

San Mercurio y los cinocéfalos: hagiografía y folclore*

[Saint Mercurius and Cynocephali: hagiography and folklore]

Álvaro IBÁÑEZ CHACÓN
Universidad de Granada
alvaroic@ugr.es

Resumen: La biografía de San Mercurio de Cesarea está plagada de elementos portentosos que se han ido incorporando al núcleo hagiográfico originario. De todos ellos, destaca la importancia que en Oriente tuvo la presencia de los *κυνοκεφαλοί* en determinados momentos de su vida. Estos *monstra* del folclore grecolatino y oriental se introducen en la leyenda del santo para cumplir dos claras acciones: primero como oponentes del héroe, después como ayudantes, gracias a la mediación divina y a la reinsertión del “otro” en el sistema cristiano.

Palabras clave: San Mercurio; cinocéfalos; hagiografía; folclore.

Abstract: The biography of Saint Mercury of Caesarea is full of portentous elements that have been incorporated into the original hagiographic nucleus. Of all of them, highlights the importance that in the East has the presence of the *κυνοκεφαλοί* in certain moments of Saint's life. These monsters of Greco-Latin and Eastern folklore are introduced into the legend of the Saint to fulfill two clear actions: first, they are opponents of the hero, then his helpers, according to the divine mediation and the reinsertion of the “Other” into the Christian system.

Keywords: Saint Mercurius; Cynocephali; hagiography; folklore.

* Una versión simplificada del presente trabajo se presentó en la *First Annual Conference of the European Academy of Religion*, celebrada en Bolonia los días 6-8 de marzo de 2018. Estamos ultimando una traducción de los textos hagiográficos sobre San Mercurio que aparecerá en un volumen colectivo coordinado por Matilde Casas Olea (Universidad de Granada).



Mercurio de Cesarea forma parte del elenco de militares paganos que tras su conversión y martirio fueron santificados y objeto de un culto muy extendido.¹ Sin embargo, a diferencia de santos como Jorge, Demetrio o Teodoro, la figura de Mercurio se difumina en las fuentes hagiográficas y se contamina con elementos que son ajenos a la leyenda originaria, llegándose a hablar de “travestismo” en la reelaboraciones coptas de las fuentes griegas.²

Como todo héroe de leyenda, su biografía aumenta paulatinamente con episodios fabulosos fraguados a imitación de otros santos militares o de otros relatos hagiográficos, y en la leyenda de Mercurio se pueden aislar dos motivos claramente ajenos al núcleo originario:

- 1) El *miraculum post mortem* sobre el asesinato de Juliano el Apóstata, narrado principalmente en cronografías bizantinas y cuyo origen estaría en la malinterpretación de textos sirios que hablan de *Mâr Qurios*, *Μερκούριος* por *interpretatio graeca*.³

¹ Nos referimos, obviamente, a los personajes con toda probabilidad ficticios; para los *milites Christi* indudablemente históricos vid. Victor Saxer, *Bible et Hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles* (Berne – Francfort-s. Main – New York: P. Lang, 1986), José Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, col. «Eirene» 13 (Granada: Universidad de Granada, 2000), pp. 363-421.

² Efectivamente, como “travestissements” las calificó Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des Saints Militaires*, reimpr. en col. «Roman History» (New York: Arno Press, 1975), p. 92.

³ Vid. Paul Peeters, “Un miracle des SS. Serge et Théodore et la Vie de S. Basile dans Fauste de Byzance”, *Analecta Bollandiana* 39 (1921), pp. 65-88, espec. pp. 79-87; Alexander Haggerty-Krappe, “La vision de Saint Basile et la légende de la mort de l'empereur Julien”, *Revue belge de philologie et d'histoire* 7.3 (1928), pp. 1029-1034; Stéphane Binon, *Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée* (Louvain: Université de Louvain, 1937), pp. 8-11; Stéphane Binon *Essai sur le cycle de St Mercure*, col. «Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences 53 (Paris: Leroux, 1937), pp. 9-29; Tito Orlandi, “Basilio di Cesarea nella letteratura copta”, *Rivista degli studi orientali* 49 (1975), pp. 4-59, espec. p. 50. Se aprovecha el misterio que envuelve a la muerte del Apóstata, sobre lo cual vid. el clásico estudio de

- 2) La participación de *κυνοκεφαλοί* en calidad de ayudantes del héroe, solo en las versiones árabe y etíope de origen copto, dando un giro de tuerca a la biografía ya *per se* fantástica de un santo creado a partir de los siglos V-VI.⁴

*Principales fuentes sobre el ciclo de san Mercurio*⁵

Las fuentes bizantinas conservadas se reducen a tres redacciones del martirio (BHG 1274-1277a),⁶ un encomio de Nicéforo Grégoras (BHG 1277)⁷ y la breve noticia del *Synaxarium Constantinopolitanum*, con un añadido posterior en el *Par. gr.* 1621, fol. 33r.⁸ Las *passiones* bizantinas

Jospeh Bidez, *Vita di Giuliano Imperatore*. Versión italiana de Damiano Gianandrea (Rimini: Il Cerchio, 2004), pp. 293-301 (or. Paris: Les Belles Lettres, 1965) y más recientemente Hans C. Teitler, *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2017), pp. 125-133.

- ⁴ Binon, *Documents*, p. 9: “mais de Mercure, nulle trace dans la littérature des IV^e-V^e siècles”.
- ⁵ Nos ceñimos a los documentos griegos, latinos, coptos, árabes y etíopes; un completo repaso de las fuentes en Binon, *Essai*, pp. 29-78; más breve Joseph-Maria Sauget, “Mercurio di Cesarea”, *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967), pp. 362-367.
- ⁶ Textos en Delehaye, *Les légendes*, pp. 235-258 y S. Binon, *Documents*. Las diferencias son generalmente, según Binon, *Documents*, pp. 13-14, cambios léxicos y *amplificationes* que tienden hacia la lengua hablada, sobre todo en la versión metafrástica, sobre lo cual Christian Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and canonization* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2002).
- ⁷ Del s. XIV, basado en las biografías precedentes y en las fuentes historiográficas bizantinas que incluían la el episodio de la muerte de Juliano, vid. Binon, *Documents*, pp. 45-52.
- ⁸ Para el *synaxarium* constantinopolitano Hippolyte Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1902), pp. 258-259. Es interesante la consulta también del llamado *Menologio de Basilio II* en la versión del *Vat. gr.* 1613 (fol. 206r para Mercurio) por las magníficas ilustraciones que contiene, sobre las cuales Ihor Ševčenko, “The Illuminators of the *Menologium of Basil II*”, *DOP* 16 (1962), pp. 243-276 y Anna Zacharova, “Los ocho artistas del *Menologio de Basilio II*”, en Francesco D’Aiuto (dir.), *El Menologio de Basilio II (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613). Libro de Estudios con ocasión de la edición del facsímil*. Versión española a cargo de Inmaculada Pérez Martín (Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 2009), pp. 131-195. Lo leemos en la edición impresa de Annibale Albani & Giuseppe S. Assemani, *Menologium*

son la base de la tradición hagiográfica sobre Mercurio y siguen las convenciones de las leyendas martiriales de los santos militares,⁹ limitando el elemento portentoso a las constantes apariciones del ángel¹⁰ y a ciertos milagros (durante el martirio y en la muerte del santo); no hay, por tanto, rastro de la presencia de los *κυνοκεφαλοί*, como tampoco en el encomio de Grégoras ni en la síntesis del *Synaxarium Constantinopolitanum*.¹¹

La documentación hagiográfica en latín (BHL 5933-5939) ha difundido la leyenda de Mercurio en el Occidente medieval, iniciándose el proceso de introducción del santo en el s. VIII para promocionar la *translatio reliquiarum* desde Capadocia a Benevento – hoy en día considerada una confusión (in)intencionada con otro mártir homónimo¹² y para divulgar el *miraculum post mortem* del asesinato del Apóstata, *nequissimus Imperator*.¹³ Las versiones latinas

Graecorum jussu Basilii imperatoris Graece olim editum, 3 vols. (Urbino: A. Fantauzzi, 1727), cotejado con el facsímil de Pio Franchi De' Cavalieri, *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613)*, 2 vols. (Torino: Bocca Editori, 1907).

⁹ Vid. Delehaye, *Les légendes, passim*; Alba Maria Orselli, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei Romani (secoli VI-X)*, col. «Medievalista» (Bologna: Lo Scarabeo, 1993); Fernández Ubiña, *Cristianos y militares*, pp. 340-363.

¹⁰ El ángel aparece en cuatro ocasiones, estratégicamente situadas durante el relato, para confortar al santo durante el martirio e, incluso, para curar las heridas, dando lugar a una serie de disquisiciones sobre el carácter sanador de Cristo de imitación neotestamentaria, cf. Lothar Coenen, Erich Beyreuther & Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Edición española de Mario Sala y Araceli Herrera (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990), vol. 3, pp. 136-143.

¹¹ Tampoco en el rico corpus himnográfico, cf. S. Binon, *Documents*, pp. 99-170.

¹² Así desde Hippolyte Delehaye, “La *translatio Sancti Mercurii Beneventum*”, en *Mélanges Godefroid Kurth*, vol. I (Liège: Université de Liège, 1908), pp. 17-24, reimpresso en Hippolyte Delehaye, *Mélanges d'Hagiographie grecque et latine*, col. «Subsidia Hagiographica» 42 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1966), pp. 189-195; cf. también Joseph-Maria Sauget, “Mercurio di Eclano”, *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967), p. 368. La existencia de un culto al santo indígena homónimo se documenta en el *Martyrologium Hieronymianum* del s. V, cf. Giovanni B. De Rossi & Louis Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum* (AASS Nov. II.1) (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1894), p. 111; Hippolyte Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* (AASS Nou. II.2) (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1931), pp. 467-468.

¹³ Vid. S. Binon, *Essai*, pp. 42-57 y el testimonio inédito publicado por Tito Orlandi “*Miracula S. Mercurii*. Testo latino inedito da un manoscritto della Vallicelliana”,

están notablemente amplificadas con aspectos ajenos a la leyenda griega, pero que sirven para contextualizar los *acta* en el conjunto de las persecuciones y martirios durante la Antigüedad, aportando verosimilitud a los hechos.¹⁴

En cuanto a la iglesia copta, Mercurio es uno de los santos más venerados.¹⁵ Se conservan tres *passiones*, varias compilaciones de *miracula* y dos *elogia* apócrifos.¹⁶ De los relatos martiriales, solo uno está completo, conservado en varios testimonios de los siglos IX-X en sahídico y fayúmico y con una versión muy cercana a BHG 1274-1275.¹⁷ Así, aunque la hagiografía copta es, en palabras de Tito Orlandi,¹⁸ “la

RIL 101 (1967), pp. 263-272, para quien el original de esta versión sintetizada estaba en un modelo griego compuesto de extractos de diferentes fuentes.

¹⁴ Todo forma parte de la propaganda político-religiosa llevada a cabo por el duque de Benevento Arequis II, impulsor del culto de Mercurio y de otros santos en el sur de Italia, vid., principalmente, Antonio Vuolo, “Agiografia beneventana”, en Giancarlo Andenna & Giorgio Picasso (eds.), *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche. Atti del 2º Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Benevento 29-31 maggio 1992* (Milano: Vita e Pensiero, 1996), pp. 199-237; Emore Paoli, “Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento”, en *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002)*, vol. I (Spoleto: CISAM, 2003), pp. 289-315; Ian N. Wood, “Giovardi, MS Verolensis 1, Arichis and Mercurius”, en Richard Corradini, Max Diesenberger & Meta Niederkorn-Bruck (eds.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik* (Wien: ÖAW, 2010), pp. 197-210; Tommaso Indelli, *Arechi II. Un principe longobardo tra due città* (Salerno: Editrice Gaia, 2011); Luigi Pedroni, “Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II”, *Mediaeval Sophia* 15-16 (2014), pp. 133-150; Marcello Rotili (ed.), *Tra I longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento* (Padova: Il Poligrafo, 2017).

¹⁵ Cf. la síntesis de Michel van Esbroeck, “Mercurius of Caesarea, Saint”, en *The Coptic Encyclopedia* 5 (1991) 1592-1594.

¹⁶ Ediciones y traducciones en Ernest Alfred Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London: Longmans, 1915) y Tito Orlandi & Sara di Giuseppe Camaioni, *Passione e miracoli di S. Mercurio*, col. «Testi e documenti per lo studio dell'Antichità» 54 (Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976), con reseña de Paul Devos en *AB* 94 (1976), pp. 425-428; análisis en S. Binon, *Essai*, pp. 59-70.

¹⁷ Orlandi & Di Giuseppe Camaioni, *Passione*, pp. 7-9.

¹⁸ Tito Orlandi, “I santi della Chiesa copta”, en *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* (Ravenna: Edizioni del Girasole, 1981), pp. 205-223, espec. pp. 220-223 destaca cómo la fantasía de los biógrafos coptos acercó sobremanera el

più suggestiva” por la fantasía que incorporaron los traductores-adaptadores de las leyendas, su fidelidad al modelo narrativo griego es notable y solo añade el *miraculum post mortem* del asesinato de Juliano;¹⁹ no obstante, tuvo que existir otra versión que hiciera gala de la imaginación de los hagiógrafos coptos al introducir en la leyenda de san Mercurio a los *κυνοκεφαλοί*, tal y como se deduce de las traducciones o interpretaciones árabes y etíopes (*cf. infra*) y de ciertas representaciones figuradas.

Ciertamente, en el arte bizantino Mercurio aparece representado en los mismos soportes y con los mismos elementos iconográficos que el resto de santos guerreros, diferenciándose cada uno de ellos en los detalles de su biografía que, de acuerdo con las convenciones de la época, se pretendan destacar en las representaciones plásticas.²⁰ De Mercurio se conservan miniaturas en manuscritos, frescos y mosaicos en monasterios, iconos y mobiliario religioso tanto en Occidente, como en Oriente,²¹ siendo, sin duda alguna, las más personales y

género a una narrativa fantástica y novelesca, pero, dado que su estudio sobre Mercurio se basa solo en los textos coptos conservados, no tiene en cuenta la adición de los *κυνοκεφαλοί*, algo que, sin duda, reforzaría su tesis de una hagiografía fantástica; por otro lado, ya decía Binon, *Essai*, p. 66: “le génie égyptien allait couler le figure de Mercure –comme celle de beaucoup d’autres saints, d’ailleurs– dans un moule national”. De manera general, la hagiografía copta ha sido duramente criticada desde las negativas consideraciones de Hippolyte Delehay, “Les martyrs d’Égypte”, *AB* 40 (1922), pp. 5-154, 299-364, espec. pp. 148-154; una revalorización del género en Arietta Papaconstantinou, “Hagiography in Coptic”, en Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I (Farnham – Burlington: Ashgate, 2011), pp. 323-343.

¹⁹ Cf. Orlandi, “I santi”, pp. 214-215.

²⁰ Vid. Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot: Ashgate, 2003) y Piotr Ł. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)* (Leiden-Boston: Brill, 2010); resulta interesante destacar que, aun siendo un santo capadocio, no es muy representado y ni ocupa un puesto destacado frente al resto de santos militares, vid. Catherine Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce* (Paris: CNRS, 1991).

²¹ Vid. Binon, *Essai*, pp. 109-134; Otto Meinardus, “St. Mercurius-Abu’s Saifain. A Study of Cult and Art”, *Studia Orientalia Christiana* 15 (1972-1973), pp. 109-119; Florin Curta, “How to do Things with Saints: On the Iconography of St. Mercurius’s Legend”, *Revue romaine d’histoire* 34 (1995), pp. 109-129; C. Walter, *The Warrior Saints*, pp. 102-109; Ramón Teja & Silvia Acerbi, “Apuntes hagiográficos e

particulares las representaciones coptas, árabes y etíopes, en tanto que inspiradas en la vertiente más fantástica de la leyenda del santo. No obstante, Mercurio aparece por lo general como un joven soldado, armado con una espada o con dos, en referencia al dato biográfico de la aparición del ángel, aunque sus armas más características son las flechas y/o la lanza con las que, dependiendo de la versión, mató a Juliano, sobre el que normalmente se representa cabalgando en un rego corcel a imitación de otros santos militares.²²

Mercurio y los cinocéfalos

Como adelantábamos, la biografía de Mercurio se enriquece con un elemento fantástico nuevo y distintivo: su peculiar relación con los κυνοκεφαλοί, una secuencia desarrollada en fuentes de origen copto, pero solo conservada en textos árabes y etíopes.

En efecto, en el conocido como *Synaxarium Alexandrinum*, sintética versión árabe del s. XIII que incluye también el *miraculum* póstumo, introduce a los cinocéfalos en la leyenda de san Mercurio: el padre y el abuelo de Mercurio, antes de que este naciera, se encontraron con dos cinocéfalos –“hombres con cara de perro” en árabe, traducción literal del mismo giro copto πηρονογροπ– que devoraron a su abuelo y, cuando iban a hacer lo propio con el padre, un ángel apareció y se lo impidió, pues de él iba a nacer un hombre singular; los cinocéfalos marcharon a la villa con el padre y se convirtieron al cristianismo. De ahí se pasa a Mercurio ya soldado, acompañado a la guerra por los monstruos, que recuperan su naturaleza salvaje cuando es necesario; sin embargo, no vuelven a salir en la breve biografía que contiene los elementos esenciales de la leyenda.²³ Enigmático texto, en definitiva,

iconográficos sobre un modelo de santidad militar: Mercurio-Abu Seifein, el mártir de las dos espadas”, *Gladius* 31 (2001), pp. 189-202; para las representaciones en Occidente cf. Angelo M. Raggi, “Mercurio di Cesarea. Iconografia”, *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967), pp. 367-368.

²² O. Meinardus, “Mercurius-Abu’s Saifain”, pp. 114-115; C. Walter, *The Warrior Saints*, p.106; Grotowski, *Arms and Armour*, p. 374.

²³ Texto y traducción en René Basset, *Le Synaxaire arabe-jacobite. Patrologia Orientalis*, vol. III (Paris: Didot, 1909), pp. 337-339.

que presenta un hecho no destacado suficientemente por los estudiosos precedentes, pues plantea como patria de Mercurio Roma, algo que, a nuestro juicio, debe ser un error del traductor árabe a partir de su fuente copta.

En efecto, en las versiones greco-coptas los datos biográficos de Mercurio se conocen de forma paulatina:²⁴

1º se dice que era un soldado de la cohorte de los Marteses (*Μαρτησίων* BHG 1274, 1275; *μαρτυσιον* copt. 5; *numerus Martius* BHL 5933-5934).²⁵

2º después se introduce de forma abrupta una semblanza de su padre, cristiano y de nombre Gordiano (*Γορδιανός* BHG 1274, 1275; *κορδιανος* copt. 7; *Gordianus* BHL 5933-5934), *πριμικήριος* de los Marteses.

3º durante el interrogatorio, Mercurio da a conocer que su padre era escita (*Σκύθης τῷ γένει* BHG 1274; *ἀπὸ Σκύθης* BHG 1275; *ξη τεκγθια* copt. 12; *genere Scytha* BHL 5933-5934).

4º Finalmente, se alude a la problemática dinomía *Φιλοπάτωρ/Μερκούριος* (BHG 1274, 1275), *φιλοπατηρ/μερκοριος* (copt. § 12), *Philopator/Mercurius* (BHL 5933-5934).

La versión griega metafrástica (BHG 1276), en cambio, da todos los datos en la misma secuencia antes de la primera aparición angelical, añadiendo que era un romano (*τις ἀνὴρ Ῥωμαίων*) de origen escita (*τὸ γένος ἐκ Σκυθῶν ἔλκων*); en el resto de redacciones griegas no se

²⁴ Las redacciones latinas BHL 5933-5934, en cambio, presentan un orden alterado y amplificado de los hechos, más acorde, quizá, con una narración lineal, pues todos los datos biográficos aparecen en el primer diálogo entre Decio y Mercurio.

²⁵ Los textos utilizan *ἀριθμός*, *αρϑμος*, *νούμερος*, adaptaciones del lat. *numerus*, término con el que se designa a una tropa de soldados no romanos que conforman *auxilia* de las legiones y que podían actuar de forma independiente, vid. Yann Le Bohec, *El ejército romano*. Traducción española de Ignacio Hierro Grandoso (Barcelona: Ariel, 2004), pp. 38-39. La existencia de una facción *Martensis* se puede tener en consideración a partir de ciertos documentos tardoantiguos como la *Notitia dignitatum* (Or. 7.5 y 7.40, ed. Otto Seeck, *Notitia dignitatum accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et Laterculi prouinciarum* (Berlín: Weidmann, 1876), pp. 19 y 21), aunque no se sepa su naturaleza real, cf. Binon, *Essai*, pp. 37-38.

especifica la procedencia de Mercurio, pero si su padre era de origen escita, es muy probable que se le considerara también oriundo de esta región pónica.²⁶ El texto de Metafrastes podría derivar de alguna versión no conservada que fuera fuente, a su vez, del modelo copto sobre el que se realizó el *synaxarium* árabe y también la extensa redacción etíope de la leyenda; no obstante, es posible que todo sea una confusión a partir de BHG 1274-1275, donde se dice que el santo fue juzgado en Roma y desde allí transportado a Capadocia para la ejecución.

Por su parte, la literatura etíope sobre Mercurio es todavía más fantástica si cabe²⁷ y en ella apreciamos una clara influencia de las biografías más novelescas que, sin duda, hunden sus raíces en la novela griega de época helenístico-imperial. El relato mejor conservado y más extenso es la *Historia del santo y mártir Mercurio* de los mss. 687-688 del British Museum (s. XVIII),²⁸ editados y traducidos por Ernest A. Wallis Budge.²⁹ La narración tiene dos partes bien diferenciadas: en la primera, la más extensa y fantástica (pp. 1161-1177), el protagonista absoluto es el padre del futuro santo, aquí llamado *Arôs*, y sus gestas con la ayuda de los cinocéfalos, aquí denominados con la misma perífrasis “cara de perro” y, además, tienen nombres propios: *Harôpôs* y *Argânê*. Todo el relato está fraguado con elementos novelescos y folclóricos: hay sueños premonitorios, falsas anunciaciones de la muerte de los protagonistas, efectos prodigiosos ante la contemplación de las bestias, bautismos generalizados y metonomasias, separación de la pareja de amantes, posterior reencuentro y anagnórisis, etc. La segunda parte (pp. 1177-1187) recoge la leyenda tradicional sobre Mercurio, incluyendo el *miraculum post mortem*. La existencia de una versión tan elaborada no

²⁶ Así aparece, de hecho, en el *Synaxarium Constantinopolitanum* (Οὗτος ἦν ἐπὶ Δεκίου καὶ Βαλλεριανοῦ τῶν βασιλέων, ἐκ γῆς ἀνατολῶν κατειλεγμένος τῇ στρατείᾳ τῶν Μαρτησίων, υἱὸς Γορδιανοῦ τινος Σκύθου, edición de Delehay, *Synaxarium*, p. 258) y en el *Menologio de Basilio II* (Ὁ μάρτυς Μερκούριος γέγονεν ἐπὶ Δεκίου καὶ Βαλλεριανοῦ τῶν βασιλέων, ἐκ τῆς Ἀνατολῆς στρατιώτης ὢν, ed. de A. Albani & G. S. Assemani, *Menologium*, p. 212).

²⁷ Vid. Binon, *Essai*, pp. 70-75.

²⁸ Contienen otras vidas y hechos de numerosos santos, cf. William Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum* (London; British Museum, 1877), pp. 168-169.

²⁹ Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, pp. 1161-1187.

puede ser solo el resultado del *genius* de la hagiografía etíope, sino que debería contar con un precedente copto del que la versión del *Synaxarium Alexandrinum* es un abigarrado resumen. Así pues, retomando la problemática ubicación de la historia en el relato árabe, según la versión etíope Mercurio y su madre huyeron a Roma cuando el rey de Arami pretendió desposar a la supuesta viuda y es en Roma donde tienen lugar la anagnórisis y la incorporación de Mercurio a las filas del Emperador Decio, luego todo esto debería estar de alguna forma en la versión copta originaria.

Prueba de la existencia de una versión copta con el episodio de los cinocéfalos es la representación figurada que se encuentra en el monasterio egipcio de San Antonio, ricamente decorado con frescos e inscripciones parietales del s. XIII que no dejan lugar a dudas.³⁰ Así, en el muro sur del *khurus* se halla un fresco de 1.37 x 1.74 m. que representa de forma sinóptica los principales hechos de la biografía de Mercurio (cf. fig. 1):

1) El panel central lo ocupa el santo (ⲪⲁⲒⲒⲐⲐⲟⲨⲥⲘⲉⲣⲓⲕⲟⲩⲛⲓⲟⲨⲥⲁⲒⲐⲛⲓⲕⲁⲥ) a lomos de un caballo negro, empuñando una espada que a su vez sujeta el ángel del Señor (ⲁⲓⲛⲉⲣⲉⲃⲉⲛⲁⲕⲥ) desde la esquina superior derecha, representación de la escena común a todas las versiones de la leyenda.

2) En el lateral derecho se encuentran Basilio (ⲃⲁⲤⲒⲕⲉⲗⲟⲨⲥ) y Gregorio de Nisa (ⲒⲉⲣⲕⲟⲩⲛⲓⲟⲨⲥ), lo que introduce la secuencia del *miraculum postmortem* del santo.

³⁰ Vid. Alexandre Piankoff, “Thomas Whittemore: Une Peinture Datée au Monastère de Saint-Antoine”, *Les Cahiers coptes* 7-8 (1954), pp. 19-24; Jules Leroy, “Le programme décoratif de l’Église de Saint Antoine du désert de la Mer Rouge”, *BIFAO* 76 (1976), pp. 347-379; René-Georges Coquin & Pierre-Henry Laferrière, “Les inscriptions pariétales de l’ancienne Église du Monastère de Saint Antoine, dans le désert oriental”, *BIFAO* 78 (1978), pp. 267-321; Otto Meinardus *et alii*, “Dayr Anbā Anṭūniyūs”, *The Coptic Encyclopedia* 3 (1991) 719-728; Elisabeth S. Bolman & Patrick Godeau, *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Haven – London: Yale University Press, 2002); Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries. Egypt’s Monastic Art and Architecture* (Cairo – New York: AUC Press, 2002).

3) Efectivamente, en la parte inferior del fresco, entre las patas del caballo de Mercurio, se aprecia la figura de un anciano adornado con elementos regios y que es lanceado por el santo desde su montura; la inscripción es inequívoca: ΠΟΥΡΟΙΟΥΓΛΙΑΝΟΣ.

4) Como muestra evidente del carácter sinóptico del fresco, en la esquina inferior derecha se figura el ataque de los cinocéfalos al abuelo de Mercurio. Lo más interesante de todo es que las *inscriptions intitulative* dan los nombres de los monstruos, lo que quiere decir que siguen una tradición determinada: el cinocéfalo rojizo está indicado como *ῥοιν|φοκ|πῆρο|ι ρορ*, y el de color negro como *αυρ|καυε|πῆρο|ινογρορ*; la similitud con los nombres *Harôpôs* y *Argânê* de la versión etíope es evidente.

Hay, sin embargo, una notable diferencia entre las versiones árabe y etíope: en la primera los cinocéfalos amansados por la palabra divina y convertidos al Cristianismo acompañan a Mercurio en la batalla y allí recuperan su primitivo salvajismo; en la segunda los cinocéfalos solo actúan en la primera parte en relación con el padre del santo, desapareciendo de escena cuando este retorna a su patria. Resulta difícil identificar qué versión sería la original, pero, dado que una similar aparece en el *synaxarium* etíope del s. XV, con la misma alusión breve e imprecisa a la participación de los cinocéfalos en las gestas bélicas del santo,³¹ es probable que toda la peripecia del padre del santo se deba a la imaginación de los hagiógrafos etíopes, amplificando la leyenda tradicional con elementos fantasiosos y novelescos en la pre-historia del santo,³² para dejar intacta la versión tradicional de la *passio* y los *miracula* de Mercurio.

Prueba de esa imaginación etíope podría ser la representación pictórica de la iglesia de Bet Markorios en Lalibela (fig. 2): el colorido fresco del s. XV ilustra al santo a caballo lanceando a *Olenos* (Juliano), pero en el lateral derecho se aprecia un interesante detalle: tres seres con rostro animalesco y armados parecen asistir al santo; estos se han interpretado como los cinocéfalos de la leyenda,³³ pero siempre son

³¹ Vid. Ernest Alfred Wallis Budge, *The Book of the Saints of Ethiopian Church*, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

³² De “histoires absurdes” habla Binon, *Essai*, p. 73.

³³ Cf. Teja & Acerbi, “Apuntes hagiográficos”, p. 195.

dos, no tres, lo que implica otra libre interpretación artística de la leyenda tradicional y que se repetirá hasta nuestros días (fig. 3).

El ayudante maravilloso

Aquellos estudiosos que tratan sobre este aspecto fantástico de la biografía de san Mercurio se dedican casi exclusivamente a destacar lo novedoso del argumento y la limitación espacial a Oriente; solo Alexandre Piankoff ha lanzado una hipótesis sobre el motivo de esta invención probablemente copta: el introductor de los cinocéfalos en la leyenda de san Mercurio lo hizo por confusión con otros seres habituales en las biografías y las representaciones de los anacoretas, en concreto considera que se confunden a los cinocéfalos con los faunos y sátiros.³⁴ A nuestro juicio esto es demasiado simplista: las diferencias iconográficas y funcionales de cada monstruosidad están bien establecidas en los textos y en las imágenes³⁵ y difícilmente se podrían confundir hombres con cabeza/cara de perro con hombres de rasgos caprinos. Además, en la versión etíope se describe con detalle a los monstruos:

*Their heads were horrible [to see], and the hair thereof was like unto the manes of horses, and their teeth were like unto the teeth of lions, their eyes were like fire, their hands and feet were like a rod of iron, and their nails were like unto the claws of lions.*³⁶

Sus cabezas eran horribles [de ver], sus cabellos era como las crines de los caballos, y sus dientes eran como los colmillos de los leones, sus

³⁴ Alexandre Piankoff, "Saint Mercure Abou Seifein et les Cynocéphales", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 8 (1942), pp. 17-24, espec. 24.

³⁵ Se podría, sin embargo, plantear la identificación entre Centauros, Hipocentauros y Onocentauros que, si bien en las descripciones literarias hay una clara distinción entre la naturaleza equina de los dos primeros y la asnal de los últimos, en las representaciones gráficas no siempre es posible discernir qué elemento es el predominante. Sea como sea, la presencia de Centauros y derivados entre los *monstra* que habitan los espacios liminales (generalmente desiertos) es un motivo recurrente en los relatos hagiográficos, vid. Patricia C. Miller, "Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert", *JChS* 4 (1996), pp. 209-233.

³⁶ Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, pp. 1161-1162.

ojos eran como fuego, sus manos y pies eran como una vara de hierro, y sus uñas eran como las garras de los leones.

Los motivos por los que los cinocéfalos se han introducido en la biografía de Mercurio pueden ser muchos. En primer lugar, hay que tener en cuenta que los *κυνοκεφαλοί* se instalan en el acervo popular grecolatino a partir de las descripciones etnográficas de los griegos, principalmente Ctesias de Cnido, incorporados a obras enciclopédicas de gran trascendencia como la *Historia Natural* de Plinio o la *Colección de hechos maravillosos* de Solino, pero sobre todo son relevantes las menciones de Agustín e Isidoro de Sevilla, así como las versiones de la biografía novelada de Alejandro Magno.³⁷ No obstante, la existencia de estos *monstra* con cabeza de perro se documenta en otras culturas orientales de las que, sin duda, fueron retomados por los autores griegos. En este sentido, del discurso etnográfico pasan al discurso paradoxográfico y de ahí a la literatura de *mirabilia* tardoantigua y medieval en Occidente.³⁸ Sin embargo, en Oriente su pervivencia no es libresca, sino propiamente popular,³⁹ de modo que a ningún oyente/lector de la biografía de san Mercurio le podría sorprender la presencia de cinocéfalos en los parajes descritos, de la misma manera

³⁷ Vid. Rudolf Wittkower, "Marvels of the East. A Study of the History of Monsters", *JWCI* 5 (1942), pp. 159-197; Claude Lecouteux, "Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XII^e siècle", *Cahiers de civilisation médiévale* 24 (1981), pp. 117-128; David G. White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1991), pp. 47-70; John B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, 2^a ed. (New York: Syracuse University Press, 2000), pp. 5-25; José Julio García Arranz, "Las razas monstruosas como fenómeno fronterizo en la tradición literaria y visual medieval occidental: la leyenda de los cinocéfalos", en María Piñol Lloret (ed.), *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los X-Men* (Barcelona-Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2015), pp. 13-44.

³⁸ Así el influyente *Liber monstorum* 2.14 trata sobre los cinocéfalos, capítulo que será retomado en el s. XIII por Tomás de Cantimpré, *De natura rerum* 3.5.10. La fuente del *Liber monstorum* es la carta *De rebus mirabilibus*, texto incorporado por Gervasio de Tilbury en sus célebres *Otia Imperialia* 3.73. El carácter enciclopédico del *De natura rerum* y de los *Otia Imperialia* favoreció la divulgación de todos estos *mirabilia* hasta bien entrado el Renacimiento, con el consecuente olvido de sus fuentes primarias.

³⁹ El estudio citado de D. G. White, *Myths*, analiza con detalle la presencia de cinocéfalos en China o la India.

que a un occidental de cultura grecolatina no lo sorprendería la presencia de ninfas o faunos en las zonas boscosas.⁴⁰

No obstante, sin olvidar la ambigua simbología del perro en las religiones antiguas,⁴¹ así como la asociación entre este, Anubis y Hermes-Mercurio en el Egipto grecorromano y que podría haber favorecido la inclusión de los cinocéfalos en las vidas de los santos,⁴² a nosotros nos interesa destacar su función desde el punto de vista folclórico-literario.

Así pues, la biografía oriental de san Mercurio cuenta con ilustres precedentes que darían credibilidad y verosimilitud al hecho: de acuerdo con la versión etíope de los *Hechos apócrifos de san Bartolomé*, este y san Andrés se encontraron con un cinocéfalo antropófago que por mediación divina acaba amansado y al servicio de los apóstoles;⁴³ la descripción del monstruo es muy similar a la que hallamos en la biografía etíope de san Mercurio:

*He was four cubits in height, and his face was like unto the face of a great dog, and his eyes were like unto lamps of fire which burnt brightly, and his teeth were like unto the tusks of a wild boar, or the teeth of a lion, and the nails of his hands were like unto curved reaping hooks, and the nails of his toes were like unto the claws of a lion, and the hair of his head came down over his arms like unto the mane of a lion, and his whole appearance was awful and terrifying.*⁴⁴

⁴⁰ Acerca de la presencia de monstruos y bestias en los relatos hagiográficos vid. Réginald Grégoire, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, col. «Bibliotheca Montisfani» 12 (Fabriano: Monasterio san Silvestro Abate, 1987), pp. 405-412.

⁴¹ Vid. Manuel Antonio Marcos Casquero, "El perro en la religión romana", *Durius* 5 (1977), pp. 25-53; Carla Mainoldi, *L'Image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon* (Paris: Ophrys, 1984); Cristiana Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica* (Bologna: il Mulino, 2003).

⁴² Vid. Pierre Saintyves, *Saint Christophe. Successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès* (Paris: Nourry, 1936), pp. 40-45; White, *Myths*, pp. 36-42.

⁴³ White, *Myths*, pp. 22-26; Friedman, *Monstrous Races*, p. 69-71. El texto etíope es traducción de otro árabe a su vez traducción del copto, pero no se conoce la existencia de un original griego; vid. Ernest Alfred Wallis Budge, *The Contendings of Apostles. I. The Ethiopic text* (London: Henry Frowde, 1899), pp. 156-183 para el texto etíope y *The Contendings of Apostles. II. English Translation* (London: Henry Frowde, 1901), pp. 183-214 para la traducción inglesa.

⁴⁴ Budge, *The Contendings of Apostles. II*, p. 206.

Tenía cuatro codos de altura y su rostro era como la cara de un gran perro, y sus ojos eran como las lámparas de fuego que ardían brillantemente, y sus dientes eran como los colmillos de un jabalí o los de un León, y las uñas de sus manos eran como ganchos curvados, y las uñas de los dedos de los pies eran como las garras de un León, y el pelo de su cabeza caía sobre sus brazos como la melena de un león, y toda su apariencia era horrible y aterradora.

Junto a este paralelo apócrifo se debe contemplar la existencia de un celeberrimo santo: san Cristóbal, el cinocéfalo converso habitualmente representado con cara de perro.⁴⁵

Creemos, por tanto, que J. B. Friedman tiene razón al considerar que en la *Abominable's conversion* está la génesis de la presencia de los cinocéfalos en las leyendas de los mártires y en la del propio santo cinocéfalo;⁴⁶ así pues, de evangelizar a monstruos de tipo social o moral, se pasa a domesticar a monstruos imaginarios que, una vez oída la palabra divina, abandonan el salvajismo y se incorporan a las filas de la civilización cristianizada. Todos ellos representan un buen ejemplo de lo que M. Foucault denominó “tecnología positiva del poder”, en tanto que muestra de la domesticación y de la integración en el sistema del *monstrum* otrora excluido y marginado.⁴⁷ En nuestra leyenda se puede ejemplificar con un detalle muy significativo: según la versión etíope, los cinocéfalos abandonan la antropofagia y comienzan a consumir alimentos civilizados (pan, vino e higos) y dejan de comer carne cuando son bautizados, siendo sin duda alguna la alimentación uno de los operadores de inclusión/exclusión antropológica más efectivos.⁴⁸

⁴⁵ Vid. Saintyves, *Saint Christophe, passim*; Zofia Ameisenowa, “Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men”, *JWCI* 12 (1949), pp. 21-45; White, *Myths*, pp. 34-36; David Williams, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature* (Exeter: University of Exeter Press, 1997), pp. 286-297; Friedman, *Monstrous Races*, pp. 72-75; Walter, *The Warrior Saints*, pp. 214-216.

⁴⁶ Friedman, *Monstrous Races*, p. 71.

⁴⁷ Michel Foucault, *Los anormales*. Traducción española de Valerio Marchetti *et alii* (Madrid: Akal, 2001), p. 53.

⁴⁸ Vid. Marvin Harris, *Bueno para comer*. Traducción de J. Calvo & G. Gil, 6ª reimpresión (Madrid: Alianza, 2008).

Las vidas de los santos militares están, al igual que las de los apóstoles, plagadas de elementos prodigiosos que magnifican más, si cabe, las gestas cristianas⁴⁹ y en este punto cabe recordar la estrecha relación que para muchos investigadores hay entre hagiografía y novela grecolatina,⁵⁰ siendo ambas garantes de una cultura popular que acerca el género a los lectores ávidos de maravillosas aventuras, sean sus protagonistas la típica pareja de amantes desdichados, sea el santo varón martirizado y siempre fiel a su fe. Además, en la composición hagiográfica ha jugado un papel decisivo la tradición hebrea y la propia vida de Jesucristo⁵¹, pero también se ha visto una notable influencia de la novela grecolatina y otros relatos folclóricos como *Las mil y una noches*⁵². Podemos aplicar, por tanto, las palabras de C. Ruiz Montero sobre la composición de la novela antigua a la biografía hagiográfica:

Los novelistas se imitan entre sí los episodios y las secuencias en general: reproducen, así, las estructuras de las novelas que les han precedido, de tal manera que esta estructura ha pasado de unos a otros en sus aspectos básicos, aunque, claro está, se realizan algunas variaciones sobre este modelo.⁵³

La estructura misma de la novela griega evidencia su relación con el *folk-tale*, lo que no quiere decir que solo se nutra de tradición oral, sino también de literatura que sirve de mediadora (lírica, mitografía, paradoxografía, etc.).⁵⁴ Los hechos prodigiosos forman parte indisoluble de la hagiografía novelesca, especialmente en las

⁴⁹ Vid. Rick Strelan, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (Berlin-New York: De Gruyter, 2004).

⁵⁰ Véase el *status quaestiones* que presentan Antonio Piñero & Gonzalo Del Cerro, *Hechos apócrifos de los Apóstoles. I* (Madrid: BAC, 2004), pp. 36-44.

⁵¹ A. Piñero & G. Del Cerro, *Hechos*, p. 68; más detalle sobre la *imitatio Christi* en Candida R. Moss, *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (Oxford: University Press, 2010).

⁵² Vid. Salomon Reinach, "Les Apôtres chez les Anthropophages", *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 9 (1904), pp. 305-320.

⁵³ Consuelo Ruiz Montero, *La estructura de la novela griega* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988), p. 327.

⁵⁴ Ruiz Montero, *La estructura*, pp. 327-332.

versiones apócrifas coptas, muy dadas a aportar un acento maravilloso de aire oriental.⁵⁵

En este sentido, el protagonista de un relato hagiográfico cumple a todas luces con la función del “héroe” de los relatos folclóricos y su biografía podría ser analizada desde el punto de vista de la morfología del cuento de V. Propp,⁵⁶ quien en sus *Raíces históricas del cuento* afirma que, en relación con el héroe, “el ayudante es la expresión de su fuerza y de su capacidad”.⁵⁷ La función auxiliadora puede ser representada por un individuo o un colectivo también heroico, así como por un objeto mágico o un animal igualmente portentoso que magnifica la empresa realizada, destacando, sobre todo, el caballo como encarnación de ese ayudante.⁵⁸ Además, el ayudante puede ocupar varias esferas de acción de acuerdo con el desarrollo de la trama;⁵⁹ así, colectividad, animalidad y maravilla confluyen en el séquito auxiliador de san Mercurio, observándose una evolución en la esfera de acción del ayudante monstruoso: de agresor pasa a ser auxiliar *Deo mediante*, magnificando el poder del Verbo Divino y convirtiéndose en una estructura narrativa coherente y recurrente dentro del relato hagiográfico.⁶⁰ Por este hecho no debe causar estupor que también en Occidente se pueda rastrear la presencia beligerante de estos monstruos:⁶¹ según Paulo Diácono (s. VIII), los lombardos contaban entre sus filas con tropas de salvajes

⁵⁵ Vid. Tito Orlandi, “Gli Apocrifi copti”, *Augustinianum* 23 (1983), pp. 57-71.

⁵⁶ Vladimir Propp, *Morfología del cuento*. Traducción española de F. Díez del Corral, 3ª edición (Madrid: Akal, 2001); el análisis funcional ha sido aplicado a algunas hagiografías por el propio Vladimir Propp, “Edipo a la luz del folclore”, en *Folclore y realidad. Tres ensayos sobre el folclore*. Traducción española de R. San Vicente (Madrid: Alianza, 2007), pp. 9-88, así como por Giulio Guidorizzi, “Motivi fiabeschi nell’agiografia bizantina”, en Pietro Luigi Leone (ed.), *Studi biantini e neogreci. Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini* (Galatina: Congedo, 1983), pp. 457-467; para la novela griega vid. C. Ruiz Montero, *La estructura, passim*.

⁵⁷ Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*. Traducción española de J. Martín Arincibia, 7ª ed. (Madrid: Fundamentos, 2008), p. 241.

⁵⁸ Propp, *Las raíces*, pp. 241-293.

⁵⁹ Propp, *Morfología*, pp. 92-93; Ruiz Montero, *La estructura*, p. 33.

⁶⁰ Función más importante de la presencia de elementos folclóricos en la hagiografía según Guidorizzi, “Motivi”, pp. 459-460.

⁶¹ Lecouteux, “Les Cynocéphales”, pp. 122-125; White, *Myths*, pp. 60-62.

cinocéfalos,⁶² retomando el folclore nórdico y centro-europeo sobre la existencia de hombres con cabeza de perro que se documenta en otras zonas de Europa: uno de los testimonios más antiguos sería la *Cosmografía de Ético de Istria* § 28, que ya a principios del s. VIII los sitúa en *Munitia*, alguna isla finlandesa.⁶³

¿Poligénesis o tradición? Es difícil de precisar. Lo cierto es que tanto en Oriente como en Occidente los creadores de leyendas recurren a monstruos con cabeza de perro en calidad de ayudantes de sus héroes, debiéndose analizar en cada caso su puesto en el *monsterlore* y las vías por las que fueron introducidos en los diferentes relatos; pero, lo más interesante de todo es que todavía hoy se siga manteniendo la secuencia portentosa del auxilio de los cinocéfalos a san Mercurio en textos e imágenes orientales, como se puede apreciar en representaciones icónicas contemporáneas (fig. 3).

⁶² *Historia Langobardorum* 1.11: *Simulant se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines. diulgant apud hostes, hos pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possint, proprium potare cruorem.*

⁶³ Edición y comentario de Michael W. Herren, *The Cosmography of Aethicus Ister. Edition, translation, and commentary*, col. «Publications of The Journal of Medieval Latin» 8 (Turnhout: Brepols, 2011).

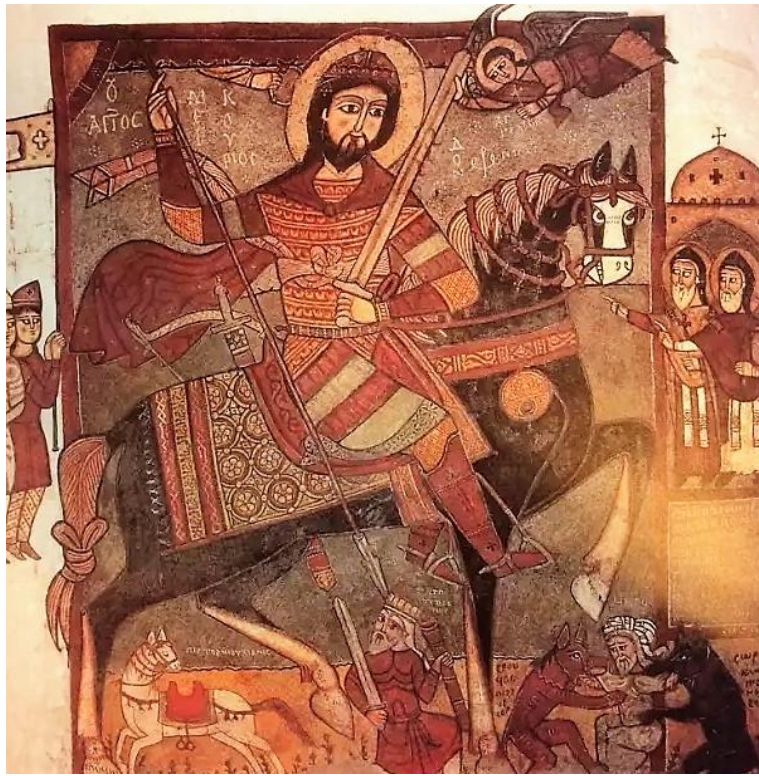


Fig. 1: Fresco del Monasterio de San Antonio (Egipto), s. XIII (detalle)



Fig. 2: Fresco de la Iglesia de Bet Markorios, Lalibela (Etiopía), s. XV



Fig. 3: Icono de Tarmabere (Etiopía), s. XX