regia Stamperia, t. 4.

- DCECH = Corominas, Joan / Pascual, José Ignacio (1980-1991): *Diccionario Crítico Etimológico Castellano y Hispánico*. Madrid: Gredos, 6 vols.
- DHLE = Real Academia Española (2013-): *Diccionario histórico de la lengua española (DHLE)* <<https://www.rae.es/dhle/>> [Consulta: 24/11/2023].
- Diccionario enciclopédico de la lengua española, con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas Españolas [...]*. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, 1853, t. I.
- Ferrari, Valerio (2010): *Lessico zoologico popolare della provincia di Cremona, dialettale, etimologico*. Cremona: Monografie di Pianura / Provincia di Cremona.
- MedDB3 = Mercedes Brea / Pilar Lorenzo Gradín (dir.): *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*, versión 3.11 (2021). Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades <<http://www.cirp.gal/meddb>> [Consulta: 08/12/2023].
- Pokorny, Julius (1959): *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern / München: A. Francke Verlag, vol. I.
- Simonet, Francisco Javier (1888): *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*. Madrid: Real Academia Española.

b) Ediciones de textos

- Clark, Willene B. (ed.) (1992): Hue de Fouilloy, *The Medieval Book of Birds: Hugh of Fouilloy's 'Aviarium'*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies: State University of New York.
- LL = Piel, Joseph / Mattoso, José (eds.) (1980): *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Lisboa: Portugaliae Monumenta Histórica / Iussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita.
- Valastro Canale, Angelo (ed.) (2013): Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*. Torino: UTET, 2 vols.

c) Literatura secundaria

- Abascal, Juan M. / Cebrián, Rosário (2002): «Inscripciones romanas de Segobriga (1999-2001 e inéditas)». *SAGVNTVM (P.L.A.V.)* 34, pp. 151-186.
- Alinei, Mario (1996): *Origini delle lingue d'Europa. I. La teoria della Continuità*. Bologna: Il Mulino.
- Asplund Ingemark, Camilla / Ingemark, Dominic (2013): «More than scapegoating: the therapeutic potential of stories of child-killing demons in Ancient Greece and Rome», in Camilla Asplund Ingemark (ed.), *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*. Lund: Nordic Academic Press, pp. 75-84.
- Barillari, Sonia Maura (2014): *Protostoria della strega. Le fonti medievali latine e romanze*. Aicurzio: Virtuosa-Mente Edizioni.
- Beltran, Vicenç (1998): «Tipos y temas trovadorescos, XV. Johan Soares Coelho y el ama de Don Denis». *Bulletin of Hispanic Studies* 55/1, pp. 13-43.
- Ballesteros Beretta, Antonio (1963): *Alfonso X el Sabio*. Barcelona: Salvat.
- Björklund, Heta (2017): «Metamorphosis, misanthropy and the child-killing demons in Hellenistic and Byzantine period». *Acta Classica* 60, pp. 22-49.
- Caprini, Rita (2013): «I nomi della "strega" in Europa: dalla lingua alla storia, ai testi». *Strumenti critici* 18/2, pp. 161-182.
- Chantraine, Pierre (1946): «Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec». *Revue d'Études Grecques* 59-60, pp. 219-250.
- Cherubini, Laura (2009): «The Virgin, the Bear, the Upside-down "Stryx": an interpretation of Antoninus Liberalis 21». *Arethusa* 42/1, pp. 77-97. DOI: <http://dx.doi.org/10.1353/are.0.0016>
- Conti, Eleonora Angela (2018): «Lessico familiare nei papiri greci dell'Egitto romano e bizantino: alcune considerazioni su ἀμμά». *Aegyptus* 98, pp. 147-160. DOI: http://dx.doi.org/10.26350/001217_000019
- Cordoñer, Carmen (2017): «De nuevo las palabras en Isidoro de Sevilla». *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 75, pp. 21-57.
- Correia, Ângela (1996): «O outro nome da ama – uma polémica suscitada pelo trovador Joam Soares Coelho». *Colóquio|Letras* 142, pp. 51-64.
- Correia, Ângela (2001): *As cantigas de amor de D. Joan Soares Coelho e o "ciclo da ama"* [Tesis doctoral]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Correia, Ângela (2006): «O enquadramento histórico das cantigas à 'ama' do trovador Joam Soares Coelho», in Teresa Vitória Alves (ed.), *And gladly wolde (s)he lerne and gladly teche. Homenagem a Júlia Dias Ferreira*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 111-120.
- Correia, Ângela (2012): «Ser letrado e trovador». *eHumanista* 22, pp. 27-48.
- Correia, Ângela (2016): *Ama. A Importância de um Nome no Conhecimento sobre os Trovadores Medievais Galego-Portugueses*. Lisboa: Bibliotónica Portuguesa.
- Crawford, Osbert Guy Stanhope (1957): *The Eye Goddess*. Los Angeles: Phoenix House.
- Curletto, Silvio (1987): «Il contesto mitico-religioso antenato/anima/uccello/strega nel mondo greco-latino». *Maia* 39, pp. 143-156.
- Dalbera, Jean-Philippe (2006): *Des dialectes au langage*. Paris: Honoré Champion.
- Devoto, Giacomo (1967): «Il Panteon di Agnone». *Studi Etruschi* 67, pp. 179-197.
- García Mouton, Pilar (1999): «Los nombres de la lechuzca: creencia e superstición», in *Tes philias tade dora. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 329-337.

- Gasti, Fabio (1998): *L'antropologia di Isidoro. Le fonti del Libro XI delle Etimologie*. Como: New Press.
- Georgescu, Simona Rodina (2021): *La regularidad en el cambio semántico: las onomatopeyas en cuanto centros de expansión en las lenguas románicas*. Strasbourg: Éditions de Linguistique et de Philologie.
- Georgescu, Simona Rodina (2023): «Mozo, mocho y muchacho, ¿palabras sin etimología?», in Emili Casanova y Cesáreo Calvo (eds.), *Actas del XXVI Congreso Internacional de Lingüística y de Filología Románicas*. Berlin / Boston: De Gruyter, t. IV, pp. 203-228. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110299953.203>
- Gimbutas, Marija (2001): *The language of the Goddess*. San Francisco: Harper and Row.
- Gimbutas, Marija (2005): *Le dee viventi*. Milano: Medusa.
- Hamlin, Cinthia María (2021): «Alfonso de Palencia: ¿Autor del primer vocabulario romance latín que llegó a la imprenta?». *Boletín de la Real Academia Española* 101, pp. 173-218.
- Hassig, Debra (1995): *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernández Pérez, Ricardo / Siles Ruiz, Jaime (2012): «Nueva lectura e interpretación de una inscripción latina de Villalpando (Zamora)». *Studia philologica valentina* 14, pp. 89-98.
- Homerin, Emil T. (1985) «Echoes of a Thirsty Owl: Death and Afterlife in Pre-Islamic Arabic Poetry». *Journal of Near Eastern Studies* 44/3, pp. 165-184.
- Lapa, Manuel Rodrigues (1934): *Lições de Literatura Portuguesa: época medieval*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos.
- Leinweber, David Walter (1994): «Witchcraft and Lamiae in "The Golden Ass"». *Folklore* 105, pp. 77-82.
- Lorenzo Gradín, Pilar (2009): «Los trovadores gallego-portugueses y el arte de la rima», in José Manuel Fra-dejas Rueda et al. (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 135-160.
- Losada Gómez, Helena / Donoso Guerrero, Rosa (1965): *Excavaciones en Segóbriga*. Madrid: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Bellas Artes, Servicio Nacional de Excavaciones Arqueológicas.
- Mendoza, Diego Funez de (1621): *Historia General de Aves, y Animales, De Aristóteles Estagirita, Traduzida de Latin en Romance y añadida de otros muchos Autores Griegos, y Latinos, que trataron de este mismo argumento*. Valencia: Juan Baustista Marçal Impresor.
- Michaëlis de Vasconcelos, Carolina (1896): «Randglossen zum altportugiesischen Liederbuch. I. Der Amen-streit». *Zeitschrift für romanische Philologie* 20/2, pp. 145-218.
- Monteagudo Romero, Henrique (2014): *A nobreza miñota e a lírica trobadoresca na Galicia da primeira metade do século XIII*. Noia: Toxosoutos.
- Newberry, Percy E. (1951): «The Owls in Ancient Egypt». *The Journal of Egyptian Archaeology* 37, pp. 72-74.
- Oliphant, Samuel Grant (1913): «The Story of the Strix: Ancient». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44, pp. 133-149.
- Pejenante Rubio, Francisco (2007): «Consideraciones en torno al búho, "nocturna avis, quae ab omnibus est ingrata"». *Estudios Humanísticos Filología* 29, pp. 223-252.
- Ronzitti, Rosa (2009): «L'etimologia di latino stryx fra indoeuropeistica e romanistica». *Romance Philology* 63/1 - *Special Issue*, pp. 183-199.
- Souto Cabo, José Antonio (2012): *Os cavaleiros que fizeram as cantigas: aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*. Niterói: Editorial Fluminense.
- Urbina Martínez, Dionisio (2000): *Talavera de la Reina en la Antigüedad. Una ciudad romana. De los orígenes al siglo VI d. C.* Talavera de la Reina: Ayuntamiento de Talavera de la Reina.
- Vieira, Yara Frateschi (1983): «O escândalo das amas e tecedeiras nos cancioneiros galego-portugueses». *Colóquio|Letras* 76, pp. 18-27.
- Vieira, Yara Frateschi (1994): «"O processo da ama": passado e presente de uma polémica trobadoresca», in Mercedes Brea (ed.), *O Cancioneiro da Ajuda, cen anos despois*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 79-98.
- Vieira, Yara Frateschi (1999): *En Cas dona Maior. Os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- West, David R. (1995): *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Zárate, Luis Sagredo San Eustaquio Santos Crespo Ortiz de (1978): *Epigrafía romana de la Provincia de Palencia. Estudio social, análisis antroponímico y corpus de inscripciones*. Valladolid: Universidad de Valladolid.