

TEMAS MEDIEVALES
15-16

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

BUENOS AIRES, 2007-2008

Ilustración de tapa:

Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.



El presente volumen ha sido
parcialmente financiado por la
Sociedad Argentina de Estudios
Medievales (SAEMED).

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director

Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo

Michel Balard

(Universidad de París I – Francia)

Franco Cardini

(Universidad de Florencia – Italia)

Salvador Claramunt

(Universidad de Barcelona – España)

Giovanni Cherubini

(Universidad de Florencia – Italia)

Jean Delumeau

(Collège de France)

Peter Dinzelbacher

(Universidad de Salzburgo – Austria)

Léopold Génicot (†)

(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)

Jacques Heers

(Universidad de París – Sorbonne – Francia)

Geo Pistarino

(Universidad de Génova – Italia)

Adeline Rucquoi

(C.N.R.S. – Francia)

Jean-Claude Schmitt

(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción

José Emilio Burucúa

Ariel Guiance

Raquel Homet

Nelly E. de Iölstner

Isabel Las Heras

Silvia Magnavacca

Ofelia Manzi

Secretario de Redacción

Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y
TECNICAS (CONICET)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS
HUMANAS (IMHICIHU)
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

Director: Dr. Ariel Guance
Vicedirector: Dr. Luis Borrero
Jefe de Departamento: Lic. María Silvia Delpy

Correspondencia y suscripciones a:

Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Saavedra 15 - 5º piso – (1083) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

© Los autores

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

Esta edición se terminó de imprimir en
enero de 2009 en Primera Clase
California 1231 - Capital Federal

MANUEL CECILIO DÍAZ Y DÍAZ (1924-2008)

El medievalismo hispánico ha perdido este año una de sus figuras más importantes en la persona de Manuel Díaz y Díaz. Nacido en 1924, fue especialista en lengua y literaturas latinas y en diversos aspectos de la cultura medieval. Se desempeñó como catedrático de filología latina en las Universidades de Valencia, Salamanca y Santiago de Compostela (en esta última, desde 1968). En 2001, fue nombrado Presidente de la Agencia de calidad del sistema universitario de Galicia. La misma universidad de Compostela lo reconoció como profesor emérito, en tanto las de Lisboa, Salamanca y Coimbra lo nombraron doctor *honoris causa*. Era miembro correspondiente del Instituto arqueológico alemán (con sede en Berlín), de la Real Academia Gallega, de la Academia de Ciencias de Lisboa, la Real Academia de Bones Lletres de Barcelona y de la Medieval Academy of America. Por otro lado, cumplió una destacada labor en el estudio y difusión del Camino de Santiago, tarea que le valió su nombramiento en el Comité de expertos del camino (órgano de la Xunta de Galicia).

Su producción científica fue vasta e inigualable. Algunas de sus obras siguen siendo referentes irremplazables para los especialistas en Edad Media hispana. Es el caso de su célebre *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (1959), el mejor compendio de obras medievales ibéricas, escritas en latín, con que se cuenta hasta el presente. Lo mismo debería decirse de sus *Anecdota wisigothica* (1958), *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico* (1968), *De Isidoro al siglo XI: ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (1976), *Libros y librerías en la Rioja altomedieval* (1979), *Visiones del más allá en Galicia en la alta Edad Media* (1985) y su último libro, *Valerio del Bierzo, su persona, su obra* (2006).

Una labor paralela lo llevó a la estudiar y editar una cantidad de textos medievales –ediciones inmejorables en muchos aspectos–. Así, dio a cono-

cer el relato de viaje de Egeria, las vidas de los santos Rosendo de Celanova y Fructuoso de Braga, el libro de horas de Fernando I, el *Liber de ordine creaturarum*, los tumbos de Compostela (este último, en colaboración con Fernando López Alsina) y el códice calixtino de la catedral compostelana –por no citar más que algunos–.

Admirado, querido y respetado por colegas, discípulos y amigos, la obra de Díaz y Díaz constituye un legado académico invaluable, que trascenderá su persona y los estrechos marcos de su Galicia natal.

Nos ha llegado la noticia de la muerte del profesor Pistarino. En esta frase se encierran las alternativas de una larga vida, fecunda y generosa. En verdad, esos dos adjetivos resumen su labor y definen al “professore”. Nacido en Alesandria, joven se inclinó por los estudios médicos, luego –hacia 1936-7– se decidió por las disciplinas de la Facoltà di Lettere. Realizó estudios de música y más tarde encontró a su maestro y definitiva elección al seguir los cursos de Giorgio Falco. Alejado Falco de la Universidad por las leyes raciales, continuó su preparación con Francesco Cognasso sin dejar de frecuentar y colaborar con su antiguo maestro.

Se trasladó luego a Roma (1939-1940), donde continuó su preparación paleográfica e incursionó en nuevos temas, en particular el de su tesis de doctorado (los bienes del monasterio de San Venerio del Tino en Córcega). Datan de entonces sus publicaciones sobre la isla.

Comenzó también su carrera docente, interrumpida por la guerra, que continuó finalizada ésta. Hacia los años 50, inició su incorporación académica a la Universidad de Génova. Y su necesario interés por la historia de Génova y de la Liguria, en que aparecía toda la gesta de la ciudad y de su extenso *Commonwealth*, así como el estudio de esos *mercatores* polifacéticos en el desempeño de su capacidad económica, en su sutileza diplomática, en su valentía en la aventura marinera.

En 1964 fundó –y dirigió hasta 1988-1989– el Istituto di Paleografia e Storia Medievale de la Facoltà di Lettere de la Universidad de Génova. Se sucedieron sus muchos empeños en la docencia, en la constitución de comisiones, en el ejercicio del gobierno universitario (Decano de la Facoltà di Lettere desde 1972 a 1990). Como decano, propició el logro de espacios para la Facultad, se preocupó por problemas edilicios de esa casa de estudios así como de publicaciones de fuste. Organizó numerosos congresos de

nivel e interés internacionales. Sería largo de enumerar todas las dignidades que supo desempeñar con inteligencia, todos los proyectos que puso en marcha, que lo relacionaron tanto con la Europa del este así como con los países de la Europa occidental como España y, más allá del Atlántico, con Argentina.

En los años 90 formó parte de la Comisión científica de las celebraciones colombinas del V centenario y escribió numerosos trabajos sobre el descubridor. Por entonces, también se interesó por las instalaciones genovesas en el Oriente mediterráneo. En ese momento dirigió, con Nino Lamboglia, una serie de fundamentales publicaciones sobre la Liguria.

Sus casi cincuenta años de actividad universitaria lo vieron realizar una obra personal al tiempo que el ejercicio docente en la cátedra y en la formación de alumnos con entusiasmo, fervor, extraordinario dinamismo y agudo sentido crítico. En su instituto, núcleo a discípulos que desarrollaron temas diversos relativos al mundo ligur.

Su pensamiento sobre la historia nos habla de una propuesta comprensiva y global de la disciplina que aparece con clara vigencia: “Fare storia non è operazione contabile di dare e avere, tra bene e male: la sua comprensione, il suo sviluppo vanno di pari con lo sviluppo dell’intelligenza problematica. Fare storia significa riproporsi il panorama del silenzioso mondo dell’accaduto, ridargli voce e movimento, riviverlo nella sua complessità, intensità, spesso sofferenza e talora drammaticità. Fare storia significa ricomporre in un disegno organico e razionale la frammentazione dei dati, spesso occasionali, se non addirittura in apparenza antitetici, che la fragile memoria del tempo ci ha trasmesso, ricavarne un significato, un giudizio di valore, un motivo universale, anche di fronte al modesto segmento di qualche pagina di cronaca”¹.

Muchos se han ocupado de su obra académica. Estas líneas tienen por objetivo recordar su importancia pero, por sobre todo, valorar al maestro en su capacidad de formador y creador y –como ya dijimos– en su gran generosidad.

REALIDAD, POLÍTICA Y CONTEXTO DEL CRISTIANISMO MEDIEVAL

¹ G. PISTARINO, “Conclusioni”, en *Famiglie nobili del Mondo coloniale genovese nel Levante*, Génova, 1994, pp. 132-135.

SOBRE LA *VITA* DE CRISTINA DE MARKYATE

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

La *Vita* de Cristina de Markyate es la biografía de una reclusa –luego religiosa regular– que vivió en Inglaterra en el siglo XII en el poblado del que tomó su nombre. Escrito anónimo, su autoría se debe, probablemente –por algunas frases del texto– a un monje del monasterio de San Albano. Al parecer, el prólogo –hoy perdido– hubiera permitido conocer el nombre del autor. Se supone que el propósito de la obra fue compaginar los hechos de la vida de la virgen para admonición y ejemplo de monjas. Nos encontramos, pues, con un testimonio sobre una mujer –considerada excepcional– que no constituye un testimonio directo de la misma. Es decir, esa vida surge a través de la óptica de una persona interpósita, de un hombre, por tanto no se ejerce un *ego* narrador femenino. Agregamos que, también, hemos de considerar que las experiencias místicas de la doncella pudieron estar influidas por los hombres que aparecen como mentores y guías.

A pesar de lo dicho, el relato nos da la impresión de que el narrador ha estado muy cerca de la mística y, por consiguiente, conoce no sólo los acontecimientos que protagonizó sino también las sensaciones y los movimientos espirituales que la movieron, la afligieron y la colmaron en el período historiado. Porque debemos decir que el texto está inconcluso y que termina –abruptamente– hacia el año 1140, dejando sin cubrir los muchos años de la vida posterior de Cristina, quien murió entre 1155 y 1166¹.

¹ Este artículo ha aparecido anteriormente en Jorge ESTRELLA, Gerardo RODRÍGUEZ y María Guillermina ANTONUCCI, *Saber. Pensar. Hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la historia. X Jornadas de Historia de Europa, Mar del Plata, 20 al 22*

En todo momento –en particular, cuando hablemos de las experiencias místicas de la doncella– hemos de tener en cuenta que hay una persona que canaliza los datos y, por tanto, hemos de realizar, si no un ejercicio cierto de separación de testimonios, por lo menos un intento en tal sentido. Por supuesto, se debe atribuir al monje el saber escriturario ya que el texto nos dice de su desconocimiento por parte de la doncella². En alguna oportunidad, en las interpretaciones que desliza, el autor se retrae y aclara: “Pero no digo más, mi propósito es simplemente describir la simple vida de la virgen”³. Creo que es importante subrayar la autoría masculina de la *Vita*. Walker Bynum se refiere a textos misóginos en que la mujer siempre es calificada como inferior, débil, carnal, etc. –es decir, constantemente se la presenta de manera negativa–. Añado que –aun cuando los escritos no tengan una intención peyorativa, como en el caso de la *Vita*– siempre aparece la minusvalía femenina. Y coincido con las palabras de la autora citada: “consideraría un error tomar las ideas que los teólogos y biógrafos masculinos tuvieron de las mujeres como nociones propias de estas últimas respecto de sí mismas”⁴. No sabemos, en cambio –como afirma la misma historiadora– si los contrastes (superior-inferior, espíritu-carne, etc.), negativos para las mujeres, fueron “menos importantes para [ellas] que para los hombres”⁵. Supongo que lo fueron luego de un largo proceso de perfeccionamiento en que lograron una plena *imitatio Christi*, en que la fusión con la divinidad las ensalzaba. Ante esta afirmación, cabe también

de septiembre de 2001, Mar del Plata, APUHE-Dpto. de Historia de la Facultad de Humanidades-UNMdP, CDROM. Reiteramos su edición con pequeñas modificaciones. Agradecemos a los editores que nos hayan permitido esta nueva publicación. Hemos trabajado con la edición de C. H. TALBOT (ed.), *The life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959. El texto, en adelante, será citado *Vita*. Rachel M. KOOPMANS, en su artículo, “The conclusion of Christina of Markyate’s Vita”, *Journal of Ecclesiastical History*, 2000, 663-698 presenta sus teorías acerca de lo inconcluso del texto de la *Vita*.

Las reflexiones consignadas en estas páginas se completan o coinciden con las aparecidas en “Mujeres y piedad”, *Coloquio Mujeres de la Edad Media. Escritura, Visión, Ciencia*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, 1999, pp. 159-180 y en *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.

² Cristina responde a Fredegario: “Necio scripturas quas nominasti, ex sensu vero desuper intellecto domine prior respondebo tibi” –*Vita*, p. 60, § 15–.

³ “Aliorum ista sint. meum est simplicem virgines vitam simpliciter describere” –*ibidem*, p. 156, & 69–.

⁴ Caroline Walker BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milán, Feltrinelli, 2001, p. 320.

⁵ *Ibidem*, p. 321.

plantear una duda. Al lograr esa *imitatio Christi* ¿permanecía intacta la propia personalidad? En algunas de ellas, la búsqueda de la perfección comportó “una desestima e incapacidad de actuar”. Actitud que pudo llegar a grandes extremos. Así, “Catalina de Génova elaboró una teoría de la destrucción, tan completa, que incluso eliminó, del propio lenguaje, la primera persona singular del pronombre personal”⁶. Es decir que, en este caso, la superioridad no surge de sí sino de la negación de sí. Nos encontramos con algo similar a la tendencia sufi en que el místico se pierde en Dios, deja sus propias características para fundirse y confundirse con la divinidad.

Sin duda, en el texto aparecen todos los *topoi* que constituyen, de ordinario, los relatos hagiográficos: predestinación, temprana vocación, obstáculos a salvar, decisión inquebrantable, triunfo final, respeto y ejemplaridad. Aunque todo esto –elementos tradicionales, repito, de la literatura hagiográfica– forma parte de la narración, ésta no deja de responder a un determinado tiempo y espacio. Es decir, a una sociedad precisa en un momento dado. En el texto se mezclan, pues, circunstancias históricas y espirituales.

1. Circunstancias históricas

El relato se centra fundamentalmente en la vida de Teodora –luego denominada Cristina, dada su entrega a Cristo–, de noble familia. En realidad, éste es el contenido de la primera parte del texto porque la segunda está dedicada a problemas político-religiosos internos y externos y a la persona y actuación del abad Geoffrey –a quien Cristina apoya y por quien intercede ante el Señor–. En lo relativo a la doncella, signos de elección se presentan desde antes de su nacimiento, signos que presagian una criatura excepcional. Se detalla luego su temprana vocación espiritual y su voto de virginidad, sus notables gracias físicas y sus eminentes rasgos de carácter y determinación. Pronto encuentra obstáculos para llevar a cabo su decisión de consagrarse a Dios realizando un matrimonio místico. La presión del obispo de Lincoln –rechazado por la joven y herido en su orgullo– determina la concertación de bodas con un joven noble. La negativa de Cristina a casarse en el siglo provoca la ira de sus padres quienes –por todos los medios y llegando inclusive a la crueldad– tratan de quebrantar la decisión de la hija. Motivos de diverso carácter determinan esta actitud. Entre otros, el padre considera que su autoridad se ve amenaza-

⁶ *Ibidem*, p. 226.

da. Se plantea un problema de jerarquía dentro de la estructura familiar. Considera que si ella desobedece su poder de “caput familiae”, “seremos el hazmerreír de nuestros vecinos, [objeto de] burla e irrisión por parte de todos aquellos que se encuentran a nuestro alrededor”. Y pregunta con vehemencia: “¿Por qué ella se aparta de la tradición? ¿Por qué quiere deshonrar a sus padres?”⁷. Al perder el padre una nueva instancia del pleito que emprende ante las autoridades eclesiásticas dice, dolido, a su hija: “Bien, hoy hemos llegado a la paz, tú te has convertido en mi señora, el obispo te ha alabado por sobre todos nosotros y ha declarado que tú eres libre...”. En ese dolor orgulloso determina la expulsión de su hija: “vete y vive tu vida como te plazca. Pero no esperes ayuda ni apoyo de mi parte”⁸. Le duele la injuria hecha a su autoridad pero el escritor también supone que le molesta perder a un miembro de la familia que, por sus condiciones, podría determinar fortuna y prestigio para todos ellos. Considera el padre que, al elegir ella vida de pobreza, todos los parientes nobles se sentirán deshonrados⁹. No olvidemos la nobleza de la familia de Cristina. Según el autor, ella “provenía de una familia de antiguos e influyentes nobles ingleses y sus numerosos parientes se encontraban en todo el distrito de Huntingdon, en varias millas, a la redonda”¹⁰.

Se extiende el autor en la narración de las artimañas empleadas por los progenitores para lograr el propósito de casar a la hija, de las alternativas de la fuga de Cristina y de su existencia como reclusa –acompañada primero por una mujer y, luego, por diversos hombres religiosos–. Finalmente, profesora en el monasterio de San Albano, se ocupa de su vida espiritual y del abad Geoffrey, a quien la une un profundo amor. Ella “cultivó por él mucho afecto y lo amó con un extraordinario pero puro amor”¹¹.

El editor del texto –C.H. Talbot– destaca, para entender las circunstancias históricas, las fechas que encuadran esta narración. La santa nace hacia 1096 o 1098, es decir, unos treinta años después de la conquista

⁷ “Verumtamen qualitercumque ad hoc deducta sit, si nostra auctoritate contemta illi respuerit facti sumus obprobrium vicinis nostris, abominatio et illusio hiis qui in circuitu nostro sunt” –*Vita*, p. 58, & 15–.

⁸ “Ecce hodie pax, quin etiam mea facta es quam episcopus super omnes nos laudibus extulit et liberiores pronunciauit. Ingredere itaque et egredere sicut ego et vive tibi ut libet: verumtamen solacium vel auxilium a me ne quicquam expectabis” –*ibidem*, p. 64, & 19–.

⁹ “Mendicitas illius universe nobilitati erit nobile dedecus” –*ibidem*, p. 58, & 15–.

¹⁰ “Siquidem ea duxerat ex antiquis anglis nobilibus atque potentibus, quorum stirpe multipliciter propagata: omnis illa regio circa Huntendoniam longe itaque repleta est” –*ibidem*, p. 82, & 29–.

¹¹ “multo eum excoluit affectu, miroque sed sincero dilexit amore” –*ibidem*, p. 138, & 58–.

anglo-sajona. El relato refleja la constitución de la sociedad de esa época y los posibles enfrentamientos o roces que, en ella, hubieron de producirse en razón de la llegada de los continentales que, sin duda, ocuparon posiciones eminentes.

Talbot señala la gran cantidad de nombres anglo-sajones que identifican a muchos de los personajes del relato. El padre de la santa se llama Autti y –como dice el editor– ese nombre “es muy común en el Danelaw y figura varias veces en los planos de otras regiones en el Domesday”. A éste, se pueden agregar otros nombres como el de Sueno, su primer director espiritual, Alfwen, una reclusa a cuyo amparo se acogió, Edwin, ermitaño que permitió su fuga de la casa paterna, los de algunos jóvenes servidores tales como Loric, el muchacho que le ayuda en esa huída, con quien cabalga hasta Flamstead, Wlfwinus que lleva noticias de la santa a Roger, Godescalc quien la acompaña a Redbourne.

A estos nombres –que revelan el componente anglo-sajón de la sociedad– hay que añadir una frase que aparece en el texto: “myn sunendaegedohter”¹², que podríamos traducir aproximadamente como “mi hija del domingo”. Es de destacar que, antes de esa expresión, dice el texto: “entonces Roger habló en inglés”. Nos preguntamos si esta aclaración indica alguna diferenciación con la lengua de los conquistadores que –como sabemos– impusieron el francés como idioma de corte y, sin duda, introdujeron galicismos en la lengua anglo-sajona.

Destaquemos que el editor identifica a la mayoría de los personajes, sobre todo a aquéllos que han desempeñado funciones eclesiásticas. En función de ello, Talbot subraya que –en general– los normandos son presentados con menos simpatía que los anglosajones. Yo agregaría que los nombres normandos, los referidos a los “homini alienigenae”, pertenecen a la jerarquía eclesiástica, es decir constituyen un grupo dominante desde el punto de vista social y espiritual. Además, muchos de los representantes de este sector caen en tentación de lujuria carnal o codicia de bienes materiales. Un ejemplo de ello puede ser el de Ralph Glambard, obispo de Durham¹³. La jerarquía eclesiástica estaba, sin duda, en relación con Francia. Preparada Cristina para pronunciar sus votos, el arzobispo de York le ofreció ingresar y hacerla superiora del monasterio que había fundado en esa ciudad o en Marcigny o en Fontevault en el continente¹⁴. Esto habla de fluidos lazos entre Inglaterra y Francia. No es oportuno en este momen-

¹² *Ibidem*, p. 106, & 41.

¹³ *Ibidem*, p. 40, & 5.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126, & 50.

to hablar de la imposición normanda en Inglaterra. Pero hemos de recordar algunos particulares. Si bien la batalla de Hastings (1066) fue decisiva, ya antes se había producido una infiltración social desde el continente a través de la instalación de señores normandos en jerarquías eclesiásticas y laicas. Así se creó, en el sur de Inglaterra, una especie de Estado normando¹⁵ de gran influencia, circunstancia que provocó una reacción contra los extranjeros en época de Eduardo el Confesor¹⁶. Decimos que la batalla de Hastings fue decisiva en lo relativo a otorgar la corona a Guillermo pero no en lo concerniente a la unificación del reino. La aristocracia anglo-sajona quedó diezmada luego de Hastings y las luchas contra los noruegos. La nobleza indígena que más sufrió fue la del este de Inglaterra, tanto norte como sur. En el resto, la resistencia o, por lo menos, la afirmación anglo-sajona tuvo mayores elementos para expresarse. El reinado de Esteban de Blois, tercer hijo de Guillermo (n. 1105-r: 1135-†1154) –durante el cual se desarrolló la vida de nuestro personaje– sufrió perturbaciones debido al enfrentamiento suscitado entre los grupos étnico-políticos y la división entre los descendientes del Conquistador.

La jerarquía normanda que desempeñaba funciones religiosas se vio confrontada por ermitaños que proliferaron en el momento, casi todos –a juzgar por sus nombres– de extracción anglo-sajona. En este caso, pensamos que la oposición no sólo estuvo determinada por el origen étnico sino también por el diferente modo de vida. Luego volveremos sobre la importancia de la reclusión en ese tiempo.

Pero la *Vita* refleja otros muchos problemas sociales además de los enunciados. Uno de ellos es el papel femenino en esa sociedad. En tal sentido, mucho se ha hablado de la imposición femenina a través de la vida religiosa. Esto se produce en casi todos los casos de mujeres excepcionales por su condición de místicas, en mayor o menor grado. Algunas han impuesto nombre y personalidad a un momento determinado, otras son innominadas –como, por ejemplo, muchas de las reclusas que dependían de comunidades laicas como pudieron ser ciudades o villas–. Pero tanto unas como otras han sido importantes para toda la sociedad en su condición de intermediarias de un grupo con la divinidad. En ellas se da, a la vez, un reforzamiento y un quebrantamiento de los valores sociales.

En lo que respecta a Cristina, se reconocen ambas tendencias. Al huir de su casa, al desafiar –de manera clara y decidida– la autoridad paterna,

al tomar actitudes masculinas, en todo ello, quiebra un orden. Para el autor, expresa una masculinidad en lo que ésta comporta de decisión y arrojo. En varios pasajes, se alude a su débil condición femenina, que será superada por la excepcional fortaleza de la doncella. Se dice que “según la costumbre de las mujeres, temía todo”¹⁷.

En sus tentaciones reacciona, según dice su biógrafo, como un hombre. Es decir que en la alabanza de su fuerza está implícito el elogio de la masculinidad. También en actitudes aparentemente nimias revela una gran decisión, actitudes presentadas por el escritor como formas de hombría. Al huir de la casa paterna se prepara con vestiduras masculinas y monta a caballo como lo hubiera hecho un joven, a pesar de alguna hesitación que la hacen pensar en su feminidad y en su calidad de doncella noble¹⁸. Pero lo que nos importa es que todo su proceder es quebrantador del orden. En principio, se rebela contra numerosos valores que estructuran su mundo. Luego, su condición de reclusa la aleja de esa sociedad. Podríamos cuestionar esto subrayando que tal condición es circunstancial y determinada por su necesidad de ocultamiento ante la ira familiar. Pero luego elige vida apartada –sobre esto volveremos– hasta que entra en una orden religiosa. Pero –decimos– que a la vez que quebrantadores del orden, los solitarios finalmente –una vez comprobada su vida piadosa– se convierten en referentes de la sociedad.

Cristina realiza un solo milagro, según la *Vita*. Una joven, gravemente enferma acude a ella y será curada. Hacemos un *excursus* para destacar que sus padres habían expulsado a la joven doliente debido a su mal, expresando la concepción de enfermedad como castigo. Luego de este milagro, Cristina recibe importantes visitas tanto de personajes religiosos ingleses como del continente¹⁹. Esta aceptación primera se expresa luego en la proposición de ingreso en un monasterio, es decir, se trata de incorporarla a una organización estructurada. En resumen, nos encontramos con una mujer que, merced a su vida piadosa, asciende en el respeto y consideración de una sociedad. Y con ella, sin duda, se ensalza toda condición femenina.

Por tanto, las alternativas de la *Vita* presentan una sociedad en sus aceptaciones y rechazos y sus muchos conflictos de orden político y social.

¹⁵ R. GROUSSET y E. G. LÉONARD (dirs.), *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire universelle*, París, Gallimard, 1958, 2, p. 1187.

¹⁶ *Ibidem*, p. 1188.

¹⁷ “sicut et feminea consuetudo metuebat omnia” –*Vita*, p. 69, & 21–. En esta actitud de desdén hacia las mujeres se alude, en otro pasaje, a la ingenuidad y cobardía de las monjas ante apariciones demoníacas –*ibidem*, p. 178, & 78–.

¹⁸ *Ibidem*, p. 92, & 34.

¹⁹ *Ibidem*, p. 124, & 50.

2 .Circunstancias espirituales

La *Vita* manifiesta que Cristina, desde su más tierna infancia, se consagró al matrimonio místico con Cristo, luego de haber recibido un signo de elección –a través de la aparición de la paloma antes del parto a su madre, Beatriz–. Su vida siempre se expresará en perfeccionamiento, a través de su existencia de reclusa, de solitaria y de miembro y de cabeza de orden. Pero la obra también nos habla de sus tentaciones, que mencionaremos en primer término puesto que permiten entender las dificultades encontradas por la doncella en su camino de perfección. Entre esos momentos de debilidad se destaca un episodio en particular. El arzobispo Thurstan de York la confía a la compañía de un clérigo, cuyo nombre resguarda el escritor por motivos de prudencia y pudor. El religioso se enamora de quien tendría que ser custodiada por él y comienza a rondarla con insinuaciones y con acciones que llegan a la obscenidad. A tal punto son inmorales que el escritor dice que no las revelará porque esto “ensuciaría la cera al escribirlo y el aire al decirlo”²⁰. Pero no sólo su acompañante es presa de pasión enajenante, también Cristina sufre esa perturbación del ánimo y de la carne. La combate con ayunos, comiendo sólo hierbas, con noches insomnes, con severos azotes. Sin dejar de guardar un exterior calmo, su perturbación interior le daba la sensación que sus vestimentas se inflamaban²¹. Luego de una aparición monstruosa –de que más tarde hablaremos– y dadas las muchas pruebas por que hubo de atravesar, Cristina estuvo enferma durante una semana. El fin de la persecución llegó de mano de la Virgen, quien apareció al clérigo perturbador para amonestarle, de tal manera que éste se arrepintió. Pero el recuerdo de su debilidad nunca abandonó a Cristina. En el momento de profesión de su fe en el monasterio de San Albano, hesita en realizarla. La retiene la memoria de sus lujuriosos pensamientos, de la debilidad de su carne. Por ello, pide auxilio a la Virgen. Lo que nos importa destacar, en este momento, es que se considera el pecado no como una falta que puede superarse fácilmente sino como una mancha casi indeleble o, por lo menos, que sólo merced a una larga vida de penitencia puede ser borrado.

En el relato aparecen –para oponerse a la castidad de Cristina– otros

²⁰ “quod a tupidudine non possum illud proderene ne vel scribendo ceram vel eloquendo aerem ipsum polluam” –*ibidem*, p. 114, & 43–.

²¹ “quod scilicet presente patrono temperancius urebatur. in cuius absencia sic estuabat intus: ut de se putaret incendi posse vestimenta corpori suo adherencia” –*ibidem*, p. 116, & 44–.

personajes lujuriosos, en general, importantes hombres de Iglesia. Muy joven aún la doncella, viviendo en casa de sus padres, aparece en la narración el mencionado Ralph, obispo de Durham. Personaje que había vivido –antes de recibir las órdenes– en concubinato con una tía materna de la joven, Alveva, en quien tuviera varios hijos. A su dignidad eclesiástica, Ralph une su poder temporal ya que desempeñaba el cargo de juez de toda Inglaterra. Siempre guardó relación con su ex-mujer y, en una ocasión, aposentado de paso en casa de la misma, conoció a Autti que había llegado con su hija. La hermosura de Cristina lo atrajo y “Satanás puso en su corazón el deseo de ella”. Idea entonces una trampa llamando a la joven a su cámara, donde “tomó a Cristina de manera irreverente por una manga de su túnica y con la boca con que solía consagrar los sagrados misterios solicitó cosas nefandas”²². Llega a él la condena que cae sobre los religiosos impíos²³.

Pero en el texto no sólo aparece ejemplificado el vicio de lujuria. Cristina –en un determinado momento– cede a la presión de sus padres ya que acepta desposarse con el noble elegido. Coaccionada para realizar las bodas, se rehusa a ello y esto es motivo de un pleito, ventilado primero ante el colegio de canónigos y luego –aunque el voto emitido le hubiera sido favorable– ante el obispo. Este propicia la posición de la virgen en primera instancia pero luego Autti es aconsejado para que intente modificar su decisión por medio de dinero. Sus amigos le dicen, “¿Acaso ignoras que su codicia es análoga a su incontinencia? Sería suficiente apelar a cualquiera de ellas. ¡Cuánto más si ambas van juntas! Su avaricia lo persuadirá a pervertir la justicia y su vicio a odiar la virtud de otras personas”²⁴. Vicio

²² “factus est ut episcopus elegantem puellam intencius consideraret, continuo misit in cor eius inceptor libidinis Sanatas ut eam male concupisceret [...] impudicus episcopus virginem per alteram tunice manicam irreverenter arripuit et ore sancto quo misteria divina solebat conficere de re nephanda sollicitavit” –*ibidem*, pp. 40-42, & 5–.

²³ En Pedro Damián encontramos invectivas contra estas desviaciones: “Ensucias en ti al ostiario, al lector y al exorcista y a todas las sagradas órdenes por las cuales deberás dar razón a Dios cuando te juzgue con rigor. El Espíritu Santo descende sobre ti para concederte ejercitar la imposición de las manos y tú las usas sobre los genitales de las meretrices. Dios se confía en tu lengua y tú no tienes temor de complacer con ella a los demonios. Tú que por la dignidad eclesiástica que revistes eres visto como una persona digna, realmente tú no te avergüenzas de sumergirte en los burdeles junto a los mujeriegos”. Cit. por Carla CASAGRANDE y Silvana D. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 2000, p. 171, nota 53. Cfr. PEDRO DAMIÁN, *Die Briefe*, 61, t. II, pp. 215-216.

²⁴ “an ignoras cupiditatem ipsius pariter et incontinentiam? Quodlibet horum satis erat. Quanto magis, ubi simul sunt? Avaricia persuadebit iudicia pervertere, incontinentia castimoniam aliis invidere” –*Vita*, p. 66, & 19–.

carnal y espiritual a la vez, puesto que el ansia de poseer procura placer al alma pero, al mismo tiempo, la posesión de objetos materiales determina placer por la vista o el tacto. En el obispo se ligán dos vicios concupiscentes: avaricia y carnalidad.

En contraposición con las dignidades eclesiásticas –no siempre presentadas con colores halagüeños–, una serie de eremitas y reclusos acompañan, aconsejan o simplemente aparecen apoyando a la virgen. En lo relativo a Cristina, su período de reclusión obedece también a un afán de ocultamiento –aunque ella goce de la soledad y de su comunicación espiritual– y no corresponde a la relación con ninguna comunidad laica. Pero, en general, el relato no se detiene con mayor detalle en su vida cotidiana –tanto en lo relativo al período de reclusión como al de soledad–. Sabemos de sus oraciones y análisis interior, de sus pensamientos y visiones pero no conocemos si ejerce alguna actividad práctica. Hay una indicación indirecta de la labor que hacía la virgen aunque no sabemos si la efectuaba de manera habitual. Con motivo del viaje de su amado abad Geoffrey, ella prepara vestimentas para un trayecto que se suponía penoso. Al saber que el viaje no se realizaría, regaló el tejido que había preparado, a pesar de ser éste sumamente largo y de “que había tejido con verdadera caridad”²⁵.

Su vida se estructura fundamentalmente en el ansia de perfeccionamiento interior. Es como si cumpliera las palabras de san Bernardo: “¡Oh alma santa! permanece solitaria y resérvate exclusivamente para el Señor, a quien has elegido para ti entre todos. Huye de las gentes, huye hasta de tus familiares; aléjate de los amigos e íntimos, hasta del que te sirve”²⁶. Un aislamiento que permitía separarse de todo lo exterior, concentrarse en el único deseo, llegar a Dios. Angela da Foligno dice en su *Libro*²⁷: “Hay en el mundo sólo dos cosas que tengo placer de mencionar: conocer a Dios y conocerse a sí mismo, en su celda interior y jamás salir de la prisión porque –añade luego–: “¿de qué sirve toda revelación, visión, sentimiento, dulzura, sabiduría, elevación, contemplación si el hombre no tiene un verdadero conocimiento de Dios y de sí mismo?”.

²⁵ “ut quem vera contextuerat caritas” –*ibidem*, p. 162, & 71–.

²⁶ San Bernardo, *Obras completas de ... V.-Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (ed. preparada por los monjes cistercienses de España), Madrid, BAC, 1987, sermón 40, p. 557.

²⁷ Ludger THIER ofm. y Abele CALUFETTI ofm. (eds.), *Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata (Roma), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, pp. 563 y 565: “E in tuto el mondo non me deleta di dizere niente se non queste duo cose, zoè cognoscere Dio e se stesso, zoè iazere continuamente ne la sua carzere e zamai non uscire”; “che fanne onne e rivelazione e ogni vizione et ogni sentimento e ogni dolceza, que ogni sapienzia, che ogni elevazione, que ogni contenplazione, se l’omo non à veraze cognoscimento de Dio e de sí?”.

El examen interior de Cristina es constante. A veces, para resolver problemas puntuales y desde ellos diseñar los caminos decisivos de la salvación. Luego de asegurarse que Geoffrey lograría la vida eterna, “ella comenzó a examinar más a menudo y en las profundidades de su corazón si alguien puede amar a otro más que a sí mismo, al menos en lo referido al amor de Dios”²⁸. Hablamos de un perfeccionamiento interior que la hará merecedora del amor de Cristo. Pero, en ese arduo camino, recibe la ayuda e intercesión de María. En verdad, la *Vita* es un himno mariológico. En efecto, la Virgen es personaje omnipresente en el relato. Y tan importante que Jesús es presentado como *Hijo de la Virgen*. Decimos que, en el texto, la Virgen aparece claramente en su función de intercesora. Una función que se estructura muy tempranamente, ya a fines del siglo IV, en el pensamiento teológico²⁹.

La imposibilidad de mirar al Señor cara a cara, el peligro que implica la presencia directa de la divinidad, la necesidad de verlo a través de un espejo³⁰ propiciaron esta condición de intermediaria de la Virgen, esta condición de lazo de unión. El siglo XII asistió a una floración evidente del culto mariano que se expresó de diversas maneras, entre otras cosas, se asiste a la realización de frecuentes peregrinaciones; proliferan las narraciones de milagros en que la devoción a la Virgen salva, rescata a pecadores, cura a enfermos, auxilia a todos aquellos que –aun transitando por caminos errados– guardan la devoción mariana. “Las comunidades monásticas y religiosas sobresalieron en la redacción de libros de milagros de la Virgen destinados a asegurar la promoción de un santuario mariano o a favorecer la creación de una peregrinación”³¹.

Es importante destacar que, en el mundo anglosajón, se compusieron muchos libros que constituían colecciones de milagros. Entre ellas se cuenta *Alabanzas y milagros de santa María*, obra escrita por Guillermo de Malmesbury (+1143).

Decimos que Cristina recibe el constante apoyo de la Virgen. Y, como siempre, sus apariciones comportan los elementos relativos al paraíso:

²⁸ “79. Hiis animata responsis simulque familiaris sui hilarata salute in cordis sui secreta scrutinio frequencius studiosiusque cepit discutere, utrumnam quis alium quam se. in hiis dumtaxat que ad Dei pertinent amorem, plus diligit” –*Vita*, p. 180, & 79–.

²⁹ Hilda GRAEF, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968.

³⁰ Sylvie BARNAY, *El cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 13.

³¹ *Ibidem*, p. 48.

luz, claridad extrema, brillo, oro, belleza, fragancia, elevación...³². Citamos algunos ejemplos. Cristina ve –en la secuencia de un sueño– una cámara alta a la que sólo se podía acceder subiendo una serie de escalones de difícil ascenso. La doncella hesita dada la dificultad pero –auxiliada por la Señora– alcanzó el hermoso lugar. La Virgen apoyó entonces la cabeza en su regazo pero con el rostro vuelta hacia afuera. Inquieta por esta actitud, Cristina sólo osaba preguntar por su sentido dentro de sí. Pero sus palabras interiores fueron escuchadas y la Señora respondió en su corazón diciendo que, cuando la recibiera en su cuarto, podría contemplarla a saciedad³³. Esfuerzo personal, intensidad de sentimientos y auxilio divino, escalonan el ascenso de la doncella hacia su objetivo, realizar su perfeccionamiento espiritual a través de la meditación, la plegaria y las penitencias. Entre éstas se cuentan ayunos, azotes, vigiliias nocturnas. Algunas parecen impuestas por las circunstancias como las que sufre durante su encierro junto a Roger pero, sin duda, constituyen parte del sacrificio aceptado.

La doncella da muestras de hipersensibilidad³⁴. Sana milagrosamente de las enfermedades que sufre, muchas de ellas graves, como la hemiplejia. Para Talbot, esta curación instantánea obedece a causas psicológicas.

Entre las formas de penitencia a que se somete Cristina encontramos la abstención de alimento. En lo relativo a estos ayunos no sabemos exactamente cuál fue su importancia, la dimensión que le dio Cristina; se habla

³² Al respecto existe una extensa bibliografía. Entre otros véase Jean DELUMEAU, *Que reste-t-il du Paradis?*, París, Fayard, 2000. El paraíso se presenta en toda la literatura de visiones. Dice el término *paraíso* en la *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973, pp. 284-289: "En la literatura proto-cristiana con el término de *úparadisú* (griego *paradéisos*, "jardín") se designó el Edén o jardín de las delicias (*paradisus voluptatis*) en el cual Dios colocó a Adán [...]. Tal opinión estaba ligada a la antiquísima cosmología hebrea y a la exégesis escrituraria y fue desarrollada, poco a poco, por la tradición judaico-cristiana que colocó el Paraíso terrestre o en el cielo, en el plano superior de un edificio cósmico (a menudo identificado con el "tercer cielo" de la *Visio Pauli*) donde se ubicaba la Jerusalén celeste o en lugar eminente entre tierra y cielo, más allá del océano que no se podía atravesar o, también, en una localidad imprecisa más allá de la tierra e inalcanzable para el hombre".

³³ "25. Interesa virgo prope prospiciebat et videbat quasi solarium unum altum et quietum ad quod ascendere volenti: per interpositos gradus arduus et gravis patebat ascensus. Huc eciam Christine habenti magnam ascendendi voluntatem. sed hesitanti propter ascensum difficultatem: subito eginam quam Paulo ante viderat ministrabatur adiutorium et sic ascendebat in solarium. [...] Et licet et contemplare contemplativa postmodum ad sacietatem: qundo introduxero te n thalamum meum" –*ibidem*, p. 76, & 25–.

³⁴ Empleamos esta palabra para no utilizar otras que puedan tener una carga técnicamente determinada.

de ayuno como forma expiatoria pero no se detalla el grado de rigor que tuvo. En todo caso, forma expiatoria por tentaciones sufridas, forma de impetrar el favor divino o intento de asimilación a la persona divina, escala en la *imitatio Christi*. Walker Bynum señala, respecto del ayuno de las mujeres santas que, en general, sólo disponemos de informaciones fragmentarias que dificultan establecer un diagnóstico sobre una posible condición de anorexia. Este es el caso de Cristina. Sabemos que –obligada por sus padres a ser escanciadora en la fiesta de la *guilda* de los mercaderes para incitarla a la bebida y comida– sólo toma agua al final, "cuando estaba languideciente de hambre y sed" "y así satisfizo ambos deseos al mismo tiempo"³⁵. Muchas prescripciones medievales –tanto morales como médicas– ponían en guardia a las mujeres sobre los peligros no sólo del mucho ingerir sino también sobre los efectos afrodisíacos de ciertos alimentos. La autora citada considera que la privación de alimento de las mujeres medievales tiene que ser considerada en su contexto y diferenciada, por tanto, de la anorexia contemporánea³⁶. Coincidimos en que el comportamiento de esas mujeres no puede aislarse de su encuadre, "que fue más amplio y más rico"³⁷. Walker Bynum también considera que el ayuno está en relación con el papel de dispensadora de alimentos de la mujer medieval. En el caso de Cristina, esto no aparece como tal pero hemos de destacar una circunstancia que pensamos peculiar. El padre de la joven ha confiado a su hija las llaves que custodian dinero, joyas y bienes de la familia. No era lo acostumbrado que una mujer fuese la depositaria de llaves que comportaran el acceso a papeles u objetos importantes de la familia. Por ello pensamos que, en esta atribución, es posible que exista la intención del autor de ensalzar a la doncella pero también de expresar su capacidad de dispensadora. Alimento-cuerpo-ayuno aparecen estrechamente ligados en la vida de las místicas.

La autora citada piensa que los comportamientos anoréxicos se relacionan con particulares dinámicas familiares, sobre todo conflictos con la madre³⁸. Sin duda, Cristina podría ser ejemplo de esto, aunque dudamos en calificarla de anoréxica. Beatriz se muestra especialmente cruel con Cristina. Walker Bynum dice –al hacer la equiparación de ciertas místicas con las anoréxicas actuales– que "A semejanza de las modernas ano-

³⁵ "Vespero sero siti pariter et estu deficiens bibit pauxillum aque sicque sedavit pariter utrumque" –*ibidem*, p. 48, & 9–.

³⁶ WALKER BYNUM, *op. cit.*, p. 323 y ss.

³⁷ *Ibidem*, p. 228.

³⁸ *Ibidem*.

réricas, muchas de estas santas ‘perdieron’ el concepto y la percepción ‘normal’ del cuerpo: ¡ probaban a veces la sensación de hincharse o de volar”!³⁹.

Hemos dicho que Cristina era hipersensible. Y que poseía una gran capacidad de *pathos*. En algún momento, luego de haberse detenido en un examen interior, sintió que se comunicaba con Dios “no con palabras sino con el pensamiento”. Interrogada sobre el abad Geoffrey –a quien sabemos la unía un gran amor espiritual– respondió “con un grito pero interior, con una gran oleada de pasión pero en silencio”⁴⁰. Una pasión que conlleva una gran dosis de carnalidad aunque aparezca únicamente como unión espiritual. En algún momento, luego de prolongada plegaria, fue raptada en éxtasis y se vio a sí misma ante Cristo. Se encontró abrazándolo, rodeado Jesús por sus brazos y apretado contra su pecho. Se atemorizó entonces la doncella ya que pensó que Él se desharía de su abrazo “puesto que un hombre es más fuerte que una mujer”. Por el contrario, Cristo unió su mano a la de ella. De tal manera, por la unión de sus manos, “no menos que por el poder de sus brazos, ella podía sentir gran vigor al asir la espalda de su amigo”⁴¹. Esta experiencia de Cristina nos hacen recordar a tantas otras –incluso más osadas– experimentadas por mujeres devotas⁴².

En otra oportunidad, Cristina recibe una inusitada gracia: “Porque bajo la forma de un pequeño niño, Él llegó a los brazos de su probada esposa y permaneció allí durante todo el día, no sólo sensible sino también visible. Así, la doncella lo tocó con sus manos, le agradeció y lo apretó

³⁹ *Ibidem*, p. 225.

⁴⁰ “Quo diucius exhilarata inter. cetera que cum Deo familiaria mente non verbis miscebat colloquia in sacrario pectoris huiusmodi vocem perceptit. [...] Clamore illa sed interiori affectu ingente non voce constanter respondit” – *Vita*, p. 180, & 79–.

⁴¹ “interea dum oracionis fieret protencio sicut solebat in extasi rapta. Vidit se salvatoris assistere presencie. Illumque suum pre cunctis familiarissimum intra brachiorum suorum girum pectori suo constrictum inclusisse. Sed tum timeret ne forte sicut vir muliere robustioret de se quoquomodo posset excutere: videt salvandorum subventorem Ihesum manu pia sua manus non consertis digitis. Sed aliis aliis superpositis iunctas constringere ne minus in manuum iunccione quam in lacertorum fortitudine ad retinendum dilectum robur sentiretur” – *ibidem*, p. 168, & 730151.

⁴² Tomo el ejemplo de Angela da Foligno (*op. cit.*, p. 297). La mística en visión se encuentra en el sepulcro de Cristo. “Y dijo que primero besó en el pecho a Cristo –y veía que yacía con los ojos cerrados como yace un muerto en el sepulcro– y luego besó su boca [...] . Después puso su mejilla sobre la mejilla de Cristo y El puso su mano sobre la otra mejilla, la atrajo hacia sí y la fiel de Cristo oyó que decía estas palabras: ‘Antes de yacer en este sepulcro te tuve así abrazada’”.

contra su pecho. Y con inconmensurable delicia, lo mantuvo contra su pecho virginal y él entró dentro de ella a través de la barrera de la carne”⁴³. La mística experimenta una especie de maternidad divina, tal sensación la acerca a la Virgen y –a la vez– subraya la importancia de su cuerpo nuevamente en una dicotomía espiritualidad-carnalidad.

En Cristina de Markyate –como en las experiencias místicas de muchas santas– se expresan las dos tendencias, aparentemente contradictorias, respecto de la carnalidad. Hay un rechazo del cuerpo propio y de la relación sexual y, por otro lado, una clara exacerbación del cuerpo de la mística que busca la unión –en términos no sólo espirituales– con Jesús, a quien ama en su masculinidad. Cristo aparece como un hombre joven, bello, con quien se unirá la santa. Dicha unión aparece deseada tanto por uno como por otro *partenaire*. Recordemos –como uno de los posibles ejemplos– el matrimonio místico que Dios Padre propone a Margery Kempe y la presencia de la segunda Persona “cuya humanidad ella amaba”⁴⁴. Walker Bynum habla de la muy evidente preocupación por el cuerpo en la tardía Edad Media. Se pone de relieve la humanidad de Cristo, se valora la dimensión humana de Jesús. Se puede suponer que esta actitud surgió como modo de lucha contra las creencias dualistas. Sabemos que los cátaros del *Midi* francés –extendidos luego por otros ámbitos europeos– consideraban negativa la materia y si bien los grados inferiores a los de “perfectos” aceptaban las uniones entre ambos sexos, no buscaban procrear para no encerrar una chispa espiritual en la desdeñada carne⁴⁵.

Cristina –así como otros personajes de la historia– recibirá *sueños y visiones* y gozará de *éxtasis* en algunos momentos. Proceden –según el biógrafo– de diferentes fuentes, la mayoría de las veces surgen por voluntad de la divinidad o derivan de lo demoníaco. Es decir, hay apariciones negativas y otras positivas. Además de estas experiencias excepcionales, Cristina goza de capacidad telepática. Conoce lo que sucede a mucha distancia. Los ejemplos son numerosísimos. En general, invoca a un testigo a quien ha adelantado la versión de lo conocido por ella y que luego, éste debe develar a los interesados. En otros trabajos⁴⁶ hemos tratado de defi-

⁴³ “ipse namque informa parvuli venit probate sibi sponse, et per integrum diem mansit cum illa. non modo sensibilis. Sed etiam visibilis. Accipiens itaque virgo puerum in manibus: gracias agens astrinxit sibi ad pectus. Et inestimabili delectacione nunc et viginali illum in suo tenebat sinu. Nunc intra se immo per ipsam cratam pectoris apprehendebat intuitu” – *Vita*, p. 118, & 45–.

⁴⁴ *Le livre de Margery Kempe* (ed. de Louise Magdinier), Paris, Cerf, 1989, p. 133.

⁴⁵ WALKER BYNUM, *op. cit.*, p. 229 y ss.

⁴⁶ *Vide nota 1.*

nir sueños, visiones y éxtasis. En estas reflexiones tomamos algunas definiciones que nos servirán de instrumento, sin pretender un exhaustivo análisis. Temas tan importantes han dado lugar a una extensa bibliografía en que se discuten esencia y matices.

Éxtasis es, tal vez, el más claramente acotado. Tomamos la segunda acepción aportada por el *Diccionario de la lengua española* que nos dice: “Estado del alma caracterizado por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor y por la suspensión del ejercicio de los sentidos”⁴⁷. En varias ocasiones, Cristina pierde la sensibilidad y la acción. Pero no siempre estas características se acompañan de éxtasis.

Cuando éste se produce, la mística, sin caer en sueño, se aísla del mundo, todo lo que la rodea se borra y se aliena, es raptada en sentido literal. En cierto momento, en medio de sus frecuentes plegarias, cae en éxtasis y se ve a sí misma en la presencia de su Salvador⁴⁸. En diversas oportunidades, cae también en alienación; “luego de recibir la eucaristía o durante la celebración de la misa, [...] ella caía en un raptó de manera que, ignorando las cosas de la tierra, sólo contemplaba la faz de su creador”⁴⁹.

También experimenta *visiones*. Para nosotros, las visiones son las imágenes –visuales, auditivas, olfativas– generalmente portadoras de mensaje, ofrecidas a alguien durante estado de vigilia. Hablamos de señales extraordinarias que llegan a través de diversos sentidos. Esto aparece en los pasajes citados de la *Vita*. Conocedora de la enfermedad del abad Geoffrey, oró a Dios y llorando intentó lograr una señal sobre la salud del mismo, señal que podría llegarle “tanto por la vista como por el oído”⁵⁰. Volvemos a la definición dada que puede aparecer demasiado tajante y poco matizada. Puesto que no decimos que, necesariamente, el receptor esté despierto. Según el *Diccionario de la lengua española*, en su acepción 5a., el término *visión* significa: “creación de la fantasía o imaginación, que no tiene realidad y se toma como verdadera” y, en la 7a., Teol. “imagen que, de manera sobrenatural, se percibe por el sentido de la vista o por representación imaginativa; o bien iluminación intelectual difusa sin existencia de imagen alguna”⁵¹. En esta última acepción se llega a una

abstracción total puesto que no se consideran en absoluto los datos de los sentidos, ni aun como reservorio. En el caso que nos ocupa, trataremos de las visiones que comportan imágenes supuestamente en estado de vigilia aunque haya una anulación de los sentidos y de estímulos externos. En una oportunidad, Cristina interpreta una visión como expresión del destino ulterior de su amado abad Geoffrey.

Destacamos que no hemos de confundir el sentido común del término *visión* –visión como imagen– con los anteriores. En el comienzo *del Apocalipsis de San Juan* se lee: “Yo, Juan, vuestro hermano y vuestro compañero... caí en éxtasis el día del Señor y escuché detrás de mí clamar una voz, como una trompeta: 11. Escribe tu visión en un libro para enviarla a las Siete Iglesias...”. En este caso, el estado en que se encuentra al santo y en que se hace hincapié es el de éxtasis, situación en que recibirá un mensaje en forma de imágenes que deberá propagar. En este intento por matizar los significados del término *visión* señalamos que Peter Dinzeltacher lo utiliza de manera genérica puesto que habla de “visione estatiche ed oniriche”⁵².

Es interesante subrayar las palabras con que el autor de la *Vita* caracteriza las visiones de Cristina: “pero estas visiones no eran imaginarias o sueños, ella las veía con la verdadera intuición de los místicos”⁵³. Sin duda, en las apreciaciones del escritor se encuentra el eco de las reflexiones de san Agustín. Los santos, al alcanzar la perfección, podrán superar límites: “Limitado es nuestro saber y limitada nuestra inspiración; cuando llegue lo perfecto, lo limitado se acabará”⁵⁴.

Algunas de las visiones de Cristina son simbólicas. Su explicación llega a través de un episodio determinado en que se relata una aparición. La doncella recibe, en Navidad, la visita de un misterioso peregrino –hombre bellissimo– que desaparece de manera inexplicable. El autor habla entonces del, a veces, necesario enmascaramiento de Dios para ponerse en contacto con sus elegidos dada la potencia de su imagen. El monje alude a la interposición necesaria utilizando la metáfora del espejo. Dice: “Porque así es como esta gloria se nos aparece en esta vida presente puesto que

⁴⁷ *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia española, vigésima primera edición, 1992, I, p. 938.

⁴⁸ *Vide ut supra*, *Vita*, p. 168, & 73.

⁴⁹ “Post perceptam enim eucharistiam vel in ipsa misse celebratione communicabat [...] sic mente excedebat Deo. Ut terrena neciens solius faciem creatoris intenderet contemplari” – *ibidem*, p. 154, & 68–.

⁵⁰ “[visu] atque audictu” – *ibidem*, p. 140, & 59–.

⁵¹ *Diccionario de la lengua española*, ed. cit., II, p. 2096.

⁵² Peter DINZELBACHER, “Importanza e significato e dei sogni per l’uomo medievale”, en IDEM, M. P. CICCARESE, Y. CHRISTIE, W. BERSCHIN, *Le ‘visiones’ nella cultura medievale*, Palermo, Scrinium, 1990, p. 261.

⁵³ “Neque enim phantastice erant visiones iste sive per sompnium. Sed vero intuitu cerebantur ab ea. Illo scilicet quo spirituales frui merentur oculi” – *Vita*, p. 170, & 75–.

⁵⁴ San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1978, t. XVII, p. 944.

nosotros vemos esto solamente a través de un espejo”⁵⁵. Potencia y ocultamiento, elementos de un mensaje, la primera en la esencia, el otro en la transmisión. Distanciamiento obligado para no obnubilar al receptor. En la gloria –dice san Agustín– veremos todo de manera diferente “no como se ven ahora intelectualmente las cosas invisibles de Dios, por las que han sido hechas, en enigma, como a través de un espejo y sólo en parte, en cuyo conocimiento tiene más importancia la fe, por la cual creemos que la apariencia de las cosas corporales que vemos por los ojos del cuerpo”⁵⁶. El elemento interpósito está en relación con la tesis de la oscuridad de Dios, el autor explica el sentido: el brillo de la divinidad es excesivo para quienes –como nosotros– “estamos abrumados por el peso del cuerpo”⁵⁷.

Hemos dicho que la definición de sueño es compleja. Pensamos que podemos entenderlo como diferente de la visión, de acuerdo a muchos ejemplos. Si bien trataremos de acercarnos a la concepción que la Edad Media tenía del sueño no es improbable que la onerocrítica contemporánea nos influya. Aparte de una definición genérica, los sueños podrán ser calificados. Los habrá admonitorios, de advertencia, de consuelo, etc. Jean-Claude Schmitt, al hablar de “Rêver au XIIe siècle” dice que “el sueño es una experiencia total, que concierne al mismo tiempo el cuerpo y el alma de quien sueña”⁵⁸. Pensamos que esta apreciación corresponde al sueño pero también a la visión y al éxtasis ya que hemos visto hasta qué punto el cuerpo expresaba –aun a los ojos de los circunstantes– la experiencia vivida.

Volvemos a nuestro intento de definir sueño. Una definición desde la cual partir para referirnos al texto que nos interesa. Diversos autores se han ocupado de los sueños en la Edad Media. No siempre se han establecido los límites que separan los términos de sueño y visión. Yo creo que, en principio, sueño, el sueño “excepcional”, es decir que contiene imágenes de cualquier tipo tiene lugar cuando el individuo duerme, momento en que también sólo puede darse el sueño como descanso. Mientras que la visión aparece cuando el individuo no duerme pero recibe imágenes –de tipo visual, auditivo, olfativo, es decir formas sensoriales de diversa condición– que, de alguna manera, lo aíslan de la realidad exterior. Podríamos decir

⁵⁵ “Hec namque in presenti nobis est illa gloria, qui de ella non nisi per speculum, videmus” –*Vita*, p. 188, & 81–.

⁵⁶ San AGUSTÍN, *op. cit.*, pp. 949-950.

⁵⁷ “Unde caliginem Deus inhabitare dicitur, non quod caliginem inhabiret. sed quia lux sua pre immensitate nos corporis graves pondere hebetare videtur” –*Vita*, p. 188, & 81–.

⁵⁸ En Tulio GREGORY (ed.), *I sogni nel Medioevo*, Roma, dell'Ateneo, 1985, p. 297.

que está transpuesto. Pero, a veces, ambos vocablos se entremezclan en la explicación del fenómeno. Palabras como sueño, imagen, imaginación, visión están íntimamente unidas. En la actualidad, su definición y empleo alimentan investigaciones históricas interesantes, sin duda marcadas por los avances psicoanalíticos. Por ello, al tratar de buscar una definición de sueño en algún autor medieval he intentado que respondiera a la mentalidad de esa época pero también que contuviera apreciaciones que la acercaran a la concepción contemporánea. Me ha parecido importante, por su profundidad psicológica, por su clara explicación, el texto de al-Masudi (siglo X) en su *Muruj adh-dhahab (Pradera de oro)*⁵⁹. En la definición de este autor –sin duda dependiente del pensamiento griego– se explica el sueño fundamentalmente a través de elementos psicológicos. Y es por esta circunstancia que la he preferido a otras muchas. Recoge las opiniones de quienes consideran que los sueños proceden de potencias divinas o demoníacas o que es un estado en que se logra la posibilidad de contemplación de lo vedado a los sentidos. También se hace eco de la teoría de los médicos según la cual los sueños de cada individuo se encuentran en relación con el temperamento personal. Pero más allá de citar las diversas opiniones, claramente se inclina por una explicación psicológica, analizando causas y proceso. Habla de los elementos que proporcionan los sentidos, del acervo que constituyen en la memoria, de la elaboración que, de los mismos, hacen la razón o la imaginación. De los muchos autores que podemos citar para ejemplificar este retraimiento de los sentidos citamos al abad Issac (segunda mitad del siglo VII) quien habla de la contemplación y de cómo se entienden las cosas “in veritate”. Las lágrimas afluirán a los ojos “e allora si cessa la pugna de’ sensi, e ritra’ si dentro”. En suma, la contemplación implica una clara interioridad, un desligamiento del exterior, una anulación de los sentidos en su relación con el *foris*⁶⁰. El autor musulmán subraya la dificultad de la identificación de los sueños, causas y características. Dice: “no hay acuerdo acerca de los sueños, sobre las causas que los producen, sobre su esencia y sobre la manera cómo se presentan. Según algunos, el sueño es un estado en el cual el alma se aleja de las cosas exteriores a causa de su encuentro con hechos interiores. Esta operación se produce de dos maneras: una, de naturaleza perfectamente definida y de carácter constante, reside en ideas que generan en el alma las condiciones de su transformación y la aíslan de tal manera que ella se separa de

⁵⁹ A. BAUSANI, “I sogni nell’Islam”, en GREGORY (ed.), *op. cit.*, pp. 25-36.

⁶⁰ Abate ISSACO, *La contemplazione e la regola dei novizi. Prosatori minori del Trecento.*, T. I. *Scrittori di religione*, Milán-Nápoles, Ricardo Ricciardi, 1954, p. 587.

toda preocupación exterior. El interior absorbe así, en su provecho, los cinco sentidos que cesan de percibir y de transmitir a sus motores, es decir, al espíritu, para que el mismo no reclame de ellos servicio alguno”.

Al-Masudi considera que esta suspensión de los sentidos produce lo que denomina “sueño accidental” –que nosotros hemos denominado “sueño extraordinario” en oposición al “sueño absoluto”– común a todos los seres animados. Continúa diciendo al-Masudi que “algunos filósofos han pensado que el alma percibe la forma de las cosas de dos maneras: con el sentido y con el pensamiento”. Las cosas sensibles no llegan al alma según su forma pero ésta puede lograr un pleno conocimiento de ellas. Importante son las palabras con que describe el acervo que el alma guarda. Recogidas por los sentidos, las imágenes ofrecidas por la realidad, “subsisten como si fuesen todavía sensibles”.

El alma puede rescatarlas, hacerlas presente en el sueño sin que medien los sentidos para ello. Para al-Masudi, esas imágenes tendrán una concreción espiritual en el alma, luego se expresarán de una u otra manera, según sea el predominio de la razón o de la imaginación. Interesa la definición de *razón* de Guillaume de Saint-Thierry: “la razón, según es definida por los sabios, es una mirada del alma, por la cual por sí misma ve la verdad”⁶¹. Enfrentadas razón o inteligencia e imaginación en una especie de lucha por el predominio, según la fortaleza de una u otra, las imágenes que se formen tendrán características diferentes, según Averroes⁶². Ya he analizado en otro trabajo⁶³, las funciones que la psicología medieval consideraba actuantes, siguiendo las ideas de Aristóteles. El *sensus communis* recibe las impresiones de los sentidos. Estas serán conservadas por la memoria. Luego, la *phantasia* o *imaginatio* trabajará sobre los elementos de los sentidos creando imágenes, por tanto con plena libertad, es decir, no tomando en cuenta la coherencia determinada por la realidad. En suma, hay una relación necesaria entre fantasía y objetos sensibles pero hay una libertad total de la primera para crear *imagines* o *eidola*, operación ajena a la memoria; el fantaseo es ilimitado. Mientras que la inteligencia trabaja con ideas o *eide*, la fantasía elabora fantasías o *fantasmata*.

Nos preguntamos cuáles han podido ser las influencias externas que

han determinado las imágenes que se presentan ante los ojos –espirituales o corporales– de Cristina. Según la afirmación de la misma doncella, no es versada en las Escrituras, sólo se guía por su “buen sentido”, como reconoce el prior Fredeberto. Pensamos que es posible que algunas representaciones que viera en su casa o en las iglesias frecuentadas o lecturas realizadas o escuchadas pudieran influir en la estructura de sus sueños y visiones. Chiara Frugoni lo ha planteado en su artículo “Le mistiche, le visioni e l’iconografia: rapporti ed influssi”⁶⁴. A los ejemplos que aporta Frugoni –correspondientes a experiencias de místicas italianas de fines de la Edad Media– agrega un reparo ya planteado por nosotros. Hasta qué punto las imágenes expresadas en sueños y visiones pertenecen y cuánto deben al influjo de mentores o confesores. Cristina conoce varios mentores –tales como Sueno o Roger– que, a través de conversaciones, han podido influir en ella. Estos guías, sin duda, han tomado como materia argumentos de sus propias lecturas, observaciones y meditaciones que respondían a la espiritualidad de la época. Y al decir esto pienso en la gran influencia mariológica que aparece en la *Vita*.

He dicho también que lo circundante ha podido impresionar (en el sentido de quedar impreso) a la mística. De allí tomará elementos que aparecen en sus sueños como el vallado –de extraordinaria altura– que salta contra toda posibilidad real, ante el acoso de su prometido⁶⁵. Subrayamos algunos de los elementos reiterados en tales ensoñaciones. Elementos positivos: luz, oro, flores, fragancia, ascenso, ámbito concluso u *hortus deliciarum*, en general, belleza de personajes y ambientes, todo ello expresado luego en bienestar y alegría. Elementos negativos: apariciones monstruosas, animales simbólicos. A estas imágenes se pueden agregar aspectos espirituales como malos pensamientos, tentaciones, etc. No sabemos, pues, si las imágenes expresadas en las visiones –tanto de Cristina como de Geoffrey– responden a la experiencia de quienes las protagonizaron y si, de serlo, cuál fue la influencia externa o si intervino la imaginación del escritor.

También podemos destacar la importancia que en estas visiones tuvieron las condiciones físicas –tanto personales como ambientales– en que vive la doncella. Cristina pasa largos años en enclaustramiento total,

⁶¹ GUGLIELMO di SAINT THIERRY (+1149), *La vita solitaria*, en *Prosatori minori del Trecento*, p. 673.

⁶² BAUSANI, *op. cit.*, p. 29.

⁶³ Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991 (Temas y testimonios, 3).

⁶⁴ Daniel BORNSTEIN y Roberto RUSCONI (eds.), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Nápoles, Liguori, 1992, pp. 127-8.

⁶⁵ “Qui [Burthred] dum per unum ostium intravit, ipsa per alium sibi fugam consiluit. Habentque ante se quidem sepem quendam, queper altitudinem et supereminentibus preacutis sudibus transcensum prohibere videbatur” – *Vita*, p. 52, & 12–.

primero con Alfwen y luego al lado de Roger, sufriendo hambre, frío, inmovilidad y, en consecuencia, graves enfermedades. Sin duda, estas condiciones favorecerían las visiones y audiciones extraordinarias. Aldous Huxley⁶⁶ explica cómo el ayuno y el encierro con falta de luz determinan tales experiencias. Dice: “el ayuno, al reducir la cantidad de azúcar disponible, disminuye la eficacia biológica del cerebro y hace así posible la entrada en el consciente de materiales carentes de ‘valor de sobrevida’”. Ayuno, subalimentación, “medio restringido”, vela nocturna, flagelación, posiciones incómodas, todos son elementos –físicos y psíquicos– que propician estas imágenes. En el caso de Cristina sabemos que se castigaba con “largos ayunos, alimento modesto y sólo de hierbas crudas, una medida de agua como bebida, noches insomnes, severos azotes”⁶⁷. Es decir, que creaba condiciones que provocaban imaginaciones, aunque no fuera a sabiendas.

En verdad, las interpretaciones de las imágenes que aparecen en sueños y visiones de Cristina o de otros personajes, son simples. Reiteramos algunas de ellas: la paloma que antes de su nacimiento se acoge al regazo de su madre, las flores que se ven en las apariciones de la Virgen María, luz, elevación, todos elementos de clara interpretación, ángeles que aportan una corona de oro para Cristina, agradable ámbito concluso, belleza de personajes y ambiente, bienestar y alegría. Respecto de las visiones o sueños de otros personajes se puede decir lo mismo: una noche, Geoffrey se vio a sí mismo con una florida hierba en las manos, cuyo jugo alejaba enfermedades. El jugo salía de manera abundante si la planta era retorcida con delicadeza, brotaba escasamente si se lo hacía con mayor rudeza. Con un compañero interpretan el mensaje que alude a la actitud que había que adoptar con Cristina, tratarla gentilmente.

Decimos que el entorno pudo influir en los sueños. En este caso, Cristina, a la mañana siguiente, se dirigió a un vecino cercado lleno de flores, tomó una de ella y se la presentó al abad inquiriendo si era la que había aparecido en su visión⁶⁸. Es posible que, si no la simbología, por lo menos las características de la flor aparecieran en el sueño por haber tenido un conocimiento previo. A veces, se dan sensaciones olfativas como gozar de perfumes de extraordinaria fragancia. La medicina con que la Virgen sana

⁶⁶ Aldous HUXLEY, *El cielo y el infierno* (ed. du Rocher), citado por J. LACARRIÈRE, *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona, Aymá, 1964, p. 270.

⁶⁷ “protracta ieiunia. modicus cibus isque crudarum herbarum.potus aque ad mensumra. noctes insomnes. severa verbera” –*Vita*, p. 114, & 44–.

⁶⁸ “Quam nullius improbitatis impetu, sed dulci blandoque affatu disseruit percunctandam” –*ibidem*, p. 152, & 66–.

a Cristina se describe como “un electuario de inusual fragancia”⁶⁹. En algún momento, la doncella es acosada por la maledicencia de los malvados, de un grupo que “no pudo percibir el buen olor” ya que “no siente la fragancia quien carece de sano olfato”. En una de sus visiones se vio “en una especie de cámara, muy hermosa y odorífera”.

Hay, pues, elementos positivos de clara significación pero también los sueños o visiones negativas, a las que hemos hecho alusión, tienen lectura directa: apariciones monstruosas, algunas de gran infantilismo como el demonio que aparece sin cabeza o los bufones que irrumpen en la celda cerrada para distraer la atención de la orante o animales simbólicos como los toros. Esta aparición le brinda consuelo y tiene una gran fuerza expresiva. Se vio sentada en tierra firme mientras que, frente a ella, en un pantanoso prado, toros con cuernos y caras amenazantes al tratar de atacarla, hundían más y más sus patas en el lodo. A la experiencia visual, se agregó la advertencia auditiva: una voz la instó a mantenerse firme, a no retroceder a fin de no caer en poder del demonio. Hay otras figuras animales negativas. El clérigo seductor –en quien se encarna un espíritu maligno– se le aparece en forma de oso para impedirle llegar al monasterio, aparición repelida con lágrimas y oraciones.

La *Vita* de Cristina de Markyate es un texto que nos permite conocer no sólo el camino de perfección de una mística, ejemplo que pudo haber servido como patrón de comportamiento para jóvenes religiosas. Al trazar su imagen, personalidad, lucha, progreso espiritual e imposición social, nos ilustra sobre la condición femenina en general y, en especial, acerca del prestigio de las místicas, apreciadas por su capacidad de consejo inspirado. Además, presenta la fecunda vida religiosa de la isla, sus diferentes expresiones, la táctica de la Iglesia para incorporar a su seno las formas más libres de ejercicio de la piedad. Aunque lo hayamos tratado con menor extensión, recordemos que la *Vita* habla de las condiciones socio-políticas de Inglaterra –cercana la conquista normanda–. En lo interno, aparecen rivalidades étnico-políticas, grupos definidos de poder, ámbitos de imposición de unos u otros, de todo lo cual hemos dado breve noticia. También hemos de recordar –aunque sea sucintamente– que aparecen las alternativas de las relaciones exteriores (conflicto de Esteban de Blois con el Papado) en que se entremezclan intrigas palaciegas que expresan la personalidad del monarca, artimañas de consejeros, cortesanos y jerarquías religiosas.

⁶⁹ “insolite fragancie” –*ibidem*, p. 124, & 49–.

En suma, la *Vita*—centrada en una personalidad destacada— excede el propósito declarado y permite bucear con provecho en un determinado momento de la Inglaterra post-normanda.

Acerca de la virgen santa Teodora que también es llamada Cristina⁷⁰

En el poblado de Huntingdon nació, en una familia de noble rango, una doncella de santidad y belleza poco comunes. El nombre de su padre era Autti y el de su madre, Beatriz. El nombre que se le dio en el bautismo fue Teodora pero luego, por la fuerza de las circunstancias, ella lo cambió por Cristina. Inclusive antes de su nacimiento, la doncella fue elegida como servidora de Dios y se mostró como tal a los hombres. Cuando su madre la estaba gestando en su útero, ocurrió que miró desde su casa hacia el monasterio de Nuestra Señora que estaba situado en la población⁷¹. Y, de improviso, ella vio una paloma, más blanca que la nieve, salir del monasterio y dirigirse rectamente hacia ella con un gentil vuelo y, con las alas plegadas, se amparó en la manga derecha de la túnica que vestía. Esto ocurrió el sábado, un día especialmente dedicado por los frailes a la devoción de la Madre de Dios, sucedió entre las fiestas de la Asunción y de la Natividad de Nuestra Señora. Luego —como ella misma me dijo— la paloma permaneció durante siete días completos aceptando ser acariciada por sus manos, no mostrando signo alguno de inquietud y anidando confortablemente y con evidente placer en su regazo y luego en su seno.

2. La intención evidente de este presagio era comunicarle que el niño que llevaba en su seno estaría pleno del Espíritu Santo que apareció sobre Jesús en forma de paloma y que es descripto por el profeta Isaías como estando dotado de gracia de siete maneras [Is., 11, 2]. Esto mostró también que a ella se le enseñaría el ejemplo de la sagrada María, siempre virgen, quien la fortalecería con su protección y que sería santa en cuerpo

⁷⁰ Esta traducción ha sido realizada sobre el texto latino editado por C.H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate. A twelfth century recluse*, Oxford, Clarendon Press, 1959, confrontándola con la traducción al inglés que ofrece el mismo autor. Las notas son las de esa misma edición, limitadas a la identificación de personas y lugares —a excepción de alguna indicación nuestra sobre errónea citación bíblica—. Por sobre todo, quiero agradecer a la señora profesora Nelly Egger de Iölder la ayuda inapreciable que me ha brindado para lograr esta versión.

⁷¹ Probablemente se refiere al priorato de Santa María en Huntingdon, fundado entre 1086 y 1092.

y alma, apartándose de las cosas del mundo y buscando paz en la contemplación de las cosas superiores....

Cuando ella [la madre] hubo considerado estas cosas, frecuentemente decía que, de ese parto, saldría un niño que mucho agradecería a Dios. Y así ella llevó su embarazo con alegría hasta el día en que esperaba el alumbramiento. Cuando ese día llegó, fue a la iglesia, oyó maitines y laudes. Escuchó misa y encomendándose devotamente a Dios, a su Virgen Madre y a san Leonardo —cuya fiesta se celebraba ese día— retornó a su casa luego de concluido el servicio. Y entre las seis y las nueve del mismo día que era seis de noviembre, ella dio a luz a una niña, sufriendo con fortaleza los dolores del parto ante la esperanza de la prole. La niña creció y fue destetada y así como creció en fuerzas, de la misma manera progresó en virtud. Sucedió que mientras por su edad no podía discernir entre lo recto y lo malo, golpeaba su tierno cuerpo con varas cuando pensaba que había hecho algo que no estaba permitido. Pero aun así la niña todavía no podía comprender porqué debía amar la justicia y odiar la iniquidad [Sal., 44, 8].

Entretanto, como ella había oído que Cristo era bueno, bello y omnipresente solía hablar de noche en el lecho como si hablara a un hombre que pudiera verse. Y esto lo hacía con una alta y clara voz, de manera que quien estuviera en la misma casa podría oírla y entenderla. Ella pensaba que si hablaba con Dios, no podría ser escuchada por nadie pero cuando los demás se burlaron de ella cambió su modo de actuar.

3. En ese tiempo, en Huntingdon vivía cierto canónigo llamado Sueno, un hombre de edad avanzada, conspicuo por su buena vida e influyente por su enseñanza. Ese hombre la vio por casualidad cuando ella era una niña pequeña... Por esta razón, él buscó siempre oportunidades (y a menudo las encontró) de verla y hablarle. De su mutua conversación ambos obtenían gran provecho. Además, como la doncella había decidido preservar su virginidad para Dios, el hombre de Dios se esforzaba —por todos los medios a su alcance— en apoyarla en su decisión. A veces, él describía las dificultades, en otros momentos exaltaba la gloria de la virginidad, la dificultad de preservarla y la gloria de conservarla intacta. En una ocasión, cuando se estaba hablando acerca de estos temas, alguien le dijo [a ella] que él todavía estaba estimulado por la lujuria y que —a menos que se lo impidiera el gran poder de Dios— podría, sin vergüenza, acostarse [incluso] con algún repugnante e informe leproso. Ella oyó esto con profundo disgusto e interrumpió [a su interlocutor] coléricamente diciendo: “Si usted quiere hablar sobre materias edificantes hable y yo lo escucharé pero si no, me iré inmediatamente”. Semejante respuesta tanto lo confirmó en la virtud de la santidad que su vida anterior, comparada con la subsiguiente, fue como plomo comparado con el hierro. Y así como el cemento

fija las piedras en un muro así esta dura respuesta confirmó su incommovible amor en Dios. Ella también progresó mucho merced a las enseñanzas y al aliciente de Sueno, al punto que consideró todas las cosas de este mundo como una sombra fugaz.

4. Entretanto, por un acto de la divina Providencia, Autti y Beatriz llevaron a su hija consigo a nuestro monasterio del bendito mártir san Albano –donde se reverencian sus sagrados huesos– a fin de pedir su protección para ellos y para su hija. La niña miró cuidadosamente el lugar y observó la religiosa conducta de los monjes que allí vivían. Entonces declaró cuán afortunados eran los ocupantes y expresó su deseo de participar de su comunidad. Más tarde, mientras sus padres abandonaban el monasterio, luego de haber cumplido con todas las cosas para las que habían ido, ella hizo un signo de la cruz con una de sus uñas en la puerta como una señal de que allí había depositado su afecto. Se debe destacar que esto ocurrió en el día de la fiesta de san Leonardo, el día en que ella había nacido a la luz del siglo.

Luego se dirigieron a la villa llamada Shillington⁷² y allí pasaron la noche. Transcurrieron el resto de la tertulia en diversos entretenimientos según su antojo; la doncella de Cristo pasó su tiempo, sola, en piadosa meditación. En esa hora ella se imaginó a sí misma en su lecho mortal (como si el futuro estuviera ya presente) y reflexionó que después que la vida hubiese abandonado el cuerpo nadie podría predecir dónde viviría el espíritu liberado. Una cosa, sin embargo, era segura, que si ella vivía bien [el espíritu] podría gozar de bienaventuranza pero si lo hacía mal sufriría tormentos. De allí en adelante ella abandonó todo interés en la ostentación mundana, volvió hacia Dios todo su corazón y dijo: “Señor, todo mi deseo y mi anhelo están ante ti” [Sal. 37, 10]. “¿A quién tengo yo en el cielo sino a Ti?. Fuera de Ti, en nada me complazco sobre la tierra y no hay nadie sobre la tierra que yo desee además de Ti. Mi carne y mi corazón desfallecen pero Dios es la fortaleza de mi corazón y mi porción para siempre. Pues quienes están lejos de Ti morirán: Tú has destruido a todos aquellos que se alejan de Ti, prostituyéndose. Pero es bueno para mí acercarme a Dios: he puesto mi confianza en el Señor Dios” [Sal., 73 (72), 25-29]. Al día siguiente, ella fue a la iglesia donde el sacerdote estaba oficiando misa. Luego del evangelio, Cristina se aproximó al altar y ofreció una moneda diciendo en su corazón: “¡Oh, Señor Dios!, misericordioso y todopoderoso, recibe mi óbolo a través de las manos de tu sacerdote. Te ofrezco esta moneda como señal de mi entrega a Ti. Concédeme, te imploro, pureza y

⁷² Shillington es un villorrio del Bedfordshire limitando con Herforshire, a 25 millas de Huntingdon y a 17 de san Albano, casi en línea recta.

virginidad inviolable por medio de las cuales Tú renuevas en mí la imagen de Tu Hijo ‘quien vive y reina Contigo en unión con el Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén’ [Rom, 8, 29]⁷³.

5. Luego que ella hubo retornado a Huntingdon reveló a Sueno el voto que había pronunciado y él, que era considerado en esas regiones una luz de Dios, confirmó el voto de la virgen ante Dios. Cristina, sin embargo, permaneció tranquila en casa de su padre, regocijándose [al ver] que ella podía crecer día a día en santa virtud y en el amor de las cosas sobrenaturales. Pero la envidia del demonio no podía soportar esto mucho tiempo y, ardiendo en deseos de perturbarla, tomó la iniciativa de esta manera. Ralph, obispo de Durham⁷⁴ –juez de toda Inglaterra, que ocupaba el segundo lugar después del rey– antes de ser obispo había tomado para sí a una tía materna de Cristina llamada Alveva, con quien había tenido hijos. Luego la dio en matrimonio a uno de los ciudadanos de Huntingdon y por consideración a ella tuvo en alta estima al resto de los parientes [de Alveva]. En su camino desde Northumbria a Londres y, a su regreso de esta ciudad, siempre se alojó en casa de ella. En una ocasión, encontrándose allí, fue a verlo su amigo Autti con sus hijos. El obispo contempló intensamente a su hermosa hija y, de inmediato, Satanás puso en su corazón el desearla⁷⁵. Con empeño, pues, buscó algún ardid para poseerla. Llevó a la doncella –que nada sospechaba– al cuarto donde él dormía, ornado con bellos cortinados, siendo sus familiares⁷⁶ las únicas personas presentes junto con la inocente niña. Su padre y su madre y las demás [personas] con quienes ella había venido estaban en un salón aparte dedicándose a la ebriedad. Al oscurecer, el obispo hizo una señal secreta a sus servidores y éstos abandonaron el cuarto, dejando a su señor y a Cristina, como se dice el lobo y la oveja, juntos en un mismo cuarto. ¡Qué vergüenza! El impúdico obispo tomó a Cristina, de manera irreverente, por una manga de su túnica y con la boca con que solía consagrar los sagrados misterios solicitó cosas nefandas. ¿Qué debía hacer la pobre niña en tan angustioso trance? ¿Podría ella haber llamado a sus padres? Ellos ya se habían ido al lecho. Consentir esto [lo pedido] estaba fuera de cuestión. Pero no osó resistir abiertamente [pues] si hacía eso, ciertamente sería vencida por la fuerza.

6. Oíd cuán prudentemente actuó. Ella miró hacia la puerta y vio que,

⁷³ La cita no corresponde a Romanos.

⁷⁴ Ralph Glambard, originariamente al servicio de Mauricio, obispo de Londres, fue consagrado obispo de Durham el 5 de junio del año 1099. Murió en 1128.

⁷⁵ Jn., 13, 2.

⁷⁶ Para no incurrir en error se entiende que se trata de los miembros de la comitiva del obispo.

aunque cerrada no lo estaba con llave. Y ella le dijo: “Permíteme que cierre la puerta porque si no tenemos miedo de Dios por lo menos debemos tomar precauciones para que nadie pueda sorprendernos en este acto”. Él le pidió que jurara que no lo decepcionaría sino que sólo quería, según decía, cerrar la puerta con llave. Y ella lo juró. Y así, habiendo sido liberada, se lanzó fuera de la habitación cerrando la puerta firmemente desde fuera, regresando rápidamente a su casa. Este fue el principio de todas las espantosas perturbaciones que siguieron *a posteriori*. Entonces el miserable, viendo que había sido engañado por una adolescente, fue devorado por el resentimiento y consideró que todo su poder no valía nada hasta que pudiera vengar el insulto que había sufrido. Pero el único modo que concebía para lograr su revancha era despojar a Cristina –ya por sí mismo, ya por algún otro– de su virginidad, por cuya preservación ella no había dudado en rechazar incluso a un obispo.

7. Entretanto, él disimuló sus intenciones y partió para Londres. A su regreso, fue a Huntingdon, llevando consigo vestimentas de seda y preciosos ornamentos de toda clase. Los ofreció a la doncella pero ella miró [estas cosas] como sucias y despreciables. Pero él, primero cautivo de la lujuria y luego de la malicia, viendo que por sí mismo nada obtendría, habló con un noble del lugar llamado Burthred, solicitándole que pidiera a Cristina en matrimonio, prometiéndole que él secundaría su pedido con todos los medios en su poder. Cuando el joven puso en acto el consejo del obispo, éste sostuvo la solicitud con tan maliciosa persistencia que no cesó hasta que –contra la voluntad de Cristina– él ganó el consentimiento de los padres para que la entregaran a Burthred. Cuando esto fue cumplido, el prelado, gloriándose de su victoria, se dirigió a Durham, dejando triste a la doncella en casa de sus padres. Luego de esto, el mencionado joven visitó al padre y a la madre [de Cristina] para arreglar su desposorio con la muchacha que ellos habían prometido dársela como esposa. Cuando [los padres] hablaron con Cristina sobre los preparativos de la boda, ella no quiso escuchar. Y cuando preguntaron por la razón, ella replicó: “Deseo permanecer casta porque he hecho un voto [de virginidad]”. Al escuchar esto, ellos se burlaron de su temeridad. Pero ella permaneció inmovible. Luego ellos trataron de convencerla de su locura y, a despecho de sus rechazos, la incitaron a apresurar la preparación del matrimonio. Ella rehusó. [Entonces] le trajeron regalos e hicieron grandes promesas; ella los rechazó. La lisonjearon, la amenazaron pero ella no cedió. Al final, ellos persuadieron a una de sus amigas cercanas e inseparable compañera, llamada Elisenda para que halagara sus oídos con una continua corriente de adulaciones, para hacer nacer en ella, por medio de una gran persistencia, el deseo de llegar a ser la señora de una casa. Nosotros hemos visto a esta misma

Elisenda luego, cuando ella tomó el velo –según creo para expiar este comportamiento criminal–. [Pues en aquella ocasión] infatigablemente se empeñó por quebrar la resistencia de su amiga, poniendo la esperanza del triunfo final en el proverbio: “la gota horada la piedra cayendo no con fuerza sino continuamente”⁷⁷. Pero Cristina se mostró incapaz de pronunciar una palabra que implicara su consentimiento aun cuando Elisenda pasó un año entero en estas estratagemas. Algún tiempo después, sin embargo, cuando estaban todos congregados en una iglesia, se concertaron y atacaron, de improviso, a la muchacha. ¿Qué puedo agregar? No lo sé. Todo lo que sé es que, por voluntad de Dios, con tanta presión ejerciéndose sobre ella desde todos lados, ella cedió (por lo menos de palabra) y en el mismo momento Burthred se desposó con ella.

8. Luego del desposorio, la doncella retornó a la casa de sus padres, mientras su esposo –aunque tenía casas en otras partes– edificó una residencia nueva y más amplia cerca de sus suegros. Pero –aunque ella estaba desposada– sus anteriores intenciones no habían cambiado y libremente expresó su determinación de no someterse a los abrazos de ningún hombre. A medida que sus padres tomaron conciencia de este modo de pensar, trataron de quebrar su resistencia, primero con halagos, luego con reproches, a veces con presentes y grandes promesas e inclusive con amenazas y castigos. Y aunque todos sus amigos y parientes unieron sus fuerzas con este propósito, su padre Autti los sobrepasó a todos en insistencia aunque él mismo fue superado por la madre de la muchacha, como pronto se hará saber. Luego que ellos trataron por todos los medios, sin resultado, finalmente acertaron con un subterfugio. La pusieron bajo una estricta y rigurosa guardia, evitaron toda conversación de ella con cualquier hombre religioso y temeroso de Dios; por otro lado, invitaron liberalmente a su casa a gentes para bromear, ostentar, para regocijarse mundanamente y a [todos] aquellos cuya frecuentación corrompen las buenas costumbres⁷⁸. Además le prohibieron ir al monasterio de Nuestra Señora porque era evidente que, cada vez que iba allí, regresaba con su resolución confirmada y fortalecida. Esto fue para ella muy duro de sobrellevar y a quienes se lo prohibían les dijo con gran sentimiento: “Aunque ustedes puedan negarme el acceso al monasterio de mi amada Señora no pueden arrancar su memoria de mi pecho”. Ellos le prohibieron el acceso a la capilla que le era más querida y no le permitieron ir a ese lugar. Por el contrario la llevaron

⁷⁷ Esta es una versión medieval de Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, iv.s.5. Cf. Job 14. 19: “Y el agua corroe las piedras”.

⁷⁸ 1Cor. 15,33.

consigo, contra su voluntad, a banquetes públicos donde diversa selección de alimentos era acompañada con bebidas de diferente tipo, [lugares] donde seductoras melodías de cantores eran acompañadas por el sonido de la cítara y del arpa, de manera que, al oírlas, su fuerza de propósito se enervara y, de tal manera, ella podría finalmente gustar del lujo del mundo. Pero sus artimañas se vieron frustradas y sirvieron para enfatizar su invencible prudencia.

9. Mira cómo ella actuó finalmente, cómo ella se condujo en la guilda que se llama de mercaderes, que es uno de los festivales más grandes y de los mejor conocidos. Un día, cuando una multitud de nobles estaban reunidos, Autti y Beatriz ocupaban el lugar de honor, pues eran los más importantes entre ellos. A ellos plugo que entre tan noble grupo, Cristina, su hija mayor y más apreciada, actuara como escanciadora de tan honorable reunión. Por lo cual le ordenaron que subiera y que –depositada la capa que llevaba puesta y con sus vestiduras fijadas a ambos lados con cintas y sus mangas arrolladas en los brazos– ofreciera cortésmente de beber a la nobleza. Ellos esperaban que los cumplidos que los espectadores le dirigieran y la acumulación de pequeños sorbos de vino quebraran su resolución y prepararan su cuerpo para la obra de corrupción. Ella cumplió sus deseos [de ellos] y preparó una conveniente defensa contra ambos ataques haciendo frente a los halagos humanos. Para ese fin, ella fijó su mente en el pensamiento de la madre de Dios. Para [cumplir] este propósito le ayudó en gran medida el tamaño del salón –que tenía varias entradas– en el cual se realizaba la reunión. Una de esas entradas –por la que Cristina tenía que pasar con frecuencia– se abría al monasterio de la santa Madre de Dios [...] Recitando el Ave María. [...] Contra el incentivo a la ebriedad, ella opuso el ardor de la sed. ¡Qué asombroso que, aunque durante todo el día estuvo escanciando a los que bebían, ella no gustó nada! Pero a la tarde, al atardecer, estaba languideciente de hambre y sed, bebió un poco de agua y así satisfizo ambos deseos al mismo tiempo.

10. Pero sus padres, habiéndose visto frustrados en esto, intentaron [lograr] algo más. Y, a la noche, introdujeron a su esposo secretamente en su dormitorio pues si él encontraba a la doncella dormida podría, de improviso, tomarla por sorpresa y subyugarla. Pero inclusive ella había tomado esta precaución, fue encontrada vestida y vigilante y recibió al joven como si fuera un hermano. Y sentándose en el lecho junto a él, lo exhortó grandemente a vivir una vida casta, evocando ejemplos de los santos. Ella contó en detalle la historia de Cecilia y de su esposo Valeriano, diciendo cómo, a su muerte, recibieron coronas de limpia castidad de manos de un ángel. No sólo esto: sino tanto ellos como muchos otros que siguieron el camino del martirio y de esta manera –coronados dos veces por el Señor–

fueron honrados tanto en el cielo como en la Tierra. “Concedenos por tanto –lo exhortó– seguir su ejemplo [de ellos], de tal manera nosotros nos convertiremos en sus compañeros en la gloria eterna. Porque si nosotros sufrimos con ellos, también reinaremos con ellos [Rom. 8.17; 2 Tim. 2.12]. No te sientas ofendido porque yo haya declinado tus abrazos. Para que tus amigos no te reprochen que tú hayas sido rechazado por mí, yo iré a tu casa contigo, viviremos juntos allí por cierto tiempo, ostensiblemente como esposo y esposa pero, en realidad, viviendo castamente a la vista del Señor. Pero antes juntemos nuestras manos en un pacto que, en el ínterin, ninguno tocará al otro impudicamente ni mirará al otro sino con miraba angélica y pura. Además, prometemos que, al cabo de tres o cuatro años, recibiremos los hábitos y nos ofreceremos a algún monasterio que la Providencia nos indique. [...] Luego que la mayor parte de la noche hubo transcurrido en semejante conversación, el joven acabó por dejar a la doncella. Cuando quienes lo habían hecho entrar en el cuarto oyeron lo que había pasado, se unieron para llamarlo inútil y pusilánime. Y con muchos reproches lo agujonearon nuevamente y lo empujaron al dormitorio otra noche, habiéndole advertido que no se dejara engañar por sus ardides e ingenuas palabras ni que perdiera su virilidad. Que por la fuerza o por ruegos él debía lograr su objetivo. Y si nada de esto fuera suficiente, él debía saber que ellos lo ayudarían. Que recordase ser hombre.

11. Cuando Cristina se dio cuenta de esto, rápidamente saltó del lecho y se aferró, con ambas manos, del clavo que estaba fijado en la pared. Temblorosa quedó colgando entre la pared y las cortinas. Burthred, entretanto, se acercó al lecho y no encontrando lo que esperaba, inmediatamente hizo una señal a quienes estaban aguardando fuera de la puerta. Estos irrumpieron en el cuarto y con luces en las manos la buscaron de sitio en sitio, insistían en esta búsqueda puesto que sabían que ella estaba en el cuarto cuando él entró y que no había podido escapar sin que la hubieran visto. ¿Cuáles, pregunto, eran sus sentimientos en ese momento? ¿Cómo temblaba mientras ellos ruidosamente la buscaban, ante el impulso de quienes deseaban [tomar] su alma? [Sal. 34.4]. ¿No estaba desmayada de miedo? Ya se vio a sí misma arrastrada en medio de ellos, todos rodeándola, mirándola, amenazándola, entregada a su destructor. Al fin, uno de ellos tocó su pie que pendía pero, como la cortina perturbó su sentido del tacto, se fue, ignorando lo que era. Entonces la doncella de Cristo, tomando coraje, oró a Dios diciendo: “Deja que ellos se vayan, los que desean engañarme [Sal. 69, 4] e inmediatamente ellos partieron confusos y desde ese momento ella estuvo a salvo [Mt. 9, 22].

12. Sin embargo, Burthred entró una tercera vez en el cuarto en un estado parecido al agitado furor. Pero así como él entró por una puerta,

ella huyó por la otra. Frente a ella había una especie de vallado que, debido a su altitud y a las agudas puntas que tenía en lo alto, estaba preparado para que nadie pudiera saltar por sobre él. Detrás de ella, a sus talones, estaba el joven, quien en cualquier momento podría apresarla. Con sorprendente facilidad ella saltó sobre el vallado y mirando atrás, desde su lugar de salvación, vio a su perseguidor [que estaba] en el otro lado, imposibilitado de seguirla. Entonces ella dijo: “En verdad, al escapar de él he escapado del demonio que vi la noche pasada”. Porque, en sueños, ella había visto un demonio de horrible apariencia con dientes negruzcos quien, inútilmente, había intentado tomarla pero ella huyó y superó el alto vallado de un salto. Mientras sus padres le oponían estas y otras trampas, fijaron repetidamente el día de la boda con su yerno. Ellos esperaban que surgiera alguna ocasión en que pudieran engañarla. ¿Cómo la mujer podría escapar a tantos lazos? Pero, sobre todo, con Cristo guardando el voto que su esposa había hecho, la celebración de la boda de ningún modo podía lograrse. Efectivamente, cuando el día que ellos habían fijado se aproximó y todas las necesarias preparaciones para la boda habían sido arregladas, sucedió que todas las cosas preparadas se quemaron en un fuego inesperado y, además, la novia sufrió fiebre. Para hacer bajar la fiebre, a veces la arrojaban al agua fría, en otras ocasiones la quemaban excesivamente.

13. Entretanto, las noticias de la boda de Cristina llegó a oídos del mencionado canónigo Sueno. Pero como Cristina estaba bajo una cerrada y rígida custodia, que no le permitía que él la visitara ni recibir mensaje alguno de ella, pensó que había cambiado su pensamiento acerca del voto de virginidad. [Entonces] él la acusó de femenina inconstancia diciendo: “Verdaderamente a ninguna otra... pues me ha decepcionado, ella en quien creía en mayor medida”.

Oportunamente, esto fue referido a Cristina, que su único amigo se había convertido en su adversario y que –impulsado por el remordimiento– se reprochaba haber sido su amigo y consejero. Cuando ella oyó esto, se sintió afectada por un gran dolor y se sentó [quedando] tan rígida e inmóvil por algún tiempo que podría pensarse que no era una persona viva sino una imagen de piedra. Luego –exhalando profundos suspiros– rompió en abundantes lágrimas. Interrumpiendo sus lamentos, ella lloró su suerte diciendo que era la más desgraciada y abandonada de todas. En efecto, desdeñada y agredida por sus amigos y parientes, Sueno era su único consuelo. Su amical intimidad y simpatía habían sido para ella una fuente de fortaleza, de manera que le permitía soportar lo demás como cosas mínimas. Pero ahora, mientras la doncella se mantenía firme, el hombre se amilanó: ella, contra sus esperanzas, se encontraba sola para hacer frente a todos sus enemigos. Pero ¿acaso Cristo abandonó a quien

había depositado su confianza en El? No. Por el contrario, El miró con piedad la humildad de su servidora [Lc. 1.48]. Ella, volviéndose a El luego de poco, dijo: “Señor, se han multiplicado quienes me atribulan. Muchos son los que se levantan contra mí” [Sal. 3.2]. “Yo busqué a alguien que tuviera piedad pero no hallé a nadie y que me confortara pero no encontré ninguno” [Sal. 68. 21]. Hasta Ti ¡oh Señor! elevó mi alma, a Ti que dijiste a tus seguidores: “Seréis benditos cuando los hombres os odien y cuando os aparten de su compañía y os reprochen y proscriban tu nombre como si fuera malo por amor del Hijo del Hombre. Regocijáos en este día, exultad. He aquí vuestro galardón que es copioso en el cielo” [Lc. 6, 22-23]. Yo creí que El sería fuente de justicia para mí pero, en el día de la prueba, habiendo sido abandonada, realmente amándote, siguiéndote, soportando por Ti persecuciones de los hombres, sólo en Ti puse mi esperanza. Cuando en mayor medida una persona sea despreciada por los hombres tanto más preciosa será para Ti”. Al decir esto, ella fue fortificada por el Espíritu Santo y se sintió con absoluta confianza.

Y entonces no hubo dudas que, en esa circunstancia, ella –cuyo nombre de bautismo era Teodora– mereció ser designada con el nombre de su Creador por el cual luego fue nombrada, Cristina. Además, así como Cristo fue rechazado por los judíos [Mr. 8, 31] luego negado por el príncipe de los apóstoles, Pedro [Mt. 26, 70-72] a quien amaba más que al resto [de los discípulos] y obedeció a Su Padre incluso hasta la muerte [Fil. 2,8], así la doncella primero fue ofendida por sus padres, luego abandonada por su único amigo, Sueno. Siguiendo a Cristo, ella se esforzó, infatigablemente, por cumplir Su voluntad.

14. En estas circunstancias, mientras sus padres oprimían a la servidora de Cristo y se mostraban más y más furiosos con ella, Sueno conoció la verdad del asunto. Considerando la constancia de la bendita virgen y pensando, al mismo tiempo, en su falta de lealtad, el desdichado hombre gemía y, golpeándose el pecho con sus puños, se convirtió en vengador de su error. Y ansiosamente buscó hablar con su amiga a quien había herido pero no encontró ocasión debido a la vigilancia de los custodios. Pero él escuchó que ella habría de ir con sus padres a la iglesia de la bendita Madre de Dios con motivo del sepelio de un noble pariente recientemente fallecido. Y creo que esto fue arreglado por Sueno. Cuando él encontró una oportunidad, envió secretamente a preguntarle, le pidió dos o tres veces que, por amor de Cristo, no despreciara la compañía de un mísero viejo aunque ella podría, justamente, desconfiar de él en razón de su falta de confianza. [Entonces Sueno] levantó su mano y, poniéndola sobre su cara, lloró tanto que un copioso río de lágrimas cayó sobre su mano. Invocando a Dios como testigo de que se arrepentía de este acto más que de ningún

otro, obtuvo el perdón de su error y renovó su anterior amistad con ella. Ambos estuvieron muy felices en este viraje de los acontecimientos, él permaneció en el monasterio pero la doncella volvió a su casa, con sus padres.

15. Su padre la llevó de vuelta nuevamente y la colocó [bajo la autoridad] del reverendo prior Fredeberto⁷⁹ y del resto de canónigos de la casa. Se dirigió a éstos con voz lacrimosa: “Yo sé, padres míos, yo sé y admito respecto de mi hija que yo y su madre la hemos forzado contra su voluntad a este matrimonio y que contra su voluntad recibió este sacramento. En verdad, no importa cómo ella llegó a esto, si ella resiste nuestra autoridad y la rechaza, nosotros seremos el hazmerreír de nuestros vecinos, la burla y la irrisión de todos aquellos que se encuentran a nuestro alrededor [Sal. 78, 4]. Por lo tanto, yo os suplico, rogadle que tenga piedad de nosotros que se case en el Señor [1 Cor. 7, 39] y nos libere de nuestro oprobio. ¿Por qué ella se aparta de la tradición? ¿Por qué quiere deshonorar a sus padres? Su vida de pobreza deshonorará a toda la nobleza. Si actúa de la manera en que nosotros deseamos, todas las cosas que nosotros poseemos serán suyas”. Cuando Autti hubo dicho esto, Fredeberto le pidió que dejara la asamblea y comenzó a tratar con los canónigos el asunto de la doncella con estas palabras: “Estamos sorprendidos, Teodora, de tu obstinación o, deberíamos decir, de tu locura. Nosotros sabemos que tú has sido desposada según la costumbre eclesiástica. Nosotros sabemos que el sacramento del matrimonio, que ha sido sancionado por ley divina, no puede ser disuelto, porque lo que Dios ha unido el hombre no lo puede disolver. Por esto, el hombre dejará padre y madre y se unirá a su esposa. Y ambos serán una sola carne [Mr., 10,7-9]. Y el Apóstol dice: el esposo debe dar el debido débito a su esposa y de la misma manera la esposa a su marido. La mujer no tiene poder sobre su propio cuerpo sino el marido y, de la misma manera, tampoco el esposo tiene poner sobre su propio cuerpo sino la esposa. Así a aquéllos que están unidos prescribo, no yo sino el Señor ordena que la esposa no abandone al varón. Y que el varón no deje a su esposa [1 Cor. 7, 3-4, 10-1]. Y nosotros conocemos el mandamiento dado a los hijos: obedecer a sus padres y demostrarles respeto. Estos dos mandamientos, acerca de la obediencia a los padres y la fidelidad en el connubio son importantes, establecidos tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento. En verdad, la atadura del matrimonio es mucho más importante que la autoridad de los padres pues si ellos te ordenan romper el matrimonio no deberías escu-

⁷⁹ No mencionado por otras fuentes, el primer prior de Santa María de Huntingdon es Roberto, 1147.

charlos. Ahora bien, sin embargo, si ellos te ordenan hacer algo que nosotros conocemos por la divina autoridad que es más importante que la obediencia misma y tú no los escuchas, caes doblemente en falta. No pienses que solamente se salvan las vírgenes porque mientras muchas vírgenes perecen, muchas madres de familia son salvadas, como nosotros sabemos bien. Y puesto que esto es así, no queda sino que tú aceptes nuestro consejo y enseñanza y te sometas a los honestos abrazos del hombre al cual has sido legalmente ligada en matrimonio”.

16. Ante estas exhortaciones, Cristina replicó: “Yo desconozco las escrituras que citaste, padre prior. Pero te responderé de acuerdo a mi intelecto. Mi padre y mi madre, según habéis oído, son testigos de que contra mi voluntad me fue impuesto este sacramento, como tú lo llamas. Yo nunca he sido una esposa y no pienso serlo nunca. Sabed que desde mi infancia he elegido la castidad y he hecho voto a Cristo de permanecer virgen, lo he hecho ante testigos e, incluso, aunque ellos no estuvieren presentes, Dios sería testigo permanente de mi conciencia. Esto yo lo he mostrado por medio de mis acciones tanto como pude. Y si mis padres me han ordenado sufrir el matrimonio que yo nunca busqué y quebrar el voto a Cristo –que ellos saben que yo he hecho en mi infancia– os dejo a vosotros, hombres que se supone superan a otros en el conocimiento de las Escrituras, que juzguen cuán malvado sería esto. Por tanto, si yo hago todo lo que esté en mi poder por respetar el voto realizado a Cristo, no desobedeceré a mis padres. Lo que yo hago, lo hago a invitación de Aquél cuya voz, como tú sabes, se escucha en el Evangelio: “Quien deje casa o hermanos o hermanas o padre o madre o esposa o hijos o posesiones por Mi nombre recibirá centuplicado y poseerá la vida eterna” [Mt., 19,29]. No pienso que sólo las vírgenes se salven como tú dijiste y es verdad pero también perecen muchas casadas. Y si muchas madres de familia se salvan, como dijiste, de manera similar y es cierto, en verdad las vírgenes se salvan más fácilmente”.

17. Fredeberto, atónito ante el sentido común y las respuestas de Cristina, la interrogó diciendo: “¿Cómo me pruebas que tú haces esto por amor de Cristo? ¿Tal vez tú has rechazado el matrimonio con Burthred por otro más rico?”. “Uno mucho más rico, ciertamente”, replicó ella. “Porque ¿quién es más rico que Cristo?” Entonces él dijo: “Yo no juego, actúo contigo seriamente. Y si tú quieres que nosotros te creamos, jura en nuestra presencia que si estuvieses desposada con El como fuiste desposada con Burthred que no te casarías ni siquiera con el hijo del rey”. Ante estas palabras, volviendo los ojos al cielo, respondió con rostro alegre: “Yo quiero no solamente realizar un juramento sino preparar una prueba, llevando un hierro candente con mis manos desnudas. Porque, como yo he declarado frecuentemente, quiero cumplir el voto que yo –a través de la inspiración

de Su gracia– he realizado sólo al Hijo del Rey eterno y, con la ayuda de la misma gracia, pienso cumplirlo. Y yo confío en el Señor que llegará el tiempo en que se verá claramente que no tengo en consideración a otro sino a Cristo”.

18. Entonces Fredeberto llamó a Autti y le dijo: “Nosotros hemos tratado de la mejor manera de doblegar a tu hija a tu deseo pero no hemos obtenido nada. Nosotros sabemos, sin embargo, que nuestro obispo Roberto vendrá pronto a Buckden⁸⁰, que queda cerca de nuestra ciudad.

La razón exige que todo el problema sea presentado ante él. Deja que el caso se ponga en sus manos tras su llegada y deja que ella acepte el veredicto del obispo. ¿Por qué desgarras tus vísceras sufriendo en vano? Nosotros respetamos la alta resolución de esta doncella como fundada en inaccesible virtud”. A lo cual, Autti respondió: “Yo acepto vuestro consejo. Y te suplico que busques al obispo para [que entienda en] esta causa”. Él aceptó y Autti llevó de vuelta a su hija y la puso bajo la custodia consabida.

19. Entretanto, él oyó que el obispo había llegado a Buckden. Fredeberto, inmediatamente, lo buscó enviado por Autti. Con él [Fredeberto], vinieron los más nobles ciudadanos de la ciudad, quienes pensaban que, como el matrimonio había sido ya celebrado, el obispo inmediatamente ordenaría a la mujer desposada que se sometiera a la autoridad de su marido. Así, ellos expusieron ante el obispo, detalladamente y sin dilación, todos los hechos que conocían relativos al asunto en cuestión, lo que Cristina había hecho, lo que otros le habían hecho a ella, comenzando con su infancia y contando todo hasta el día presente. Al fin, ellos presentaron su propuesta [...] que puesto que ni la adversidad ni la prosperidad podían impulsarla a esto, ella debería ser forzada, por la autoridad episcopal, a aceptar sus nupcias. Luego de haber examinado con cuidado todas las evidencias, el obispo dijo: “Yo os declaro y juro ante Dios y su sagrada madre que no hay obispo bajo el cielo que pueda forzarla al matrimonio si, de acuerdo a su voto, ella desea no servir a hombre alguno sino sólo a Dios, libremente”. Al escuchar la inesperada respuesta, ellos regresaron confundidos e hicieron conocer a Autti la respuesta del obispo. Cuando él oyó esto, perdió toda esperanza y, lleno de autocompasión y doliéndose en gran medida, dijo a Cristina: “Bien, nosotros hemos llegado hoy a la paz, tú te has convertido en mi señora, el obispo te ha alabado por sobre todos nosotros y ha declarado que tú eres más libre que nunca. Así, sal de aquí y vive tu vida como te plazca. Pero no esperes ninguna ayuda ni apoyo de

⁸⁰ Bukden es una residencia de los obispos de Lincoln sobre el Great North Road, a 4 millas al suroeste de Huntingdon.

mi parte”. Luego que él hubo dicho esto, su tristeza creció día a día. Al ver esto, Roberto el deán⁸¹ y algunos otros tuvieron piedad del mísero hombre. Y se pusieron de acuerdo para aliviar su tristeza; le insinuaron el medio de compeler a su hija a casarse diciendo: “¿Tú sabes por qué el obispo tomó esta decisión el otro día contrariando lo que tan imprudentemente se le pedía? Si tú le hubieras dado dinero, ciertamente hubieras triunfado en tu causa. ¿Acaso ignoras que su codicia es análoga a su incontinencia? Sería suficiente [apelar a] cualquiera de ellas. ¡Cuánto más si ambas van juntas! Su avaricia lo persuadirá a pervertir la justicia y su vicio a odiar la virtud de otras personas. Si él espera lograr dinero en razón de alguna amistad, su resolución favorecerá a ese hombre. De tal manera, haz que te favorezca y no habrá nadie que contradiga tu voluntad. Para que logres tu propósito más fácilmente, nosotros oficiaremos de intercesores. Ante esto, Autti recobró la esperanza y puso en sus manos todos sus cuidados. ¡Oh asombrosa impudencia de los hombres qué desprecian el poder de Dios y se rebelan contra él! Pero había dos razones para esto, que vale la pena exponer acá. Razones que, cuando las conocieron, los padres no dudaron en ir contra su propia carne y sangre.

(Traducción de Nilda Guglielmi)
(Continuará)

⁸¹ Un Roberto, preboste de Huntingdon, testigo en el acuerdo entre Autti y el obispo de Ramsey, abad de la iglesia de Shillington entre 1114 y 1123.....

**¿MILAGROS O VIRTUDES MONÁSTICAS?
ODÓN DE CLUNY Y LA TENSIÓN ENTRE DOS MODELOS DE
SANTIDAD EN UN CONTEXTO APOCALÍPTICO**

ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
(CONICET)

San Gerardo de Aurillac fue un noble carolingio de fines del siglo IX, nacido hacia 855 y muerto probablemente en 909. Odón escribió su biografía en torno a 925¹. El culto del santo floreció en el sudoeste de la Galia y en Cataluña en la segunda mitad del siglo X en el contexto de la lucha contra los sarracenos, como modelo del brazo armado laico al servicio de la Iglesia². La *Vida de san Gerardo de Aurillac* de Odón de Cluny no sólo es la principal fuente para la vida del santo sino también uno de los textos fundamentales para la *Francia occidentalis* a principios del siglo X. Por esta razón ha sido utilizado entre otras cosas para describir la sociedad aquitana carolingia³, señalar la supervivencia del derecho romano en el Midi como parte de una más amplia supervivencia de alguna forma de ‘romanidad’⁴, estudiar la construcción de la identidad aristocrática tam-

¹ ODÓN DE CLUNY, *Vita sancti Gerdaldi* (BHL 3411-3414).

² Para la información básica acerca de Gerardo de Aurillac, ver Dominique IOGNA-PRAT, “Gerhard (Gerald) v. Aurillac”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1993, col. 508; IDEM, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006, p. 343.

³ J. SCHNEIDER, “Aspects de la société dans l’Aquitaine carolingienne d’après la *Vita Gerdaldi Auriliacensis*”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1973, 8 y ss.; J. C. POULIN, *L’idéal de sainteté dans l’Aquitaine carolingienne*, Quebec, 1975.

⁴ Christian LAURANSON-ROSAZ, “La romanité du Midi de l’an Mil”, en Robert DELORT (dir.), *La France de l’an Mil*, Paris, Seuil, 1990, pp. 56-57, 62 y 67.

Temas Medievales, 15-16 (2007-2008), 49-72.

bién en el Midi⁵, señalar el proceso que llevó a los condes carolingios a abandonar la fidelidad a los reyes de la dinastía⁶, estudiar el surgimiento de una ética del guerrero cristiano⁷, remarcar el grado de instrucción alcanzado por la aristocracia laica en el período carolingio⁸, señalar la oposición de Cluny al modelo de tripartición funcional de la sociedad pregonado por Adalberón de Laón⁹ e incluso tiene importancia como fuente para la historia social y económica de la época¹⁰.

A pesar de ser un texto tan utilizado, la biografía de san Gerardo carece de una edición crítica moderna de la citada vida. Se conocen dos versiones y otras derivadas de ellas. La 'versión larga' –redactada en Cluny– incluye los primeros tres libros, en los que se trata de la conducta de Gerardo en el mundo, su evolución espiritual y su ejemplar vejez y muerte. A estos tres libros se les sumó un cuarto que reúne los milagros *post mortem* del santo, escrito probablemente por un monje de Saint-Martial de Limoges. Esta primera versión es la conocida como 'versión larga' (BHL 3411)¹¹. Los estudios acerca de la misma, incluido éste, se basan en la versión impresa en la *Patrologia Latina* por Migne¹², que retoma la antigua edición del siglo XVII de Marrier y Duchesne¹³. La versión corta es posterior y es el resultado de distintas modificaciones (BHL3412-3414)¹⁴.

Odón fue el segundo abad de Cluny, ejerció ese cargo desde 927 a 942. Se trata del más importante de los abades de lo que podríamos llamar el

Cluny primitivo; de hecho, su figura fue tan fuerte que obscureció a la del primer abad y verdadero fundador del monasterio, Bernón, quien fue olvidado hasta por la misma tradición cluniacense¹⁵. Según la biografía de Odón escrita por Juan de Salerno¹⁶ –su discípulo italiano–, nació hacia 879-880 en Touraine, en el seno de una familia noble. Tomó la carrera eclesiástica y de las letras teniendo como maestro a Remy de Auxerre, uno de los últimos grandes intelectuales del renacimiento carolingio¹⁷. Su formación es, por lo tanto, muy sólida y típica de un monje carolingio, circunstancia que se plasma en la cantidad y variedad de escritos que ha dejado, uno de los cuales es la mencionada *Vida de san Gerardo de Aurillac*. Probablemente hacia 905 decide retirarse del mundo e ingresa a Baume, decisión que lo coloca bajo la autoridad de Bernón. En 910 es ordenado sacerdote. Para ese entonces se ha convertido en uno de los más importantes colaboradores de Bernón, quien muy probablemente le haya encargado redactar la carta fundacional de Cluny, establecido ese mismo año o el anterior. En 927, tras la muerte de Bernón, accede al abaciado del monasterio, período durante el cual recibió numerosas donaciones. Dejó un recuerdo de dinamismo y defensa de la libertad monástica. Murió el 14 de diciembre de 942 en Saint-Julien de Tours, mientras regresaba de su tercer viaje a Roma. Su vida debe ser enmarcada en la transformación definitiva de la sociedad carolingia de la *Francia Occidentalis*. Esto se percibe constantemente en sus textos, no sólo en la *Vida de san Gerardo* sino también en sus *Collationes*¹⁸. Su trayectoria destaca el ascenso de una nueva clase de poderosos señores feudales que ocupan, al menos en parte, el vacío de poder dejado por los últimos reyes carolingios. Este proceso se inscribe dentro de esa mutación que sufre la cristiandad latina entre 870-920 y que Marc Bloch dio a conocer como primera edad feudal¹⁹.

Como ya hemos señalado, la *Vida de san Gerardo* de Odón de Cluny es un texto extremadamente rico. En este artículo nos limitaremos a señalar

⁵ Éric BOURNAZEL, "Mémoire et parenté (le problème de la continuité dans la noblesse de l'an Mil)", en DELORT (dir.), *op. cit.*, p. 118.

⁶ Pierre RICHÉ, *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, París, Hachette, 1983, p. 255; Janet L. NELSON, *Charles the Bald*, Nueva York, Longman, 1992, p. 261.

⁷ C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanke*, Stuttgart, 1935, pp. 78-80; RICHÉ, *op. cit.*, p. 337.

⁸ Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, pp. 217-218

⁹ Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, pp. 205-206.

¹⁰ Jean-Pierre POLY y Eric BOURNAZEL, *La Mutation féodale*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

¹¹ P. BONNASSIE, P.-A. SIGAL y D. IOGNA-PRAT, "La Gallia du Sud", en Guy PHILIPPART (ed.), *Hagiographies*, Turnhout, Brepols, pp. 292-293

¹² ODON DE CLUNY, *Vita sancti Gerdaldi*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, cols. 517-638.

¹³ Martin MARRIER y André DUCHESNE, (eds.), *Bibliotheca Cluniacensis*, París, 1614, pp. 65 y ss.

¹⁴ BONNASSIE, SIGAL, IOGNA-PRAT, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵ Para la vida y abaciado de Odón, ver Marcel PACAUT, *L'Ordre de Cluny*, París, Fayard, 1986, pp. 83-94; Joachim WOLLASCH, *Cluny licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Zurich-Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag, 1996, pp. 37-60.

¹⁶ JUAN DE SALERNO, *Vita Odoni*, en *Patrologia Latina* 133, col. 43-86. Para Juan de Salerno, ver G. ARNALDI, "Il biografo 'romano' di Oddone di Cluny", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano peri l Medioevo e Archivio Muratoriano*, 71 (1959), 19-37.

¹⁷ Para Remy o Remigio de Auxerre, ver Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi*, París, Beauchesne, 1991, pp. 373-500.

¹⁸ ODON DE CLUNY, *Collationes*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, cols. 517-638.

¹⁹ Marc BLOCH, *La Société féodale*, París, Albin Michel, 1939-1940.

los problemas que presentan, a la historiografía moderna, el modelo de santidad propuesto por Odón y la forma en que el contexto apocalíptico en el que se ubica condiciona la lectura de la obra. Nos detendremos en especial en los dos primeros libros de la narración de Odón.

La creencia en el cercano fin de los tiempos

No es éste el lugar para plantear la discusión acerca de la existencia o no de la creencia en la inminencia del fin de los tiempos en la Edad Media. El problema es harto complejo y nos alejaría de los objetivos del presente artículo. Baste con señalar que, en la *Vida de san Gerardo* de Odón, se encuentra una de las pocas referencias claras y explícitas a esta creencia en el siglo X²⁰, la cual transcribimos a continuación:

Más nos admiramos de que en nuestra época, cuando ya la caridad casi toda se enfría, estando cerca el tiempo del Anticristo es necesario que cesen los milagros de los santos. Pero [el Señor] seguramente se acuerda de su promesa, puesto que a través de Jeremías dice: 'No dejaré de beneficiar a mi pueblo (Jer XXXII, 40)'. Acerca de este beneficio nos da testimonio el apóstol, cuando dice que: 'Dios en ningún siglo nos dejó sin su testimonio y actuando bondadosamente llena los corazones de los hombres con alegría' (Cf. He XIV, 16-17)²¹.

No se trata de una afirmación aislada. Más adelante, Odón insiste sobre lo mismo al afirmar que: "Corresponde que, llegando ya el tiempo del Anticristo, deban cesar los milagros de los santos"²². La idea de que al acercarse el fin de los tiempos deban cesar los milagros de los santos muy probablemente la tomó Odón de san Isidoro de Sevilla²³. Pero lo que sobre-

²⁰ En principio, aceptaremos la tesis de Richard LANDES acerca de la existencia de tendencias apocalípticas ocultas en la Edad Media que sólo aparecen esporádicamente en los textos. Uno de los casos sería la *Vida* de san Gerardo. Ver Richard LANDES, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000. Augustinian Historiography, Medieval and Modern", *Speculum*, 75 (2000), 97-145.

²¹ ODO CLUNIACENSIS: *De Vita Sancti Geraldii*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, Prefacio: "*Magis miramur, quod in hac nostra aetate, cum jam charitas pene tota refrigescit, instante antichristi tempore, sanctorum miracula cessare debeat*".

²² *Ibidem.*, libro II, capítulo X: "...*licet instante jam tempore Antichristi miracula sanctorum cessare debeant, memor tamen suae promissionis...*".

²³ ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiarum libri tres*, en MIGNE *Patrologia Latina*, vol. 83, col 592, línea 19: "...*ob hanc utilitatem cessabunt sub antichristo ab Ecclesia miracula et virtutes, ut per hoc et sanctorum clareat patientia*".

sale en este fragmento es la ubicación temporal de la venida del Anticristo, con todo lo que ella implica, sucederá *in hac nostra aetate*. Ahora bien, para comprender el modelo de santidad laica propuesto por Odón no podemos dejar de lado ese fondo apocalíptico sobre el cual está escrita la *Vida de Gerardo*. Esto no ha sido siempre contemplado; por ejemplo, Marc van Uytfanghe utiliza el fragmento, que citamos en primer término, para señalar que "Odon (878/879-942), abbé de Cluny, consacre même une bonne partie du prologue de sa Vie de saint Géraud d'Aurillac (†909) à l'idée de la fidélité constante de Dieu dans ses interventions merveilleuses au profit de l'homme. Le passé, selon Odon, garantit le présent et l'avenir, car: *Je ne cesserai pas de faire du bien à mon peuple* (voir Jér. 32, 40) et *Dieu ne laisse pas s'écouler un siècle sans se rendre témoignage par ses bienfaits* (Actes 14, 16-17)"²⁴. Es notable que van Uytfanghe ignorara la línea que introduce estas dos citas bíblicas, línea de carácter apocalíptico, como ya hemos visto. Si la hubiera incluido, la lógica de su argumento se invertiría: Odón no señalaría la normalidad de la intervención divina en el mundo sino la excepcionalidad que tiene esta intervención cuando el fin de los tiempos está cerca (al punto de que los milagros de san Gerardo –santo y laico– parezcan una confirmación del fin de los tiempos en un razonamiento tautológico).

El santo y sus milagros

Los milagros de Gerardo pueden dividirse en dos grupos: por un lado, los milagros relacionados con su función como conde y, por lo tanto, guerrero y, por el otro, las curaciones de enfermos.

a. San Gerardo, el guerrero de los milagros

Los primeros milagros que, según Odón, Gerardo realiza no tienen que ver con sanaciones sino con su condición de noble laico y guerrero, encargado del mantenimiento del orden en el mundo. Estos milagros (descritos principalmente en el libro I de la *Vida de san Gerardo*) resuelven en forma sobrenatural problemas que el conde hubiera debido solucionar recurriendo al uso de la violencia.

²⁴ Marc VAN UYTFANGHE, "Modèles bibliques dans l'hagiographie", en Pierre RICHÉ y Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, París, Beauchesne 1984, p. 461.

Gerardo recibió en herencia los bienes tanto paternos como maternos pero, en lugar de hincharse de soberbia, continuó siendo humilde²⁵. Sin embargo, esa humildad podía ser interpretada como debilidad por parte de sus enemigos y fue convencido, muy a su pesar, de ejercer la autoridad que tenía por su pertenencia a la milicia armada con el objetivo de proteger al indefenso²⁶. Más allá de la justificación del ejercicio de la violencia basada en principios religiosos, lo que más llama la atención es que el milagro es la principal arma y táctica para sus enfrentamientos militares, como veremos a continuación.

En el libro I de el texto hay varios ejemplos de esto. El primero es la capacidad de vencer en el combate sin derramar sangre:

...algunas veces lo empujó la necesidad inevitable de luchar, mandó a los suyos con imperiosa voz para que dieran vuelta sus espadas y lucharan con lanzas sin punta. Esto hubiera sido ridículo para sus enemigos, si no fuera que Gerardo estaba fortificado por la fuerza divina, por esa razón era invencible para ellos. También los suyos lo hubieran considerado un incapaz si no [se] hubiera demostrado que Gerardo, quien era vencido por la piedad en el instante decisivo de la lucha, sería siempre invencible. Por lo tanto, cuando [los suyos] vieron que triunfaba una nueva forma de luchar, en la que se hacía presente la piedad, cambiaron la risa en admiración. También seguros de la victoria, cumplían animosos lo que les ordenaba. Por cierto, no se ha escuchado que alguna vez les haya negado la victoria a él o a los soldados, que luchaban bajo su fidelidad. Pero, y esto consta como cierto, ni él mismo hirió nunca a nadie, ni él fue herido por ninguno en absoluto²⁷.

Indudablemente, vencer en el combate sin derramar sangre y con armas intencionalmente incapaces de matar implica una forma sobrenatural –y poco recomendable– de hacer la guerra. Este fragmento tiene tam-

²⁵ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. VI.

²⁶ *Ibidem*, libro I, cap. VII-VIII.

²⁷ *Ibidem*, libro I, cap. VIII: "*Aliquoties autem cum inevitabilis ei praeliandi necessitas incumberet, suis imperiosa voce praecepit, mucronibus gladiatorum retroactis, hastas inantea dirigentes pugnarent. Ridiculum hoc hostibus foret, nisi Geraldus vi divina roboratus, mox eisdem hostibus intolerabilis esset. Quod etiam suis valde videbatur ineptum ni experimento probassent, quod Geraldus, quem pietas in ipso praeliandi articulo vincebat invincibilis semper esset. Cum ergo viderent quod novo praeliandi genere mista pietate triumpharet, irrisionem vertebant in admirationem. Etiam victoriae securi, servabant alacres quod jubebat. Non enim auditum est aliquando quod vel eum, vel milites ejus, qui sub illius fidelitate pugnaverunt, eventus victoriae fefellisset. Sed et hoc certum constat, quod nec ipse quemlibet unquam vulneraverit, nec prorsus ab aliquo vulneratus est*".

bién la virtud de superar el problema de la incompatibilidad (aún existente a principios del siglo X) entre santidad y derramamiento de sangre.

El más impresionante de los milagros de san Gerardo en el ejercicio de sus funciones militares es el relatado en el libro I, capítulo XXXIX, que transcribo íntegramente:

Así verdaderamente era insuperable para sus enemigos, de modo que el mal recaía sobre ellos, pues ellos lo habían construido. Esto que se relató más arriba se prueba con el presente ejemplo: el hermano del conde Ademar, Adalelmo, que cometiera antes una injuria contra el señor Gerardo, cuando invadiera el castillo de Aurillac (aunque él mismo le había perdonado esa injuria gustosamente), sin embargo se enfurecía por su malicia y era instigado con tenacidad a maltratar al santo varón. Y así, habiendo juntado una tropa de sus seguidores, intentó irrumpir en el castillo cuando el señor Gerardo estaba en medio de las solemnidades de la misa, pero ciertamente aquéllos que estaban afuera [de la iglesia] vieron de lejos [a Adalelmo] marchando a la cabeza [y] cerraron la puerta rápidamente. Hubo alboroto en el castillo; los soldados, que estaban con su señor en la misa, querían lanzarse fuera [pero] él los refrenó con palabras y de ningún modo les permitió salir, hasta que se completara la obra de Dios. Mientras tanto, en verdad, los seguidores de Adalelmo, dando vueltas por la zona del castillo, encontraron siete caballos, que robaron y, en seguida, viendo que en vano habían invadido, comenzaron a regresar a causa de la vergüenza de su acto. Mas sucedió que el varón del Señor, habiendo contenido a sus soldados, subió sobre la puerta, inspirado por el salterio que había tomado y no se cuál de los salmos cantó al Señor. El tirano, que hiciera entristecer el corazón del justo, de ningún modo pudo volver alegre. Diría que estas cosas son maravillosas y casi increíbles, si no hubieran sido referidas por un testigo suficientemente confiable. Pues aproximadamente sesenta de los caballos de sus enemigos murieron en un breve espacio de tiempo. Luego del día decimocuarto, Adalelmo tan terriblemente murió que un torbellino violento descubrió donde yacía [su cadaver]. Atestigua esto Adalberto, el monje que suele predicar la palabra de Dios al pueblo en Limoges. En verdad [éste] custodiaba el tesoro de san Marcial de Torena, que hace tiempo fuera llevado allí a causa del miedo a los paganos. Incluso aquellos ladrones, viendo lo que sucediera, devolvieron sus caballos al hombre de Dios²⁸.

²⁸ *Ibidem*, libro I, cap. XXXIX: "*Suis siquidem inimicis ita insuperabilis erat, ut malum in eos potius redundaret, quod ei perstruere molirentur. Quod ex quibusdam superius relatis, et ex praesenti probatur exemplo. Frater Ademari comitis Adalelmus, praeter illam injuriam quam eidem domno Geraldo fecerat, cum Aureliacense castrum pervaserat, quam videlicet injuriam ipse libenter ei indulserat, adhuc tamen ejus malitia furebatur, et ad laesionem sancti viri pertinaciter instigabatur. Collecto itaque satellitum cuneo, castrum, quod tunc forte dominus Geraldus missarum solemnibus intererat, irrumpere tentavit. Sed illi quidem*

El milagro de este capítulo es la aniquilación de un enemigo de san Gerardo pero no por su propia mano sino por intervención divina. Los elementos a tener en cuenta son: a) Adalelmo es un viejo enemigo de san Gerardo a quien él ya había perdonado en otra ocasión; b) el ataque contra el castillo del santo ocurre en pleno oficio religioso; c) el conde de Aurillac no permite a sus guerreros salir a pelear; d) Gerardo maldice a Adalelmo; e) poco después, Adalelmo muere terriblemente (no antes de que hayan sido aniquilados sus caballos²⁹).

La lectura de un salmo que realiza Gerardo sobre la puerta de su castillo no es sólo una anécdota del relato sino que es el momento en el que el santo maldice a su enemigo y muy probablemente solicita la intervención divina. Varios de los salmos tienen un contenido que puede ser utilizado como maldición³⁰ y ese uso les fue concedido en la Edad Media³¹. Lo que nos indica que Gerardo efectivamente maldijo a Adalelmo es el desenlace de la historia. Mueren setenta de los caballos de guerra (*caballis*) enemigos, poco después muere el mismo Adalelmo e incluso su tumba es expuesta por un torbellino violento. La traducción de lo acontecido a la tumba del adversario de Gerardo es compleja puesto que el texto latino reza: *ut omne ubi jaceret, turbo vehemens discooperiret*. Es bastante claro que el lugar de la tumba de Adalelmo fue 'atacado' por un torbellino vehemente, lo que no es tan evidente es el objeto de *discooperiret*, pero podemos suponer que se

qui forinsecus erant, illum in praeceps gradientem eminus conspicati, portam repente clauerunt. Facto autem strepitu in castro vociferantium, milites qui ad missam cum seniore erant, exsilire volebant. Quos ille sermonibus fregit, et donec opus Dei completeretur, nequaquam exire permisit. Interim vero satellites Adalelmi ambitum castelli pervagantes, septem equos tantum repererunt, quos et abegerunt. Et confestim incassum se irrupisse videntes, pudore acti, remeare coeperunt. Fertur autem quod vir Domini, retentis militibus, supra portam sumpto psalterio concitus ascenderit, et nescio quid e psalmis Domino decantaverit. Porro tyrannus, qui moerere cor justis fecerat, laetatus nequaquam redire permissus est. Mira dicturus sum, et pene incredibilia, nisi haec a teste satis idoneo perhiberentur. Nam de caballis eorum ferme sexaginta sub brevi spatio temporis extincti sunt. Adelelmus autem post quartum decimum diem, tam terribiliter obiit, ut omne ubi jaceret, turbo vehemens discooperiret. Testatur hoc praesens Adalbertus [Madalbertus], ille videlicet monachus qui apud Lemovicis verbum Dei solet populo praedicare. Thesaurum quippe sancti Martialis Torennae custodiebat, qui pridem ob metum paganae gentis illic fuerat deportatus. Ablatores autem illi videntes quod acciderat, homini Dei suos equos remiserunt.

²⁹ La muerte de los animales no debe sorprendernos puesto que las posesiones del atacante (incluyendo su ganado) son malditas en textos de la época. Ver Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 35-36.

³⁰ Sólo para dar un ejemplo sobresaliente, ver el Salmo 109 (108).

³¹ LITTLE, *op. cit.*, pp. 62-65.

trata del cadáver del enemigo de Gerardo³². Si esta interpretación del pasaje citado es correcta, entonces la maldición que recae sobre el enemigo de Gerardo no sólo tiene efectos en este mundo, puesto que le quita la vida, sino también en el otro, puesto que se le niega el derecho al reposo en su sepultura, que es lo mismo que negarle la vida eterna.

La última cuestión importante que complica la interpretación del pasaje es que Gerardo no es monje ni sacerdote, careciendo por tanto de la condición de religioso que lo autorizaría a atar y desatar en la Tierra y en el Cielo, según la expresión evangélica. Este problema nos lleva a la cuestión de fondo del texto: la identificación entre el guerrero (un laico) y el monje (un religioso). Según Odón, esa identificación es tan grande que Gerardo está habilitado para invocar la intervención divina a pesar de su condición de laico. Planteada en estos términos, la posición de Odón parece ser antisistémica. En efecto, convertir en monjes a los laicos atenta contra las eclesiologías carolingias que tienden a ver a la sociedad (o mejor, a la cristiandad) como un todo dividido en órdenes³³. Esta actitud puede explicarse, en primer lugar, porque el vacío de poder centralizado que produjo la declinación del Estado carolingio fue, al menos parcialmente, ocupado y reemplazado por federaciones de monasterios³⁴, que no sólo

³² Gerard SITWELL, en su traducción al inglés del texto, interpreta el pasaje en la misma forma que yo: Thomas F. X. NOBLE y Thomas HEAD, *Soldiers of Christ. Saints and Saint's Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995, p. 323.

³³ Ya se ha demostrado que la tripartición funcional en órdenes de la sociedad cristiana es un invención carolingia; ver Dominique IOGNA-PRAT, "Le 'baptême' du schema des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", *Annales ESC*, 31 (1986), 101-126; E. ORTIGUES, "L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre", *Francia*, 14 (1987), 17-43.

³⁴ La idea de que las grandes reformas monásticas de los siglos X-XI –Cluny en particular– eran cuasi monarquías monásticas regidas por los abades –ver, como caso extremo, André CHAGNY, *Cluny et son Empire*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitté Editeur, 1949– ha dejado paso una concepción mucho más laxa de lo que significaba que un monasterio perteneciera a estas reformas, que ni siquiera pueden ser estrictamente consideradas órdenes en el sentido tardo-medieval, como aún lo hacía Marcel PACAUT en la década de los '80 del siglo XX en su *L'Ordre de Cluny*. En la actualidad, se habla más bien de federaciones de monasterios o, incluso, de iglesias monásticas con el sentido de comunidades con características más o menos similares que, en general, se basan en la aceptación de costumbres (*consuetudines*) similares y que responden de muy distinta forma a la autoridad del abad de un monasterio en particular. En este sentido, son iglesias que se comportan por momentos como si fueran 'la Iglesia'. Respecto de esta última posición ver: Dietrich W. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1998; Joachim WOLLASCH, *Cluny Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Artemis und Winkler, 1996; Dominique IOGNA-PRAT, "Cluny comme

produjeron las reformas monásticas de los siglos X-XI sino también un nuevo orden para la cristiandad en directa relación con el naciente feudalismo. Junto a esta explicación socio-política del planteo de Odón no debemos nunca perder de vista el contexto apocalíptico en el cual él considera estar viviendo.

Gerardo realiza otro milagro, en cumplimiento de su función como conde, con el fin de evitar un conflicto mayor, apareciéndose durante el sueño a un noble que retiene, contra su voluntad, a un sobrino del santo:

Conocéis al conde Raimundo, el hijo de Odón. Este tenía cautivo con dolo a un sobrino del señor Gerardo, llamado Benedicto, vizconde de Tolosa. Pero el señor Gerardo, escuchando esto, se sintió obligado a auxiliar a su sobrino en honor de su propia hermana. Raimundo tardaba en devolverlo, reteniendo secretamente a Benedicto. Ya habían pasado siete meses y Gerardo, el varón del Señor, nada había podido hacer para liberar a su sobrino. En verdad, un día se estaba quejando de esta cuestión con su hermana Avigerna y dijo: '¿Por qué dejas de pedir a Cristo por tu hijo? Ciertamente nosotros o dudamos en nuestra fe o no somos dignos de ser oídos, lo cual es muy cierto' y diciendo estas cosas, se derretía en lágrimas. En verdad [él] en aquel tiempo, muy íntimamente se abandonaba al Señor en sus ruegos. Entonces envió al abad Rodolfo a Raimundo quien, como carecía de poder, no logró nada y regresó poco después. La noche siguiente Raimundo vio en un sueño que el varón del Señor, Gerardo, estaba ante su lecho y tocaba su mano diciendo: '¿Por qué tú no oyes lo que te ruego? Ciertamente debes saber que si en adelante conservas a tu rehén nada bueno te espera'. Luego de estas palabras, Raimundo despertó y, meditando la visión, se estremeció: llamó a los suyos y contó lo que había soñado. Incluso uno de éstos –que hasta entonces se había opuesto, no sé por qué causa–, igualmente aterrizado, lo persuadía para que cumpliera rápido la petición del señor Gerardo: y [ese mism] además les recordaba que habían de morir. Raimundo en seguida confió al [sobrino] a la hospitalidad del abad Rodolfo y ordenó que lo llevara. Contó de qué modo el varón del Señor lo había aterrizado en una visión; allí mismo entregó al rehén y humildemente pidió que Rodolfo lo reconciliara ante la gracia del señor Gerardo. Así, Gerardo prevalecía a través del auxilio divino de acuerdo a las Escrituras: humillando a los poderosos de la Tierra³⁵.

'système ecclésial"', en Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE y Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit Verlag, 1998, pp. 13-92 – corregido y reimpresso en Dominique IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002, pp. 11-34–; Dietrich W. POECK, "Abbild oder Verband: Cluny und seine Klöster", en CONSTABLE, MELVILLE, OBERSTE (eds.), *op. cit.*, pp. 93-120.

³⁵ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. XXVIII: "Raimundum noveratis comitem,

En este fragmento de la historia, la santidad de Gerardo se ha profundizado a tal punto que ya no necesita hacerse presente físicamente para solucionar un conflicto. Su alma vuela hacia el sueño del poderoso y, con una onírica amenaza, vence a su contrincante. El milagro se ha desmaterializado y el combate es sólo espiritual en el mundo del sueño.

El fin de los tiempos implica un estado de excepción, por el cual un laico viviendo en el mundo puede ser monje, santo e intermediario de la justicia divina. En otras palabras, Gerardo tiene una condición sagrada que, por momentos, es casi sacerdotal. Que el caso de Gerardo de Aurillac descrito por Odón implique la confusión de los órdenes, causada por el intento de los monjes cluniacenses de "monaquizar en cierta medida a los *bellatores*"³⁶, ya fue señalado por Georges Duby. Sin embargo, el problema con el *affaire* Gerardo es más profundo que una mera confusión, por peligrosa que pueda parecer. En verdad, Odón otorga a un laico noble, que nunca abandonó el mundo, capacidades sacerdotales a la vez que monásticas. Gerardo ocupa, en el texto de Odón, el lugar de lo sagrado y esto es mucho más que confundir órdenes a través de una "pedagogía del laicado iniciada por los monjes reformados"³⁷. Sostener que este modelo puede ser subver-

filium videlicet Odonis. Hic nepotem domni Geraldii nomine Benedictum, Tolosae videlicet vicecomitem dolo captum tenebat. Rainaldus vero frater ipsius sese obsidem dedens, fratrem recepit. At domnus Geraldus audiens quod ille seipsum pro fratre obligasset, valde movebatur ad subveniendum nepoti. Raimundus autem protelabat causam reddendi, clam satagens Benedictum denuo capere, et ambos tenere. Jam septem menses fluxerant, et vir Domini Geraldus in ereptione nepotis nihil proficere poterat. Quadam vero die cum sorore sua Avigerna de hac re quasi querimoniam faciens: Quid tu, inquit, cessas Christum pro filio tuo deprecari? certe aut nos in fide dubitamus, aut, quod verius est, exaudiri digni non sumus. Et haec dicens, resolvebatur in lacrymis. Quo quidem tempore, medullitus, ut ita dicam, sese Domino in precibus mancipavit. Et adhuc Rodulfum abbatem semel ad Raimundum direxit, qui necdum quidem proficere quidquam valens, haud longe ad meatum reversus est. Nocte vero insecuta praedicto Raimundo per somnium videbatur, quod vir Domini Geraldus ante ejus lectum staret, eumque manu pulsaverit. Quid, inquiens, tu non audis me toties deprecantem? Certe scias, quoniam si ultra teneris obsidem, nequaquam tibi cedit in prosperum. Post haec verba Raimundus expergefactus est, et considerans visionem, intremuit: vocavitque suos, et quid somniaverit indicavit. Nam et quidam ex ipsis per quem maxime usque tunc adversatus fuerat, nescio qua causa similiter exterritus persuadebat, ut petitionem domni Geraldii concitus faceret: alioquin moriendum illis esse commemorat. Raimundus confestim ad hospitium Rodulfi abbatis transmisit, eumque redire jussit. Quo redeunte qualiter vir Domini se per visum terruerat, palam enarravit: obsidem illico reddidit, et ut gratiam domni Geraldii sibi Rodulfus reconciliasset, humiliter postulavit. Ita Geraldus per divinum auxilium praevalebat, et secundum illud Scripturae, gloriosos terrae humiliabat".

³⁶ Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, p. 205.

³⁷ *Ibidem*, p. 206.

sivo parece excesivo. Sin embargo, el hecho de que tal modelo no haya sido repetido más tarde en la Edad Media –ni siquiera en la tradición hagiográfica específicamente cluniacense– puede hablarnos tanto de la limitada recepción del texto de Odón, como de la complejidad de reconocer el estado sagrado a un hombre que vive en el mundo. Esta confusión de los órdenes de la sociedad o, lo que es lo mismo en la alta Edad Media, de la Iglesia sería inaceptable si el fin del mundo no estuviera cerca.

b. San Gerardo el taumaturgo

La taumaturgia no es una novedad en las biografías de laicos en la alta Edad Media. Señalemos el caso de Gontran, rey merovingio de Borgoña de 561 a 592, descrito por Gregorio de Tours³⁸. Este rey tenía efectivamente la capacidad de realizar curaciones pero hay una gran diferencia con Gerardo: este último es un laico, un noble, pero no es un rey, por lo tanto la condición de taumaturgo del mismo es distinta, no puede ser adscripta a una condición real de la que carecía. En suma, si bien ya había existido al menos un noble laico taumaturgo en el mismo espacio geográfico que Gerardo, esta virtud era, en alguna forma, externa al mismo. Se trataba de una virtud propia de reyes, no personal y no demostraba santidad y, por otra parte, nada indica en el texto que Odón esté pensando en estos precedentes cuando redacta su obra.

Que Odón comience a relatar las curaciones realizadas por san Gerardo en el libro II de la *Vida* no es una casualidad. En ese momento de la *vita*, Gerardo se convierte claramente en un cuasi monje. A pesar de que desea dejar el mundo y optar por la existencia monástica, le aconsejan no hacerlo por sus obligaciones terrenales. Sin embargo, se hace tonsurar, toma simbólicamente la condición monástica, se convierte casi en un religioso, como veremos más abajo³⁹.

La primera de las curaciones aparece en el libro II, cap. X, inmediatamente después de la segunda afirmación apocalíptica de Odón (ya citada). Allí se relata el siguiente milagro:

Sucede que ya, cuando se acerca el tiempo del Anticristo, deben cesar los milagros de los santos. Sin embargo, recordemos Su promesa: 'A los que

me glorifican, yo los glorificaré' (I Reg. II, 30). Se dignó glorificar a su servidor a través de la gracia de la curación. La forma en la que curaba era tal que, aunque por humildad evitaba imponer la mano a los enfermos, sin embargo [estos últimos] frecuentemente solían robar el agua con la que él acostumbraba lavarse las manos y muchos eran sanados. Para que sea más creíble, recordemos a algunas de estas personas. Cierta campesino cercano del monasterio de Solemme tenía un hijo ciego y muy largo tiempo se lamentó por el hecho de que la ceguera y la pobreza lo oprimiera por igual. Se le aconsejó en una visión buscar al señor Gerardo y utilizar el agua, con la que él había lavado sus manos. El hombre creyó en la visión y le explicó lo que había soñado. Habiéndolo escuchado el señor, consternado se estremeció y, no queriendo presumir con esto, dijo que sólo había sido una ilusión. Esta no sólo había engañado al campesino sino que también quería engañarlo a él para tentarlo con cosas prohibidas: el solicitante se engañaba vanamente con su esperanza. Gimió el padre, al que abrumaba la ceguera de su hijo y, comprendió que el varón del Señor, a causa de su humildad, de ningún modo cedería. Simulando irse, consiguió agua de uno de los servidores. Cuando volvió a su casa, lavó los ojos muertos de su hijo, invocando el nombre de Cristo y recibió la luz⁴⁰.

He citado el relato completo de este milagro porque contiene todos los elementos de las curaciones posteriores. El enfermo (o alguien cercano a él) se entera de que, a través de Gerardo, se puede obtener la curación. Luego aparece el aguamanos del santo (en la que se deposita el poder taumatúrgico y que bien podemos asimilar a la reliquia de un santo vivo), la negativa del conde a entregar el agua, la intervención de alguien cerca-

⁴⁰ *Ibidem*, libro II, cap. X: "...*licet instante jam tempore Antichristi miracula sanctorum cessare debeant, memor tamen suae promissionis, qua dicitur: Qui glorificant me, glorificabo eos (I Reg. II, 30), hunc famulum suum per quamdam curationis gratiam glorificare dignatus est. Quod genus curationis tale fuit, ut quamvis per humilitatem imponere manum infirmis refugeret, eis tamen frequenter et absens, et nolens subveniret. Aquam nempe, de qua manus abluere solitus erat, infirmi solebant furari, et plerique sanabantur. Quod licet ut magis credibile videatur, personas quasdam commemorari placet. Nam rusticanus quidam juxta Sollemniacum monasterium habebat filium caecum, qui diutius ingemiscens, quod eum caecitas et paupertas pariter opprimeret, monitus est per visum quatenus ad domnum Geraldum pergeret, et aqua, unde manus ejus ablutae fuissent, oculos filii sui superfudisset. Credidit homo visioni, et quid somniaverat veniens indicavit. Quo senior audito, mente consternatus intremuit, ac praesumere id refugiens, dixit illusionem fuisse, quae et illum deciperet, et illum decipere vellet, ut inconcessa tentaret: errare hominem inani spe talia postulantem. Ingemuit pater, quem filii caecitas anxabat, et intelligens quod vir Domini causa humilitatis nequaquam acquiesceret, abire se simulans, ab uno de servitoribus aquam impetravit. Qui domum rediens, exstincta filii lumina, nomen Christi invocans, abluit, et ille lumen recepit".*

³⁸ GREGORIO DE TOURS, *Historiae*, ed. de B. KRUSCH y W. LEVISON, MGH. *Scriptores rerum merovingicarum*, I, 1937-1951; ver comentario en Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, París, Armand Collin, 2002, pp. 93-95.

³⁹ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. II.

no a Gerardo que la provee clandestinamente y, finalmente, la curación. Hay que tener en cuenta que la ceguera no es el único mal que cura Gerardo pero los milagros concernientes a ésta se repiten convirtiéndose casi en su 'especialidad'⁴¹. Pero no deja de realizar otras curas milagrosas: sana a un niño cojo⁴², a una mujer con una infección o un mal parecido en la mano⁴³, a otra mujer aparentemente poseída⁴⁴ y un traumatismo de rodilla⁴⁵. Cuando termina el relato de las curaciones se hace presente nuevamente la tensión entre milagros y virtudes:

Alcance con lo dicho acerca de sus milagros, que éstos satisfagan a aquellos que ponen la gloria del santo no en la cantidad de las buenas obras [realizadas] sino en la multitud de los signos. Para ellos, de mucho menor valor sería una santidad si no escucharan que [el santo] realizó milagros en abundancia⁴⁶.

El caso del Gerardo taumaturgo, laico noble pero no de sangre real, es sumamente raro. En adelante, la taumaturgia estará reservada sólo al rey de Francia como parte del naciente culto a la monarquía⁴⁷. En este sentido, el modelo de Odón fracasa. Reconocer capacidades milagrosas permanentes a un laico, que no ocupa ningún lugar dentro de la jerarquía eclesiástica, va en contra de la división en órdenes que los pensadores carolingios proponían para la Iglesia y, además, podía ser eventualmente disolvente del orden eclesiástico y social (lo que a Odón parece no preocupar ya que se encuentra viviendo los últimos tiempos del hombre). Es interesante la comparación con la otra gran hagiografía cluniacense de un laico: el *Epitafio de la Emperatriz Adelaida*⁴⁸, texto de Odilón, abad de

⁴¹ La curación de ciegos se repite en *ibidem*, libro II, cap. XII; libro II, cap. XX; libro II, cap. XXIII; libro II, cap. XXIV

⁴² *Ibidem*, libro II, cap. XI.

⁴³ *Ibidem*, libro II, cap. XXVI.

⁴⁴ *Ibidem*, libro II, cap. XXXII.

⁴⁵ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIII.

⁴⁶ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIV: "Hoc itaque de miraculis ejus sufficiat, quae satisfaciant eis qui gloriam cujuslibet sancti, non ex quantitate bonorum operum, sed ex numerositate metiuntur signorum. Apud quos forte sanctitas ejus vilior haberetur, si de miraculis quae vigens gesserat nihil audissent".

⁴⁷ Ver Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, Faculté des Lettres de Strasbourg, 1924.

⁴⁸ ODILO CLUNIACENSIS, *Epitaphium domne Adelheidae auguste*, en H. PAULHART (ed.), *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny, Mitteilungen*

Cluny, escrito en el primer tercio del siglo XI –o sea, un siglo más tarde–. En el caso de Adelaida, el milagro prácticamente ha desaparecido –hay uno solo en todo el relato– y se presenta un modelo de santidad laico en el cual el milagro está casi ausente y en el que, tampoco, aparecen referencias al fin de los tiempos.

c. Otros milagros

En la hagiografía aquí comentada podemos encontrar otros milagros que suceden por intercesión directa de san Gerardo o que fueron asociados por Odón a la vida del santo. En primer lugar, su propia concepción tiene elementos milagrosos⁴⁹. Podemos mencionar también la aparición sobrenatural de alimentos –pescado⁵⁰ o carne⁵¹– o su multiplicación⁵², el surgimiento igualmente milagroso de un odre lleno de vino en una zona árida⁵³, la aparición de un difunto que, cuando Gerardo había salido de Aurillac, aún estaba vivo aunque enfermo⁵⁴. Incluso entabla un mágico combate contra un hombre con capacidades atléticas demasiado sobresalientes como para no atribuirlos a un pacto con Satanás. Transcribo la traducción de este último ejemplo, particularmente interesante:

Hay un lugar no lejos de Aurillac llamado Marculiscus, junto al cual se encuentra una piedra redonda por causa natural. Cuando una vez el señor Gerardo pasaba por esta región, uno de su compañía, llamado Adraldo, declaró a los compañeros de viaje que podía subir a esa piedra de un salto. De inmediato, lo realizó ante la admiración de ellos. Mas sucedía que este Adraldo conocía encantamientos y maleficios. Al señor [Gerardo], que venía detrás, se lo contaron los que iban delante. Él en verdad –considerando que [Adraldo] no podría haber hecho esto de ninguna manera con su propia agilidad– realizó el signo de la cruz con la mano elevada. De ahí en más,

des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungband, XX/2 (1962), pp. 27-45. Ver Patrick CORBET, Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, pp. 59-64 y 81-110.

⁴⁹ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, caps. I y II.

⁵⁰ *Ibidem*, libro II, cap. XXIX y XXX.

⁵¹ *Ibidem*, libro II, cap. XXVII.

⁵² *Ibidem*, libro II, cap. XIX.

⁵³ *Ibidem*, libro II, cap. XXI.

⁵⁴ *Ibidem*, libro II, XXV.

aquél no pudo saltar sobre la piedra aunque lo intentara muchas veces. Así se supo que aquella destreza ocurría por un encantamiento, que no volvió luego del signo [de la cruz] y que la virtud del señor Gerardo era grande. Luego de su signo, de nada valió la fuerza enemiga⁵⁵.

Así hemos visto cómo la *Vida de san Gerardo* está repleta de portentos que ubican al santo en el centro de las manifestaciones divinas en la Tierra, o sea, en el lugar de lo sagrado entre los hombres.

El santo de las virtudes

Como hemos visto, el milagro es una constante en la *Vida de Gerardo*. Sin embargo, a pesar de que Odón no deja de relatar los numerosos hechos sobrenaturales llevados a cabo por este personaje, lo que lo convierten verdaderamente en un hombre santo son sus virtudes. Se trata, por cierto, de virtudes teológicas y, sobre todo, monásticas. El efecto que logra Odón, cuando subraya la forma en que Gerardo vivía tales virtudes monásticas, es deslaicizar al conde. Es decir, si bien el abad de Cluny presenta un modelo de santidad destinado a los laicos, éste no es un modelo estrictamente laico sino, más bien, monástico. Por eso, las funciones del guerrero van desapareciendo del texto. El mecanismo es muy simple; una vez que Gerardo demostró ser un elegido del Señor y, por lo tanto, indestructible en la batalla, ya no necesitó guerrear y, como hemos visto, pasó de pelear con armas inofensivas a interpelar a sus enemigos en los sueños.

El problema de fondo que nos presenta la hagiografía de Gerardo es la imposibilidad del clero carolingio de presentar un modelo de santidad específicamente laico. Es una cuestión que proviene, por lo menos, del siglo IX y tiene que ver con una profunda monaquización de la Iglesia carolingia. Los eclesiásticos carolingios, aun aquellos que pertenían a lo

⁵⁵ *Ibidem*, libro II, cap. XXXI: “*Pagus non longe ab Aureliaco Marculiscus vocatur, juxta quem lapis quidam naturaliter rotundus insidet. Cum aliquando dominus Geraldus e regione transitaret, quidam de ejus comitatu Adraldus nomine, conviatoribus asserebat, quod super lapidem illum saltu conscendere posset. Quod protinus cunctis mirantibus fecit. Ferebatur autem quod isdem Adraldus incantationes ac maleficia nosset. Subsequente autem seniore, stabant illi qui praeibant, et ei saltum illius indicabant. Ille vero considerans quod hoc per suam agilitatem nullatenus facere posset, elevata manu signum crucis edidit. Dehinc ille cum id multis vicibus tentavisset, nullatenus exsilire super praedictum lapidem potuit. Et ita cognitum est quod illa velocitas ejus per incantationem fiebat, quae ei post signaculum adesse non potuit, et magna virtus esset domni Geraldus, post cujus signaculum vis inimica nihil valuit*”.

que ahora llamaríamos clero secular, habían sido formados, en su gran mayoría, en escuelas monásticas o en centros de estudios fuertemente influidos por la alta cultura dominante de la época, que era monástica. Esto implicó que el cristianismo latino-occidental privilegiara el ascetismo como modelo de santidad por encima de cualquier otro. Por otra parte no existía un contrapeso cultural fuera de los claustros que pudiera pensar otra forma de cristianismo⁵⁶.

En el texto hay una fuerte tensión entre un modelo de santidad demostrada a través del milagro y otro basado en el ejercicio de las virtudes. Esta se resuelve a favor del santo virtuoso, dejando el milagro como un accesorio necesario pero secundario. Esta tensión es manifestada explícitamente por Odón en la introducción del relato:

...escribimos esto para aconsejar a los poderosos, ya que se nos da la oportunidad. Verdaderamente me insistieron [para que escribiera] no sólo el señor obispo Turpio, sino también el dilectísimo y venerable Aimón, junto a otros muchos con la fuerza de muchos ruegos, de modo que accedí [...]. Ellos ciertamente no dieron cuenta de muchos signos, que el vulgo considera grandes sino del modo disciplinado de vida y de las obras de misericordia que más placen a Dios⁵⁷.

En este fragmento es clara la fractura entre un ideal de santidad que gira en torno del milagro –propio del vulgo– y otro que privilegia la vida disciplinada (virtuosa en sentido monástico) y el ejercicio de las obras de misericordia. Odón dice privilegiar esta última; sin embargo, no dejará de presentar una y otra vez hechos fantásticos, “signos”, como prueba de la santidad de Gerardo.

La actitud de Odón frente al milagro no es nueva, hay toda una tradición dentro de la teología antigua y alto-medieval que considera que la conducta moral es superior al milagro. En el Evangelio, incluso, el milagro está destinado a los no creyentes para convencerlos de la superioridad del

⁵⁶ Estos problemas han sido ampliamente estudiados por Jean CHÉLINI, *L'aube du moyen âge. Naissance de la chrétienté occidentale*, París, Piccard, 1991.

⁵⁷ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, prefacio: “*aliquid ad eosdem potentes commonendos, ubi se opportunitas praebuerit, sicut rogastis, annectimus. Siquidem et dominus Turpio episcopus, et dilectissimus mihi ac venerabilis abbas Aymo, cum aliis quampluribus multa vi precum me coegerunt, ut haec aggredere. Cum quidem veram inertiae praetendissem excusationem, male se dixerunt, ut haec aggressi potius stylo proderentur. At ego perpendens quod humili quoque homini pomposa relatio minus congruat, fidem vero dictis testium adhibui. Qui signa quidem quae vulgus magni pendet, non multa retulerunt, sed disciplinatum vivendi modum, et opera misericordiae quae Deo magis placent, non pauca*”.

Dios cristiano. Esto produjo toda una tendencia que consideraba que la salvación era resultado del comportamiento del individuo, tendencia que podemos encontrar en el monaquismo tardo-antiguo en Galia (Lérins, Marsella, Arles). Sin embargo, la creencia en el milagro sobrevivió –y en mucho colaboró– para que esto sucediera: el nacimiento del culto a las reliquias y el consecuente peregrinaje hacia el lugar en que ellas se encontraban, con el objetivo precisamente de alcanzar un milagro. Esto llevará a la aceptación del milagro como parte de las prácticas establecidas de la Iglesia en la Edad Media⁵⁸.

Pero hay otra tensión latente quizás más fuerte, que se produce en torno a un modelo de santidad destinado al laico que, paradójicamente, busca aniquilar esta condición para asimilarse al paradigma de las virtudes monásticas. Esto se ve muy claramente en la castidad de Gerardo. Si hay algo que separa al laico (y en muchos casos, al clero secular) del monje es –o al menos debería ser– la castidad. Sin embargo, presentar un modelo de santidad laica, en el cual el laico debe permanecer casto, es inaplicable en la realidad puesto que una de las preocupaciones principales de los linajes nobles es perpetuarse en el tiempo como tales –lo que resulta imposible si los nobles practicaran la castidad–. Entiendo que la única salida posible para esta paradoja que se presenta en el texto de Odón es el Apocalipsis. Si el fin de los tiempos es inminente *in hac aetate*, entonces la conservación de los linajes nobiliarios es innecesaria; el laico puede y debe permanecer casto puesto que en poco tiempo vendrá el fin del mundo y el hecho de tener hijos no sólo sería inútil, sino también contraproducente. Podría objetarse que la escatología cristiana alcanza para explicar el llamado de Odón a la castidad, sin embargo –como hemos señalado– es él mismo quien introduce el elemento apocalíptico en el relato.

San Gerardo manifiesta muchas virtudes –valoradas en la vida ascética– que debe tener el monje: cumple con los ayunos⁵⁹, es módico en el consumo de vino⁶⁰, humilde en su arreglo personal⁶¹, se levanta temprano⁶². Además, es un benefactor de la vida contemplativa: toma la decisión de fundar un monasterio y dotarlo de los recursos necesarios⁶³ para la vida

⁵⁸ Alain DIERKENS, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen age”, en AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au moyen age. XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 11-14.

⁵⁹ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. XV.

⁶⁰ *Ibidem*, libro I, cap. XII y libro II, cap. I.

⁶¹ *Ibidem*, libro I, cap. XVI y libro II, cap. III.

⁶² *Ibidem*, libro I, cap. 11.

⁶³ *Ibidem*, libro II, cap. IV.

regular de la comunidad⁶⁴. Se convierte, por lo tanto, en fundador de un cenobio⁶⁵. Incluso, Odón le atribuye una actitud de místico desapego por la vida material, que es un *topos* común de las hagiografías medievales:

En estas y otras palabras se manifestó que le molestaba el deleite de la vida presente, que ardía con el deseo de la celeste, que quería abandonar todos sus bienes, si no fuera que faltaran personas a las que él entregara confiadamente sus cosas⁶⁶.

Odón vuelve a señalar esto más adelante con palabras similares:

Como en verdad estaba inundado de un deseo celestial que, yo diría, lo consumía, su boca se llenaba de la abundancia de su corazón, de modo que ya casi siempre en ella resonara la ley del Señor⁶⁷.

A pesar de no poder abandonar el mundo, su comportamiento era el de un monje:

Y así mal de su grado permanecía en el siglo y por más que faltaran compañeros con los que renunciar al siglo, sin embargo era admirable la forma en la que se ocupaba por completo de la obra del Señor. Con tanto empeño, en verdad, se aplicaba a escuchar sucesivamente lecciones y discursos –ya en compañía de otros, ya solo–, que era admirable que pudiera ocuparse de tanto estudio o que quisiera cumplir siempre con la totalidad de los salmos. Sobre todo, cuando de vez en cuando se dedicaba a otras ocupaciones, en verdad se ausentaba por causas extremadamente necesarias. Pero en ellas ponía muy poca energía [y], de inmediato, se volvía rápido a la dulzura de la salmodia. Cuando reverentemente se encontraba en la iglesia, no alcanzan las palabras para explicarlo pero creerías que contemplaba algo divino e, incluso, semejava a un profeta por su rostro inspirado⁶⁸.

⁶⁴ *Ibidem*, libro II, cap. VI.

⁶⁵ Se trata de la abadía de Aurillac, que luego sería conocida como abadía de San Gerardo por su fundador y santo patrono. La fundación se produce en 893 y se convierte en exenta hacia 894. En 928, es entregada a Odón para su dirección. Ver Michaela PUZICHA, “Aurillac”, en *Lexikon für Theologie un Kirche*, Freiburg-Basilea-Roma-Viena, Herder, 1993, tomo 1, col. 1257.

⁶⁶ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. VIII: “*Porro in his, et hujusmodi verbis ejus apparet, quod vitae praesentis delectationem fastidiret, quod coelesti desiderio flagraret, quod omnia sua relinquere vellet, si non defuissent quibus ea rationabiliter tradidisset*”.

⁶⁷ *Ibidem*, libro II, cap. XV; Libro II, cap. XV: “*Quoniam vero coeleste desiderium undatius, ut ita dicam, insumebat, os ejus ex abundantia cordis ita replebatur, ut pene jam in eodem ore semper lex Domini resonaret*”.

⁶⁸ *Ibidem*, libro II, cap. IX.

Señalemos en este párrafo la mención al *opus Dei*, o sea, al rezo casi permanente de la salmodia, actividad específica de los monjes. Tanto le interesaba estar en un constante estado de oración que ordenó que, durante las comidas, se leyera la palabra de Dios⁶⁹, costumbre también monástica.

Finalmente –Odón lo dice abiertamente–, Gerardo era algo así como un “cripto” monje:

Sabían los suyos que deseaba el hábito de la religión con toda su fuerza. Pero como era prudente –considerando que, incluso los maestros de tan sublime posición, caen desde lo alto más pesadamente, pues son corrompidos por amor del mundo–, estimaba mejor permanecer así antes que intentar algo tan arduo sin compañeros probados. Si, en verdad, consideras su deseo, ejerció por devoción a Cristo una fe monástica. Es también sumamente loable consagrarse al servicio de la religión en hábito secular: así como, por el contrario, es ignominioso buscar cosas mundanas vistiendo cualquier ropa religiosa. Por lo tanto, dado que este hombre no encontraba hermanos, como hemos dicho, con los cuales vivir bien y felizmente, llevaba penosamente esta vida⁷⁰.

Asimismo, Gerardo ejercía la caridad con los pobres de manera frecuente⁷¹ e, incluso, con quien le había hecho daño –como un ladrón que le robó dos animales, quien fue atrapado pero no castigado–⁷². Podríamos seguir sumando ejemplos de este ‘otro’ modelo de santidad que presenta Odón, centrado en el ejercicio de las virtudes monásticas, pero baste con citar el último capítulo del libro II en el que el autor concluye:

Alcance con lo dicho acerca de sus milagros, que satisfagan a aquéllos que ponen la gloria del santo no en la cantidad de las buenas obras sino en la multitud de los signos. Para ellos, sería de mucho menor valor la santi-

⁶⁹ *Ibidem*, libro II, cap. XIV.

⁷⁰ *Ibidem*, libro II, cap. XVI: “*Noverant autem sui, quod religionis habitum toto nisu cupiebat. Sed cum esset providus, considerans quia professores sublimis propositi, dum saeculi amore corrumpuntur, gravius ab alto ruunt, satius aestimavit sic stare, quam absque probatis cooperantibus rem tam arduam attentare. Si igitur votum illius inspicias, monasticae professionis fidem Christo per devotionem servavit. Et laus valde eminens est, in habitu saeculari, religionis proposito deservire: sicut e contra nimis ignominiosum est, [0679C] sub ejusdem religionis indumento saeculum quaesisse. Cum ergo vir iste non haberet fratres, ut praefati sumus, cum quibus bene et jocunditer habitaret in unum, vitae hujus incolatum taediose ferebat*”.

⁷¹ *Ibidem*, libro I, cap. XIV.

⁷² *Ibidem*, libro II, cap. XVIII.

dad si no escucharan que se realizan milagros en abundancia. Y, en verdad, cuando simultáneamente concurren tanto la justicia como la santificación y la glorificación a través de signos, más seguros con esto, cultivan una devoción más vivaz. Si además tuviera espíritu de profecía, creo que ninguno negaría que fuera santo pero hizo más aún puesto que venció la avaricia. ¿Qué provecho tiene Balaam, que profetizó un misterio tan profundo, cuando fue rechazado a causa de su avaricia? Ningún milagro busques más grande en Gerardo que el hecho de que no pusiera su esperanza ni en las riquezas ni en los tesoros. Esto es, en verdad, como ya dijimos, las maravillas que hizo. ¿Tan raro, en verdad, consideras que no [se] espere que haya felicidad en las riquezas? Esto tan raro puede explicarse recurriendo a la palabra divina. ¿Quién es ése [nos preguntamos]? Cuando en verdad se ve a alguien así, digno es de alabanza y se puede añadir aquí: “lo alabamos, en efecto, hizo maravillas en su vida” (Eclesiástico XXXI, 9). Que Gerardo hizo maravillas, hay numerosos documentos. En verdad consta que lo que él poseía le había sido conferido por sus parientes o por reyes, para que lo compartiera no como los siervos sino como los señores: acrecentó sus cosas en la Tierra sin perjuicio de nadie, sin embargo juntó un tesoro en los cielos; tuvo un poder sublime, mas permaneció pobre de espíritu. Por esto, como él mismo muestra, no debe ser considerado ni maravilloso ni increíble que sus bienes permanecieran estables a causa del Señor. Incomparablemente resalta entre sus hechos que perseverara en la castidad hasta la vejez. Por cierto, la castidad es la única [virtud], que se parece a la pureza angélica. Cuando [Gerardo] vence la lujuria –que es la mayor fortaleza de Satanás–, no es maravilloso que impere sobre el mismo Satanás, que es sometido cuando se sirve a la castidad. No es increíble que ahora libere a los poseídos por los demonios quien borró de su corazón al príncipe de la riqueza, habiendo vencido la avaricia. Por cierto, justamente tiene sometida la soberbia quien se mostró benévolo estando en la cima del poder terreno⁷³.

⁷³ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIV: “*Hoc itaque de miraculis ejus sufficiat, quae satisfaciant eis qui gloriam cujuslibet sancti, non ex quantitate bonorum operum, sed ex numerositate metiuntur signorum. Apud quos forte sanctitas ejus vilior haberetur, si de miraculis quae vigens gesserat nihil audissent. Illis sane qui amore ejus pie tenentur, eumque discreta dilectione venerantur, opera justitiae quae exercuit, magis placent. At vero cum utrumque simul in eo concurrat, et justitia videlicet, et sanctificatio, et signorum glorificatio, securius hunc, et alacriori devotione colunt. Nam si fortasse prophetiae spiritum habuisset, nullus eum, ut puta, sanctum esse negaret. Sed utique plus fecit, quia avaritiam vicit. Nam quid profuit Balaam, quod tam profundo mysterio prophetavit, quando propter avaritiam reprobatus est? Nihil igitur in Geraldo grandius miraculum quaeras, quoniam hoc est quod non speravit in pecunia, vel thesauris. Hoc quippe est sicut jam diximus, mirabilia fecisse. Tam raro quippe reperies, qui non speret esse felicitatem in pecuniis, ut pro ipsa raritate sermo divinus interposuerit. Quis est hic? Cum vero talis utcunque reperitur, dignus est laude, sicut illic subjungitur: Laudabimus eum, fecit enim mirabilia in vita sua. Quod enim Geraldus hujusmodi mirabilia fecerit, multa documenta sunt. Siquidem constat eum quae a parentibus vel regibus ei collata sunt sic tenuisse, ut ea non ut servis, sed quasi dominis dispensasset: rebus in*

San Gerardo (como santo de las virtudes) encarna, por supuesto, virtudes cristianas pero, más específicamente, monásticas. El modelo de laico virtuoso asimilado al monje y presentado por Odón tiene una clara diferencia con el santo laico de los milagros: este último puede aparecer en todo momento y, como hemos señalado más arriba, es consecuencia directa de la incapacidad del clero carolingio y post-carolingio de presentar un modelo de santidad eminentemente laico. Tampoco necesita de un contexto apocalíptico, de allí la tensión inherente al texto hagiográfico. Odón intentó mostrar un solo modelo de santidad cristiana posible para el laico (no dos) pero se plantean problemas. Ya hemos tratado más arriba acerca de la complejidad de sugerir poderes milagrosos –mágicos si se quiere– en un laico guerrero y la necesidad de encontrar una ‘excusa’ apocalíptica para ello. Sin embargo, el modelo del laico-monje virtuoso presenta otro problema y es que tal laico deja de ser guerrero. En efecto, cuanto más se asimila Gerardo al monje, menos hace la guerra y en el libro II ya no la hace en absoluto. Se trata de un problema insuperable para una clase social que basa su existencia, precisamente, en el ejercicio de la guerra.

Conclusión

En este artículo hemos mostrado cómo Odón de Cluny, monje carolingio más que cluniacense, presenta un modelo de santidad laica. Este modelo es el del laico guerrero santo, tan perfecto en el ejercicio de las virtudes como en la realización de milagros. Como sostiene Paolo Facciotto –y coincidimos con él–, se trata de una contaminación de un modelo ascético sobre un modelo laico. Esto era posible en tiempos pre-gregorianos⁷⁴. Dominique Iogna-Prat entiende también que el primer Cluny (930-1040), lo que incluye a Odón y su *Vida de san Gerardo*, “semble attaché à une mo-

terra sine alicujus laesione excrevisse, in coelis tamen thesaurisasse; potentia sublimem fuisse, tamen spiritu pauperem permansisse. Quapropter, ut ille sequitur, neque mirum, neque incredibile debet videri, si stabilita sunt bona illius in Domino. Quamvis illud incomparabiliter in ejus factis immineat, quod usque in senectutem castus perseveravit. Castitas enim sola est quae imitatur angelicam puritatem. Cum itaque hic vicit libidinem, quae maxima virtus est Satanae, mirum non est si nec eidem Satanae imperat, quem servando castitatem devicit. Incredibile non est quod nunc obsessos a daemonibus liberat qui mammonae principem a suo corde, vincendo avaritiam, rejecit. Jure enim spiritum superbiae nunc subjectum habet, qui in ipso terrenae potestatis culmine mitem se exhibuit”.

⁷⁴ Paolo FACCIOTTO, “Moments et lieux de la tradition manuscrite de la *Vita Geraldī*”, en M. LAUWERS (dir.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique (XIe-XIIe siècles)*, Niza, 2002.

rale statutaire de type carolingien et au modèle de grands laïcs (rois, princes, *militēs*) accomplissant fidèlement leur tâche fonctionnelle dans le monde”⁷⁵. Esto último es muy importante porque explica la insistencia de Odón en que su héroe permanezca en el mundo. Pero hay varios problemas en relación al texto que creo que aún no han sido debidamente solucionados: en primer lugar, tenemos un problema de orden filológico, no existe todavía una edición confiable del texto y la utilizada para este estudio representa la versión más monástica de la obra; en segundo lugar, la cuestión apocalíptica en Odón debe incluir no sólo el estudio de la *Vida de san Gerardo* sino también la *Occupatio*. Otros problemas de índole más bien histórico serían: en primer lugar, la existencia de un contexto apocalíptico vigente durante la redacción del texto. ¿Es sólo retórico? ¿Es real pero sólo válido para Odón y su entorno inmediato? Si estuviera extendido más ampliamente, ¿hasta dónde llegaría ese contexto desde el punto de vista espacial, temporal y, sobre todo, social? La sola existencia de un santo como Gerardo, ¿es para Odón confirmación de la proximidad del fin de los tiempos? Si esta idea sólo fuera retórica nos enfrentaríamos a un segundo problema o conjunto de problemas: ¿propone Odón a san Gerardo como un modelo que los monjes deben tratar de imponer –propagandear si se prefiere– a los laicos? Si esto fuera así, ¿se puede pedir a un laico que ocupe el lugar de lo sagrado, espacio que los mismos monjes tratan no sólo de ocupar sino monopolizar? En tercer lugar, no debemos dejar de lado el problema de la tradición textual que ya hemos mencionado: ¿tuvo Gerardo como modelo alguna influencia cuando, más tarde, se gestó el paradigma del guerrero cristiano de la reforma gregoriana o se partió de una base completamente distinta? Es posible que muchas de estas preguntas sean respondidas por Isabelle Rosé cuando se edite su biografía monumental de Odón de Cluny⁷⁶.

Si entendemos que la creencia en el fin de los tiempos era real para Odón –al menos cuando redactó la *Vida de san Gerardo*–, buena parte de estos problemas estarían solucionados. Si el fin de los tiempos se avecinaba a principios del siglo X, entonces un santo como Gerardo no sólo es posible sino que es indicio del fin e, incluso, es un modelo aplicable a la alta nobleza guerrera de la época. El mismo se podría asimilar perfectamente al monje –incluso en la castidad–, podría ocupar el lugar de lo sagrado en un mundo que se está por terminar y no sería extraño entonces que algunos laicos elegidos realicen milagros.

⁷⁵ IOGNA-PRAT, “La place idéale du laïc à Cluny ...”, p. 123.

⁷⁶ Anunciada por Brepols para el año 2009.

La cuestión más interesante es determinar si el texto de Odón influyó sobre la noción de *miles christianus* posterior a la reforma gregoriana o si no pasó de ser una vía muerta. La existencia de un culto a san Gerardo, mencionada a comienzo del presente artículo, puede hablarnos de una cierta influencia del modelo pero sólo en un espacio y tiempo limitado al sur de Francia a mediados del siglo X. Creo que sería más correcto desdoblarse el paradigma de Odón en dos: por un lado, el santo guerrero de los milagros y, por otro, el santo guerrero de las virtudes monásticas. Si acaso el texto de Odón influyó, al menos dentro de la misma reforma cluniacense, podemos suponer que, para que esto sucediera, se debió reducir el peso de los milagros. En efecto, la Iglesia –cluniacense o gregoriana– no podía permitirse colocar a un laico guerrero en el centro de las relaciones entre el hombre y lo sagrado. Por tanto, se debió eliminar una parte de la contaminación del modelo ascético. Un laico, noble, guerrero, capaz de hacer maravillas y de relacionarse directamente con Dios a través del ejercicio de las virtudes monásticas convertía a la Iglesia institucional en una estructura irrelevante. Lo que sí resultaba posible era presentar un modelo virtuoso basado en el monaquismo benedictino. Así, la Iglesia podía pretender que el laico guerrero cumpliera la función de protegerla a ella y también a los débiles, rezara diariamente, no usara del sexo más que para procrear –como el padre de Gerardo⁷⁷–, fuera humilde, disciplinado consigo mismo y que no fuera innecesariamente violento, borracho y promiscuo. Lo que no podía pedir ni conceder es que hiciera milagros.

⁷⁷ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. II.

EL CRISTIANISMO Y LOS CRISTIANOS VISTOS POR EL ISLAM HACIA EL AÑO MIL

GABRIEL MARTÍNEZ GROS
(Université de Paris VIII)

Cabe precisar de antemano que no se trata aquí de la visión propia de los andalusíes sino de la concepción generalmente compartida por los musulmanes respecto del cristianismo y de los cristianos en el apogeo del Islam llamado “clásico” en la Edad Media. Salvo algunas excepciones, que intentaré determinar al fin de este artículo, los árabes de España comparten, en este campo como en muchos otros, las mismas ideas que sus hermanos de Oriente a pesar de que tanto la historia como la geografía los haya puesto en contacto mucho más íntimo con el mundo cristiano. En ese tema del cristianismo, la opinión del Islam se precisó y se afianzó en las primeras generaciones de la nueva religión. Los andalusíes la encontraron en los libros ya casi sagrados de los sabios y de los maestros de Oriente, y no parece que su trato cotidiano con los cristianos de fuera –los de Europa–, o de dentro –los llamados mozárabes, cristianos sometidos que vivían entre ellos–, haya conseguido cambiar la enseñanza de la tradición.

Dividiré el artículo en dos partes: el cristianismo, por un lado y los cristianos, por el otro. Aunque esa división parezca extraña, ella me permitirá mostrarme fiel a la ambigüedad del conocimiento del mundo cristiano que tienen los árabes de aquella época. Pues ese conocimiento procede de dos fuentes casi totalmente distintas una de la otra; o sea, la Revelación, el Alcorán, la Profecía de Mahoma, por un lado y, por el otro, la sabiduría profana heredada de los pueblos que precedieron a los musulmanes, especialmente, por supuesto, los griegos y los romanos.

Primera fuente: la profecía musulmana frente al cristianismo

Para los musulmanes, el Islam es el “sello” (desenlace) de las profecías. Por desenlace, hay que entender que el Islam es la última revelación, que no vendrá ninguna otra antes de la consumación de los tiempos y que los hombres –todos los hombres desde el primer día de la Creación– serán juzgados según la Ley musulmana. Pero hay que entender también que el Islam no pretende ser ni la primera, ni la única revelación auténtica y que reconoce la autenticidad de las profecías anteriores, es decir, la judía y la cristiana.

La razón se encuentra en la historia misma del Islam. Hoy conocemos mejor la influencia cristiana en el norte y en el sur de Arabia, o judía en La Meca y en Medina, en la época del profeta Mahoma¹. Él mismo no se identificaba, al principio de su predicación, con otra religión que la de la primera alianza, pactada entre Dios y Abraham; y el mismo Alcorán habla de Moisés y de Jesús como de mensajeros verdaderos de la voluntad divina. De tal manera, las profecías judía y cristiana quedan inscritas en la palabra alcoránica. Creer en su autenticidad es una orden imperativa para todo musulmán. Bien lo dirá, en el siglo XI, el gran teólogo andalusí Ibn Hazm: reverenciamos a Abraham, a Moisés y a Jesús pero no a esos de los que habla la Biblia sino a los que menciona el Alcorán, como anunciadores de la última misión profética, la de Mahoma. Como Jesús, Mahoma ha sido enviado para cumplir y no para negar.

En resumen, el Islam concibe la Revelación como una cadena cuyo primer eslabón fue Adán y, el último, Mahoma. Los musulmanes son herederos, sino de la humanidad entera, por lo menos de estos pueblos cuyo recuerdo importa, los que Dios eligió para llevar, durante un tiempo, la carga de la verdad.

Así se explica la actitud ambigua de los musulmanes frente a los que llaman “la gente del Libro” –o sea, judíos y cristianos–. Actitud a la vez polémica y tolerante. Tolerante porque la existencia del judaísmo y del cristianismo recuerda las etapas de la Creación que culminan con el Islam. Son los primeros, y torpes, borradores de la Verdad. Ellos, y sólo ellos, se benefician del famoso “nada de coerción en materia de fe” del Alcorán. Nunca se beneficiaron de ese mando alcoránico ni los maniqueos –cruel-

¹ Entre las muchas publicaciones, del último cuarto de siglo, es preciso destacar, en inglés, el libro de Patricia CRONE y Michael COOK, *Hagarism* y, en francés, uno de los últimos libros de Alfred-Louis DE PRÉMARE, recientemente fallecido, *Les fondations de l'islam*, Paris, Seuil, 2002.

mente perseguidos en los siglos IX y X-, ni tampoco, más tarde, cuando el Islam se impuso en la India, los budistas o los hinduistas.

Por el contrario, judíos y cristianos gozan en tierra musulmana del estatuto de “protegidos” (*dhimmi*). La palabra árabe suena algo más peyorativa que su versión europea. *Dhamma* significa proteger una flaqueza (la de una mujer por ejemplo) pero también vituperar un vicio. Flaqueza o vicio que se manifiestan en el rechazo tozudo del Islam y que se castiga con un tributo propio de los *dhimmi-s*, la *yizya*, prueba material de su inferioridad y de su humillación.

En efecto, la tolerancia no es olvido del deber imprescindible en la comunidad musulmana, es decir, la lucha contra los infieles todavía no sometidos. Esa lucha toma forma concreta en el *yihâd*. Palabra compleja, que significa “esfuerzo”, “empeño”². Mas tarde, la tradición shiíta y el misticismo sufí dirigirán ese esfuerzo contra los vicios internos de la comunidad o del individuo. Pero, en aquellos siglos de que hablamos, el *yihâd*, en su sentido habitual, es la guerra santa contra los territorios infieles, designados por eso como “*dâr al-harb*” –tierra de la guerra– y opuestos al “*dâr al-islâm*” –tierra del Islam–. En la primera, impera el derecho de la guerra, el derecho de matar o de reducir a la esclavitud a los moradores, lo que queda prohibido en tierra del Islam. El *yihâd* es una obligación colectiva de la comunidad cuyo cumplimiento recae sobre su jefe. Los califas omeyas de España, a lo largo de los tres siglos de su dominación, mantendrán vivos, con esmero escrupuloso, el espíritu y la realidad del *yihâd*, a través de incursiones anuales, más o menos eficaces, contra los cristianos del norte.

Para el Islam, el éxito de sus armas siempre quedó, hasta el tiempo de los turcos otomanos, como una de las pruebas decisivas de las mercedes milagrosas que Dios suele derramar sobre sus Elegidos. Pero a mediados del siglo octavo, el avance musulmán se frenó y se inmovilizaron por mucho tiempo las fronteras del Imperio musulmán. Poco a poco, la guerra cedió el paso a la polémica en la lucha contra las religiones rivales, cristianismo y judaísmo. De las dos, la cristiana parecía, a los tratadistas musulmanes, más fácil de refutar. Tal vez sea el efecto de una misma sensibilidad semítica: de todos modos, enfrentados a los dogmas del cristianismo, los teólogos del Islam suelen compartir la indignación y el desprecio del Sanedrín juzgando a Cristo. Que Dios Eterno tenga un hijo, que Dios Eterno haya sido concebido en las entrañas de una mujer, y peor aún, que haya sido

² Sobre el *yihâd* medieval, el mejor resumen es el de Alfred MORABIA, *Le concept de gihad à l'époque médiévale*, Paris, 1992.

sacrificado con la muerte infame de los esclavos fugitivos y de los salteadores de caminos, que la perfecta divinidad comparta Su persona con la humanidad perfecta –según se precisó en el concilio de Calcedonia–, todo eso es, para los musulmanes, absurdo, y peor, escandaloso, sacrílego, para los creyentes en una divinidad de absoluta trascendencia, radicalmente ajena a la naturaleza humana. No hay peor injuria que la palabra de *mushrikûn*, que los textos del Islam medieval suelen arrojar al rostro de los cristianos: “los que dan a Dios un socio” –su pretendido hijo³–.

Pues es claro que si los musulmanes reverencian a Jesús, lo hacen considerándolo como profeta y no como hijo de Dios, ni Encarnación de la divinidad. Por eso, según una tradición de hondas raíces y de probable origen nestoriano, se niegan a admitir que el Mesías –como dicen– haya muerto en la cruz. Tal muerte sería señal de su fracaso. En efecto, es propio de un profeta forzar, a través del milagro, la fe de sus oyentes. Un hombre que muere ajusticiado por quienes quería convertir es un profeta falso. Y como el Alcorán afirma la autenticidad de la misión profética de Jesús, es preciso evitarle el suplicio de la cruz.

Pero, ¿cómo explicar que la auténtica profecía de Jesús haya sido tan radicalmente pervertida por los cristianos? A tal pregunta, se ofrecen generalmente dos respuestas: la primera, que se tacharía de algo casual, si se pudiera concebir alguna casualidad en los designios de Dios –se trata de la larga persecución que sufrió el cristianismo antes de triunfar en el imperio romano–. Pasaron tres siglos –o casi– entre la muerte de Cristo y el concilio de Nicea (325) –tres siglos de clandestinidad que permitieron todos los cambios, todas las perversiones de las Escrituras Sagradas–. Fue en aquel tiempo cuando se perdió el mensaje verdadero de Cristo merced a las falsedades de su clero primitivo.

El segundo argumento tiene más alcance. Los cristianos no se atreven a negar que los Evangelios fueron escritos por cuatro testigos –ninguno de los cuales era profeta– según lo que vieron y entendieron de la vida y de la pasión de Cristo. Al revés, el Alcorán es palabra divina, dictada a los hombres por el portavoz que Dios eligió, Su Enviado Mahoma. Aquí yacen las raíces corruptas del cristianismo. Esa religión de Dios hecho hombre tiene Libro Sagrado también hecho por mano humana y paga la flaqueza de su humanidad con el precio de las incertidumbres de sus testimonios –hay

³ Sobre la refutación del cristianismo, una de las obras clásicas –y de las más polémicas– que se puede encontrar en traducción española es la del cordobés IBN HAZM, el famoso autor del *Collar de la Paloma*, en su mayor obra teológica, el *Fisal*, traducida por Miguel ASIN PALACIOS con el título de *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Maestre, 1927-1932.

cuatro evangelios– y de sus divisiones –una proliferación de sectas cristianas (católicos, jacobitas, nestorianos, arrianos, etc.) de la cual el Islam queda exento en aquella época⁴–.

Pero hay otra señal inequívoca de la impotencia humana cuyas huellas se perciben en toda la historia y en toda la doctrina cristianas: el cristianismo carece de una Ley, en el doble sentido religioso y social. ¿Deben los cristianos acatar el *shabat* (el descanso del sábado) o no? Así lo hacían los primeros cristianos, de origen judío. Pero ni los evangelios, ni tampoco la enseñanza de san Pablo zanján el problema. Para los musulmanes, en efecto, son los ritos legales los que delimitan las fronteras visibles de una religión y le dan existencia propia frente a las demás. Que el cristianismo quede desprovisto de tales fronteras es prueba de que no procede de fuentes divinas sino humanas. Lo que lleva al mismo Ibn Hazm, ya mencionado, a preguntarse, con mala fe de polemista, si el cristianismo existe. Dado que una religión se identifica con su Ley, o bien el cristianismo carece de Ley claramente establecida por Dios y no existe, o bien se confunde su Ley con la de Moisés, que Jesús pretendió cumplir, y la religión cristiana no se puede apartar del judaísmo.

Segunda fuente: los cristianos frente a la sabiduría profana

El cristianismo no se limita a una doctrina sino que se identifica, en el año mil, con ciertos pueblos y ciertos territorios donde impera. Como lo saben todos, el conocimiento de pueblos y de tierras incumbe a la geografía. Y la geografía árabe del año mil es una de las joyas de la cultura del Islam clásico, de cuyas informaciones todavía sacarán provecho un Vasco de Gama o un Cristóbal Colón cinco siglos más tarde.

Sin embargo, los principios de esta ciencia no los establecieron los árabes sino que los heredaron de los griegos. Herencia que plantea el problema más amplio del papel que desempeña un saber profano y ajeno en una cultura definida por una religión –el Islam–, problema que no podemos desistir de comentar en unas pocas líneas.

Claro es, como ya lo hemos visto, que el Alcorán y la tradición profética zanján el pleito en todas las cuestiones que les afectan de cerca o de lejos. Pero, por lo demás, en las amplias áreas de las cosas indiferentes a la verdad de la Revelación, el Islam medieval manifestó una tolerancia que extrañó mucho a los orientalistas europeos del siglo XIX, acostumbrados

⁴ Es, por ejemplo, el argumento decisivo de Ibn Hazm en su polémica anticristiana. Véase *Fisal*, en ASÍN PALACIOS, *op. cit.*

a las rigurosas verdades canónicas que las Iglesias cristianas impusieron, durante siglos, en casi todos los dominios del saber.

Se trata obviamente del problema de aquella supuesta “indiferencia de la religión” en el Islam respecto de buena parte del saber humano, que se explicó por la ausencia de una Iglesia musulmana, por supuesto. Pero la historia ha mostrado de sobra la capacidad del Islam para reprimir la herejía aunque careció de instituciones adecuadas a ese propósito. En realidad, hay otra explicación, que ya mencionamos. La única certeza del Islam consiste en que tiene las llaves y el código del Juicio Final o, para decirlo en una metáfora cristiana, que es la omega de la Creación. La omega y no el alpha, es decir el secreto del principio de la Creación. El Islam no tiene relato sagrado acerca del Génesis. Sobre los comienzos absolutos, el Alcorán se queda mudo. Una u otra palabra del Profeta dan a entender que, antes de este mundo, pasaron mundos enteros cuyo recuerdo se ha perdido para siempre y cuyo conocimiento queda fuera del alcance de los hombres⁵.

Por supuesto, cuando un musulmán reflexiona sobre los comienzos, generalmente se vuelca al relato bíblico. Pero la Biblia no se eleva al mismo grado de autoridad que el Alcorán, de cuyas afirmaciones resulta prohibido dudar. Esa sagrada ignorancia encajó de manera curiosa en la situación central del Islam en el ámbito del Viejo Mundo, abierto por el oeste al Mediterráneo clásico y, por el este, a las tradiciones de Persia, de India y hasta de China. El primer hombre, según los persas, le llevaba unos millares de años a nuestro Adán. La secta de los sabeos de Mesopotamia atribuía al mundo la edad del llamado “gran año” platónico, o sea 36 000 años. Los astrónomos indios alargaban esa duración 120 o 120.000 veces, es decir, más de cuatro millones de años –cuando la Biblia no contaba mas de cuatro o cinco mil años desde la Creación–.

Todas esas opiniones se podían discutir, o mejor, yuxtaponer, dado que la enseñanza del Islam no permitía elegir entre ellas. Así, lo que pareció tanto tiempo un escándalo en la Cristiandad –porque tropezaba de frente con la pretensión bíblica de desplegar su autoridad sobre el conjunto de la Creación–, creció libremente en el Islam a la sombra de los silencios del Alcorán. Al lado de los dogmas de la Revelación, quedaba mucho espacio para un saber que se podría llamar, no sin peligro de anacronismo, “natural”; y para ciencias que los musulmanes de aquel tiempo denominaban “intelectuales” –porque ahí la verdad se buscaba mediante el uso de la razón– o “antiguas” –porque las habían heredado de la Antigüedad y, es-

⁵ Entre muchos destaca el *hadith* (palabra del Profeta) famoso: en el curso del tiempo de la creación, el Islam es como la pequeña mancha blanca en la piel del toro negro.

pecialmente, de los griegos: matemáticas, astronomía, alquimia, medicina y también geografía, que clasifica a los hombres según los caracteres de los territorios en que moran, sin que les afecten siquiera las revoluciones provocadas por los cambios de religión–.

Además, ese orden natural y estable traducía la consolidación de las fronteras del Islam después del siglo VIII. La configuración general del mundo colocaba a los cristianos en la cuarta parte noroeste de la tierra poblada. Cabe recordar que el gran astrónomo griego Tolomeo había dividido la “ecumene” (tierra poblada), desde el Ecuador hasta el Polo Norte –se suponía vacío el hemisferio austral– en siete “climas”, o sea, en siete zonas extendidas de este a oeste dando la vuelta al globo. En cada uno de los climas, las temperaturas determinaban los rasgos relevantes del carácter de los hombres y de las civilizaciones. La zona central –el cuarto clima– gozaba de una indudable ventaja, por ser la de mejor equilibrio entre el calor y la sequedad que tenían el primero o el segundo clima, en las cercanías del Ecuador, y el frío y las nieves del sexto o del séptimo, en el extremo norte.

Los árabes adoptaron esa clasificación, adaptándola a sus necesidades propias, es decir atribuyéndose el cuarto clima desde al-Andalus (la España musulmana) hasta el Irán oriental, pasando por el centro iraquí del mundo musulmán del año mil. Ocupan los cristianos el oeste de los climas V y VI. El quinto cubre la ribera norte del Mediterráneo, desde Turquía –entonces bizantina y, por lo tanto, cristiana– hasta el sur de Francia y el norte de España, pasando por Grecia, la península balcánica e Italia. El sexto clima corresponde al norte de Europa: Inglaterra, norte de Francia y Flandes, Alemania y Europa central. División que resume la imagen contrastada de los países cristianos en la percepción del Islam del año mil. En el sur, en el quinto clima que se asemeja a la perfección del cuarto, se encuentra una tierra más rica, hay más población, más ciudades, hombres más bellos, ciencias más desarrolladas. Por el contrario, el sexto clima no permite sino cosechas miserables, poblaciones esparcidas, ciudades escasas. Es un mundo sombrío y medio bárbaro donde los hombres tienen piel rojiza, miembros gruesos, cabellos y ojos descoloridos, instintos violentos y entendimiento reducido.

Lógicamente, el Islam del año mil no coloca el centro del mundo cristiano en la Europa del oeste –como se suele hacer en los siglos posteriores– sino en el imperio bizantino, la parte entonces más culta de la Cristiandad. De ahí procede la palabra más empleada para decir “cristianos” o sea *rûmî*, el romano⁶. Pues son los bizantinos, herederos legítimos del imperio

⁶ La más empleada con la palabra *mushrikîn* (“los que dan a Dios un socio”), ya mencionada.

romano, los que se llaman así y a quienes los musulmanes consideran como cristianos por antonomasia. Y esos cristianos cuentan entre los pocos infieles que llaman la atención o merecen la admiración de los creyentes, por tres razones:

- La primera es la ciudad de Constantinopla, la única en el mundo que los geógrafos árabes suelen equiparar a la misma Bagdad por su extensión, su riqueza, la belleza de sus palacios y de sus iglesias –especialmente la famosa Santa Sofía–.
- La segunda es la antigüedad del imperio, el más viejo todavía vigente en el mundo cuya historia se puede rastrear hasta la fundación de Roma, casi dos mil años antes, cuando el imperio islámico no rebasaba, en el año mil, cuatrocientos años de edad. Junto con Persia –a la que conquistaron–, Bizancio ofrece a los musulmanes el modelo cumplido de la monarquía bien ordenada, con su chancillería refinada, su administración compleja y su absolutismo real⁷. Una monarquía tan fuerte que se ha sometido a la Iglesia; en el imperio bizantino, la religión sirve al Estado, lo que no deja de atraer el vituperio del viajero musulmán, acostumbrado como estaba a poderes menos exigentes y menos pesados. Con todo, el emperador de Bizancio, mucho más que el Papa de Roma es considerado como cabeza del mundo cristiano en los textos árabes de aquella época.
- La tercera razón es el idioma de los bizantinos –el griego– que comparan con los sabios de Atenas y Alejandría –el idioma de Galeno, Tolomeo, Euclides, Platón, Aristóteles o Arquímedes–. Es decir, la lengua de toda la sabiduría humana o casi.

En cuanto a la Europa occidental, se confunde con el dominio de los francos. Se extiende desde las posesiones bizantinas del sur de Italia hasta las costas inglesas del mar del Norte, y desde los lindes de los reinos de los eslavos y de los húngaros hasta Cataluña. De hecho, los condados catalanes reconquistados por Carlomagno a finales del siglo VIII reconocieron, hasta el año mil, la soberanía de los reyes francos. Los otros cristianos de España, los del reino astur-leonés, reciben en los textos andalusíes el nombre de “gallegos” (*yilliqiyûn*). En eso, no se equivoca mucho la geografía árabe. A principios del siglo XI, la Europa occidental se ha dividido en numerosos reinos. Pero casi todos, con la excepción de los sajones de Inglaterra, proceden de la estirpe de los carolingios.

⁷ Por no decir su “despotismo oriental”.

Como sus antepasados germánicos, oriundos del sexto clima, los francos se caracterizan a la vez por su rudeza y por su valor, frecuentemente mezcladas en los pueblos bárbaros. Entre las mercancías de más precio que compran los árabes –y, especialmente, los andalusíes– a los francos están los esclavos blancos que desempeñan un papel relevante en el ejército y en la administración del palacio y del Estado del califato cordobés en el siglo X. Se estiman en más de diez mil esos “eslavos”, como los llaman en España porque procedían en su mayoría de los territorios del este de Europa –que el cristianismo no había alcanzado todavía y donde los guerreros francos tenían pleno derecho canónico de reducir a los moradores a la esclavitud–.

Aparte de los hombres, los países francos facilitaban también otro precioso material de guerra: las armas. Desde el siglo X por lo menos, las espadas, lanzas, corazas forjadas por los herreros francos se ganaron fama de solidez de la que no gozaban las producciones de los talleres andalusíes u orientales. En resumen, los árabes consideran a los francos como maestros de la guerra, tales como los turcos en Oriente –a quienes los textos árabes equiparan a veces con los primeros–. Y no se diferencian mucho los leoneses del norte de España. Cuando, después de hablar de los francos, el geógrafo andalusí Bakri (finales del siglo XI) pasa a sus primos leoneses, le basta con pintar con colores más vivos el mismo retrato que acaba de dibujar de los pueblos del norte. Los gallegos –como dice– son simplemente más sucios, más groseros... y de más valor en los combates que los francos.

Salvo las virtudes guerreras, los pueblos de la Europa de hoy no despiertan mucho interés entre los musulmanes de los siglos X y XI, incluso entre los muy pocos que vivieron a su lado. Uno de esos testigos sería el príncipe sirio del siglo XII Usâma ibn Munqidh, que nos ha dejado amplias memorias de las cuales se pueden sacar muchas reflexiones sobre los francos⁸, pues Usâma los conoció muy bien. Su pequeño principado, en el norte de Siria, pasó varias veces bajo el protectorado de los cruzados de Trípoli a lo largo del siglo XII. Él mismo tuvo mucho trato con ellos, comió a su mesa y pactó alianzas con ellos. Aunque le cuesta reconocerlo al final de su vida, vencidos ya los cruzados por Saladino, le gustaban bastante aquellos francos, especialmente su afición por la caza y los combates, su franqueza, su justicia... Sin embargo, aun dejando de lado su fe pervertida, deja traslucir el peso de sus vicios. Antes que nada, la suciedad de sus cuerpos –

⁸ Se puede leer una traducción francesa de su *Kitâb al-i'tibar* realizada por André MIQUEL con el título *Les enseignements de la vie. Un prince syrien au temps des Croisades*, París, Imprimerie Nationale, 1983.

salvo algunos de ellos que se acostumbraron al baño moro-. Son parte de esa suciedad sus comidas asquerosas: carne de cerdo, animales que no degüellan –como suelen hacerlo los musulmanes para desangrarlos-. Luego vienen las libertades de las mujeres francas, paseando por la calle sin velo, sus ademanes provocadores con los hombres ajenos, que llegan a recibir en su propio cuarto. Aunque nos pueda extrañar, esas libertades, en cualquier sitio que se encuentren –en Europa como en India o en África negra– se vinculan estrechamente, en el pensamiento de los autores musulmanes, con lo primitivo, como la desnudez de los cuerpos, y merecen su vituperio⁹.

Por fin, Usâma desprecia la ignorancia de los francos. No tienen poesía –cosa rara si se sabe que la cumbre de la poesía épica franca se ubica en este mismo siglo XII– ni saben escribir ni leer, ni se enteraron de la existencia de las ciencias. Usâma presencié él mismo los desastres de la medicina franca: ésta se reduce al uso del cuchillo y del hacha que llevan las mas de las veces al enfermo a una muerte segura, rápida y atroz.

En resumen, civilización musulmana y barbarie franca. Pero una barbarie amenazadora a diferencia de casi todas las demás, domadas por los ejércitos del Islam –como la de los africanos– o ganadas por el milagro de la conversión –como la de los turcos-. Al revés, los francos recobraron de los bizantinos las ruinas de Roma en el siglo IX y erigieron en el siglo X su propio imperio –lo que se llamará más tarde el Sacro Imperio Germánico-. Se afianza el poder de su Papa y su fe pervertida se extiende, cada siglo, más hacia el norte, a pueblos más extraños y de menos luces. Ya a finales del siglo XI, los más importantes autores árabes vislumbran en las derrotas de Oriente, frente a los cruzados, y en España, las primeras señales del retroceso del Islam en el Mediterráneo¹⁰. ¿Del Islam? Hay que distinguir. No se preguntan –no se pueden preguntar– si la historia estaba cambiando de rumbo en detrimento de la fe musulmana verdadera. Dios no lo hubiera permitido. Pero cabría imaginar que infligiera pruebas más duras a sus fieles en su largo camino hasta el triunfo del Juicio Final. Los pueblos bárbaros recuerdan a las civilizaciones orgullosas lo poco que son frente a los decretos divinos. No desempeñaron los francos otro papel en la historia del Islam más que éste: no acabaron con él sino que contribuyeron a terminar, por la violencia de sus asaltos, con esa cultura segura de

⁹ Se pueden leer, en este sentido, los juicios igualmente severos sobre el reino subsahariano del Malí, supuestamente musulmán, en la obra del viajero y geógrafo marroquí Ibn Battûta, quien escribe dos siglos después, a mediados del siglo XIV.

¹⁰ Por ejemplo, el cadí Sâ'id de Toledo (1029-1070), en su *Kitâb tabaqât al-umam* ("Libro de las generaciones de las naciones"), redactado en 1068.

sí misma y de su superioridad, que consideraba a los demás con esa mezcla de tolerancia y de desprecio que se suele encontrar entre los que se saben en el centro del universo y de la historia. Frente a eso se levantará, en los siglos XII y XIII, un Islam de combate, más temeroso, que no quiere renunciar a la certeza de su superioridad pero que carece de fuerzas para probarla; un Islam en el que la curiosidad se hundió en el odio y que hizo de la lucha contra los francos, por lo menos en el Mediterráneo, uno de los pilares de sus creencias. En el otro bando, como se sabe, no se abandonó la idea de la cruzada antes de principios del siglo XVIII, cuando la evidencia de superioridad europea sustituyó tal idea por la de la colonización.

No estamos ya tan lejos de nuestros días.

**DISCURSOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS
EN TORNO AL CAUTIVERIO
(PENÍNSULA IBÉRICA-NORTE DE ÁFRICA, SIGLOS XV Y XVI)**

GERARDO RODRÍGUEZ

(Universidad Nacional del Sur – Universidad Nacional de Mar del Plata)

El trabajo que presento propone lecturas posibles de los discursos y las prácticas religiosas generados en torno al fenómeno del cautiverio, propio de las zonas fronterizas entre la cristiandad y el islam, que tienen lugar en la Península Ibérica entre los siglos XV y XVI. A través de estas lecturas, intento “representar el pasado”¹, de cautivos y esclavos, elches y renegados, piratas y corsarios, hombres y mujeres marginados, excéntricos a las vez que característicos de un mundo en constantes entrecruzamientos.

La cuenca del Mediterráneo occidental se constituye en un ámbito donde las herencias cristianas y musulmanas se ponen en contacto, se reafirman, generan dudas, se producen hibridaciones y posturas ambiguas². Recorrer este mundo nos pone en contacto con los continuos enfrentamientos, convivencias y coexistencias entre cristianos y moros, cristianos y moriscos, cristianos y bereberes, cristianos y turcos....

La cuestión de la identidad –y de la alteridad–, de la reafirmación de un “nosotros” a partir de una determinada fe que, a su vez, permite la reestructuración de una determinada autoridad política, está presente en los textos seleccionados.

Las prácticas religiosas se encuentran definidas y conformadas a partir de ciertos discursos, que buscan estructurar un horizonte de vida cris-

¹ Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, 2008.

² Cfr. Bartolomé BENNASSAR y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989.

tiano, de acuerdo a las pautas de la época. Discursos y pautas monopolizadas por órdenes religiosas, por la Iglesia, por la Inquisición que con sus “dichos y hechos”, sus acciones, sus palabras y sus ejemplos conforman y determinan la ortodoxia en un campo religioso que, por momentos, aparece lábil, con contornos difusos³.

Discursos y prácticas religiosas que reconstruyo a partir del *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe conocido como *Los Milagros de Guadalupe*, en particular, los relatos referidos a la redención milagrosa de cautivos contenidos en los ocho primeros códices de la colección. Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas de los siglos XV y XVI peninsulares y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época.

Interpretar la realidad a partir de estos relatos implica decodificarlos, dado que las prácticas culturales y culturales se presentan por medio de discursos complejos y profundos, elaborados por la comunidad de monjes jerónimos, responsables del Real Monasterio de Guadalupe.

Estos estudios son necesarios, ya que permiten, por un lado, vincular las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos; por otro, restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones⁴.

Analizo *Los milagros de Guadalupe* en relación a otras producciones textuales, provenientes de predicadores, frailes, tribunales inquisitoriales, panegiristas, poesía, teatro y tratados de diversa índole. Subrayo y reconozco la importancia de *De Expugnatione Granatae* y el *Tratado de la redención de cautivos* para un tipo de estudios que permita la renovación del conocimiento relacionado con la historia de la vida religiosa, de la religiosidad y de la Iglesia.

De Expugnatione Granatae constituye un opúsculo del humanista florentino Ugolino Verino, dedicado a ensalzar la “gesta reconquistadora” de los Reyes Católicos. En sus páginas es posible observar cómo la figura del “otro” musulmán se perfila como negativa, tanto a partir de la experiencia

³ Cfr. Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Literatura y cautiverio. El maestro Fray Pedro de Orellana en la Inquisición de Cuenca*, Cuenca, 2004.

⁴ Muchos son los autores que pueden incluirse en esta línea de trabajo. A modo de síntesis consultar Ramiro FLÓREZ, “Contenido y objetivación de la vivencia religiosa”, en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial, 1 al 04 de septiembre de 1997*, Madrid, 1997, vol. 1, pp. 7-26.

del moro granadino como de la mirada que comienza a posarse sobre el turco. En este contexto, la frontera y los cautivos resultan verdaderos actores sociales de primer orden, dado que muchos de los hechos se encuentran encaminados a poner fin a una vida tan miserable.

El *Tratado de la redención de cautivos*, escrito por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, narra las vicisitudes de su presidio en tierras tunecinas. Jerónimo Gracián, hecho prisionero por los corsarios berberiscos cuando realizaba uno de sus viajes a Roma para solucionar problemas internos de su orden religiosa, reflexiona sobre la falta de libertad, desde una visión mística e interior, lo que convierte a esta pequeña obra en un texto muy original sobre el cautiverio cristiano de fines del siglo XVI.

En todos los casos, el cautivo aparece como una figura emblemática, que transforma su experiencia de vida en testimonio social y comunitario. De allí que considere posible abordar estos relatos teniendo en cuenta la relación entre “trauma-relato testimonial”, entre “literatura–historia”, “experiencia–identidad”, dentro de un marco ideológico-religioso, caracterizado por la “eficacia del discurso”, según Alain Boureau⁵.

Parto de la hipótesis siguiente: los códices guadalupanos, el panegírico de Verino y el *Tratado* de Gracián evidencian la elaboración doctrinal de la creencia cristiana de los siglos XV y XVI en general y de la devoción mariana en particular⁶. En tal sentido entiendo que monjes jerónimos o carmelitas o bien los escritores estrechamente vinculados con los círculos de poder eclesial, al redactar sus textos, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época⁷. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos, dado que los grados de saberes desarrollados equivalían a los grados de poderes ejercidos⁸.

⁵ Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, 1993.

⁶ Cfr. José María SÁNCHEZ HERRERO, “Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media”, *Clio y Crimen. Revista del Centro de historia del crimen de Durango*, 1 (2004), 301-335 donde analiza algunos temas teológicos y dogmáticos desde sus planteos teóricos y su difusión posterior.

⁷ Cfr. Paolo PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994.

⁸ Cfr. José BERMEJO BARRERA, *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*, Madrid, 2007. Analiza cómo los grupos dominantes –desde una perspectiva científica– en arte, arqueología, memoria, patrimonio y psiquiatría sustentan su “pretensiones de dominio” en la elaboración de un discurso propio.

En otras palabras, los monjes jerónimos anónimos del Real Monasterio de Guadalupe, al igual que Ugolino Verino y Jerónimo Gracián pusieron sus conocimientos al servicio de la construcción de un *“habitus catholicus”*; es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI. Hacia fines de la década del sesenta y principios de la del setenta, Pierre Bourdieu definía el *habitus* como “disposición cultivada”, que “permite a cada agente engendrar, a partir de unos pocos principios implícitos, todas las conductas que se ajustan a las reglas de la lógica del desafío y de la réplica y a ellas únicamente”⁹.

Paso a referirme a las fuentes mencionadas, destacando las particularidades de cada una. De ello surgirán las coincidencias que me permitirán construir un panorama cierto, referido a los discursos y prácticas religiosas en relación al cautiverio.

Los Milagros de Guadalupe

Los *Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, son nueve códices, que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII¹⁰. En base a los códices del *corpus* que abarcan desde principios del siglo XV a fines del siglo XVI, he seleccionado aquellos textos cuyos contenidos hacen referencia a cautivos cristianos en manos de musulmanes.

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana¹¹, ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo. Así, Cristóbal de Brito invocaba a María en 1513, cuando las aguas turbulentas del Cabo de Buena Esperanza hicieran zozobrar la nave, que los llevaba a las Indias: “Oh

⁹ Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, París, 1972, p. 31.

¹⁰ El C1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el C9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino (el C4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los códigos 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel. En su mayor parte, se trata de una documentación inédita. En adelante se cita A(rchivo) M(onasterio) G(uadalupe), *L(os) M(ilagros) de G(uadalupe)*, C(ódice).

¹¹ Frédéric MUNIER, “Miracle”, en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002.

Consolación de los tristes, socorro de los desamparados, medianera entre Dios y nos constituida. Madre suya muy escogida. A los pecadores dada por abogada. Gloriosa Virgen María, suplico a la vuestra piedad, de la cual creo yo muy bien vuestras entrañas estar llenas, plega acatarnos con ojos de misericordia e libranos de esta fortuna e yo vos prometo de visitar la vuestra bendita Casa de Guadalupe”¹².

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer “familias de milagros”: milagros relativos a cautiverio o esclavitud, milagros referidos a peligros y zozobras en el mar, milagros que atañen a sanaciones y curaciones de diversa índole, milagros concernientes a calamidades públicas, milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros.

Como se puede observar, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquellos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen cerca de una cuarta parte del total de relatos contenidos. Los otros textos, desde lugares diferentes, nos proporcionan elementos complementarios.

De Expugnatione Granatae de Ugolino Verino

El panegírico a los Reyes Católicos de Ugolino Verino, *Sobre la conquista de Granada* (1492)¹³, evidencia el estado del mundo hacia fines del siglo XV y la influencia española en la cuenca mediterránea. Así, por ejemplo, la caída de Granada fue celebrada en casi toda Italia; Roma lo festejó con actos festivos que acabaron con la recitación del drama *Historia Baetica* de Carlos Verardi ordenada por el cardenal Riario. En Nápoles se recitaron dos dramas alegóricos de Sannazaro y en Florencia, en las fiestas de carnaval, se entonaban los conocidos versos del canto del Moro de Granada¹⁴.

¹² AMG, LMG, C 6, fº 75 vto.

¹³ Ugolino VERINO, *De expugnatione Granatae* (ed. de Inmaculada LÓPEZ CALAHORRO), Granada, 2002. En adelante, se cita VERINO.

¹⁴ Vid. Benedetto CROCE, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, Madrid, 1925; Ángel GÓMEZ MORENO, *España y la Italia de los humanistas: primeros ecos*, Madrid, 1994. Cfr. VERINO, Primer Prefacio, pp. 98-99: “Non facile dixerim, quanto gaudio Italia, praesertim nostra Florentia exultarit, communemque merito victoriam existimavit, nec publice solum sacris lustris deo sunt redditae gratiae, quod quidem magnifice factum est,

Según Hans Baron, la Florencia del siglo XV es el producto de un Renacimiento temprano, marcado fuertemente por el individualismo¹⁵ que, ante el miedo a la pérdida de sus libertades –entre otras cosas, por la presión milanesa– forjó el concepto de buenos ciudadanos. Sin embargo, la ciudad terminará bajo el control tiránico de los Médici y la influencia francesa, lo que hace pensar a Anthony Grafton que la idea de humanismo cívico florentino ha sido exagerada¹⁶. Es en este contexto de tensión política y lucha de bando que se desarrolla el humanismo florentino, que recoge la tensión entre aristotelismo y neoplatonismo¹⁷.

En la época de Ugolino Verino muchas grandes figuras se pasean por Florencia: los Médici, los Papas y sus intrigas, los soberanos españoles, Carlos VIII, Matías Corvino, Landino, Ficino, Maquiavelo, Poliziano. Sin embargo, Ugolino no entró en el círculo directo de los elegidos¹⁸.

Según Alfonso Lazzari, la familia Vieri se establece en Florencia a principios del siglo XIII. En 1438 nace Ugolino¹⁹, en el seno de una familia de comerciantes de lanas y desde muy joven desarrollará una poesía humanística cristiana, junto con Battista Spagnoli y Jacobo Sannazaro²⁰.

En su infancia, su madre lo formó de manera rígida, moral y cristianamente; luego sus maestros fueron Marsilio Ficino, Cristoforo Landino y

sed et privatim non modo tui, qui apud nos peregrinantur, mercatores, verum cives nostri certatim diem solemnem celebrare mira utriusque sexus devotione” (“No podría decir con facilidad con qué gran gozo Italia, sobre todo nuestra Florencia, saltó de alegría y, de hecho, consideró razonablemente común la victoria. No sólo públicamente a Dios le han sido dadas las gracias con sacrificios, lo que por cierto se ha hecho magníficamente, sino que también privadamente tanto tus comerciantes, que junto a nosotros peregrinan, como nuestros ciudadanos, a porfía han celebrado ese día solemne con admirable devoción hacia uno y otro sexo”).

¹⁵ Hans BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, México, 1993.

¹⁶ Anthony GRAFTON, “Humanism and political theory”, en James BURNS (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, 1994, pp. 9-30.

¹⁷ Una síntesis de las diversas posturas ideológicas y culturales puede verse en Elisabeth CROUZET-PAVAN, *Renaissances italiennes 1380-1500*, París, 2007.

¹⁸ Para la vida de Ugolino vid. Alfonso LAZZARI, *Ugolino e Michele Verino. Studi biografici e critici. Contributo alla storia dell'umanesimo in Firenze*, Turín, 1897.

¹⁹ Según Bover, Ugolino, diminutivo de Hugo, nació en Menorca y pertenecía a la ilustre familia de Verí, que se trasladaron a Florencia a fin de educar mejor a sus hijos. Cfr. Joaquín BOVER de ROSELLÓ, *Biblioteca de escritores baleares*, Las Palmas de Gran Canaria, 1866, II, pp. 503-504.

²⁰ Francesco BAUSI, “Umanesimo e agiografia. Il Carme de Ugolino Verino in lode di Antonio Plerozzi”, en *Memoria Domenicane*, XXIX (1998) “*Frate Girolamo Savonarola e il suo movimento. V Centenario della morte di Girolamo Savonarola*”, 99-158.

Argyropulos. Estos maestros lo pusieron en contacto con Horacio y Virgilio pero también con Dante y Petrarca. Su primera obra, *Flametta* (escrita entre 1458 y 1460) está dedicada a Lorenzo el Magnífico. Ante la muerte de Cosme de Médici y para granjearse el favor de esta casa, escribe *Paradisus* (1464). En 1467 comienza su gran proyecto literario, tanto por extensión como por intenciones: la obra *Carlías*, que concluyó hacia 1480, dedicada a Carlos VIII.

Entre 1467 y 1480 abandona Florencia, enviado a Pisa como cónsul del Mar. En 1481 regresa, elegido como notario de los Otto di Balía. De esta época datan sus *Epigramas*. En 1484 es elegido notario mayor de las actas de la Cámara de Florencia. Para vivir, recurre al dictado de clases y busca diferentes mecenas. Hacia mediados de la década del ochenta se vincula con la corte de Matías Corvino de Hungría, considerado el paladín de la cristiandad en la lucha contra el turco, el campeón de la cristiandad como antes lo fuera Carlomagno, a él dedica su obra *Gratulatio*.

En 1487 entra en contacto con los Reyes Católicos, a través de Antonio Geraldino. Es la época en que muere su hijo y su poesía gira, definitivamente, hacia los temas religiosos: *Della vera felicità cristiana* y *De Christiane Religionis ac Vita Monasticae felicitate* así lo demuestran. En 1492 compone un poema en honor a Lorenzo y *De expugnatione Granatae*, que dedica a Isabel la Católica²¹. Para entonces, Ugolino mantenía fluidas relaciones con la corte española²². Hasta su muerte, en 1516, siguió escribiendo prosa, poesía, epístolas, alguna de las cuales se encuentran hoy perdidas.

De expugnatione Granatae es un panegírico referido a la conquista de Granada, una poesía heroica²³. Sólo el manuscrito de Madrid contiene dos prefacios, uno dirigido a la reina y otro al rey. El prefacio a la reina está excluido del manuscrito de Florencia, que debe considerarse el primero, dado que guarda las correcciones y tachaduras de una primera revisión. En ambos prefacios concentra todos los temas esenciales, poniéndose bajo la *auctoritas* de Cicerón²⁴.

²¹ Ugolino Verino veía en Isabel, como muchos otros escritores italianos, una mezcla de Diana y de Virgen María. Cfr. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Isabel la Católica vista por sus contemporáneos”, *En la España medieval*, 29 (2006), 239-240.

²² Así lo expresa, por ejemplo, Alfonso de PALENCIA, *Guerra de Granada* (ed. de Antonio PAZ y MELIÁ y Rafael PEINADO SANTAELLA), Granada, 1998, pp. 216-217, 258 y 260-261.

²³ Ángel GÓMEZ MORENO, “El reflejo literario”, en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, p. 328.

²⁴ No solamente Cicerón es un referente de Ugolino. También recurre a Virgilio, Silvio Itá-

El poema se compone progresivamente, es decir que avanza en la historia que canta, subrayando la importancia que los Reyes Católicos tienen en la lucha contra los enemigos de la fe, musulmanes y turcos. Se encuentra dividido en dos libros. El Libro primero está dedicado a la guerra a partir de la toma de Alhama, con la secuencia Alhama, Málaga, Baza, Guadix. El libro segundo retoma desde las bodas reales a la conquista de Granada, que incluye la expulsión de los judíos. El libro y la obra concluyen con una evocación a la cristiandad que debe alegrarse por lo acontecido y en la que el rito litúrgico y el poeta tienen la misión de celebrar la hazaña.

La obra, según Inmaculada López, debe incluirse dentro de la tradición literaria contra el turco, materia muy abundante en Italia a partir del siglo XIV. En este contexto el mensaje de Ugolino es claro: mantener la paz dentro de los Estados cristianos y llevar la guerra al exterior, contra el turco o los musulmanes. Desde esta perspectiva, el panegírico pertenece al conjunto de creaciones literarias cuyo fin es realizar no sólo la propaganda de soberanos y príncipes sino también una propaganda religiosa que tiene asimismo unas claras intenciones económicas y comerciales. Los turcos suponían un claro peligro para Italia y, por ello, los italianos veían en los Reyes Católicos un ejemplo a seguir en la lucha contra quienes eran una amenaza para la religión cristiana además de obstruir las rutas comerciales con Oriente.

Abordaré, finalmente, el tratado del monje carmelita Jerónimo Gracián Dantisco.

Tratado de la redención... de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios

Jerónimo Gracián Dantisco nació el 6 de junio de 1545. Cuarto de veinte hijos del matrimonio entre Juana Dantisco y Diego Gracián de Alderete. Su padre era hijo de Diego Gracián, armero principal de los Reyes Católicos y su madre, hija del embajador de Polonia en la corte de Felipe II. Su familia demostró una gran devoción religiosa, a tal punto que él y cinco de sus hermanos (Adriana, Pedro, Isabel, Juliana y Lorenzo) seguirán una vida consagrada.

En el seno familiar encontró Jerónimo su camino a la Iglesia y a la

lico, Horacio, Juvenal, Lucano, Marcial, Pomponio Porphyrio, Maurus Servius Honoratus, Ovidio, Tito Livio, Marcial, Estacio, Claudiano, Isócrates.

oración, así como el aprendizaje de las primeras letras, que completó en Valladolid. En esta época vive sus primeras experiencias y siente una especie de llamado, que le llega por medio de una visión. En Toledo –estando su familia al servicio de la corte imperial de Carlos V– prosiguió sus estudios de gramática, humanidades y artes. Luego se trasladó a Alcalá de Henares y estudió en la Universidad Complutense²⁵, uno de los centros más importantes de la vida intelectual europea y base de la expansión cultural española. Fundada en 1499 por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, tenía tres grandes fines. El primero era religioso: la Universidad debía ser una institución de enseñanza para formar eclesiásticos que permitieran recuperar los valores de una espiritualidad antigua, abandonados en su época. El segundo objetivo se relacionaba con la reforma de la Iglesia en España, tanto en lo referido a las órdenes regulares como al clero. Era necesario renovar intelectualmente ambos y prepararlos para las tareas de gobierno. El tercero de estos fines se vinculaba con la necesidad de una revisión profunda de los textos doctrinarios de la Iglesia, en particular de las libres interpretaciones y errores que se habían producido.

En esta Universidad²⁶, Gracián consiguió el título de “Bachiller en Artes”, para luego anotarse en el Doctorado en Teología. En 1572, a punto de graduarse, abandonó sus estudios y se consagró a la vida religiosa²⁷. Vida religiosa cercana a santa Teresa y a la orden de los Carmelitas, durante la cual gozó de puestos de privilegio pero también de procesos que lo llevaron a ser condenado por un tribunal inquisitorial y a ser expulsado de la Orden, hasta que finalmente el Papa le levantó la pena y lo liberó de los cargos²⁸.

Ingresa luego a la Orden de los carmelitas descalzos y participa fuertemente de la renovación de la misma, llegando a ser visitador y reformador, en 1574²⁹, y Primer Provincial entre 1581 y 1585. En este cargo se

²⁵ Esta Universidad fue trasladada luego a Madrid.

²⁶ Enrique LLAMAS-MARTÍNEZ, “Jerónimo Gracián Dantisco (de la Madre de Dios) en la Universidad de Alcalá (1560-1572)”, *Ephemerides Carmeliticae*, 26 (1975), 176-212.

²⁷ Cfr. Silvero de SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo*, Burgos, 1937, t. IV, p. 28.

²⁸ Cfr. Alberto de la VIRGEN DEL CARMEN, *Historia de la Reforma Teresiana (1562-1962)*, Madrid, 1968.

²⁹ Nombrado por fray Francisco de Vargas, General de los dominicanos y visitador apostólico de los carmelitas descalzos de Andalucía por breve expedido por Pío V. La patente de Vargas, nombrando a Gracián para el cargo tiene fecha de 13-06-1574. Cfr. Instituto histórico teresiano, *Monumenta histórica carmeli teresiani*, 1, doc. 71.

ocupa de los monasterios tanto de hombres como de mujeres, en España, Portugal y fomenta fundaciones nuevas en América y África³⁰.

En 1585 el Capítulo de la Orden elige como Segundo Provincial y Primer General de la Orden al genovés Nicolás Doria³¹, determinante en “la desfiguración paulatina de la herencia espiritual teresiana”³², quien tras varios intentos y procesos logra expulsar de la Orden a Jerónimo Gracián en 1592³³. Esto es resultado de la mentalidad de la época; los años finales del siglo XVI están marcados “por el signo del rigorismo, la intolerancia y el recelo hacia cualquier valor humanístico”³⁴, que era visto como una influencia erasmista. Y estas influencias como poco ortodoxas³⁵.

Tras ser expulsado, marcha a Roma a pedir la intervención papal y en uno de sus viajes por el Mediterráneo es tomado prisionero por los turcos. El cautiverio en Túnez y la necesidad de redención de los cautivos marcan esta etapa de su vida, entre los años 1593 y 1595³⁶. Tras su libe-

³⁰ Las patentes dadas por Gracián a los primeros misioneros con destino a Guinea y Etiopía datan del 19-03-1582; Jerónimo GRACIÁN, *Historia de las fundaciones*, Roma, 1977, doc. 260, nota 10. Con posterioridad, hay misioneros enviados al Congo y a Santísimo Sacramento (1584), cfr. *ibidem*, doc. 423.

³¹ Cfr. Ildefonso MORIONES, *El Padre Doria y el carisma teresiano*, Roma, 1994.

³² María del Pilar MANERO SOROLLA, “Diálogos de carmelitas: *Libro de Recreaciones de María José de Salazar*”, en Antonio VILANOVA (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 21-26 de agosto 1989*, Barcelona, 1992, vol. 1, p.501.

³³ La privación del hábito era una de las penas más graves que podía imponérsele a un religioso, según Teófanos EGIDO LÓPEZ, “Mentalidad colectiva del clero regular masculino”, en Enrique MARTÍNEZ RUIZ y Vicente SUÁREZ GRIMÓN (eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión científica de la Asociación española de historia moderna*, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 555-571.

³⁴ María del Pilar MANERO SOROLLA, “Exilios y destierros en la vida y en la obra de María de Salazar”, *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 6-7 (1988), p. 58. Cfr. Ildefonso MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana: humanismos cristiano o rigor primitivo*, Roma, 1968. Esta disputa atraviesa todo el movimiento de reforma en España, por un lado, los observantes –antiintelectuales, practicantes del ascetismo, la humildad y la obediencia–; por otro, los conventuales –que hacían énfasis en la formación cultural e intelectual–. La monarquía castellana apoyó, por lo general, a los movimientos reformistas. Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, Madrid, 1977 y Tarciso de AZCONA, *Isabel I de Castilla*, Madrid, 1967.

³⁵ Para este tipo de disputas entre los carmelitas cfr. Joachim SMET (dir.), *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, Madrid, 1987–1995, 5 vols. (en particular, volúmenes 3 y 4). Para el caso de los jerónimos vid. A. de LUGO, “El monacato ‘sui generis’ de los Jerónimos. Desde los orígenes hasta la Desamortización”, *Cistercium*, XXII, nº 120 (1970).

³⁶ Cfr. Robert RICARD, “Ibero-Africana: Le Père Jérôme Gratien de la Mère de Dieu et sa captivité à Tunis (1593-1595)”, *Revue Africaine*, 89 (1945), 190-200.

ración, predica en Génova por la libertad de los cautivos en el norte de África³⁷.

En 1596, el padre Gracián comienza a ver los resultados de su peregrinación a favor de los prisioneros cristianos y de sus pedidos de ayuda. El papa Clemente VIII, el mismo que firmara la Bula de su expulsión de la Orden, en *Ex Omnibus*, exhorta a todos los fieles y eclesiásticos que ayuden a Jerónimo con sus limosnas, a pagar la deuda contraída por su rescate y a costear la libertad de otros cristianos³⁸. El Papa lo autorizaba a pedir limosnas por tres años para estos fines al mismo tiempo que lo rehabilitaba y reconocía como falsas las acusaciones contra él, ordenando fueran restituidos sus gracias, privilegios, prerrogativas, favores, indultos como si nunca hubiera sido expulsado³⁹.

El año 1600 es proclamado Año Santo por Clemente VIII. La experiencia y conocimiento de Gracián del mundo musulmán, tenidos en cuenta en la curia pontificia, le valen el honor de ser nombrado embajador en Marruecos. Para él, era una ocasión especial de llevar la palabra de Dios a los cristianos retenidos en cautiverio y de tratar de establecer relaciones que

³⁷ Berbería es el nombre con el que se designa en el siglo XVI al actual Magreb, de Trípoli por el este a la costa atlántica marroquí por el oeste, tierras de la actual Libia, Túnez, Argelia y Marruecos. Las expresiones “pasar allende” y “pasar a Berbería” eran utilizadas tanto para referirse a los musulmanes españoles que abandonaban Andalucía como para los cautivos cristianos. Pero la Berbería por excelencia será la Berbería central argelina, las tierras controladas desde la ciudad de Argel. Al actual Marruecos se le designará con el nombre específico de reino de Fez y luego de Marruecos –ciudad de Marraquech– y a Túnez como reino de Túnez y como África. Trípoli será Tripol de Berbería. Cfr. Emilio SOLA y José de la PEÑA, *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, México, 1996, p. 11. Según Milouda CHAROUITI HASNAOUI, “Nuevas aportaciones sobre los moriscos establecidos en Marruecos tras la caída de Granada en el anónimo de la Gran Mezquita de Meknás”, en Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red catastral fronteriza. Homenaje a Don Juan Torres Fontes (Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003)*, Jaén, 2004, p. 102, la duración del viaje allende durante entre medio día (Algeciras–Tánger) y quince días (costas granadinas–costas argelinas y tunecinas).

³⁸ José Miguel OSTIZ URRIZA, “Fundación de Padres Carmelitas Descalzos en Pamplona y los cien años siguientes (1587-1687)”, *Príncipe de Viana*, 164 (1981), p. 733 afirma que de la limosna y de las misas viven frailes y monjas de la Orden.

³⁹ Jerónimo (de la Madre de Dios) GRACIÁN DANTISCO, *Tratado de la redención de cautivos* (ed. de Miguel Ángel de BUNES IBARRA y Beatriz ALONSO ACERO), Madrid, 2006 (en adelante se cita GRACIÁN), p. 76: “Llegamos a Génova padeciendo los trabajos de la pobreza que tienen los que salen de cautivos, vine a Roma, écheme a los pies de Su Santidad en aquel hábito de cautivo. Mandóme vestir este que ahora traigo de Carmelita calzado, que fue la primera vez que me lo puse”.

permitieran la liberación de alguno de ellos. De Roma pasó a Génova y de allí a Argel. Luego acordó con los capuchinos el reparto de las zonas de influencia⁴⁰, reservándose para sí el área del estrecho de Gibraltar, Ceuta y Marruecos. En 1602 concluyó su misión en el norte de África. Regresa a España, desde donde partió, en 1607, rumbo a Francia y Bélgica. Murió en Bruselas el 21 de septiembre de 1614.

Su importancia como monje descalzo y como hombre devoto de la Virgen María –que dedica gran parte de su vida a la redención de cautivos– queda atestiguada por las biografías que escriben de él, en el transcurso del siglo XVII, Andrés del Mármol⁴¹ y José Boneta y La Plana⁴².

De sus múltiples obras⁴³, he seleccionado el *Tratado de la redención de cautivos*, complementándolo con las informaciones contenidas en la *Peregrinación de Anastasio*, para abordar las cuestiones de cautividad, redención y religiosidad.

La importancia del *Tratado de la redención de cautivos en que se cuentan las grandes miserias que padecen los cristianos que están en poder de infieles, y cuán santa obra sea la de su rescate* (1603) deriva del hecho de ser un relato sobre el cautiverio cristiano en Túnez, en tanto que la gran mayoría de los textos se refieren al reino de Marruecos y a la ciudad de Argel. Jerónimo Gracián ofrece, según Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero, una vertiente mística del cautiverio, una *Imitatio Christi* novedosa para el siglo XVI⁴⁴. Las penalidades sufridas durante el cautiverio son entendidas como una verdadera prueba divina, semejante a la que Dios le impuso a Jesucristo.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77: "...mandó Su Santidad que un padre capuchino llamado fray Ambrosio Soncino, que cuando seglar fue marqués de Soncino en los estados de Milán, y yo, fuésemos a tierra de infieles con título de llevar el Jubileo del Año santo para ayudar a las almas de los cristianos cautivos que en ellos hay. Él vino a Argel, yo en las otras partes de África".

⁴¹ Andrés del MÁRMOL, *Excelencias, vida y trabajos del padre fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios Carmelita*, Valladolid, 1619.

⁴² José BONETA y LA PLANA, *Vida de Santos y venerables varones de la religión de Nuestra Señora del Carmen, de la Antigua Observancia, que son las siguientes*, Zaragoza, 1680, pp. 161-351.

⁴³ "Todo lo que vive termina plasmándolo en un papel" afirma Fray Eulogio PACHO, "Vida y obra de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios", *Monte Carmelo*, 91 (1983), p. 300. Además del *Tratado para la redención de cautivos* y la *Peregrinación de Anastasio* escribió, con carácter histórico o biográfico *Autobiografía del P. Jerónimo Gracián. Primeros años, historia de las fundaciones de descalzos, Escolias y adiciones al libro de la Vida de la Madre Teresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera, hechas por Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, carmelita descalzo*.

⁴⁴ GRACIÁN, p. 12.

En los presidios, baños⁴⁵ y galeotes⁴⁶, los cautivos son sometidos a tratos inhumanos y crueles, que llevan a muchos de ellos a preferir la muerte o bien a abandonar la fe cristiana, convirtiéndose al islamismo. Por ello, la redención se impone como una necesidad y una obligación: no solamente hay que evitar estas miserias y las desviaciones doctrinales producidas por la falta de consejo sino que además hay que recuperar a los renegados, de allí la necesidad de una acción misional en el Mediterráneo⁴⁷.

Esta labor de redención y de conversión de infieles llevó, incluso, al martirio y la muerte, dado que el misionero debe difundir la fe entre los cautivos puesto que, con ello, se mantiene la identidad individual a la vez que se logra la cohesión grupal.

Jerónimo, a pesar de ser un cautivo de rescate y de encontrarse confinado al encierro perenne en las oquedades del baño, con los pies herrados con pesadas cadenas que le impiden moverse, cumple con dicha labor, ya que estando cautivo celebra misas y fiestas cristianas, representa obras teatrales y mantiene pequeños altares. Así, señala que "se vive durante un tiempo en los límites, tanto temporales como espirituales, y su reflejo en la literatura tiene estos mismos caracteres"⁴⁸.

Analizaré, a continuación, las posibilidades y limitaciones propias de este tipo de documentación.

⁴⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 2001, vol. 1, p. 284, col. 2. La décima acepción de "baño" dice: "(Por alusión a una antigua casa de baños de Constantinopla, que los turcos empleaban como prisión de los cristianos cautivos). Especie de corral grande o patio con aposentos o chozas alrededor, en el cual los moros tenían encerrados a los cautivos".

⁴⁶ *Ibidem*, p. 1106, col. 2: "hombre que remaba forzado en las galeras".

⁴⁷ Para esta época, la presión musulmana representa un peligro menor. El peligro mayor son los renegados que, con su actitud, ejemplifican la ruptura del universo creencial y la traición política al mundo cristiano. Esta disputa hacia el interior del mundo cristiano vuede verse en Cipriano de VALERA, *Tratado para confirmar los pobres cautivos de Berbería en la católica y antigua fe y religión cristina, y para los consolar, con la palabra de Dios, en las aflcciones que padecen por el Evangelio de Juescristo* (ed. de Miguel Ángel de BUNES IBARRA y Beatriz ALONSO ACERO), 2004. La obra, publicada en 1594, representa una síntesis de las ideas de los reformados europeos, que están en lucha constante contra las desviaciones cristianas romanas, primero; luego con el islam.

⁴⁸ GRACIÁN, p. 24.

Alcances y límites de este tipo de textos como fuentes históricas

Los milagros como fuente histórica

A pesar de las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a los milagros como fuente histórica, considero que *Los Milagros de Guadalupe* constituyen un testimonio de suma importancia, abundante y detallado, para reconstruir diversos aspectos y facetas de la vida en cautiverio – tanto en sus aspectos materiales como espirituales⁴⁹. Desde el siglo XIII, las obras de Gonzalo de Berceo⁵⁰ así como *Los Miráculos romançados* de Pero Marín⁵¹ atestiguan la intercesión mariana en la redención de cautivos, constituyendo una “hagiografía de frontera”⁵², que Patrick Henriët considera que comporta una “pedagogía de la fe”⁵³.

⁴⁹ Cfr. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en Carlos ÁLVAREZ SANTA-LÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona-Sevilla, 1989, pp. 175-176 y José MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, pp. 69-70. Vid. Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, 2002.

⁵⁰ La *Vida de Santo Domingo de Silos* y, principalmente, los *Milagros de Nuestra Señora* atestiguan la presencia del hecho milagroso en la redención de cautivos. José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ, “Iglesia y vida religiosa”, en AA.VV., *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 al 18 e julio de 1998)*, Pamplona, 1999, p. 442 encuentra en las obras de Berceo un canal de difusión de las creencias y ritos por medio de textos literarios, cuya finalidad es estimular a los fieles en el cumplimiento de obligaciones de índole religiosa, como el rezo diario. En tal sentido, su análisis coincide con el aquí propuesto para el abordaje de los relatos guadalupanos.

⁵¹ Hay varias ediciones críticas. La más reciente es la de Karl ANTÓN –Pero MARÍN, *Los miráculos romançados*, Silos, 1988-. Vid. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)”, en Giulio CIPOLLONE (dir.), *La liberazione dei ‘cattivi’ tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998*, Ciudad del Vaticano, 2000, pp. 539-548; María MARTÍNEZ CARRILLO, “Historicidad de los ‘Miráculos Romançados’ de Pedro Marín (1232-1293): el territorio y la esclavitud granadinos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 69-97. Considero importante subrayar las pautas de piedad que se expresan en estos milagros: los rezos realizados por los cautivos –generalmente por la noche–, las postraciones en el suelo y la profunda fe en la omnipotencia divina.

⁵² Esta hagiografía de frontera está en función de la lucha contra el Islam y del rescate de cautivos. Cfr. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, en Outi MERISALO y Päivi PAHTA (dds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings*

El relato milagroso es, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad⁵⁴, que implica una compleja relación entre sucesos históricos y plasmación escrita de los mismos. Esto le permite hablar a algunos autores de los milagros como “relación de milagros”⁵⁵.

En este contexto lo que importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí; se trata, pues, de una propuesta simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis probable⁵⁶. Como discurso de realidad remite a las prácticas discursivas. Por ello, resulta esencial prestar atención tanto a las relaciones planteadas entre tradición oral y narración escrita como a las existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. En ambos casos pueden plantearse coincidencias pero también ciertos matices y disociaciones, dada la funcionalidad de los *miracula*⁵⁷.

of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003), Lovaina la Nueva, 2006, pp. 675-691. Estas hagiografías se remontan al siglo XI, con el traslado de las reliquias de san Isidoro a León, dado que este santo es “*civitas defensionem, regio fecunditatem et serpentium expulsionem*” (p. 679).

⁵³ Patrick HENRIËT, “Hagiographie léonaise et pédagogia de la foi: les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XIe–XIIIe siècles)”, en Daniel BALOUP (ed.), *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe–Xve siècle). Colloque tenu à la Casa de Velásquez (17-18 février 1997)*, Madrid, 2003, pp. 1-28. Esta pedagogía se basa, por lo general, en los milagros, aunque existen textos sustentados exclusivamente en el martirio.

⁵⁴ Cfr. Françoise CRÉMOUX, “La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe”, en María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y Alicia CORDÓN MESA (eds.), *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO) (Alcalá de Henares, 22 al 27 julio 1996)*, Alcalá de Henares, 1998, pp. 477-484; Françoise CRÉMOUX, “La relación de milagro como narración autobiográfica (España siglo XVI)”, en Isaías LERNER, Roberto NIVAL y Alejandro ALONSO (coords.), *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Nueva York, 16 al 21 de julio de 2001)*, Nueva York, 2004, vol. 2, pp. 127-136.

⁵⁵ Denise AIGLE y Catherine MAYEUR-JAOUEN, “Miracle et karâma. Une approche comparatiste”, en Denise AIGLE (dir.), *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, pp. 23-24.

⁵⁶ Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, “Hagiografía y marginación: Una propuesta de prudencias de uso”, en Ángel VACA LORENZO (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998, p. 131.

⁵⁷ Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988, p. 91. Cfr. Raphael CARRASCO, “Milagrero siglo XVII”, *Estudios*

En cuanto a precisiones históricas, el *corpus* nos brinda información específica referida a la identidad de los peregrinos, las relaciones entre cristianos y musulmanes en las áreas de frontera y al fenómeno de la peregrinación en sí.

Didier Lett sostiene que los *miracula* permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción⁵⁸. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa F. Crémoux⁵⁹. En otras palabras, considera el milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular⁶⁰. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria⁶¹.

Los relatos milagrosos, las acciones milagrosas de la Virgend e Guadalupe se difundieron con rapidez. Ya esta difusión se asocia con el crecimiento y expansión del monasterio. Enrique Llopis Agelán, al analizar la primera y larga fase de desarrollo económico del monasterio de Guadalupe –probablemente el más rico de España a comienzos de la Edad Moderna–, se pregunta por las razones de tal éxito. Sostiene que el suceso económico se basó, ante todo, en la inteligente explotación que sus rectores efectuaron del santuario mariano de las Villuercas. Los dirigentes jerónimos

de *Historia Social*, 36-37 (1986), 401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.

⁵⁸ Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997, p. 14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe católica. MIURA ANDRADES, *op. cit.*, p. 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

⁵⁹ Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Madrid, 2001, p. 37.

⁶⁰ Refiriéndose a santo Domingo de Silos, GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo...", p. 546 sostiene que "la presencia de ex cautivos en el monasterio era la ocasión perfecta para lograr una de las finalidades del texto: la propaganda al cenobio silense".

⁶¹ Cfr. Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981. En esta obra, Jesús Montoya expone los alcances de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita. Considera este autor que, si bien hagiografía y colecciones de milagros son géneros afines por su intención didáctica, por su contenido piadoso, por la intervención divina, el milagro literario mariano debe considerarse independiente respecto del género hagiográfico. En esta misma línea se expresó hace tiempo Uda EBEL, *Das altromanische mirakel: Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung*, Heidelberg, 1965.

consiguieron incrementar el prestigio y la fama de aquél mediante un eficaz sistema propagandístico cuyo principal objetivo consistía en la máxima difusión de los "milagros" de Nuestra Señora por parte de miles de peregrinos que eran atraídos a Guadalupe mediante diversos incentivos. Simultáneamente, los gestores económicos de la "casa" lograron ampliar y consolidar una eficaz y tupida red de demandaderos por toda la Corona de Castilla que recolectaba anualmente una elevadísima suma de dinero. Por tanto, el monasterio de Guadalupe fue durante más de siglo y medio una próspera "empresa" de servicios espirituales⁶². F. Crémoux se refiere a esta relación entre religiosidad y prosperidad como "una economía de lo espiritual"⁶³.

Los milagros conforman textos únicos, dado que se encuentran entre la vida social y la experiencia religiosa⁶⁴: "Entraron en su templo, y donde pensaron hallar por sus paredes, pendientes por adorno, las púrpuras de Tiro, los damascos de Siria, los brocados de Milán, hallaron en lugar suyo muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas que se desnudaron los muertos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, gracias a la larga misericordia de la Madre de las misericordias, que en aquel pequeño lugar hace camppear a su benditísimo Hijo con el escuadrón de sus misericordias"⁶⁵.

⁶² Enrique LLOPIS AGELÁN, "El éxito económico del monasterio jerónimo de Guadalupe (1389-1565)", *Frontera*, 6 (1989), 32-38; Enrique LLOPIS AGELÁN, "Milagros, demandas y prosperidad: el Monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1571", *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 2 (1998), 419-451. Esta idea de empresa próspera le pertenece, *vid.* Enrique LLOPIS AGELÁN, *Una gran "empresa" agraria y de servicios espirituales: el Monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1835*, Madrid, 1995. Entre el 8 y el 10 de noviembre de 2007 tuvo lugar en Baajoz el congreso titulado "Guadalupe y la orden jerónima: una empresa innovadora", dedicado al debate y análisis de determinados aspectos económicos del monasterio de Guadalupe durante la gestión de la Orden jerónima y su influencia, desde 1389 hasta 1835. En el congreso se presentó la transcripción y reproducción del manuscrito del *Libro de los Oficios*, de finales del siglo XV, restaurado por el Instituto de patrimonio histórico-artístico del Ministerio de Cultura y coeditado por este organismo, "Guadalupe 2007. Año Jubilar" y el monasterio de Guadalupe.

⁶³ CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, pp. 33-36.

⁶⁴ André VAUCHEZ, "Le miracle dans la chrétienté occidentale aun Moyen Age entre vie sociale et expérience religieuse", en AIGLE (dir.), *op. cit.*, pp. 37-50.

⁶⁵ Miguel de CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (ed. de Bautista AVALLER-ARCE), Madrid, 1987, p. 305.

Los panegíricos como fuente histórica

Junto a lo propiamente histórico, Ugolino Verino despliega una amplia gama de recursos que remiten a las mentalidades y el imaginario⁶⁶, recursos que se encuentran asociados a la tradición clásica. El panegírico de Verino, entendido como texto de alabanza contemporáneo a los sucesos que narra, tiene referentes concretos. Por un lado, la tradición romana, en particular la fórmula de Claudiano, que llega a convertirse en una *formula laudis*. Por el otro, la tradición retórica griega, en especial Isócrates, que subraya la importancia de la *paideia*. Al estereotipar e idealizar, el poeta cumple la función de consejero que, en este caso, tiene como receptor no sólo a los otros soberanos o representantes políticos sino a la ciudadanía en general, a todos aquéllos a los que conmina a actuar en forma semejante a lo realizado por los Reyes Católicos. Así lo expresa en el libro II, versos 605-608: “*Depulsis tandem tenebris culpaque fugata / Iustitiae exortum iubar est, duo lumina fulgent. / Discite, mortales, utriusque hic gloria sexos / Norma que vivendi est Ferrandus et aurea coniunx*”⁶⁷.

En este contexto, el panegírico es utilizado de forma propagandística y maniquea; los bandos, opuestos, se dividen siempre en dos: la luz frente a la sombra, la limpieza y purificación frente a la suciedad y la mancha. La alabanza de los reyes por sus virtudes frente a la condena de los musulmanes, entre cuyos calificativos está el ser “*mahomethem infestissimus*” o “*christiani nominis hostem*”⁶⁸, transformado por Verino en “*Saracenis nominis horror*”⁶⁹. De este modo, se demonizaba al enemigo tanto en los cronistas reales como en los focos de alabanza italianos.

La idea de guerra santa justifica esta postura maniquea⁷⁰, que llevaba

⁶⁶ Rafael PEINADO SANTAELLA, “*Christo pelea por sus castellanos*. el imaginario de la guerra de Granada”, en José GONZÁLEZ ALCANTUD y Manuel BARRIOS AGUILERA (eds.), *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Granada, 2000, pp. 453-524; José GONZÁLEZ ALCANTUD, “Guerra de conquista y toma imaginaria: trazos genealógicos de una pulsión política”, en *ibidem*, pp. 661-679.

⁶⁷ VERINO, pp. 240-241: “Cuando por fin fueron expulsadas las tinieblas y la culpa fue ahuyentada, el brillo de la justicia nació: dos luces fulguran. Sabed mortales, aquí la gloria es de uno y otro sexo, y la norma de vivir es Fernando y su áurea mujer”.

⁶⁸ Bernardino LÓPEZ DE CARVAJAL, *La conquista de Baza* (ed. de Carlos de MIGUEL MORA), Granada, 1995, pp. 78-79.

⁶⁹ VERINO, libro I, verso 45, pp. 114-115: “horror del nombre sarraceno”.

⁷⁰ Cfr. Ron BARKAÏ, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991; PEINADO SANTAELLA, “*Christo pelea por sus castellanos*”; VERINO, pp. 59-67.

a la identificación, en cinco oportunidades, de Granada con Babilonia⁷¹ y en una como reino bárbaro⁷² aunque, en una ocasión, aparece como Troya⁷³, con lo cual sus habitantes adquieren valor positivo, de acuerdo a la tradición homérica⁷⁴. Sin dejar de lado la negatividad, esta lucha épica otorga a Boabdil y a los últimos habitantes de Granada un progresivo ennoblecimiento.

Los Tratados como fuente histórica

Los tratados deben ser entendidos como libros en que se estudian extensamente determinadas materias. En este sentido, dan cuenta de situaciones y personajes con detenimiento, recurriendo principalmente a la trama narrativa.

Por lo general, estos textos son testimoniales, dado que los autores son contemporáneos de los hechos que describen y narran, cuando no partícipes de los mismos. Al ser textos testimoniales, los tratados funden lo personal con lo colectivo⁷⁵, dando lugar a obras de carácter auto-justificatorio. De allí que los autores de este tipo de memorialismo sean considerados “interesados creadores de opinión”⁷⁶. Fernando Andrés Robres entiende que Jerónimo Gracián debe incluirse entre estos personajes⁷⁷. Incluso la *Peregrinación de Anastasio*, escrita en 1609, “debe ser considerada una

⁷¹ VERINO, libro I, versos 350, 625, 724 y libro II, versos 121 y 321.

⁷² *Ibidem*, libro I, verso 523, p. 162: “*Oppida barbarici*”.

⁷³ *Ibidem*, libro II, versos 229-231.

⁷⁴ María Dolores RINCÓN GONZÁLEZ, “Granada y los humanistas italianos”, en José GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Manuel LÓPEZ MUÑOZ y Juan VALVERDE ABRIL (coords.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Granada, 1996, pp. 141-155. Cfr. Domingo YNDURÁIN, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994.

⁷⁵ John BEVERLY y Marc ZIMMERMAN, *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, 1989, p. 174.

⁷⁶ Si bien se refiere a la modernidad y a un conjunto más amplio de obras, cfr. Fernando ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores de opinión: trazas y piezas de *memorialismo justificativo* en la temprana producción autobiográfica española (siglos XVI y XVII). Notas para su estudio”, *Manuscripts*, 23 (2005), 59-76.

⁷⁷ Fernando ANDRÉS ROBRES, “La *Peregrinación de Anastasio* de Fray Jerónimo Gracián: misticismo... y memorialismo autojustificativo”, en Alfredo ALVAR EZQUERRA, Jaime CONTRERAS CONTRERAS y José Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ (eds.), *Política y cultura en la Europa moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, 2004, pp. 645-662.

memoria autojustificativa (o, si se quiere, una *autoapología*), probablemente una de las primeras que conociera el idioma español⁷⁸.

En cuanto al estilo, estas narraciones suelen ser precisas y directas, despejadas de todo artificio e incluso desaliñadas. El estilo de Gracián “frecuentemente coloquial, es sencillo, popular, directo, a veces caído y desmañado, pero siempre encendido, polémico, de lúcida y humilde inteligencia. Su estilo literario también es acción, como lo fue todo en su vida, y su lenguaje es abundante, sencillo, casi oral, lleno de términos expresivos y familiares”⁷⁹.

Al tratarse de textos autobiográficos o bien que ofrecen vivencias directas, las relaciones entre memoria individual, práctica escrituraria y veracidad histórica deben tenerse siempre presentes⁸⁰. Esta literatura testimonial deja de ser un mero relato individual para alcanzar el *status* de testigo de valor social. Como sostiene Enrique Fernández, la “creación de un discurso testimonial coherente le es permitida por la autoridad que le confiere haber sido testigo presencial y, al mismo tiempo, le es exigida para que su testimonio sea autorizado”⁸¹. De esta manera, se convierten en artefactos literarios, que transforman un trauma personal en un referente válido para la comunidad en su conjunto⁸².

El cautivo se erige en héroe colectivo, dejando de ser una persona histórica para llegar a ser un personaje literario⁸³. Esto ocurre, por ejemplo, con el sacerdote valenciano fray Miguel de Aranda. Su tortura y muerte en la hoguera, en el norte de África, forma parte de la obra de Diego de Haedo⁸⁴ y fue narrada por Miguel de Cervantes⁸⁵ conforme a la tradición de los

martirologios, tradición asociada a las narraciones bíblicas de la cautividad en Egipto y Babilonia⁸⁶. En este modelo se encuentran presentes los elementos típicos del martirologio: la crueldad de los torturadores y del público, la indiferencia al dolor por parte del torturado, la afirmación en la fe del mártir. Con estos mecanismos se “literaturiza el cautiverio”⁸⁷.

Otro ejemplo de esta forma literaria de cautiverio es la pequeña obra de Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*⁸⁸, incluida dentro del relato de Haedo⁸⁹.

El martirio del fuego se encuentra en la narración de Jerónimo Gracián: “Pasé en esta vida hasta la Navidad del mismo año de 93, en cuya víspera me dio por nueva un cristiano cautivo que los jenizaros se habían juntado en su aduana y pedido al bajá me les diese para quemarme vivo, porque sabían que era inquisidor y que había hecho quemar renegados en tierra de católicos”⁹⁰.

Las huidas se desarrollaban siempre por tierras desoladas: desiertos calurosos, viento y arena que dificultan caminar y ver, arbustos que pinchan y laceran las carnes, falta de agua. Al llegar a los enclaves cristianos (Orán, La Goleta), esos prófugos son bien recibidos. A modo de ejemplo, el

XV y XVI. Algunos afirman que es obra de un fraile cautivo en Argel, entre 1579-1582; otros, en cambio, sostienen que Diego de Haedo no estuvo nunca en África y que recopila la información de otros testigos o bien que ni siquiera existe un tal Diego de Haedo.

⁷⁸ Miguel de CERVANTES, *Los Tratos de Argel*, en *Teatro Completo* (ed. de Florencia SEVILLA ARROYO y Antonio REY HAZAS), Barcelona, 1987. Esta obra es de 1580. Reelaboraciones posteriores de la misma: *Los baños de Argel* y la “Historia del cautivo” incluida dentro de *Don Quijote de la Mancha*.

⁷⁹ Ernest CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1973, t. 1, pp. 423-489.

⁸⁰ FERNÁNDEZ, *Los Tratos...*, p. 18; George CAMAMIS, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, 1977, p. 50; Miguel Ángel TEIJEIRO FUENTES, *Moros y turcos en la narrativa áurea*, Cáceres, 1987.

⁸¹ Antonio de SOSA, *Diálogo de los mártires de Argel* (ed. de Emilio SOLA y José María PARREÑO), Madrid, 1990.

⁸² Sobre la relación Sosa-Haedo, ver Emilio SOLA, “Miguel de Cervantes, Antonio de Sosa y África”, en *Actas del I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares, 1988, pp. 617-623; Emilio SOLA, “Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (historia y literatura)”, en *Actas del Primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, 29/30 nov -1/2 dic. 1988*, Barcelona, 1990, pp. 409-412. También están los estudios publicados en la edición de *Diálogo de los mártires de Argel*: José María PARREÑO, “Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 7-23 y Emilio SOLA, “Renacimiento, contrarreforma y problema morisco en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 25-52.

⁸³ GRACIÁN, p. 71.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 645-646.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 661.

⁸⁰ Cfr. las interesantes reflexiones de Marcus BILLSON, “The memoir: New perspectives on a forgotten genre”, *Genre*, 10 (1977), 259-282; Fernando DURÁN LÓPEZ, “La autobiografía como fuente histórica”, *Memoria y Civilización*, 5 (2002), 153-187.

⁸¹ Enrique FERNÁNDEZ, “*Los Tratos de Argel*: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 20, nº1 (2000), p.0. Fundamenta su postura en los análisis de James YOUNG, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequence of Interpretation*, Bloomington, 1988. Cfr. María Antonia GARCÉS, *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*, Madrid, 2005.

⁸² Juan Ballester de Caraval se encuentra cautivo en Granada y vive angustiado y llorando ante el temor que sentía de ser llevado allende y por ello implora a la Virgen de Guadalupe que acuda en su socorro, AMG, LMG, C 1, fº 26 vto. (fechado en 1438).

⁸³ Emilio SOLA, “El compromiso en la historiografía clásica sobre el Magreb”, *Revue des langues*, 5 (1985), 125-135.

⁸⁴ Diego de HAEDO, *Topographia e historia general de Argel*, Madrid, 1927-1929, vol. III, p. 140. Si bien la obra fue publicada en 1612, su contenido se refiere básicamente a los siglos

relato cervantino de la evasión de dos cautivos hacia la ciudad de Orán⁹¹ presenta este peregrinaje a la tierra prometida, con lo que la huida por las tierras desérticas que rodean Argel se convierte en la travesía del desierto del pueblo de Israel y adquiere resonancias de la peregrinación mística del alma hacia la salvación⁹².

Esta peregrinación compromete especialmente a aquéllos que han elegido el camino de Dios y, como en el caso del carmelita descalzo, su relato adquiere un carácter único y universal, por ser el testimonio de un personaje público y reconocido⁹³.

La salvación de los cautivos, en cuerpo y alma⁹⁴, es una obligación pastoral. El mismo fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios dice: “Hice con mucho cuidado averiguación que en Trípoli, Susa, Túnez, Bicerta, Bona y Argel se hallan hoy día más de veinte mil cristianos cautivos, sin los que hay en Constantinopla, y toda Turquía y en los reinos de Fez, Marruecos y Tetuán”⁹⁵.

La vida en la frontera planteaba estas situaciones y los discursos de cautiverio se encontraban asociados a las obras redentoristas y al rescate de prisioneros cristianos. El Mediterráneo del siglo XVI era un mundo de marginales y la piratería hacía que el cautiverio fuera una realidad cotidiana⁹⁶.

⁹¹ CERVANTES, *Los Tratos...*, 888 I, 1578 dice “Orán, la deseada tierra”.

⁹² *Ibidem*, 889 II, 1588-1593.

⁹³ María del Pilar MANERA SOROLLA, “La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)”, *Revista de Literatura*, 125 (2001), 21-38. ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, p. 72 sostiene que en la *Peregrinación de Anastasio* es “autojustificatoria sin recato, pura apología del único ser cuerdo y capaz en un mundo de desvariados e inútiles”.

⁹⁴ GRACIÁN, p. 36, se refiere de esta manera a la redención de cautivos: “¿Cuál premio, pues, alcanzará tal obra que no sólo favorece el cuerpo sino el alma, no libra de una sola miseria sino de todas y no ejercita una sola piedad sino todas ellas juntas?”.

⁹⁵ GRACIÁN, p. 38. Cfr. Mercedes GARCÍA ARENAL y Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992, p. 212 afirman que Argel llegó a contar con 25.000 cautivos hacia mediados del siglo XVI. José MARTÍNEZ TORRES, *Prisionero de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en la Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, 2004, p. 23 considera que la quinta parte de los habitantes de Argel a principios del siglo XVII estaba compuesta de cautivos españoles, lo que da cuenta de las dimensiones humanas y sociales del cautiverio. Otros autores estiman que el número fue mucho menor, no así su importancia, relacionada directamente con el tema de los renegados y la actuación de la Inquisición. Esta es la tesis defendida por Jarbel RODRÍGUEZ, *Captives and Their Saviors in the Medieval Crown of Aragon*, Washington D.C., 2007.

⁹⁶ Peter EARLE, *Corsairs of Malta and Barbary*, Londres, 1970; Andrew HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the Seventeenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978.

Estas narraciones plantean la importancia de la limosna, entendida como obra de caridad por la sociedad de su tiempo: el rescate de cautivos era un ejercicio de *liberalitas* y *caritas*, de importante tradición en Occidente⁹⁷. *Los Tratos de Argel* contiene una llamada explícita a que el público contribuya con sus donaciones a la redención de cautivos, semejante a otras obras redentoristas. Al ver al niño cautivo Francisco abrazar el Islam y hacerse garzón de su dueño, uno de los cautivos cervantinos exclama: “¡Oh cuán bien la limosna es empleada/ en rescatar muchachos, que en sus pechos/ no está la santa fe bien ar(r)aigada! ¡Oh, si de hoy más, en caridad deshechos/ se viesen los cristianos corazones/ y fues en el dar no tan estrechos!”⁹⁸. Lo mismo ocurre en el libelo del carmelita: “Al cabo de los cuales el año santo de 1600, habiendo Su Santidad erigido una Congregación de Cardenales para tratar los negocios de Propaganda Fide, de que era presidente el cardenal Santa Severina, y habiéndose leído en ella este mi memorial de la Redención de Cautivos para ayudar a las almas que están en aquellas partes”⁹⁹.

Con su ejemplo y su palabra, con su vida y testimonio estos personajes influyen en la sociedad, participando y creando una “esfera pública”, tanto laica como religiosa¹⁰⁰. Y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, con su postura de perdedor, cautivo y expulso es uno de los exponentes más claros del temprano memorialismo político español¹⁰¹.

Por lo general, estas obras redactadas por testigos de vista, transportan con su lectura a los tiempos mismos en que ocurrieron los hechos, en los que la realidad aparece viva, penetrante, avasalladora. Y por ello mismo, resultan didácticas¹⁰². En el prólogo del *Tratado*, Gracián declara que

⁹⁷ Cfr. William KLINGSHIRN, “Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of captives in Sub-Roman Gaul”, *Journal of Roman Studies*, 75 (1985), 183-203.

⁹⁸ CERVANTES, *Los Tratos...*, 896 II, 1865-70. Uno de los dos manuscritos conservados de la obra incluye al final una loa en doce redondillas que llama al «ilustre senado» a la generosidad. J. Canavaggio sugiere que al menos esa copia del manuscrito, estaba pensada para una representación con el fin de obtener limosnas, cfr. Jean CANAVAGGIO, “A propos de deux comedias de Cervantes: Quelques remarques sur un manuscrit récemment retrouvé”, *Bulletin Hispanique*, 63 (1966), 5-29 (especialmente pp. 20-22).

⁹⁹ GRACIÁN, p. 77.

¹⁰⁰ Asa BRIGGS y Peter BURKE, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*, Madrid, 2002, pp. 91-124 sostienen que puede encontrarse esta “esfera pública” en el siglo XVI. Esta misma opinión es compartida por Michele OLIVARI, *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 2004.

¹⁰¹ ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, pp. 71-72.

¹⁰² Enrique FERNÁNDEZ, “El cuerpo torturado en los testimonios de cautivos de los corsas-

lo escribió “a fin de que leyéndole los fieles se muevan a compasión y ayuden con sus limosnas para obra de tanta caridad”¹⁰³. En la *Topographia e historia general de Argel*, D. de Haedo convierte su obra histórica en un documento propagandístico que dramatiza los eventos para conmovir a sus lectores. En los “Diálogos de la cautividad”, la segunda parte de este texto, se nos presentan más de setenta casos de malos tratos, torturas y muertes sucedidos entre 1577 y 1580: “Desta suerte es el tormento tan terrible de enganchar un hombre vivo, de que usan muy a menudo, porque, como sabéis, plantan una horca en el campo, de tres palos, y del de arriba cuelgan una polea o garrucha con su sogá, y abaxo deste palo atraviesan otro de los dos postes, diez o doce palmos distante del primero; en éste clavan un gran garabato o gancho de hierro muy agudo y muy firme, y alzando el pobre y mezquino cristiano con la sogá de la polea con que atan por medio del cuerpo que toque en él queda traspasado y colgando, o de una pierna, o de un brazo, o de una espalda, o de un lado, o de otra parte, y algunas veces de la barba. Y desta manera, dando voces y lastimables gemidos, le dexan, hasta que al cabo de dos o tres días acaba, con terribles dolores, miseramente sus días”¹⁰⁴.

El binomio cautividad–redención permite estudiar los discursos generados en torno a la liberación de cautivos, discursos que contienen elementos constitutivos de lo que se considera “religión oficial” de la época. Por ello, permiten analizar la conformación del discurso cristiano y la ordenación de una devoción popular, como es la devoción mariana de la baja Edad Media y de la temprana modernidad.

Los relatos guadalupanos se han revelado a la luz de este estudio como una documentación de primer orden para la investigación del complejo entramado histórico-cultural que supuso la convivencia-coexistencia fronteriza entre moros y cristianos, vistos a través del prisma del cautiverio y la redención.

Los *miracula* testimonian las vivencias de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. De esta manera, vivencia y prédica conforman una unidad compleja y polifónica, que se encuentra plasmada en los códices analizados.

Del mismo modo, Ugolino Verino y Jerónimo Gracián se revelan como eficaces constructores de la ortodoxia religiosa, en estrecha vinculación

rios berberiscos (1500-1700)”, *Hispanic Review*, vol. 71 (2003), p. 51; ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, p. 76.

¹⁰³ GRACIÁN, p. 27.

¹⁰⁴ D. de HAEDO, II, p.123.

con determinados ideales políticos –la cruzada norteafricana de los Reyes Católicos– o político-religiosos, íntimamente relacionados con los movimientos reformistas, que atraviesan las órdenes religiosas a partir del siglo XIV y hasta fines del XVI –lo que supone, a su vez, determinadas vinculaciones entre los monarcas y la Iglesia, entre la Órdenes y Roma, entre otras cuestiones–.

El enfoque dado al análisis de los textos me ha permitido entender cómo realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado –o mejor dicho, reelaborado– por monjes, clérigos, panegiristas, cronistas y tratadistas con una intencionalidad manifiesta: expresar y plasmar una “visión de mundo” o “clima de época”, que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano. De allí la expresión “construcción de un *habitus catholicus*”.

Esta construcción del “nosotros-cristianos” se realiza por medio de la construcción de un “otros-musulmanes” que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular de los siglos XV y XVI. De allí la operatividad de la noción del “enemigo en el espejo”, espejo que refleja a la vez que deforma la realidad¹⁰⁵. Para verse, pues, es necesario pasar por otra experiencia, apreciarnos reflejados en un objeto-sujeto, dado que no podemos vernos a nosotros mismos sin al mismo tiempo percibir la distancia y la alteridad¹⁰⁶.

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente¹⁰⁷, en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da encarnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana.

En el complejo y problemático mundo de la frontera castellano-granadina del siglo XV, de allende entre los siglos XV y XVI, de la cuenca mediterránea en el siglo XVI se inserta dramáticamente la realidad del cautiverio. Cautiverio que se relaciona con el desarrollo e importancia de la devoción mariana en general, guadalupana en particular, dado que la redención milagrosa formaba parte “de la construcción social de dicha realidad”.

¹⁰⁵ Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, 1994.

¹⁰⁶ Cfr. Françoise FRONTISI-DUCROUX y Jean-Pierre VERNANT, *En el ojo del espejo*, Buenos Aires, 1999.

¹⁰⁷ Paul RICŒUR, *Sí mismo como otro*, México, 1996 sostiene que este tipo de reflexiones permite analizar la contracción dialéctica subyacente entre mismidad, identidad y alteridad, en cuanto a la construcción del sí mismo en cuanto a otro. Cfr. Pedro GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.

**LA POTESTAD APOSTÓLICA *IN SPIRITUALIBUS*
EN LAS BULAS ULTRAMARINAS PORTUGUESAS DEL SIGLO XV***

LUIS ROJAS DONAT
(Universidad del Bío-Bío, Chile)

Introducción

En el siglo XIII Portugal finaliza la reconquista de su propio territorio peninsular. Dos posibles caminos quedaban para dicho reino en su lucha contra el Islam: limitarse a una simple guerra defensiva para repeler los frecuentes ataques que los moros norteafricanos llevaban a cabo contra el litoral lusitano, o bien pasar a una guerra ofensiva atacándolo en su propio territorio. Deseosos como estaban de ampliar sus fronteras a costa del Islam, los monarcas portugueses optaron por esta segunda vía, apoyándose en argumentos jurídicos, canónicos, políticos y económicos.

Sin la participación del Papado, la estrategia lusitana no era posible. Por eso, cuando la petición de los monarcas portugueses se tramitó, ésta se hizo con fines muy precisos, a través de los cuales el historiador puede interpretar la concepción que los príncipes cristianos tenían de la potestad del Papa. Hasta mediados del siglo XV (1452) los Papas intervinieron en la conquista de territorios habitados por no-cristianos sólo en aspectos

* Este trabajo es parte de una investigación mayor que cuenta con el financiamiento de FONDECYT (nº 1060328) titulada "Represión religiosa y alteridad jurídica en la expansión portuguesa y castellana en África e Indias (siglo XV)". Las fuentes utilizadas se encuentran en la magnífica colección *Monumenta Henricina*, Coimbra, 1960-1974, 15 vols. citada en adelante MH. Subsidiariamente, la colección de João MARTINS DA SILVA MARQUES, *Descobrimientos Portugueses. Documentos para a sua história*, Lisboa, 1944, 3 vols y A. GARCIA GALLO, "Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias", *Anuario de Historia del Derecho español*, 27-28 (1958).

que, indiscutiblemente, eran de su exclusiva competencia, *in spiritualibus*. Sin embargo, habida cuenta del sistema de valores del *orbis christianus*, esta intervención producía efectos en la esfera temporal, que Portugal deseaba en su política expansionista. En este ámbito, la finalidad de las bulas de la expansión ultramarina puede dividirse como sigue.

1. Concesión de la cruzada. *Ad exaltatione fidei orthodoxae*

Una decisión de gran alcance histórico-político es la que toma el rey Dionís: requerido el papa Juan XXII, accede éste mediante la bula *Ad ea ex quibus*, de 14 de marzo de 1319, a fundar la Orden de los Caballeros de Cristo cuyo objetivo era esencialmente combatir a los sarracenos en las fronteras. Esta venía a sustituir la internacional Orden del Temple, entonces extinta. El gran estudioso de la Cruzada, Carl Erdmann, ha dicho que las cruzadas ibéricas, en atención a su propia esencia, jamás expresaron la idea de guerra santa de una manera tan acusada como lo hicieran las cruzadas orientales. Lo que se diferenció en este caso fue que, desde un principio, dichas guerras se vieron influidas por la preponderancia del interés nacional por sobre el fin espiritual, manifestación muy evidente del desarrollo notable de la conciencia nacional que los reinos occidentales experimentaron durante el siglo XIV¹. Con toda claridad quedan reflejados ambos ideales político-religiosos de Dionís en la divisa *ad exaltatione fidei orthodoxae et regni nostri Algarbii* –“para la exaltación de la fe ortodoxa y para nuestro reino del Algarbe” – que se constituye en el espíritu de cruzada portuguesa. Desde entonces, los monarcas portugueses asumieron esta tarea con una claridad meridiana, como puede comprobarse en la respuesta que, en 1333, Alfonso IV de Portugal envió a Felipe de Valois cuando éste le pidió cooperase en la cruzada que proyectaba hacer a Tierra Santa. El portugués se excusó señalando que la obligación de luchar contra los infieles la tenía en casa, dada la cercanía del reino con ellos pero también que le animan razones geo-políticas: “*Que salvamos sem dúvida nossas almas em iremos contra os Moros, e fazemos contra elles essa guerra, e conquistas, ca tudo isto podemos fazer na propria terra em que estamos de que a nos se seguem duos grandes interesses de proveyto, e louuor, ca o primeyro serà ganhar dos infeis terra que depois de nos erdem nossos fillos*”².

¹ Carl ERDMANN, *A idea de Cruzada em Portugal*, Coimbra, 1940, p. 52.

² Rui DE PINA, *Chronica de el Rey Dom Afonso o Quarto* (ed. M. López de Almeida), Oporto, 1977, cap. 25, p. 382.

Pero Portugal se encontró en una encrucijada que le dejaba sin alternativas de expansión. La monarquía castellano-leonesa había monopolizado la conquista de los últimos territorios musulmanes, excluyendo a sus vecinos portugueses de esta tarea y confinándolos a canalizar tanto el espíritu de cruzada, como también el deseo de ampliar el propio territorio nacional, al otro lado del mar, a las costas del norte de África que se ubicaban frente al Algarbe. Precisamente, por este motivo, dicho territorio fue llamado *Algarve de além mar*.

Pero este imperativo histórico que recaía sobre Portugal en un momento decisivo desde el punto geo-político, no estaba libre de inconvenientes serios. Optar por esta salida de su espacio vital se enfrentaba con los intereses de Castilla, que se creía heredera directa y principal de los reyes visigodos, a los cuales había pertenecido el territorio norteafricano situado frente a Andalucía, que había recibido el nombre romano de Mauritania-Tingitana. Este fundamento histórico era reconocido por Portugal como un derecho castellano, como lo expresa Alfonso IV de Portugal en la carta que, en fecha imprecisa de 1333-1336, envía a su sobrino Alfonso XI de Castilla. El rey se hace cargo de algunos comentarios emitidos fuera de la península, respecto de una supuesta falta de compromiso en la lucha contra los moros de parte de algunos reinos peninsulares, al tiempo que expresa que la conquista de Marruecos le corresponde a Castilla por vecindad: “*Mas porque a vos, e aos outros Reis de Espanha vossos irmãos, e parceyros por terdes muytas gentes, e grande poder fostes ja muytas vezes prasmados, e theudos na Christiandade em pequena conta por leyxardes antre vos viuer esta maldiçoada gente com a linhagem dos cães que as serras do Reyno de Grada Povoão, e assi por não guerrearde os infieis que são em Bemnamary, que he terra a vos comarcam, e vesinha conquista dos Reis de Espanha, que por tanto lhos rogais...*”³.

Si dentro del contexto político de la península ibérica Alfonso IV parece colocarse al margen de la obligación de cruzada contra los musulmanes, no lo juzgo suficientemente claro. Tampoco puede deducirse concluyentemente que se haya autoexcluido al reconocer a los restantes monarcas o, quizás, solamente a Castilla, el derecho a efectuar conquistas en el norte de África. Los hechos posteriores demostraron que sí había espíritu cruzado y también había intereses políticos irrenunciables. Después de todo, cualquier príncipe cristiano tenía derecho y la obligación de luchar contra los infieles, sin mediar autorización del Papa, aunque su venia confería un derecho indiscutido.

³ *Ibid.*, cap. 25, p. 383.

En efecto, el papa Benedicto XII concede una bula de cruzada al mismo Alfonso IV para llevar a cabo una guerra defensiva y ofensiva contra los sarracenos, tanto en Granada como en Marruecos. No es posible explicar que este cambio de escenario político se haya debido a la decisión unilateral del pontífice, de incluir ahora a Marruecos en los objetivos político-religiosos de Portugal, como ha sostenido Dias Dinis⁴. Más bien, es razonable pensar que, interesado como estaba Portugal en abrirse paso en la conquista del territorio por ellos mismos llamado *Algarve de além mar* –una suerte de prolongación de su propio territorio peninsular–, sus ambiciones expansionistas necesitaban de un derecho del que carecían para ese objetivo, como se ha visto, y que solamente el Papa podía crear. Preciado el evidente interés portugués por saltar al África, el Papa fue requerido para indicar la obligación de la cruzada y, de paso, establecer el *nuevo* derecho portugués a partir de ese momento. Esta explicación es concordante con la política diplomática llevada a cabo por el Papado en la expansión atlántica, puesto que los pontífices jamás tomaron la iniciativa sobre el particular sino que, siempre, su intervención fue solicitada por los monarcas y concedida favorablemente cuando consideraron que los motivos eran justos. La justicia de dichos motivos la había dado la batalla del Salado, de 30 de octubre de 1340, en la que los reinos de Castilla, Portugal y Aragón, formando una coalición, habían vencido al emir de Marruecos Abu-l-Hassán, jefe de los benimerines y al rey moro de Granada. Esta victoria generó un clima de entusiasmo en Portugal que conminó al monarca Alfonso IV a proseguir la lucha contra los infieles con la anuencia y las gracias y privilegios del Papa, apoyo que resultaba muy necesario frente a las posibles reclamaciones de Castilla. Evidentemente, con aquella victoria –terminaban las hostilidades provenientes del norte de África, pero también junto con el expediente de la guerra de cruzada, prolongación de la reconquista– se abría una ruta comercial de gran importancia.

2. Los derechos de cruzada

La expansión portuguesa, pues, se inició como un impulso en parte religioso porque los reyes consideraban que, como príncipes cristianos, tenían derecho a conquistar y someter a los infieles. Los Papas se limitaron a apoyar este derecho dándolo por supuesto en aquéllos. Los privilegios de cruzada tienen dos aspectos que es necesario precisar: en primer lugar, dichos privilegios se refieren al disfrute temporal de los diezmos que el Papa desvía para apoyar económicamente a los príncipes cristianos en su lucha con los infieles, es decir, como subsidio de guerra. A lo largo del

siglo XIV, los reyes portugueses se verán beneficiados con una serie de bulas de cruzada en las cuales se les exhortaba a continuar la lucha contra infieles. En segundo lugar, los privilegios de cruzada significaban también la concesión de indulgencias plenarias, las cuales tenían entonces un efecto poderoso en la población. Acompañada de los beneficios del botín, propio de una guerra, estas indulgencias calaban hondo en la psicología popular al permitir a sus beneficiarios redimir los pecados del cuerpo y del alma.

El primer y más significativo aliento provino del papa Benedicto XII que prestó apoyo a Alfonso IV de Portugal en su defensa del Algarbe de los ataques sarracenos del norte de África, concediendo en Aviñón el 30 de abril de 1341 la bula *Gaudeamus et exultamus*⁵. Aprovechando el buen ambiente que había después de la victoria cristiana del Salado, Alfonso IV envía sus embajadores a Aviñón para que expusieran al Papa todos los esfuerzos portugueses desplegados en la lucha contra los *pérfidos* musulmanes, comprometiendo innumerables vidas y consumiendo ingentes recursos financieros durante varios años. En base a ello, solicitaron al pontífice los auxilios necesarios: el diezmo de todas las rentas eclesiásticas del reino, la predicación de la cruzada y las indulgencias de Tierra Santa. Se trata de todas las facilidades otorgadas años antes a los príncipes cristianos que fueron a combatir en la cruzada de Oriente y que el mismo Alfonso IV revocara en 1366 por la imposibilidad de llevarla a cabo. Benedicto XII otorgó el diezmo de todas las rentas eclesiásticas del reino por dos años, exceptuando los beneficios de los cardenales y de las órdenes militares, y accedió al resto de las peticiones.

Una segunda bula, la *Ad ea ex quibus* (10 de enero de 1345)⁶ de Clemente VI, concedió a Alfonso el diezmo de todos los bienes eclesiásticos del reino por dos años, con la misma excepción anterior. Se trata de una renovación de la *Gaudeamus et exultamus*, en la que el Papa expone que los otros reyes de España, salvo el portugués, habían pactado treguas por diez años con el rey de Benamarín, por tanto todo el peso de la guerra contra los sarracenos recaía ahora sobre Portugal.

Sin embargo, un hecho inesperado tanto para Castilla como para Portugal fue la decisión del papa Clemente VI, en noviembre de 1344, de erigir en Principado de Fortuna las islas Canarias, cuya titularidad recayó

⁴ Antonio Joaquin DIAS DINIS, "Antecedentes da expansão ultramarina portuguesa. Os diplomas pontifícios dos séculos XII a XV", *Revista Portuguesa de História*, X (1962), pp. 74-5.

⁵ La bula en SILVA MARQUES, *op. cit.*, I, pp. 66-70 (traducción portuguesa, p. 70).

⁶ *MH*, vol. I, nº 92, pp. 217-221.

sobre el caballero español Luis de la Cerda. Las quejas no tardaron en llegar a la cancillería pontificia. Alfonso IV, que venía recibiendo continuos apoyos, reaccionó tres meses después, febrero de 1345, señalándole al pontífice que sus “súbditos habían sido los descubridores de las citadas islas” (“*predictarum insularum fuerunt prius nostri regnicole inventores*”) y que, además, “enviamos a ellas nuestras gentes y algunas naves para explorar la condición de aquel país” (“*gentes nostras et naves aliquas illuc misimus, ad illius patrie conditionem explorandum*”). Que si a alguien correspondía la conquista de las islas, tanto por la proximidad como por la comodidad para realizar la empresa (“*tam propter vicinitatem... quam propter comoditatem*”) era a Portugal⁷.

Aunque con menos molestia, si bien alegrándose que el beneficiario haya sido un caballero castellano, Alfonso reivindica para Castilla los derechos sobre África: “...*Quod acquisitio regni Affricae ad nos nostrumque ius regium nullumque alium dignoscitur pertinere; nihilominus ob vestram et apostolicae sedis reverentiam ac vinculum sanguinis quo dicitur princeps nobis adiungitur, grata nobis avenit dictarum insularum concessio sibi facta...*”⁸.

Si este principado, que quedó en un mero proyecto al morir Don Luis en 1348, incomodó a ambos monarcas, tampoco podía menos incomodar al monarca castellano la facilidad con que Portugal obtenía las bulas de cruzada. Sin embargo, la renovación de los diezmos a Portugal fue sucediéndose periódicamente. Inocencio VI fue informado por los embajadores del monarca portugués de un ataque de los agarenos con una flota poderosa –que se presentó en el Algarve, asaltando varias plazas, saqueando iglesias, matando a muchos hombres y haciendo cautivos a los supervivientes, que amenazaba con regresar. Ante tales acontecimientos, urgía que el Papa auxiliara al monarca para armar barcos y adquirir otros a fin de prevenir nuevos ataques. El Papa renueva el desvío de la mitad del diezmo de los rendimientos eclesiásticos del reino por cuatro años, con las excepciones habituales, con la bula *Romana mater ecclesia*, de 27 de febrero de 1355⁹.

Una nueva gestión portuguesa se lleva a cabo ante el papa Gregorio XI

⁷ SILVA MARQUES, *op. cit.*, I, pp. 86-88.

⁸ “Que la adquisición del reino de África pertenece a nosotros y a nuestro derecho y a ningún otro de los reyes; sin embargo, por reverencia a Vos y a la Sede Apostólica y por el vínculo de sangre que une al dicho Príncipe con nosotros, nos resulta grata la concesión de las referidas islas hecha el mismo” –GARCIA GALLO, *op. cit.*, apéndice 4, p. 751.

⁹ *MH*, vol. I, nº 102, pp. 239-243.

en los mismos términos anteriores, tendientes a conseguir apoyo para la guerra defensiva que el reino mantenía contra los moros, quienes proseguían sus ataques a la península desde el norte de África y también por la premisa de guerra de cruzada contra los enemigos de Cristo y para exaltación de la fe católica, de la santa Iglesia y de toda la cristiandad¹⁰. El 2 de abril de 1376, Gregorio XI concedía una nueva bula titulada *Accedit nobis* en la que ordenaba a los arzobispos, obispos, abades y otras personas eclesiásticas de Portugal, pagar durante dos años la décima parte de sus rendimientos: la mitad del diezmo se convertiría en auxilio de guerra contra los reyes de Granada y Marruecos –a petición del rey Fernando I de Portugal– y la otra mitad se entregaría a la Santa Sede¹¹. Esta partición del diezmo, cuya mitad se reservaría el Papa, molestó al monarca hasta el punto de rechazar la bula y negarse a su ejecución. Sus embajadores transmitieron al pontífice la decisión y la queja del rey, con lo cual se consiguió otra bula de igual nombre de fecha 12 de octubre de 1377, que prorrogó el bienio de la concesión pero en los mismos términos, esto es, el medio diezmo¹².

Todos estos apoyos papales no lograron sacar a Portugal de su guerra defensiva, no produciéndose ningún intento serio de conquistas ultramarinas. Difícil era para este pequeño reino reunir todas sus fuerzas en la guerra contra los infieles, debido a las disensiones internas y a las prolongadas hostilidades con Castilla, las cuales no tendrán término sino hasta el tratado de paz de 1411. Solamente entonces Portugal logrará salir de su propio territorio y conquistar la plaza de Ceuta en 1415, hito con el cual se inicia la espectacular expansión ultramarina portuguesa por las costas de África.

A principios de 1403, los caballeros normandos Jean de Bethencourt y Gadifer de la Salle acudieron al papa aviñonés Benedicto XIII para solicitarle les concediera los privilegios de cruzada, con las acostumbradas indulgencias plenarias a cuantos les ayudasen a emprender, en 1400, la conquista de las islas Canarias. En la bula *Apostolatus officium* de 1403,

¹⁰ “*Quod ipse Rex zelo fidei et fervore deuotionis accensus ad promouendum feliciter per eum ceptum pie prosecutionis negotium contra Reges Benamari et Granate eorumque subditos hostes fidei christiane perfidos agarenos et propulsandam impugnationes contumelias et offensas quas dicti hostes Regni Portugalie uicini in christianos dicti Regni et terrarum ipsius Regis perpetrare et committere in grauem domini nostri Redemptoris iniuriam iugiter non uerentur necnon pro exaltatione eiusdem fidei et sancte matris ecclesie ac uniuersorum christifidelium...*” –SILVA MARQUES, *op. cit.*, vol. I, nº 135, pp. 150-4.

¹¹ *Ibid.*, vol. I, nº 135, pp. 150-4.

¹² *Ibid.*, vol. I, nº 135, pp. 160-5.

el Papa otorgó a los conquistadores las gracias espirituales solicitadas en los siguientes términos: algunas indulgencias para los que diesen limosnas para la conquista, como también el privilegio de elegir confesor con poder absolutorio sobre pecados reservados; sin duda, indulgencia plenaria *in articulo mortis* a los que muriesen en la conquista y defensa de la isla de Lanzarote, en la conquista de las otras islas y en la conversión de los indígenas; idéntica gracia que a los combatientes, para aquellos que colaboraran con la empresa disponiendo donativos no inferiores al mantenimiento de un hombre de armas durante seis meses¹³.

3. La justa guerra contra los moros

Cuando don Juan I comenzó a pensar en la empresa de conquista de Ceuta, varios móviles estaban presentes en su mente. Sin duda, la variable geopolítica frente a los intentos expansionistas de Castilla, tanto en el norte de África, que reivindicaba para sí, como también frente al enemigo musulmán que asolaba de continuo las costas del Algarbe. Las posibilidades económicas para el comercio portugués también pesaban en las perspectivas que avizoraba el monarca para su reino, impedido de expandirse en la península. Todo ello sería insensato soslayarlo. Pero el conjunto de estos móviles estaba inserto dentro una mentalidad cristiano-eurocéntrica: todos estaban supeditados a la gloria de Dios; primero surge la idea de llevar a cabo la conquista y, enseguida, se sopesa si ella habrá de ser o no un servicio a Dios. Sólo después de determinar este primer punto, imprescindible y decisivo, se establecían las posibilidades reales de su realización, aclarando los beneficios y perjuicios que tal empresa habría de acarrear. Se aprecia este modo de pensar y de sentir en las expresiones del infante don Enrique al comentar con su hermano don Duarte las causas que don Juan tuvo para emprender la conquista de Ceuta: “*E posto que o credito común seja, que ha emprêsa de Cepta foy por nós honrradamente armas Cavalleiros, cuido, segundo sua muyta prudencia e grandeza de coraçom, que esse foi ho achaque; mas, depois do serviço de Deos, a causa e fundamento principal, foi a que disse, por em seu Regno se nom perder ho uso das armas, que ouve por certa segurança e acrecentamiento de sua*

¹³ *MH*, vol. I, nº 123, pp. 293-6. La cancellería de Benedicto XIII reiteró esta bula de indulgencia el 13 de septiembre y el 18 de diciembre de 1411. *Vid.* José ZUNZUNEGUI, “Los orígenes de las misiones en las islas Canarias”, *Revista Española de Teología*, vol. 1, nº 2 (1941), 361-408 (esp. p. 398).

*Corôa e Estado*¹⁴. El servicio a Dios era la variable más importante en la toma de decisiones, como en este caso, al tratarse de una acción expansionista en busca de objetivos estratégicos y económicos. Bien lo refiere el cronista Zurara, al poner en boca de don Juan estas palabras: “*antes de dar nenhuma resposta em êste feito, queria saber se era serviço de Deus, porque sôbre isto devemos fazer nosso alicerce, quanto à primeira intenção. E quanto à segunda devemos de saber se o podemos fazer ou não, porque muitas cousas são boas e desejadas em algumas vontades dos homes, e falece-lhe porém o poderio para as poderem acabar*”¹⁵. Para distinguir aquellas acciones que pueden realizarse de otras que no, el servicio a Dios era el criterio válido, la *primeira intenção*, que no puede entenderse como un móvil más, sino el marco totalizador y unificador de un sistema de valores que abarca todas las acciones de la vida del hombre medieval. La sociedad era profundamente cristiana, porque el cristianismo, además de una religión, era la cultura y la civilización del Occidente¹⁶.

Los intelectuales apoyaban estas ideas con razonados argumentos: Graciano, en la famosa causa XXIII de su *Decretum*, había afirmado que la Iglesia debía recurrir al brazo secular para perseguir y castigar a los herejes, empleando para ello incluso la guerra. Con esta acción violenta, los bienes de los herejes podían pasar a manos de los cristianos¹⁷. Rufino, Enrique de Susa y Raimundo de Peñafort coincidían en estas apreciaciones, tomando a los herejes en igualdad con los sarracenos hasta asimilarlos como un mismo grupo. Juzgaban que la Iglesia permitía a los cristianos exterminarlos con idénticos privilegios que los cruzados de Tierra Santa¹⁸. Los mismos portugueses contaban entre sus intelectuales a Juan de Deus, que seguía esta línea de pensamiento asegurando que ni el derecho divino ni el humano permitía a los herejes tener bienes¹⁹.

Entendida así, la guerra contra los sarracenos estaba justificada para Portugal pero como se trataba de una guerra de los fieles contra los infie-

¹⁴ Rui DE PINA, *Crónica do Senhor Rey D. Duarte* (ed. Lopes de Almeida), Oporto, 1977, cap. XL, p. 515.

¹⁵ ZURARA, *Crónica da tomada de Ceuta*, cap. XII.

¹⁶ BRÁSIO, *A ação missionária no período Henriquino*, Lisboa, 1958, p. 14 y ss.

¹⁷ *Decretum Gratiani*, II pars, causa XXIII, quaest. IV.

¹⁸ RUFINUS, *Summa Decretorum*, causa XXIII, quaest. VII; RAIMUNDUS, *Summa*, lib. I, tit. *De hereticis et fautoribus forum et ordinatis ab eis*, 2; HENRICUS DE SEGUSIO, *In tertium Decretalium librum commentarium*, rubrica *De voto et voti redemptione*, cap. VIII, fl. 128-128v. *Vid.* Santiago OLMEDO BERNAL, *El dominio del Atlántico en la baja Edad Media*, Salamanca, 1995, pp. 138-9.

¹⁹ JOANNES DE DEO, *Summa super quatuos causas decretorum*, causa XXIII, quaest. VII.

les, debía contar con la autorización del Papa, según Guido de Baysio. Y ya que la guerra implicaba la apropiación de las tierras habitadas por dichos los sarracenos, Antonio de Butrio señalaba que, fuesen esos territorios antiguas posesiones de cristianos o hubieran pertenecido al Imperio romano, para emprender con legitimidad esta guerra de reconquista era necesario disponer de la autoridad del Papa o del emperador. La negligencia de este proceder en la recuperación de aquellas extensiones que le pertenecían, justificaba la intervención del pontífice para asignarle la tarea a otro príncipe cristiano²⁰.

Por último, el monarca portugués recibió el mejor apoyo que podía esperar en su proyecto expansionista pues, poco antes de firmar el tratado de Ayllón, en 1411, suplicó a la Santa Sede que diera su autorización para que las órdenes militares continuasen cooperando con el rey en su guerra justa contra todos los enemigos del reino de Portugal, fuesen éstos cristianos, sarracenos u otros. Al acceder a la petición, el papa Juan XXIII expresó en la bula *Eximie deuotionis*, de 20 de marzo de 1411, que la licitud del ataque a dichos enemigos estaba garantizada tanto por el derecho divino como también por el derecho natural, en razón de la defensa de la patria: "*liceo a iure, tam diuino quam naturali, defensio patrie et inimicorum huiusmodi expugnatio sit permissa*"²¹.

Con la conquista de Ceuta vinieron las peticiones al Papa, por cuanto esta empresa tomó, desde su planeamiento, el carácter de cruzada contra los infieles al tiempo que una conquista de territorios que prometía importantes beneficios económicos. Con la elección del papa Martín V se ponía fin al cisma de la Iglesia y dicho pontífice volcaría todo su entusiasmo hacia los portugueses, quienes comunicaron de inmediato al concilio de Constanza la gran noticia del triunfo sobre Ceuta. Pero, como estaba previsto, la defensa y conservación de la ciudad habría de convertirse en una carga muy pesada para Portugal. Los embajadores presentaron los planes del rey de Portugal Juan I como una reconquista cristiana, esto es, una guerra contra los sarracenos e infieles que significaba un servicio a Dios y a su Iglesia ("*in seruium Dei et ecclesie sue sancte... contra et aduersus sarracenos et infideles prefatos, in partibus afficanis et alibi, hoc sanctum Dei negocium...*") y, de paso, la recuperación para la Iglesia de antiguos territorios cristianos²². La más importante petición era, sin duda, la decla-

ración de cruzada a favor de Portugal, que Martín V concedió a través de la bula *Rex regum* ese mismo año de 1418. El Papa exhortaba a todos los príncipes cristianos, señores y ciudades a colaborar con Juan I en su lucha contra los sarracenos y otros infieles de África y tierras vecinas ("*tam in Affricanis quam alijs partibus conuicinis*") ocupadas en tiempos pasados y que, desde allí, hostilizaban a los cristianos de la península. Los términos usados por la cancillería apostólica son semejantes a la súplica, como puede ya advertirse, y dan cuenta, evidentemente, de la intención de incluir otros territorios dentro del horizonte expansivo previsto. La cruzada se concede mientras viva Juan I, cuando éste la requiera y las indulgencias a los combatientes y a quienes costeasen las expediciones se otorgaban a semejanza de las cruzadas a Tierra Santa. Con la bula *Romanus Pontifex* de 1418 se erigió en iglesia catedral la mezquita de Ceuta, tal como lo solicitara el monarca portugués²³. Acompañó a ésta otra bula con privilegios de cruzada que el mismo papa concedió con la bula *Sane charissimus* (1418)²⁴. En ésta recomendó a los príncipes cristianos ayudar al portugués y ordenó a los arzobispos y obispos que convocasen la cruzada. En 1420 fallecía el maestre de la orden militar de Cristo –heredera de los templarios en Portugal– y don Juan I solicitaba a Roma el nombramiento de su hijo Enrique como nuevo maestre y gobernador de la misma. El papa Martín V accedió a la petición con dos bulas, la *In apostolice dignitatis specula* y la *Eximie deuotionis affectus*, argumentando destinar las rentas de dicha orden a la lucha contra los moros y a la expansión de la fe, fundamentos que estaban acordes con el espíritu fundacional de la orden²⁵. De aquí en adelante, las rentas de esta riquísima Orden se destinarían a financiar la lucha contra los musulmanes pero también, a las expediciones marítimas dirigidas por el infante don Enrique.

No solamente la Orden militar de Cristo fue conminada a participar sino también la de Santiago y la de Avis, de las cuales eran sus administradores los infantes don Enrique, la primera, don Juan, la segunda, y Fernão Rodrigues de Sequeira, de la tercera. Don Duarte, primogénito del rey, fue quien suplicó ante Martín V, en nombre de ellos, que se mantuviera la exención del pago del diezmo para los miembros de aquellas órdenes, cuyo destino era la guerra contra los infieles, debido a que ellos mismos participaban, personalmente, en las luchas contra los sarracenos, por exigencia del monarca. La defensa de Ceuta era un objetivo prioritario

²⁰ ANTONIUS DE BUTRIO, *Lectura super tertio Decretalium*, rubrica *De voto et voti redemptione*, cap. VIII, *Quod super his*, fl.151 a.

²¹ *MH*, vol. I, n° 147, pp. 336-7.

²² *MH*, vol. II, n° 142, pp. 277-81.

²³ *Ibid.*, vol. II, n° 144, pp. 287-9.

²⁴ SILVA MARQUES, *op. cit.*, vol. I, pp. 246-50.

²⁵ *MH*, vol. II, n° 180, pp. 367-9 y n° 194, pp. 388-9 respectivamente.

que consumía ingentes recursos y también se requerían numerosas personas que estuviesen dispuestas a luchar con denuedo contra los infieles. Con la finalidad de estimular a cristianos a dicho fin, el rey de Portugal solicitó del Papa la indulgencia plenaria, sin ayuno, para todos aquellos que residiesen en Ceuta o partieren para allá. La Santa Sede accedió a los términos solicitados, por cinco años. Una nueva petición acogida favorablemente se muestra en la bula *Ab eo qui humani sumens* (1419) que amplía la concesión a siete años. Todavía más, “para mejor defender la ciudad de Ceuta” (“*ut amplius populetur et melius defendatur ciuitas de Cepta*”) el monarca eleva dos peticiones más de prórroga, que fueron aceptadas por el Pontífice: la primera por diez años, acogida en la bula *Cum omnia uirtutum exercicia* (1419) y la segunda por ocho años, por la bula *Quia dilationem* del mismo año²⁶.

Estas y otras bulas fueron solicitadas al Papa para sostener la difícil defensa de la plaza marroquí, que consumía ingentes recursos que el reino no estaba en condiciones de sufragar y que el papado debía suministrar. Entre 1418 y 1420 el recurso al Papa será una constante en la política portuguesa para conseguir los medios económicos urgentes.

4. Dispensa de la prohibición canónica del comercio con los musulmanes

El derecho canónico prohibía el comercio con los islámicos²⁷ y la expansión decidida y organizada de Portugal en tierras africanas –bajo la dirección del infante don Enrique el Navegante y su “escuela” o ambiente de Sagres– generó la necesidad de comerciar con los infieles, junto a la dispensa de tal prohibición. Con motivo de la toma de Ceuta y la exultación político-religiosa que la acompañó, fue Juan I de Portugal el que suplicó al papa Martín V arguyendo que el deseo de convertir a la fe cristiana a los musulmanes vecinos, no podía hacerse sino “por amor o temor” (*nisi amore aut timore*). Establecer relaciones comerciales con ellos traería varios beneficios: este comercio provocaría un flujo económico muy necesario; podría facilitar la convivencia y las buenas relaciones entre los sarracenos y los cristianos, con lo cual se garantizaba la conservación de Ceuta en

²⁶ *Ibid.*, vol. II, nº 153-154, pp. 311-13; nº 169 y 170, pp. 347-9; nº 174, pp. 356-7 respectivamente; SILVA MARQUES, *op. cit.*, vol. I, pp. 251-2.

²⁷ *Decretales de Gregorio IX*, V, 6, 6., 1179; concilio III de Letrán, c. 26; concilio II de Letrán, 1187-91, Clemente III, c. 12; *Extravagantes comunes*, V, 2, 1, Clemente V.

manos portuguesas y, por último, en un ambiente así, la posible conversión de los musulmanes podría llegar a ser una realidad. El pontífice respondió con la bula *Super gregem dominicum* de 1421²⁸, concediendo a Portugal la licencia para comerciar con los musulmanes, a excepción de las mercancías prohibidas por los concilios lateranenses III y IV: hierro, madera, cuerdas, barcos y armas. Así, Ceuta se convirtió no solamente en un punto geo-político estratégico para la expansión portuguesa por África sino también en un mercado alternativo para los productos portugueses y para obtener las mercancías africanas sin intermediarios.

Dos décadas más tarde, el rey Duarte de Portugal, hijo de Juan I, se dirigió al papa Eugenio IV para solicitarle licencia para comerciar con los sarracenos y demás infieles, en los mismos términos en que Martín V concediera a su padre. El pontífice respondió a la solicitud de Duarte con la bula *Preclaris tue devotionis*, de 25 de mayo de 1437, autorizando el comercio y el envío de mercaderías, con las excepciones antedichas²⁹. Concede que, tanto el rey como las personas por él encargadas, puedan negociar cualquier mercancía, objetos y vituallas con los infieles, con excepción expresa de las mercancías prohibidas como el hierro, maderas, cuerdas, navíos y armas de cualquier especie³⁰. Gracias a esta concesión de la Santa Sede, Duarte aprovechó para vitalizar el comercio portugués con Marruecos hasta el punto que, un año después, el 25 de mayo de 1438, concedió licencia a los habitantes de Lisboa para que pudieran exportar sal y otras mercancías no prohibidas a tierras de moros y otras partes y, a cambio, trajesen de retorno trigo y cereales panificables³¹.

Posteriormente, en 1442, buscando el mismo pontífice apoyar los esfuerzos en la lucha contra los moros que llevaban a cabo el pequeño rey Alfonso V, el regente don Pedro y el infante don Enrique, expide el 5 de enero de ese año la bula *Exigunt nobilitas* ratificando la concesión de la dispensa, con la salvedad acostumbrada³².

²⁸ *MH*, vol. II, nº 146, pp. 299-300.

²⁹ SILVA MARQUES, *op. cit.*, vol. I, nº 296, pp. 378-80; GARCIA GALLO, *op. cit.*, p. 487.

³⁰ “*Nos itaque tuum pium propositum in hac parte plurimum commendantes tibi ut tu necnon etiam singule qui ipus id committendum duxeris persone cum quibusuis saracenis et infidelibus de quibuscumque rebus et bonis ac uictualibus empitones et uenditiones p.....uerit [sic] facere necnon quoscumque contractus inire transigi pacisci mercari et negotiari necnon merces quascumque ad ipsorum saracenorum et infidelium loca dummodo ferramenta lignamina funes naues seu aliquarum armaturarum genera non sint deferre et ea dictis saracenis et infidelibus uendere*” –SILVA MARQUES, *op. cit.*, vol. I, nº 306, p. 380–.

³¹ *Ibid.*, vol. I, nº 306, p. 393.

³² *Ibid.*, vol. I, p. 411; *MH*, vol. VII, nº 233, pp. 350-3.

En la bula *Romanus pontifex*, de 1455, el papa Nicolás V renueva el permiso para que los portugueses pudieran comerciar con los infieles, con tal de que no les proporcionasen armas ni otras mercancías prohibidas³³.

Conclusión

La consolidación de la reconquista del territorio peninsular y la expansión sobre el norte de África por parte de Portugal se halla indisolublemente unida al apoyo prestado por el Papado. Al permanente auxilio religioso y económico debe unírsele el indiscutido fundamento jurídico y político, todo lo cual configura el basamento sobre el cual el reino portugués edifica las bases de su imperio colonial africano. Creemos haber demostrado y explicado los diversos aspectos del omnipresente espíritu de cruzada que anima el expansionismo lusitano a comienzos del siglo XV: exaltación de la fe, ampliación territorial, desvío de los diezmos, indulgencias plenarias.

³³ “*Ferrum, arma, ligamina, aliasque res et bona ad infideles deferri prohibita portarent...*” –GARCIA GALLO, *op. cit.*, p. 768–.

COMPASIONES Y RECHAZOS EN UN LARGO AÑO MIL. EL CASO DE *LA VITA DOMINICI SILENSIS* (SIGLO XI)¹

MARCOS RUBIOLO GALÍNDEZ
(Universidad Nacional de Córdoba)

En la historiografía hispánica, la pobreza no ha ocupado más espacio que aquél que demanda una moda pasajera a la producción histórica de un país. Como consecuencia de ello, en la actualidad casi no hay trabajos sobre el tema y lo producido en las décadas precedentes revela, por una parte, una exigua variedad temática –expresada en el examen casi exclusivo de las instituciones de acorro– y, por otra, la existencia de un reducido número de estudios de peso –indicado en la abrumadora presencia de artículos de aproximación que no han tenido continuidad en indagaciones de largo aliento–.

En ese contexto parco y de contornos irregulares, el problema de cómo se concibe al pobre no concitó sino un interés secundario entre los historiadores. Un interés que circunscribió su atención al período bajomedieval y que abordó este tema de forma tangencial, ya sea a través de un enfoque institucional –la noción de pobre como mera observación conceptual en el estudio de un establecimiento asistencial– o bien a partir de una perspectiva macrosocial –la visión eclesiástica integrada acriticamente dentro del discurso que la sociedad, en su conjunto, tenía de los desheredados–.

¹ Una versión de este trabajo fue presentada en las VII Jornadas de Estudios Medievales, coorganizadas por el Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED) –Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)– y la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), Buenos Aires, del 4 al 6 de septiembre de 2006.

Temas Medievales, 15-16 (2007-2008), 125-135.

Ante esos planteos, este trabajo tiene por objetivo aproximarse a la comprensión de ese descuidado tema a través del análisis de las referencias a los menesterosos, presentes en el discurso hagiográfico castellano del siglo XI. En ese contexto, nuestra atención se centrará, concretamente, en el examen de aquellas imágenes que delinear los trazos esenciales de la figura de los pobres al describir las actitudes de la sociedad hacia ellos.

Ahora bien, para poder llevar adelante esta pesquisa es preciso tener en cuenta, previamente, ciertas cuestiones metodológicas relacionadas con las fuentes. Por una parte, hay que destacar que no es posible ensayar una aproximación cuantitativa a esos temas, dada la desigual selección que el tiempo ha producido sobre la conservación de los documentos y al hecho de que las huellas que aluden a los pobres distan de estar presentes en todos esos registros. Por la otra, hay que hacer hincapié en la limitada utilización que puede hacerse de la información que suministran esas huellas, en razón de la escasez ya enunciada y del carácter estereotipado y poco detallado que presentan dichas formalizaciones.

Frente a esas dificultades, los asuntos antes señalados se abordan desde una perspectiva cualitativa, en atención a que su reconstrucción se sustentará en un conjunto valioso –aunque esporádico– de indicios más que en una serie homogénea y continua de datos. A lo que cabría agregar, además, que se realizará a partir del empleo de fuentes privilegiadas y excepcionales, como es el caso de la *Vita Dominici Silensis*² del monje Grimaldo³. Una *Vita* compuesta a finales del siglo XI (1088-1090) por encargo del abad Fortunio (1073-1116). Una obra que responde a distintos propósitos monacales⁴. Un relato que deviene excepcional porque, comparado con otras producciones hagiográficas del período, resulta inusualmente rico y extenso y, sobre todo, cuenta con un número infrecuente de referencias a los pobres.

De esta forma, nuestra aproximación a esa compleja problemática se llevará a cabo a través de un estudio de caso. Un estudio que, conviene aclararlo, se verá complementado con todos aquellos datos –dispersos,

² Cfr. GRIMALDO, *Vita Dominici Silensis* (edición de Vitalino VALCÁRCCEL), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

³ Monje de origen francés, posiblemente de la región de Toul.

⁴ Entre ellos, disciplinarios (ofrece un modelo donde mirarse), identitarios (propone un marco referencial con el que identificarse) y económicos (atrae recursos por la capacidad taumaturgica del santo).

fragmentarios e indirectos– que nos transmiten algunos otros escritos eclesiásticos (hagiográficos⁵, jurídicos⁶ y literarios⁷) de esa misma época.

Un largo año mil

Efectuadas estas observaciones, una lectura atenta del vocabulario empleado en esta *Vita* –y, de forma subsidiaria, en las restantes obras– permite sugerir que, al menos, en la comunidad narrativa que dio origen y difusión a este relato se apeló a tres imágenes bíblicas para retratar a los pobres de su tiempo. Al respecto, cabe apuntar que, de esas tres imágenes, dos corresponden al Nuevo Testamento –como son, Cristo⁸ y Lázaro⁹– y la restante a ambas colecciones escriturarias –tal el caso del anónimo colectivo “pobres” y “débiles”–.

En lo que atañe a la primera –esto es, Cristo¹⁰–, importa señalar que

⁵ Cfr. JUAN DIÁCONO, *Vita sancti Froilani* –España Sagrada, XXXIV, pp. 422-425–.

⁶ Cfr. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1861, t. I, pp. 25-29.

⁷ Cfr. *Tractatus Garsiae or The Translation of the Relics of SS. Gold and Silver* (edición de Rodney M. Thompson), Leiden, Brill, 1973.

⁸ La utilización de esta figura no constituye un rasgo original del discurso hagiográfico de esta centuria. A título de ejemplo, baste señalar que en el caso hispano está presente, por lo menos, desde el siglo VII. Cfr. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Vita sancti Aemiliani* –*Patrología Latina*, LXXX, col. 710–.

⁹ El personaje de Lázaro al que se hace referencia en este acápite es el que aparece en el relato de Lucas (Lc. 16, 16-31) y no aquél que se descubre en el clásico texto de Juan (Jn. 11, 1-44).

¹⁰ Ejemplo de ello es el capítulo 8, libro I, de la *Vita Dominici Silensis* donde se afirma que:

“(…) In uisione namque sua beatus martines uidit Christum parte clamidis sue tectum. Qua reuelatione Spiritus Sancti gratia inflamatus et in uera caritate fundatus meruit prouehi sed omnes sublimium uirtutum gradus, quibus non solum, cursu praesentis uite peracto, dignus fuit esse celestes paradisi particeps, sed et quod excedit omnem dignitatem, eiusdem Christi, cui nimio frigore argenti in paupere medietatem clamidis dedit, meruit esse coheres (…)”

“(…) Efectivamente, el bienaventurado Martín, en su visión, vio a Cristo cubierto con parte de su manto. Y a raíz de tal revelación, inflamado por la gracia del Espíritu Santo y fundado en la verdadera caridad, ascendió a todos los grados de las más altas virtudes, gracias a las cuales, a su muerte, no sólo fue digno de convertirse en partícipe del paraíso celestial, sino también, lo que supera cualquier dignidad, de ser coheredero del mismo Cristo, a quien, en forma de pobre, dio la mitad de su manto cuando se encontraba helado por un gran frío (…)”

Cfr. GRIMALDO, *op. cit.*, pp. 242-245. En este, como en los restantes casos, el subrayado es nuestro.

ésta se utilizó para caracterizar al pobre voluntario¹¹, en atención al modelo de comportamiento que la misma connotaba. Sin abundar en detalles –en tanto el examen de esos menesterosos escapa a los fines de este estudio–, resulta oportuno indicar que dicho modelo se estructuró a partir de una concepción escatológica del mundo. Ésta veía en la pobreza, el ayuno y la abstinencia las principales instancias salvíficas¹² y se fundamentó en los principales relatos del cristianismo –tales como el texto bíblico¹³, los escritos de los Padres de la Iglesia¹⁴ y la regla benedictina (capítulos 36¹⁵ y 53¹⁶)–. A esto habría que agregar que se trató de una imagen que gozó de una notable difusión, como consecuencia no sólo de los planteos escatológicos ya enunciados sino también del interés por encauzar problemas concretos y cotidianos de las comunidades religiosas. En efecto, la exaltación de ese comportamiento ascético (tempranamente asociado al santo) permitía, a quienes orientaban estos relatos, corregir cuestiones tales como la disciplina –al ofrecer un ideal de conducta donde mirarse¹⁷–, la identi-

¹¹ Pobre, que, en ese contexto eclesiástico, no es otro que un monje benedictino.

¹² De allí que, en los relatos del Nuevo Testamento, frecuentemente, se haga hincapié en la encarnación de Cristo como un hombre pobre y en su vida como una historia tallada por la pobreza. Cfr. Mt. 19, 21 (narraciones similares en Mc. 10, 21 y Lc 18, 22), 2 Co. 8, 7-10 y Flp. 2, 6-8. Esta idea de la pobreza como condición de acercamiento a Dios no es exclusiva del cristianismo sino que también está presente en el judaísmo, el islamismo y, como vía de perfeccionamiento, en la literatura clásica –estoicos, Cicerón, Séneca y Marcial–. Cfr. Michel MOLLAT, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 26.

¹³ Concretamente, en la segunda carta del Apóstol a los cristianos de Corinto, donde afirma que: “(...) Tenéis abundancia de todo, de fe, de dones de palabra, de conocimiento, de empeño para todo y de ese amor vuestro por mí: pues que sea también abundante vuestro donativo. No es que os lo mande; os hablo del empeño que ponen otros para comprobar si vuestra caridad es genuina; porque ya sabéis lo generoso que fue Nuestro Señor, Jesús el Mesías: siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza (...)”. Cfr. 2 Co. 8, 7-10.

¹⁴ Cfr. Cipriano –*De las buenas obras y limosnas*–, Gregorio de Nisa –*Sobre los pobres*–, Gregorio Nacianceno –*Sobre el amor a los pobres*–, Ambrosio de Milán –*Sobre Naboth, Sobre los Oficios y Comentarios a los salmos 48 y 118*–, Jerónimo –*Comentario al Evangelio de Mateo (Mt. 4, 25, 40-41)*–, Juan Crisóstomo –*Al pueblo de Antioquia, Sobre el hombre enriquecido, Contra las maldicciones y Comentarios (Génesis, Evangelio de Mateo, Carta de Pablo a los cristianos de Roma y Segunda Carta de Pablo a los cristianos de Corinto)*–, Agustín de Hipona –*Sobre epístola de san Juan a Partos y Comentarios al salmo 48*–, Gregorio Magno –*Sobre el Evangelio*–, entre otros. Citados en Restituto SIERRA BRAVO, *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*, Madrid, Edibesa, 1997. Véase también MOLLAT, *op. cit.*, pp. 25-28.

¹⁵ *De los hermanos enfermos*.

¹⁶ *De la recepción de los huéspedes*.

¹⁷ En el caso de la *Vita Dominici Silensis*, este ideal es, posiblemente, gregoriano. Sustentan

dad del grupo¹⁸ –al proponer un marco referencial de valores y prácticas con el que identificarse– y, finalmente, el bienestar material de esas comunidades¹⁹ –al atraer recursos de otros estamentos (en este caso, de la monarquía y la nobleza local), interesados en beneficiarse de la mediación espiritual de quienes decían seguir esa vida ascética–.

En cuanto a la segunda figura –Lázaro–, cabe afirmar que sus atributos se utilizaron para describir a otro tipo de menesteroso como es aquel villano “conocido”, que sufre involuntariamente la pobreza. En este caso, vale aclararlo, el vocablo “conocido” no alude a un vínculo real y concreto del hagiógrafo con determinado pobre sino, simplemente, al hecho de que se nos informa el sexo, nombre y lugar de procedencia de ese personaje ficticio. En lo relativo a la utilización de esa figura, podemos decir que ésta se fundamenta –al menos, en parte– en el utillaje mental de quien narra estos milagros, toda vez que éste se encuentra configurado –entre otros textos– por los relatos bíblicos y patrísticos²⁰. Relatos en los que Lázaro constituye el estereotipo del mendigo individualizado²¹.

esta afirmación no sólo la datación de la obra (1090) y la muy probable formación cluniacense de su autor (Grimaldo) sino también sus alegatos en contra de la simonía –capítulo 5, libro I– y a favor de la obediencia de la jerarquía –capítulo 23, libro I–. Cfr. Javier PEREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI a XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 84 y 85.

¹⁸ En tal sentido, resulta interesante pensar el texto hagiográfico como un relato selectivo del pasado de una comunidad. Un relato que, a medida que cuenta, muestra y oculta determinados acontecimientos, con el propósito de hacer menos doloroso el recuerdo y más reconfortante y cohesionante la memoria común.

¹⁹ Cfr. Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, París, Cerf, 1985, p. 13 y Fernando BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003, pp. 31 y 32.

²⁰ La imagen de Lázaro aparece con frecuencia en los escritos patrísticos occidentales. En la mayoría de los casos, se encuentra asociada a exhortaciones a la caridad o a reconvencciones de la conducta de los religiosos. Cfr. Ambrosio de Milán –*De Nabutha Jezraelita (P.L. XIV), De Interpellatione Job et David (P.L. XIV), Apología altera prophetae David (P.L. XIV), Enarrationes in XII Psalmos Davidicos (P.L. XIV), Expositio in Psalmum David CXVIII (P.L. XV), Expositio Evangelii secundum Lucas (P.L. XV), De officis ministrorum (P.L. XVI), Exhortatio virginitatis (P.L. XVI), De obitu Valentiniani consolatio (P.L. XVI) y De obitu Theodosii oratio (P.L. XVI)*–, Jerónimo –*Epistolae (P.L. XXII), Commentaria in Isaiam (P.L. XXIV), Commentaria in Malachiam (P.L. XXV) y Evangelium secundum Lucam (P.L. XXIX)*–, Agustín de Hipona –*Quaestiones Evangeliorum (P.L. XXXV), Enarrationes in Psalmos (P.L. XXXVI), Sermones de Scripturis (P.L. XXXVIII), Sermones dubii (P.L. XXXIX), De diversis quaestionibus (P.L. XL), De cura pro mortuis gerenda (P.L. XL) y Sermones (P.L. XLVI)*– y, finalmente, Gregorio Magno –*Moralia (P.L. LXXV), Homiliae in Evangelia (P.L. LXXVI), Dialogi (P.L. LXXVII) y Liber responsalis (P.L. LXXVIII)*–. En el ámbito hispano se destaca, sobre todo, Isidoro de Sevilla –*Sententiarum Libri Tres (P.L. LXXXIII)*–.

En lo que respecta a su formato, cabe indicar que esa imagen se define por la presencia de ciertos atributos, entre los que se cuentan la identidad –Lázaro–, la carestía material –*era un mendigo*–, la debilidad física –*abierto de llagas*–, la fragilidad social –*al que sólo los perros se le acercan para lamerle sus heridas*– y, por último, la riqueza espiritual –*que se salva por su fe*–. En tal sentido, esto puede observarse en el capítulo 15, libro II, de la *Vita Dominici Silensis*, donde esos atributos –originalmente asociados al clásico leproso²² del relato de Lucas– son empleados para retratar a los pobres:

Otra mujer, apellidada Jimena, del lugar conocido por Tordeagomar, a causa del repentino y grave ataque de una enfermedad, había perdido del todo la capacidad de una mano, no pudiendo realizar con ella movimiento o trabajo alguno. Confiando, pues, en la misericordia del Señor y, aunque externamente pobre, rica, sin embargo, en lo interior por la sinceridad de su fe, se acercó con gran devoción a la venerable tumba del bienaventurado Domingo. Y permaneciendo allí un día entero en oración recibió su anterior salud y la capacidad perdida de su mano. Y la que con no pequeña tristeza había llegado al monasterio de Silos, regresó a su casa inmersa en una gran alegría espiritual y corporal²³.

Se trata, como dijimos, de los mismos trazos utilizados para describir la figura de Lázaro –con algunos matices, en la medida en que el protagonista ya no es un hombre sino una mujer y la enfermedad que la afecta no es la lepra sino la parálisis de una mano–. Pero al igual que el personaje bíblico, la mujer que protagoniza el milagro está identificada (“Otra mujer, apellidada Jimena, del lugar conocido por Tordeagomar”), carece de recursos (“externamente pobre”), sufre de una grave dolencia (“había perdido del todo la capacidad de una mano”), está sola (revelado en giros

²¹ Cfr. W. R. F. BROWNING, *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre temas, personajes y lugares bíblicos*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 275.

²² La imagen de Lázaro sólo nos interesa en tanto estereotipo del menesteroso individualizado y la lepra en cuanto constituye una de las múltiples expresiones de la debilidad física.

²³ “Alia autem mulier, dicta Xemenia, ex uico Tordeagomar uocato, irruente graui dolores infirmitate, funditas officium manus perdiderat *omnique motu illius atque operatione caruerat. Confisa itaque de misericordia Domini et, licet exterius rebus pauper, tamen interius locuplex sinceritate fidei, cum summa deuotione mentis accessit ad uenerabilem tumulum beati Dominici. Ibi que die integro persistens in oratione, et incolomitatem pristinam atque omne officium amissae manus meruit recipere. Et que ad cenobium Exiliense cum non modica uenerat mestitudine, rediit ad sua cum magna mentis ac corporis alacritate.*”. Cfr. GRIMALDO, *op. cit.*, pp. 344 y 345.

verbales que no denotan compañía como “se acercó”, “recibió”, “había llegado” y “regresó”) y posee una profunda fe (“rica, sin embargo, en lo interior por la sinceridad de su fe”).

Ahora bien, al examinar detenidamente esos elementos resulta interesante observar que, en ese conjunto, no todos tienen la misma importancia. Junto a ello, también se aprecia que el ropaje de esos atributos varía de una escena a otra. En lo relativo al primer aspecto, podemos apuntar que, si se toma en consideración la centralidad que les cabe en el relato, las notas más significativas parecen ser aquéllas que hacen referencia a la oposición (y complementación) entre las dimensiones interna y externa –esto es, la riqueza espiritual y la carestía material–. Acorde a esa línea de pensamiento, luego vendrían los elementos que completan la descripción de esta última dimensión –concretamente, la debilidad física y la fragilidad social, en tanto inscriben la miseria en el cuerpo y en los vínculos del pobre–. Y, finalmente, se hallaría la identidad –atributo que aporta poco a nuestros fines pero que, para el hagiógrafo, resulta de gran utilidad, sobre todo, a la hora de hacer creíble su relato–.

Por su parte, en lo que atañe a la segunda observación –esto es, la mudanza de esos elementos–, importa indicar que ésta se advierte en las cinco características apuntadas –aunque en dos modalidades diferentes– y que obedece a distintas causas. Entre ellas, cabe mencionar las diferentes motivaciones del escritor en cada escena –morales, disciplinares, etc.– y la complejidad misma del colectivo pobre –en la medida en que ésta condiciona la práctica del escritor e impone matices al esquematismo de sus formalizaciones discursivas–.

Con todo, la información que disponemos sobre ellas no es lo detallada que quisiéramos. En tal sentido, faltan elementos que aclaren el contenido de cada una de esas manifestaciones, al tiempo que abundan imágenes estereotipadas sobre ellas. Esto como consecuencia de que el interés del hagiógrafo y su comunidad se centró en otros asuntos –en los que sí creyeron oportuno pormenorizar–. Asuntos que, por una parte, se relacionan con el hecho de que su narración sea comprensible para el lector y, por otra, con el propósito de destacar la capacidad taumatúrgica del santo que “articula, identifica y nutre” a cada cenobio.

Sin embargo, tampoco hay que exagerar. El hecho de que la información sea escasa no significa que ésta sea inutilizable. Lejos de ello, si hay algo que queda claro de la lectura de esos testimonios es que éstos aportan valiosos indicios como para poder sugerir no sólo la presencia de gradaciones en esa mudanza sino también la existencia de una deliberada articulación entre las mismas.

En tal sentido, en lo que respecta a las primeras, podemos apuntar que

éstas se descubren en los cuatro últimos atributos²⁴ –esto es, carestía material, debilidad física, fragilidad social y riqueza espiritual– y que se expresan a partir de estadios disociados entre sí. Ejemplo de ello es la carestía material, que los escritos hagiográficos presentan como estados de indigencia, pobreza y empobrecimiento pero ubicando a cada uno de ellos en un milagro y un sujeto diferentes²⁵. Y lo mismo sucede con los restantes elementos. De forma tal que, en la debilidad física, se identifican –en distintas escenas y personajes– dolencias tales como fiebres, parálisis y cegueras. En la fragilidad social, se reconocen situaciones de soledad, de asistencia de parientes y de compañía de esposos e hijos²⁶. Mientras que, en la riqueza espiritual, se detectan casos en los que se carece de fe –como ocurre con el poseso–, otros en que no se la posee en grado suficiente y un último grupo donde ésta abunda.

Por su parte, en lo que atañe a la asociación intencional de esas manifestaciones, importa señalar que ésta opera en el conjunto de los atributos mencionados. En segundo término, que responde al interés del hagiógrafo por confirmar un determinado equilibrio de poder –expresado en su preocupación por ofrecer una imagen estática de la sociedad–. Y, por último, que permite entrever ciertas particularidades en la representación de los pobres a través de las específicas formalizaciones a que da lugar.

Al respecto, cabe afirmar que uno de los rasgos más significativos es la *uniformidad de la nomenclatura* empleada para aludir a los menesterosos. Esto como consecuencia de que *pauper* –y sus variantes– es el único vocablo presente en la documentación consultada y que éste circunscribe su alcance, exclusivamente, al cristiano pobre²⁷. Esta situación, que oculta todo lo referente a la condición de judíos y musulmanes pobres, se explica tanto por el destinatario cristiano que tienen este tipo de escritos como por la influencia –consciente e inconsciente– que ejercen sobre el relator los distintos modelos hagiográficos de los que éste se vale.

Otra de esas particularidades es el hecho de que ese colectivo se redujo a una *unidad de condición*, en virtud de que siempre se trató de personas jurídicamente libres aunque dependientes en lo socio-económico –esto es, villanos pobres e indefensos que reciben más de lo que dan–. Sin embargo, esta circunstancia también se abrió a una multiplicidad de situaciones.

²⁴ Ya que la identidad no muta en términos de escala.

²⁵ Circunstancia que revela un notable desinterés por describir procesos.

²⁶ Como podrá deducirse, la descripción de este atributo se realiza a partir de una figura femenina.

²⁷ Sobre la connotación religiosa del vocablo *pauper* ver MOLLAT, *op. cit.*, p. 12.

En efecto, si bien es cierto que todos son pobres, algunos lo son más que otros. En tal sentido, un rápido inventario de las fórmulas utilizadas en la designación de ese colectivo permite reconocer dos grupos bien diferenciados de pobres, enunciados, cada uno de ellos, con vocablo específico: *pauperrimus* y *pauper*.

En lo que atañe al primero, resulta oportuno indicar que éste se empleó para nominar a los vecinos más débiles e incapaces del villorrio –concretamente, aquéllos que no podían proveerse por sí mismos su sustento o, al menos, una parte significativa de él–. En términos discursivos, su definición se realizó a través de una deliberada asociación de imágenes²⁸, donde prevalecieron cuestiones tales como la escasez de bienes materiales²⁹ y una llamativa ausencia de vínculos sociales. A ello cabría añadir, en un segundo plano, la permanente movilidad de esos menesterosos (en busca de espacios proveedores de recursos) y la existencia de una apremiante sensación de intranquilidad, fundada en la extrema precariedad de su situación.

Por su parte, en lo que respecta al segundo término –*pauper*–, conviene apuntar que éste se utilizó para retratar a aquellos villanos que, cotidianamente, sufren privaciones y angustias, aunque en un nivel sensiblemente inferior al manifestado por el grupo anterior. Con todo, ésta no es su única diferencia. *Pauper* es, también, notoriamente más impreciso que *pauperrimus*, entre otras razones, porque sirvió para designar a ese amplio y heterogéneo conjunto de situaciones que media entre miserables y empobrecidos –cuya existencia, desde el punto de vista hagiográfico, sólo se sugiere en esta centuria–. Así, en ciertas ocasiones, lo encontramos

²⁸ Al respecto, cabe aclarar que, en dicha asociación, no entró en juego la debilidad física como criterio de estratificación, porque quienes redactaron esos textos no adscribieron determinadas enfermedades a un grupo específico sino que las emplearon indistintamente.

²⁹ Hablamos de “escasez” porque, en la documentación consultada, la mayoría de los miserables carecen de bienes o, a lo sumo, disponen de una moneda, que es empleada en la ofrenda al santo. Ejemplo de ello, es el capítulo 29, libro II, de la *Vita Dominici Silensis* donde un miserable –uir...*pauperrimus*–:

“(…) Expergefactus itaque homo super pedes suos constitit et se sanitati reddidit, sed nequaquam integre sensit. Cunctis uero astantibus que in sompnis uiderat enarravit. Et unum nummo, quem solum possidebat, oblato, recessit et ad beati Emiliani basilicam, in territorio Vergegii sitam, perrexit, (...)”.

“(…) Al despertar, púsose de pie y sintió que había vuelto a la salud, aunque no íntegramente. Después refirió a todos los presentes cuanto había visto en sueños y, ofrecida la única moneda que tenía, se alejó, encaminándose al monasterio de san Millán, en la comarca de Berceo, (...)”.

Cfr. GRIMALDO, *op. cit.*, pp. 394 y 395.

asociado a trayectorias próximas a la indigencia –tal el caso de la mujer tullida³⁰ que carece de vínculos pero que, aparentemente, dispone de algún bien gracias a su trabajo–. Mientras que, en otras, se encuentra emparentado con recorridos cercanos al desclasamiento –como ocurre con algunos menesterosos que disponen de ciertos bienes (alimentos) y del auxilio de su grupo familiar (padres, sobre todo)³¹–.

Con todo, en esto no se agotan las particularidades en la representación de los pobres. A la *uniformidad de la nomenclatura* y al binomio *unidad de condición/multiplicidad de situaciones*, hay que agregarle un tercer elemento que trata sobre el *carácter incuestionable que presenta el fenómeno de la pobreza*. Ésta es, quizás, la característica que menor desarrollo tiene en la documentación consultada, ya que ningún milagro se ocupa directamente de ella³². Las razones que explican esta situación son de naturaleza ideológica y se encuentran en el interés por conservar determinado equilibrio de poder. Interés que se fundamenta, entre otras cosas, en el relato bíblico –concretamente, en “la unción de Betania”³³ donde Cristo plantea que los pobres siempre van a existir– y se despliega bajo un manto de aparente “naturalidad”. De hecho, esto es lo que se visualiza en ciertos registros eclesiásticos del siglo XI, donde los pobres no son otra cosa que un elemento más del entorno social, tan “natural” como el hecho de que existan “potentes”. En ese contexto, la presencia de la pobreza no escandaliza a nadie. No se piensa en suprimirla porque no se la concibe como un problema social. En todo caso, es de tipo moral –fruto del pecado de los hombres– y, como tal, lo único que se admite es su alivio³⁴.

Llegados a este punto, sólo restaría abordar la tercera imagen empleada para retratar a los desheredados en la documentación eclesiástica consultada. Nos referimos, concretamente, a los vocablos colectivos “pobres” y “débiles”. Al respecto, cabe apuntar que, enunciados en las fuentes con las voces altomedievales “*pauperes*”, “*indigens*”, “*impotens*”, “*debiles*” y “*non habentes*”, estos términos se utilizaron para describir a aquellos menesterosos desconocidos e indefensos que, habitualmente, se muestran en grupo.

³⁰ Cfr. *Vita Dominici Silensis*, libro II, capítulo 15, pp. 344 y 345.

³¹ Cfr. *ibid.*, libro II, capítulos 8, pp. 334 y 335; 16, pp. 346 y 347 y 59, pp. 458 y 459.

³² En efecto, en los milagros asociados a los pobres no hay ni una sola súplica relacionada con la pobreza. Éstos se circunscriben, exclusivamente, a las enfermedades de los menesterosos, las cuales son sanadas por el santo, dejando intacta su miseria.

³³ Cfr. Mt. 26, 11; Mc. 14, 6-7 y Jn. 12, 8.

³⁴ Cfr. Jean-Louis GOGLIN, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, París, Seuil, 1976, p. 78.

En lo que atañe a su figura, podemos afirmar que tanto el registro hagiográfico como el jurídico y el literario los presentan como individuos sanos³⁵, de carencias variables aunque –y aquí radica la originalidad del grupo– completamente cosificados. En tal sentido, esta situación se advierte en la pasividad impuesta a dichos desheredados. Pasividad que alcanza su espacio cotidiano (periferia) y se revela en dos cuestiones. En primer lugar, se destaca la ausencia de formas verbales activas asociadas a la figura de los pobres. En esos casos, vale aclararlo, la acción es desplegada por otros sectores sociales y la participación de los menesterosos se reduce a experimentar los efectos de aquélla bajo el formato de una recepción pasiva. Esta afirmación puede verificarse en otro contexto discursivo, como es el jurídico. Así, en la ley V del concilio de Coyanza, se apunta que: “(...) sean llamados los pobres y débiles al convite por el alma del muerto (...)”³⁶.

Con todo, esta argumentación también resulta válida para la segunda cuestión, relativa a aquellos casos en que sí se manifiesta esa relación entre “desventurados” y verbos que requieren la participación de un agente. En efecto, si bien es cierto que el análisis de las fuentes ha permitido detectar formas verbales que aluden indefectiblemente a la acción de los pobres –“esconder”, “pedían”, etc.–, no lo es menos el hecho de que esas formas sólo sirven de soporte a la intervención de otros actores, tales como el santo o los distintos grupos sociales que participan en esos relatos (monjes, caballeros, cofrades, mayordomos, aldeanos, campesinos, etc.). Ejemplo de ello es el capítulo 20 de la obra de Grimaldo, donde –en términos bastante negativos hacia los pobres– se indica que:

Siendo ya abad de Silos el *bienaventurado Domingo*, llegaron hasta él unos peregrinos, *pobres*, que, después de *esconder* sus ropas, desnudos, *pedían* ser vestidos. Pero *él*, conociendo de antemano su engaño por revelación divina, *llamó* a un monje del monasterio, y le *ordenó* traer las ropas de los peregrinos, escondidas detrás del altar de la iglesia de san Pedro y dárselas a los mismos. El monje quedó maravillado de lo que oía, pero obedeciendo las órdenes del abad fue hasta la iglesia mencionada, encontró los vestidos, según se le había anunciado, y regresó. Y así, *quienes con engaño*

³⁵ Sobre el particular, importa indicar que la imagen del pobre como “portador de epidemias” aparece con más fuerza en los contextos de crisis, sean éstas coyunturales o estructurales.

³⁶ “(...) *convivia vocentur pauperes et debiles pro anima defuncti (...)*”. Cfr. *Cortes...*, tomo I, p. 23 y 27.

*buscaban ropas de otro, reciben las propias, siendo alabados los méritos del santo varón*³⁷.

A lo expresado, cabría agregar un último elemento que alude al lugar que ocupa ese anónimo colectivo en la “economía de la salvación”. Sin abundar en detalles, podemos apuntar que ésta consistió en un circuito organizado de prestaciones recíprocas, donde algunos sujetos “voluntariamente” actúan de una determinada manera con el propósito de obtener de otros –también en forma “voluntaria” y como contrapartida– la salvación de su alma. En ese contexto, una de las prestaciones más eficaces y que ha contado con más predicamento ha sido la caridad a los pobres, como lo muestra el capítulo 23, libro I, de la *Vita Dominici Silensis*, donde se afirma que:

(...) Traigamos ante los ojos del corazón los pecados y culpas que cometimos; consigamos para ellos frutos dignos de penitencia antes de que anochezca, esto es, antes de que llegue la muerte; apartemos enteramente de nosotros los pecados mortales y graves; amemos a los amigos en Dios y a los enemigos por Dios; socorramos a los *necesitados* y a los *débiles* en la medida de nuestras fuerzas; *cumplamos, sobre todo, con la auténtica caridad, que es el verdadero amor a Dios y al prójimo* (...) ³⁸.

Como podrá apreciarse, no sólo resulta evidente que la caridad es una de las prácticas más significativas sino también que los pobres no son otra cosa que un mero componente de la relación de intercambio formalizada por el discurso eclesiástico. Un componente pasivo –en función de que la actuación queda reservada para aquéllos que no son pobres– aunque ins-

³⁷ “*Igitur cum beatus Dominicus iam cenobii Exiliensis abbas extitisset, uenerunt ad eum pauperes peregrini, qui, uestibus propriis absconditis, nudi querebant indui. Ille uero diuina reuelatione illorum fallacia precognoscens, a monasterio quendam aduocauit fratrem, cui precepit uestes illorum, que post altare in ecclesia sancti Petri Apostoli abscondite erant, afferre et eisdem peregrinis reddere. Quod frater audiens, inmodice miratur et iussis patris obediens ad predictam ecclesiam profiscicitur, uestes, ut ei predixerat, reperit et reuertitur. Et eis qui alienas fraudulenter querebant uestes proprie redduntur et sancti uiri merita collaudantur*”. Cfr. GRIMALDO, *op. cit.*, pp. 292 y 293.

³⁸ “(...) *Erroros et culpas quas fecimus ante oculos cordis reuocemus; de ipsis, antequam obtenebrescat, id est, antequam mors subripiat, fructus dignos penitentiae faciamus; mortifera et inuenialia crimina funditas a nobis abiciamus; amicos in Deum et inimicos propter Deum diligamus; indigentibus et impotentibus secundum nostrum posse succurramus; super omnia autem, ueram caritatem, que est uera dilectio Dei et proximi, obseruemus* (...)”. Cfr. *ibid.*, pp. 312 y 313.

trumental –en virtud de que coadyuva, con su oración y recepción de la caridad, a la salvación de esos otros sectores–³⁹.

Ahora bien, sea cual fuere la imagen utilizada (Lázaro o “pobres” y “débiles”), lo cierto es que los autores de estos escritos manifestaron una predisposición diferencial hacia la figura de los pobres, en la medida en que, junto a la compasión, esos mismos pobres también conocieron el rechazo. Una predisposición que, además, se expresó por medio de un reducido campo semántico y presentó ciertas variaciones, conforme al género de esos menesterosos.

Así, en lo que atañe al campo semántico de la compasión, sólo hemos podido identificar cuatro testimonios asociados a esta actitud⁴⁰. Dos de ellos aparecen en la *Vita Dominici Silensis* y dan cuenta de esta disposición a través de las siguientes palabras: “(...) socorramos a los necesitados y los débiles (...)”⁴¹ y “(...) movido a misericordia (...)”⁴². Por su parte, los restantes indicios se descubren en el quinto y séptimo cánones del concilio de Coyanza y aluden a esa constante empleando los siguientes términos: “(...) sean llamados los pobres y débiles al convite (...)”⁴³ y “(...) no opriman a los pobres injustamente (...)”⁴⁴.

³⁹ Este planteo centrado en la imposibilidad de que quien dispone de recursos se salve por sí sólo se fundamenta en tres parábolas novotestamentarias como son la del “joven rico” –Mt. 19, 16-29; Mc. 10, 17-31 y Lc. 18, 18-30–, la de “Lázaro” –Lc. 16, 19-31– y, finalmente, aquella de las “Bienaventuranzas” –Mt. 5, 1-16; Lc. 6, 20-23 y 14, 34-35 y Mc. 9, 50–. En el ámbito hispano, el principal antecedente es el capítulo 60, libro III, de las *Sentencias* de san Isidoro de Sevilla, donde se afirma que:

“*1. Graviter in Deum delinquent qui, diuitiis a Deo concessis, non in rebus salutaribus, sed in usibus praxis utuntur. Nesciunt enim impertire pauperibus, oppressis subuenire despiciunt; et inde magis augent delicia unde redimere debuerunt*”.

“*1. Ofenden gravemente a Dios los que emplean las riquezas que El les concedió no para fines saludables, sino para usos prohibidos. Pues no quieren dar limosna a los pobres y rehúsan socorrer a los oprimidos, y acrecientan más sus culpas con aquello con que debieron expiarlas*”.

Cfr. ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiarum Libri Tres (Patrología Latina, LXXXIII, cols. 732 y 733)*.

⁴⁰ Al tiempo que abundan los testimonios que hacen referencia a la consecuencia de esa actitud, esto es, el comportamiento compasivo inspirado por ella.

⁴¹ Ver nota 44.

⁴² “(...) *ad misericordiam flexa* (...)”. Cfr. *Vita Dominici Silensis*, libro II, capítulo 59, pp. 458 y 459.

⁴³ Ver nota 39.

⁴⁴ “(...) *pauperes injuste non opprimant* (...)”. Cfr. *concilio de Coyanza*, ley VII, en *Cortes...*, t. I, p. 24 y 28.

Se trata, como podrá advertirse, de expresiones dispersas, escuetas y poco descriptivas. No obstante, éstas permiten entrever qué concepción tuvieron esos círculos narrativos acerca de la compasión. En efecto, si se toma en consideración lo enunciado en el segundo testimonio –“movido a misericordia”– y el sentido subyacente en las restantes expresiones, puede conjeturarse que, quienes redactaron estos textos, entendieron esa actitud como una disposición del ánimo proclive a apenarse de los males ajenos. Una disposición que, probablemente, se caracterizó por ser inestable, como lo probaría el matiz exhortativo que define las formas verbales: “socorramos”, “sean llamados” y “no opriman”.

Estos testimonios también ofrecen la posibilidad de visualizar cómo se plasmó discursivamente esa disposición a apenarse por los males del prójimo. Al respecto, podemos señalar que, en el conjunto de las fuentes analizadas, existen al menos diez menciones asociadas a esos hechos, todas ellas distribuidas en tres modalidades definidas de intervención. La primera de ellas trata de la protección que se busca dispensar a los débiles ante los abusos de los funcionarios reales (condes y merinos). Sólo cuenta con una alusión⁴⁵ y, como revela el testimonio “(...) no opriman a los pobres injustamente (...)”, no establece distinciones entre sus beneficiarios.

Por su parte, la segunda versa sobre la ayuda material que se suministra a un determinado número de menesterosos en ciertas situaciones (que abarcan desde el convite a una boda⁴⁶ hasta los momentos más álgidos de una crisis de subsistencia⁴⁷). Aparece en tres oportunidades⁴⁸ y, como ocurre con la modalidad anterior –en esta oportunidad, las expresiones hablan de “pobres”, “necesitados”, “débiles” y “pobre”–, tampoco reconoce diferencias entre quienes resultan favorecidos por este comportamiento.

Finalmente, la tercera atiende a la curación milagrosa que el santo propicia a favor de los pobres enfermos. Consta de cinco menciones⁴⁹ y, a diferencia de lo que ocurre en los comportamientos anteriores, en este caso sí se descubren variaciones conforme al género de los pobres. Tales alteraciones, por una parte, son de orden cuantitativo y se encuentran asociadas a una mayor participación de las mujeres en los pedidos de misericordia (de un total de seis menciones, cuatro corresponde a mujeres

⁴⁵ Cfr. *ibid.*

⁴⁶ Cfr. *concilio de Coyanza*, ley V.

⁴⁷ A esas coyunturas desfavorables parece hacer referencia la *Vita santi Froilanis* cuando afirma: “(...) *Hic vir Dei plenus Spiritu Sancto presagare coepit futura in illa Regione adveniente morbo, clade, pestilentia et fame (...)*”. Cfr. JUAN DIÁCONO, *op. cit.*, p. 422.

⁴⁸ Cfr. *concilio de Coyanza*, ley V y *Vita Dominici Silensis*, libro I, capítulos 7 y 23.

⁴⁹ Cfr. *Vita Dominici Silensis*, libro II, capítulos 8, 15, 16, 29 y 59.

y dos a hombres). Y, por otra, también son de tipo cualitativo y se hallan vinculadas con la mayor gravedad que presentan las dolencias de las mujeres (posesión, ceguera y parálisis) respecto de aquéllas que caracterizan a los hombres (cojera y gota). En ambos casos, dicha alteración podría explicarse no sólo por la mayor precariedad de la posición de la mujer –en relación con la del varón– sino también por la misoginia presente en esos círculos narrativos⁵⁰.

Para terminar, sólo restaría indicar que, si bien la compasión fue la predisposición que apareció con más frecuencia en esos escritos⁵¹ no fue, con todo, la única actitud presente en ese período. En efecto, en las representaciones analizadas se descubre la existencia de una predisposición distinta a la anterior y que, abiertamente, se le opone. Nos referimos al rechazo hacia los pobres. Opaca y mal conocida –por lo poco descriptivas que resultan las referencias que aluden a ella–, esta actitud tiene un origen múltiple. Por una parte, se sustenta en el pecado de los menesterosos, donde se manifiesta en dos formatos diferentes. En tal sentido, el primero de ellos trata de la escasa fe que expresa en sus ruegos un pobre enfermo, mientras que, el segundo, atiende a la intención que revelan ciertos desheredados de engañar al santo. En ambos casos, el rechazo se enuncia a través de una negación: la de conceder el favor solicitado. Ejemplo de ello es el capítulo 29, libro II, de la *Vita Dominici Silensis*, donde el santo le dice exclusivamente al pobre que suplicaba por su curación: “(...) no lo recibiste porque no lo mereciste (...)”. Por la otra, se fundamenta en uno de los principios aristocráticos que estructuran la sociedad castellana del siglo XI. La referencia es, concretamente, acerca de la riqueza. Al respecto, podemos indicar que esta etiología –que sigue un camino diferente a la anterior– sólo se descubre en algún escrito satírico sobre traslaciones de reliquias⁵² –puntualmente, en los cuestionamientos que se hacen a ciertas conductas de la jerarquía eclesiástica alejadas de la moral cristiana–. Más allá del sarcasmo y de los condicionamientos propios de este tipo de rela-

⁵⁰ Ejemplo de ese sentimiento misógino es el caso de la posesión demoníaca en la *Vita Dominici Silensis*. Allí, sobre un total de 26 menciones de este trastorno –espiritual o mental–, 20 corresponden a mujeres y sólo 6 a hombres. Entre otros, ver Jacques DALARUN, “La mujer a los ojos de los clérigos”, en Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.), *Historia de las Mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 29-59 (sobre todo, 34-39). Sobre el tema de la concepción medieval de la posesión como trastorno mental, ver Jean-Marie FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Age, XIIe-XIIIe siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1992 y SIGAL, *op. cit.*, pp. 236-239.

⁵¹ Situación que resulta comprensible si tomamos en consideración que este tipo de relatos busca destacar la capacidad taumatúrgica del santo y la misericordia divina.

⁵² Cfr. *Tractatus Garsiae*, *op. cit.*

tos, importa señalar que el examen de dichas conductas devuelve una imagen clara del rechazo que, probablemente, manifestaron hacia los pobres parte de los sectores encumbrados de la Iglesia (y es posible que algunos otros junto con ellos). Un rechazo que, en los hechos, se expresó a través de la exaltación aristocrática de la riqueza⁵³ y la demonización de la pobreza. En tal sentido, esto puede verificarse en el libro IV del *Tractatus Garsiae*, donde se remarca: “(...) que la opulencia esté por todas partes y que el diablo sea pobre (...)”⁵⁴.

Conclusiones

En resumen, en el contexto de los relatos consultados, se advierte que no hubo, en el siglo XI, una sola predisposición hacia los pobres. En todo caso, lo que se descubre en ese ámbito es la presencia de una *actitud diferencial* que osciló –en un mismo grupo y hasta en una misma persona– entre la compasión y el rechazo. Una oscilación que, sin ser vivida como contradictoria, se explica por los múltiples rostros que asume la pobreza. Pero, ¿de qué pobreza hablamos? Al respecto, podemos apuntar que en este relato tampoco hubo una concepción única y definida del pobre, entre otras razones, porque no hubo un solo tipo de pobre. En todo caso, lo que esas representaciones y actitudes mostraron sólo fueron trazos. Trazos que, conciente o inconcientemente, rescataron la multiplicidad del fenómeno de la pobreza al hablar tanto de individuos pasivos, débiles e indeseables, como de sujetos agentes de su propia supervivencia⁵⁵ y creyentes fervorosos. Pero también lo hicieron a través de la explicitación de los criterios que, según esas comunidades narrativas, configuraban a la sociedad –en general– y a los menesterosos –en particular–. Nos referimos, concretamente, a la variable disponibilidad de recursos y relaciones.

VARIA

⁵³ Aristocracia de donde provenía la mayor parte de los miembros de aquella jerarquía.

⁵⁴ “(...) *Opulentia sit ubique, diabolus sit pauper* (...)”. Cfr. *Tractatus Garsiae*, p. 34.

⁵⁵ Tal el caso del indigente representado bajo los ropajes de Lázaro.

LA SUPREMACÍA DE LA MUJER EN LA DIFUSIÓN ROMANCÍSTICA DE LA *LEYENDA DE LOS INFANTES DE LARA*

LIDIA AMOR
(Universidad de Buenos Aires)

1. Una lectura de la leyenda

La trágica muerte de los infantes de Lara, núcleo temático de un perdido poema épico castellano, se conservó y divulgó a través de las crónicas derivadas de la *Estoria de Espanna* de Alfonso X (*Primera Crónica General* y *Crónica de 1344*) y del Romancero. La traición¹ de Ruy Velázquez hacia sus sobrinos, producto de las quejas de su esposa, desnuda un mundo de venganzas familiares y pone de manifiesto la relevancia de doña Lambra y doña Sancha como promotoras de la acción.

Los Siete Infantes de Lara –en adelante *SIL*– narra una historia en la cual la injuria demanda una reparación a través de la sangre, en donde las resentidas palabras de una mujer, doña Lambra, recientemente introducida en el clan familiar, genera un enfrentamiento devastador entre sus miembros, circunstancia que presenta, en la *Crónica de 1344* y en el Romancero, una víctima indirecta y emblemática: doña Sancha, quien logra-

¹ Irene ZADERENKO –“El tema de la traición en Los siete infantes de Lara y su tradición en la épica románica”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 78.2 (2001), 177-190– analiza las correspondencias entre los *Siete Infantes de Lara* y la épica románica en función del tema de la traición: “coincido con él [Thomas Montgomery], pues ciertamente *SIL* no es una mera colección de préstamos de la épica francesa. El autor del cantar prosificado en las crónicas era un poeta de genio que supo crear una historia inolvidable. Pero creo que es igualmente evidente que adaptó gran número de episodios de la épica francesa” (p. 190). En este sentido, sería interesante ahondar en otras investigaciones la relevancia de la traición como núcleo temático de la epopeya medieval en general, tanto románica como germánica.

rá vengar la muerte de sus hijos a través del heredero ilegítimo de su esposo, Mudarra.

Las acusaciones de doña Lambra, producto del agravio que le inflige Gonzalo González (cuyo proceder, en última instancia, pone en tela de juicio la castidad de la mujer²—como se expresa en la *Crónica de 1344*—), desatan la ira del esposo, Ruy Velázquez y promueven su traición. Finalmente, la provocación de los infantes y el homicidio proyectado por su tío traen como consecuencia la represalia de Mudarra⁴, apoyado por su madre adoptiva, Sancha⁵.

La actitud de Sancha, narrada en detalle en la *Crónica de 1344*, pone de relieve su importancia para la sucesión de los acontecimientos, posteriores a la muerte de sus hijos, en franco paralelismo con la conducta de Lambra como instigadora del asesinato de los infantes. De esta forma, es

² En relación con la castidad de doña Lambra, Carolyn BLUESTINE, “The power of blood in the *Siete Infantes de Lara*”, *Hispanic Review*, 50.2 (1982), 201-217 afirma (p. 202): “in the first part of the legend, in all versions of *SIL*, the blood motif serves to magnify the systematic degradation of Doña Lambra’s character through incidents and imagery which impugn her virtue. Through the spilling of blood under circumstances which have erotic overtones, first in the wedding scene and then more explicitly in the garden scene, Lambra’s sexual modesty, and thereby her husband’s honor, are placed in question”.

³ “Doña Llambrá quando lo oyó, e sopo que su cormano Alvar Sanches lançara tan bien, plógol’ mucho, e con grant placer que ende ovo dixo aquellos que y seían con ella que non vedaría su amor a ome tan de pro si non fuese su pariente tan llegado; e por esto que doña Llambrá dixo se siguió después mucho mal, así como vos lo la estoria contará adelante” (*Crónica de 1344*, en Carlos ALVAR y Manuel ALVAR (eds.), *Épica medieval española*, Madrid, Cátedra, 1991, I).

⁴ Nótese que, en la *Crónica de 1344*, Gonzalo Gustioz ocupa un lugar secundario en relación con la venganza de Mudarra. Recordemos que, en la crónica, el joven deja a su tío Almanzor para ir al encuentro de su padre, quien duda en reconocerlo y sólo lo hace a pedido de su esposa: “e doña Sancha dixo a don Gonçalo Gustios: ‘Si vós viésedes como solíades veer, e viésedes la cabeça e el rostro d’él, diríades que éste era vuestro fijo Gonçalo Gonçales’; e vós con miedo de mí non neguedes este fijo, ca, çertas, él lo es derecha miente; e vós non errastes nada en lo faser, ca quien yase en prisión o en cativo non puede tener ley, ca conviene pecar con fanbre o con sed o con la grant lasería; e por vengüença de mí non neguedes vuestra sangre que pecariades mortal miente e a mí fariades grant enojo, ca vós tomaríades penitencia e yo tomaría la meetad’ [...]”.

⁵ Recordemos el pasaje de la *Crónica de 1344* en que se narra el simbólico nacimiento de Mudarra: “[XII] Cuenta la estoria que en otro día por la mañana cavalgó el conde don Garçi Ferrandes con muy grandes conpañias, e tomó consigo a Mudarra Gonçales, e fueron con él fasta Santa María, que era la see de Burgos, e entonçe lo batearon, e fue su padrino el conde e otros omes buenos, e doña Sancha fue madrina, e reçibiólo por fijo como manda el fuero de Castiella; entonce tomólo, e metiólo por una manga de una falifa de çicatrón que tenía vestida, e tirólo por la otra, e don Mudarra ovo nonbre de allí adelante don Mudarra Gonçales, ca él non quiso que le cameasen su nonbre”.

posible establecer una división de la historia en dos secciones en función del papel que asumen Lambra y Sancha⁶: la primera dirigirá los sucesos previos a la traición urdida por su marido; la segunda alentarán a Mudarra para que capture a Ruy Velázquez. En esta línea, la trascendencia de los personajes femeninos es similar a la de Brunilda y Krimilda en *Los Nibelungos*⁷, quienes desencadenan una guerra fratricida y generan la desaparición de los grandes héroes del mundo germánico. Estos dos ejemplos permiten constatar que no siempre los actores, temas o motivos—que la crítica enumera como constitutivos de la épica⁸—predominan en los cantares de gesta.

Más aún: la configuración del espacio que contextualiza la acción en *SIL*

⁶ Esta bipartición de la leyenda en función de los personajes femeninos se diferencia de la que generalmente se realiza, como expresa BLUESTINE, *op. cit.*, p. 213: “the legend of *SIL* is essentially bipartite: the first half presents the events that lead up to the beheading of Gonzalo González and his brothers, and the second half deals with the events that end with the retributive death of their murderer, Ruy Velázquez. The avenging hero of the second part is Mudarra, the illegitimate son of Gonzalo Gustioz and half-brother of the Infantes. Critics have noted that there is a discernible attempt, especially in *Cr. 1344*, to bridge the division between the two halves of what is essentially a story with two different heroes by presenting Mudarra as a reincarnation of Gonzalo González”. Ciertamente es indiscutible su protagonismo pero es llamativo que la importancia de estos hombres provenga de los actos de doña Lambra y doña Sancha. En ese sentido, cuando Juan VICTORIO, “La mujer en la épica castellana”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 75-84 repasa el pequeño rol de la mujer en la épica castellana—particularmente Jimena— advierte sobre la centralidad de otras, como Urraca, Argentina o Sancha (la leyenda del Infant García) y afirma: “muy parecida es la andadura de doña Lambra, la causante de la desgracia de los Siete Infantes de Lara (o Salas), de la cual no se dice que fuera “fremosa”, pero sí se expone que encendía con facilidad a los jóvenes. De ahí el origen del baño de sangre que va a seguirse: enemistado con un sobrino de su recién marido, por razones que caen en lo incestuoso, no va a parar hasta que provoque la pérdida de toda la familia. [...] Puestos ya en antecedentes, el modelo ideal es otra Sancha, exactamente la madre de los citados infantes. Si ya conocíamos a la paciente Jimena del Cantar aceptar las vicisitudes de la contrariedad, ésta otra tendrá que sufrir las más que dudosas obligaciones del marido que silencia la P.C.G. (muy púdicamente), pero no otras posteriores, como la *Crónica de 1344*. Por ejemplo, que durante el cautiverio de éste le haya hecho un hijo a una mora para que pueda vengar a sus hermanos. Más aún: tendrá que reconocerlo como hijo propio para poder heredar sus tierras y hacer válida la venganza”.

⁷ KRAPPE (citado por ZADERENKO, *op. cit.*, p. 183) llega a una conclusión similar: “the *Chanson de Roland* is essentially a national and collectivistic epic, the *Infantes de Lara*, on the other hand, strictly individualistic, and far more akin to the Teutonic *Nibelungenlied* and *Kudrun* than to any of the French *chansons de geste*”. Ahora bien, el enfoque de Krappe difiere de nuestra perspectiva porque nosotros focalizamos la leyenda a partir de las actuaciones femeninas.

⁸ RYCHNER, *La chanson de geste. Essai sur l’art épique des jongleurs*, Ginebra, Droz, 1955.

también colabora con esta variación respecto de la normativa épica pues representa un cambio de escenario. En este caso, el ámbito social y familiar, donde las mujeres ocupan un sitio de privilegio, suplanta el del campo de batalla, habitual en los cantares de gesta. En efecto, la tragedia comienza durante la boda de Ruy Velázquez, evento en el que se destaca la descripción de los tablados –contexto del primer “insulto” de Gonzalo González– y donde se presenta a los hombres fuera del entorno guerrero. Asimismo, la historia culmina, en la *Crónica de 1344*, con el ajusticiamiento de Ruy Velázquez, de acuerdo con el suplicio que propone doña Sancha:

mas pero esta justicia yo quiero faser a toda mi voluntad, e queriendo Dios e don Mudarra, yo quiero agora ser alcalle d'este fecho; e quiero en estas bodas faser armar un tablado, por que la traición que él fiso fue comenzada sobre alañar a tablado en Burgos, quando él casó con doña Lambra, e sobre esto se levantó la traición⁹ por que después fue mío marido metido en cativo e míos fijos muertos”. Entonce mandó poner dos vigas juntas, alçadas en medio de un campo, e mandó allí colgar el traidor por so los braços e por los pies, e mandó que los que eran parientes de aquellos que murieran en la batalla con sus fijos, e otros quales quier a qui él mal mereciese, que viniesen lançar, o con otras armas quales quier, en tal manera que las carnes del traidor fuesen todas partidas en pedaços, e desque cayere en tierra, que entonce lo apedreasen todos. Así como doña Sancha mandó así fue fecho, ca las conpañas eran muchas e fue aina despedaçado [...] [El resaltado es nuestro]

La venganza de Sancha se extiende e incluye a otros, “parientes de aquellos que murieran en la batalla con sus fijos, e otros quales quier a qui él [Ruy Velázquez] mal mereciese” (*Crónica de 1344*) y, lejos de circunscribirse a los guerreros y al combate en el campo de batalla, se incluyen actores y situaciones típicas de la vida comunal. De este modo se mezclan señores y vasallos, esponsales y juicios públicos. En resumen, el contexto y los personajes, ajenos al espacio típico de la épica, adquieren una significación tal que desplaza a un segundo plano el universo guerrero.

⁹ Obsérvese la comparación que hace Sancha entre el suplicio que propone para su hermano y el escenario que enmarcó la desgracia de sus hijos. Cabe también recordar las palabras de Gonzalo Gustioz durante el planto que pronuncia ante las cabezas de sus hijos muertos en la *Crónica de 1344*: “¡Malas bodas vos guisó vuestro tío; metió a mí en cativo e a vós fiso cortar las cabeças!”, exclamación que se repite, cual letanía, en tres oportunidades. El paralelismo en oposición que establece Sancha corrobora el cambio de registro –en relación con los temas habituales de la épica–: insistimos, no sólo el protagonismo femenino representa una alteración de la norma sino que el espacio de la acción nos guía hacia un contexto más proclive a las manifestaciones familiares.

2. Las mujeres y su papel en las disputas masculinas

Quienes dirigen las acciones más sobresalientes (Ruy Velázquez, Mudarra) no son sus instigadores. Se trata de un acto –la traición– que impulsa doña Lambra y que se corresponderá con otro –la venganza– avalado por doña Sancha. Por supuesto, los hombres son vitales para su ejecución pero representan únicamente un medio para estos móviles: doña Lambra exige, veladamente, el homicidio de los infantes y, por su parte, doña Sancha adopta a Mudarra, a fin de que este resuelva el conflicto a su favor.

Esta lectura de la leyenda se adecua a la configuración de sentidos que se ofrece, principalmente, en la *Crónica de 1344*. Ahora bien, estos significados no se explicitan sólo en dicha versión de la leyenda sino que se recuperan también en el Romancero, donde se clarifica la crisis dentro de la familia y el papel que cada personaje tuvo en la concreción de las acciones.

En este contexto, nos parece interesante estudiar la recreación de la historia en un conjunto de romances que retoman los siguientes núcleos temáticos: a) la traición de Ruy Velázquez (“Ay Dios, que buen caballero...” y “La venganza de Mudarra”), b) la sensualidad y el erotismo de doña Lambra (“Doña Lambra con fantasía...” y “Las quejas de doña Lambra”), c) la venganza por la muerte de los infantes a cargo de Mudarra (“La venganza de Mudarra”).

En los romances citados, observamos que doña Sancha resulta ser un personaje esencial en la organización de la tragedia, si prestamos atención a la frecuencia con que se la menciona y/o interviene en los hechos, aunque en los romances no se detecta su sed de venganza, como efectivamente ocurre en la *Crónica de 1344*. En los romances, Sancha representa una madre desgarrada por la muerte de sus hijos –con el agravante de que el asesino es hermano de ella– y siempre se la exhibe como la destinataria final de los actos de Rodrigo –y, de forma indirecta, de Lambra–.

En este sentido, reiteramos, si bien su actuación, tal como se enuncia en la *Crónica de 1344*, no se expone en los romances, quizás debido al carácter fragmentario del género, se recobran algunas de las situaciones límites de la leyenda. La ausencia de los actos en que efectivamente doña Sancha participa puede tener algunas explicaciones¹⁰: por un lado, el

¹⁰ Por supuesto, estas constataciones no tienen en cuenta el hecho de que pudieron haber existido romances que trataban la venganza de doña Sancha pues sólo trabajamos con los poemas que nos llegaron hasta hoy.

Romancero parece borrar su participación en la muerte de Rodrigo y así se evita culparla por la desaparición de un miembro de su familia (tanto más cuanto que se trata de su propio hermano); por el otro, destaca su papel de víctima frente a Rodrigo y, en particular, ante doña Lambra. Sin embargo, la configuración de la materia en los romances resalta su participación en el desarrollo del relato y, sugerentemente, alude, sin enunciarlo, a la relevancia de su figura para la interpretación de la leyenda. De este modo, el Romancero profundiza el dramatismo de la historia pues el destino de los infantes se torna más conmovedor porque no se enfoca desde el asesinato en sí mismo sino a partir del sufrimiento de la madre¹¹.

Más aún, si en los romances Sancha ocupa un lugar preeminente, como demostraremos, esta circunstancia se debe al hecho de que su persona resulta una metonimia del linaje, de acuerdo con la disposición formal de los poemas. En esta línea de pensamiento, doña Lambra quebranta una familia y parece buscar su desaparición al estimular la traición de Rodrigo. Por su parte, doña Sancha padece el desmembramiento familiar aunque no permanece en una actitud pasiva: actúa para salvar la continuidad de su linaje mediante la adopción del hijo ilegítimo de su esposo¹².

Estas constataciones nos permiten formular dos hipótesis respecto de los romances: por un lado, la construcción formal de “¡Ay Dios, qué buen caballero...!”, “Doña Sancha con fantasía” y “La venganza de Mudarra” se caracteriza por una organización particular de ciertos versos. En efecto, algunos de ellos demuestran una constante: sus segundos hemistiquios introducen los nombres de los protagonistas, conectados mediante la rima asonante en “á-a”. Por consiguiente, a través de la mención de Rodrigo, Lambra, los infantes y Sancha se actualizan las situaciones más relevantes de la tragedia. Por otro lado, la constitución de las narraciones o descripciones se realiza de manera tal que, en última instancia, no sólo se expresa la crisis familiar sino que se indica cuál es la víctima final de los asesinatos: Sancha. En efecto, si resumimos el contenido de estos romances observamos:

¹¹ En ese sentido, el romance “Pártese el moro Alicante...” recrea el planto de Gonzalo Gustioz ante las cabezas de sus hijos muertos. Nuevamente se evade el momento de la batalla en la que los infantes caen y se la refiere a través del dolor paterno. Esta circunstancia confirma la emotividad característica del género romancístico.

¹² Un tema que se vincula con lo dicho más arriba y que merece un estudio particular es la condición “mixta” de Mudarra (moro-cristiano) y el hecho de que Sancha haga caso omiso de dicha condición. Al respecto, puede consultarse Irene ZADERENKO, “La imagen del moro en la Leyenda de los Infantes de Lara”, *Letras*, 48-49 (2004), 159-164.

1. En “¡Ay Dios, qué buen caballero...!”, Rodrigo causa el dolor de Sancha.
2. En “Doña Lambra con fantasía”, Lambra provoca e insulta a Sancha mientras que el caballero innominado desafía a los hombres de la familia de los Lara.
3. En “Las quejas de doña Lambra”, Lambra recibe el agravio de los infantes aunque no se los nombra sino que se les designa mediante la perífrasis “hijos de Sancha”.
4. En “La venganza de Mudarra”, este se prepara para matar a Rodrigo y, por ende, como él mismo señala, logra terminar con el sufrimiento de Sancha.

En síntesis, doña Sancha representa el núcleo del linaje y toda la tragedia se construye para desnudar su padecimiento. En este sentido, el conjunto de romances explicitan, en primer lugar, la rivalidad que se origina en el seno de la familia cuando doña Lambra ingresa en el clan de los Lara como esposa de Rodrigo. La actitud de la mujer durante la realización de la competencia de los tablados promueve la reyerta entre sus miembros y desencadena un conflicto que se resuelve, más tarde, con el asesinato de los infantes. La competencia, externa, se internaliza y se traduce en un enfrentamiento entre tío y sobrinos. El primero logra vencer a los segundos gracias a una traición, la cual lo opone, en último término, a su propia hermana. Como afirmábamos, Sancha, metonimia del linaje, perseguirá la venganza y en su proceder establece la necesidad de una nueva fundación dinástica, tal como efectivamente logra gracias a Mudarra.

Así, puesto que doña Lambra, por intermedio de su marido, consigue truncar el futuro de los Lara, doña Sancha, a pesar de su dolor, se constituye como una madre fecunda que restaura la descendencia. En nuestra opinión, esta situación se explicita y cobra mayor peso en el Romancero, gracias a los rasgos que lo caracterizan: fragmentación, brevedad y dramatismo.

Proponemos, entonces, un análisis de los romances, siguiendo las versiones que ofrece Mercedes Díaz Roig¹³ en su antología. Como ya adelantamos, los romances muestran una recepción específica de la leyenda y nos inducen a pensar en una interpretación de la historia en donde el papel de Sancha en la crisis familiar y la preservación del linaje resultan su epicentro, en el cual Rodrigo traiciona a su linaje y atenta contra Sancha, como sentencia Mudarra en el verso final del romance que protagoniza: “Aquí morirás traidor – enemigo de Doña Sancha”.

¹³ Mercedes DÍAZ ROIG, *El romancero viejo*, Madrid, Cátedra, 1994.

3. Muerte y renacimiento: la leyenda de los Infantes de Lara en el Romancero

A continuación, un recorrido por los romances citados nos permitirá ofrecer los argumentos textuales y discursivos en los que se basa nuestra exposición.

1. “¡Ay Dios, qué buen caballero...”

El poema describe la boda de Rodrigo con doña Lambra y narra la llegada de los infantes a dichas celebraciones. Puede dividirse en dos partes; la primera (vv. 1-14) funciona como una introducción que va desde lo más general a lo particular: 1. breve biografía de Rodrigo (vv. 1-5), 2. anuncio de las bodas y las tornabodas (vv. 6-9) y 3. llegada de los infantes (vv. 10-14). La segunda (vv. 15-25) relata el encuentro de los jóvenes con doña Sancha, quien les advierte sobre los juegos que se llevan a cabo: “porque en semejantes fiestas – se urden buenas lanzadas” (v. 23).

La primera parte expone un juego de repeticiones, paralelismos (con los que colabora la rima asonante en “á-a”) que establece relaciones semánticas específicas:

¡Ay Dios, qué buen caballero – fue don Rodrigo de Lara
que mató cinco mil moros – con trescientos que llevaba!
Si queste muriera entonces – ¡qué grande fama dejara!
no matara a sus sobrinos – los siete infantes de Lara
ni vendiera su cabezas – al moro que las llevaba.
Ya se trataban sus bodas – con la linda doña Lambra.
Las bodas se hacen en Burgos – las tornabodas en Salas;
Las bodas y las tornabodas – duraron siete semanas:
Las bodas fueron muy buenas – mas las tornabodas malas.
Ya convidan por Castilla, – por Castilla y por Navarra:
tanta viene de la gente – que no hallaban posadas,
y aún faltan por venir – los siete infantes de Lara.
Helos, helos por do vienen – por aquella vega llana;
Sáuelos a recibir – la su madre doña Sancha. (vv. 1-14)

Como el resaltado permite notar, los segundos hemistiquios condensan los personajes de la tragedia: don Rodrigo, los infantes de Lara, doña Lambra y doña Sancha. Asimismo, el inicio y fin de esta sección señalan los actores principales de la historia. Por otra parte, el gentilicio “Lara” se emplea de manera indistinta, tanto para designar a Rodrigo como a los

infantes, con lo cual el parentesco se refuerza. Esta distribución de los nombres nos permite conjeturar que la advertencia del narrador sobre el fatal desenlace de las tornabodas (v. 9) está implícitamente duplicado en la enunciación de los nombres.

Ahora bien, si la boda se inscribe como un acontecimiento importante dentro de la biografía de Rodrigo (puesto que es el resultado de sus “hazañas”, vv. 1-2), en la segunda sección del romance, la llegada de los infantes se subordina al recibimiento que les hace su madre, quien, en esta parte, es la única mencionada en el segundo hemistiquio (v. 16). En este sentido, mientras que, en la primera sección, los segundos hemistiquios reúnen a los protagonistas de la primera parte de la leyenda, el único nombre que la segunda parte retiene es el de Sancha, no sólo protagonista sino también “víctima” por la muerte de los infantes.

Ahora bien, Rodrigo y Sancha se destacan en la configuración del romance, no sólo porque se los menciona en los segundos hemistiquios sino porque se hallan al inicio de lo que se describirá después: a la biografía de Rodrigo en la primera parte se corresponde la escena entre Sancha y sus hijos.

Si bien el romance parece delinear un momento especial de la leyenda, la configuración de los nombres y las relaciones que estos promueven transparentan la crisis en el seno de la familia: cómo en las tornabodas se inicia el drama, quién lo llevará a cabo y su destinataria final.

2. “Doña Lambra con fantasía...”

El romance también puede dividirse en dos secciones: la primera recrea la descripción de la competencia de los tablados en los que se luce Alvar Sánchez (que en el poema permanece innominado), la admiración que el caballero despierta en doña Lambra (causa, además, de sus indiscretas palabras), mientras que la segunda parte parece ser una libre adaptación de la historia. De este modo, podemos relevar la siguiente estructura:

Primera parte

- v. 1: contextualización del relato: “grandes tablados”
- vv. 2-10: descripción de las justas del caballero
- vv. 5-7: desafío del caballero al linaje de los Lara
- vv. 8-10: deseos de doña Lambra
- v. 12-13: reprimenda de doña Sancha a doña Lambra
- vv. 14-15: respuesta injuriosa de doña Lambra a doña Sancha: “puerca de cenegal” (sintagma que alude a su gran fertilidad)

Segunda Parte

vv. 16-18: el ayo escucha el agravio y va hacia los infantes

vv. 19-22: descripción de las actividades de los infantes

vv. 24-25: Gonzalo se entera del insulto hacia su madre

vv. 26-30: salida hacia los tablados; las justas

vv. 31-33: respuesta al desafío del caballero de Córdoba la llana.

En primer lugar, notemos que la competición de los tablados se describe como si hubiera sido organizada por doña Lambra, mientras que Rodrigo desaparece como protagonista del relato. Los tablados constituyen un juego de seducción¹⁴ que desenmascara una rivalidad entre los hombres, tal como expresa el caballero y como ratificará Gonzalo al final del romance.

El romance no hace mención al parentesco de Alvar Sánchez (el caballero innominado) y doña Lambra sino que sólo se refiere su condición de mujer casada. Por otra parte, las palabras de la mujer explicitan un deseo amoroso y, en consecuencia, se instala una sospecha de adulterio, como doña Sancha expone en el reproche que luego dirige a su cuñada¹⁵. Este breve diálogo deja latente un enfrentamiento entre las mujeres que rápidamente se desvía hacia una competencia entre los hombres de las familias, tal como expresa el campeón de Lambra por medio de su arenga:

[diciendo] –Amad, señoras, – cada cual como es amada,
que más vale un caballero – *de los de Córdoba la llana*,
más vale que cuatro ni cinco – *de los de la flor de Lara*.

¹⁴ Esta tensión en el romance nos recuerda las afirmaciones de Michel STANESCO, *Jeux d'errances du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Âge flamboyant*, Leiden, E. J. Brill, 1988, p. 71, relativas al torneo: "le tournoi chevaleresque est le lieu privilégié d'un délicat équilibre: c'est en lui que convergent l'exploit guerrier et le regard féminin, la violence du corps et la douceur du cœur, la révélation de la gloire et le secret du désir. Il ne serait pas aisé de trouver dans l'histoire de l'humanité une manifestation culturelle d'une plus évidente union des contraires: fureur épique et tension érotique, frénésie disciplinée et passion exaltée. Le tournoi est l'entre-deux parfait de l'imaginaire sensible".

¹⁵ En la *Crónica de 1344* la admiración de Lambra hacia Alvar Sánchez provoca la risa de doña Sancha: "E en disiendo doña Llambrá esto de Alvar Sanches, oyólo doña Sancha, e los siete infantes, que y estavan con ella, e quando aquello oyeron, començaron a reír; mas los cavalleros, como estavan en grant sabor de un juego, non pararon mientes en aquello que doña Llambrá dixera [...]". La risa de los Lara también se introduce en la *Primera Crónica General*, con lo cual la protesta de doña Sancha en el romance "calléis, Alambra, calléis, -no digáis tales palabras" resulta una modificación de la historia que, en nuestra opinión, anticipa y legitima el papel que la madre tendrá en el desarrollo del relato –Carlos ALVAR y Manuel ALVAR (eds.), *Primera Crónica General, Épica medieval española*, Madrid, Cátedra, 1991–.

La afirmación no se desvanece sino que halla una correspondencia en la respuesta de Gonzalo cuando este participa de los tablados, acción con la cual termina el romance. Se presentan, mediante el empleo de la repetición paralelística en oposición (también reforzada por la rima asonante en "á-a"), las mismas fórmulas, que se invierten en función de las familias y que determinan un aumento en el número de adversarios:

[diciendo] –Amad, lindas damas, – cada cual como es amada,
que más vale un caballero – *de los de la flor [de] Lara*,
que veinte ni treinta hombres – *de los de Córdoba la llana*.

En el grito de victoria de los caballeros se puede observar que los versos contienen el nombre de los mismos personajes pero alterados en función de su importancia: vale más (Córdoba la llana/Lara) (primera parte) que (Lara/Córdoba la llana) (segunda parte).

La competencia entre los hombres puede quedar oculta tras la escena principal: las palabras de Lambra hacia el caballero, que doña Sancha escucha y que generan su advertencia. Sin embargo, uno y otro motivo encierran una mutua conexión. La superioridad del caballero despierta la admiración de la mujer y, por su parte, Doña Lambra responde al reproche con un ultraje, de manera que profundiza el desafío y que se transmite mediante la fórmula "puerca de cenegal". El sintagma posee una carga semántica de múltiples significados¹⁶ y, en cierta medida, tanto transforma el desafío del desconocido caballero en un menosprecio de los Lara como desacredita a Sancha. Asimismo, el insulto de Lambra a Sancha hace que aquella pase de agraviada a agraviante y manifiesta la situación que las crónicas no expresan o que aluden veladamente: la nueva integrante de la familia atenta contra la descendencia masculina. Su accionar se dirige, fundamentalmente, a Sancha, quien se posiciona como la *geni-*

¹⁶ Las variaciones semánticas del sintagma fueron estudiadas por François DELPECH, "Como puerca en cenegal: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques", en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 343-370. Citaremos una posibilidad que explica el diálogo entre las mujeres: "mais derrière ce trop-parler (de Lambra) il y a comme un non-dit que l'autres versions de la légende, orales et populaires, ont essayé d'expliquer en recourant à une autre association d'idées, elle aussi traditionnelle, dont l'introduction dans le récit donne au cours des événements une tout autre signification. Les porcins en effet ne sont pas seulement prolifiques: ils se reproduisent par portées multiples et semblent même, croit-on, avoir une prédilection pour les accouchements septuples. [...] Tout se passe donc comme si Sancha avait connu une semblable superfétation, les sept infants étant par conséquent produits d'une même ventrée: Lambra ne ferait alors que lui appliquer le stéréotype de dérision en usage dans de tels cas" (pp. 343-344).

trix del clan. La injuria, en definitiva, clarifica el papel de Sancha en el linaje y en los sucesos de la leyenda e ilumina un sentido de la historia próximo a las de las relaciones matriarcales de las primeras comunidades indoeuropeas.

Con el insulto finaliza la primera parte del romance, que podríamos titular 'la afrenta de doña Lambra'. La segunda parte atrae nuestra atención porque el agravio se transmite a los infantes pero no a través de doña Sancha, víctima de la injuria, sino a través del ayo de los jóvenes, Nuño Salido (aunque no se lo nombra sino que se lo designa mediante una perífrasis: "el ayo de los infantes"¹⁷).

La segunda parte, una evidente interpolación que se genera a partir de las palabras de doña Lambra, es una respuesta al desafío que desata y una prueba de su error. Sin embargo, la mujer no hace sino refrendar las palabras del caballero, con lo cual Gonzalo, en realidad, lavará el honor de su madre y disipará las dudas sobre la superioridad de su casa, dos acciones que, en el fondo, son una misma.

En la disposición de la historia, notemos que solo las mujeres y el menor de los infantes, Gonzalillo, poseen nombre aunque sus hermanos son aludidos a través de las actividades que se describen y que recuerdan el planto de Gonzalo Gustioz, tal como se cuenta en la *Crónica de 1344*. Ahora bien, los nombres ocupan, en general, el primer hemistiquio de los versos mientras que la designación del clan familiar se posiciona en el segundo y adquiere mayor relevancia debido al juego de paralelismos y repeticiones.

Este ordenamiento del discurso nos permite concluir que el romance destaca el enfrentamiento de dos grupos antagónicos dentro del linaje, representados por las mujeres; sin embargo, la superioridad de uno u otro sólo puede ser probada a través de la fuerza de sus guerreros. De igual modo, esta demostración no se da en el campo de batalla sino en los torneos, espacio de lucha signado por la mirada femenina. Tal vez esta localización espacial de los hechos también refuerza la idea de una ambientación en donde las mujeres dominan con su presencia, quienes deciden sobre la victoria de sus hombres.

¹⁷ Nos interesa destacar la descripción que se hace del hombre pues no concuerda con las características masculinas sino con las femeninas: va hacia sus discípulos 'llorando de los sus ojos' (fórmula muy utilizada en el discurso épico castellano). ¿Estamos frente a una contaminación? La conducta del ayo no se condice con su condición caballeresca y, en realidad, la actitud que asume se vincula, en general, con el comportamiento de una mujer. De hecho, sería más coherente que doña Sancha vaya hacia sus hijos y reproduzca el insulto que recibió.

El final del romance confirma esta competencia de familias y parece constituir un momento anterior al conflicto que se desarrolla en el mismo "¡Ay Dios, qué buen caballero...!".

3. "Quejas de doña Lambra"

La brevedad del poema –trece versos en total– acentúa su valor poético pues la fragmentación del relato y el uso frecuente de fórmulas expresan el fin de la primera parte de la tragedia, la traición de Rodrigo y la muerte de los infantes. Se acentúa el carácter erótico del insulto que sufre doña Lambra por parte de los infantes, ya que las metáforas señalan un mundo en donde las pasiones masculinas se manifiestan sin una motivación específica aparente.

Doña Lambra advierte a su esposo que ha sido mancillada y promete vengarse por sí misma si este no actúa, es decir si no repara la falta¹⁸. En realidad, su amenaza pierde peso ante el tamaño de la afrenta puesto que es el honor de Rodrigo el que queda vapuleado y es él quien busca la venganza. Ahora bien, doña Lambra afirma: "los hijos de doña Sancha – mal amenazado me han" (v. 3); no los llama por su nombre, mientras que la mención de los infantes corre por parte de Rodrigo:

Allí habló don Rodrigo – [bien oiréis lo que dirá]
–Calledes, la mi señora, – vos no digades atal;
de los infantes de Salas – yo vos pienso vengar. (vv. 9-11).

En este sentido, doña Lambra se refiere a los hijos de su cuñada, doña Sancha, por lo que el uso de la perífrasis exhibe una contienda entre mujeres. A diferencia de los otros romances, los segundos hemistiquios de los versos no contienen los nombres de los personajes sino que estos se encuentran en el primer hemistiquio, con lo cual no podría sostenerse aquí la hipótesis que enunciamos en páginas anteriores. En efecto, la identidad de Lambra sólo se conoce cuando revela quiénes son los culpables del insulto, "los hijos de doña Sancha", designación que clarifica la situación atencional del romance.

A partir de dicha frase se narran los diferentes agravios –posibles de

¹⁸ Esta afirmación, ¿no revela cierta duda en Lambra sobre la capacidad de su marido? Queda claro, no obstante, que la traición hacia los miembros de la propia familia es un acto tan terrible y desmesurado que Lambra no está segura de que Rodrigo lo lleve a cabo, quizás por eso amenaza con "yo mora me iré a tornar" (v. 8).

ser vinculados con la leyenda aunque difieren en los hechos concretos— y dan una idea de quien habla. Por su parte, la mención de Rodrigo, “los infantes de Salas”, también resulta un momento importante para el esclarecimiento de la situación actancial pero pierde relevancia frente al anterior. Insistimos, mediante el nombre de Sancha en el verso 3 se comprende toda la historia del romance. En ese sentido, la mención de los personajes puede distinguir este relato de otros que tratan un tema similar, *i.e.* el insulto de un caballero hacia una dama pues, como ya advirtió Paloma Díaz Mas, “la impresión que produce este entramado de influencias [la relación del romancero con la épica o la lírica] es que el romance se sintió —en unos años que van desde un momento indeterminado de la Edad Media hasta fines del siglo XV— como un molde narrativo en verso adecuado para verter en él casi cualquier historia”¹⁹.

En resumen, si bien los segundos hemistiquios no condensan los nombres de los personajes, la inclusión del patronímico “Sancha”, apenas se inicia la narración, permite individualizar la historia de otras análogas. Asimismo, las palabras de Lambra no deberían incluir a la otra mujer pues esta no tiene ningún rol en el desarrollo de la acción; sin embargo, se introduce y demuestra su importancia en la configuración de la leyenda.

Ahora bien, si comparamos este romance con los otros, es llamativa la ausencia de los nombres en los segundos hemistiquios de los versos. Se nos ocurren algunas explicaciones: en primer lugar, parecería que Lambra representa el detonador de una disputa familiar cuyas raíces se pierden en un pasado más lejano. Al mismo tiempo, estas ausencias formales parecen demostrar la excentricidad de Lambra respecto de la familia de los Lara. Finalmente, la falta de referentes actanciales específicos puede restar importancia al episodio del agravio de Gonzalo.

4. “La venganza de Mudarra”²⁰

El último romance que analizaremos relata el encuentro de Mudarra con Rodrigo y la inminente muerte de este último. El desconocimiento mutuo de los personajes provoca un diálogo entre ellos en el que sobresalen las descripciones de sus linajes, las cuales ocupan los versos centrales y funcionan en oposición paralelística (nuevamente, no sólo se utiliza la repetición léxica sino que se sustenta con la rima asonante en “á –a”):

¹⁹ Paloma DIAZ MAS, *Romancero*, Barcelona, Crítica, 1994.

²⁰ Las diferencias con la *Crónica de 1344* son evidentes, como lo demuestra la cita incluida en la segunda página de este trabajo.

—A mi me dicen don Rodrigo, — y aun *don Rodrigo de Lara*
 cuñado de Gonzalo Gustos, — hermano de *doña Sancha*;
 por sobrinos me los hube — los *siete infantes de Salas*; (vv. 9-11)
 [...]

—Si a ti te dicen don Rodrigo, y aun *don Rodrigo de Lara*,
 a mi Mudarra González, — hijo de la renegada;
 de Gonzalo Gustos hijo — y anado de *doña Sancha*;
 por hermanos me los hube — los *siete infantes de Salas*. (vv. 14-17)

Nótese, en primer lugar, la repetición de la fórmula “y aun don Rodrigo de Lara” (vv. 1, 9 y 14) que el narrador utiliza para designar a Rodrigo, de la misma forma en que se reitera el epíteto “hijo de la renegada” (vv. 3, 12 y 15) para designar a Mudarra. Por su parte, la construcción de los parentescos se conforma de manera paralelística con el agregado, en el parlamento de Mudarra, de su condición de bastardo. Esta semejanza de las configuraciones dinásticas —ambas contienen los mismos personajes y sólo se alteran las relaciones de quien habla con los otros personajes— aproxima a Rodrigo y Mudarra; en definitiva, los dos hombres son integrantes de la misma familia.

Esta cercanía se fortalece con los hemistiquios que refieren el parentesco del locutor con doña Sancha: hermano de, “anado” de. Nuevamente la madre de los infantes determina la unión de los enemigos aunque las palabras de Mudarra, “hijo de la renegada”, marcan una oposición inclusiva: es el hijo ilegítimo de una mora pero amado por Sancha, circunstancia que aumenta el dramatismo de la situación —el moro viene a matar al hermano de su madre (adoptiva)—. Obsérvese, por último, que Gonzalo Gustioz también es mencionado por los dos contrincantes pero su nombre aparece en el primer hemistiquio, hecho que nos permite confirmar nuestra hipótesis respecto de la importancia de los nombres y de las referencias a la madre en el segundo hemistiquio.

De este modo, la presentación del parentesco, una vez más, permite distinguir la crisis dentro de la familia de los Lara y, como en “Ay Dios, qué buen caballero...”, la disposición de los nombres en el segundo hemistiquio resume el drama a un conflicto entre Rodrigo y Sancha puesto que los infantes se presentan en último término. También es posible realizar otra lectura respecto de este ordenamiento: la presencia de Rodrigo en el primer verso citado y los infantes en el último enmarca los protagonistas de la tragedia mientras que Sancha permanece en el centro, tal como la sucesión de los episodios de la historia demuestra. Cualquiera de los dos enfoques manifiesta la centralidad de Sancha.

La tensión queda pues establecida y anticipa el desenlace: Mudarra viene a luchar contra el homicida de sus hermanos. Pero el verso final del

romance, que pronuncia Mudarra, revela aquello que los otros romances aludieron tangencialmente: “aquí morirás traidor, – enemigo de doña Sancha”.

En definitiva, Mudarra no sólo vengará con la sangre de Rodrigo la terrible falta que este cometió hacia sus sobrinos sino que, fundamentalmente, vengará el dolor de su madre (adoptiva) y su honra²¹. Tal vez, el moro viene a restituir también el honor de Sancha y, desde esta perspectiva, se agrega una nueva lectura: Lambra hace explícita su rivalidad con la figura central del linaje. En conclusión, la leyenda difundida a través del Romancero explícita no sólo la supremacía de los personajes femeninos en la épica sino el dominio que la mujer posee en la constitución de la familia en la mentalidad castellana medieval.

4. Conclusiones

Este breve recorrido por los romances consagrados a la leyenda de los Infantes de Lara revela no sólo la supervivencia de la tragedia en el imaginario castellano sino una comprensión de la historia en la que el mundo viril y guerrero es suplantado por uno femenino, en el cual las mujeres, en particular doña Sancha, se destacan en la construcción del linaje. A nuestro entender, los hombres luchan por su honor y su familia pero sus contiendas están subordinadas y dependen del prestigio de las mujeres. Quizás, un estudio más exhaustivo que contemple también las versiones cronísticas echará luz sobre las raíces matriarcales de los motivos épicos, en especial la traición, y proveerá de nuevos argumentos respecto de la relación entre la epopeya de origen romance y germano medieval.

²¹ Cfr. nota 15.

LA MAGIA EN LA SAGA DE HRÓLFR KRAKI

SANTIAGO BARREIRO
(Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

En este texto consideraremos las referencias a los elementos mágicos presentes en la *Saga de Hrólfr Kraki*, con particular atención al vocabulario utilizado para designar a quienes practican la magia y a la práctica mágica en sí misma.

La Saga de Hrólfr Kraki es un texto bajomedieval islandés, cuya fecha de composición se suele situar. c. 1400 aunque sólo se conserva en manuscritos posteriores (los más antiguos que existen son del siglo XVII). La *Hrólfs saga Kraka og kappa hans* (lit. *Saga de Hrólfr Kraki y sus campeones*) es, sin embargo, un artefacto cultural complejo, en el que se superponen elementos comunes (aunque no necesariamente coincidentes) con otros textos, de diferentes procedencias. La saga comparte una serie de personajes con material anglosajón altomedieval como Beowulf¹ y Widsith, con fuentes latinas danesas (especialmente, el libro II de la *Gesta Danorum* de Saxo el Gramático²) del siglo XII y con fuentes antiguo-nórdicas de los siglos XII-XIII como la cuasi-perdida *Skjöldunga saga*, el *Skálskaparmál* en la *Edda* de Snorri Sturlason y la *Ynglinga Saga* en la *Heimskringla* del mismo autor, además de breves alusiones en otras sagas y en poesía éddi-

¹ Una extensa introducción a esta problemática aparece en el antiguo estudio de Oscar Olson. Véase, de este autor, “The Relation of the Hrólfs Saga Kraka and the Bjarkarímur to Beowulf”, *Publications of the Society for the Advancement of Scandinavian Study*, 3 (1916), 8-99. A los efectos de este trabajo, se han seguido los siguientes criterios de transliteración: *dh* representa el sonido de una consonante dental fricativa sonora, representado en islandés por la letra *edh*. Por su parte, *th* representa el sonido de una consonante dental fricativa sorda, representado en islandés por la letra *thorn*.

² La edición académica traducida a la lengua inglesa, más accesible, es la de Peter FISHER e Hilda ELLIS-DAVIDSON (eds.), *Saxo Grammaticus: The history of the danes, books I-IX*, Woodbridge, Brewer, 1998, pp. 37-64.

Temas Medievales, 15 (2007-2008), 159-175.

ca. Se conservan partes de un poema escáldico del período vikingo, *Bjarkamál* (*Los dichos de Bjarki*, uno de los campeones de Hrólfr) y poesía del siglo XV (*Bjarkarímur*) del mismo tema, en lengua vernácula pero rimada, lo que denota la adopción de formas latinas.

Con respecto a las demás obras que tratan sobre temáticas afines, sin embargo, la *Saga de Hrólfr Kraki* (en adelante, HSK) es la que presenta mayor cantidad de elementos folklóricos y mágicos. Habitualmente se la agrupa en el subgénero conocido como *Fornaldarsögur* (“Sagas de tiempos antiguos”³), de carácter legendario y producidas ya bajo clara influencia continental. En nuestra saga, elementos del *roman* francés son evidentes.

2. Estructura

La HSK se compone de varios episodios cortos, que constituyen unidades de sentido marcado y cuyo final suele destacarse explícitamente en el texto. Cada uno de estos *tháttir* se centra en un conflicto particular. Componen la saga⁴:

- *Fródha tháttir*: trata de Fródhi, rey usurpador de Dinamarca, que intenta capturar a los legítimos herederos al trono, Helgi y Hróar (SKH 1-4/FNS 1-5),
- *Helga tháttir*: trata del mencionado Helgi, rey y padre de Hrólfr (SKH 5-13/FNS 6-17),
- *Svipdags tháttir*: trata de Svipdag, uno de los campeones del rey Hrólfr (SKH 14-16/FNS 18-23),
- *Bödhvars tháttir*: trata de Bödhvar Bjarki, otro de los campeones de Hrólfr. (SKH 17-23/FNS 24-36),
- *Hjalta tháttir*: trata de Hjalti, compañero y protegido de Bödhvar y ahora campeón. (SKH 24/FNS 37).
- Cierran la obra dos secuencias finales, en las que Hrólfr y sus campeones se enfrentan al rey Adhils (SKH 25-30/FNS 38-46) y a la reina Skuld (SKH 31-34/FNS 47-52).

Siguiendo esta secuencia, analizaremos en primer lugar la presencia de términos relacionados con la magia en cada caso. Para ello es preciso

³ Las traducciones, excepto que se aclare explícitamente, son propias. Los campos semánticos específicos de cada término han sido relevados a partir de las entradas en los diccionarios citados en la bibliografía.

definir qué entendemos por “magia” y lo que no, especialmente a fin de separarla de otros sucesos maravillosos que ocurren en la saga.

3. Magia y magos: definición

Existen numerosas definiciones de “magia” propuestas por estudiosos de distintas disciplinas sociales y humanísticas. A diferencia de la tendencia hacia las definiciones generales establecidas por autores clásicos como Frazer o Durkheim, “academics on many disciplines now focus on historically and culturally specific understandings of magic”⁵.

Por lo tanto, utilizaremos en principio la definición dada por Richard Kieckhefer para analizar la magia medieval. Según él, “lo que convierte a una determinada acción en magia es el tipo de poder que invoca: si se basa en la acción divina o en los poderes manifiestos de la naturaleza, la acción no es mágica, pero sí lo es si utiliza la ayuda demoníaca o los poderes ocultos de la naturaleza”⁶. Más allá de los problemas que puede presentar esta definición en sus detalles⁷, tiene la ventaja de considerar la magia como una *acción* que hace intervenir a una fuerza de origen extramundano. Por supuesto toda acción mágica implica un agente, que es lo que nombramos, de modo genérico, como *magos*.

Aceptar esta definición implica excluir de nuestro análisis elementos como la “espinas del sueño” (*svefnthorn*, FNS 7) que utiliza la reina Olöf o

⁴ Los números de capítulo que damos entre paréntesis son, en primer lugar, los de la traducción a lengua inglesa de Jesse Byock (en adelante, abreviado SKH) y, en segundo lugar, los de la edición en *Fornaldarsögur Nordhurlanda*, vol. II, serie compilada originalmente por Christian Rafn y reeditada, más de cien años después, por Gudhni Jónsson (en adelante, FNS). No hemos tenido acceso a la edición más moderna en lengua original, realizada por Desmond Slay, en la que se basa la edición inglesa. Esta utiliza otro manuscrito como fuente principal, diferente de aquél de la edición en *Fornaldarsögur Nordhurlanda*. Véase “Hrólfrs saga Kraka og Kappa hans”, en Gudhni JÓNSSON (ed.), *Fornaldarsögur Nordhurlanda*, Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan, 1954. vol. 1, pp. 1-105 y Jesse BYOCK (ed.), *The Saga of King Hrólfr Kraki*, Londres, Penguin, 1998.

⁵ Michael BAILEY, “The Meanings of Magic”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 1, n. 1 (2006), p. 5.

⁶ Richard KIECKHEFER, *La magia en la edad media*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 22.

⁷ Como, por ejemplo, la enorme complejidad de las ideas medievales de *naturaleza*, especialmente en su relación con Dios. La definición de Kieckhefer supone una *naturaleza* al menos parcialmente separada de la divinidad (de otro modo, algo podría ser a la vez mágico –en tanto deriva su poder de la naturaleza oculta– y no mágico –en tanto esta naturaleza oculta es, en sí, parte de Dios–). Lo que no es necesariamente cierto en toda la Edad media: recordemos el *Natura id est, Deus* de los juristas medievales.

el efecto que tiene la sangre del monstruo que combate Bjarki (FNS 35) cuando es bebida –pues, aunque sus resultados sean maravillosos, no se dice que provengan de ninguna práctica mágica sino que son propiedades que radican, intrínsecamente, en esos objetos–.

Esta definición, que resulta en principio muy precaria, será reconsiderada y ampliada al final de nuestro análisis. Su utilidad es temporaria y permite avanzar en “a careful examination of the words and concepts used to designate various magical actions, both by contemporaries and by modern scholars”⁸, que es el tema principal de este trabajo.

4. Secuencia estructural

4.1 *Fródha thátr*

El primer episodio mágico de la saga ocurre en el enfrentamiento entre el *karl* (hombre libre) Vifil y el rey (usurpador) Fródhi, que busca a los jóvenes herederos legítimos, a quienes el primero protege, ocultándolos. La saga nos dice que Vifil “...kunni margt í fornum fræðhum” es decir, que “conocía mucho del conocimiento antiguo” (FSN 1). Descripciones similares como “er karl thessi margkunnugr”, (“este hombre libre/granjero conoce mucho”, FSN 2) se suman a otras como “thú ert mikill bragdhakarll ok mjök slægligr” (“Tú eres un hombre muy furtivo y muy artero” FSN 2) o “thú ert víst bragdhakarll” (“Tú eres ciertamente un hombre muy furtivo” FSN 2), ambas puestas en boca del rey. Ninguna de ellas se refiere directamente a sus habilidades mágicas y lo más cercano que tenemos, la descripción que dan de él los magos que contrata el rey para que busquen a los jóvenes escondidos “ok ætlum vér hann forvittra ok eigi allan, thar hann er sén” (“y parece ser el muy sabio, y no todo en él se ve”), tampoco es explícita.

La magia de Vifil es precognitiva pues puede percibir –inmediatamente después de despertar, ¿o en sueños?– que hay espíritus en el aire y en los senderos buscando⁹ a los herederos. Demuestra también poder “esconder” de la vista mágica de otros: los magos de Fródhi no pueden usar su poder porque “thví at mikil thoka ok hulda liggr yfir eyju theiri,” (“porque

⁸ BAILEY, *op. cit.*, p. 5.

⁹ “...karlinn Vifill vaknar vidh ok mællir: ‘Margt er kynligt á ferðh ok flug, ok miklar fylgjur ok máttugar eru hingat komnar í eyna’” (FSN 2).

mucha niebla y ocultamiento yacen sobre aquella isla” FSN 2) y, especialmente, sobre la casa de Vifil¹⁰.

Los otros personajes mágicos que aparecen en el principio de la saga son aquellos contratados por el rey. No lograrán superar, como vimos, la magia del *karl*, incluso cuando el rey recurre a varios tipos de especialistas. Primero el monarca fracasa por métodos mundanos (mandando a sus hombres por el país). Entonces “thá lætr hann sækja völr ok vísendamenn” (“entonces buscó adivinas y augures”, FSN 1), que tampoco logran encontrar nada. Luego recurre a “galdramenn, sem eptir öllu geta rynt, thví sem their vilja” (“hechiceros, que podían observar todo, si era su voluntad”, FSN 1), que tampoco consiguen un éxito pleno aunque, como vimos, logran descubrir que hay “niebla y secreto” sobre esa isla a causa del hombre que allí vive (es decir, Vifil). Nótese que, en este caso, se los nombra con términos de sentido puramente mágico. *Völr*, *galdramenn* y, en menor medida, *vísendamenn*¹¹, describen los practicantes, a diferencia de Vifil, que es siempre caracterizado como un *karl*. Éste es, además, muy inteligente y previsor en todo sentido, lo que suma ambigüedad a su calificación de “margkunnugr”.

Más adelante¹², el rey vuelve a recurrir a magos con el mismo objetivo. Entonces “Völva ein var thar komin, sem Heidhr hét” (“una adivina vino, que Heidhr se llamaba”). Tras un festín, “setti hana á seidhhjall” (“la ubicaron en una plataforma de seidhr” FSN 3). El mismo término *seidhr* aparece luego, pues se la nombra como una *seidhkona* (“mujer/esposa de seidhr” FSN 3) y corresponde originalmente a un tipo de magia distinto del *galdhr* que practican los *galdramenn*. Su hechizo (*seidhrinn*, lit. “el seidhr”) es descrito como un *ljóðh* (“canto”) que emerge tras mucho bostezar (“geispar mjök”) y pronuncia sus visiones en forma de versos que responden a preguntas, de modo semejante a un oráculo.

Esta adivina es un personaje ambicioso pues, tentada con oro por la esposa (y antagonista) del rey, modifica sus predicciones (*spádomr*, lit. “juicios/opiniones proféticas”) diciendo –en prosa– que eran falsas¹³. Tam-

¹⁰ “ok verdhr oss ekki thangat audhsét um híbyli karls thess” (FSN 2).

¹¹ *Vísendamenn* (s. *vísindamadr*) es un compuesto cuyo segundo término significa “hombres”. El primero posee, en este caso, un significado mágico pero no ocurre lo mismo en otros compuestos. como *vísindabók* (libro erudito) o *vísindavegr* (“camino de conocimiento” o “verdad”). Compárese con *galdramenn*, en donde *galdr-* es siempre y únicamente mágico.

¹² Todas las citas de esta sección corresponden a FSN 3.

¹³ “Ok í thví kastadhi Signy til hennar gullhringi, Hún varðh glóðh vidh sendinguna ok vill nú af bregðha. ‘Hví varðh nú svá?’ sagðhi hún, ‘ok er thetta lygðh ein, er ek segi, ok villist nú mjök spádomr minn allr’”.

bién es cobarde, pues se re-rectifica ante las amenazas ¹⁴del rey. Finalmente, huye del combate que se avecina en el hogar del soberano.

4.2 *Helga tháttir*

En esta historia, hay solamente un episodio en donde se practica la magia. Helgi, uno de los jóvenes que buscaba Fróðhi, es ahora rey tras haber eliminado a este último. Una noche de *Jól* (el solsticio de invierno, la navidad cristiana), se le aparece una mujer miserable. El la deja entrar a la casa, por lo que ella se libera de una maldición y revela su aspecto real, de enorme belleza, tras lo que duermen juntos. La mujer, embarazada, se va aunque le aclara que la visite exactamente un año después. El rey ignora el pedido. Tres años más tarde, la mujer reaparece con una niña, se la entrega y le anticipa que pagará por haber ignorado su pedido aunque le agradece liberarla de una maldición de su suegra (“*thetta var mér stjúpmodhur sköp*¹⁵”, FNS 16).. El nombre de la niña es Skuld (lit. “deuda”). No está claro si la mujer maldice al rey con Skuld o simplemente predice las desgracias que acarreará aunque el nombre de la niña inclina hacia lo primero. El hecho se refuerza porque “*thetta hafdhi verit ein álfkona*” (“Ésta era una mujer élfica” FSN 16) y la asociación entre estas criaturas y el poder de maldecir es frecuente en todo el ámbito germánico¹⁶.

El otro elemento mágico del episodio es la presentación del personaje del rey sueco Adhils. Es el antagonista principal del rey Hrólfr (hijo de Helgi) por haber ocasionado, mediante un ataque traicionero, la muerte de Helgi. Su carácter es bien definido pues se lo presenta de este modo: “*Adhils hét konungr, rík og ágjarn*” (“Adhils se llamaba un rey, rico y ambicioso” FSN 14) y luego “*Adhils konungr var inn mesti blótmaðr ok fullr af fjölkynngi*” (“El rey Adhils era el mayor de los *blótmaðry* [estaba] lleno de *fjölkynngi*” FSN 17). *Blótmaðr* y *fjölkynngi* merecen especial atención. El primer término se compone de *-maðr* “hombre”, y *blót* “sacrificio” o “idolatría”, por lo que denota a un sacrificador pagano. El otro

¹⁴ “*thik skal pína til sagna*” (lit. “Tú serás atormentada hasta que hables”).

¹⁵ *Sköp* significa “destino” y “maldición”, lo que nos habla de una escasa diferencia percibida entre las dos nociones.

¹⁶ Al respecto, véase Wilfrid BONSER, “Magical Practices Against Elves”, *Folklore*, vol. 37, no. 4 (1926), 350-363. También es útil (aunque generaliza demasiado) Claude LECOUTEUX, *Enanos y elfos en la Edad media*, Palma de Mallorca, José Olañeta Editor, 1998, parte 3, capítulo 1.

término se compone de *fjöl-* “muy” y *kyngi*¹⁷, relacionado con los términos que denotan “conocimiento” o “capacidad” (*kynna*, *kunna*, etc.). Sin embargo, el término sólo se utiliza con sentido mágico y negativo, como “artes oscuras” o “brujería”. El caso es análogo al “*very cunning*” del inglés moderno.

4.3 *Svipdags tháttir*

En este episodio se narra el origen del Svipdagr, uno de los campeones del rey Hrólfr. Es hijo de un granjero que vive aislado, Svipr, del que se dice que “*eigi í öllu thar hann var séðr, ok kunni hann margt fyrir sér*” (lit. “no todo en él era visible, y conocía él mucho ante sí mismo” FSN 18). Este saber toma la forma de consejos precognitivos, como los que da a su hijo sobre cómo actuar con respecto a los reyes Adhils y Hrólfr¹⁸, explicándoles el carácter de cada uno con numerosos detalles. Es ambiguo si conoce estos detalles por vía mágica, porque se aclara en su descripción que fue un gran campeón (“*hafdhi verit inn mesti kappi*” FSN 18). La figura, aunque de menor relevancia narrativa, es análoga a Vifil: ambos poseen un poder mágico ambiguo y nunca explicitado, son granjeros aislacionistas y ayudan a personajes heroicos.

4.4 *Böðhvars tháttir*

De modo similar al anterior, este *tháttir* se concentra en Böðhvar Bjarki (“pequeño oso”), otro de los campeones de Hrólfr. Se narra cómo el anciano rey Hring (“Anillo”) desposa a la joven Hvít (“blanca”). Ésta se siente insatisfecha con su marido y se insinúa a su hijastro Björn (“oso”), que la rechaza por lealtad al rey y porque, a su vez, tiene una enamorada, la campesina Bera (“osa”). Ante este rechazo, la reina Hvít lo maldice: “*Hún lystr nú til hans meðh úlfhanska ok segir, at hann skyldi verdha at einum híðhbirni*” (“Ella lo toca ahora con guantes de [piel de] lobo y dice que él se convertirá en un oso de cueva” FSN 25). Además, lo conmina a que devore únicamente el ganado de su padre, siendo consciente de eso (“...ok nyta thér thó enga fæðhslu adhra en fé föðhur thíns” (...)) “ok skal thér thessi

¹⁷ La saga tiene la duplica *n* en el término.

¹⁸ FSN 18 (“Svipr karl svarar: ‘EKKI synist mér thetta ráðhligt, ...’” y “Hann mælti thá viðh son sinn: ‘Vertu óággjarn viðh adhra...’”), FSN 22 (“Fadhír hans segir: ‘Svá er mér sagt...’”).

minning verri en engi.”). Se dice explícitamente que la maldición nunca será eliminada (...“ok aldri skaltu ór thessum álögum fara”). El término que se utiliza para “maldición” es *álögum*, dativo plural de *álag*, que significa “impuesto”, “carga”, “tribulación” y “hechizo”, además de un uso específicamente legal, “multa adicional”.

El efecto es el predecible: Björn se convierte efectivamente en oso aunque Bera lo ve –“Í thessum birni thykkist hún kenna augu Björns konungssonar” (“En ese oso pensó ella que conocía los ojos de Björn, el hijo del rey” FSN 26)– y lo sigue a su cueva, en donde él se convierte en hombre por las noches que ambos comparten. Björn luego profetiza su propia muerte y los acontecimientos que siguen, advirtiendo a Bera sobre cómo actuar ante el próximo hechizo de la reina: “hún gefa thér at eta af dyrsslátrinu, en that skyldir thú eigi eta,” (“ella te dará a comer de la carne de la bestia [él mismo, en forma de oso] y eso no debes tú comer” FSN 26). También le anuncia que está embarazada de él. Estas predicciones se describen como “Hann segir henni fyrir marga hluti” (lit. “Él dijo a ella antes muchas *hluti*”). *Hluti* (sing. *Hlutr*) es el resultado de un procedimiento azaroso de selección o adivinación, “echando suertes”¹⁹. Además dice allí que “drottning thessi er it mesta tröll.” (“la reina es el mayor *troll*”). *Troll* (forma nominativa correcta de *tröll*) tiene entonces un significado difuso y se refiere, en general, a un monstruo mágico, como evidencian sus muchísimos compuestos (ej. *Trolllīga* “monstruoso”, *trollgangr* “embrujo de troll”, *trollaukinn* “poseído por trolls, embrujado”, etc²⁰). Casi la misma frase se utiliza para describir luego al ser alado que Bjarki combate más adelante: “that er ekki dyr, heldr er that mesta tröll.» (“Ésta no es una bestia, sino que ésta es el mayor troll” FSN 35), aunque este monstruo no practique magia²¹.

¹⁹ Anglosajón *Hlot* y, en la expresión moderna, “casting lots”. En las lenguas romances tenemos, de la misma raíz, *lotería* y *loto*.

²⁰ Compuestos como *trolldom* (brujería), *trollmann* (brujo), *trollkvinna* (bruja) fueron utilizados en las cazas de brujas en el mundo nórdico y aún se conservan en cierta medida en las lenguas escandinavas modernas. Ragnhild BOTHEIM, *Trolldomsprosessane i Bergenhus len 1566-1700*, Tesis de doctorado en historia, Universidad de Bergen, 1999, p. 19: “Her vil trolldom, trollfolk, trollkvinne og trollmann bli nytta, då det er dei omgrepa vi finn i kjeldene. Ordet heks vart ikkje nytta i vårt område før på slutten av 1600-talet” (“Aquí utilizaremos *trolldom*, *trollfolk*, *trollkvinne* y *trollmann*, porque ésta es la forma que encontramos en las fuentes. La palabra *heks* (bruja) no es usada en nuestro medio hasta el final del siglo XVII”). Por lo tanto, en la saga, no es un arcaísmo sino un uso cotidiano de un término antiguo.

²¹ Si bien su sangre posee propiedades maravillosas, pues otorga un vigor sobrehumano a quien la bebe o se baña en ella –en un motivo muy común–.

Luego, el oso es muerto como predijo y la reina ofrece un trozo de su carne a la joven Bera, que se niega a comerlo en principio. *A posteriori*, muerde un pequeño trozo, bajo presión²² de la reina, tras lo que ésta dice que es suficiente y ríe²³. Como se desprende de los efectos posteriores en el embarazo de la campesina, ha utilizado la carne del oso para maldecir nuevamente²⁴ (en vez de los guantes de piel de lobo) y el resultado es que dos de los tres hijos de Bera son deformes: el primero es mitad alce (como un centauro) y salvajemente antisocial, el segundo tiene pies de perro y es egoísta aunque civilizado. El tercero, Bödhvar Bjarki, no tiene deformidades y se comporta de un modo socialmente correcto, buscando vengar a su padre.

El diálogo entre éste y su madre, previo a la venganza, incluye más denominaciones para Hvít. Bjarki dice “Illt eigum vér thessu flagdhi at launa.” (“Males tenemos nosotros para que compense esta *flagdhi*” FSN 30). Más adelante, en el mismo diálogo, le añade el adjetivo *blaudha* (“débil, cobarde, femenina”), que encaja particularmente bien con el término que alude a un monstruo femenino, ogresa, gigante o bruja²⁵. El deseo sexual de Hvít es particularmente marcado²⁶ y los términos mágicos aquí utilizados contienen elementos de género y denostación. Más adelante, Bera advierte a su hijo sobre los peligros del *fjölkyngi* de la reina²⁷, por lo que su práctica se asimila a la de Adhils. No sólo en ambos casos es explícita y sin ambigüedad sino que se designa con el mismo término y ambos ocupan un estrato social similar.

Luego se relata la venganza de Bödhvar. Allí es interesante notar que éste, seguramente para evitar que pronuncie hechizos, cubre la cabeza de la reina con una bolsa de cuero y aprieta su cuello²⁸. Luego la arrastra y golpea, enviándola al Hel (la morada precristiana de los muertos sin glo-

²² “Ok thar kemr drottning með disk vánum bráðhara, var thar á bjarnarholdit, ok badh Beru neyta. Hún vildi eigi eta” (...). “Hún bitar fyrir hana, ok that verður af leiknum, at hún etr thann bita” (FSN 27).

²³ “Drottning mælti: ‘Vera kann, at nú dugi nokkut’, ok hló at” (*ibidem*).

²⁴ La confirmación la da la reacción del rey Hring a estos sucesos, que comprende los mismos como “*kynstrum*” (dat. de *kynstr*, “prodigios inusuales, sucesos mágicos”, FSN 29).

²⁵ Éste es seguramente el sentido específico en este caso. En SKH 22, se utiliza “*witch*” en las dos menciones.

²⁶ Carl PHELPSTAD, “The sexual Ideology of Hrólfs Saga Kraka”, *Scandinavian Studies*, 75 (2003), p. 10.

²⁷ “Stilltu svá til, at hún megi eigi fjölkyngi vidh koma, svá at thik megi skadha” (FSN 30).

²⁸ “...setr belg skorpinn á höfudh henni ok dregr at hálsinum fyrir nedhan” (FSN 30).

ria, del que tomará su nombre el infierno en las lenguas germánicas), con la aprobación generalizada (y la inacción del rey, único que parece disconforme). Se remarca el carácter negativo del personaje, diciendo que esta muerte no era ni la mitad de lo que merecía. La escena termina con “Lét Hvít drottning svá sitt arma líf” (“Así Hvít la reina perdió su miserable vida” FSN 30).

No hay mas escenas relevantes en éste, ni en el breve *Hjalta thátr* que le sigue.

4.5 Af Adhils Uppsalakonungi ok Svithódharferdh Hrólfrs Konungs ok kapp hans.

“De Adhils, rey de Uppsala y del viaje a Suecia del rey Hrólfr y sus campeones”, el penúltimo episodio de la saga contiene numerosos elementos mágicos, centrados alrededor del conflicto entre el villano Adhils y el rey Hrólfr, que desea vengarse de él por la muerte de su padre. Junto a Hrólfr están todos los campeones que han aparecido en la saga, lo que es una de las principales marcas de que es un “buen rey”, junto a su generosidad, decisión, justicia, valor, etc.

Adhils, mientras tanto, ha sido presentado a lo largo de la saga como una sumatoria de los peores defectos. Escapa a este trabajo un análisis detallado de su figura, que se resume en la descripción que hace su antagonista: “Adhils er ekki madhr einfaldr, heldr fjölkunnugr, slægvitr, kyndugr, klókr, grimmúdhigr ok inn versti vidh at eiga.” (Adhils no es un hombre simple, sino que es *fjölkunnugr*,²⁹ mañoso, artero, astuto, despiado y el peor para tratar” FSN 38).

El primer caso mágico de esta sección lo constituye el granjero Hrani, que pone a prueba, en diversas ocasiones, al rey y sus hombres. La primera tanda de pruebas ocurre en viaje hacia el reino de Adhills. Hrani hace que los viajeros que partieran de su casa tras la primera prueba (la exposición a un viento terrible, de origen no aclarado), vuelvan a encontrarse con ella nuevamente en el mismo camino. Allí el cariz mágico empieza a ser percibido, pues se aclara que los sucesos parecen “extraños” (*undarlig[a]*, FSN 39) a los héroes y el rey advierte que no saben ante qué trucos (*brögðum*, dat. pl. de *bragdh*, que también significa “movimiento

rápido” o “momento”) se encuentran. En ese momento, el soberano también llama al granjero *bragdhakarl*, término que ya se había utilizado para otro *karl* mago, Vífil, al principio de la saga. Esta vez deben resistir a una sed repentina, tampoco explicada, y luego (tras una tormenta que les impide salir de la granja), al calor que emite un hogar. Todas estas pruebas ocurren por la noche y tienen la función narrativa de enaltecer a Hrólfr y sus campeones (que las resisten) del resto de las tropas del rey, que desertan ante ellas o son enviadas por el monarca, siguiendo el consejo del granjero. Éste predice además el éxito de su incursión. Ambos elementos, consejos y predicción entremezclados, presentan una analogía con Vífil y Svip. Del mismo modo, durante este primer encuentro, los sucesos jamás son designados con un vocabulario inequívocamente mágico.

La segunda aparición de Hrani ocurre cuando Hrólfr y sus campeones regresan de Suecia. El rey “kallar hann vera óreykablindan” (“llama a él [a Hrani] no cegado por nieblas”), lo que restalta su poder de (pre)visión ante otros magos de la saga: recordemos que Vífil escondía entre nieblas su casa de la visión de los hechiceros de Frodhi. Hrani ofrece armas viejas al rey como regalo y éste las rechaza, lo que ofende al granjero. Parten en la noche y, en el camino, se arrepienten de lo hecho, pues razonan que el granjero era Ódhinn, divinidad que otorga la victoria en los combates y siempre está asociada al conocimiento mágico de todo tipo. Esto explica las habilidades superiores de este mago-granjero respecto a los otros de su misma clase y lleva a suponer que, además de su poder predictivo, provocó el frío, el calor, la sed y el camino confuso conjurándolos. La saga dice en ese momento que “*that er illr andi*” (“aquél es un mal espíritu” FSN 46) y el rey minimiza su poder diciendo que “*Audhna rædhr hvers manns lífi, en ekki sá illi andi*” (“El destino/la buena suerte gobiernan la vida de cada hombre y no ese mal espíritu” FSN 46³⁰).

El otro elemento mágico es Adhils, que intenta mediante fuego, infructuosamente, derrotar a Hrólfr cuando llega a sus dominios. Cuando van a capturarlo, huye por un árbol hueco que hay en su salón, “*medh fjölkynngi sinni ok göldrum*” (“con su *fjölkynngi* y su hechicería” FSN 41), “saliendo” así al exterior.

Mientras lo buscan, un habitante local les dice que “Adhils konungr sé inn mesti blótmadhr (...) Blótar hann einum gölt” (“El rey Adhils es el mayor *blótmadhr* (...). Sacrifica él para un jabalí” FSN 42). El jabalí, que luego es derrotado por el sabueso de Hrólfr, es descrito como “*inn tröll í galtar líki ok lætr aumliga í thví illa trölli*” (“un troll en apariencia de

²⁹ Obviamente, adjetivo relacionado con *fjölkynngi*. SKH 25 traduce “skilled in the black arts”. Además, tanto este término como los tres que siguen (*slægvitr*, *kyndugr*, *klókr*) pueden traducirse al inglés como “cunning”.

³⁰ Más tarde volveremos sobre esta sentencia, que demuestra no ser cierta.

jabalí, y [procedían] sonidos miserables de ese mal troll” FSN 43). También, como muchísimos monstruos, es inmune a las heridas de arma.

Aquí se evidencia que Adhils es, a la vez, mago y pagano (¿o mago *en tantopagano*?). La elección de un cerdo no es casual, dado que el animal se asocia al dios Freyr, particularmente popular entre los suecos precristianos. Adhils luego es muerto –engañado con oro– y desangrado por Hrólfr, lo que da muestra una vez más de su codicia.

4.6 Desenlace

La magia ocupa un lugar central en el desenlace de la saga. Aquí, la hermanastra de Hrólfr, Skuld, incita a su esposo, el rey Hjorvard, a que ataque al protagonista de la saga. Skuld, recordemos, es hija de una madre élfica. Como ocurrió con otros dos personajes aristocráticos y que representan el papel de villanos, se dice específicamente que posee poder mágico: “Var Skuld in mesta galdrakind ok var út af alfum komin í módhuræatt sína” (“Era Skuld la mayor *galdrakind* y procedía de los elfos por la familia de su madre” FSN 47). *Galdrakind* incluye el término ya mencionado, *galdr*, y *kind*, cuyo significado es igual al inglés. Aquí aparece como sustantivo, lo que impide una traducción directa³¹.

Skuld hace luego *inn mesta seidh* (“el mayor seidhr” FSN 48), que invoca “álfar ok nornir ok annat ótölulig illthydhi” (“elfos y nornas y otros indecibles malhechores/malas gentes” FSN 48). *illthydhi* vuelve a nombrarlos en FSN 52), con el fin que luchen en su favor. Este ejército llega a dominios de Hrólfr en Jul, es decir, en la fecha del solsticio de invierno o de la navidad cristiana, en la cual se realizaba, en tiempos precristianos, el *elfblót* o *álfablót*³², “sacrificio para los elfos”. Probablemente, la intención sea ligar otra vez magia y paganismo. Como practicante de *seidhr*, durante la batalla, Skuld está sentada dentro de una tienda negra, sobre una “plataforma de seidhr”³³. Al parecer, sus poderes incluyen la necromancia, pues “daudhu sveimi hér ok rísi upp” (“los muertos merodean aquí y se levantan” FSN 51), operando como cadáveres animados³⁴ (*draugar*), frecuentes en las sagas. Del mismo modo, aparece otra vez un jabalí

³¹ HSK 32 aproxima con “sorceress”.

³² Thomas DUBOIS, *Nordic Religions in The Viking Age*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999, p.51.

³³ “thar sem hún sat í sinu svarta tjaldi á seidhhjalli sinum” (FSN 51).

³⁴ HSK 34 da “ghosts” pero el *draugr* posee siempre un cuerpo físico.

terrible (“einn ógurliigr galti” FSN), de color gris como lobo y del tamaño de un toro, que refuerza la asociación con Adhils y el paganismo. Asimismo, Bödvar sospecha que Ódhinn acompaña al bando de Skuld³⁵.

Finalmente, el último uso de magia de Skuld es descrito como *gal-drahrídh*, una “tormenta de galdr”, que hace caer a los campeones de Hrólfr³⁶. Este párrafo de la muerte de los héroes está precedido por una poco hábil moraleja cristiana, en la cual se dice que solamente Dios puede contra tal poder maligno y que Hrólfr muere por ignorar a su Creador. Hay aquí una referencia a un “*meistarinn Galterus*”, que no es clara en el contexto de la saga³⁷, excepto como inserción cristiana moralizadora.

Pero, en la última escena de la saga, uno de los campeones, Bödvar, también utiliza la magia. En vez de entrar en combate, “hann sitr ok hefst ekki at” (“él está sentado y no hace nada” FSN 50). Su compañero Hjalti lo “despierta” para que participe y Bödvar le replica que, una vez despierto, puede ayudar al rey en menor medida³⁸. Bjarki al parecer había convocado “björn einn mikill” (“un poderoso oso” FSN 50), que luchaba en su lugar. Alternativamente, puede ser que el propio Bödvar, en trance, luchara en forma de oso. El oso, además, impedía con su presencia que Skuld realizara “artimañas”³⁹. Si bien aquí el poder mágico de Bjarki es notorio, no se explicita, otra vez, que estas prácticas sean específicamente mágicas y se apela –en este caso, de un modo extremadamente forzado– a descripciones poco claras. Además, el propio Bödvar justifica su accionar ante Hjalti (que actúa siguiendo la tópica lealtad del héroe al señor) mediante un largo catálogo de sus hazañas, ubicándose a sí mismo en el mismo registro épico de proezas físicas, coraje, valor que Hjalti, sin justificarse en términos de practicante de la magia.

5. Elementos de análisis

A lo largo de la exposición de los elementos mágicos en la saga, hemos introducido la separación entre dos grupos de practicantes de magia.

³⁵ “Ódhin kann ek ekki at kenna hér enn. Mér er thó mesti grunr á, at hann muni hér sveima í móti oss (...)” (FSN 52).

³⁶ “Kom nú á sú galdrahrídh, at kapparnir tóku at falla” (*ibidem*).

³⁷ Autor de una vida de Alejandro Magno traducida al islandés. Ver SKH, nota 82.

³⁸ “Ek segi thér at sönnu, at nú má ek mörgum hlutum minna lidh veita konunginum en ádhr thú kalladhir mik upp hedhan” (FSN 50).

³⁹ “Hafði Skuld drottning engum brögdhum vidh komit, á medhan björninn var í lidhi Hrólfs konungs” (FSN 51).

Observamos que, regularmente, los magos que son denotados como tales con términos específicos ocupan el papel de antagonistas (los magos de Fróðhi, Hvít, Adhils y Skuld). Todos éstos responden, además, a individuos de elevado *status* social.

El campo opuesto se compone de granjeros libres (Vífil, Svip, Björn e, incluso, Hrani/Ódhinn antes de develarse como divinidad pagana) que apoyan a los protagonistas mediante una combinación de consejos prácticos mundanos y “artimañas”, que nunca son designadas inequívocamente como magia. Bóðvar Bjarki pertenece a este mismo grupo, si bien su figura es excepcional, lo que puede explicarse debido a la inserción de un relato centrado en este héroe, que existió de forma independiente como poema escáldico (y luego, como poema rimado), reapropiados para la composición de la saga. En esta última, el protagonista principal es Hrólfr, que encarna al rey ideal de una ética cortesana de matriz francesa, reapropiada por esta saga, y que es “essentially Christian, chivalric and popular”⁴⁰. Claro está que, debido a las exigencias cronológicas de la saga, ambientada en la tardía edad de hierro escandinava (el período previkings), el rey Hrólfr no puede ser literalmente un cristiano pero se aclara que no es un pagano sino que confía en su propia capacidad y no en los sacrificios a los viejos dioses⁴¹. Sin embargo, esto no evita que sea (casi) ideal en términos de la ideología cortesana, en la medida que “Hrólfr is supreme in all worldly virtues: wisdom, strength, temperance, and justice”⁴². Por contraposición, Adhils es “cunning and wise, but cruel, avaricious, mean, ungrateful, treacherous and unpopular”⁴³.

Si consideramos que, en la saga, se opone entonces el “rey caballero” secular (pero de virtudes cristianas) al mal rey, pagano y mago, se hace comprensible el porqué se evita, de manera sistemática, la aplicación de terminología inequívocamente mágica a las figuras ligadas al rey Hrólfr. Si no pueden ser “buenos cristianos”, al menos pueden no ser “diabólicos paganos”. Esta apropiación remite al constante interés localista de los islandeses, cuya literatura se suele interesar primordialmente en temáticas –reales o legendarias– asociadas al mundo escandinavo, si bien esta

tendencia es más fuerte en otros tipos de sagas (como las *Íslendingasögur* “sagas de islandeses”) que en sagas legendarias como ésta.

Richard Kieckhefer dedica varias páginas de *La magia en la Edad media*⁴⁴ a la magia escandinava, que considera el tipo principal de magia germánica. En su visión, “las sagas, escritas después de su transmisión oral durante varias generaciones, recordaban a la gente de un pasado heroico, pero no romántico, y hay determinadas partes de la vieja tradición nórdica que se describen vagamente”⁴⁵. Esta concepción tiene un buen número de problemas. La primera es que las sagas no se transmitían oralmente⁴⁶, como postulaba la vieja teoría decimonónica, sino que son composiciones que retoman otros textos escritos tanto nórdicos como continentales, además de elementos de la oralidad. El otro problema es que en no todas las sagas carecen de romanticismo: la que trabajamos aquí es probablemente es uno de los mejores contraejemplos⁴⁷. Y precisamente este tipo de sagas, muy influidas por el romance cortesano, es la que presenta mayor número de elementos mágicos, si se la compara con las sagas de islandeses o las sagas de contemporáneos.

Otro punto importante de la posición de Kieckhefer es la idea de continuidad de una “tradición pagano-germánica”, que va de las menciones en la *Germania* de Tácito a las sagas. De existir ésta continuidad en alguna medida, es razonable suponer que, en un contexto de continuidad lingüística muy marcado, como el que existió siempre en Islandia⁴⁸, exista una correlación de vocabulario para referirse a la magia. De los términos que enumera Neil Price en su artículo sobre la magia en el período vikingo⁴⁹, varios aparecieron en nuestro análisis: *völva* (también en plural *völur*), *vísendamenn*, *galdramenn*, *seidhkona*, *flagdhi*, *galdrakind* y el conjunto asociado a *fjölkyngi*. *Heidh* tenía un sentido posiblemente positivo pero, en la saga, es el nombre de pila de una hechicera mercenaria y villanesca;

⁴⁰ Ármann JAKOBSSON, “Le roi chevalier: The royal ideology and Genre of Hrólfs Saga Kraka”, *Scandinavian Studies*, 71, vol. 2 (1999), p. 157.

⁴¹ “En ekki er thess getit, at Hrólfr konungr ok kappar hans hafi nokkurn tima blótat godh, heldr trúðhu their á mátt sinn ok megin” (FSN 48).

⁴² JAKOBSSON, *op. cit.*, p. 157.

⁴³ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁴ KIECKHEFER, *op. cit.*, pp. 52-62.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁶ Como una introducción general a esta problemática, sigue siendo relevante Gabriel TURVILLE-PETRE, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1953. También Jesse BYOCK, *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 24-46.

⁴⁷ Véase JAKOBSSON, *op. cit.*, pp. 140-151.

⁴⁸ Aún hoy, el islandés antiguo es perfectamente comprensible para los islandeses contemporáneos.

⁴⁹ Neil PRICE, “L’esprit viking: magie et mentalité dans la société scandinave ancienne”, en Régis BOYER (comp.), *Les Vikings, premiers Européens. Les Nouvelles découvertes de l’archéologie*, Paris, Autrement, 2005, pp. 206-208 especialmente.

del mismo modo, *blótmaðr* tampoco aparece, ni las menciones a seres sobrenaturales son tan frecuentes. Esto es una muestra más del conocido proceso de simplificación y unificación (en el campo de lo indebido y maligno, incluso de lo demoníaco) de las prácticas precristianas llevado adelante por el cristianismo (al menos, el de sus eruditos). Otra prueba de ello es la confusión en la saga entre *seidhr* (magia femenina, asociada a las visiones) y *galdhr* (hechizos cantados o escritos, originalmente de fines curativos), que se utilizan sin demasiada distinción y para nombrar los más diversos efectos, incluyendo algunos (invocar criaturas monstruosas, maldecir produciendo deformidades, generar soldados no muertos) ajenos a los campos de acción de la magia escandinava precristiana⁵⁰. Nótese también la ausencia de menciones en la saga a otros tipos de magia del período vikingo, como el *gandr* o el *útisetá*.

El vocabulario específico que existía en el período anterior se mezcla también con el vocabulario que designa a seres míticos y a prácticas religiosas: si el sacrificio originalmente ocupaba un rol religioso (es decir, de renovación del lazo social o cósmico y se realizaba en forma comunitaria), en la saga parece simplemente servir como un hechizo para atraer un jabalí monstruoso.

Lo que opera aquí como agente transformador es la alteridad: “*Mi* magia es una religión para mí y un maleficio para tí, tu religión es para mí un maleficio y una magia”⁵¹. En la saga, simplemente, el ambiente cristiano impide decir que la magia de los héroes de comportamiento cristiano es magia (porque una habitual condena cristiano-medieval dice que la magia es necesariamente de los paganos o los agentes del demonio y nunca la de los virtuosos) o que es religión (porque no se puede afirmar positivamente que sean cristianos), lo que deja indefinida a la primera mitad de la sentencia de Mauss. La segunda mitad es mucho más simple de explicar: el sacrificio pagano de Adhils o la ayuda élfica de Skuld son, a ojos cristianos, magia y maleficio. Del mismo modo, el *seidhr*—que era originalmente un tipo de práctica religiosa de los pueblos árticos⁵²— fue convertido en un tipo de magia por los escandinavos. El paganismo es aquí el enemigo fundamental, “in contrast to the texts which look to the devil for explanation,

⁵⁰ Listados por PRICE, *op. cit.*, pp. 203-205. La magia de los granjeros (exceptuando al excepcional Hrani) y de Björn y Bödvar coincide mejor con dicha lista. No es inverosímil suponer que, si el vocabulario específico cambió de objeto, las prácticas concretas pudieron pervivir aunque privadas de su nombre.

⁵¹ Marcel MAUSS, *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 320.

⁵² Véase DUBOIS, *op. cit.*, cap. 6: “The intercultural dimensions of the Seidhr ritual”.

instruction in witchcraft and magic as it is portrayed in the sagas suggests something much closer to perceived pagan practice. The sagas thus differ from the norms of European textual sources by not employing the increasingly widespread continental view of witchcraft as deriving from a pact with the devil”⁵³. Es decir que, a efectos de la explicación cristiana de la magia, los islandeses de la baja Edad media están todavía cerca de los autores altomedievales del continente.

La alteridad opera también fundamentalmente pues se constata que los magos de la saga pertenecen al mundo exterior. La reina Hvít “er dóttir Finnakonungs” (“Es hija del rey de los fineses/sámi” 24), Adhils es sueco, mientras que los héroes de la saga básicamente son daneses y noruegos. Skuld es el caso extremo, ya que ni siquiera es completamente humana. Las acusaciones de inhumanidad, de ser “troll”, funcionan en la misma línea.

Volviendo a la cuestión de la “continuidad” que planteaba Kieckhefer, podemos decir que ésta existe en el vocabulario a nivel formal pero que presenta una mutación semántica muy marcada en virtud de la cristianización del discurso que, sin embargo, ofrece fuertes particularidades locales en Islandia. En este sentido, la aislada sociedad islandesa era permeable a las influencias continentales pero la débil hegemonía de las instituciones continentales del Occidente bajomedieval (iglesia papal y monarquía ascendente) sobre la isla permite que la reapropiación de dichas influencias esté profundamente marcada por la cultura local. A modo de ejemplo, el papel positivo que representan simples granjeros que aparecen en la saga sería muy difícil (o imposible) de localizar en otra obra romántica, como el *Cantar de los Nibelungos*, por más que ésta sea tan “germánica” y tan mágica como nuestra saga. Por muy cortesana que sea esta saga, su público es más una comunidad de granjeros y eclesiásticos pobres que de grupos nobiliarios y caballerescos.

Así, más que hablar de una “tradición germánica” que pervive en las sagas, resulta más adecuado hablar de la magia islandesa de los últimos siglos medievales (al menos, tal como la presenta esta saga) como la magia de un cristianismo periférico, imitativo pero provinciano, de una región aislada dominada por una de las monarquías más pobres y débiles del Occidente.

⁵³ Stephen MITCHELL, “Learning Magic in the Sagas”, en *Proceedings of the 11th International Saga Conference*, Universidad de Sydney, 2000, p. 343.

EL ORDEN GUBERNAMENTAL EN LA ISLANDIA TEMPRANO MEDIEVAL

JESSE L. BYOCK
(Universidad de California)

Los investigadores han reconocido ampliamente que la sociedad medieval islandesa difiere de su contemporánea sociedad noruega desde la cual procedían la mayoría de los colonos que llegaron a Islandia, en el periodo que va, aproximadamente, de 970 a 930. No obstante, la naturaleza de aquella diferencia en lo relativo al orden gubernamental de Islandia no ha sido claramente definido. Aunque mucha de la información fáctica requerida para tal definición está disponible, el concepto central sobre el modo en que funcionaba la Islandia temprana como un cuerpo político cohesionado está aún por ser formulado.

En este artículo intento proveer tal concepto, por lo menos acercándome un paso más en la posibilidad de delinear la naturaleza del orden gubernamental medieval islandés. En parte me concentro en lo que es distintivo de Islandia; en parte evito lo que veo como un obstáculo mayor en el estudio de la saga y la sociedad: los esfuerzos académicos para definir trozos de la experiencia medieval de Islandia a través de analogías con las condiciones, instituciones o eventos característicos de las sociedades continentales¹. El peligro de apoyarse en analogías aisladas es que, aunque aspectos individuales de Islandia y Escandinavia, Alemania, Francia, Inglaterra o Irlanda pueden mostrar similitudes, Islandia como una entidad cultural funcionaba de un modo distinto al de cualquiera de esas sociedades. Islandia formalizó lo que eran, en las sociedades europeas más

¹ El problema del contexto social de las sagas está tomado en mayor detalle en Jesse L. BYOCK, "Saga Form, Oral Prehistory and the icelandic social context", *New literary history*, 16 (1984-1985), 153-173.

Temas Medievales, 15-16 (2007-2008), 177-199.

jerarquizadas, un proceso de mediación informal. Este desarrollo, pienso, produjo un sistema inusual de decisiones de tipo consensual, lateral, un sistema establecido en el primer siglo de la colonización en respuesta a condiciones distintas de aquéllas experimentadas por los nórdicos que vivían más cerca del continente europeo.

De muchos modos, Islandia era una sociedad acéfala. Difiere, sin embargo, de las sociedades no europeas sin líderes en que los primeros islandeses vinieron de –y conocían– complejos sistemas jerárquicos europeos. Alejados de la corriente principal de sus culturas noreuropeas, los inmigrantes se adaptaron a vivir en una isla muy grande (Islandia es mayor que Irlanda). Viviendo en granjas fijas, los islandeses se mantenían a sí mismos básicamente mediante el pastoreo de ganado mayor y ovejas y pescando. Cazar y recolectar alimentos del litoral marino –tales como huevos de ave y focas– era también de capital importancia. Tras unas pocas generaciones, los colonos aprendieron que, a causa de la frágil ecología subártica de las tierras altas y el intenso frío en el interior durante el invierno, la habitabilidad durante todo el año sólo era posible en las tierras bajas junto a la costa y en ciertas regiones de valles protegidos. Las regiones habitables recibían calor por un brazo circundante de la corriente del Golfo y eran frecuentemente fértiles y con abundante pastura. En este ambiente, los islandeses refinaron su propio orden social y gubernamental. Mas que evolucionar desde formas menos estructuradas, el gobierno islandés fue el resultado de un inusual cambio desestratificador. Separados del continente por 600 millas de océano, los colonos europeos adoptaron la organización de reuniones *thing*–el mayor elemento de consenso en el orden social antiguo escandinavo (y germánico)– y extendieron el mandato de tales asambleas hacia una forma de entidad gubernamental autónoma.

Teniendo estos factores y reservas en mente, examino en este artículo lo que sabemos sobre los jefes (*godhar*, singular *godhi*) y los granjeros (*bændr*, singular *bóndi*) y exploro aquellos rasgos de autoridad que distinguen a la sociedad islandesa de los siglos X a XII de las sociedades escandinavas más cercanas al continente europeo. En el proceso reseño los efectos de los siguientes factores: el ideal de reciprocidad, una bien recordada migración transmarina históricamente reciente, la ausencia de una necesidad de defensa militar, la creación de un nuevo orden social, un tipo alodial de propiedad de la tierra, un extensivo sistema de cortes y la débil influencia de la jerarquía religiosa en las normas culturales de este país de inmigrantes.

Jefes y granjeros

La relativa igualdad entre los *godhar* ha determinado que muchos historiadores asuman que Islandia funcionaba como una unión de Estados insignificantes. Jón Jóhannesson, por ejemplo, escribe: “Ante la ley, los jefes eran iguales en poder, de modo que ninguno de ellos podía ejercer autoridad sobre ningún otro jefe. Hasta un cierto punto el *commonwealth* islandés puede ser asociado a una unión de muchos Estados (es decir, jefaturas) en la cual la administración de ley y justicia abarcaba a la unión entera pero en la que el poder ejecutivo estaba del todo ausente”². Ólafur Lárússon ofrece una definición similar: “*Lydveldid íslenzka var alla stund einskona sambandsríki. Til smájríkjana norsku svara höfðingjadæmin íslenzku, godhordhin*” (“La república islandesa fue en todo momento un tipo de federación. El dominio de las jefaturas islandesas, el *godhordh*, se corresponde con los pequeños reinos noruegos”)³. Njördhur Njardhvík, en su muy útil visión de conjunto de la historia islandesa en el periodo del Estado Libre, presenta las jefaturas como si éstas ejercieran la autoridad de un señor territorial: “En sus propios distritos, los *godhar* reinaban más o menos como reyes locales, asumiendo tanto el poder político como la función religiosa”⁴.

El concepto de los *godhar* como líderes de diminutos Estados refleja las formas –evidentes en el exterior– de la política confrontacional practicadas por los jefes. La idea, sin embargo, falla al tener en cuenta la compleja relación entre los *godhar* y los *bændr*, que se apoyaba no sobre una definición territorial sino sobre lazos negociables de obligación. Un *godhordh* no era una unidad territorial específica. Los jefes vivían diseminados entre granjeros que servían de hombres de *thing* a *godhar* diferentes y, a veces, rivales⁵. El mapa político de Islandia era una red compleja de lazos entrecruzados en que los jefes dependían para mantenerse como tales de los granjeros, algunos de los cuales vivían a considerable distancia de sus *godhar*.

Una comprensión de las jefaturas como Estados diminutos no tiene en cuenta el control ejercido por los grupos de interés o el amplio rango de

² Jón JÓHANNESSON, *A history of the Old Icelandic Commonwealth: Islendinga Saga*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1974, pp. 62-63.

³ Ólafur LÁRUSSON, *Lög og Saga*, Reykjavík, Hladhbúdh, 1958, p. 61.

⁴ Njördur P. NJARDVIK, *Birth of a nation: The Story of the Icelandic Commonwealth*, Reykjavík, Iceland Review, 1978, p. 42.

⁵ Jesse L. BYOCK, *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 82-86.

derechos que tenían los granjeros libres, que eran casi tan amplios como los derechos de los *godhar*. Estos rasgos eran inherentes a la Islandia del temprano siglo X, cuando las segunda y tercera generaciones de colonos islandeses formaron una sociedad descentralizada basada en un orden político y social multicentrado. La estructura gubernamental de nación sin líder, establecida (circa 930) con la creación del *Althing*⁶, muestra solamente los muy débiles bosquejos de un ordenamiento jerárquico.

Muy lejos, en el Atlántico Norte y sin comandantes nacionales o regionales que lideraran disputas con otros países sobre reclamaciones dinásticas, dominación territorial, comercio, o riqueza, Islandia se desarrollaba en un semi-aislamiento. Mas allá del consenso sobre que era prudente estar en términos amistosos con el rey noruego, por siglos Islandia no tuvo política exterior. Desde la colonización hasta mediados del siglo XIII, la independencia de Islandia fue un hecho aceptado. La isla nunca fue invadida ni, según nuestro conocimiento, Islandia realizó un ataque contra otro país⁷. El resultado fue una nación que miraba hacia dentro y estaba al tanto de –y a veces influenciada por– la cultura de otras tierras medievales pero que dependía de sus propias instituciones y líderes para mantener viabilidad y sustentabilidad.

En contraste con los grandes líderes de las otras sociedades medievales –quienes estaban frecuentemente separados de sus partidarios por intermediarios–, los aproximadamente cincuenta jefes de Islandia⁸, cada uno de los cuales poseía o compartía la propiedad de un *godhordh*, trataba directamente con sus seguidores. *Grágás* (de aquí en adelante abreviado:

⁶ Mientras que uno podría esperar que los colonos hubieran establecido muchas asambleas locales, el *Islendingabók*, el *Landnámabok* y las sagas en su conjunto ofrecen evidencia que sólo dos asambleas locales, la *Kjalarnes thing* y la *thórsnes thing*, precedieron a la creación de la *Althing*.

⁷ Las sagas contienen muchas referencias a individuos aventureros que fueron al exterior y se unieron a vikingos o bandas mercenarias. Hungrvaka, sin embargo, contiene una breve mención, interesante, sobre algunos islandeses que se hicieron vikingos durante el episcopado del primer obispo de Islandia, Ísleifr Gizurarson (1056-1080) “*lögdhust sumir menn út í viking ok á herskap*”. “Hungrvaka”, en *Byskupa Sögur*, 1. (ed. Gudhni Jónson), Reykjavík, 1953, c. 2, p. 5.

⁸ El número de jefaturas establecidas con la creación de la *Althing* no está claro aunque los estudiosos consideran frecuentemente que era treinta y seis. Una reforma constitucional mayor (ca. 965) estableció el número de *godhordh* en treinta y nueve, pero el número puntual de jefes en cualquier momento particular pudo haber sido mayor. Varias personas podían compartir un *godhordh* mientras que, en el siglo XI, varias nuevas jefaturas fueron instituidas. Para una discusión de los diferentes tipos de *godhordh* véase Björn SIGFÚSSON, “Full godhordh og forn og heimildir frá 12. öld”, *Saga*, 3 (1960), 48-75.

GG⁹), las colecciones de leyes del Estado libre del siglo XIII, claramente definen el derecho del hombre libre para elegir su *godhi*, un derecho característico de un concepto no territorial de autoridad¹⁰.

*Un hombre se declarará a sí mismo en thing [parte de un grupo de asamblea de un jefe] con cualquier godhi que desee. Tanto él como el jefe nombrarán testigos para testificar que él [el granjero] se declara a sí mismo allí, junto a su familia y hogar y ganado, en thing [con el jefe]. Y así el otro lo acepta a él (GG 1ª. 137)*¹¹.

Una vez que un granjero había elegido un *godhi*, no estaba atado a él sino que tenía el derecho de cambiar.

*Si un hombre quiere declararse a sí mismo fuera de thing [relacionado con el propio jefe], es ley que él declare eso en la thing de primavera, si entra en una relación de thing con otro godhi, que sea un godhi de la misma thing de primavera. Y también si entra en una relación de thing con otro godhi que tenga un grupo de thing en el mismo distrito. Es ley que en la Althing se declare a sí mismo fuera del tercio de asamblea del jefe [los seguidores de un jefe] en el gran tribunal del lögberg [la roca de la ley], si el godhi oye [o escucha]. Si el godhi no oye, entonces debe decirselo a él directamente y en aquella instancia es ley que se declare a sí mismo fuera del thing en presencia de testigos suyos. Y en el mismo día él debe declararse a sí mismo estando en relación thing con otro godhi (GG 1ª. 140)*¹².

⁹ La edición estándar de *Grágás* fue editada por Vilhjálmur FINSEN y publicada en tres volúmenes, 1a y 1b-*Grágas: Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det Kongelige Bibilotheks Haandskrift* (Copenhague, 1852); 2.-*Grágás efter det Armagnagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Stadharhólsbók* (Copenhague, 1879) y 3.-*Grágás: Stykker, som findes i det Armagnagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol. Skálholtsbók og en Række andre Haandskrifter* (Copenhague, 1883). *Grágás* está abreviado GG y las citas son dadas por volumen y número de página.

¹⁰ La mayor restricción territorial era que un granjero no podía elegir a un jefe fuera de su cuarto de la isla. Existían, sin embargo, algunas excepciones: los *bændr* que vivían en el Hrótafjörður tenían permiso de cruzar el fiordo y un jefe podía aceptar a un hombre de *thing* de fuera de su cuarto si se le permitía en la *lögberg* en la *Althing* (GG 1a. 140-141).

¹¹ En el texto islandés se lee: “*madhr scal segiaz ithing medh godha theim er han vill scole theit nefna ser vatta bathir hann oc godhinn. At thvi vætte, at hann segz thar ithing oc hui hans oc bu oc fe en hinn teor vidh*”.

¹² En el texto islandés se lee: “*Ef madhr vill segiaz or thingi oc er rett at hann segiz or avarthingi ef hann fet i thess godha thing er samthingis er vidh hin, sva oc ef hann fer vidh than godha ithing er thing á ieno sama thingmarke. Rett er at hann segizc or thrithungi godha a althingi at hadhom domum at lögbergi ef godhi heyrir. Ef godhi herir eigi or scal hann segia honom til enda er rétt at hann segizc brott medh vatta fyrir honom siálfom, en in sama dag scal hann segia sic ithing vidh anan godha*”. Véase también GG 2.227-278.

Por la misma vía, los jefes pueden romper una relación con un hombre de *thing*.

Si un godhi desea declararse a sí mismo fuera de una thing con un hombre de thing, [terminando entonces su relación thing] entonces lo notificará a él [a su hombre de thing] una quincena antes de la thing de primavera o con más tiempo de aviso. Y entonces es ley que él deba decirle al hombre en la thing de primavera (GG. 1ª. 141)¹³

En la práctica, el libre ejercicio del derecho a cambiar de líderes estaba atemperado por tradiciones de lealtad familiar y personal, así como por consideraciones prácticas, tales como la proximidad a un jefe. Probablemente los hombres libres no cambiasen de jefe con frecuencia. Pero la opción estaba disponible y los granjeros, particularmente los ricos e importantes, podían, estando insatisfechos, cambiar su lealtad; en circunstancias extremas, algunos se mudaban¹⁴. A causa del débil dominio de los *godhar* sobre sus hombres de *thing* y la competencia entre los jefes por la lealtad de los *bændr*, los jefes a título individual no fueron capaces de fijar, exitosamente, impuestos sobre sus seguidores. El único gravamen significativo recaudado por los jefes de sus hombres de *thing* era el impuesto no-remunerativo por la presencia en el *thing* (*thingfarakaup*)¹⁵, el cual cubría –en el mejor de los casos– algunos de los gastos de viaje al *Althing* que tenían un jefe y sus hombres de *thing*.

Los líderes en otros asentamientos nórdicos no estaban tan limitados

¹³ En el texto islandés se lee: “*Ef godhi vill segja thing mann sin abrota or thingi vidh sic oc scal hann segja honor xiiii, nóttom fyrir varthing edha meita meli, enda er rett at hann segi honor avarthing*”. Véase también GG 2.278-279; 3.426-427

¹⁴ *Sturlunga saga* (ed. Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason y Kristján Eldjárn), Reykjavík, 1946, I ofrece muchos ejemplos de granjeros mudándose en los siglos posteriores del Estado libre, una época en la cual la autoridad territorial de los *godhar* estaba incrementándose: *Sturlu saga*, caps. 3, 6, 9, 23 y 26; *Gudhmundar saga dyra*, cap. 4; *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, cap. 3; *Íslendinga saga*, caps. 6, 13, 18, 32, 33, 52, 53, 56, 59, 81, 83, 146 y 166.

¹⁵ *thingfarakaup* tiene dos significados. No se refiere únicamente al impuesto recolectado sobre los granjeros que permanecieron en casa durante el *Althing* sino que también indica los fondos con los que el godhi pagaba a aquellos granjeros que lo acompañaban al *Althing*. Los gastos parecen haber anulado la ganancia. Para puntos de vista sobre la rentabilidad del *thingfararskaup*, véase GG 3.702; “Ordregister”, en Sigurdhur NORDAL, *Íslenzk menning*, Reykjavík, 1942, 1, p. 124; JÓHANNESSON, *op. cit.*, p. 67; LÁRUSSON, *op. cit.*, p. 71; Jacob BENEDITKSSON “Landnám og upphaf allsherjarrikis.”, en *Saga Islands* (ed. Sigurdhur Lindal), Reykjavík, 1974-1978, v. 1, p. 174; Björn THORSTEINSSON, *Íslenzka thjóðveldidh*, Reykjavík, Heimskringla, 1953, p. 101 y *Ny Íslandssaga: thjóðveldisöld*, Reykjavík, Heimskringla, 1966, p. 85.

como los jefes islandeses. En las Orcadas tenían derecho a fijar impuestos y a demandar servicios de los granjeros. Como Islandia, las islas Orcadas fueron colonizadas por noruegos durante el periodo vikingo. Las Orcadas, sin embargo, estaban más cerca de Noruega y las islas Británicas y eran amenazadas por ambas. Tempranamente, las Orcadas fueron gobernadas por condes. La *Orkneyinga saga* relata lo siguiente sobre Einarr Sigurdharson, quien tomó el control de dos tercios de las Orcadas en algún momento después de 1014 cuando su padre, el conde, fue asesinado en momentos en que ayudaba a aliados vikingos contra los irlandeses en la batalla de Clontarf, cerca de Dublín¹⁶:

Einarr se convirtió en un gobernante fuerte y reunió un gran número de seguidores. Durante los veranos él estaba frecuentemente incursionando y llamaba a grandes levas de barcos y hombres a lo largo de la tierra. El botín resultante, sin embargo, no era consistentemente recompensador. Los granjeros se cansaron de esta obligación pero el conde los retenía duramente en sus obligaciones e impuestos y se aseguró que nadie hablara públicamente en su contra. Einarr era un hombre que dominaba ampliamente, y todos los pagos y servicios que él impuso sobre los granjeros causaron una seria hambruna en su parte del condado [jarldómr] (cap.13).

En Islandia, los *godhar* no tenían la autoridad de señores y la relación señor-campesino –tan difundida en las otras partes de Europa– apenas existía. Aunque había diferencias entre los granjeros en riqueza e influencia, incluso los granjeros-propietarios poseían la mayoría de los derechos de un hombre libre. De acuerdo a *Grágás*, sólo a los granjeros-propietarios y a los pescadores empobrecidos les era negado el derecho a elegir su *godhi* aunque la amplitud con la cual un granjero-propietario se sentía libre de ejercitar sus derechos debería haber variado según el señorío:

Un hombre que comience un hogar en la primavera se declarará a sí mismo en thing dónde desee: es un hogar aquel lugar en donde un hombre tiene ganado lechero. Sin embargo, si un hombre es propietario de tierras, él se declarará a sí mismo en thing incluso si no tiene ganado lechero. Si no es propietario de tierras y no tiene ganado lechero, él sigue la elección de thing de aquel dueño de hogar a cuyo cuidado se coloque. Si está viviendo en chozas de pescar, entonces él sigue la elección de thing del hombre que posee la tierra en donde él está viviendo (GG. 1a. 136)¹⁷.

¹⁶ “Orkneyinga saga” (ed. Finnogi Gudmunsson), en *Íslenzk fornrit* (de aquí en más, abreviado IF) 34, Reykjavík, Híð Íslenzka Bókmentafjelag, 1965, pp. 28-29.

¹⁷ En el texto islandés se lee: “*Madhr sa er bv görir vm vár scal segja sic ithing thar er hann*

Más que fluir en las manos de los *godhar*, el poder permaneció en las manos de los firmes granjeros quienes, celosamente, protegían sus propios derechos e intereses. Debido a que los *godhar* no podían ejercer el llamado a obediencia, funcionaban ganando consenso, frecuentemente a través de regalos y otras formas de socialización de la población políticamente importante, los *thingfararkaupsbændr*¹⁸. Estos 4.000 o 5.000¹⁹ sustanciales cabezas de hogar controlaban la mayoría de las tierras productivas de la isla y casi toda la población, estimada en 60.000 personas, vivía en sus granjas. La relación entre un *godhi* y su hombre de *thing* era un lazo personal, un contrato de apoyo mutuo y ayuda entre dos sectores que no estaba limitado por instituciones ejecutivas.

En ausencia de un aparato policial, la autoridad pública era mantenida por acuerdos personales a los que se llegaba usualmente entre los líderes, actuando como abogados de un individuo o de un grupo. Tales decisiones de ordinario tuvieron lugar en una *thing* local, en la *Althing*, o en un encuentro entre dos o más líderes importantes. La resolución de disputas y el ejercicio de gobierno en la temprana Islandia no estaban caracterizados por el mando de un individuo autoritario o por las técnicas de guerra organizadas sino por intrincadas negociaciones y compromisos. Los tribunales –que se reunían rutinariamente– servían como instituciones de

vill, that er b ver madhr hefir málnytan smala, tho scal hann segja sic i thing thótt hann hafe eigi mal nyto ef hann er landeigande. Ef hann erat landheigande og hefirat málnyto oc verdhr hann thar i thingi er sa boande er er hann félr sec ini vm. Ef hann er ifisci scáлом oc verdhr hann thar ithingi er sa madhr e, er landh that á er hann byr á. Una línea de “Skipan Sæmundar Ormssonar” (1245) corrobora el hecho de que los jefes obtenían sus seguidores que pagaban impuestos del *thing* (ver nota abajo) tanto de terratenientes como de granjeros propietarios “...scal hveir bonde sa er thing farar kavpe gegnir hvatt sem hann er landeigande ædha leiglendingr...”; *Diplomatarium islandicum: Íslenzk fornbréfasafn 1.2.*, Copenhague, Híð Íslenzka Bókmentafjelag, 1859, p. 536. La amplitud del poder de los terratenientes islandeses sobre sus granjeros es un tema que necesita ser investigado más profundamente.

¹⁸ *thingfararkaupsbændr* (granjeros que pagan el impuesto del *thing*) eran aquellos granjeros que poseían un cierto mínimo de propiedad –una vaca, un bote, una red– por cada persona a su cargo (GG.1a. 159; 2.320; 3.173, 431-432). Los detalles y requerimientos del *thingfararkaup* han sido sujetos a mucha discusión académica. Véase Sveinbjörn RAFNSSON, *Studier i Landnámabók: Kritiska bidrag til den isländiska fristattidens historia*, Lund, Bibliotheca Historica Lundensis 31, 1974, p. 135, especialmente n. 9; “Íslendingabók”, “Landnámabók” –Jakob BENEDIKTSSON, (ed.), IF 1, Reykjavík, 1968, p. 23, n. 5–.

¹⁹ De acuerdo con Ari Froði, en el *Íslendingabók* (cap. 10), IF 1.23, el obispo Gizurr Ísleifsson (1082-1118) realizó un censo alrededor del año 1100 y determinó que había treinta y ocho “cientos” de *thingfararkaupsbændr*. Si el término “cientos” vale por 120 como de costumbre, entonces el número de granjeros sustanciales en ese tiempo era aproximadamente 4560. Gunnar KARLSSON “Frá thjóðhveldi til konungríkis”, en *Saga Íslands*, v. 2, p. 5.

gobierno *ad hoc*, esto es, que no se ocupaban de actos de gobierno hasta que eran llamados para emitir juicios en respuesta a situaciones específicas. En una atmósfera tal, los *godhar* asumieron el papel de mediadores legales, especialistas en conflictos, que –a causa del propio interés, de algún parentesco preexistente u obligaciones políticas o bien por pago– estaban dispuestos a ayudar a los granjeros involucrados en una disputa. Las compensaciones a los *godhar* por sus servicios, de las cuales hay descripciones en las sagas de familia y en las sagas de los Sturlungar, conformaron una fuente mayor de ingreso para los jefes y suplieron la falta de rentas impositivas. Hasta hace poco, los estudiosos no habían tomado en consideración esta rentable fuente de ingreso para los jefes.

La ley en Islandia mantenía la promesa de derechos iguales, pero la realidad política era que sólo el consenso entre los *godhar* (actuando como representantes de sus seguidores) era suficiente para hacer que el complejo sistema legal funcionara rutinariamente. Desde el temprano siglo X hasta el siglo XII, el inusual sistema de gobierno de Islandia funcionó bien, en respuesta a las necesidades de la sociedad isleña. Incluso en el siglo XIII, cuando la emergencia de un pequeño grupo de familias de jefes poderosos desequilibró el balance de la toma de decisiones, las antiguas formas gubernamentales no fueron reemplazadas.

Sin rentas generadas por el comercio importante, la vida urbana o la tributación sistemática en un área territorial dada, el poder del jefe islandés y los recursos disponibles para él no estaban sustentados sobre el concepto de un dominio explotable. Más precisamente, los *godhary* granjeros prósperos operaron como líderes de grupos de interés continuamente maniobrando por el poder. Las negociaciones, maniobras políticas y compromisos –extraordinariamente retratados en las sagas de familia y de los Sturlungar– siguieron un patrón de acción en el cual los individuos lograron sus fines agenciando su poder en beneficio de ellos mismos, de otros por quienes actuaban como abogados, o de sus grupos de interés²⁰. Raramente logró un líder imponer su voluntad sobre otros por mucho tiempo.

El sistema lateral de toma de decisiones dependía en un estándar de moderación, llamado *höf*. Aquél que aplicaba este estándar era llamado *höfsmadhr*, una persona de justicia y templanza. Lo opuesto a *höf*, el fracaso de mantener el control, era llamado *óhóf*, significando exceso o des-templanza. Cuando se llevaba a los extremos, la práctica del *óhóf* se llamaba *ójafnadhr*, esto es, inequidad, deslealtad o injusticia. El *ójafnadhr* turbaba la naturaleza consensual de la toma de decisiones y ponía en

²⁰ BYOCK, *op. cit.*, pp. 37-38 y 74-92.

movimiento una serie de respuestas coercitivas. Por ejemplo, cuando la codicia o ambición de un individuo importante amenazaba el balance de poder, los otros líderes se agrupaban en un esfuerzo por contrarrestar el comportamiento inmoderado. La acción contra un individuo rebelde (frecuentemente llamado un *ójafnadharmadhr*, un hombre de *ójafnadhri*), en vez de causar malestar civil o un levantamiento contra la autoridad gubernamental, llevaba a pequeños ajustes en el balance de poder que formaban la trama de muchas sagas.

Reciprocidad

Central para la operación de los grupos de interés islandeses era el ideal de estabilidad a través de la reciprocidad más que del control por mandato. El parentesco frecuentemente jugaba un papel secundario en tales agrupaciones: los granjeros vecinos y los miembros del mismo grupo de parientes servían como *thingmenn* de *godhar* diferentes y, a veces, rivales. Las disposiciones islandesas de parentesco eran decididamente diferentes del tradicional parentesco orientado por las estructuras de ancestros de la madre patria, Noruega. Con énfasis en la descendencia patrilineal, el sistema de parentesco islandés estaba por lo común centrado en *ego* y la familia era básicamente nuclear²¹. Las disposiciones de parentesco islandesas proveían categorías de parentesco más que grupos corporativos. A diferencia de un noruego, quien frecuentemente podía esperar que parientes distantes lo ayudasen, un islandés podría solamente esperar apoyo de sus relaciones más cercanas: hermanos y hermanas, tíos maternos y paternos, cuñados. Las sagas repetidamente acentúan la distinción entre pariente de sangre (*frændr*) y los más cercanos relativos masculinos por afinidad tales como suegros y yernos (*mágar*)²².

El debilitado paraguas protector de la familia extendida o clan estaba compensado por un bien desarrollado sistema de alianzas políticas. Las sagas frecuentemente hablan de *vinfengi* y *vinátta*, “amistad” contractual, alianzas que formaban una red vital de obligaciones complementando los lazos no sanguíneos de parentesco resultantes del matrimonio, *fosterage* y hermandad jurada. Estas amistades políticas formales aliaban,

²¹ Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, *Saga og Samfund*, Copenhagen, Berlingske forlag, 1977, pp. 30-36.

²² Los *Mágar* (fem. pl. *Mágkonur*) constituían una categoría de *sifjar*, un término más amplio que designaba la relación general por matrimonio. *Frændsemi* (relación de sangre) está en contraste con *sifjar* (afinidad).

con frecuencia por períodos cortos de tiempo y para casos específicos en la corte, a jefes y granjeros para contrarrestar un reclamo opuesto, usualmente abusivo. Una gran parte de la narrativa de sagas de familia está dedicada a describir el proceso de prometer ayuda y establecer alianzas temporales.

La reciprocidad ha operado en muchas sociedades tempranas y modernas. Su papel se torna más dominante en sociedades que descansan sobre lazos de obligaciones antes que sobre disposiciones formales o instituciones. La ausencia de líderes dominantes no significa por sí una ausencia de orden: mas bien sugiere un control social lateral, con las decisiones tomadas de acuerdo a las normas comunitarias en vez de serlo a órdenes administrativas. En Islandia la reciprocidad servía como el mecanismo estructurante primario de la sociedad.

Defensa militar

Aislada en el Atlántico norte, Islandia estaba tan distante de las otras tierras europeas que no necesitó desarrollar una cadena militar de mando para la defensa contra invasiones²³. Mas aún, los islandeses no dividieron su isla en regiones antagónicas independientes como en Noruega, Suecia o Dinamarca o en clanes competitivos como Irlanda. En ningún lugar las leyes del Estado Libre se preocuparon por cuestiones de preparación militar e Islandia no tuvo ejército o defensa costera, ni siquiera establecimientos militares regionales.

Libre de amenazas externas, Islandia era diferente del resto del mundo nórdico y de Europa, donde las posibilidades de un ataque eran frecuentemente un factor decisivo en la formación de estructuras gubernamentales. En Noruega, la siempre presente necesidad de defensa determinó que las comunidades regionales crearan unidades militares y políticas cohesivas. En esa instancia, la necesidad de movilización rápida en tiempos de peligro impuso una disciplina sobre los grupos que sobrevivieron. En tales entidades regionales, cada estrato de la sociedad conocía su lugar y rango bajo el liderazgo de reyezuelos, condes o comandantes militares locales (*hersar*, *sing*, *hersir*). Se requería a las áreas locales que equi-

²³ De acuerdo con el relato de Snorri Sturluson en la *Óláfs saga helga*, el rey Óláfr trató de superar la distancia preguntando a los islandeses si le daban Grímsey, una pequeña isla al norte de Islandia. Los islandeses rehusaron el pedido del rey, temiendo que él usase la isla como base militar: “Heimskringla” (ed. Bjarni Adalbjarnason), IF 27, Reykjavík, 1945, cap. 2, pp. 216-217.

paran y proveyeran hombres para todo o parte de un barco o para conformar un cuerpo de soldados. Luego que Harald Cabello Hermoso (ca. 870-930) hubo unido toda Noruega, las disposiciones militares existentes fueron ampliadas hasta configurar un sistema de defensa nacional, la leva noruega antigua (*leidhangr*) en la que los granjeros de las distintas regiones frecuentemente formaban unidades separadas.

El efecto de abandonar Europa

Como pueblo, los islandeses existieron solamente a causa de una migración marítima; sus vidas, sus ambiciones, y quizás sus objetivos estuvieron modelados no por dinámicas análogas a aquéllas encontradas en los pequeños reinos noruegos sino por las fuerzas endógenas de su nueva sociedad. Esta sociedad, argumenta Richard Thompson, comparte algunos de los rasgos y dinámicas de otras “sociedades nuevas” formadas a partir de la migración de europeos a tierras distantes: “las sociedades nuevas –al menos en un principio– están caracterizadas por la influencia disminuida del parentesco y la comunidad tradicional. La guerra hobbesiana de todos contra todos, tan latente en las sociedades nuevas, tiene una tendencia a ser mitigada por el desarrollo, como forma de autoridad, de la ley por encima del parentesco. La ley tiende a asumir un papel central en las sociedades nuevas, un rol mas amplio que en los países-madre”²⁴.

Como los países formados por migraciones transmarinas europeas posteriores, la Islandia medieval fue una “sociedad-fragmento”, un tipo de sociedad que, por haberse separado de una “sociedad completa”, careció de estimulación para tomar parte en los asuntos sociales en desarrollo en la cultura madre²⁵. Como Louis Hartz ha observado, las sociedades-fragmento

²⁴ Richard F. TOMASSON, *Iceland: The first new society*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, p. 12. Tomasson coloca a la Islandia medieval en la categoría de “nuevas sociedades fragmento como Estado Unidos o Australia, Nueva Zelanda o Argentina”, notando que la Islandia medieval “es la primera nación nueva que ha llegado a ser tal a la luz plena de la historia y que es la única sociedad europea cuyos orígenes son conocidos” (p. 4).

²⁵ “En cada punto, desde el medioevo a la modernidad, y en la modernidad misma [...] Europa se renueva a sí misma a partir de sus propios materiales. En estas circunstancias, no es difícil ver porqué la separación de un fragmento de Europa en algún momento tendrá predecibles consecuencias para su conservación futura. Cuando deja Europa, se corta el proceso de contagio europeo... cuando deja a su primer antagonista, deja todos los antagonistas futuros que él primero suscita” (Louis HARTZ, *The foundation of New Societies*, Nueva York, Harcourt, 1964, p. 7).

experimentan “un rico desarrollo interior”²⁶; los temas contemporáneos en el países-madre, en el tiempo de la separación, son elaborados de un modo que no es posible en la tierra natal, dentro de los confines del *continuum* europeo. Mirando hacia adentro y liberados de esos confines, la sociedad-fragmento frecuentemente se desarrolla en una forma “irreconocible en términos europeos”²⁷.

Islandia fue, como apunta Kurt Schier, una “*terra nova*”, una tierra donde era posible “un nuevo comienzo de una comunidad, la creación de nuevos órdenes sociales, políticos y legales”²⁸. Su innovador modelo de sociedad puede ser rastreado desde las condiciones de la colonización. El ingrediente fundamental en el desarrollo de los sistemas islandeses de orden gubernamental y tomas de decisión radica en que Islandia fue una sociedad inmigrante de granjeros libres formada en un tiempo en el cual los reyes escandinavos estaban ampliando su autoridad a expensas de los derechos tradicionales de los hombres libres.

Tierra

La propiedad de tierra era otro modo de sostener el control jerárquico pero la repartición de tierras en la temprana Islandia no promovió un sistema de vasallaje. Algunos de los primeros colonos ciertamente tenían la ambición de convertirse en señores regionales y reclamaron áreas enormes, a veces fiordos enteros. Pero estos primeros *landnámsmenn* (tomadores de tierras) carecieron de los medios para defender sus principescos reclamos de tierra que los recién llegados demandaban. Aunque las fuentes tardías cuentan sobre duelos motivados por la tierra, causados por el desafío de hombres que llegaron después que los primeros colonos, no sabemos cuánta violencia acompañó la segunda fase de colonización. Las sagas y el *Landnámabók* (el “Libro de la Colonización”) narran también sobre muchas concesiones generosas de propiedades. Muy probablemente, los más tempranos *landnámsmenn* (un término que indica tanto hombres como mujeres) muy pronto comprendieron que era prudente conceder o vender a un precio razonable la tierra que los inmigrantes recién llegados habían venido a lograr desde tan lejos. En una generación o dos, tuvo lugar una igualación social a medida que llegaron nuevos colonos, las

²⁶ *Ibidem*, p. 6.

²⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁸ Kurt SCHIER, “Iceland and the Rise of Literatura in Terra Nova”, *Gripla*, 1 (1975), p. 171.

apropiaciones originales de tierra fueron divididas en fincas relativamente iguales.

Una vez que la tierra hubo sido transferida a seguidores o a nuevos colonos, se vio totalmente enajenada de la familia del colono original y se convirtió en un tipo de propiedad alodial²⁹ cuya sola posesión correspondía a la familia a la que había sido concedida. Los lazos de interdependencia financieros o militares –acordados cuando los primeros *landnámsmenn* transfirieron parcelas de propiedad a los posteriormente llegados– desaparecieron de manera rápida ante la falta de amenazas internas o externas que hubieran podido ligar a los *bændr* de un fiordo o valle interior en unidades defensivas cohesivas comandadas por aristócratas locales³⁰. Las familias dirigentes entre los colonos de inmediato enfrentaron una situación en la cual sus reclamos de autoridad y hegemonía tenían poca viabilidad en una sociedad agrupada alrededor de varios miles de *bændr* libres y básicamente iguales.

El modelo de sociedad islandés

En la temprana Noruega coexistían sistemas de toma de decisión lateral y vertical pero aceptando que un líder –cuya autoridad usualmente estaba asegurada por lazos de lealtad preexistentes– tenía precedencia en tiempos de guerra. Esta disposición encontraba su origen en el pasado germánico. A pesar de las ideas románticas de democracia primitiva, las formas de asamblea y elección que existieron en la antigua sociedad germánica funcionaban en un orden social construido alrededor de aristócratas³¹. Estos individuos, mayormente guerreros pero también administra-

²⁹ BYOCK, *op. cit.*, pp. 148-149.

³⁰ Algunos de los colonos iniciales, tales como Geirmundr Heljarskinn, un noruego de sangre noble y exitoso capitán vikingo, intentaron vivir de modo señorial. De acuerdo a las probablemente exageradas historias del *Landámabók*, caps. 113-116 (IF 1.152-157) y según *Sturlunga Saga* 1, *Geirmundr thátr Heljarskinns*, pp. 5-11. Geirmundr recurría a la gran riqueza que trajo consigo a Islandia, manteniendo cuatro grandes haciendas y viajando con una guardia personal de ochenta hombres. A su muerte, los extensos edificios de Geirmundr estaban arruinados.

³¹ Véase la discusión de Heinrich MITTEIS acerca del lugar de los *folkmoets* y de la relación entre el “ban” y la ley del pueblo en el Estado franco temprano en *The State in the Middle Ages*, Amsterdam, Elsevier, 1975, pp. 42-47; véase también Franz IRSIGLER “On the Aristocratic Character of Early Frankish Society”, en Timothy REUTER (ed.), *The Medieval Nobility*, Amsterdam, Elsevier, 1979, pp. 105-136. El *comitatus* germánico, con un rey o líder de guerra a la cabeza, fue introducido tempranamente en la Inglaterra anglosajona, afectando la naturaleza jerárquica del gobierno anglosajón, como apunta Walter Schlesinger, mu-

dores y sacerdotes, seguían a diferentes líderes, a la vez “populares y militares” tales como el *reiks* y el *thiudans* gótico³². Durante el período anterior de migraciones, un príncipe reunía un séquito de seguidores, guerreros, mujeres y niños, con todas sus pertenencias. En emprendimientos grandes como la conquista de un nuevo territorio, varios príncipes le prometerían fidelidad a un líder quien, si la acción fuera exitosa, se convertiría en un señor-guerrero.

La situación no era radicalmente distinta en la Noruega de época vikinga. Allí, en tiempos de paz, el poder de los reyes y condes estaba moderado por las decisiones de sus súbditos en la *thing*. En tiempos de guerra, sin embargo, el poder de estos líderes se incrementaba significativamente³³. Sin sistema bélico organizado por el cual preocuparse, los islandeses en el tardío siglo IX y en el X temprano forjaron instituciones diseñadas para gobernar un país entero mientras que rechazaban los elementos mayores del orden gubernamental prevaleciente en sus tierras natales escandinavas. El mismo desarrollo insular distinguía a la sociedad emergente de Islandia de las comunidades vikingas contemporáneas de ella, establecidas alrededor del borde de Europa del norte, en las Orcadas, Irlanda, Caithness, Inglaterra y Normandía, entre otros lugares³⁴.

Desde temprano, la posibilidad de fragmentación regional era una amenaza mayor para la cohesión interna de Islandia pero el sistema de gobierno del *Althing* contrarrestó este peligro exitosamente. Cuando aparecieron los antagonismos regionales, intervinieron árbitros, usualmente

cho antes que se introdujeran elementos feudales; Walter SCHLESINGER, “Lord and Follower in Germanic Institutional History”, en Fredric L. CHEYETTE (ed.), *Lordship and Community in Early Medieval Europe*, Nueva York, Krieger, 1968, p. 84. Schlesinger (en las pp. 65-66) también nota similitudes en la estratificación social entre las sociedades romana y germánica. La similitud está acentuada (quizás sobreacentuada) por Robert FOSSIER en su estudio *Histoire sociale de l'Occident medieval*, París, Armand Colin, 1970, pp. 28-34. Véase también Herwig WOLFRAM “Gotisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodosius den Grossen bis Justinian I”, *Frümittelalterliche Studien*, 13 (1979), 1-28.

³² Herwig WOLFRAM discute las distinciones entre los rangos más altos de los tempranos líderes germánicos, “populares y militares”, en “The Shaping of the Early Medieval Kingdoms”, *Viator*, 1 (1970), 1-20.

³³ Citando a RIMBERTO, “Vita Anskarii” (ed. Waitz), *Scriptores Rerum Germanicarum*, Hannover 1884, Erik LÖNNROTH nota que, en los tiempos de guerra, los reyes suecos ejercían gran poder. Erik LÖNNROTH, “Government in Medieval Scandinavia”, en “Gouvernés et Gouvernants 3: Bas Moyen âge et temps modernes”, *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 24 (1966), p. 454.

³⁴ Las islas Feroe, que son mucho más pequeñas que Islandia, están también a una considerable distancia del continente y los desarrollos en ellas muestran algunas similitudes a lo que ocurría en Islandia.

individuos con alianzas familiares y políticas de amplio alcance, para separar los partidos y disponer arreglos de compromiso. En instancias extremas, como la gran disputa entre Thórdr Gellir y Tungu-Oddr, a mediados de la década de 960, la constitución fue cambiada y nuevos procedimientos fueron instituidos para disminuir la posibilidad de futuras confrontaciones regionales³⁵.

Los árbitros estaban interesados no solamente en detener los antagonismos regionales sino en encontrar soluciones para los enfrentamientos más destructivos. Dichos árbitros aparecen constantemente en las sagas de familia y de los Sturlungar³⁶, en los que ellos son frecuentemente llamados *gódhggjarnirmenn*, hombres de buenas obras o *góðviljamenn*, hombres de buena voluntad. Ellos no constituían una clase separada o cuerpo semioficial; eran simplemente granjeros y jefes que estaban insertos frecuentemente en sus propios antagonismos. El arbitraje exitoso de disputas de otros era una demostración pública de compromiso con el *hóf*; también compensaba al individuo aumentando su estatus, conduciendo a nuevas alianzas y, en ocasiones, conllevando un pago en dinero. En algún grado, la sociedad estaba estabilizada y el orden era mantenido porque los líderes descubrieron los beneficios de incrementar su poder y el provecho que lograban en solucionar las disputas de otros. La importancia de este factor aparece reforzada cuando recordamos que los granjeros libres ¿de los que dependía un líder? también podían demandar moderación en el curso de un conflicto. No eran miembros de un *comitatus* comprometidos a morir por el honor de un tercero sino terratenientes y propietarios cuyos intereses eran mejor servidos por soluciones de compromiso que por batallas resonantes.

En Islandia no había concepto de señorío operativo. La cercanía a los funcionamientos internos del sistema legal era la ventaja que los *godhar* tenían sobre los *baendr*. Como abogados, los *godhar* lidiaban con políticas de poder y operaban a través de canales de resolución de conflicto. La relación entre *godhi* y *bóndhi* estaba motivada por el interés propio y atemperada por la percepción de dependencia mutua. La mayor diferencia vertical que existía era la distinción entre granjero y jefe. Esa distinción se hace menos clara cuando recordamos que los *godhar* no eran una clase

³⁵ Los aspectos de esta disputa están recontados en el *Íslendingabók* de Ari Thorgilsson y en la *Hænsa-Thóris Saga*, editados por Sigurdhur Nordal y Gudhni Jónsson en *Borgfirðinga sógur*, IF 3, Reykjavík, 1938, pp. 1-47.

³⁶ William Ian MILLER, "Avoiding Legal Judgement: The submission of Disputes to Arbitration in Medieval Iceland", *The American Journal of Legal History*, 28 (1984), 95-134; Jesse L. BYOCK "Dispute Resolution in the Sagas", *Gripla*, 6 (1984), 86-100.

legalmente definida. La ley noruega, a diferencia de la ley islandesa, reconoce muchos rangos de granjeros, granjeros propietarios y aristócratas (tales como *árborinn madhr*, *reksthegn*, *hauldr*, *lendr madhr*, *hirdhr madhr*, *stallari* y *jarl*) y asigna valores monetarios diferentes para compensar el daño personal según rango y clase³⁷. En Islandia, el derecho legal a compensación por daño, y la cantidad prescripta, seis marcos (cuarenta y ocho onzas legales), era el mismo para todos los hombres libres, fueran granjeros o jefes³⁸. Especialmente en los siglos iniciales, los *godhar* eran "granjeros-jefes", es decir, líderes de granjeros que vivían como granjeros prósperos entre granjeros. Las jefaturas podían ser compradas, compartidas, intercambiadas o heredadas y, en gran parte de la historia del Estado Libre, un *godhordh* era accesible a los más ambiciosos y exitosos *baendr*; un factor que ayudaba aún más a estabilizar la sociedad.

La ausencia de distinciones firmes de clase entre jefes y granjeros islandeses aparece corroborada por los términos del tratado firmado entre los islandeses y el rey noruego san Óláfr Haraldsson (1014-1030). Establecido primero oralmente en algún momento del reinado de Óláfr, el acuerdo fue puesto por escrito (ca. 1056-1057) cuando fue confirmado por medio de juramentos, por segunda vez³⁹. El tratado es el documento nórdico más antiguo sobre Islandia y está conservado en *Grágás*⁴⁰. El acuerdo, que permaneció válido hasta el final del Estado Libre (1262-1264), no diferencia entre *godhary baendr* sino que dice "los islandeses tienen que tener los derechos de los *hauldar* en Noruega": "*Íslendigar eiga at hafa havllz rett i noregi*"⁴¹. El término "derechos" (*réttir*) se refiere al reclamo legal de compensación que poseía un individuo sujeto a daño personal. *Hauldr* (pl. *Hauldar*, antiguo islandés *h?ldr*) es un término legal noruego que se refiere a un tipo de granjero propietario superior, un propietario de tierra alodial⁴².

Aparentemente, la categoría de *hauldr* era aceptable para todos los is-

³⁷ Había variaciones dignas de mención entre las diferentes provincias con sus leyes diversas. Véase por ejemplo "Um rettarfar manna", sección de Rudolph KEYSER y Peter A. MUNCH (eds.), *Den ældre Gulathingis Lov en Norges Gamle love indtil 1382*, Christiania [Oslo], 1846, v.1, p. 71.

³⁸ GG 1^a. 155; 2.202, 313-314, 350, 369, 390; 3.434. Bjarni EINARSSON, "On the Status of Free Men in Society and Saga", *Medieval Scandinavia*, 7 (1974), p. 47.

³⁹ JÓHANESSON, *op. cit.*, pp. 109-117.

⁴⁰ GG 1b. 195-197; 3.463-466.

⁴¹ GG 3.464.

⁴² Arne BØE, "Hauldr", en *Kultuohistoriks lexikon for nordisk medeltid* (de aquí en más abreviado KHL), Malmö, 1956-1978, v. 6., pp. 251-254.

landeses, sin importar cuán relevantes fueran. La versión antigua de la ley noruega de la *Gulathing*, establecía un período de tiempo antes que la situación social de un islandés fuera reevaluada. “*Islendingar eigu haull-dzrett medhan theit ero i kaupforum, til their hava het verit vetr, iik, oc hava buit er, tha scal hann hava slican rett sem manm bera hanom vitni til*” (“los islandeses deberán tener los derechos de los *hauldar* mientras estén aquí, pasados tres inviernos, entonces al individuo se le deberán otorgar de derechos tales como hombres lleve para atestiguar”)⁴³. El tratado con San Óláfr también otorgaba derechos a los súbditos del rey mientras estuvieran en Islandia. Sin distinción de rango noruego, los islandeses daban a los noruegos “los mismos derechos disfrutados por los Islandeses (“*Slikan sem landz menn*”)⁴⁴.

Sistema de cortes

El funcionamiento del sistema islandés de toma de decisiones lateral descansaba sobre la estructura extensiva de sistema de cortes del país. Las cortes, tanto en los distritos locales como en el *Althing*, no eran conve-nidas en respuesta a circunstancias específicas sino que operaban con un esquema público fijo⁴⁵. Como resultado de las reformas constitucionales de mediados de la década de 960, la isla fue dividida en cuartos. Cada cuarto estaba dispuesto en distritos locales de *thing*: tres en el meridional, oriental y occidental y cuatro en el septentrional. El sostenimiento de cada asamblea de distrito era la responsabilidad conjunta de tres jefes locales. Cada asamblea de primavera (*várthing*) era realizada aproximadamente cinco semanas antes de la *Althing*. Era la asamblea local más importante debido a que incluía tanto funciones jurídicas como regulatorias. Todos los granjeros locales y *godhar* eran requeridos a atender la *várthing* y juntos participaban en disputas, resoluciones y alianzas. Una atmósfera generalmente política debió haber prevalecido.

Al mismo tiempo que la isla fue dividida en cuartos, un sistema de

⁴³ *Den ældre Gulathing Lov*, p. 71.

⁴⁴ GG 3.464.

⁴⁵ Toda *thing* islandesa era *skapping* (GG 1.140; 2.277). Esto significa que estaban regidas por un procedimiento establecido y se reunían a intervalos regulares legalmente designados, en un lugar de encuentro predeterminado. Ningún anuncio especial era requerido cada vez que la *thing* debía reunirse. Para discusiones sobre las cortes, véase: LÁRUSSON, *op. cit.*, pp. 55-118, JÓHANESSON, *A history of Old...*, pp. 66-83 y Eyvind HALVORSEN, “Dómr: Island”, en *KHL*, v. 3, pp. 217-218.

“cortes de cuartos” (*fjórðungsdómar*) fue establecido en la *Althing*. Los cuatro *fjórðungsdómar* escuchaban casos en primera instancia o casos en apelación de la *várthing*. A fin de inducir la imparcialidad, los cuatro granjeros señalados como jueces, por cada jefe, para esas cortes de *Althing* serían asignados en conjunto a alguna de las cortes. Los jueces podrían ser descalificados por parentesco u otras razones que podrían perjudicar su decisión. El sistema de designar jueces desalentó aún más el regionalismo: los granjeros se involucraron con los asuntos y disputas de otros cuartos, y las decisiones eran estandarizadas a través del país. La reforma final del sistema de cortes fue el establecimiento de la corte de apelaciones (la *fimtardómr*) en la *Althing* (ca. 1005). Los casos elevados a la *fimtardómr* desde las cortes de cuartos eran decididos por el voto de la mayoría de los jueces *bændr*⁴⁶. La regularidad y la dependencia de las cortes islandesas revelan el deseo de la sociedad de que los partidos encontraran rápidamente soluciones aceptables y públicamente aprobadas a sus disputas. Tanto las cortes locales como la de *Althing* ofrecían a los líderes islandeses una salida para sus ambiciones y, en gran medida, los eventos en estas cortes reflejaban la situación política del país. No solamente los granjeros se encontraban allí para zanjar diferencias pero, en las asambleas de ley, los líderes se probaban unos a otros.

Basándose en los derechos nórdico-germánicos tradicionales del hombre libre, los islandeses en el siglo X desarrollaron tales derechos separadamente de los privilegios de los reyes y otros estratos de la sociedad vikinga. Ellos expandieron el antiguo concepto nórdico-germánico de asamblea local de hombres libres y, en el proceso, crearon un cuerpo de ley que, en su totalidad, suponía que nada hubiera existido previamente en Escandinavia. Los hombres libres en Noruega ?tanto como en el resto de Escandinavia y en la Inglaterra anglosajona? poseían muchos derechos análogos a aquéllos de que disfrutaban los granjeros islandeses. Esos derechos, sin embargo, eran válidos en una esfera más limitada que en Islandia. La relación entre los granjeros y sus líderes en Noruega era parte de un sistema nacional de toma de decisiones que consideraba las prerrogativas y designios de reyes y otros líderes militares, políticos y, más tarde, clericales.

La presencia en Noruega de *hersary* su transformación en vasallos del rey es un ejemplo. Aunque no conocemos con seguridad cuándo los *hersary* se convirtieron por primera vez en poderosos líderes locales, es claro que ya estaban presentes en la era vikinga antes de la colonización de Islandia. *Herr*, la primer parte de este título hereditario, significa “combatiente

⁴⁶ GG 1a. 77.

militar”, reflejando la naturaleza bélica de la posición. En el siglo XI, con el crecimiento del poder de los reyes nacionales noruegos, el título quedó desfasado y un nuevo título, *lendr madhr* (terrateniente, pl. *lendir menn*) tomó su lugar. Este cambio muy probablemente no incluyó a nuevas familias pues, para organizar una red operativa de vasallos jurados a través del reino, los reyes aparentemente tuvieron la inteligencia de incorporar en vez de reemplazar las figuras tradicionales de autoridad local. Escribiendo sobre el conflicto entre el rey Óláfr Haraldsson y el conde Sveinn Hákonarson por el control de Noruega en 1015-1016, Snorri Sturluson da en la *Ólafs saga helga* una imagen del papel jugado por los *lendir menn*⁴⁷,

El conde Sveinn (el hijo del conde Hákon) reunió tropas a través de toda la región de Trondheim inmediatamente tras Yule; llamó a la leva y también preparó los barcos. En esa época había muchos lendir menn en Noruega. Muchos de ellos eran poderosos y de tan alta cuna que descendían directamente de la sangre de reyes y condes, separados sólo por unas pocas generaciones. Eran también extremadamente ricos. Quien fuera que gobernara la tierra, fuese rey o conde, dependía de los lendir menn porque, en cada región, los terratenientes guiaban el ejército de granjeros. El Conde Sveinn era muy amistoso con los terratenientes y tenía muchas tropas. Su cuñado Einarr Thambarskelfir (sacude-panza), un poderoso líder local⁴⁸, se había unido al conde, así como muchos otros terratenientes.

De modo muy similar al que los granjeros propietarios noruegos temían el poder del rey y sus sirvientes reales, tales como los *ármenn* (senescales de ricas haciendas reales), esos granjeros eran conscientes de las coacciones potenciales por parte de los *lendir menn*. Las viejas leyes noruegas nos dan una sensación de la dificultad de los granjeros en su relación con esos aristócratas locales. De acuerdo a la más antigua ley de la Frostathing, escrita en el siglo XIII, “es ley antigua que... los *lendir menn* no deberán entrar en la *lögrretta* (una forma de corte de ley) excepto que los granjeros libres den su consentimiento” (“*That er forn rétt at... eigi scoló lendir menn koma í lögrétto nema búendr gefi leyfi til*” 1.2)⁴⁹. Aunque no estamos en posición de determinar si los *lendir menn* siempre observaron tal restricción a su poder, sin embargo es claro que los líderes aristocráti-

⁴⁷ *Ólafs saga helga*, cit.

⁴⁸ Einarr thambarskelfir representa un papel importante en la *Ólafs saga helga* y en la “*Haralds saga Sigurdharsonar*”. En Bjarni ADHALBJARNARSON (ed.) “*Heimskringla*”, IF, 28, Reykjavík, 1951.

⁴⁹ “Den ældre Frostathings Lov”, en *Norges Gamle love*, v. 1, p. 127.

cos tomaban muchas decisiones importantes y disfrutaban de prerrogativas vitales, inmunidades y exenciones.

Los jefes en Islandia no poseían los derechos ejercidos por aristócratas en otras tierras. En Islandia del IX al XII siglo las preocupaciones de los granjeros libres dominaron la gama de actividad gubernamental. Las decisiones legales y administrativas estaban modeladas dentro del contexto de una creencia general en la inviolabilidad de los derechos de los hombres libres. Esos derechos estaban garantizados hasta el punto en que los jefes, tan tardíamente como en el siglo XII, no tuvieron carga legal para mantener la ley y el orden. Los *godhar* no disfrutaban derechos legales especiales que les dieran poder para actuar en defensa de sus seguidores e, inversamente, no estaban bajo obligación de hacerlo. Cuando un jefe actuaba según su propio interés o según el interés de otro, lo hacía como un agente privado. Esta situación dejaba al *godhi* librado a la persecución por parte de otros hombres libres, un factor que aparentemente disminuía el accionar temerario. Ser un *godhi* no era una vocación profesional que llevara consigo derechos a ingresar a un cargo oficial. Más bien, ser un jefe era una oportunidad de ofrecer servicios como abogado. La posición tenía un cierto aire empresarial en sí. En una sociedad insular con limitadas oportunidades económicas, los *godhordhsmenn* (jefes) eran los individuos más dispuestos a intervenir en las disputas de otros. Sin adentrarse en el reino del *ójafnadhr*, tales individuos buscaban ver qué ganancia, estatus y quizás bien podía ser cosechado.

Hasta tiempos recientes, los estudiosos han tendido a asumir que una fuerte similitud existía entre las leyes noruegas e islandesas antiguas. La principal evidencia de esto proviene del historiador Ari fródhi (1067-1148). De acuerdo con el *Islendingabók* de Ari (escrito ca. 1122-1133), un hombre llamado Úlfjljótt fue enviado (ca. 930) de nuevo a Noruega occidental para aprender la ley de la *Gulathing*. Por muchas razones, los historiadores dudan hoy de la autenticidad de la historia de Ari⁵⁰. Son cuestionadas una figura importante en el relato de Ari, thorleifr inn spaki, y la antigüedad de la *Gulathing*. Más que ser tradición antigua, la *Gulathing* y su ley probablemente sean producto de reorganizaciones políticas tardías. La intención de Ari al contar la historia también suscita preguntas. A causa de sus propios lazos familiares y políticos, Ari bien pudo haber exagerado en sus escritos la importancia de la influencia noruega.

Si Úlfjljótr existió y llevó a cabo tal viaje, su tarea fue probablemente buscar aclaración de ciertos temas sobre los cuales los islandeses, que

⁵⁰ Sigurdhur LINDAL, “Sendiför Úlfjlóts: Ásamr nokkrum athugasemdum um landnám Ingólfs Árnasonar”, *Skírnir*, 143 (1969), 5-26.

estaban diseñando su propia ley, se hallaban inseguros, más que traer un código legal completo. Más importante es que las leyes de la *Gulathing* ¿parte de las cuales existen en manuscritos tardíos? y la *Grágás* del Estado Libre son tan diferentes que las similitudes entre ambas son pocas. Jakob Benediktsson resume la disimilitud entre estas dos formulaciones legales: “las tradiciones legales noruegas se aplicaban sólo en una extensión limitada en la sociedad que estaba siendo creada en Islandia. En muchas áreas, establecer nuevos acuerdos constitucionales y nuevos procedimientos legales era inevitable. Las innovaciones fueron poco a poco ratificadas por la costumbre”⁵¹.

Organización religiosa

Junto con la ausencia de una cadena militar de mandos, la Islandia temprana funcionaba sin una jerarquía religiosa. En tiempos pre-cristianos, los jefes, individualmente, eran responsables de mantener un templo para sus seguidores y el término *godhi* está derivado de la palabra antiguo nórdica *godh* (dios) reflejando la función religiosa original del cargo. Tras la aceptación formal del cristianismo en el año 999 (o 1000), la nueva religión fue absorbida en las estructuras sociales en funcionamiento, ya que muchos jefes adoptaron el orden sagrado y cambiaron el mantenimiento de templos paganos por el de iglesias. Solamente en las últimas décadas del siglo XI estableció la Iglesia una organización separada pero, para entonces, los patrones normativos de la toma de decisiones islandesa estaban establecidos desde hacía más de un siglo y medio⁵².

La autoridad de la Iglesia en Islandia estaba dividida de modo casi igualitario entre dos obispados, uno en el sur, en Skálholt (establecido en 1057) y otro en el norte, en Hólar (establecido en 1107). Los dos obispos eran frecuentemente hombres prominentes y prestigiosos: sin embargo, mas allá de gobernar la vida interna de la Iglesia, estos líderes religiosos ejercían poca autoridad real. Esta situación está enfatizada por el fracaso de los dos obispos reformistas, Thorlákr Thorhallson (el santo, 1178-1193) y Gudmundr Arason (1203-1237), para efectuar un incremento perdura-

ble en los papeles políticos, económicos y gubernamentales de la Iglesia. A través de un consenso formalizado en el *Althing*, los líderes seculares islandeses elegían a los dos obispos del país, una práctica que ignoraba la política de la Iglesia Romana (especialmente a la luz del segundo concilio de Letrán, en 1139). Los jefes y los granjeros influyentes se encontraban en las asambleas y regulaban casi todos los puntos de enlace entre la Iglesia y la sociedad laica.

Virtualmente en ningún lugar de la Europa medieval, en especial en los siglos XII y XIII, los laicos ejercieron tanto control sobre la Iglesia como lo hicieron en Islandia. Las cortes seculares escuchaban todos los casos, incluyendo aquéllos que brotaban de las ramas de la ley cristiana, contenidos en *Kristinna laga thátttr* (la sección de la ley cristiana) de *Grágás*. Los poderes de los obispos no incluían autoridad judicial excepto en la instancia en que un sacerdote desobedecía a su superior. Incluso en esta situación la Iglesia de Islandia estaba mal equipada para ejercer sus prerrogativas. Cada situación requería la formación de una nueva corte eclesiástica y, a veces, los casos eran derivados a cortes seculares debido a que los eclesiásticos estaban incapacitados de ejecutar sus propios juicios⁵³.

Conclusión

Con las barreras de liderazgo severamente restringidas, la nueva sociedad funcionaba por medio de un acuerdo colectivo entre grupos no territoriales de interés. Un grupo se reunía alrededor de un líder, usualmente un *godhi*, y permanecía cohesionado en parte por el propio interés explícito y conscientemente expresado. Sin los requerimientos tradicionales de un liderazgo central, el Estado islandés, contenido en sí mismo, no tenía necesidad de una clase gobernante autoritaria. En las circunstancias únicas de Islandia, los aristócratas potenciales del temprano siglo X adaptaron sus ambiciones a una situación en la cual ellos no eran señores y funcionaban como líderes territoriales sólo en el sentido más limitado. El resultado fue un inusual sistema de orden lateral.

(Traducción Santiago Barreiro)

⁵¹ BENEDIKTSSON, *op. cit.*, v. 1, pp. 171: “*norskut venjuréttur gat ekki átt við nema adh nokkru lyti í thví thjódfélagi sem var adh skapasi a Íslandi: á mörgum svídhum hefur veridh óhjákvaemilegt adh skapa nytt skipulag, nyar réttarreglur, sem hafa sidhan smám saman helgast af venju*”.

⁵² Jesse L. BYOCK, “Cultural continuity, the Church, and the Concept of Independent Ages in Medieval Iceland”, *Skandinavistik* 15, v. 1 (1985).

⁵³ Magnús STEFÁNSSON, “Kirkjuvald eflist”, en *Saga Íslands*, v. 2, pp. 70-71.

ANDREA MARIANA NAVARRO
(Universidad Nacional de Tucumán)

1. El género historiográfico de las *Laudes Hispaniae* y *Laudes Civitatis* en la cultura hispánica

En fuentes del siglo VI a.C. encontramos la primera serie de literatura encomiástica dedicada a *Hispania* que alcanza su apogeo en el siglo II a.C., en el momento en que se realiza la conquista y romanización de la península y los viajes de eruditos y escritores extranjeros, incentivados por la curiosidad, la investigación y los deseos de inquirir la “verdad de las cosas”¹. No obstante este género cobró nuevo vigor en el medioevo con Isidoro de Sevilla a través de su *Historia de los Godos, De Laude Hispaniae* y *Etimologías*, tuvo influencia en el *Chronicón Mundi* de Lucas de Tuy –cuyo proemio está dedicado a “*De excellentia Hispaniae*”–, en *De*

¹ La descripción detallada más antigua que se conserva de España aparece en el libro III de la *Geographia* de Estrabón, escrita aproximadamente entre los años 97 a.C. y 18 d.C. Aunque el geógrafo griego no tuvo un conocimiento directo –porque nunca estuvo en la península–, su texto tiene el valor de recoger lo que otros autores, como Polibio, Posidonio, Artemidoro y Asclepiades de Mirlea escribieron sobre los pueblos que la habitaban, sus costumbres, modos de ser y sobre “Turdetania”, a la que le dedica el capítulo II para hablar de la fertilidad de su suelo, riqueza de sus minas y ríos auríferos. Otra de las descripciones que se destaca en la Antigüedad clásica es la de Pompeyo Trogo con sus *Historias filípicas*, cuyo libro XLIV –dirigido a *Hispania*– trata de su clima, fortaleza, sobriedad, lealtad, espíritu guerrero de sus habitantes y sus mitos. Referencias a España encontramos también en la *Chorographía* de Pomponio Mela, en la *Naturalis Historia* de Plinio, en *Laus Serenae* de Claudio Claudiano, en *Collectanea rerum memorabilium* de Julio Solino y en *Panegyricus Theodosio Augustus dictus* de Pacato Drepaneo.

Rebus Hispaniae del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, en la *Primera Crónica General de España* de Alfonso X, en el *Poema de Fernán González* –dedicado fundamentalmente al elogio de Castilla por un autor anónimo–, en *Liber Praeconiis Hispaniae* del obispo Juan Gil de Zamora y en *Loores de los Claros varones de España* de Fernán Pérez de Guzmán. Además del legado de las crónicas antiguas y medievales, los estudios referidos a la temática han planteado otros posibles antecedentes historiográficos de los textos que aparecen en la Edad Moderna²: por ejemplo, las obras islámicas –descripciones de ciudades en historias generales como la de Abu Baku Muhammad ibn Zakariya al-Razi o en diccionarios geográficos como el de El Masalik de Al-Bakri y narraciones de viajes por territorios hispanos– fueron consideradas modelos para el género, aun en un ambiente adverso a todo lo que significara influencia musulmana; así como las historias de ciudades italianas del período renacentista –difundidas fundamentalmente desde Florencia– que fueron fruto de un “renovado patriotismo” que se alimentaba de los deseos por recuperar las “antiguas grandezas”. Sobre todo, esto último fue resultado de la interacción –más que de imitación– y de los contactos culturales entre la corte, las universidades y el clero de Italia, Castilla y Aragón –especialmente entre las ciudades de la costa mediterránea y el reino aragonés de Nápoles– y de la imprenta que, como centro de producción de libros, aseguró una rápida aunque desigual difusión de las ideas³.

² Análisis interesantes sobre historiografía hispánica se encuentran en Santiago QUESADA, *La idea de ciudad en la cultura hispana de la Edad Moderna*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1992; Robert B. TATE, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970; Concepción FERNANDEZ CHICARRO DE DIOS, *Laudes Hispaniae*, Madrid, 1948; Emilio MITRE FERNÁNDEZ, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982; Eduard FUETER, *Historia de la historiografía Moderna*, Buenos Aires, Nova, Buenos Aires, 1953, vols. I y II.

³ Entre las historias de las repúblicas italianas que revisten importancia y fueron más conocidas en España se destacan: Gian Francisco Poggio Bracciolini y su *Historia de Florencia* (1350 a 1445), Leonardo Bruni de Arezzo, autor de *Historiae Florentini populi* (1492), Marco Antoni Sabellico con su *Rerum venetorum ab urbe condita* (1436-1506) y, en el siglo XVI, figura Maquiavelo con su *Historia de Florencia* (1532). La gran demanda de muchas de ellas incidió en su reedición, como la obra de Giovanni Villani, *Crónica de Florencia* (1526) –escrita cien años antes–, la de Falco Benedetto, *Historia de Nápoles* (1549), la de Flavio Biondo, *De Roma isntaurata* (1444-1446); *De Roma triumphante* (1459) y otra dedicada a *Italia ilustrada* (escrita en 1448-1458 y publicada en 1474) –donde proporciona una descripción topográfica de las ciudades de la antigua Italia, basada en sus propias visitas a los lugares y la lectura de fuentes clásicas– y la *Historia de Venecia* de Pietro Bembo (1552). Ya hemos mencionado que estas obras respondían a una situación peculiar y a necesidades distintas que, en España por ejemplo, la literatura política de los siglos XIV y XV definió aún más. La revalorización de la conciencia de las ciudades italianas, además, fue animada por

Estrecha relación con éstos tuvieron obras posteriores que mantuvieron este modelo-tipo en sus textos, pues en ellas se encuentran los elementos básicos y fundamentales que configuraron los escritos apologéticos de historias nacionales y locales⁴. Entre ellas se destacan las historias urbanas, el nuevo género historiográfico surgido en el Renacimiento, puesto al servicio de un ideal de ciudades a las que se les otorgó un papel importante en la historia y en la formación del Estado. Efectivamente, la ciudad representaba la comunidad, “la patria principal” dentro de cada reino y su región y a ellas se dedicaron un número importante de *laudes* porque en la cultura hispánica habían tenido enorme significación por haber sido los núcleos principales a partir de los cuales los monarcas recuperaron la posesión de territorios en la lucha contra el Islam; fueron también elementos determinantes y decisivos del desarrollo de Europa, las fuerzas propulsoras que la llevaron a sus diversas formas de supremacía y constituían un factor esencial de la civilización del viejo continente, así como agentes fundadores de otras ciudades en los nuevos dominios. Además, el interés por el nuevo fenómeno urbano de los siglos XV y XVI estaba relacionado con una evolución diferente al medioevo que dependió de las entidades políticas en las que estaban insertas, de las variaciones demográficas y coyunturas económicas que modificaron el mapa de las ciudades y el peso específico de las comunidades urbanas, registrándose estos hechos en las fuentes literarias, narrativas e iconográficas⁵.

las guerras que tuvieron a Italia como centro de conflictos europeos, con la intervención de franceses en el norte de Milán –en tiempos de Luis II– y de españoles en el sur, el hostigamiento de los turcos otomanos en la costa mientras el sultán Solimán planteaba la toma de Roma y las luchas entre bandos ciudadanos.

⁴ El género presenta una variedad de matices que encontramos con diferentes títulos: “teatro...”, “excelencias...”, “descripciones...” de la ciudad o su territorio, que consisten en estudios sobre la corografía o geografía de sus lugares, “historias eclesiásticas y de obispados...”, “anales...” y “relaciones...” o noticias recientes vistas y oídas.

⁵ Italia del norte difería del resto de Europa al menos en tres aspectos importantes: las ruinas romanas que dominaban todavía el paisaje urbano constituían el más fehaciente testimonio de la civilización clásica –por ello, durante los siglos XIV y XV, hubo un creciente interés por el pasado que impulsó el estudio de su historia y de los restos de la antigüedad–; en segundo lugar, era una de las regiones más ricas de Europa –Génova y Venecia, contaban con aproximadamente 100.000 habitantes en 1400 cada una, controlaban la mayoría del comercio mediterráneo con el Levante, en tanto Florencia y Milán, con poblaciones de 55.000 y 90.000 respectivamente, fueron centros de manufactura y distribución– y, en tercer término, estaba dividida en repúblicas cuya riqueza y orgullo cívico se inspiraba en la civilización clásica. Sin embargo, hacia fines del siglo XV, los viejos focos italianos se encontraban desplazados pero sin declinar realmente. En cambio, fue una época de renovado esplendor para la Hansa como potencia política-militar-marítima, pues tuvo una importante evolución eco-

2. Relaciones entre el contenido de las *laudes* y sus objetivos

Aunque continuó la tendencia de escribir historias generales de España –ahora compuestas como historias de ciudades– se produjo una progresiva valoración de lo local, que constituyó un tópico de la tradición cultural moderna y, sobre todo a lo largo del Siglo de Oro, florecieron obras que expresaron sentimientos de patriotismo, virtudes y valores de las tierras y gentes y los rasgos propios que las diferenciaban. Así, entre los siglos XV y XVI las *laudes civitatis* experimentaron, bajo el impulso de historiadores y cronistas humanistas, una difusión considerable⁶. El desarrollo de este género tuvo objetivos políticos y propagandísticos tendientes a reafirmar el prestigio de los reyes, su poder y soberanía, y a potenciar la valoración de los reinos, villas y ciudades en el momento en que el imperio hispánico alcanzaba su máximo apogeo y en la época de crisis –causada por

nómica ya que, de asociación comercial de mercaderes alemanes, se transformó en liga de ciudades–Estado. Lübeck constituía la cabeza de esta confederación, de la que formaban parte más de 60 importantes centros a los que estaban afiliados mercaderes con ramificaciones en Westfalia, Renania, Prusia y el ámbito ruso. Así, el crecimiento urbano del medioevo siguió, entre los siglos XIV y XV, un fenómeno de desarrollo con nuevas direcciones. El cambio de tendencia se intensificó entre los siglos XVI y XVII porque la supremacía marítima y comercial pasó de España y Portugal a Holanda e Inglaterra y las ciudades más competitivas fueron Amsterdam, Amberes y Londres.

⁶ En los siglos XV y XVI se editaron las primeras obras sobre las ciudades de realengo más importantes de España, entre las que se cuentan: las de Barcelona y Valencia –cuya relevancia se vinculaba a los estrechos contactos económicos, políticos y culturales con el Mediterráneo–, Avila –considerada símbolo de la reconquista cristiana–, Sevilla –núcleo del comercio indiano, centro comercial y financiero del imperio hispánico–, Toledo –centro religioso y político de la época visigoda– y Burgos –uno de los principales referentes económicos de la Baja Edad Media a raíz del comercio de la lana–. Posteriormente, se incorporaron las historias de Cádiz, Segovia, León, Madrid y Cuenca. En Andalucía, también encontramos una copiosa producción dedicada a las ciudades de la región: Luis Peraza escribió sobre Sevilla (1535), Gonzalo Argote de Molina es autor de una obra sobre Baeza (1567), Alonso Morgado redactó la historia de la ciudad hispalense (1587), Pablo Espinosa de los Monteros dedicó dos volúmenes a la *Historia de Sevilla* (1627 y 1630), fray Juan Salvador Baptista Arellano compuso un libro sobre la villa de Carmona (1626), Martín de Roa sobre la ciudad de Ecija (1629) y sobre Córdoba (1636), Rodrigo Caro sobre Sevilla (1634), Pedro Díaz de Ribas dedicó una obra a la ciudad de Córdoba (1627), Antonio Terrones de Robres escribió sobre Andújar (1657), Diego Ortiz de Zúñiga sobre Sevilla (1667), fray Juan Félix Girón compuso un libro sobre Córdoba y su región (1686), Francisco Ruano su *Historia General de Córdoba* (1761), Fermín Arana Valflora el *Compendio histórico-descriptivo de Sevilla* (1766) y fray Esteban Rallón redactó una *Historia de Jerez de la Frontera*. El grupo más importante de escritores lo constituyen los eclesiásticos, hombres cultos de la época, otros fueron nobles o hijosdalgo que tenían una vinculación más o menos directa con el poder real o con personas que tenían a su cargo la dirección política de las ciudades.

las guerras de Felipe II contra Francia, Portugal, Inglaterra, el imperio otomano, los Países Bajos y la inflación económica– respondiendo así a nuevas necesidades de la monarquía. Seguían motivaciones de diversa índole. Oligarquía urbana, nobleza secular y eclesiástica y los propios concejos pretendían comunicar el carácter ilustre de su ciudad y, a través de él, promocionar su honra y su fama, demostrando que las grandezas de su “patria” se debían al ejercicio de las armas, a las letras, al “buen gobierno” y a la religiosidad de sus ciudadanos. Por ejemplo, Pedro Pérez de Ribas dedicó *De las antigüedades y excelencias de Córdoba* a don Juan Agustín de Godoy Ponce de León, caballero del hábito de Santiago y alcalde perpetuo del castillo y villa de Santaella; Pablo Espinosa de los Monteros la *Segunda parte de la Historia y grandezas de la ciudad de Sevilla* a don Gaspar de Guzmán, Duque de San Lúcar la Mayor, Marqués de Heliche, Comendador Mayor de Alcántara, de los Consejos de Estado y Guerra de su Majestad, Caballero Mayor, Gran Chanciller de las Indias, Capitán General de la Caballería de España, Alcalde Perpetuo de los Alcázares de Sevilla y de su castillo de Triana; los *Comentarios de la conquista de la ciudad de Baeza...* de Gonzalo Argote de Molina al muy ilustre señor don Alonso de Carvajal, VII señor de la villa de Jodar y fray Juan Salvador Baptista Arellano escribió *Antigüedades y excelencias de la villa de Carmona* para Martín de la Milla, Regidor Perpetuo de dicha ciudad y Señor de la villa del Saltillo.

Los historiadores, sobre todo si eran naturales de la ciudad, concebían los elogios que le dedicaban como actos de gratitud, justos y necesarios para expresar la estima que éstas se merecían; de modo que sacar a la luz sus grandes hechos y personajes contribuía a crear conciencia y a preservar su memoria. Por ejemplo, Francisco Ruano escribió la *Historia General de Córdoba* dedicada a esa “muy noble y muy leal ciudad”. Asimismo, el conocimiento, saber, lectura y difusión de estas obras tenían propósitos pragmáticos ya que la narración de aspectos políticos y religiosos se consideraba útil para la vida, para ejemplo e imitación de sus ciudadanos, para guía y orientación de doctrinas y para enseñanza y lección en el “gobierno de la República”. Estos fueron los propósitos fundamentales que guiaron *El Libro de las grandezas y cosas memorables de España* de Pedro de Medina y de Diego Pérez de Mesa –que lo amplió y corrigió– cuyo prólogo dedican a Felipe II con el objeto de instruirlo a través de la historia y de que sirviera como manual o memoria. De la misma manera, la *Crónica General de España* de Ambrosio de Morales que, además de describir las antigüedades de las provincias, regiones, pueblos y ciudades –distinguiendo los lugares y sus particularidades– servía para el conocimiento de un rey extranjero –que venía de Flandes– sobre “las cosas de su tierra” y aporta-

ba a los españoles –durante tanto tiempo ocupados en la guerra más que en escribir su propia historia– noticias sobre sí mismos, sobre su reputación, autoridad, grandeza, ánimo, esfuerzo y lealtad. Por lo tanto, la redacción de estas historias generales o nacionales encontraba su razón en que eran una necesidad para el rey y la nación. Por otra parte, los temas tratados servían como argumento para justificar la jerarquía de las ciudades, que se traducían en el terreno político, fiscal y simbólico, y contenían planteos sustanciales para solicitar privilegios o para confirmarlos.

Las *laudes civitatis* o alabanzas de las ciudades presentan arquetipos, representaciones ideales de ciudades y de sus sociedades que encarnaban virtudes temporales y espirituales, por consiguiente, su estructura narrativa y contenido de carácter geográfico-histórico-descriptivo, expuestos mediante la retórica del elogio, se organizó en función de un esquema mental-teórico preconcebido. Las modificaciones de estas premisas se produjeron en las últimas décadas del siglo XVI, en virtud de la difusión de nuevos movimientos ideológicos surgidos de la Contrarreforma, de la crisis económica y social y de los propósitos diferentes de Felipe II, tendientes a recoger –en algunos casos a través de las obras historiográficas– datos más completos que le proporcionaran una imagen más realista de sus reinos. Cabe señalar, sin embargo, que éstos no significaron cambios sustanciales en el contenido básico del género ni una ruptura con los temas de la época anterior sino que estuvieron basados en una matización del idealismo.

A través de reflexiones que ponían de relieve la importancia de la historia para demostrar el papel desempeñado por cada una de las ciudades, se seleccionaron y expusieron temas que fueron producto de la erudición y de la especulación de las *élites*, el reflejo de presupuestos ideológicos, de sistemas de valores filosóficos, religiosos, ético-morales, de pensamientos políticos, económicos y utopías que los autores fueron capaces de interpretar, construir y aplicar con fines concretos. Su estudio nos acerca a los temas más significativos que los historiadores consideraron “dignos de historiar”, leer, aprender, saber, difundir, comunicar, por ser juzgados útiles, indispensables y necesarios para el presente en el que escribían. Para ello, partieron siempre de los textos clásicos grecolatinos y cristianos que constituyeron las fuentes por excelencia, proporcionaron noticias y aportaron validez y autoridad para fundamentar sus argumentos. Sobre todo, la valoración del período clásico fue significativa desde el punto de vista académico, porque la recuperación de las obras literarias a través de la traducción y publicación de los textos originales –latinos y griegos– al romance hicieron más asequibles y permitieron el contacto con el saber antiguo. El uso de los textos bíblicos y cristianos del medioevo, en la redac-

ción de las obras de este género, puede considerarse que iba más allá de lo formal o académico; era el modo de expresión lógico de los cronistas que pertenecían, por lo general, al ámbito culto y clerical y tuvo especial significación para poner el acento en la cultura cristiana, dada la singular circunstancia de la presencia árabe y su dominación sobre la península que caracterizó a la Edad Media hispánica distinguiéndola de otros pueblos europeos. También el interés por la historia y la geografía influyeron en el desarrollo de la crítica y de las disciplinas necesarias para su estudio como la arqueología, la numismática y la epigrafía⁷. Así, los escritores modernos tomaron testimonios de primera mano para buscar certezas; a través de las distintas opiniones plasmaron las controversias, sometiendo al juicio de los lectores el peso de sus razonamientos y establecieron comparaciones escribiendo a favor de sus ciudades en el intento por dirimir la competencia por la preeminencia.

En suma, consideramos que las *laudes civitatis* fueron una clara expresión de las identidades urbanas y de los valores culturales de la modernidad hispana. Dichas obras nos ayudan a entender cuál era la conciencia que los escritores tenían de su ciudad, qué pensaban de ella, qué imagen tenían de su papel histórico y de su realidad contemporánea. En este trabajo nos proponemos analizar, de manera comparativa, el contenido de las historias generales y de las historias de ciudades andaluzas de realengo, las ideas que éstas recogen de la Antigüedad clásica, conocer por qué evocan ciertos valores, cuáles fueron sus presupuestos ideológicos, objetivos e intenciones así como las imágenes forjadas de acuerdo con las necesidades históricas del momento. En ese sentido, nos centraremos en uno de los tópicos que adquirieron capital importancia en la construcción de las representaciones urbanas: el descubrimiento de los orígenes o de la “primera edad”. También nos ocuparemos de la historia de su fundación, antigüedad y de las referencias clásicas que cada ciudad destaca a través de la presencia romana y las consecuencias de la influencia de su labor civilizadora.

⁷ Por ejemplo, el principal mérito de Ambrosio de Morales consiste en haber sido uno de los primeros en tener en cuenta, para escribir historia, otros testimonios que no fuesen sólo literarios. Interesado en difundir noticias sobre las antigüedades de Córdoba y su relación con lo romano, dio a conocer la metodología y las fuentes en las que se basó para su investigación: las señales y rastros de antigüedad de tiempos romanos.

3. Origen mítico, fundación histórica y antigüedad de las ciudades andaluzas

Las primeras ideas-imágenes sobre las ciudades partían, por lo general, de los estudios de la etimología porque se consideraba que en cada vocablo estaba encerrado el ser de la cosa, sus calidades, su uso, su materia y su forma. La palabra “Andalucía” no tenía un sentido único sino múltiple que remitía a distintas ideas-imágenes que tenían los escritores latinos: designaba un ámbito geográfico-territorial definido, gente que lo habitaba y su forma particular de vida, o bien aludía a su principal recurso, el río. Es decir que, de la denominación, se desprenden conceptos tanto geográficos –cuando trata de una tierra o espacio– como histórico-humanos –cuando se contempla el grupo que vivía en él–. Ambos, de procedencia y tradición latina, fueron recogidos por el humanismo hispánico y aplicados en las caracterizaciones de esta región de la península. Confirma lo que hemos señalado un fragmento del libro de Pedro de Medina (1549) donde aparecen estas consideraciones, el nombre con los diversos significados que se le atribuían, desde la antigüedad, a la “Provincia del Andalucía”⁸. Según Ptolomeo, primero se llamó Bética por el río Betis (Guadquivir) o por el río Beto; otros suponen que por gentes que vinieron a España de “Sueuia” llamados vándalos que denominaron al lugar “Vandalia” y, corrompido el vocablo, se transformó en “Vandalicia”, de donde proviene “Andalucía”. En cambio, otros historiadores dicen que se llamó Bética, del caldeo que descende de “Bethin”, que se halla en el libro de las inscripciones hebraicas y quiere decir “tierra fértil y deleitosa”. Estos conceptos que nos proporcionan referencias básicas de Andalucía se conservaron y transmitieron por la vía de la tradición erudita y los encontramos en otras historias, como la de Ambrosio de Morales (1574) que trata de los nombres antiguos de cada provincia, región y ciudad de España.

Rodrigo Caro⁹ comenzó su estudio (1634) tratando el problema de la

⁸ Pedro de MEDINA, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España*, Sevilla, 1549, p. 67. En su historia, describe distintas provincias, villas y ciudades: de Andalucía, 104 lugares incluidos el Puerto de Santa María, Cádiz, Sevilla, Andújar, Baeza, Carmona, Córdoba, Ecija, Ubeda, Jerez de la Frontera, islas Canarias, Madera y Gibraltar; de Lusitania y reino de Portugal, 77 ciudades y villas principales; de Extremadura, 35 pueblos con Mérida y Guadalupe; de los reinos de Castilla y León, 268 ciudades (entre ellas, Madrid, Toledo, Alcalá de Henares y Segovia); del reino de Galicia, 62 lugares como La Coruña y Santiago de Compostela; de Asturias trata sobre el señorío de Vizcaya y la provincia de Guipúzcoa con 64 ciudades y villas principales; el reino de Navarra con 54 villas y ciudades y el reino de Granada.

⁹ Rodrigo CARO, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y chorographía de su convento jurídico o antigua chancillería*, Sevilla, 1634.

denominación de Sevilla, realizando averiguaciones en torno a su antigua fundación y recogiendo testimonios de los “autores más doctos y de mayor autoridad”: Aulo Hircio, Estrabón, Plinio, Pomponio Mela, san Isidoro, Rodrigo Jiménez de Rada, así como las noticias basadas en todo tipo de vestigios arqueológicos (inscripciones, edificios en ruinas, templos, teatros, estatuas, ornamentos públicos y particulares) salvados del peligro de desaparecer por las inundaciones del río y por la acción de los distintos pueblos godos, silingos, vándalos y musulmanes. En su obra presenta la evolución de los nombres conforme a la lengua de los pueblos que habitaron la ciudad y afirma que el más antiguo de ellos fue *Hispalis*, del que derivó –corrompido por los godos y árabes– “Sevilla”. Desde su punto de vista, el primitivo nombre se debió a las condiciones del sitio en que esta ciudad fue edificada: el lugar de asentamiento era lagunoso, por ello se construyó sobre palos, de ahí que sus primeros pobladores fueran llamados “Espalos”. En este caso, el nombre adoptado por la ciudad no provenía directamente del primer poblamiento sino de las características de su espacio geográfico.

Sin embargo, los historiadores no reducen el conocimiento de los lugares y los nombres que designan los espacios en los que habitaron los grupos humanos a meras realidades físicas; al contrario, la idea de las tierras y el concepto de las ciudades fueron inseparables de la de sus habitantes, estaban vinculados a una realidad histórico-geográfica y eran el resultado de los primeros pueblos, de sus distintas condiciones, características, posibilidades y quehaceres. Así, su contenido significativo se transformaba radicalmente, pues las tierras no fueron concebidas como mero espacio territorial sino como soporte inmediato de la existencia humana, como escenario de sus empresas, como conjunto de sus medios y dificultades para su acción, de manera que cada ámbito territorial tenía una existencia colectiva propia y unas formas de vida que los definían. Por consiguiente, tierras y ciudades se consideraban puntos de referencia de una compleja red de conexiones vitales y, desde esa perspectiva, la forma de pensar y hacer historia podía ser un medio de demanda a los hombres –a los que iban dirigidas estas obras– a la acción.

Asimismo, se interesaron por demostrar el valor histórico de los diferentes pueblos que habitaron las ciudades; la consideración de determinados colectivos resultaba fundamental para explicar su importancia, carácter y antigüedad. Se privilegiaron dos períodos: el de los orígenes o tiempos primitivos y, especialmente, el de la época romana, porque en él se encontraban las bases de la identidad urbana y los fundamentos de su grandeza, no sólo pasada sino también contemporánea.

La historia de los “primeros tiempos” de las ciudades generó grandes

controversias. Por ejemplo, el origen mítico constituyó uno de los tópicos fundamentales porque en las obras se destaca el interés de los autores por dotar a las ciudades de valores simbólicos y por ennoblecerlas con un origen ilustre y épico. Así, los capítulos introductorios de las historias generales y de las historias de ciudades de la Edad Media y del Renacimiento –desde san Isidoro y la crónica del siglo XIII de Rodrigo Jiménez de Rada hasta la de Florián de Ocampo– trataron sobre acontecimientos y figuras de la mitología clásica que podían ser interpretados de manera literal, moral, alegórica o analógica. La historia confeccionada por Luis Peraza dedicada a Sevilla (1535)¹⁰, revela que ésta precedió a todas las grandes ciudades, “tuvo principio después de la creación del mundo casi 2800 años, del Diluvio 549 años, de la población de España 410 años y antes que Troya fuera fundada”. Luis Peraza y Pedro de Medina (1549) hicieron referencia a la intervención de Hércules –descendiente de Osiris– en Sevilla. Como héroe pacificador y civilizador, Hércules combatió y venció la tiranía de los hijos de Gerión en la Península; después de la guerra, estableció la paz y concedió –con la fundación de la ciudad– leyes, formó la “república”, levantó edificios, torres y murallas en una población que ya existía¹¹:

Como dexadas las Españas en tranquilidad el gran Thebano Hércules quiso andar por el mundo y primero que de Sevilla se partiese, dexó a la misma ciudad por cabeza de las Españas y a su hijo Hispalo por universal rey dellas, el qual sigue el mandato de su padre puso la silla Real en Sevilla... y aviendo paseado toda la redondez desta provincia y términos de España, no he allado campos mas deleytables, sitio mas fértil y apacible para mi propósito que ésta por lo qual determinó de edificar aquí esta cibdad

Para hacer las ciudades más dignas de reverencia –como los antiguos lo hicieron con Atenas y Roma que competían en grandeza– los historiadores modernos les atribuyeron un origen divino; esta concepción tuvo amplia difusión y, al parecer, alto nivel de arraigo y persuasión en los imaginarios sociales, tanto en los círculos cultos e intelectuales como populares, porque en la construcción de las representaciones urbanas se revela la

¹⁰ Luis PERAZA, *Antiquísimo origen de la ciudad de Sevilla y su fundación por Hércules Tebano y posesión de reyes que la habitaron en todos los tiempos, hasta ser poseída de los moros*, Sevilla, 1535.

¹¹ *Ibidem*, libro VII, cap. IX, pp. 42v y 43. Pedro de Medina también comenta que, en señal de que Hércules estuvo en Sevilla, dejó unas columnas grandes y, sobre ellas, una tabla de piedra con su imagen y nombre inscripto en letras.

fuerza de estas tradiciones al punto de ser admitidas sin reprobación. La incorporación de la leyenda tenía como objetivo transmitir la importancia de la ciudad, uniendo su origen a un personaje legendario –ancestro de la monarquía española– y a una fundación épica que hacía, en este caso de Sevilla, “ciudad principal” y la “primera”. Además, aludía a un carácter providencialista y determinista, señalando su gran destino marcado por la influencia de las señales divinas que Atlante –famoso astrólogo y compañero de Hércules– a través de la observación de los agüeros, la posición de los astros y el favor del cielo, halló en el sitio donde se fundaba Sevilla, que se convertiría en “la más célebre” y “de las mayores del mundo”. Se destacaba al héroe guerrero que demostraba la superioridad de su valor físico para liberar al pueblo y su virtud en la magnanimidad para otorgar leyes –por lo tanto, para establecer justicia–. De este modo, los escritores se valieron de un vasto repertorio de imágenes que se adaptaban convenientemente y daban sentido a la exposición de doctrinas porque, a través del mito o la leyenda, también se difundía la idea del “arte de gobernar” y la creación de una nueva organización social y política en la península.

Diversos estudios han tratado de responder cuál fue la utilidad de vincular la mitología del mundo clásico a la antigüedad de España y de qué manera servía a determinados propósitos ideológicos. Algunas tesis contemplaron la posibilidad de que dicha influencia fuese producto del estrecho contacto con los eruditos italianos o bien un medio de los historiadores españoles para hacer frente a las pretensiones de superioridad intelectual y cultural de aquéllos. Así contrapusieron a la “centralidad de Italia”, argumentos contra las acusaciones de “barbarie” en su historia y de su pasado. Mientras otros plantean que fue la necesidad de probar la superioridad de España –convertida en la nueva potencia en el escenario político europeo e internacional– lo que motivó el interés por “rehacer su pasado” para que dejase de estar relegada y marginada y tuviese un papel más trascendental, elevando desde sus orígenes la reputación de *Hispania*. El objetivo, por consiguiente, consistía en demostrar que la civilización española, lejos de ser inferior, era tan antigua, tan gloriosa y culta como la italiana.

Las obras que estudiamos denotan la continua inclinación por seguir este tipo de explicaciones para indicar la antiquísima fundación de las ciudades¹². En las historias que tratan sobre fundaciones, la de Sevilla

¹² El mismo pensamiento perdura en los siglos XVII y XVIII, por ejemplo en los *Anales seculares y eclesiásticos de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, Metrópoli de Andalucía* de Diego Ortiz de Zúñiga y la misma concepción se repite en la composición de Fermín Arana Valflora –seudónimo con el que escribió Fernando Valderrama, fraile franciscano, lector y

precedía a fenicios, griegos, cartagineses y romanos. Diego Pérez de Mesa (1595) vinculó el principio de la ciudad al nacimiento de España, situándolo en una época anterior a la era cristiana y a la conquista romana¹³:

...hallase muy antiguo el principio de su población: que muchos autores tienen, ser de las primeras que en España se poblaron. Esta se lee que fundó Hispalo Rey que en España reynó quinientos noventa y nueve años después del diluvio, que fueron mill setecientos y veynete y seys años antes de Jesucristo... y del nombre deste rey se dize que se llamó Hispalia.

Similar idea fue planteada por Alonso Morgado (1587), que situó la antigüedad de esta ciudad en tiempos remotos, sosteniendo que tuvo principio en los años 143 antes del Diluvio, 1727 antes de la natividad de Cristo. También adhiere a la tesis de la fundación de Sevilla por Hércules, siguiendo a san Isidoro, Rodrigo Jiménez de Rada y Alfonso X:¹⁴:

...pasando Hércules de Africa a España surgió en una isla, do entra el mar Mediterráneo en el Mar Océano, y porque le pareció que aquel lugar era muy vicioso, y estava al principio del Occidente, levantó allí una gran Torre, y le puso encima una imagen de cobre, que miraba contra Oriente, y tenía en la mano diestra una gran llave, como que daba muestra de querer abrir alguna puerta. Y que tenía la mano siniestra alçada contra Oriente, y en la palma escripto un letrado que dezía Estos son los mojones de Hércules... Cojose con sus llaves por la mar, hasta que llegó al Río Bethis, que agora llamamos Guadalquivir, e fue yendo por él arriba fasta que llegó al lugar, do es Sevilla poblada, e siempre iba catando por la ribera, a do fallaría un buen lugar do poblasen una gran ciudad, e non fallaron otro ninguno tan bueno, como aquel do agora es poblada Sevilla.

También Rodrigo Caro (1634) otorgó a Sevilla un origen legendario afirmando que los fundadores fueron íberos que vinieron con Tubal –descendiente de Noé– y los primeros pobladores de España después del diluvio universal. Hispalo, primer rey en la Bética, confirió al lugar el nombre

guardián del convento Casa grande de san Francisco de Sevilla– del *Compendio histórico-descriptivo de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, Metrópoli de Andalucía*.

¹³ Diego PEREZ DE MESA, *Primera y segunda parte de las grandezas y cosas memorables de España*, Sevilla, 1595, p. 68.

¹⁴ Alonso MORGADO, *Historia de Sevilla en la cual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas, desde su fundación hasta nuestros tiempos con mas el discurso de su estado en todo este progreso de tiempo, así en lo eclesiástico como en lo secular*, Sevilla, 1587, p. 4. Aunque este autor fue natural de la villa de Alcántara (Extremadura), residió largo tiempo como sacerdote en Sevilla, a la que sintió como “su nueva patria”.

de *Hispalis* del cual derivó *Hispalia* y desde esta insigne ciudad se extendió a todo el territorio como *Hispania*. Ponía de relieve la intervención divina y el despliegue de su acción salvadora en la elección de esta ciudad para el asentamiento del pueblo de Dios en la península.

Según las historias urbanas, Carmona era también ciudad antigua, fundada antes del nacimiento de Cristo, con el diluvio universal. Fray Juan Salvador Baptista Arellano (1626) exponía que “...su primera fundación fue hecha por Tubal Cain, después se aumentó su fábrica en vezindad y gente, por el Rey Idubeda, y la magnificó”¹⁵. Su origen, muy anterior a otras ciudades, pertenecía a la primera población de Andalucía¹⁶:

No es Carmona moderna, ni es inferior a las mas antiguas poblaciones de España: antes muy anterior a las fundaciones y assí de Romanos y Phenises, como las demas naciones del mundo... Algunos autores llamaron a Carmona Chrith Briga, como solian llamar a Segovia, Seco Briga, a la ciudad de Arcos, Arco Briga, y a Talavera, Tala Briga y otras muchas. La razon que para esto dan es, porque fueron fundaciones de Idubeda tercero Rey de España, y tercero nieto del patriarca Tubal Cain, y fue padre de Brigo, que después fue cuarto Rey, y por su hijo Brigo, pusieron a Carmona Cariht Briga, como a las demás.

En el caso de Ecija, las historias sobre la ciudad no determinan con precisión su antigüedad. En el capítulo I de *Ecija: sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar...*, el P. Martín de Roa escribía (1629)¹⁷: “El apellido que oi tiene Ecija, no es el antiguo, aunque tuvo en su principio, i aun este, sus quiebras a padecido sus mudanzas, sus trueques, entre los Griegos, entre los Latinos, entre los Arabes i Españoles. Estrabon le da nombre de Astenas. Añade Casabuono en sus notas a este autor, que en su Epitome i libros escritos de mano, en vez de Astenas leen Astina, por este se ha de sustituir Astiga, que es lo mismo que Astigi”. Siguiendo el estudio de los posibles nombres de la ciudad, descontento con los que le habían asignado otros pueblos –porque eran muy humildes, vulgares y desmerecían su grandeza y antigüedad– le atribuye otro más ilustre llamándola también “Sordina” por ser fundación del gran Soldán de Egipto¹⁸.

¹⁵ Fray Juan Salvador BAPTISTA ARELLANO, *Antigüedades y excelencias de la villa de Carmona y compendio de Historias*, Sevilla, 1626, cap. X, pp. 48 y 57. Este autor pertenecía a la Orden tercera de san Francisco.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 27 y 28.

¹⁷ Martín de ROA, *Ecija: sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*, Sevilla, 1629, p. 2v.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 4 y 5.

Ambrosio de Morales expuso en la *Crónica General de España* (1574) que así como las ciudades de mayor antigüedad en Italia y España tuvieron dos nombres –Sevilla “*Hispalis*” y “*Colonia Romuela*”; Ecija “*Astigi*” y “*Augusta Firma*”; Andújar “*Illiturgi*” y “*Forum Iulium*”–, “*Córdoba*” fue el primitivo nombre, natural y propio, luego la civilización romana la designó con otro, más honroso e ilustre que figura en sus monedas, el de *Colonia Patricia*. Para demostrar que estaba habitada por los primeros pobladores de Andalucía, se apoyó en los testimonios de Ptolomeo y Estrabón, que situaron a Córdoba en la región de los túrdulos, el pueblo más temido de España pero sabio en leyes, letras, estudios y poesía, de manera que la tierra y sus naturales estaban dotados “con grandes ingenios y de todo género de buenas disciplinas”¹⁹. Entre los historiadores de Córdoba, Fray Juan Félix Girón (1686) le atribuye un origen bíblico, tesis que en el siglo XVIII Francisco Ruano rechaza negando que existan fundamentos para explicar la fundación de la ciudad por Tubal y sus hijos.

A diferencia de los ejemplos citados, los textos que tratan acerca de la historia de la fundación de las ciudades pertenecientes al reino de Jaén, se refieren a su antigüedad pre-romana y a sus primeros pobladores españoles, sin vincularlos con un origen mítico o bíblico. Las obras pusieron sobre todo el acento en narrar que estos lugares habían sido el principal escenario de las luchas y disputas entre cartagineses y romanos. Así, por ejemplo, en *Nobleza de Andalucía*, Gonzalo Argote de Molina (1588) escribía que Andújar era “Ciudad ilustre y clara en el tiempo de los antiguos españoles, celebrada por la batalla que en ella fue de los dos Scipiones con Asdrúbal capitán de Cartago llamada después por los Romanos Forum Iulium del nombre de Julio César primer Emperador”²⁰. Expuso consideraciones semejantes sobre Jaén²¹: “Tiene su principio en los españoles antiguos, a quien llamaron Aurige. Con el qual nombre la hallaron los Cartagineses y Romanos... Fue su nombre corrompido por los Moros llamándola Geen de la dicción última de Aurige, y assí la llama el Rey don Alfonso el Sabio en el Libro de los Cantares... y últimamente por los castellanos fue llamada Jaén”. Mientras, en la composición de *Comentarios...* (1567), el mismo autor destacó, en relación a la ciudad de Baeza, las características belicosas y guerreras de túrulos, bastetatos y oretatos que la

¹⁹ Ambrosio de MORALES, *La Crónica General de España*, Alcalá de Henares, 1574, cap. XXXI, pp. 107 y 108v. El autor era natural de Córdoba, cronista del rey Felipe II y catedrático de retórica de la universidad de Alcalá de Henares. Su obra es la continuación de la de Florián de Ocampo, cronista del emperador Carlos V.

²⁰ Gonzalo ARGOTE DE MOLINA, *Nobleza de Andalucía*, Sevilla, 1588, cap. VII, p. 6.

²¹ *Ibidem*, libro I, cap. VI, pp. 4v, 5 y 5v.

habitaron afirmando, sin embargo, que su principio y fundación era romano, “...así su antiguo nombre Beatia que aun hasta agora conserva en la lengua latina es nombre romano y significa lo mismo que ciudad bienaventurada...”²². Dejaban constancia de esta relación una serie de vestigios e inscripciones en piedra que el autor transcribió en su obra, localizándolos en distintos lugares de la ciudad como la iglesia mayor, las casas de los caballeros, el puente de Gualhenar y la ermita de Nuestra Señora de la Yedra, cerca de Baeza.

La excepción de estos ejemplos sobre las historias de las ciudades de Jaén, es la obra sobre las antigüedades y grandezas de Antonio Terrones de Robres (1657)²³, dedicada a Andújar, cuya exposición partía de la creación del mundo, el Diluvio y la división de las tierras y el poblamiento de España. Como en otros casos, el autor pretendía encuadrar el saber pagano en la tradición cristiana haciendo suyos a los héroes –como otros pueblos europeos–, situándolos en tronco de linajes regios y convirtiéndolos en fundadores de su ciudad y su gobierno. Andalucía se vinculaba así a los primeros reyes –descendientes de Tubal– que no sólo poblaron España sino que, desde allí, emigraron a otras tierras extrañas (Albania, Fenicia y Africa). Según Ptolomeo, Plinio, Tito Livio y Polibio, Andújar tuvo por antiguo nombre “*Illiturge*” que procedía de los antiguos españoles. Era una gran ciudad que, para diferenciarla de otras menores, la denominaron “*Illi*”, como “*Corte de la Bética*”, y “*Turgi*” por las grandes guerras que tuvo con otras naciones; posteriormente, otros autores la llamaron también “*Forum July*”, porque Julio César la hizo emporio y feria franca.

El eje de los discursos –incluso entre historiadores que pertenecían a la misma ciudad– giraba en torno a dos temas fundamentales: atribuir a la ciudad una mayor antigüedad o situar su fundación como obra del imperio romano. Ciertamente, ambas posibilidades aportaban conceptos positivos. En el primer caso daba a la ciudad preeminencia temporal planteando su existencia en tiempos pre-romanos; mientras, en el segundo caso, partir de un origen más célebre y glorioso significaba conferirle la grandezza de Roma, la ciudad que la conquistó y fundó, haciéndola partícipe de las mismas cualidades. Sin embargo, en ninguno de los ejemplos de historias locales y nacionales que hemos citado, los primitivos pueblos de España

²² Gonzalo ARGOTE DE MOLINA, *Comentario de la conquista de la ciudad de Baeza y nobleza de los conquistadores della* (ed. de Enrique Toral), Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1995, cap. II, p. 60.

²³ Antonio TERRONES DE ROBRES, *Vida, martirio y milagros de san Euphrasio obispo y patrón de Andujar. Origen y excelencias desta ciudad, privilegios de que goza y varones insignes en santidad, letras y armas que a tenido*, Granada, 1657.

fueron considerados con connotaciones negativas por el hecho de ser las primeras comunidades de la península; por el contrario, los historiadores partían de ideas-imágenes que aportaban los textos griegos del siglo VIII a.C. al siglo V a.C. en el que tartesios, turdetanos e íberos –ubicados sobre la actual Andalucía del Guadalquivir– eran estados territoriales de régimen monárquico, habitados por gentes ilustres, guerreras y cultas, que supieron aprovechar las riquezas de la explotación minera para efectuar intercambios comerciales con fenicios, griegos y cartagineses, hasta la conquista romana en el siglo II a.C. Diego Pérez de Mesa (1595) es quien ha resaltado estas cualidades de los primeros tiempos de Andalucía “que excedían a otras provincias del mundo”, incluso revirtiendo la valorización de lo greco-romano por encima de lo hispano, pues el criterio del autor se funda en la unión de antigüedad y cultura atribuyendo el comienzo de las letras y las ciencias a la Bética. Es decir que, en su discurso, rechaza toda connotación que implique una identificación de la región y su población con lo primitivo y lo bárbaro y, quizás influido por las guerras europeas del momento en el que escribe, expresa sutilmente su posición respecto de la preponderancia de la cultura por encima de las empresas bélicas, teniendo en cuenta la experiencia hispánica y al imperio romano que había sido civilizador pero también conquistador²⁴:

El rey Turdetano fundó muchos lugares en Andalucía, movido por la fertilidad y hermosura de la tierra. La provincia tomó su nombre. Se llamaron Turdulos y otros Bastulos. Como este rey turdetano fue muy amigo de poblar y vivir en lugares apacibles le llamaron Bertho que quiere decir amigo de la fertilidad y deleite y de ahí llamaron Bethis al río Guadalquivir que le dio nombre a la provincia Bética... fundó escuelas, estudios de letras y ciencias... Así que con razón pueden nuestros Andaluces gloriarse de haber sido los primeros hombres que después del diluvio general profesaron letras y ciencias, y tuvieron escuelas públicas muchos siglos antes, que los tuviesen ni diessen los Griegos, ni los Romanos. Y siendo esto así más razón, y justicia podrían los Andaluces llamar bárbaros a los Romanos y Griegos, y otras naciones que no los Romanos y Griegos a los Andaluces, y a las demás gentes.

También el P. Martín de Roa revaloriza el origen autóctono de los primeros pobladores de la ciudad y critica las opiniones de los historiadores que creían encontrar exclusivamente en la civilización latina el carácter glorioso de sus sociedades. Desde su perspectiva, incurrían en un error

²⁴ PEREZ DE MESA, *op. cit.*, cap. XXII, p. 14. También en BAPTISTA ARELLANO, *op. cit.*, p. 22v.

aquéllos que consideraban que las ciudades serían más célebres si las fundaciones pertenecían a fenicios, griegos, celtas, cartagineses y romanos y los que pensaban que la presencia de estos pueblos las engrandecía. Según este autor, “todos los lugares y ciudades de calidad –entre los que se encuentra Ecija– derivaban de fundaciones de las primeras poblaciones de España y no de naciones extranjeras”²⁵:

...pregunto la Fenicia, la Grecia, las demás naciones que hazen autores de tantos lugares, son por ventura mas fecundas que España, de mejor temple, i mejores calidades de mantenimientos, i disposiciones de onbres, i cosas necesarias para la umana propagación; para que faltando a nosotros sucesión, que poblasen nuestras tierras, pudiesen venir tantos a abitarlas, de las extrañas? O eran mas estrechos sus terminos, que los nuestros; para que arrojados de aquellos, acudiesen a estos?.

En otros casos, el orgullo cívico de las sociedades residía en un pasado en el que la fundación y principio de sus ciudades partían de bases muy distintas a los del origen autóctono y con grandes contrastes con ellos por sus formas sociales y culturales muy dispares. Desde esta perspectiva se interpretaba que la gran obra del imperio romano había consistido en la extensión de la vida urbana por toda la cuenca del Mediterráneo de manera que, a pesar de que los pueblos de España habían sido conquistados y sometidos, se engrandecieron como ciudades creadas a imagen de Roma, como simulacros de la ciudad modelo, convirtiéndose en centros principales. Lejos de desacreditar el prestigio de otras ciudades pero subrayando las diferencias que tenía Sevilla –por su origen más antiguo– con respecto a aquellas, Diego Pérez de Mesa (1595) enlazó el nacimiento del resto de las ciudades andaluzas con la historia romana. Ponía de relieve que, en lo relativo a antigüedad y preeminencia, Sevilla no tenía competencia. Para este autor, Jerez de la Frontera había sido colonia y pueblo fundado por romanos, llamada “Astarigia” y después “Cesariana”. De Córdoba afirmaba que era “ciudad principal en el Andaluzía después de Seuilla. No menos en antigüedad y nobleza que las otras ciudades principales de España. Desta escribe Plinio y Estrabón que la edificó Marcelo Romano y fue poblada de los Nobles Patricios de Roma”. De Ecija decía que era “pueblo antiguo en el Andaluzía... edificaron los Romanos y en ella pusieron audiencia general o Chancillería a quien ellos llamauan Convento”. Y de Baeza que “El principio de su fundación es de Romanos y assí su antiguo nombre

²⁵ ROA, *Ecija...*, p. 27.

*Beacia, gente de la mayor reputación que en España auía*²⁶. Jaén era también muy antigua; Pedro de Medina dice que se llamó “Iliturgi”. Aunque destruida por las guerras de cartagineses y romanos, se volvió a poblar con el nombre de “Gienede” –de donde proviene el actual–; Diego Pérez de Mesa corrige esta versión del citado autor, aclarando que se confunde con Andújar, llamada primero “Anturge” o “Andurge”, del que derivó Andújar.

Para Ambrosio de Morales (1574) habrían existido dos fundaciones de Córdoba: la primera, *Cordoua la Vieja*, tuvo lugar –según el poeta Silio Itálico– 30 años antes de la fundación de Marco Marcelo y la segunda, edificación romana en tiempos del emperador Dioclesiano y Maximiano, que se produjo en un nuevo sitio²⁷: “...Hallando a Cordoua edificada de muy antiguo, aunque no muy principal ciudad en edificios y población, la quiso edificar de nuevo tan suntuosa y de tanta majestad, que fuese bien capaz de la grandeza soberana que poco después vino a tener”. En cambio, otros autores que consideran a Córdoba “edificio de Marcelo”, se refieren a ésta como una “refundación simbólica”: significaba que, a partir de la presencia romana, en la ciudad tuvo lugar un proceso de renovación por el cual se le otorgaron “buenas leyes para su gobierno”, se amplió y cercó, se produjo su “acrecentamiento” –al recibir el título de colonia– y ennoblecimiento con un nuevo poblamiento. Para Pedro Díaz de Ribas (1627)²⁸, no se trataba de una fundación distinta, porque la ciudad siempre estuvo emplazada en el mismo sitio. Para demostrarlo, basó su alegato en el estudio de una serie de vestigios antiguos: la forma cuadrada de las piedras y cimientos de argamasa de la primera construcción de la muralla –que atravesaba la ciudad por el medio y terminaba en la puerta antigua de la pescadería y a orillas del río Guadalquivir– era obra romana (a diferencia de la cerca exterior, cuya planta era construcción musulmana), hecha conforme a los modelos que usaban para sus poblaciones más nobles. También se basaba en la autoridad de Estrabón y Aulio Hircio, en las piedras e inscripciones –que intentaban perpetuar la gloria y la memoria romana y se hallaban desde la fundación y en tiempos de César Augusto, Tiberio, Calígula, Domiciano, Caracalla, Constantino y Constancio–, las “piedras de milliarios” que señalaban la distancia desde el río Betis y el

²⁶ PEREZ DE MESA, *op. cit.*, cap. XII, p. 115v; cap. XXIV, p. 132; cap. XXI, p. 128; cap. XXV, p. 134; cap. XXXIII, p. 140; cap. VIII, p. 2v. Para Diego Ortiz de Zúñiga, la época romana significó también el engrandecimiento y acrecentamiento de Sevilla, por eso la denomina “segunda Roma”, *op. cit.*, libro I, p. 2.

²⁷ MORALES, *op. cit.*, pp. 113v y 114.

²⁸ Pedro DIAZ DE RIBAS, *De las antigüedades y excelencias de Córdoba*, Córdoba, 1627.

templo de Jano hasta el mar –puestas en tiempos de Augusto, Tiberio, Calígula y otros emperadores– y, por último, en la idea de que los romanos “tan diestros y sabios en todo” supieron elegir un lugar con gran comodidad para la ciudad porque la navegabilidad del Guadalquivir le reportaba riqueza, fertilidad, hermosura y amenidad.

De la misma manera, F. Juan Félix Girón (1686) presentaba a Córdoba como una de las ciudades que se hizo más insigne con los romanos²⁹:

Marcelo le dio magestad de edificios, vistió y adornó de leyes y buenas costumbres a los ciudadanos y los despertó a la atención del bien común; ajustó el comercio para aver de otras partes lo forzoso y vender en otros sitios lo sobrado, medio único de ayudarle a la conservación. Armó contra toda sin razón el Tribunal de la justicia. Estableció al fin una república, cuyo cuerpo floreciese en su integridad, vigor, resplandor y fuerza, y por su apuesta hermosura, celebrada con envidia de las naciones del mundo...

En las historias sobre las fundaciones de las ciudades los historiadores incorporaron de manera ventajosa elementos de la antigüedad que las engrandecían y buscaron comparaciones y analogías que les resultaban más provechosas vinculándolas con héroes bíblicos y mitológicos, seguidos de héroes epónimos, creadores de instituciones políticas fundamentales. Las ciudades de los reinos de Sevilla y Córdoba eran consideradas las más antiguas; su origen les permitía entroncar con el primer poblamiento de la región andaluza y de España, con la reorganización de la tierra después del diluvio universal (vinculándose así a la tradición bíblica). A estas circunstancias, Sevilla añadía la fundación mitológica por su héroe epónimo Hércules –aunque no era exclusivo de esta ciudad porque también lo tomaron como propio Cádiz, Toledo, Avila, Segovia y Barcelona–. En cambio, tenían menor antigüedad Andújar, Jaén y Baeza. Este proceso de caracterización constituyó una fase determinante de la toma de conciencia que hacía que cada comunidad se reconociera con rasgos singulares y específicos.

El problema del origen era fundamental en tanto contribuía a determinar jerarquías. De la misma forma en que se desarrollaban los debates

²⁹ F. Juan Félix GIRÓN, *Origen y primeras poblaciones de España. Antigüedad de la ínclita patricia ciudad de Córdoba y de su partido y región Obesketania, y Castros Oscenses, país que dio naturaleza al glorioso príncipe de los Lebitas San Laurencio mártir*, Córdoba, 1686, p. 37. El autor fue carmelita andaluz de la antigua observancia, calificador del Santo Oficio, censor y revisor de libros, visitador de las librerías por el Consejo Supremo de la Santa y General Inquisición, bibliotecario y predicador de su majestad y cronista general de los reinos de Castilla en Cortes.

sobre el origen de la nobleza y los grados que existían en ella, se trasladó a los temas urbanos el interés por demostrar la preeminencia de cada ciudad. Indudablemente, el discurso sobre los orígenes de las ciudades era un discurso político y se enmarcaba dentro de los ideales de redactores humanistas, de las personalidades a quienes iban dirigidas sus obras, reyes y nobles, y de los intereses que defendían las ciudades. En los siglos XV y XVI este asunto tenía gran relevancia porque establecía planteos sustanciales para solicitar privilegios o para confirmarlos y para justificar preeminencias que se traducían en el terreno político (voto en Cortes) y fiscal (en la distribución y reparto de los encabezamientos). De manera que la construcción del pasado de cada una de las ciudades era también proyección de ese pasado hacia delante y entrañaba cierto interés por el futuro. El pasado era el mejor argumento y la mejor justificación del presente; los cronistas eran conscientes de que podían sacar partido de la historia para demostrar los derechos de las ciudades y elaboraron una historiografía que les era favorable, recogiendo noticias y tradiciones destinadas a exaltar las virtudes de sus ciudades.

Incluso cuando las vicisitudes políticas e históricas las privaron de su *status* o preeminencia, estos criterios surgían con fuerza y cobraban mayor importancia. La proliferación de historias urbanas resultó así determinante para apoyar objetivos concretos de las ciudades. La composición de las historias de Jerez de la Frontera se desarrolló paralelamente a la defensa de la posición de la ciudad, que había solicitado participación en las Cortes. Por tanto, representa un claro ejemplo de la importancia que tenían los intelectuales para apoyar las pretensiones de sus sociedades y difundir ideas-imágenes de las ciudades con objetivos y propósitos concretos. En 1639, el rey Felipe IV expidió un decreto ordenando que Jerez de la Frontera tuviera voto en Cortes pero a ello se opusieron la ciudad y la iglesia de Sevilla, interesados en mantener inalterable su jurisdicción, por lo cual el mandato no se cumplió. En 1648, Jerez de la Frontera envió dos memoriales, uno reiterando la solicitud –ofreciendo 100.000 ducados para el servicio al rey– y otro donde hacía relación histórica de los servicios que la ciudad había prestado a los reyes desde la reconquista cristiana. En ese contexto nacieron las historias de Jerez de la Frontera del fraile Juan de Espinola y Torres y de Fray Esteban Rallón³⁰ que reivindicaban la identidad de la ciudad vinculada a Hércules, a la fundación fenicia o a la colonia romana, *Asta Regia* y situaban en ella a célebres pueblos de la antigüe-

³⁰ Fray Esteban RALLÓN, *Historia de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1997.

dad y a la primera sede del obispado. De tal manera, expusieron acerca de su preeminencia civil, militar y eclesiástica con fines que, como hemos señalado, no eran desinteresados.

4. Las “grandezas” de la antigüedad clásica y las analogías con Roma como modelo de “República” para las ciudades andaluzas

A los vastos dominios que tenía España en el siglo XV, se integraron a la Corona en 1519 con Carlos V, las posesiones en Flandes y Países Bajos, el Franco Condado, Austria, Estiria, Carintia, el Tirol, varios principados de Alemania y, en 1535, Milán. Con Felipe II en el trono desde 1555, se añadieron Sicilia, Nápoles y Portugal –desde 1580– de manera que los Habsburgo representaban el mayor poder europeo, gobernando sobre gran parte del Mediterráneo, tierras del Pacífico y el Atlántico. En ese contexto en el que se producía también la confrontación de la cultura hispánica con la del Nuevo Mundo y el rechazo a las corrientes religiosas procedentes del centro de Europa, se afirmó la toma de conciencia de la identidad hispánica reflejada en las historias nacionales y locales. Los historiadores encontraron en las obras clásicas los ejemplos, los precedentes y las fuentes para confeccionar la historia sobre las “antigüedades” de España y sus ciudades, así como las “cosas más señaladas” que fueron útiles para forjar una imagen de sí mismas en el presente, mirando y evocando el pasado, en el intento por establecer con aquél continuidades y correspondencias con sus atributos, cualidades, virtudes y excelencias. La historia podía comunicar a los súbditos y ciudadanos que ciertas estructuras en las que vivían en el presente eran fruto de un prolongado éxito. A través de ella podían decirles quiénes fueron, de dónde vinieron y cómo se hicieron la patria y las ciudades “nobles y grandes”, que la fuerza de su Estado descansaba en orígenes lejanos y que el príncipe descendía de una ilustre y antigua casa reinante –de ascendencia romana–. Todo ello implicaba “construir una imagen” del presente como espejo y reflejo del pasado, al que tomaban como modelo.

Rodrigo Caro escribió su obra dedicada a Sevilla (1634), con el fin de preservar en la memoria la historia de la ilustre ciudad, probar que había sido célebre más allá de los límites de España –porque había gozado de gran estimación en el mundo y en todos los tiempos– y presentar las razones por las cuales había merecido el título de *Principado y metrópoli de la Provincia Bética*, aventajando a las demás ciudades en el pasado y en el presente. Para este autor, Sevilla superaba a las demás ciudades en sus

títulos y dignidades pues había sido declarada *ciudad máxima y metrópoli de la Bética* antes del nacimiento de Cristo, *Convento Jurídico*—lugar elegido para el establecimiento de la Audiencia, para oír y dirimir los pleitos y atender los juicios—³¹, la *primera corte de España* de los príncipes y reyes, comenzando por *Hispan* o *Hispalis* que fundó la ciudad, continuando con los vándalos, silingos y godos hasta Recaredo, los musulmanes y Fernando III —que la honró después de muerto con sus reliquias e intercesión—, Alfonso X y sus sucesores.

La elevación de la calidad y condición de las ciudades sólo podía ser el resultado de una valoración especial que tenían aquéllas que eran consideradas “simulacros de la capital del Imperio”, “hechas a imagen y semejanza de Roma”. Tal estima quedaba demostrada por Julio César a través del otorgamiento de la más alta dignidad al nombrarla *colonia de ciudadanos romanos*—con mayores privilegios que las colonias latinas— con la concesión de numerosas prerrogativas y con el título *Julia Romula*, que quería decir “la pequeña Roma”, imitando su grandeza. Sevilla ostentó también el *Principado*, como “ciudad principal en su provincia” y, como tal, fue merecedora del título de *Cabeza de la Bética o Andalucía*, no porque tuviera jurisdicción o dominio sobre otras sino en reconocimiento de su primacía³².

Este autor sostuvo la continuidad de su *Principado* a lo largo del tiempo basándose en la estimación que tenían otros pueblos y naciones por la ciudad; así, vándalos, silingos, suevos y godos—hasta los tiempos del rey Leovigildo— la erigieron en *cabeza de reino y asiento de la corte* antes de que se trasladase a Toledo; incluso los musulmanes la hicieron—antes que a Córdoba— sede de su gobierno y la ennoblecieron. Sublimada por diversas gentes en el pasado, después de la conquista cristiana y en el presente—a raíz de la atracción que ejercían las riquezas y el trato con las Indias—

³¹ Pablo Espinosa de los Monteros—siguiendo a Plinio— ha subrayado en la *Primera parte de la Historia, antigüedades y grandezas...* los territorios que comprendía el convento jurídico de Sevilla: desde Peñafior (llamada “Ilipa Magna”), por una y otra parte del Guadalquivir, con todos los pueblos hasta Jerez de la Frontera y Medina Sidonia. Se extendía, por la banda derecha, por la región llamada “Veturia” hasta el río Guadiana, comprendía ambas sierras de Aroche y Constantina, campo de Andévalo y algunos lugares de Extremadura y Portugal; por el mediodía, llegaba hasta Ayamonte y el río Menova (Guadimar). Las noticias del escritor antiguo señalaban, además, que Sevilla tenía en su jurisdicción seis ciudades colonias: Ecija—llamada “Astigi” y “Augusta Firma”—, “Asta”—entre Jerez y el puerto de Santa María—, Osuna, Italica, Arcos, Betis y algunas otras que en tiempos romanos eran municipios de gran dignidad y preeminencia—Axitano (villa de Lora), villa de Alcolea, Arouense, Constantina, Utrera, Salpeçano y Zairense—.

³² Estos conceptos se encuentran también en los *Anales...* de Ortiz de Zúñiga, libro I, p. 2.

Sevilla se presentó como “madre del mundo”, “la más insigne del orbe”, “emporio universal”, “señora de ciudades” y “casa de todas las naciones”.

En cambio, otros historiadores como Ambrosio de Morales (1574)—natural de Córdoba— marcaron las diferencias atribuyéndole a su ciudad la primacía sobre otras de Andalucía (Sevilla, Cádiz y Ecija) al señalar una serie de ventajas que se fundamentaban en el hecho de haber sido *Primera Colonia Romana y Colonia Patricia*. Establece una relación importante entre la organización política y social de Roma y la de la ciudad de Córdoba, marcando las analogías: así como Rómulo había elegido a un centenar de “padres” para el primer Senado, Córdoba se convertía en “asiento y morada” de gran número de hombres insignes pertenecientes a la primera nobleza de romanos—patricios y sus descendientes— y españoles.

Los historiadores establecieron además una continuidad entre estos hechos y su propia época al señalar que, cuando los cristianos recuperaron la ciudad de los moros, la repoblaron—igual que en el pasado— con gran número de linajes nobles, privilegiados por el rey con mercedes particulares. En segundo lugar, resaltaron la condición jurídica y militar privilegiada de la ciudad. Establecieron jerarquías entre las ciudades de la *Hispania Ulterior*—que era la provincia con mayor número de colonias, municipios romanos, latinos, ciudades libres y confederadas, pueblos opulentos y sedes de conventos jurídicos para su gobierno— para responder a las controversias acerca de la primacía, surgidas sobre todo entre Córdoba y Sevilla. En primer lugar estaba Córdoba, en el segundo se ubicaba Sevilla—colonia romana y *Romulense* por Julio César—, en el tercero Ecija—creada por Augusto con el nombre de “*Augusta Firma*”—; en el cuarto “*Asta*”—cerca de Jerez de la Frontera, llamada “Colonia Regia”— seguida de “Aseido”, llamada “Colonia Cesariana”.

Córdoba tenía primacía como primera colonia no sólo en el tiempo sino principalmente en dignidad, por la fertilidad y grandeza de sus campos—sin competencia con ninguna ciudad de España— por su antiguo comercio por el río Betis, por su localización, clima saludable, aguas, alimentos y otras excelencias; mientras que la grandeza de Sevilla no sólo fue más tardía—porque después de su fundación Julio César la hizo colonia— sino que careció del honor de tener moradores romanos, pues su primitiva población no fue del mayor esplendor entre las ciudades de la Bética. Una serie de condiciones concurrían para probar la capitalidad de Córdoba: la residencia de autoridades, el asiento de una casa para batir moneda y de un templo sagrado dedicado al emperador Augusto. Otros motivos sirvieron demostrar que tuvo el *Principado*: la convocatoria a las Cortes generales celebradas por Julio César, las columnas, estatuas, epitafios, pie-

dras y edificios que daban cuenta que la ciudad era capital y metrópoli en la España Ulterior³³.

La defensa de la dignidad, derechos y gobierno de Córdoba en la antigüedad prosiguieron hasta el siglo XVIII. Francisco Ruano explicó que las colonias fueron “lugares nobles”, sitios principales y defensas fortísimas de la dominación romana en las provincias. Siguiendo estos criterios, Córdoba cumplía con esos fines frente a lusitanos, celtíberos, béticos, vacos y carpetanos. Su exposición se centró en las diferencias que existían entre colonias romanas, municipios y colonias latinas³⁴: “*Las colonias romanas eran los pueblos de suprema Dignidad en las Provincias. Porque gozaban todos los derechos de Ciudadanos Romanos y Quirites, que eran los principales caballeros de Roma, derechos de libertad privada de Patria, de casamientos, de legítimo dominio y de testamentos... Eran pues las colonias Romanas, como dice Gellio, naturales simulacros, imágenes i representaciones de la Majestad, i amplitud del Pueblo Romano en las Provincias, diferenciándose tanto de los Municipios, quanto que los hijos naturales se diferencian de los adoptivos, que no se mira jamás, como a partes de física propagación*”.

Pero fue sobre todo el P. Martín de Roa, que escribió la *Historia del Principado de Córdoba* (1636) quien parece haber respondido metódicamente a cada uno de los argumentos presentados en los textos dedicados a la alabanza de Sevilla. Como otros humanistas que estudió y cultivó las lenguas antiguas, redactó esta obra primero en latín y luego en castellano, a fin de que sirviera como vehículo más amplio para la difusión y el conocimiento de noticias históricas de su “patria”. Esta constituye un ejemplo de erudición y crítica puesto al servicio de un objetivo fundamental: demostrar que el *Principado de la Bética* lo poseyó Córdoba desde la antigüedad, porque la ciudad era célebre por su calidad y dignidad, riqueza de su suelo, por las letras, armas y la santidad de sus hijos³⁵.

³³ Francisco RUANO, *Historia General de Córdoba*, Córdoba, 1761, pp. 82v, 110, 142v y 143. El autor era sacerdote de la Compañía de Jesús, natural de Córdoba y dedicó esta obra a la muy noble y muy leal ciudad.

³⁴ *Ibidem*, cap. V, p. 55.

³⁵ Martín de ROA, *Antiguo principado de Córdoba en la España Ulterior o Andaluzí*, traducido del latino y acrecentado en otras calidades eclesiásticas y seculares, Córdoba, 1636 –ed. de Francisco López Pozo, 1997–. El autor ya había expuesto estos argumentos en el libro de la antigüedad y autoridad de los santos mártires de Córdoba pero, dada la brevedad de aquella obra, decidió ampliar sus fundamentos con testimonios y pruebas de los que escribieron en aquellos tiempos, incluso de autores no naturales para no apoyarse sólo en quienes la afición por el suelo en que nacieron solía apartar de la verdad. Aporta testimonios de los que considera más fiables como Hircio, Dextro y Estrabón, hombres doctos de gran autoridad que

El libro III de la descripción del mundo de Estrabón sirvió de punto de referencia para justificar grados de jerarquía y señalar las ventajas que poseía Córdoba sobre otras ciudades de Andalucía. A través de la comparación, confirió el primer lugar a Córdoba por la comodidad de su sitio, la fertilidad de sus tierras, la nobleza de sus ciudadanos, la abundancia de vecindad, la afluencia de gente por la contratación, la navegación del Guadalquivir y las mercaderías; en segundo lugar, Cádiz por su condición marítima y, en el tercero, Sevilla que, a pesar de ser considerada emporio comercial, era superada por Córdoba ya que ésta obtenía todo de su propio suelo, mientras la ciudad hispalense debía su fama, poder y grandeza a lo que provenía y recibía de afuera. También Aulo Hircio, testigo presencial de las guerras de España, aportaba noticias a favor de la ciudad; llamaba a Córdoba *Cabeza de la España Ulterior*, en cambio, a Sevilla, *Cabeza de su reino*, por lo tanto sólo de su tierra. A través de la narración de hechos protagonizados por distintos cónsules y magistrados, de los vestigios arqueológicos como las casas de audiencias o basílicas, los concilios celebrados en la ciudad, la existencia de monedas acuñadas con el título de “*Patricia*” y de elementos simbólicos como las insignias militares y de guerra, el autor demostraba que Córdoba había sido “*Silla del gobierno y Cabeza de provincia*”.

Como vemos, Sevilla y Córdoba se distinguieron como creaciones de la ciudad imperial, centro vital del mundo, a la que se le profesaba la mayor admiración por su poder unificador y el prestigio de su cultura. El debate sobre el *Principado* –la dignidad que resumía, con un sentido amplio, la preeminencia– representó un papel importante pues, con dicha titulación, ambas demostraron todas las condiciones y cualidades que poseían: el reconocimiento de su príncipe y señor soberano, de su antigüedad, grandeza de población integrada por ilustres ciudadanos, riqueza y fertilidad de sus campos y la posesión de la máxima dignidad por haber sido colonia, convento jurídico y metrópoli. Con estos ejemplos se advierte, en los textos modernos, una marcada tendencia por enumerar y explicar que, desde época antigua, las ciudades y los reyes establecieron una relación armónica. Este hecho tenía objetivos políticos muy precisos, reflejaban la preocupación de las ciudades y las *élites* por conservar y confirmar privilegios ante la amenazante pérdida de derechos patrimoniales y prerrogativas frente a los intereses señoriales que los reyes favorecían.

frecuentaron Córdoba, ya sea por el comercio, las guerras o porque residieron en ella pero sin dejar al margen otros que manifiestan su pasión por justificar la importancia de su ciudad, su privilegiada condición y superioridad ante las demás y el orgullo y exaltación que los movía su propia identidad.

De la misma manera que Roma fue, en la Antigüedad, “cabeza del mundo” y “capital del orbe”, ambas ciudades hispanas se asimilaron a ella presentándose como herederas del legado romano en la península. La idea de “cabeza” de España, del imperio o de la región y su *traslatio* a una u otra ciudad constituyó también un punto de disputa entre las ciudades de Andalucía. Sin duda, este hecho fue inseparable del impacto que tuvieron los descubrimientos y las nuevas condiciones geopolíticas, económicas y demográficas creadas en los siglos XV y XVI. Si bien en Andalucía recayó la dirección de las relaciones de España con los territorios de ultramar y pasó de tener una posición periférica a una central en el imperio, el proceso de expansión hacia el Atlántico acentuó el diferente desarrollo y evolución de las ciudades, que experimentaron importantes cambios en su peso específico a nivel regional, peninsular e internacional. Estas imágenes sobre las ciudades concordaban con los profundos cambios que se habían producido en la cosmografía de los siglos XV y XVI porque, superada la idea ptolomeica de la división tradicional de la Tierra en Europa, Asia y África y de la centralidad mediterránea –después del descubrimiento de América–, Sevilla se colocó en una posición privilegiada asumiendo un papel dirigente en la Península y en el imperio hispánico, con una relevante función organicista. Esta fue considerada la “nueva Roma”, *caput Hispaniae* y *caput imperii* porque, desde 1503, la ciudad capital andaluza tenía el monopolio del comercio de Indias y se había convertido en el primer puerto de mar para América, España y Europa. Los sevillanos eran conscientes de la importancia que la ciudad había alcanzado y lo reflejaron en numerosas obras literarias e historiográficas que difundían su imagen ideal. Incluso cuando se trastocó y atenuó su hegemonía indiscutida –al producirse, a partir del reinado de Felipe II, el traslado de la capital de España a Madrid, que fue el nuevo centro donde se estableció la corte–, los textos mantuvieron inalterable el tono encomiástico dedicado a la ciudad hispalense como contrapeso al engrandecimiento de otras ciudades.

En suma, se advierte que la “ciudad antigua” representaba, para los escritores humanistas, un papel fundamental en la formación del imaginario urbano, porque ella reunía los atributos de la ciudad ideal y porque, en el pasado, se encontraba su etapa gloriosa, todos los privilegios y ventajas. Estas consideraciones se repiten en el caso de Ecija³⁶:

³⁶ ROA, *Ecija...*, p. 27v.

Ecija fue una de las primeras ciudades que fundaron los primeros pobladores de España, i pudo ser, que la acrecentaron los Griegos, a quien tanto favorece su nombre, después los celtas, y últimamente los Romanos, que no sólo con el ilustre título de Colonia Julia Augusta Firma la ennoblecieron, sino con aver puesto en ella uno de los Conventos Jurídicos o Audiencias para buena administración de justicia, i con tan lustrosos, i sobervios edificios, como levantaron en ella de manera que le da Pomponio Mela título de Clarísima, poniéndola a la par de Cádiz, Sevilla y Córdoba.

Fray Juan Salvador Baptista Arellano (1626) también resaltaba el prestigio que había tenido Carmona por su gran antigüedad y nobleza. Dedicó sus alabanzas a su riqueza, fortaleza y su populoso poblamiento, así como a destacar la elección de la ciudad, “con razón y justicia”, como municipio romano, por haber sido, desde el momento en que éstos entraron a España, “la primera ciudad que los acogió en sus muros y ayudó en sus guerras”, probando en todo tiempo su lealtad, tanto en la adversidad como en la prosperidad.

Los historiadores se esforzaron por señalar el número de gobernantes que habían dado las ciudades andaluzas al imperio romano. Inspirados en la teoría neogótica que seguía la pista de la monarquía castellana, descendiente en línea ininterrumpida desde la Antigüedad a los visigodos del siglo VII, esta opinión desafiaba las ideas de los humanistas italianos de que todo lo medieval era bárbaro y se alejaba del largo período de dominación islámica, de manera que la historia pre-musulmana se convertía en un importante tema de propaganda. Conservar la herencia alterada durante siglos por los musulmanes, era una clara expresión del “combate cultural” contra los que habían “destruido, trastocado y envilecido sus instituciones y su civilización”. Algunos fragmentos de *Los Anales...* de Diego Ortiz de Zúñiga (1667) resultan bien expresivos con respecto a estas valoraciones en relación a Sevilla³⁷:

Poseída por los moros desde el año de Christo 716 y habiendo sido su primera corte en España, pues en ella Abdalasis se ciñó la corona, y dio el título Real a su nombre... fue por ellos ilustrada de quantos requisitos en su manera de policía constituían una ciudad cabeza de Imperio, qual fue siempre esta, aunque no siempre en sí contuviese la suprema silla, declararon y fortalecieron su alcázar y profanando su catedral templo, levantaron en su lugar una de las mas grandiosas Mezquitas que tuvo la Morisma; ennoblecieronla con la excelsa torre, digna de añadirse al número de las maravillas del mundo; fabricaron el largo y fuerte conducto de las aguas; reedificaron

³⁷ ORTIZ DE ZÚÑIGA, *op. cit.*, libro I, p. 3.

los muros... Pero si con estas obras a su modo la engrandecieron deshaciendo las antiguas, sepultaron las más ancianas memorias soterrando en los cimientos de la torre casi quantas piedras animadas de inscripciones romanas eran firmes testigos de su antigua majestad... en fin, en quinientos y treinta y quatro años que la señorearon, casi nada dexaron que no redujesen a la norma de sus poblaciones, haciéndola después humillar a varios cetros, qual fue siempre la mudanza de ellos en esta inconstante nación..

Aunque se incorporaron en Sevilla algunos aspectos positivos de la dominación musulmana, por cuanto la hicieron sede de gobierno, sede religiosa y la embellecieron desde el punto de vista arquitectónico y edilicio, el texto expresa también el lamento del escritor humanista por el olvido de la herencia romana y cristiana. Asimismo, estas apreciaciones se encuentran en el capítulo VI de la historia de Ecija, que trata sobre la pérdida de las “memorias romanas” –en este caso, con un criterio arqueológico– plasmadas en sus construcciones, que eran símbolos de la antigua grandeza, que se pudieron haber conservado en la ciudad³⁸:

Si las grandezas (cuyas prendas mas a caso, que por consejo, o providencia de sus moradores, se conservan en esta Ciudad) estuvieron oi en el ser, que las gozaron los siglos onrados, entivieron ciertamente, sino apagaron el ansia delos curiosos, que tanto suspiran por las que humillaron los Bárbaros en la cabeça del mundo. Allí vi i lloré sus agravios, aquí con mas razon, que se ofrecen cada passo a los ojos i me toca el parentesco de la nación. Cuentanse oi mas de ochocientas columnas en Ecija, ultra de las que se descubren debajo de tierra que son muchas, i de mucha grandeza: no todas en la que tuvieron en los siglos Romanos: las mas destroços son de insultos Barbaros, lenguas mudas, i piedras con lenguas de la brabeza de los Godos, nacidos para lo sangriento de la guerra mas que para lo aseado de la paz. Qué sobervia uvo que no derribasen; que lustre que no aseasen? Qué lindezas que no manchasen? No les pareció que podían hartar el odio, que los Romanos tenían, si executandolo en los onbres, perdonaron a sus piedras. Las memorias, que en estas levantaron aquellos, essas mismas dexaron ellos, derribándolas. Quebrantaron mármoles, despedaçaron Estatuas, asolaron edificios, sepultaron la Magestad, i luz de las ciudades en sus ruinas. Vivieron a pesar suyo, i del tiempo muchas hasta la entrada de los Moros en España, mas su barbarie, su furia qué cosa dexó inhiesta?... Testigo es oi esta Ciudad, que con su libertad perdió juntamente la hermosura, y asseo, que por tantos años habían procurado resucitar sus naturales, después que espelidos los Romanos, la entraron los Godos.

³⁸ ROA, *Ecija...*, pp. 27v, 28 y 28v.

La identidad urbana estaba fundamentalmente unida al mundo clásico y expresaba el interés por definirse en contraposición al mundo islámico que representaba lo “bárbaro”; en contraste con esa imagen, se elaboraron las historias urbanas, que manifiestan el empeño de los autores por rehacer su unión con la cultura romana. Aunque presenten un amplio marco de encuentros de distintos pueblos, reflejan una posición muy clara: Roma y lo romano, creadores de la civilización, constituían la fuente de su tradición y grandeza. En concordancia con estos criterios se advierte que las historias urbanas se refieren brevemente a la época de los godos, invirtiendo este proceso: la presencia de estos pueblos no exaltaron a España ni a sus ciudades sino que, con la conquista de estas tierras, éstos elevaron su reputación y se ennoblecieron.

Aunque fieles continuadores de las crónicas medievales –que exponían que, con la invasión musulmana, los “bárbaros o infieles” provocaron la “ruina, destrucción y pérdida de España”, y que su dominación empañó y corrompió la herencia y tradición clásica–, las historias de Córdoba fueron una excepción porque reconocieron la preponderancia de la ciudad durante la presencia islámica. Ambrosio de Morales (1574) escribía³⁹:

Los moros pusieron en ella sitio y asiento de su reyno por ser el mas noble y más capaz de aquella grandeza. Y aunque les pudo mover la vecindad de África de quien tanto dependían, viendo que aviendo puesto al principio la cabeza en Sevilla que estaba mas vecina de Africa y mas aparejada en la navegación, se pasaron luego a Córdoba... Los reyes moros la ennoblecieron de diversa manera, pusieron allí todo gobierno de su monarquía, toda la riqueza de sus contrataciones y las escuelas generales de todas sus ciencias.

Para el P. Martín de Roa (1636), Córdoba conservó su importancia jerárquica en época islámica, convirtiéndose en *cabeza de su imperio*, pues los musulmanes la honraron, enriquecieron y engrandecieron⁴⁰:

Tarik Abentarique, en la Historia que escribió de la pérdida de España ha más de ochocientos años, refiriendo las condiciones con que los de Córdoba se entregaron a Mahometo Abdalacis, capitán general de rey Almanzor, dice así: Que estaban prestos de entregarle la ciudad con condición que de palabra de hacer buen tratamiento a los vecinos, y que ni el rey, ni él en su nombre mudarían la silla de su imperio y cabeza de España, en ningún tiempo, a otro lugar, sino que siempre fuese cabeza del reino de España,

³⁹ MORALES, *op. cit.*, p. 119v.

⁴⁰ ROA, *Principado antiguo de Córdoba...*, p. 45.

como lo había sido hasta entonces, así en tiempo de moros, como en tiempo de cristianos.

Y en el libro II, capítulo III, hablando de las frescuras y recreaciones de que gozaba la ciudad, añade⁴¹:

...que las había mucho mayores por la parte que cae hacia Córdoba, que ahora es, dice cabeza de aquel Reino, y en tiempo del Rey Don Rodrigo, su palacio y silla de los Reyes cristianos, después de la de Toledo, que aún habiendo el rey Leovigildo trasladado su corte a Toledo, no dejó Córdoba de ser silla del Reino.

La *Primera Crónica General de España* de Alfonso X, tomada como fuente por los autores modernos, también avalaba su preeminencia al llamar a la ciudad “metrópoli” y “madre y patrona de las demás ciudades de Andalucía”, conceptos que, al aparecer en las descripciones de España del Moro Razis y en *De Rebus Hispaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, demostraban opiniones comunes entre hombres que pertenecían a distintas culturas y credos.

En la *Historia General de Córdoba*, compuesta por el P. Francisco Ruano (1761) también se destaca la centralidad cultural que adquirió la ciudad en la época musulmana, comparándola a la más célebre de las ciudades de la Antigüedad: Atenas⁴²:

Los árabes hicieron a Córdoba Metrópoli de todo el Imperio de España, la concertaron por más de 400 años en una Nueva Atenas con sus escuelas de lengua árabe, matemáticas, filosofía, teología, jurisprudencia, medicina y otras facultades de la que salieron eminentes maestros... Abampaci filósofo y matemático; Rhasis médico; Aben-Labas gran comentador del Alkorán, matemático y filósofo; Jonás, gramático, Alpharabio filósofo, Avicena médico y filósofo platónico; Averroes filósofo, teólogo, jurista, matemático, médico y poeta...

La intención de Martín de Roa era restituir el estado y condición de Córdoba en el nuevo orden y contexto del siglo XVII, como la dejaron los “señores del mundo y la conservaron los sucesores, godos, árabes y españoles cristianos”. Para ello, el centro de su exposición giró en torno a la idea de que el antiguo título confería a la ciudad un derecho inalienable y,

⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

⁴² RUANO, *op. cit.*, p. 10v.

por lo tanto, un *status* que no estaba sujeto al paso del tiempo, ni dependía de las circunstancias ni de la voluntad de los reyes. En su justificación sobre la jerarquía de la ciudad introdujo reflexiones semejantes a las que se planteaban en el seno de la sociedad política de la época en relación a los problemas de ascenso, promoción, renovación y reestructuración de la condición nobiliaria. Este hecho era clave si tenemos en cuenta que, desde la Baja Edad Media, se produjo un proceso de ennoblecimiento de las ciudades y villas que adquirieron títulos y privilegios y que, en España, se llevaba a cabo un largo debate en el cual se ponía en el tapete si la antigüedad determinaba los grados de nobleza y, por lo tanto, de la jerarquía.

Poder, honor, engrandecimiento, linaje, función militar y privilegios eran elementos fundamentales para definir la condición y el *status* de la nobleza y para afirmar la legitimidad de ella. Por ello, en estos siglos encontramos varios textos que difundían esta ideología, conteniendo argumentos de justificación y apología. Indudablemente, estas obras propagandísticas fueron un medio importante para comunicar estas ideas que sostenía la nobleza y sirvieron de fuente de consulta conveniente para los historiadores de ciudades pues los textos narrativos, historiográficos y tratadísticos les proporcionaron argumentos para apoyar también la legitimidad de su condición y posición de preeminencia. Dos corrientes que intentaban definir la esencia de la nobleza se encontraban en el centro del debate: nobleza de sangre o de linaje y nobleza civil, política o de privilegio, obtenida por méritos, valores individuales o particulares. Por analogía, como si la ciudad se tratara de un individuo, en este caso de la nobleza, algunos escritores suscribieron la tesis de que el linaje era el requisito fundamental para legitimar el *status*. Del mismo modo que los grandes linajes, la condición y el estado de las ciudades tenían una legitimidad de origen basada en el nacimiento, en el privilegio y la dignidad que sólo podía ser otorgado por el imperio romano y la monarquía, no por el poder ni la riqueza. La cita a continuación ilustra cómo el discurso se desplaza del modelo teórico a ejemplos concretos⁴³:

Y bien así como Burgos por algunos sucesos ni mudanzas de los reyes ni tiempos no ha perdido el título de cabeza de Castilla, ni voto primero en Cortes, que le pertenece de tantos siglos; así también Córdoba, hecha Cabeza de la España Ulterior hace más de 1800 años, cuando la hicieron colonia, no sé qué razón haya para negarle este título y derecho. Porque si bien alguna otra ciudad sea más lucida, mayor, más poderosa, no será más

⁴³ ROA, *Principado antiguo de Córdoba*, p. 27.

calificada ni superior en esta ventaja que tan de antiguo le pertenece. No vemos en los linajes, en las familias de nobles, que aquellos son cabeza no los que han arribado a gran poder, a mayores riquezas y estados, sino los que por línea recta descienden de su primer origen, aunque se hayan reducido a mucha pobreza.

Al anteponer la nobleza de sangre a la de privilegio y compararla con las situaciones de las ciudades, se valoraba que el *status* se transmitía por herencia –de generación en generación– y, por lo tanto, no podía perderse por ninguna razón. Como vemos, estas doctrinas provenientes de tratados y nobiliarios trascienden el ámbito social-político y plantean una clara identificación y adopción de los valores aristocráticos y nobiliarios a las situaciones particulares de las ciudades, por lo tanto una conveniente función legitimadora para los objetivos de estas obras. Como la antigua nobleza de linaje, las ciudades que obtuvieron sus títulos y privilegios en época clásica desempeñaban un papel de primer orden.

Las historias nacionales y urbanas nos muestran diversos puntos de vista sobre los grados de preeminencia pero, con el tiempo, se habían ido modificando los valores y criterios a partir de los cuales se fueron construyendo las nuevas jerarquías. La historia de Carmona nos ofrece un ejemplo al respecto. Fray Juan Salvador Baptista Arellano (1626) comentaba que el nombre de esta ciudad era propio de la lengua de los primeros andaluces de la Bética y, aunque signifique “lugar”, indistintamente ciudad o villa sin diferenciación jurídica, no desmerece su grandeza. Considera que era fundamentalmente su antigüedad lo que la hacía insigne aunque, con el tiempo, haya experimentado las mudanzas de ese honroso título conferido por privilegio de los Reyes Católicos en 1491⁴⁴:

Carmona noble y leal a sus Reyes, que aunque oy tiene nombre de villa, nunca a desmerecido el de Ciudad, antes pienso, que como ay condes, que no an querido título de Duques, por preciarse del rancio de su antiguo nombre. Assi no ha apetecido Carmona en estos siglos: título y nombre de Ciudad (no obstante que ha tenido tiempo, ocasión, y servicios para todo) cuya nobleza y antigüedad se declara muy bien.

A pesar de aludir al desinterés de Carmona por cambiar su estado y calidad, el autor parece asumir su voz para solicitar de los monarcas privilegios que redunden en su jerarquización⁴⁵:

⁴⁴ BAPTISTA ARELLANO, *op. cit.*, p. 29v y cap. IV, p. 24.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 57v.

Por este ilustre y honroso título, de su antigüedad, siendo como es mas antiguo lugar que todos, es bastante para ennoblecerlo y aventajarlo, a los demás por ser venerable, y tan hidalgo en sus acciones, adornado, de tantas excellencias donde se han hallado las armas, y el valor militar.

Antonio Terrores de Robres (1657) compara la situación de las ciudades con los ciclos biológicos: como los hombres tenían su niñez, mocedad, juventud, vejez y muerte, éstas crecían, dominaban y florecían pero finalmente se marchitaban y decaían⁴⁶:

Es una de las buenas y grandes ciudades de Andalucía, en el Reino de Jaén, pero aunque tan ilustre, apenas es lo que fue, comparada la grandeza que tuvo su Estado, con la declinación en que la hallamos merced del tiempo y sus mudanças que sino consumen, gastan. Invidia de la fortuna, que por no dexar de ser quien es, a ninguno dexa ser lo que fue... Andujar (digo Illiturgi la primera) Población fue en los siglos mejores de las más luzidas, y principales en la España Andaluz. Dizen las muchas memorias, y dedicaciones a los Dioses de aquella gentilidad, y dízelo Tito Livio pues la llama Insigne en grandeza.

Reaccionarios ante el devenir histórico, los autores reivindicaron la preeminencia del pasado que no podía ser olvidada ni perdida para enfrentar las vicisitudes del presente. Intentaron recuperar y hacer pervivir los títulos de las ciudades y defendieron que no se las podía despojar de la posesión de sus derechos adquiridos por mérito, calidades y servicios. Este pensamiento emerge en la obra dedicada a la ciudad de Ecija⁴⁷:

Ecija población fue en los siglos mejores de las más luzidas, i principales en la España Andaluz, i pocas, o ninguna en esta, ni en todo el resto de la Provincia donde mas uviessen enpeñado los Romanos a su ambición o su vanidad...

El nombre i fundación desta ciudad, la misma fortuna a padecido, que otras de su linaje, insignes por su grandeza, nobles por su antigüedad. Estremose en ella la ambición de sus poseedores; después la furia de los enemigos lo que humillaron estos, engrandecieron aquellos. Reinaba en unos la audacia ya de onra, ya de interés: en otros el odio de tiranos, i de enemigos; que nunca les parece, que pueden levantar su estado, sino derribando el ageno. Borraron aun los nombres de las tierras que conquistaron, para que

⁴⁶ TERRONES DE ROBRES, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁷ ROA, *Ecija...*, pp. 1v y 2.

no se conociesen sus dueños naturales, antes tuvieron por propios a los extraños, que las usurparon. Los descendientes de aquellos restituidos a su libertad, esfuerçanse a recobrar el lustre, que con ella perdió su patria”.

Siguiendo a Plinio en su libro III, capítulo I de la *Natural Historia*, Martín de Roa habla de Ecija –antigua “Astigi”– como la “ciudad célebre y populosa”, de sus títulos “Colonia Astigiana” y sus nombres ilustres “Augusta Firma” y “Julia” y menciona a otros autores que le añaden el de “Emérita”.

Frente a estas situaciones cambiantes en la historia de las ciudades, el P. Martín de Roa (1636) tenía un interés especial por actualizar, dar continuidad y permanencia en el presente a la antigua grandeza de Córdoba. Pese a los vaivenes, buscaba –recurriendo a distintos ejemplos– que la ciudad saliera airosa, exponiendo su papel histórico y los fundamentos de su posición hegemónica⁴⁸:

...Pregunto: los lugares que por sus méritos, por servicios hechos a sus reyes, alcanzaron de ellos renombres de muy nobles, muy leales y antiguos, como Jaén, que hoy se llama llave y defensa del Reino, ¿han perdido estos blasones y privilegios o porque haya otras ciudades más antiguas en la Provincia, o porque tengan otras más defensa los Reinos? Cierta cosa es que no. La misma razón es del derecho y prerrogativa del Principado, que aquellos lugares lo tienen que de antiguo lo recibieron, de quien tuvo autoridad para dárselo, aunque después otros se hayan aventajado. ¿Quién ignora cuántas ciudades haya ahora en la Provincia Ulterior o de allende respecto de nosotros, más florida que Tarragona, más crecidas en población, más frecuentadas por el comercio, superiores en otras calidades, que con el tiempo y sucesos han granjeado? De Barcelona dice Pomponio Mela que era un pequeño lugar, ahora el mejor es, el más rico, más poderoso, de mayor trato y concurso de aquella provincia y asiento de sus gobernadores; más ninguno le ha quitado a Tarragona el (ser) cabeza de ella ni aún inquietándola en su posición.

En estos pasajes parece aludir a la alegoría de la rueda de la diosa Fortuna adoptada en la Edad Media que, de manera simbólica, refleja la complejidad de la vida misma y representa situaciones de exaltación, gloria y postración. Sin embargo, las citas nos proporcionan una buena definición sobre la opinión contrapuesta del autor acerca de que, en la rotación –en este caso, las ciudades–, unas caigan o desciendan y otras se eleven

⁴⁸ ROA, *Principado antiguo de Córdoba*, p. 32.

para mantener el equilibrio de la rueda. Desde su punto de vista, la grandeza de las ciudades no estaba ligada a la decadencia de otras. Los historiadores, conscientes de las ventajas y desventajas que el devenir histórico trajo a la ciudad –porque tuvo dignidad suprema, fue corte nobilísima durante el dominio de los musulmanes y estuvo habitada por reyes, príncipes y caballeros, perdió su antigua majestad con las guerras civiles de los musulmanes quedando dividida la monarquía cordobesa en pequeños reinos y, con Fernando III, conservó parte de su antiguo esplendor hasta la conquista de Granada– introdujeron en sus obras reflexiones y comentarios críticos acerca de las mutaciones y cambios de fortuna de los pueblos. Frente a las alteraciones generadas por el paso del tiempo y las circunstancias históricas, las historias urbanas de Córdoba respondieron en defensa de su preeminencia, contraponiendo los argumentos presentados por los historiadores de Sevilla, no para desacreditar a los autores y a la ciudad convertida en capital económica y principal centro financiero del imperio sino para afirmar que los cambios de estado y condición no debían perjudicar a la antigua, verdadera y sólida grandeza. A diferencia de otros historiadores que centraron sus discursos en las rivalidades y disputas entre Sevilla y Córdoba, Francisco Ruano (1761) tuvo en cuenta que otros factores modificaron la situación de Córdoba en detrimento de ella, por ejemplo, la pacificación de Granada y la desaparición de la frontera musulmana y el traslado de la corte a Madrid⁴⁹:

Después de la conquista de Granada ha padecido detrimentos porque faltaron las grandes casas de España que la ennoblecían por haber sido trasladadas a la Corte, se extinguió su nobleza, muchos títulos y mayorazgos han salido fuera de Córdoba y de España, otros hidalgos descendientes de nobles conquistadores que se mantenían con esplendor en las guerras de frontera, han venido a tanta pobreza que apenas se distinguen de los plebeyos. De manera que desde la conquista del Reyno de Granada siempre ha caminado Córdoba visiblemente al último extremo, quando por el contrario otras ciudades, con diversas alteraciones de tiempos i fortuna han sido levantadas a grande Majestad, opulencia y esplendor.

Las obras que estudiamos tenían como fin demostrar que nada anulaba la calidad y grandeza de las ciudades que tenían títulos y privilegios por derecho y antigüedad. Los autores plantean que ciudades como Tarragona y Mérida –que habían sido florecientes en otros tiempos– quedaron

⁴⁹ RUANO, *op. cit.*, cap. VIII, p. 73.

reducidas en el presente a pequeños vecindarios y, sin embargo, nadie podría dudar y disputar que la primera fue, por muchos años, capital, metrópoli civil y eclesiástica de la provincia Tarraconense, así como la segunda, capital, metrópoli civil y eclesiástica de Lusitania: *“Tantas son pues las mutaciones que causan en las ciudades la voracidad de los tiempos, las guerras crueles, la diversidad de dominios, i la voluntad de los diferentes Principes, que levantan a unas Poblaciones con diversos accidentes hasta el Cielo deprimiendo otras hasta el profundo abismo”*⁵⁰.

Para establecer las diferencias de categoría entre las ciudades, el P. Martín de Roa recurrió a las comparaciones entre Sevilla y Córdoba: la primera era, en el presente, no sólo “Cabeza de Andalucía sino del imperio y nervio de la República” pero el autor no ocultaba las críticas: en primer lugar, su poder, lustre y grandeza derivaban de su riqueza, pues servía al rey –más que todas las demás– con dinero. En cambio, la superioridad y la preeminencia de Córdoba no sólo eran antiguas sino que diferían en carácter, se basaban en derechos históricos no en contingencias económicas como las que favorecían a las ciudades marítimas o comerciales, cuyo acrecentamiento era deudor de su trato con las Indias⁵¹. Para demostrarlo, se apoyaba en el concepto extraído del escritor, gramático y erudito romano Marco Varrón, que definía “cabeza” con una máxima función organicista, porque en ella nacían los sentidos y los nervios. Por lo tanto, significaba “principio”, primera parte del cuerpo o de la provincia, era título de dignidad, no de “concurso ni negociación”, de honra y no de grandeza ni riqueza. El *Principado* concedido por el imperio romano no hizo más que confirmar la importancia que ya ostentaba la ciudad y su sociedad, por ello Córdoba merecía el título de *cabeza* y la condición de capital del reino que fue respetada y conservada en todos los tiempos. Sin embargo, dado que el título de *Cabeza de la España Ulterior* –que comprendía Andalucía y Portugal– generaba controversias con otras ciudades, especialmente con Sevilla, se propuso probar que *“no fue usurpado, sino propio, recibido de aquellos primeros autores (los romanos) que como dueños de las cosas, también lo fueron de sus nombres y pudieron dárselo”*⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 74v y 75.

⁵¹ Francisco Ruano también expuso acerca de estas contingencias económicas que favorecían a algunas ciudades, haciendo algunas críticas: “Cádiz ha resucitado a su antigua gloria y opulencia de las Naciones de Europa por ser asiento del comercio de ambos mundos. Contingencia de las ciudades marítimas que florecen con el comercio adventicio, sin contener en sus términos raíces permanentes de fondos abundantes de frutos y riquezas que puedan fomentar y conservar la subsistencia del comercio”, p. 77.

⁵² ROA, *Principado antiguo de Córdoba*, p. 23.

En los ejemplos citados queda subrayada la imagen que aportaba la comparación y asimilación con Roma, “ciudad imperial” y *“caput mundi”* adoptada por las historias urbanas de España. También las ciudades andaluzas que estudiamos se consideraban “nuevas Romas” dentro de otra organización imperial planteada por la situación privilegiada de España. Ubicándose la península en el centro, las ciudades se arrogaban un papel y una función organicista privilegiada, ya sea porque la heredaron del pasado romano o porque la tenían en el presente en virtud de la expansión. Aunque esta concepción no fue ajena a otras grandes villas y ciudades como Toledo, Cádiz y Madrid –que reivindicaron también su función vital ubicándose como el “centro, corazón y cabeza de las Españas”–, esta dinámica se reflejó particularmente en la actualización de antiguos debates por la preeminencia entre Sevilla y Córdoba, que los autores de las historias urbanas expusieron a través del estudio del pasado y la Antigüedad clásica⁵³.

En el centro de la cuestión se instalaba el interrogante de qué órgano cumplía la función primordial: ¿la cabeza o el corazón? La concepción organicista aplicada a las ciudades tenía antecedentes provenientes de la teología y la política. En ambos casos, las metáforas del cuerpo servían convenientemente para los propósitos de las *élites*: que a una ciudad se le adjudique el papel de “cabeza” o “corazón” significaba que asumía una función vital. La primera imagen remitía al carácter dirigente que se enriquecía tomando del cristianismo la simbología de lo “alto” que representaba jerarquía; la segunda tenía como referente a una función superior, que simbolizaba fuerza vital y le confería centralidad.

Martín de Roa planteó los errores en los que incurrieron los escritores modernos con una crítica directa y haciendo alusión a Sevilla:

*cuando siguiendo más la fortuna que la razón, cabezas llaman de provincias, no los que pusieron las que las hicieron, sino las que han crecido sobre las otras. Mas aquí no tratamos de lo que es en su opinión, sino de lo que fue y ha sido en verdad; ni despojamos a ninguna de sus derechos y posesión en los que los dueños del mundo las dejaron, ni repartimos títulos ajenos, no siendo señores de ellos. No ha de ser injuria la prosperidad presente de la pasada, conocemos la ventaja del tiempo, no envidiamos a la pasada*⁵⁴.

⁵³ Por ejemplo, Pedro de Alcocer destacó que Toledo era “centro de las Españas y corazón del Imperio”, en cambio, Suárez de Salazar consideraba que Cádiz era “centro y encrucijada de mares y corazón del orbe”.

⁵⁴ ROA, *Principado antiguo de Córdoba*, p. 32.

El autor agregaba:

*Sevilla puede ser hoy cabeza de toda España por su grandeza, riquezas y demás ventajas que pueden dar calidad y mérito a una ciudad. Así lo sintió el Padre Juan de Mariana en su Historia. Y pasando yo a Roma por Toledo, fin del año mil seiscientos doce, preguntándole qué autor antiguo había tomado para dar a Sevilla aquél título, me respondió que ninguno, sino de significar ser hoy la más rica, de mayor lustre, grandeza y contratación de la Andalucía*⁵⁵.

En esta obra el autor plantea no sólo la discusión sobre la preeminencia de las ciudades sino también el tema de su engrandecimiento. Subyace en estos comentarios la crítica a situaciones recientes de acrecentamiento frente a lo antiguo como eje del discurso de legitimación sostenido por Martín de Roa para conferir a Córdoba primacía y prioridad. Sin embargo, reconoce la importancia de la intervención regia en el proceso de engrandecimiento de las ciudades, es decir que seguía siendo una instancia básica y un elemento determinante para la obtención del rango y el encumbramiento, lo que prueba la convicción de que reportaba beneficios la convergencia de intereses entre la monarquía y las ciudades basados en la triple relación fidelidad-servicios-privilegios.

Estos debates y alegatos sobre la precedencia y la prelación se llevaron a cabo al mismo tiempo en otro ámbito, en las Cortes de Castilla, entre procuradores burgaleses, toledanos, leoneses y, en menor medida, sevillanos y granadinos. De ellos se desprende hasta qué punto las sociedades urbanas utilizaron la “dignidad” y la “antigüedad” como criterios fundamentales de jerarquía y estimación, porque ambos conceptos significan “mayor calidad”. Existen algunos ejemplos en los documentos de la propia cancillería real que los tienen en cuenta a la hora de la intitulación, en la enumeración de los dominios –ciudades, reinos, señoríos– aunque no se respetara el orden siguiendo una norma regular. Ello dio lugar a las conocidas disputas entre Toledo “Cabeza de España”, “Ciudad imperial de la monarquía visigoda” y Burgos “Cabeza de Castilla”, “Ciudad Regia” y “la mi cámara”, controversias que sus representantes manifestaron para el uso de la palabra, el asiento, los juramentos de pleito-homenaje, votos, las firmas de encabezamientos y las fiestas religiosas y civiles. El recrudecimiento de estas polémicas se produjo en el siglo XV y las mismas crónicas aportan información, establecen comparaciones entre ellas y apelan a

argumentos históricos, materiales –inscripciones romanas– y simbólicos –titulaciones– para dirimir la competencia.

Conclusiones

Las historias urbanas fueron fruto de la imbricación de la ciudad real con la ciudad imaginada, pensada, concebida por sus habitantes, dirigentes, clérigos, intelectuales y nobles que pusieron de relieve una concepción instrumental de su pasado y la Antigüedad clásica, así como emplearon la historiografía en servicio de sentimientos patrióticos, nacionales y ciudadanos.

Los mitos fueron armas de propaganda, elocuentes expresiones de ideales y utopías que tenían objetivos precisos: colocar a España en un lugar importante, hacerla célebre y contribuir a la gloria de sus ciudades, mientras la Antigüedad clásica fue exaltada como un bello recuerdo de la imagen de España y sus *civitates*. En los testimonios que ofrece las *laudes* han quedado siempre puestas de manifiesto actitudes reivindicativas, el firme sentimiento de una identidad que las diferenciaba, el intento por fortalecer su posición en un orden jerárquico y hacerlo efectivo desde el punto de vista práctico. Los historiadores encontraron en la Antigüedad un pasado glorioso, movidos por la nostalgia, por la conciencia de su potencia o de su decadencia urbana, producto de la acción configuradora de la economía, la monarquía y las guerras. Antiguos títulos, privilegios y prerrogativas fueron recursos útiles para restablecer y restaurar la condición de las ciudades en un nuevo contexto y con una nueva significación política.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 48.

**LAS MUJERES Y SU ÁMBITO DE DESARROLLO.
PARENTESCO Y FAMILIA EN LAS OBRAS ALFONSÍES**

LAURA QUIROGA
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

En la Castilla del siglo XII –como en el Occidente medieval– las mujeres no se encontraban aisladas y sus comportamientos se desarrollaban en un ámbito social preciso. Asimismo, dichos comportamientos eran valorados –y en función de ello representados– de acuerdo a cómo cumplían con lo que la sociedad esperaba de ellas y qué tipo de valores –positivos o negativos– pusieran en juego con sus acciones. En este sentido, dicho ámbito social se encontraba vertebrado por instituciones, como el matrimonio, la familia y el parentesco. En este marco, la mujer debía desempeñar distintos papeles –ya sea el de madre, esposa o hija– que socialmente le habían sido asignados.

De este modo, en el presente trabajo se busca indagar sobre las ideas de familia y parentesco que subyacen en las obras alfonsíes –jurídicas, historiográficas y poéticas– para delinear los trazos del contexto en el que la mujer debía desenvolverse. Contexto que permitirá valorar las representaciones de quienes cumplieron con el papel que la sociedad les había sido asignado como de aquéllas que escaparon, por diversas razones, a dicho mandato social.

La idea de parentesco en el corpus alfonsí

Sin lugar a dudas, una de las principales estructuras vertebradoras de la sociedad medieval fue el sistema de parentesco. Sistema que, como lo han puesto de manifiesto diversos autores, pasó de encuadres familiares

Temas Medievales, 15-16 (2007-2008), 241-256.

relativamente laxos y horizontales hacia otros más rígidos –lineales y verticales–. Dicha evolución estaría determinada, entre otros factores, por la progresiva indivisión del patrimonio en favor del primogénito y la tendencia a la primacía de los varones sobre las mujeres¹. En este contexto, ¿cuál es la idea de parentesco que se plantea en las fuentes alfonsíes?

A partir del análisis de este corpus documental, podemos anticipar que tal idea hace referencia a un sistema de relaciones sociales en el cual el lazo que se establece entre las distintas personas puede ser de diversa naturaleza. Uno de esos elementos vinculantes es la *sangre*. Esta conforma lo que las fuentes denominan *parentesco natural* o *consanguinidad*. Al respecto, en la *Cuarta Partida* encontramos la siguiente definición:

“Consanguinitas en latin: tãto quiere dezir en romance, como parentesco, que es atenencia, o aligamiento de personas departidas, q descíenden de vna rayz. E este ligamiento, nasce del engendramiento que faz el varon e la muger, quando se ayuntan en vno. E por esso dize, personas departidas, por que parentesco nõ puede ser en vn ome solo, mas entre muchos. Otrosi dize que descíenden de vna rayz por dar a entender, que aparta ende las cuñadías. Ca maguer aya, entre ellos ligamiento de atenencia, non y ha parentesco natural. E esto es: por que los cuñados non descíenden de vna rayz, assí como los parientes. E aquel es llamada rayz, donde descendieron los otros omes: assí como Adam de que vinieron Cayn e Abel sus hijos, e de sí todos los otros. E *parentesco natural*, toma este nome de padre, e de madre: por que de la sangre de amos a dos nasce los hijos. E por esso, llaman el parentesco en latin, consanguinitas: por que del ayuntamiento dela sangre del padre, e de la madre, se engendran los hijos (...)”²

Como podrá observarse, en la referencia transcripta se pone de manifiesto, por una parte, la procedencia de un ascendiente común y, por otra, la intención de no incluir, dentro de este tipo de parentesco, a la cuñadía³. En efecto, ello se debe al hecho de que, sin bien el *matrimonio* es un elemento vinculante, los lazos que se establecen entre uno de los cónyuges y los allegados del otro no conforman, según las mismas *Partidas*, un tipo de parentesco. En tal sentido, el texto señala que,

¹ Cft. María Isabel LORING GARCÍA, “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pp. 13-27.

² ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, glosadas por G. LÓPEZ, Salamanca, A. de Portonaris, 1555 (ed. fac. Madrid, 1974, 3 tomos), *Partida 4*, título VI, ley I. El subrayado es nuestro.

“(…) Affinitas en latin tãto quiere dezir en romance, como cuñadez. E cuñadez es *allegãça* de personas, q viene del ayuntamiento del varon, e de la muger. E non nasce della otro parentesco ninguno (...). Ca por tal allegança como esta todos los parientes della se fazen cuñados del varon, e otrosi los parientes del se fazen cuñados de la muger cada vno dellos; en aquel grado en que son parientes. E por razon de tal cuñadía, como esta, si acaesciere que muera algo de aquellos por cuyo ayuntamiento se fizo: nasce ende embargo q el otro que fincare biuo: non puede casar con ninguno de los parientes del muerto fasta el quarto grado passado, bien assi como en el parentesco (...)”⁴

Junto al anterior, la legislación citada menciona otros tipos de parentesco como son el *espiritual* y *por alleganza*. En lo que atañe al primero, el lazo se establece a través de los sacramentos de *bautismo* y *confirmación*, generando tres tipos de relaciones,

“(…) La primera es, *cõpadradgo*, q auiene entre aquel q baptiza, e el padre, e la madre del baptizado. E a vn si acaesciese que aquel q baptizasse ouiesse muger, abendicion: seria ella esso mismo comadre, del padre, e de la madre, de aquel a quien baptizassen. La segunda es, *aqla q auiene, entre aquel, a quien baptizan, e el que le baptiza, e otrosi, entresi, e entre aquellos, q sacan de la pila*. Ca ellos son llamados padres espirituales, e el fijo espiritual. Esso mismo es, que las mugeres, que ouieren abendiciones, estos sobre dichos, son llamadas, madres espirituales, del baptizado, maguer non se acierten y quandol baptizaren. La tercera es, *hermandad, que auiene, entre el fijo spiritual, e los fijos carnales, de los padrinos, e de las madrinas (...)*”⁵

En cuanto al segundo, el elemento vinculante es el *porhijamiento*. Al respecto, leemos que

“(…) E tal parenntesco como este, es dicho segund las leyes, *allegança derecha* de *porfijamiento*, que fazen los omes entre sí, con grãde desseo q

³ Cabe aclarar que, en la actualidad, sí se incluye la afinidad dentro de los tipos de parentesco propios del periodo aquí trabajado. Cfr. LORING GARCÍA, *op. cit.*, pp. 13-27; Anita GUERREAU-JALABERT, “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”, en Reyna PASTOR (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 85-105; María Francisca GÁMEZ MONTALVO, *Régimen jurídico de la mujer en la familia castellana medieval*, Granada, Comares, 1998, p. 28.

⁴ *Partida 4*, título VI, ley V.

⁵ *Partida 4*, título VII, ley I. También se pueden consultar las leyes II y III.

han de dexar en su lugar, quien herede sus bienes. E por ende resciben por fijo: o por nieto: o por visnieto a quel, que non lo es carnalmente. E este por fijamiento, o parentesco atal, se faze en dos maneras. *La vna se faze por otorgamiento del Rey, o del principe dela tierra: e esta es llamada en latin, arrogatio*, que quier tanto dezir en romance, como porfijamiento de ome: q es por si, non ha padre carnal: e si lo ha, es salido de su poder, e cae nueuamente en poder de aquel que lo porfija (...). La segunda es, la q *se faze por otorgamiento de qual quier juez*. E esta es llamada en latin, *adoptio*, que quier tanto dezir en romance, como porfijamiento de ome que ha padre carnal (...)⁶

De esta manera, para el círculo alfonsí, las personas se encuentran ligadas por vínculos biológicos –la filiación– y socio-culturales –el padrinazgo, la adopción y el matrimonio, este último tal como veremos–. Entre ellos, nos interesa centrarnos en el *parentesco natural* y esto por diversas razones. Por una parte, queda claro que, para que existan relaciones de este tipo, es necesario que un hombre y una mujer –casados o no– engendren hijos, es decir, tengan descendencia. Asimismo –y relacionado con lo anterior–, en este tipo de parentesco la participación de la mujer, en tanto madre, es de suma importancia. Tal participación, como veremos, se encuentra en la base de la idea de *linaje*.

En lo que respecta a dicha idea, podemos decir que el concepto de linaje comienza a utilizarse alrededor de los siglos XI y XII para designar a los descendientes en línea directa, prescindiendo de los colaterales y dando prioridad a la sucesión agnaticia (surgiendo, de esta manera, en relación con las ideas de primacía masculina y primogenitura). Ahora bien, ¿cómo se relacionan los conceptos de parentesco y linaje? Y, en este marco, ¿qué rasgos distintivos adopta este último en las fuentes alfonsíes?

Cuando las *Partidas* buscan precisar el significado del *parentesco natural*, también explican qué *cosa es linaje*⁷. A esto apunta la ley II –*Partida* IV, título VI– en donde se sustituye el vocablo *linaje* por el de *linea de parentesco*:

“(…) *Linea de parentesco, es ayuntamiento ordenado de personas, que se tienen vnas de otras como cadena descendiendo de vna rayz: e fazen entre si grados departidos* (...). E como quier que en començamiento desta ley, diximos, q cosa es linea: queremos q sepan los omes que tres maneras son della. La primera es vna linea q sube arriba: *assi como padre, o abuelo, o visabuelo, o trasabuelo, o dende arriba*. La otra q descende: *assi como fijo,*

⁶ *Partida* 4, título VII, ley VII. También se puede consultar el Título XVI de la misma *Partida*.

o nieta, o visnieta, o trasuisnieta, e dende ayuso. La otra es q viene de trauiesso. E esta comiença en los hermanos, e de si descende por grado, en los hijos, e en los nietos dellos, e en los otros q *vienen de aql linaje*. E por esso es llamada esta linea de trauiesso: por que los q son en los grados della, non nascen vno de otro (...)

De esta definición podemos deducir dos nociones claves. En primer lugar, que el linaje es un vínculo entre personas que *comparten la misma sangre* y que, por lo mismo, tienen un ascendiente común⁸. En segundo término, que tanto la descendencia como la ascendencia es de *carácter agnaticio*, es decir, se privilegia la sucesión masculina sobre la femenina.

El *Espéculo* también nos ofrece un claro ejemplo de esa preponderancia de la sucesión agnaticia sobre la uterina o cognaticia al decir que,

“(…) maguer la ffija nasca primero que el ffijo, *et oujere despues varon, aquel lo deue heredar*. Esto queremos otrossi pouar por ley et por rrazon de derecho: por ley, ca en el Viejo Testamento el ffijo heredaua, et non la ffija, maguer ffues menor, quanto mas el ffijo primero que ssegunt [38rb] essa mjsma ley era llamado ssanto de Dios; por rrazon de derecho, *ca el ffijo mayor puede por ssi mantener el poderio, lo que non puede ffazer la ffija*. Onde por todas estas rrazones que diximos, el ffijo mayor del rrey deye heredar el ssennorio de ssu padre, o la ffija mayor otrossi ssi ffijo non oujere”⁹.

Como podrá observarse, la cita también refleja la relación existente entre el principio de *sucesión agnaticia* y el de *primogenitura*¹⁰. Ahora

⁷ “(…) E mostrar primeramente, del parentesco natural: q cosa es, e onde tomo este nome [ley I]. *E q cosa es linaje*: E por do deciende, o sube el parentesco: e quantas lineas son [ley II] (...)”, *Partida* 4, título VI, prólogo.

⁸ Sobre la noción del ascendiente común, se encuentran referencias en *Partida* 2, título XV, ley VI; *Partida* 4, título XXIV, prólogo; ALFONSO X el SABIO, *Espéculo* (edición de Gonzalo Martínez Díez), Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1985, libro IV, título VII, ley XXVI.

⁹ *Espéculo*, libro II, título XVI, ley I. En las *Partidas* existen referencias que nos hablan de la primacía de la sucesión agnaticia sobre la uterina o cognaticia. Al respecto, pueden consultarse *Partida* 2, título VII, ley IX; título XXI, ley III; *Partida* 4, título XVII, ley I y *Partida* 7, título XXXIII, ley XII. Asimismo, encontramos algunas referencias en las obras historiográficas. Entre ellas, sirvan como ejemplo, *Estoria de España 1* –Escorial, Monasterio Y.I.2–, fol. 23r.; *Estoria de España 2* –Escorial, Monasterio X.I.4–, fol. 175r.; *General Estoria 1* –Madrid, Nacional 816–, fol. 5v. y fol. 59v.

¹⁰ Respecto al principio de primogenitura, sirva de ejemplo la siguiente referencia de la *General Estoria* en donde la acción de Jacob contradice dicho principio: “(…) Quando uio Josep que su padre pusiera la mano diestra sobre effraym que era el menor. & la siniestra

bien, respecto a este último principio las fuentes nos ofrecen pocos indicios y, generalmente cuando aparecen, se encuentran vinculados a la sucesión real¹¹.

Este tipo de caracterización también figura en otras fuentes del *scriptorium* alfonsí. En efecto, en las *Cantigas de Santa María*¹² encontramos algunos indicios que reflejarían esa importancia creciente del hijo varón. Así, uno de los rasgos sobresalientes es la mayor proporción de referencias a la relación del padre o de la madre con el hijo varón (72.9% de las menciones) respecto a las que reflejan el vínculo con la hija (sólo el 27.1%)¹³. De esta proporción, se advierte un claro predominio de la relación materno-filial (del 59,4%, un 47.25% corresponde a los hijos y un 12.15% a las hijas) sobre la paterno-filial (del 10.8%, un 9.45% representa el vínculo con los hijos y un 1.35% con las hijas) y sobre la que une a ambos progenitores con sus hijos (del 29.7%, un 16.2% corresponde a los varones y un 13.5% a las mujeres).

sobre manasses que nasciera primero. *pesol. & tomol ala diestra por poner gela sobre manasses. & dixol que aquel era el primero fijo. & que aquel bendixiesse con la diestra.* Et dixol el padre estonces. Selo yo fijo. et bien se lo que fago. & la generacion de Manasses que es mayor sera grand. Mas muy mayor la de Effraym que es menor & muchas yentes uernan del. (...)", *General Estoria 1*, fol. 113v.

¹¹ *Partida 2*, título VII, ley IX, título XV, ley II.

¹² Sobre la utilización de las *Cantigas de Santa María* para diversos tipos de estudios, se pueden consultar los siguientes autores: S. MORETA VELAYOS, "La sociedad imaginada de las Cantigas", *Studia Historica*, VIII (1990), 117-138; Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, "Incidentes fronterizos en las Cantigas de Santa María", en Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (coords.), *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de don Claudio Sánchez-Albornoz*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1998, pp. 619-632; PÉREZ DE TUDELA, "El tratamiento de la mujer...", y, de la misma autora, "La imagen de la Virgen María..."; Silvia ARROÑADA, "La visión de la niñez en las *Cantigas de Santa María*", *Iacobus*, 15-16 (2003), 187-201; CHICO PICAZA, *op. cit.*; Francisco CORTI, "La guerra de Andalucía: aproximación a la retórica visual de las Cantigas de Santa María", en Jesús MONTOYA MARTÍNEZ y Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ (coords.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 301-326; Francisco CORTI y Ofelia MANZI, "Cuerpo y sexualidad en las miniaturas de las *Cantigas de Alfonso el Sabio*", *Temas Medievales*, 3 (1993), 121-138 y, de los mismos autores, "La vida de los lujuriosos según las miniaturas de las *Cantigas de Santa María*", *Temas medievales*, 9 (1999), 115-131 y "Un espacio de pecado en las imágenes de las *Cantigas de Santa María*: la tafurería", *Temas medievales*, 6 (1996), 143-157.

¹³ El 4% restante es el que corresponde a las menciones en las que no se especifica el género de los hijos. ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas de Santa María. I.- Cantigas 1 a 100; II.- Cantigas 101 a 260; III.- Cantigas 261 a 427* (edición y notas de W. Mettmann), Madrid, Castalia, 1986-89 (Clásicos Castalia 134, 172 y 178).

Esa expresión cuantitativa de la importancia de los hijos varones se encuentra acompañada, en el cancionero mariano, de representaciones cualitativas. Ello se aprecia, por ejemplo, en la cantiga 21, en donde el anhelo de una mujer no sólo consiste en revertir su infertilidad sino, además, en dar a luz un hijo varón¹⁴. Esta estimación se observa, también, en otras manifestaciones que muestran sentimientos como el gozo respecto del descendiente masculino –*Santa Maria (...) lles foi log' un fillo dar, ond' ambos foron goyosos*¹⁵–, el alivio –*...un fillo, con que foi mui confortada*¹⁶–, el amor –*...e seu fillo criava que avia pequenno, que mais ca sy amava*¹⁷– y la alegría por tener un hijo varón –*...aquele fillo baron, con que muito ss' alegrava e prendia gran prazer*¹⁸–. Ahora bien, esos sentimientos, salvo en casos aislados¹⁹, no se aplican a las hijas. Frente a ellas se manifiesta la aflicción por las diversas enfermedades que las aquejan –*...e hua ssa filla a que muit' amava doeceu de ravia, e foi tan raviosa...–* y las complicaciones que ello significa –*... seu padr' era 'n coita, sa madre chorosa (...) por ela, ca outro fillo non avian...'*²⁰–.

En síntesis, la noción de linaje se encuentra estrechamente vinculada a las de ascendiente común, sucesión agnaticia y primogenitura. Ahora bien, estos principios no son los únicos que reflejan dicha concepción en las obras alfonsíes. En efecto, existe una acepción que se encuentra en la base de los principios analizados –y de la misma noción de parentesco natural– e implica el hecho de *tener descendencia*:

"(...) ouo le fecho muy grād hōrra, que fizo muger, que le diesse por compañera, en que fiziesse linaje: e establecido el casamiento dellos ambos en el parayso, e puso ley ordenadamente entre ellos, que assi como eran de cuerpos departidos segund natura, que fuessen vno quãto en amor, de

¹⁴ "(...) Ai Señor, oe mia oraçon, e por ta mercee *un fillo baron me dá*, con que goy' e te possa servir", Ctg. XXI. En la composición XLIII se encuentra una petición de la misma naturaleza.

¹⁵ Ctg. CLXXI.

¹⁶ Ctg. VI. También ctg. CCCXLVII.

¹⁷ Ctg. CCCXV. También se pueden consultar las cantigas IV, CCLXIX, CXLVI, CXIV, CXC VII, CCV, CCVII, CCLXXXII, CCCXXIII, CCCXXXI, CCCXXXVII, CCCLIX, CCCLXXXI y CCCLXXXIX.

¹⁸ Ctg. CCCLXXXI. Asimismo, consultar María Cruz MURIEL TAPIA, *Antifeminismo y subordinación de la mujer en la literatura medieval castellana*, Madrid, Guadiloba, 1991, p. 274.

¹⁹ Ctg. CCCLXXVIII y CCCLXXXIII.

²⁰ Ctg. CCCXIX. Temáticas parecidas se encuentran en las composiciones CCXXIV, CCXLVII, CCCXIX y CCCXLIII.

manera, que non se pudiessen departir, guardãdo lealtad vno a otro, e otro si que de aquella amistad saliesse linaje, de que el mundo fuesse poblado, e el, loado, e seruido (...)”²¹.

Según el texto, formar linaje es sinónimo de tener hijos²². Asimismo, para tener linaje es necesario casarse –de hecho, el linaje es uno de los bienes del matrimonio²³–. Por último, el hombre, al tener descendencia, engendra su linaje²⁴.

En este contexto, se entiende la importancia que reviste la mujer, en cuanto madre, en la conformación del linaje y, en consecuencia, en la estructuración de las relaciones de parentesco. Esto nos lleva a sugerir que las fuentes analizadas entienden que la maternidad debía desarrollarse en un ámbito institucional preciso, el de la familia y el matrimonio –ámbito que, además, se encuentra en la base de las relaciones de parentesco–.

La idea de familia en el corpus alfonsí

Numerosos trabajos sobre la familia en la Edad Media han estudiado el desarrollo de esta forma de organización social –partiendo desde tiempos romanos–, a fin de destacar las variaciones que se operaron en la misma en el transcurso del Medioevo²⁵. En este sentido, se identificaron tres acep-

²¹ *Partida 4*, prólogo.

²² Al respecto, pueden consultarse *Partida 2*, título V, ley III; título XX, prólogo y *Partida 4*, título XVII, ley I. Las obras historiográficas nos ofrecen algunas referencias sobre esta idea, por ejemplo, *Estoria de España 1*, fol. 137r., fol. 141r., fol. 145r.; *General Estoria 1*, fol. 54r.

²³ *Partida 2*, título XX, leyes I y II y *Partida 4*, título II, ley III.

²⁴ *Partida 1*, título VIII, ley VIII y *Partida 2*, título V, ley III, entre otros.

²⁵ En este caso, se seguirán las ideas planteadas por LORING GARCÍA en el trabajo arriba citado. Asimismo, se tuvieron en cuenta los siguientes estudios: María Jesús FUENTES, “Mujer, trabajo y familia en las ciudades castellanas de la baja Edad Media”, *En la España Medieval*, 20 (1997), 179-194; Christiane KLAPISCH-ZUBER, “La mujer y la familia”, en Jacques LE GOFF *et alii*, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 297-322; Leah OTIS-COUR, *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2000; Reyna PASTOR, “Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez–Universidad Complutense, 1986, pp. 187-214 y, de la misma autora, “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones”, en Carmen TRILLO SAN JOSÉ (coord.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 31-68; Adeline RUCQUOI, *La*

ciones de esa noción, todas ellas provenientes de dicha tradición romana: la primera hacía referencia al conjunto de esclavos y servidores que residían bajo un mismo techo; luego, designó a los habitantes de la casa en su conjunto (*pater familias* con su mujer, hijos y los esclavos a su servicio); finalmente, fue empleada como sinónimo de *gens*, haciendo alusión al grupo de emparentados.

Durante la Edad Media, la primera variante fue utilizada para designar al conjunto de esclavos, colonos y demás dependientes de los latifundios eclesiásticos que habitaban y explotaban un mismo dominio o señorío. En cuanto a la segunda –como célula doméstica–, ésta sobrevivirá como tal pero en concurrencia con otros términos. De esta manera, el vocablo latino *domus* será utilizado, en la Alta Edad Media, para designar la casa noble integrada por la pareja conyugal con sus descendientes y parientes, como así también a los esclavos, servidores domésticos, siervos rurales y mesnada. Por su parte, la palabra *casa* aludirá al grupo doméstico nobiliario de la Baja Edad Media, en tanto que los vocablos *focus* y *focarium* harán referencia al grupo doméstico de co-residentes no nobiliarios. Junto con ello, el término familia también hará alusión al conjunto de conventuales de un monasterio. Cabe consignar que la tercera acepción apuntada –familia como grupo de emparentados– desaparece para dar lugar a otros términos. Así, surgen los de *parentela* –que, desde el siglo VI, designará al grupo de consanguíneos provenientes de la línea paterna y materna, incluyendo también a los parientes afines– y *linaje*.

Ahora bien, este intento de los científicos sociales²⁶ por precisar el contenido del término familia no es privativo de los estudiosos contemporáneos. En efecto, ya se encuentran iniciativas parecidas en las *Partidas* de Alfonso el Sabio. De hecho, los colaboradores de este monarca fueron conscientes de la vaguedad de algunas palabras y, en la *Séptima Partida*, desarrollaron un Título (XXXIII) sobre el “...significamiento de las palabras, e de las cosas dubdosas”, en cuya ley VI “Del entendimiento o del significamiento de otras palabras oscuras” se expresa:

mujer medieval, Madrid, Grupo 16, 1985 (Cuadernos de Historia 16, nº 262); María Isabel DEL VAL VALDIVIESO, “Las mujeres en el contexto de la familia bajomedieval. La corona de Castilla”, en TRILLO SAN JOSÉ (coord.), *op. cit.*, pp. 105-136. Asimismo, confrontar obras de carácter general como Bonnie ANDERSON y Judith ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, Crítica, 1991, t. I; Margaret WADE LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1989.

²⁶ Ya que no sólo es un problema abordado por los historiadores sino también por antropólogos, sociólogos y etnólogos, principalmente.

“(...) que por esta palabra familia se entiende el señor della, e su muger, e todos los q’ biuen so el sobre quien ha mandamiento assi como los fijos, e los siruientes, e los otros criados. Ca familia es dicha aquella en que biuen mas de dos omes al mandamiento del señor, e dende en adelante, e no seria familia fazia ayuso. E aquel es dicho paterfamilias que es señor de la casa: maguer que non aya fijos. E materfamilias es dicha la muger que biue honestamente en su casa, o es de buenas maneras. Otrósi son llamados domesticos tales como estos, e demas los labradores, q’ labran sus heredades, e los aforrados (...)”²⁷

Como podrá observarse, esta formulación jurídica del concepto de familia no sólo refleja la necesidad de evitar equívocos en su uso sino también la vigencia de las dos primeras acepciones clásicas mencionadas. En efecto, por una parte designa al grupo doméstico integrado por el *pater familias*, su mujer e hijos como así también por los sirvientes, siervos y criados. Por otra, se incluye al grupo de co-residentes constituido por más de dos hombres bajo el mandato de un señor. Así, mientras se destaca el hecho de que “no se hace mención (...) de la palabra familia entendida como grupo de emparentados”²⁸, se precisan los conceptos de parentesco y linaje –precisión que se retoma en otros pasajes de la misma obra jurídica²⁹–. Ambos elementos reflejarían, a nuestro entender, la evolución antes desarrollada, en el sentido de que dicha acepción desaparece para dar lugar a términos como parentela y linaje.

Ahora bien, los modelos de familia que subyacen en el conjunto del corpus alfonsí dejan entrever las posibles similitudes o diferencias que existen entre la formulación jurídica y la realidad del concepto. Por una parte, tanto en dicha formulación jurídica como en las imágenes de la familia se destaca un elemento invariable: en todos encontramos la célula doméstica o, en otros términos, la familia conyugal. Por otra, se observa

²⁷ Partida 7, título XXXIII, ley VI.

²⁸ LORING GARCÍA, *op. cit.*, pp. 31-32. Desde otro punto de vista, María Francisca GÁMEZ MONTALVO sostiene que las “Partidas asumen un concepto de familia amplio, pues no sólo están en ella el hombre, como cabeza visible de la misma, la mujer y los hijos, como subordinados a él, sino que la componen los parientes y criados y todos los que están bajo el mismo techo”. Sin entrar en detalles, se observa, por una parte, que la autora parte de una diferenciación entre familia conyugal y familia amplia para definir el concepto utilizado en la obra legislativa alfonsí; por otra, dentro de dicha conceptualización integra a los parientes cuando, en realidad, éstos no forman parte de la definición propuesta por los colaboradores de Alfonso X –GÁMEZ MONTALVO, *op. cit.*, pp. 24-25–.

²⁹ Más adelante analizaremos ambos conceptos y el vínculo existente con el papel jugado por la mujer, como madre, en la configuración y perpetuación de los mismos.

que este grupo integrado por el hombre –cabeza de familia–, su mujer e hijos puede ser representado sólo o compartiendo morada y actividades con otras personas. De este modo, se aprecian algunas divergencias ya que, por una parte, la familia puede incluir la célula doméstica y a sus sirvientes, criados o dependientes, por otra a algunos parientes que escapan al marco conyugal o, por último, a personas pertenecientes a ambos grupos –sirvientes y parientes–.

Algunos milagros de las *Cantigas de Santa María* nos permitirán ilustrar en detalle lo arriba expresado. En tal sentido, la cantiga 359 nos ofrece un ejemplo acabado del modelo de familia en el que sólo se representa la célula doméstica. En ella, el hombre –jefe de familia–, su mujer e hijos no sólo comparten la morada sino también las actividades productivas y las preocupaciones cotidianas:

(...) a un ome que vëera | a Xerez e y morar
fora con moller e fillos, | que el mui de coraçon
As mãos da Santa Virgen | que tangeron acarón...

Amava mais d’outra cousa. (...)
[8-11]

Este dous fillos avia, | e Domingo o mayor
chamavam, e ao outro | Pedro, que era mëor.
Estes ambos o servian | muito, [de] que gran sabor
avia o ome bõo, | e fazian gran razon.
As mãos da Santa Virgen | que tangeron acarón...

Onde ll’avëo un dia | que ao mayor mandou
que foss’ a ua sa vinna | veer que ele chantou;
e o moç, alá estando, | avëo que cativou,
e leváran a Ronda | por aver del remisson.
As mãos da Santa Virgen | que tangeron acarón... [16-25]³⁰

Por su parte, en el corpus jurídico de las *Partidas*, hallamos indicios que nos permiten inferir, indirectamente, esta idea de familia que comprende al hombre y a su mujer –unidos por el matrimonio– y a los hijos que nacen de dicha unión. Asimismo, se entrevé el hecho de que conviven en

³⁰ En el cancionero mariano se encuentran numerosos ejemplos de familias conyugales. Entre otras, pueden consultarse las siguientes cantigas: IV, XLIII, LXXIX, CXVIII, CXXXIII, CXXXIX, CLXI, CVXXI, CXC VII, CCXIII, CCXXIV, CCLI, CCCXIX, CCCXLVII, CCCLXXVIII, CCCLXXXI y CCCLXXXIX y las miniaturas de las cantigas XLVI, CLXVIII, CLXXI y CLXXXVIII.

la misma morada y que colaboran, entre todos, en las actividades productivas y domésticas propias de una economía campesina. De este modo se lee,

“...E porende el pueblo deue auer todas estas naturalezas con la tierra, en que han sabor de beuir. E mayormente que el linaje q dellos viniere que nazca enella. Ca esto les fara que la amen e ayã sabor de auer enella las otras naturalezas, que de suso diximos. E para fazer este linaje, conuiene que caten muchas cosas, porq nazca, e a *muchigue*. E la primera, que *casen* luego que sean de edad para ello. Ca desto vienen muchos bienes que fazen mãdamiento de Dios, assi como mostramos, e otrosi que biuen sin pecado, por que ganan el su amor, e les *acrescianta el linaje*. E demas reciben en su vida plazer, e *ayuda* delos que dellos descien, de que les nasce esfuerço, e poder. Pero lo que les es mas que tomã grand conorte, por que dexan otros en su lugar, que son semejantes de si, e *son como vna cosa con ellos*, en quien ha de fincar lo suyo, e cumplir despues de su muerte, *lo que eran ellos tenu-dos de fazer (...)*³¹.

En otros pasajes del cancionero, la célula doméstica cuenta con la compañía de personas que, en su calidad de dependientes, se encuentran bajo el mandato del jefe de familia y colaboran en distintos tipos de actividades. De este modo vemos, como parte de la “familia”, a criados, siervos, amas de cría, nodrizas, labradores, etc. Así lo ilustra la cantiga 334, cuando expresa:

E deste fez en Terena, | ond’ averedes sabor,
un miragr’ a Virgen santa, Madre de Nostro Sennor,
que ou[v]’ hua vez guarido | uu *mancebo lavrador*
dun mui gran mal que a[via], | que lle fezeran fazer.
De resorgir ome morto | deu Nostro Sennor poder...

Este, per quant’ ei apreso, | en Aroches gran sazon
morou con uu bõo ome | que el mui de coraçõn
servia mui’ e amava; | e polo guardar enton
de mort’, ouv’ en ssi fillado | tal mal ond’ ouv’ a morrer.
De resorgir ome morto | deu Nostro Sennor poder...

Daquesto dizer-vos quero | assi como conteceu;
Bartolomeu a aqeste | chamavan, e doeceu;
des i o ome, *seu amo*, | pesou-ll’ en mui’ e prendeu

³¹ Partida 2, título XX, ley I.

seus bois con que lavrar fosse, | pois viu que sse non erger
De resorgir ome morto | deu Nostro Sennor poder...

Seu mancebo non podia; | e porende o leixou
e que mui ben del penssassen | a *ssa companna mandou*.
E sa moller con maldade | enton vynno tenperou
con ervas, como o dêsse | a seu marid’ a beber,
De resorgir ome morto | deu Nostro Sennor poder... [5-24]³²

Del mismo modo, en la legislación alfonsí se encuentran referencias indirectas que sugieren, como en el ejemplo que sigue, el modelo de familia que estamos analizando –en donde conviven, bajo un mismo techo, el hombre-señor junto a su mujer e hijos y sus criados o sirvientes–:

(...) Segura non puede ser casa de ningun ome si los siruientes del non guardaren al *señor* della, desi mismos, e delos estraños de fuera. E porende dixeron los sabios antiguos, que quando el señor es muerto por fuerça en su casa, quier de noche quier de dia, que sus *sieruos*, o sus *sieruientes que moraron con el* en el logar a essa fazon, deuen ser atormentados porque pueda ser sabida la verdad quien fueron aquellos que lo mataron. E esso mesmo deue ser guardado, si las *mugeres*, o los *fijos* fueren fallados muertos en la casa (...)³³.

En lo que respecta a la presencia de parientes compartiendo la morada con alguna familia nuclear, las referencias obtenidas de los relatos de milagros marianos son sensiblemente menores a las encontradas para los dos modelos ya analizados. En efecto, del total de cantigas narrativas –365–, sólo en 2 aparece dicho modelo frente a 21 cantigas que, de manera exclusiva, reflejan la célula doméstica y a 7 relatos en los cuales los dependientes conviven junto a la familia conyugal³⁴. A ello cabe añadir que, en

³² Encontramos referencias parecidas en las cantigas V, LXXXIV, CLXXVIII, CXCII, CCXII y CCLXXXIV. En las miniaturas de los milagros LXXXIV, CLXXVIII y CXCII, vemos representados a los dependientes asistiendo a sus señores. Igualmente, los poemas CCXXVIII, CCXXXIV, CCCXXXV y CCCXXXVIII ilustran a los dependientes y sus señores más allá de que éstos formen parte de una célula doméstica.

³³ Partida 7, título XXX, ley VII.

³⁴ En este caso, no se incluyen las cantigas que representan ejemplos de la acepción –referida en las *Partidas*– según la cual el vocablo familia también hace alusión a los hombres que se encuentran bajo el mandato de un señor.

los casos mencionados, los parientes que comparten morada con la pareja son la hija y su esposo³⁵ o la madre del jefe de familia³⁶. De este modo, tanto la exigua presencia de este tipo de familiares como el hecho de que se refieren a personas cuyo grado de parentesco es muy próximo, puede corroborar la desaparición de la idea de familia como grupo de emparentados, situación que oportunamente reflejaron las *Partidas*.

Asimismo, en dicho cuerpo de leyes, los indicios que mencionan a personas viviendo junto a algún pariente se refieren, por ejemplo, a las mujeres que pueden habitar con los clérigos³⁷ o a los niños que se encuentran al cuidado de abuelos³⁸ y otros parientes³⁹ dado que, debido a diferentes

³⁵ “(...) dua burgesa / nobr’ e cortesa, / que fora presa / por sa gran folia / Na malandaça.../ Esta foi rica e ben casada / e mui fremosa e de bõ sen, / e en Leon do Rodan morada / ouve muy bõa, per quant’ aprix en; / e ouve bela filla donzela, / de que mazela / Il’ aveeo un dia. / Na malandaça.../ Ela e seu sennor anbos deron / sa filla a marid’ / a seu prazer, / e morada de suu fezeron / por se por y mais viçosos tēer (...)”-ctg. CCLV, 12-29-.

³⁶ “(...) Aquesta dona casada era ben / con marido que amava mais d’ al ren, / e en Santa Maria todo seu sen / avia ena servir por sempre ja. / Quen na Virgen santa muito fiará.../ O marido a amava mui mais d’ al; / mais ssa sogra lle queria tan gran mal / per que lle boscou morte descomual, / como vis per mi ora dito será. / Quen na Virgen santa muito fiará.../ E un dia que dormindo a achou / soa, a un seu mouro logo mandou deitar-sse con ela; (...)”-ctg. CLXXXVI, 10-22-.

³⁷ “... E por los guardar deste yerro, touo por bien santa iglesia de mostrar, quales mugeres pudiesen con ellos morar sin mal estãça, e son estas, madre: abuela, hermana, e tya hermana de padre, o de madre: sobrina fija de hermano, o de hermana: su fija misma que ouiesse auído de bendiciones ante que rescibiesse orden sagrada, e su nuera muger velada de su fijo legitimo o otra que fuesse su parienta en el segudo grado, assi como prima cormana. E estas pueden morar cõ ellos por esta razon, porque la naturaleza del parentesco es tan cercana entre ellos, q faze a los omes que non deuen sospechar mal...” -Partida 1, título VI, ley XXXVII-. También, ley XXXVIII.

³⁸ “... E si el padre o la madre fuessen tan pobres, que ninguno dellos non ouiesse de que los criar: si el abuelo: o visabuelo de los moços fueren ricos, qualquier dellos es tenuto de los criar, por esta razon: porque assi como el fijo es tenuto de proouer a su padre, o a su madre, si vinieren a pobreza: o asus abuelos e a sus abuelas, e a sus visabuelos, e a sus visabuelas que suben por la liña derecha. Otrosi es tenuto cada vno dellos de criar a estos moços sobre dichos: si les fuere menester que descenden, otrosi por ella” -Partida 4, título XIX, ley IV-. En lo que respecta a los abuelos que se hacen cargo de sus nietos también existen referencias en Partida 3, título II, leyes II, III y VII; título VII, ley IV; Partida 4, título XVI, ley X; título XVII, ley IV; título XVIII, ley I; título XIX, ley I; Partida 5, título XII, ley XXXVI y Partida 7, título XVI, ley IV.

³⁹ “Sin testamento muriendo algun ome que ouiesse fijos, e non les ouiesse dado guardadores: o si fiziesse testamento, e non los dexasse en guarda de ninguno: o si les dexasse guardadores, e se muriessen, ante que el padre dellos: si los moços non ouieren madre, nin auuela, mandamos, que los parientes mas cercanos, que ouieren, e que estouieren en vn mismo grado, sean guardadores dellos, e de todos sus bienes...” Partida 6, título XVI, ley IX. Del mismo

circunstancias, no pueden ser criados por sus padres. De todos modos, salvo en el caso de los abuelos, no hay referencias concretas que indiquen que los parientes que se hace cargo del niño formen parte de una familia conyugal.

Finalmente, en lo que atañe al modelo integrado por la familia nuclear, sirvientes y parientes que están bajo la potestad del *paterfamilias* –la familia en el sentido amplio del término–, éste se encuentra representado de manera dispar. En efecto, en el cancionero mariano sólo existe una referencia que nos aproxima a dicho modelo. Se trata de la composición 186, en donde la protagonista es una mujer casada, cuya suegra aprovecha la ausencia de su hijo para meter a un moro –siervo suyo– en la cama de su nuera. Esta narración, corroborada por su miniatura, pone en escena a la pareja –la mujer y su marido–, los parientes –representados por la figura de la suegra– y los sirvientes –con el siervo moro–⁴⁰. En cuanto a los relatos de milagros que involucran a miembros de familias nobles o reales –incluidos los protagonizados por Alfonso X–, ellos no aportan, de manera directa, indicios que nos hablen del *paterfamilias*, su mujer e hijos compartiendo la morada con sus sirvientes y dependientes e, incluso, con algunos parientes.

Esta escasa representatividad del modelo es corroborada en las fuentes jurídicas. En efecto, tanto el libro segundo del *Espéculo* como en la *Segunda Partida* hablan del rey, la reina y sus hijos, de sus parientes, de los oficiales de la casa del soberano y de sus sirvientes. Por ejemplo, en el título XV del libro segundo del *Espéculo* –que trata sobre la reina– dice que “quien yaze con parienta de rrey et de rreyna en casa de la rreyna ffaze quatro males...” y más adelante que “las criadas, otrossi, de la rreyna dezimos otrossi que deuen sseer muy guardadas, quier ssean fijas de rricos omnes o de otros caualleros, que njnguno non yaga con ellas en casa de la rreyna...”⁴¹.

modo, encontramos referencias que nos hablan de los parientes que tienen en guarda a niños, sobre todo huérfanos, se encuentran en: Partida 3, título II, ley XI; título XIV, ley III; título XVIII, ley XCIII y Partida 6, título XVI, ley II. Por su parte, el *Fuero Real* ya establecía que “Si algunos huérfanos que sean sin hedat fincaren sin padre et sin madre, los parientes más propinquos que ayan hedat et que sean pora ello reciban a ellos et a todos sus bienes delant el alcalde et delant omnes buenos por escripto. E guárdenlos fata que los huérfanos uengan a edat” –ALFONSO X el SABIO, *Fuero Real* (edición, estudio y glosario de Azucena Palacios Alcaine), Barcelona, PPU, 1991, libro III, título VI, ley II, p. 75–.

⁴⁰ Ver nota 32.

⁴¹ *Espéculo*, libro Segundo, título XV, leyes I y III. Asimismo, se pueden consultar los títulos III, IV, V, XII y XIII del mismo Libro; Partida 2, títulos VI, VII, VIII y IX.

Como podrá observarse, ambas citas aportan elementos que nos permitirían formar una idea de la familia entendida en sentido amplio. Sin embargo, creemos que, al referirse a la casa real, la idea excedería los marcos de la institución aquí trabajada. Los clérigos, cancilleres, notarios, médicos, escribanos, alférez, mayordomos y demás oficiales, que se encuentran en la casa del rey, no deben haber sido considerados parte de su familia –salvo que fueran sus parientes– ni se deben haber sentido parte de la misma. En todo caso, podría afirmarse que eran integrantes de la casa del rey o de su corte pero no de su familia.

Esto nos lleva a plantear, para el contexto específico de las fuentes trabajadas, la pertinencia de este modelo de familia compuesto por el *paterfamilias*, su mujer e hijos, los sirvientes, dependientes y parientes que están bajo la potestad de aquél. En este sentido, las referencias relevadas –una en las *Cantigas* y las encontradas en las fuentes jurídicas– y los conceptos que subyacen a las mismas –que plantean la idea de la casa real o corte– nos permiten sostener que dicho modelo no formaba parte de la idea de familia tanto de esa época como de ese círculo de producción.

De este modo, el marco familiar arquetípico en el que se desempeñaban las mujeres que debían ser madres estaba conformado por un hombre, jefe de la familia, su esposa y los hijos frutos de su unión. En ocasiones, este núcleo conyugal –básico– podía contar con la presencia tanto de sirvientes como de dependientes que colaboraban en las diversas actividades –domésticas, productivas, etc. – que realizaba la misma. Por último, y en menor medida que en el caso anterior, la pareja podía albergar en su morada a algunos parientes, sobre todo, cercanos, como los padres y los hijos casados o los abuelos y los nietos.

En suma, podemos sostener que, si bien existían mujeres cuya maternidad se desarrollaba fuera del ámbito matrimonial, no es menos cierto el hecho de que, en tanto construcción histórico-social, la maternidad se proyectaba en el seno de una familia. Ello se debe, entre otras razones, a que era la base desde la cual se perpetuaba la misma⁴².

En consecuencia, el papel materno importa porque importa la descendencia. A través de él, la mujer cumple su función y, además, transmite un patrimonio que puede ser social –es decir, relaciones que se establecen a partir de la pertenencia a una familia o linaje– o material –ya sea bienes y honores como así también el desarrollo de actividades productivas familiares–.

⁴² GAMEZ MONTALVO, *op. cit.*, pp. 9-16 y KLAPISCH-ZUBER, *op. cit.*, p. 308.

LOS PUERTOS DEL REY: SÍNTESIS INTERPRETATIVA DEL FENÓMENO URBANO EN EL NORTE DE ESPAÑA DURANTE LOS SIGLOS XII Y XIII

JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA
(Universidad de Cantabria, España)

Introducción

Política y economía estuvieron estrechamente ligadas en el proceso de génesis y consolidación del fenómeno urbano medieval en la orla costera atlántica del norte de la Península Ibérica. Los reinados de Alfonso VIII (1158-1214) y Alfonso X (1252-1284) se significaron, en el litoral cántabro, por su denodado esfuerzo por fortalecer la autoridad regia en un territorio de débil implantación del realengo, debido a la arraigada presencia del señorío, en especial monástico.

Este espacio, percibido por los contemporáneos como la frontera litoral del reino de Castilla, fue un territorio difícil de repoblar, por lo que los monarcas se lanzaron a la tarea de perfilar todo un derecho orientado a fijar y atraer pobladores. Esto se tradujo, de una parte, en la creación de nuevos centros urbanos en la costa de Cantabria, y, de otra, en la concesión de privilegios y donaciones reales para fortalecer y aumentar la población de las villas portuarias ya existentes, todo ello entendido como la expresión del intervencionismo regio en las villas portuarias. La finalidad última de los monarcas fue la de afirmar una estrategia de control de la costa cántabrica, región natural fronteriza con el reino de Francia, con el objeto de garantizar su protección, el intercambio de mercancías y la presencia del realengo. Sobre esta promoción y consolidación del hecho urbano en el litoral cántabro, se asentó el definitivo despegue de la economía castellana a lo largo del siglo XIII.

El mar era percibido como frontera del reino de Castilla, tanto por las

Temas Medievales, 15-16 (2007-2008), 257-273.

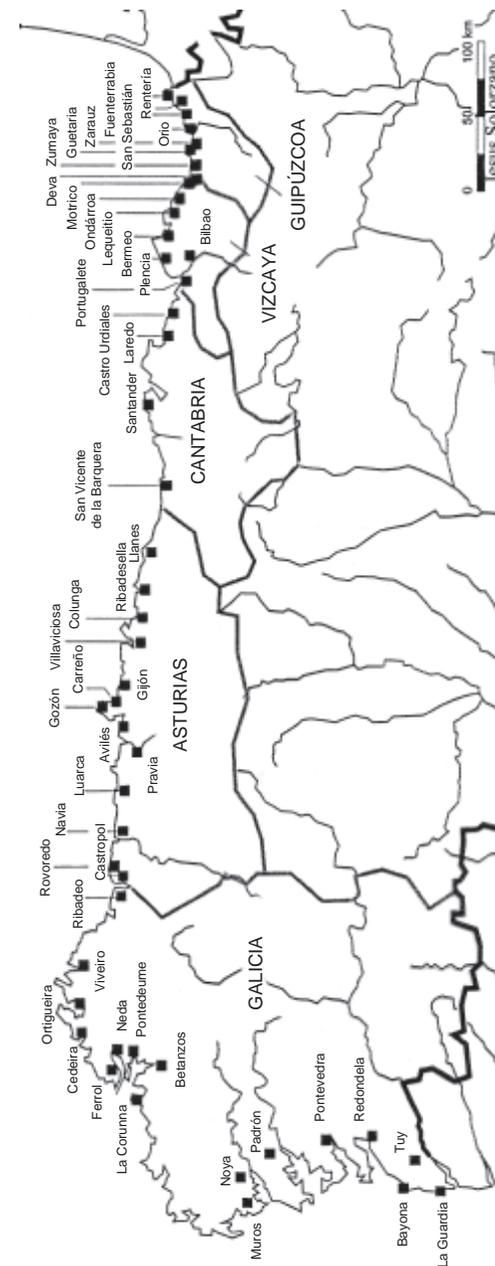
villas portuarias, como por los monarcas. Sin duda, la noción de frontera es muy compleja, pues no se reduce a una acepción política sino que, además, tiene un significado económico y de organización del poblamiento. La concepción de la costa norte peninsular como espacio fronterizo del reino de Castilla, necesitado de medidas protectoras y potenciadoras de su población tanto en tiempos de guerra, como de paz, tuvo un largo desarrollo. De esa manera, los centros urbanos portuarios de esa frontera natural – y política– de la Corona de Castilla desarrollaron unas características urbanísticas, económicas, sociales e institucionales particulares, gracias a múltiples factores relacionados directamente con su ubicación y sus posibilidades de desarrollo.

Así, las ciudades y villas portuarias del norte peninsular no aparecen sólo como meros puntos de poblamiento en el litoral sino que constituyeron una red urbana que se fue organizando lentamente hasta formar un complejo *campo de relaciones* entre los diversos sistemas urbanos jerarquizados de la Corona castellana. En este sentido, la definitiva ampliación del reino de Castilla con la extensión de las fronteras meridionales por la Baja Andalucía, tras la conquista de Sevilla (1248), creó un nuevo eje de relaciones en dirección norte-sur, que se tradujo en la necesidad de reforzar las dinámicas de las villas portuarias de la fachada atlántica y cantábrica. Así, los puertos norteños pasaron a desempeñar un importantísimo papel como centros de intercambio y redistribuidores de mercancías, no sólo entre el interior de Castilla y la fachada atlántica europea sino entre el traspais castellano-leonés y los puertos andaluces. No obstante, la materialización y consolidación de esta frontera litoral supuso un largo proceso, que vino determinado por el afán de la monarquía en sentar las bases materiales de su poder.

1. La fundación real de villas nuevas en el litoral cántabro: la reorganización del poblamiento costero (siglos XI-XII)

1.1. Los elementos preurbanos en el litoral cántabro

A principios del s. XII, el obispo de Oporto, Hugo, de origen francés, describía el litoral cántabro de la siguiente manera: “el mar había extendido allí sus brazos para separar las provincias y los que hacen el camino por allí se encuentran con grandes acantilados... sin temor a la aspereza de estos lugares ni a la atrocidad de sus habitantes ni a la furia encrespada de los brazos del Océano, que se extiende alrededor, confiado en la ayuda del apóstol Santiago, llegó hasta Carrión por apartados montes, valles y



Ciudades y villas portuarias de la Costa Cantábrica

mares". Un siglo después, en la costa cántabra se habían desarrollado cuatro núcleos urbanos, cuyo éxito dependió en gran medida de la política regia de fundación y promoción urbana.

El instrumento de que dispusieron los monarcas para reforzar su control sobre el litoral y reordenar el equilibrio de poderes en la zona, consistió en la concesión de fueros y franquezas. El afianzamiento de la autoridad regia se sustentaba en la puesta en marcha de una serie de estrategias políticas entre las que se destacó la labor legislativa y, dada la imposibilidad práctica de promulgar leyes de aplicación general, la concesión de fueros y privilegios a comunidades locales terminó siendo la prueba palpable de esa capacidad de establecer normas de derecho y el modo de crear señoríos adeptos a la causa del monarca.

En el frente litoral de Cantabria, Alfonso VIII centró su política de afirmación real en la creación de nuevos centros portuarios reales, que fueran capaces de neutralizar un espacio litoral con excesiva presencia del señorío eclesiástico. De este modo, Cantabria, hacia la segunda mitad del siglo XII y de la mano del rey Alfonso VIII, vio desarrollarse una realidad socio-espacial de la que ya no quedaba recuerdo al menos desde el siglo V: el mundo urbano. En menos de cuarenta años, cuatro comunidades aldeanas del litoral fueron elevadas al rango de villas.

Hasta mediados del siglo XII, Cantabria formaba parte de la periferia del reino de Castilla, cuyos intereses se concentraban en el sur del reino, en la frontera con al-Andalus. Con todo, en el norte, la economía ganadero-forestal y pesquera conllevó un aumento de población progresivo y, con ello, una diversificación de las actividades económicas, muestra de lo cual es, de un lado, la ampliación de las tierras de cultivo a costa del bosque y los baldíos, y, de otro, el despertar del interés de los señores del interior por contar con posesiones en la costa de las que obtener productos del mar. Así por ejemplo, se registra la presencia de Cardeña en San Vicente de la Barquera, Santa María de Nájera en Santoña, San Juan de Burgos en Castro Urdiales, San Millán de la Cogolla en Laredo y Colindres, y del obispo y catedral de Burgos en Santander, Santoña, San Martín de la Arena y San Vicente de la Barquera. En este contexto de evolución demográfica ascendente, se produjo entre finales del siglo XII y comienzos del XIII un punto de inflexión en el que unas pocas aldeas se constituyeron en villas y pasaron a contar con un fuero. Desde luego este proceso –el paso de la aldea a la villa– es muy sugestivo aunque por el momento casi desconocido en esta región. Lo que sí conocemos es que el concepto de villa y su papel económico e institucional ya estaba maduro en el norte del Duero a finales del siglo XI y que este modelo –fuertemente influido por el derecho de francos a través de los fueros de Sahagún y Logroño– es el que se

implanta en Cantabria. Además, desde la separación de los reinos de Castilla y León en 1157, tras la muerte de Alfonso VII, hasta la incorporación a Castilla de Guipúzcoa y el Duranguesado hacia el año 1200, el litoral de Cantabria fue la única salida al mar del reino de Castilla, lo que hacía de las tierras del litoral un objetivo de suma importancia para la monarquía. Asimismo, el establecimiento de estos nuevos núcleos urbanos fue posible gracias a la desaparición de las incursiones de la piratería vikinga y musulmana de la costa cantábrica, que había sido permanente entre mediados del siglo IX y mediados del XI, en la etapa que precedió a la repoblación urbana de la orla costera del Cantábrico.

Los centros aforados en el siglo XII comparten tres elementos comunes: se trata de núcleos preexistentes, pues hay una presencia de pesquerías, monasterios e iglesias y una decisión regia de fundarlos formalmente. Todos los centros existían con anterioridad a la concesión de sus respectivos fueros. En general, todos habían sido fundados en la Antigüedad y habían sido habitados hasta alrededor del siglo VI. La época inicial coincide con la del mayor auge y desarrollo urbano del imperio romano, la última viene señalada por la descomposición del imperio, unido a las devastaciones de las invasiones. La villa de Castro Urdiales tiene antecedentes históricos prerromanos. Plinio, en su *Historia Natural*, cita el "*Portus Amanum*", tribu indígena, sobre el cual se instaló la colonia romana de Flavióbriga que perduró hasta el siglo VI, tras ello desapareció hasta el siglo XI. Santander tiene sus antecedentes romanos en el "*Portus Victoriae Iuliobringesium*", citado asimismo por Plinio, si bien este asentamiento romano no guarda relación directa –ya que no existe un "*continuum*" en el poblamiento– con el Santander medieval, que aparece documentado como "*Portus Sancti Emetherii*" en 1068 y, pocos años más tarde, surge el monasterio de San Emeterio y Celedonio. Laredo también existía antes de constituirse en villa en 1200, donde había una población asentada en torno al monasterio de San Martín de Laredo que es mencionada en 1068 y la propia villa de Laredo, datada en 1086. San Vicente de la Barquera tiene sus antecedentes romanos en el *Portus Vereasueca*. Por último, sabemos que Santoña fue un asentamiento romano durante los siglos I y IV d.C. según han revelado recientemente los restos arqueológicos hallados en el entorno próximo de su iglesia. Hidacio nos atestigua que la parte costera de Cantabria fue saqueada por los hérulos en el año 454, quienes con 400 hombres armados en naves recorrieron Cantabria y Vardulia sembrando la destrucción.

Entre el siglo VI y el siglo XI, no volvemos a hallar ninguna prueba documental o arqueológica de poblamiento en el litoral de Cantabria. Es decir, el mundo urbano desaparece durante cinco siglos. En el siglo XI, los

monasterios de Santoña y Santander recibieron sendas cartas de inmunidad en 1047 y 1099. Se trata de privilegios de coto e inmunidad para las tierras, los hombres y el ganado, según los cuales los delegados del poder regio –el sayón, el conde y el merino– no podrían entrar a tomar ni homicidio, ni montazgo, ni caloña en los dominios monásticos de Santa María del Puerto (futuro puerto de Santoña) y San Emeterio (futuro Santander). San Emeterio estuvo presente en el entorno de los ríos Pisueña y Miera, con penetración longitudinal en los valles de Cayón (Pámanes, Esles, Encina), Carriedo (San Andrés de Vega y Llerana) y Miera (Mirones y Miera) y el monasterio de Santa María de Puerto por la zona costera de Trasmiera, entre las bahías de Santander y Santoña (Bareyo, Meruelo, Arnuelo, Noja, Junta de Voto) y el valle del Asón, hasta Ramales, sin penetrar en los valles del río Miera. Estas cartas de inmunidad tenían un doble objetivo: de un lado, el fortalecimiento de los monasterios de la mano de sus abades y, de otro, el encuadramiento del territorio dentro de la cultura feudal del momento, promovido por los reyes Fernando I, García Sánchez de Nájera y Alfonso VI. Estos monasterios sirvieron como mecanismos de organización del poder feudal en los territorios de las Asturias de Santillana y Trasmiera. Las cartas de inmunidad marcan los momentos claves en la feudalización de estas comunidades. Se trata de la transición de las ‘comunidades de parientes’ a las ‘comunidades de hijos de Dios’, en las cuales las instituciones religiosas ordenaron la comunidad insertándola en una jerarquía señorial. De esta manera, los abades quedaban como “*dominus monasterio*”, a la vez que éstos se vinculaban al monarca mediante su reconocimiento como señor y benefactor. Sobre la base de estos monasterios y de la articulación feudal tejida por ellos, el monarca Alfonso VIII, utilizando el instrumento jurídico del fuero de Sahagún (concedido por Alfonso VI entre 1080 y 1087), fundó y elevó a la categoría de villas aquellos núcleos poblados, formados en el entorno de los monasterios. Está claro que Alfonso VI no tuvo una estrategia de promoción urbana de la costa del reino de Castilla, como lo demuestra el hecho de que sus esfuerzos –en este sentido– quedaron concentrados en las villas del camino de Santiago y de la Extremadura; sin embargo, aquellas cartas de coto del siglo XI facilitaron al grupo humano (comunidad de parientes), allí asentado, el camino hacia la construcción municipal (comunidad de vecinos y parroquianos). Únicamente quedó fuera del proyecto foral del siglo XII, el monasterio de Santa María del Puerto que, desde 1052, pasó a depender del monasterio de Santa María la Real de Nájera.

1.2. La fundación formal de los centros urbanos del litoral cántabro

El instrumento de que dispuso Alfonso VIII, como sus predecesores, para reforzar su control sobre el litoral y reordenar el equilibrio de poderes en la zona, consistió en la concesión de fueros y franquezas. El afianzamiento de la autoridad regia se sustentaba en la puesta en marcha de una serie de estrategias políticas entre las que destacó la labor legislativa y, dada la imposibilidad práctica de promulgar leyes de aplicación general, la concesión de fueros y privilegios a comunidades locales terminó siendo la prueba palpable de esa capacidad de establecer normas de derecho y el modo de crear señoríos adeptos a la causa del monarca.

Las cuatro villas portuarias, fundadas formalmente por el monarca Alfonso VIII, fueron Castro Urdiales (1163), Santander (1187), Laredo (1200) y San Vicente de la Barquera (1210). Los fueros fijaron por escrito los derechos fundamentales de los pobladores con esquemas similares, según los modelos y las familias de los textos de Logroño, Sahagún y San Sebastián. El fuero de Logroño de 1095, concedido a Castro Urdiales y Laredo, hace partícipes a ambas villas de unas características comunes. Se halla la presencia de unos rasgos que distinguen el centro urbano de su entorno rural: el núcleo urbano actúa en lo administrativo como capital de su término jurisdiccional y en lo económico condiciona sus actividades productivas. Castro Urdiales y Laredo poseyeron los términos jurisdiccionales más amplios; además, se trata de la aplicación de un derecho que libera a la población de prestaciones personales y otorga al núcleo una capacidad de autogobierno. Por último, cabe decir que las cláusulas del fuero de Logroño potencian, de un modo especial, las actividades comerciales y artesanales. Los fueros otorgados comparten, igualmente, otras características: fueron concedidos al *concilium* del lugar (entiéndase colectividad concejil) en todos los casos, salvo en San Vicente de la Barquera, que va dirigido a los pobladores, presentes y futuros. Hay preceptos referidos a actividades portuarias preexistentes en Santander y San Vicente de la Barquera –posiblemente, también las había en el desaparecido fuero de Castro Urdiales– pero no en Laredo donde, al parecer, predominaba la actividad ganadera. En todos estos lugares, Alfonso VIII tuvo que pactar o imponer su voluntad a la autoridad monástica de la que dependían para elevarlos a la categoría de villas, lo que nos indica que los centros monásticos eran los articuladores del espacio con anterioridad a la concesión de los fueros, tras lo cual las villas tomarían el relevo. Por otra parte, se determina la igualdad jurídica entre ambos sectores de la villa. Obviamente, otro de los objetivos perseguidos por el monarca era la atracción de

pobladores, tanto de población dispersa por la región, como de fuera del reino.

La concesión de fueros a las villas de la costa conllevó el nacimiento formal de núcleos en los que, a partir de entonces, iba a estar directamente representada la corona –hasta ese momento, las relaciones con la monarquía se habían mantenido a través de los nobles y la Iglesia–. Pero no es menos cierto que el proceso de urbanización hay que encuadrarlo dentro del proceso de ascensión de los poderes feudales locales, comarcales y regionales y que, en el fondo, la fundación formal de villas urbanas también trajo consigo una transferencia del dominio señorial regio hacia los concejos de las villas, donde estaban surgiendo con fuerza las proto-oligarquías concejiles. La aparición de los núcleos urbanos posibilitó la jerarquización y territorialización del espacio: el ámbito urbano, en virtud de los fueros, se proyectaba sobre el territorio circundante al que subordinaba económica y jurídicamente. A partir de la concesión de los fueros, las villas formaron –o irán formando– su término jurisdiccional que, con el tiempo, será regido por el concejo y no por el *dominus villae* (delegado regio en los puertos). Otras finalidades perseguidas con la creación de villas consistían en la protección de la costa norte del reino y el asentamiento de la población dispersa por la zona, así como la atracción de pobladores foráneos. La procedencia de los tres fueros de francos otorgados a las cinco villas – Logroño, Sahagún y San Sebastián (Estella) – nos informa también del deseo del rey Alfonso VIII por atraer pobladores foráneos a la costa de Cantabria, quizás gascones, como ocurre en el caso de Santander durante el siglo XIII.

La fundación formal de nuevos centros urbanos portuarios estableció las bases materiales y logísticas que permitieron el mantenimiento de relaciones comerciales de Castilla con el exterior, a la vez que reforzaban la cohesión interna del reino por su parte norte y se definía claramente la posición de las tierras de realengo en la frontera marítima, convirtiéndose en puntos de resistencia frente a cualquier ataque exterior y frente a las tierras de señorío.

2. Las concesiones de privilegios urbanos: la consolidación de los puertos como formas organizadoras de las actividades marítimas de la costa norte (siglo XIII)

Una vez que fueron fundadas las villas portuarias por Alfonso VIII, la política regia, en una segunda fase durante el reinado de Alfonso X, se dirigió a situarlas en un plano ventajoso respecto a los señoríos eclesiás-

ticos que las circundaban. Así, la política real de fundación de nueva villas portuarias fue acompañada de la concesión de exenciones generosas de impuestos sobre la explotación y comercialización de las mercancías, así como de medidas proteccionistas que, en su mayor parte, fueron otorgadas por el rey con anterioridad a la crisis de 1272, año de la revuelta de un importante sector de la nobleza contra el monarca.

Alfonso X reforzó la autoridad regia en la frontera marítima del reino por medio de la concesión de privilegios a las poblaciones, cuya finalidad era “*acreçerlos en sus bienes e leuarlos al adelante, e que sean más ricos e valan más*”, con lo que se atrajo el apoyo de las elites urbanas de aquellas villas. La prioridad más acuciante de aquellos puertos era asegurarse el abastecimiento de la población, así como la propia vitalidad económica, que giraba en torno a la actividad comercial. Para ello, las villas necesitaban una balanza comercial equilibrada y la protección de los productos de la tierra que, en las Cuatro Villas de la Costa, eran el vino, la sal y el hierro.

Los puertos cantábricos que más exenciones recibieron durante el reinado de Alfonso X fueron los de las Cuatro Villas de la Costa de la Mar. La primera villa privilegiada fue Santander. En 1253, el monarca le confirmaba su exención de pagar portazgo en Población, lugar situado en el camino de Santiago, entre Frómista y Revenga. Dos años después, en 1255, el rey eximía de pagar portazgo a los vecinos de Santander en todo el reino, salvo en Sevilla y Murcia. Junto con Santander, ese mismo año, fueron favorecidos por Alfonso X, los puertos de Castro Urdiales y Laredo con un privilegio de franquicia de portazgo en Medina de Pomar, paso obligado de las mercancías en su camino hacia la costa y viceversa. En el caso de Laredo, se sumó ese año la concesión de un privilegio por el que se extendía la exención de portazgo a todo el reino, salvo Murcia y Sevilla, así como la facultad de pescar y salgar en todos los puertos de Castilla, León y Galicia, con la única condición de que comprasen la sal en los alfolíes reales y pagasen el diezmo de los pescados al rey. Tanto en el caso de Santander, como en el de Laredo, Alfonso X reconoce el apoyo militar prestado por estas villas en la conquista de Sevilla de 1248, junto con el deseo de que las poblaciones prosperen con esas concesiones fiscales. No obstante, la villa de Santander aun recibió más mercedes, pues en 1263 la exoneraba del portazgo en las dos ferias anuales de Valladolid. El deseo del monarca consistía en establecer una vía directa de tránsito de mercancías entre Santander y Valladolid, para lo cual dispensó de pagar portazgo en esa villa a los mercaderes de la costa Cantábrica (*Ultra Pas*), procedentes de Santander, y desvió el lugar donde se debía entregar el portazgo, desde Carrión a Monzón.

Otra de las medidas alfonsinas con relación a los puertos consistió en

la protección de las mercancías que servían como moneda de canje en las transacciones comerciales, en especial, la sal y el vino. Las villas cántabras eran lugares de acarreo, deficitarios de cereales panificables y, con el libre intercambio de mercancías, conseguían estar abastecidas de este producto de primera necesidad. En 1276, el concejo de Santander se quejaba de que cuando faltaba sal en el alfolí de la villa, los mercaderes se veían obligados a importarla de otras partes pero los arrendadores del alfolí de la sal les pedían la cuarta parte de su valor, lo que perjudicaba a los mercaderes, que se negaban a acudir a Santander, lo que conllevaba que la villa tampoco fuera provista de pan. De igual manera, en 1281, el concejo de Santander dirigió al rey una carta por la que solicitaba la exención del diezmo del vino de su cosecha, que exportaban al extranjero. Alfonso X accedió a ambas peticiones pues entendía que se trataba de unas mercancías vitales para los intercambios de la villa con el exterior. Por su parte, San Vicente de la Barquera fue el puerto que menos franquicias recibió de entre las Cuatro Villas de la Costa. Sólo nos constan las confirmaciones del fuero de la villa (1210) y la del privilegio de exención de portazgo en todo el reino, que le había otorgado Fernando III en 1241, que excluía las ciudades de Toledo, Murcia y Sevilla.

Todas estas liberalidades regias vinieron a actualizar la presencia del rey en el litoral atlántico y a situar las villas reales de la orla costera en una posición ventajosa respecto a los que no tenían esa condición, lo que además servía para renovar la relación contractual entre el rey y los mercaderes de esas villas. Tras el proceso fundacional y de protección de las villas portuarias, se produjo una nueva jerarquización del territorio del litoral cantábrico en función de su condición de centros canalizadores del tráfico mercantil. Según el ordenamiento de las Cortes de Jerez de 1268, en el que aparecen los puertos autorizados para el tráfico de mercancías, se cita como puertos más importantes a San Sebastián y Fuenterrabía en Guipúzcoa; a Santander, Laredo y Castro Urdiales en Cantabria; a Avilés en Asturias y, en Galicia, a La Coruña, Ribadeo, Vivero, Betanzos, Ortiueira, Cederia, Ferrol, Bayona, La Guardia, Pontevedra, Padrón y Noya. Sin duda, este documento aduanero es un indicador del nivel de desarrollo alcanzado por estos centros urbanos del litoral norteño.

3. La consolidación de los puertos como formas de organización del espacio de la costa norte.

Junto a las cartas forales de Alfonso VIII y los privilegios fiscales de Alfonso X, nos consta que los monarcas se preocuparon por sentar los límites territoriales y litorales de las villas regias, así como de disponer un

nuevo tipo de urbanismo planificado, que ayudaron a consolidar una nueva jerarquización espacial.

El primer aspecto a considerar en la consolidación de estas villas fue el de su término jurisdiccional, ya que todas las nuevas poblaciones necesitaban de un territorio libre de cargas, inmediato al centro urbano, lo que implicaba una política de reorganización territorial de la propiedad. Alfonso VIII había fijado unos límites territoriales de las villas en las cartas forales, pero esas fronteras del realengo no se consolidaron hasta los reinados de Alfonso X y Fernando IV. Para ello, Alfonso X procedió a fijar los límites jurisdiccionales de las villas del litoral. En el caso de Santander, este monarca le concedió un privilegio que confirmaba los límites terrestres del fuero y volvía a precisar los límites territoriales de la villa en tres leguas, ámbito que fue explotado, de manera intensiva, por los vecinos de Santander. De él obtenían los mantenimientos de los vecinos, con la madera de sus bosques construían las casas y los barcos y, en sus tierras, pacía el ganado. La delimitación espacial del término de las villas produjo numerosos conflictos con los señores de las tierras limítrofes. Muestra de ello es que, en 1295, hubo de intervenir el rey Fernando IV en defensa de Santander, pues *“cavalleros e otros omnes de la tierra que les fassen demanda en ellos, e otros agravamientos commo no deuen”* y, en 1304, de nuevo, ese mismo monarca hubo de proteger a los vecinos, ya que *“ay algunos cavalleros, escuderos e otros omnes de y de la tierra que les fasia demanda en ellas por otro fuero e non por el fuero de y de la villa”*. Incluso, en 1371, Enrique II hubo de confirmar esa extensión: *“Avedes termino fasta tres leguas en rededor de la dicha villa de Santander”*.

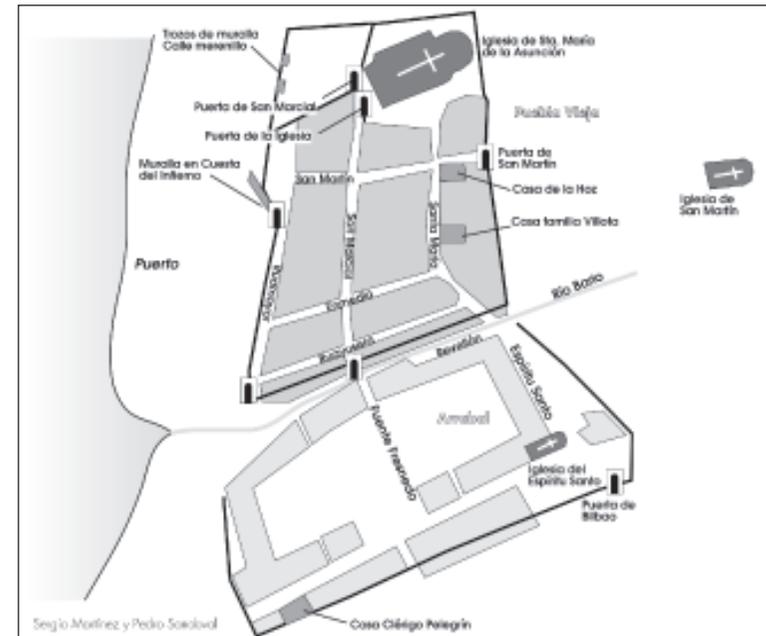
De la misma forma, los monarcas quisieron que la actividad marítima quedara mediatizada por las villas reales y para ello no situó las aguas como límites naturales de los términos jurisdiccionales de las villas sino que hallamos testimonios –aunque sean parciales– de la inclusión de las aguas del mar como parte de las propiedades comunales. Resulta fácil comprobar en la documentación medieval que la jurisdicción costera de la actual Cantabria pertenecía únicamente a las villas portuarias, un espacio comprendido entre Tina Mayor al oeste y Ontón al este. Así, a partir del reinado del Alfonso X, las villas de la costa irán estableciendo su control sobre las aguas del litoral, los cursos fluviales y sus riberas, lo que les permitió intervenir sobre las ferrerías, sobre el tráfico fluvial y marítimo –en un tiempo en que la navegación era fundamentalmente de cabotaje– y conseguir recursos para las arcas concejiles y reales. De esta manera, las villas y puertos costeros creaban una “esfera de influencia” sobre un amplio territorio rural, regulando la comercialización de las mercaderías a través de sus mercados.

El hecho de que cada villa portuaria se arrogara una parte de la juris-

dicción marítima impidió que se desarrollara una jurisdicción marítima general. Alfonso X no olvidó ayudar a solventar los seguros problemas que podía conllevar esta ampliación del marco jurisdiccional y legal de actuación de las villas. Así, aunque no existe una legislación que regule la actividad en la jurisdicción marítima, sí desarrolló unos códigos que entendían de los conflictos surgidos en el mar, nos referimos a la *Partida V* y el fuero de Layrón. La primera estableció los procedimientos de las causas marítimas, mientras que las segundas fijaron las sentencias.

Este proceso de creación y patrocinio de villas portuarias en el litoral atlántico –desarrollado, básicamente, por los monarcas Alfonso VIII y Alfonso X– sirvió para fijar una nueva organización del territorio, presidida por la villas de realengo, en ámbitos que habían tenido hasta entonces una fuerte implantación señorial, así como al objetivo de hacerse con el control de las actividades marítimas y sus rentas, que hasta entonces habían estado monopolizadas por los centros monásticos y la nobleza local o regional. Los más perjudicados por esta política, obviamente, fueron los señores, que se opusieron e incluso llegaron a pedir al rey que destruyera *“las pueblas que el rey fazía en algunas tierras de León e de Gallizia, ca dezían que por esto perdían lo que avían”*.

Igualmente, las villas portuarias representan un modelo particular urbanístico de villas de frontera. Algunas medidas tomadas por Alfonso X para planificar el urbanismo y fortificar las villas nuevas del litoral nos sugieren unas nuevas formas de urbanización, de lo cual nos han llegado testimonios de la planificación regular en la Puebla Nueva de Santander y la villa de Laredo. En las *Partidas* de Alfonso X, el legislador comenta que hay ciertos elementos urbanísticos en los que la autoridad pública debía intervenir, como era el mantenimiento de las murallas, en cuya labor, todos los vecinos debían cooperar, ya fuera con su trabajo o con dinero: *“ca pues que la pro destas labores pertenece comunalmente a todos, guisado e derecho es, que cada uno faga aquella ayuda que pudiere”*. En 1256, Alfonso X ordenaba la forma de ejecución del nuevo poblamiento de Motrico, una villa del litoral cantábrico, con expresa mención a la construcción de la cerca –*“que fagades vuestra cerca muy buena”*– y la obligación de los vecinos de residir en el espacio intramuros. Incluso conocemos el nombre del personaje al que el rey pudo encargar la misión de disponer el trazado y ejecución de las cercas en las villas del litoral, Pere Daor, a quien vemos actuando en Oviedo en 1270, al igual que en Villaviciosa y en Llanes, por lo que no sería de extrañar que también hubiera actuado en otros centros urbanos del norte peninsular. Se trata de una fisonomía que responde a un modelo de plano regular en cuadrícula, muy extendido por el litoral, caso de las pueblas nuevas de Santander y Laredo, lo que una vez más nos



Plano de Santander

confirma la voluntad de intervención y planificación de las villas del litoral por parte de Alfonso X.

4. La consolidación de las elites urbanas en los centros urbanos de la costa

Obviamente, los monarcas tuvieron una significación especial en la configuración de los gobiernos concejiles. En el caso de Santander, una villa fundada con el fuero de Sahagún en 1187, la carta foral había fijado la supeditación del concejo al control de unos oficiales temporales –el *“dominus villae”*, el merino y el sayón–, que representaban los intereses regios y ejercían su autoridad por delegación expresa del monarca en una situación de dependencia directa del mismo. A lo largo de la primera mitad del siglo XIII, el concejo fue adquiriendo un mayor protagonismo frente a la autoridad regia del *“dominus villae”*, pues sus vecinos solicitaron no sólo privilegios económicos más importantes sino también una más amplia autonomía política, un pacto entre monarquía y concejo portuario.

Así, a partir de mediados del siglo XIII, en la medida que se configuró el organigrama de cargos concejiles, la figura del señor de la villa se fue disolviendo; sin embargo, la monarquía alcanzó un protagonismo de primer orden en lo que respecta al nombramiento de los oficiales concejiles. Santander es la única villa de la costa norte en la que Alfonso X debió de querer –o poder– introducir un cuadro de magistraturas concejiles, que bien pudo responder a la introducción del *Fuero Real* o, cuando menos, al establecimiento de un esquema de gobierno urbano adecuado a la coyuntura local, que se basaba en aquél. En 1257, Alfonso X traspasaba a su hermano, don Sancho, la facultad de nombrar a los “*alcaldes et jurados e merinos et escrivano et todos los otros aportillados*”, si bien se reservaba el ejercicio de la “mayoría de justicia” –la suprema jurisdicción que no podía ser transmitida a otros porque siempre residía en el rey– y establecía que la facultad de designar a los oficiales concejiles retornara al rey, tras la muerte de su hermano. En el resto de centros urbanos de la costa cantábrica, habrá que esperar hasta la segunda mitad del s. XIV para comprobar la existencia de un esquema semejante de gobierno urbano complejo.

Los cambios políticos y económicos, introducidos por los reyes en el siglo XIII conllevaron la obtención de un peso notable de las gentes dedicadas a las actividades marítimas, que fueron formando unas oligarquías capaces de controlar las instituciones de gobierno urbano. La creciente intervención regia del siglo XIII en las villas portuarias del norte iba dirigida a contar con la colaboración de los grupos dominantes urbanos. El monarca necesitaba la ayuda –económica, militar y política– de este importante sector social y, por su parte, las oligarquías eran conscientes de la importancia de contar con el apoyo directo del rey para sus propios intereses. Las concesiones y mercedes regias ayudaron a consolidar una oligarquía emergente, cuya posición de privilegio se fundamentaba en la diversidad de ingresos provenientes de las actividades mercantiles y las propiedades fundiarias. Sabemos que, desde principios del siglo XIII, existió en estas villas un sector de mercaderes, que se enriqueció gracias a las intensas actividades comerciales, basadas, fundamentalmente, en tres productos: el pescado, la sal y el hierro. A ello se sumó la participación de los mercaderes en los beneficios de la fiscalidad regia o en exenciones concretas a este sector socio-profesional. Uno de los derechos reales más importantes consistía en la renta de las ferrerías. En 1257, Alfonso X arrendó los derechos reales de las ferrerías de la región cantábrica, desde Asturias de Santillana hasta Fuenterrabía, a Pero Pérez de Pámanes y Domingo Pérez, hombre de don Sancho, electo de Toledo y chanciller del rey, que era a la sazón abad de Santander y hermano del rey, por 15.000 marave-

días anuales, durante cinco años. Además, concedía libertad a los arrendatarios para hacer alfolíes en cualquiera de los sobre dichos lugares.

La comunidad de intereses entre los mercaderes de la costa, de una parte, y la política de protección de los puertos y de sus principales actores, de otra, se reforzó en los años sucesivos con la amnistía fiscal de 1281, relacionada con ciertos delitos fiscales sobre los diezmos aduaneros, que Alfonso X concedió a los mercaderes “*desde Sant Viçente de la Barquera fasta Fuenterrabía*”, a cambio de pagar 101.000 maravedíes. En los años siguientes, esa unidad de acción se vería reforzada con la creación de las hermandades: en 1296, se constituyó la Hermandad de la Marisma, entre los puertos del golfo de Vizcaya (Santander, Laredo, Castro Urdiales, Vitoria, Guetaria, San Sebastián y Fuenterrabía), lo cual se tradujo en una cristalización institucional sin precedentes, manifestando el alto grado de desarrollo comercial alcanzado por estas villas, como consecuencia de la política aplicada por Alfonso X en los puertos de la frontera marítima de su reino.

El patrocinio que Alfonso X ejerció sobre el sector de los mercaderes respondía, lógicamente, a una connivencia entre éste y el sector mercantil de la población. Sabemos que los representantes de los concejos, los procuradores que actúan ante el rey, eran individuos de cierto prestigio dentro de las villas, pertenecientes al grupo de “*omes buenos*”, cualificados por su riqueza, elegidos por el resto de los vecinos y capaces de vincular a éstos en sus acuerdos con el rey. Así, los monarcas reciben las peticiones de privilegios que les hace el grupo de “*omes buenos*” y las cartas de mercedes van dirigidas en su beneficio. Los integrantes de aquellos grupos de “*omes buenos*” no estaban dotados de un estatuto privilegiado sino que desarrollaban en las villas una serie de funciones concretas, relacionadas con las esferas del poder local y la representación de las villas en el exterior, lo que les diferenciaba del resto de la población urbana. En 1282, el infante don Sancho confirmaba a la villa de San Vicente de la Barquera el fuero a petición de los “*omes bonos*”. Hallamos, así pues, los primeros indicios escritos de una diferenciación entre los vecinos de las villas. De una parte, el control y representación del poder era ejercido por el reducido grupo de *omes buenos*, que decía encarnar al conjunto de la comunidad de las villas, de otra, los miembros más relevantes de este grupo ejercían el control de las principales magistraturas. Se trata de los primeros síntomas de la configuración de las oligarquías urbanas en los puertos del norte peninsular. Un ejemplo de las consecuencias del apoyo regio a grupos familiares concretos de los puertos nos la ofrecen los Pérez. Esta familia comenzó a tener un destacado papel social y económico en Santander desde mediados del siglo XIII. En primer lugar, porque eran personas dependientes

del abad de Santander; por otro lado, fueron promocionadas por Alfonso X al otorgarles el arrendamiento de los derechos reales de las ferrerías en 1257 –contrato que consiguieron por su cercanía al abad de Santander, don Sancho, hermano del rey– y, por último, enlazaron con un linaje noble de la tierra, los Pámanes. Así, a finales de esa centuria, formaban parte del selecto grupo que dirigía el concejo de la villa, ostentando el cargo de alcalde de Santander en 1253, procurador del concejo en 1281 –en la persona de Domingo Pérez– o el de escribano, en 1293. Esta familia de los Pérez unirá al patronímico el renombre, haciendo referencia a su lugar de procedencia, Santander, y son los conocidos mercaderes que aparecen en los *Calendar of the Patent Rolls*. Estas familias, con una fuerte dedicación a las actividades mercantiles en el siglo XIII, constituirán en los dos siglos siguientes las oligarquías de linajes, que controlarán los órganos de gobierno urbanos y monopolizarán las actividades económicas mercantiles de los centros urbanos de la costa, cuyos cimientos fueron puestos y consolidados por Alfonso X.

Conclusiones

Los reinados de Alfonso VIII y Alfonso X significaron el surgimiento y el impulso definitivo a una nueva forma de ordenación del territorio y de la población en la costa cantábrica –o si se quiere en la frontera– de la Corona de Castilla. De una parte, los núcleos urbanos costeros surgieron y se consolidaron como polos de atracción económica de sus comarcas y del comercio de largo alcance, jerarquizando económica, social y políticamente sus espacios de influencia, más allá de lo que eran sus términos jurisdiccionales, tanto por mar como por tierra. De esta manera, durante el reinado de Alfonso VIII y Alfonso X se sentaron definitivamente las bases de la subordinación de las aldeas, valles y, en general, cualquier otra forma de poblamiento a la directrices marcadas por las villas de realengo, que pasaron a ocupar el primer rango jerarquizador del espacio fronterizo norteño de la Corona de Castilla. Pero no hay que perder de vista que al rey le interesaba controlar los territorios fronterizos y, para construir su *regnum*, el monarca no se contentaba con ensanchar su dominio sino que, a lo largo de los siglos XII y XIII, la monarquía se dedicó también a organizarlo y situarlo en una posición superior respecto a los señoríos que lo rodeaban, es decir, que utilizó el derecho feudal para controlar a los diferentes señores feudales, en un contexto de progresivo crecimiento de la autoridad monárquica. De este modo, la afirmación del poder monárquico viene a consolidar y coronar el edificio feudal, en el que los centros urbanos

–a través de la política foral y de concesión de privilegios– incrementaron el territorio de realengo y legitimaron la autoridad regia.

La dinámica urbana, iniciada durante los reinados de Alfonso VIII y Alfonso X, se tradujo en la formación de unos núcleos urbanos costeros mayores que se impusieron como centros de referencia del entorno rural señorial y monástico gracias a los privilegios otorgados, entorno que, aun poseyendo plena autonomía jurídica, no escapó a su preponderancia. De esta manera, las villas portuarias estructuraron un espacio más o menos amplio por medio del ejercicio de sus competencias jurisdiccionales, lo cual reforzó la autoridad regia en estos territorios de frontera.

La política desarrollada por la monarquía posibilitó el arraigo del “realengo concejil” en los centros urbanos portuarios, una manera más compleja de ejercer el señorío del rey con la connivencia de los gobiernos y las oligarquías locales aunque también mucho más eficaz. La motivación del monarca fue compleja: defensa de la frontera, reforzamiento del realengo y desarrollo mercantil. La política urbana en Cantabria y en el resto de la costa atlántica del norte peninsular responde, así pues, al proceso de centralización monárquica. Los puertos resultaban imprescindibles a la monarquía castellana para la cohesión interna de su reino, ya que representaban un papel fundamental en la organización de aquel espacio fronterizo, como centros de atracción de población, de apoyo a la defensa militar y de enclaves comerciales que aseguraban las relaciones mercantiles del reino. Un territorio litoral que la monarquía supo consolidar en su camino hacia el Estado monárquico bajomedieval.

CROUZET-PAVAN, Élisabeth, **Re-
naissances italiennes 1380-1500**,
París, Albin Michel, 2007, 631 pp.

Dante, Giorgio Vasari, Guido Cavalcanti, Petrarca, Boccaccio, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino son nombres que remiten a una época asociada, estrechamente, con una nueva cultura, fundada en el amor a los clásicos y en la restauración de la lengua latina. Florencia, Milán, Génova, Venecia, Roma, Ferrara, Nápoles, Pavía, Verona son ciudades que se encuentran ligadas con dicho momento de recuperación de la tradición greco-latina.

Hombres y ciudades unidos por el Renacimiento, movimiento social y cultural de largo aliento, caracterizado por su apuesta a la representación y a la autocomprensión de grandes hombres y sus símbolos, que buscaron en el pasado los elementos y supuestos ideológicos para justificar su presente y su proyección de futuro.

Cabe preguntarse, pues, qué se entiende por Renacimiento, dado que todos los intentos por definir el Renacimiento, establecer sus períodos inter-

nos, dieron origen a diversas posibilidades metodológicas e ideológicas, que han generado un profundo debate historiográfico referido al “largo siglo XV”. Tal profusión de estudios hace prácticamente imposible mencionar todos los textos, aun cuando se trate de un espacio italiano, caracterizado por la fragmentación y la regionalización. La diversidad documental es también evidente, esto conduce a la necesidad de seleccionar y de reconocer la parcialidad de los enfoques.

A partir de esta perspectiva acotada, Élisabeth Crouzet-Pavan propone un estudio de historia comparada que pueda dar cuenta, al mismo tiempo, de la diversidad y de los elementos comunes, de la posibilidad de hablar del espacio italiano a la vez que reconocer las identidades locales, interesarse por la existencia de humanistas en general y de individuos sobresalientes en particular.

Crouzet-Pavan se desempeña como investigadora y profesora en la Universidad de París-Sorbona; es especialista en historia urbana de la baja Edad Media, en particular del ámbito italia-

no. Su tesis doctoral, del año 1989, estuvo dedicada a la construcción histórica, política, social y simbólica de la ciudad de Venecia. Sus obras se han caracterizado por la originalidad de sus planteos, la solidez de sus argumentaciones, la profundidad de sus análisis tanto de fuentes como de bibliografía y la sencillez y belleza de su escritura. Estas cualidades hacen de este ensayo un libro de consulta obligado para todos los especialistas en temas del siglo XV y permite apreciar la visión de larga duración de su autora, dado que, en cierto sentido, esta obra continúa su estudio publicado en 2001, *Enfers et paradis. L'Italie de Dante et de Giotto* (París, Albin Michel).

Para dar cuenta de las realidades materiales y mentales de dicha centuria, la autora recurre a los escritores de la época (desde Alberti a Zambotti), a los clásicos releídos entonces (desde Aristóteles a Virgilio), a las obras que considera sustanciales referidas al período y presenta sus hipótesis a lo largo de una introducción, ocho capítulos y una brevísima conclusión, que dan cuenta de la complejidad del período abordado.

En el capítulo 1, "Le temps revient", estudia cómo la sociedad, particularmente los grupos dominantes, asiste a un proceso complejo de renovación cultural. Esta renovación supone un rescate de la Antigüedad, una reconquista del pasado. Esta mirada del pasado modela imaginarios y comportamientos y se proyecta hacia el futuro. Estos comportamientos y proyecciones se ponen de manifiesto tanto en la historia florentina del momento como en la creación de mitos fundacionales, tales como el referido a una "edad de oro" o a la consideración de "Roma como cabeza del

mundo". Virgilio, Cicerón y los monumentos antiguos constituyen los elementos sobre los cuales se fundamenta y sustenta este humanismo triunfante, que otorga brillo tanto al pasado como al presente a la vez que proyecta luminosidad y esperanza.

En el capítulo 2, "Les ombres du passé", analiza cómo esta renovación se plasma en una memoria activa, de lugares y de cosas, que se prolonga materialmente en obras y monumentos. Aquí también Antigüedad y modernidad dialogan y se proyectan. Los hombres de las ciudades italianas construyen su propia memoria, en confrontación con los grandes actores del pasado: el emperador, el Papa, los reyes de Francia y la corona de Aragón. Las memorias urbanas inventan tradiciones, generan mitos fundadores que les otorgan identidad y fuerza.

En el capítulo 3, "Maîtriser et posséder la durée", se caracteriza el ámbito italiano en el cual se da esta renovación, ámbito donde el crecimiento y el conflicto se entrelazan permanentemente. Estas disputas políticas implican una redefinición del poder, en especial de las formas de legitimidad. En este marco se generan discursos, elaborados por los intelectuales al servicio de los diferentes poderes. Los mitos políticos que surgen hablan del combate entre repúblicas y tiranías, entre comunas y monarquía e instalan la visión de una lucha fatal, criminal y fratricida en Italia.

En el capítulo 4, "À la recherche du devenir", la autora profundiza su indagación sobre el Estado en Italia, subrayando la existencia de una esfera estatal, en los discursos, las proyecciones y las aspiraciones, a pesar de la fragmentación política. La lógica de esta esfera

política, tal como se había planteado en el capítulo anterior, se basa en una dinámica belicista. "Un fuerte particularismo político caracteriza la experiencia italiana: el equilibrio depende de cinco Estados regionales", la señoría territorial veneciana, el Estado territorial milanés, el florentino, el pontifical y el napolitano.

En el capítulo 5, "Les vies successives de la primauté économique", presenta una reflexión sobre materia económica, a partir de la cual la autora toma partido por las tesis que defienden la modernidad del siglo XV. El comercio a larga distancia, el oro y las armas permiten sostener y favorecer la expansión de los comerciantes peninsulares. Son "los largos tiempos de las aventuras italianas", que posibilitan el desarrollo del capital.

En el capítulo 6, "Le théâtre des êtres: dramaturgie de l'un et des autres", analiza la estructura social, prestando especial atención en el desarrollo del individuo y del individualismo, puesto de manifiesto, por ejemplo, en el retrato y las medallas. Gusto por la riqueza y culto a la persona se traducen en grandes inversiones suntuarias, en particular en el mecenazgo de artistas de renombre que, a través de sus obras, dan brillo a una familia y a una tradición.

En el capítulo 7, "La mise en scène des apparences", pone el acento en la suntuosidad social, definiendo a la sociedad de la época como "un teatro de las apariencias", que lleva a una creciente aristocratización de la sociedad italiana en su conjunto. Es una época de excesos y de desmesuras. Esta sociedad, "que se piensa a sí misma" lo hace a través de la pompa y las prácticas suntuarias, del lujo y de las fiestas. Es una

sociedad que ensalza las tradiciones nobiliarias y se proyecta social y demográficamente defendiendo valores aristocráticos.

En el capítulo 8, "Présences de Dieu, témoignages des hommes", examina los discursos elaborados en relación a lo sagrado, a la muerte y el más allá. Este análisis le permite afirmar que los humanistas fueron hombres de fe y de creencias y convicciones profundas, a la vez que rechazar aquellas hipótesis que subrayaban, quizás por influjos iluministas, quizás por influencias decimonónicas, la laicidad y ateísmo de la época.

Por todo lo expuesto, la autora considera el Renacimiento como "una edad de paradojas", dado que es un mundo desacralizado en el cual Dios es omnipresente; es un mundo políticamente fragmentado que justifica de manera ideológica al Estado; es un mundo que tiende al fortalecimiento del individualismo en el marco de una sociedad aristocrática y aristocratizante; es un mundo desbordante de riqueza y sensualidad en una época de profunda crisis y contracción económica y demográfica.

La obra presenta una muy útil lista de fuentes y de bibliografía así como una cronología y dos mapas que permiten situarse en el complejo mundo italiano del mil cuatrocientos. Un índice de nombres de lugares y personas hace posible la búsqueda rápida, en un panorama tan amplio y variado.

La lectura atenta del libro nos deja una imagen diferente a las tradicionales. Surge un Renacimiento multifacético, que busca restaurar la grandeza original de Roma, la centralidad simbólica de Jerusalén, la presencia imperial de Bizancio, teniendo como modelo experiencias francesas y aragonesas

más recientes. De allí que la autora habla de una “ecléctica idea de *renovatio imperii*”.

Estas imágenes matizan expresiones anteriores, que hacían del Renacimiento un “dispositivo cultural”, “un milagro italiano” o, más precisamente, “un milagro florentino”, entendiendo por tal la invención del Humanismo a partir del rescate de la Antigüedad, la conjunción única de poder, de riqueza y de gusto por las artes, la ruptura con “los sombríos tiempos medievales”.

Si bien muchas de estas caracterizaciones resultan hoy esquemáticas, no hay libro de historia que no las contenga, lo que hace difícil resumir un fenómeno tan complejo a la vez que se impone la necesidad de buscar nuevos caminos. De esta complejidad y de la búsqueda de nuevas interpretaciones da cuenta el ensayo de Élisabeth Crouzet-Pavan, escrito con pasión y sabiduría, que merece leerse con igual pasión y con mucha atención.

Gerardo Rodríguez

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, **Carmona medieval**, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006, 245 pp. (Colección “Ciudades Andaluzas en la Historia”).

Manuel González Jiménez es catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla, presidente de la Sociedad Española de Estudios Medievales, director de la “Cátedra Alfonso X el Sabio” (Puerto de Santa María) y de las revistas *Historia. Instituciones. Documentos* (Universidad de Sevilla) y *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*.

Es miembro de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras y de la Real Academia Alfonso X de Murcia, así como miembro de honor de la Academia Portuguesa de la Historia y correspondiente de la Real Academia de la Historia. En 2006 recibió el Premio Antonio Domínguez Ortiz de Biografías por su *Fernando III el Santo*.

Hijo dilecto de Carmona, ha publicado, en relación con esta ciudad, *Carmona a fines de la Edad Media* (1973), *Ordenanzas del Concejo de Carmona* (1973), “El Repartimiento de Carmona” (1981 y 1998) y *Carmona en la Edad Media* (1984). Es el impulsor de los Congresos de historia de Carmona, que tienen continuidad desde mediados de la década de los noventa.

Manuel González Jiménez es un especialista reconocido internacionalmente por sus investigaciones sobre la Andalucía de la baja Edad Media, sobre las figuras de Fernando III y Alfonso X, sobre la actuación de los diferentes concejos andaluces. A sus estudios suma ediciones críticas de crónicas, libros de repartimiento, actas y acuerdos de concejos, diplomáticos, entre otros.

La Carmona presentada en esta colección resulta una síntesis y puesta a punto de sus trabajos previos. En esta oportunidad, el impulso vital de la ciudad se presenta cronológicamente, a partir de la conquista y repoblación, para concluir en los albores de la Edad Moderna. Aspectos políticos e institucionales, geográficos y económicos, sociales y culturales son abordados con claridad y profundidad, dado que “Carmona es el paradigma perfecto de la historia del valle del Guadalquivir. Todas las culturas, todos los pueblos, todas las grandes formaciones políticas que sucesivamente se desarrollaron en

nuestra tierra dejaron en Carmona su huella, y una huella profunda, convirtiéndola en lo que en realidad es, un crisol de culturas y de civilizaciones” (p.17).

En la “Introducción” pasa revista a la ocupación neolítica de la comarca, favorecida desde entonces por su posición intermedia entre la sierra y la campiña, que la convertía en paso obligado, llegando a constituir una etapa importante de la llamada Vía Augusta.

A partir del siglo III después de Cristo, Carmona entra en un lento declive, que se transforma en ruina y desmantelamiento de edificios públicos y religiosos, contracción del poblamiento, despoblación de núcleos rurales y desaparición o abandono de las grandes propiedades del territorio. Desde principios del siglo VIII hasta mediados del siglo XIII, formó parte de al-Andalus, insertándose dentro de una sociedad islámica que tan honda huella dejó en su imagen y fisonomía.

Los dos primeros capítulos abordan la cuestión de la conquista y repoblación. En 1247, Carmona capituló, sin ofrecer resistencia, ante Rodrigo González Girón, representante de Fernando III, lo que garantizó a sus habitantes la posibilidad de permanecer en sus casas, mantener sus bienes, su religión y sus costumbres o bien de marcharse. En 1252, Alfonso X comenzó a repoblarla, repartiendo tierras y casas a 31 caballeros de linaje o hidalgos, a 15 caballeros ciudadanos y a 60 peones. En este punto de la obra, González Jiménez plantea una de las grandes controversias en torno a la repoblación andaluza y expone su posición: “Ante estos datos, salta a la vista que la política de Alfonso X fue la de favorecer la instalación de pobladores y no, como se afirma con un

total desconocimiento de lo que realmente sucedió, la de repartir la tierra entre unos pocos nobles e instituciones eclesiásticas la mayor parte de la tierra conquistada. Por el contrario, los primeros beneficiarios de los repartos fueron los propios repobladores, convertidos todos ellos en propietarios. Los menos favorecidos, los *peones*, recibieron lotes individuales que incluían casa y 60 hectáreas de buena tierra de labor en la Vega. Sólo de esta forma podía garantizarse el éxito de la repoblación. Lo que vino detrás—la concentración de las mejores tierras en manos de propietarios las más de las veces absentistas y la aparición del latifundio, con todas las consecuencias sociales que de él se derivaron—no tuvo nada que ver con los repartimientos. Fue, más bien, el efecto del desinterés de muchos repobladores por asentarse en Andalucía, una región fronteriza y amenazada, por tanto, por granadinos y marroquíes, del empobrecimiento de los débiles y de las diversas crisis económicas que sacudieron la región entre los siglos XIII y XIV” (p. 29).

En los capítulos tres a seis analiza la relación de la ciudad con los diferentes reyes Trastámaras, en particular los estrechos vínculos que mantuvo con Pedro I, que le valieron severas represalias por parte de Enrique II—entre las que se cuentan la confiscación de bienes a los linajes principales de la comarca, el reemplazo de los cuadros dirigentes del concejo y el expolio documental y territorial—. Sin embargo, el lugar geográfico ocupado por la villa, convirtió a Carmona en un pieza estratégica de primer orden en el tablero política de la comarca por lo que, desde el reinado de Juan I en adelante, la situación se tornó menos desfavorable.

Si bien en estas páginas los temas políticos son centrales, no dejan de analizarse los alcances económicos y sociales, que merecen un tratamiento propio en el capítulo sexto. Hacia fines del siglo XV, la villa se encontraba en un estado de desgobierno, con una población empobrecida que se resistía al pago de los impuestos.

El capítulo siete aborda cuestiones vinculadas con la población a fines de la Edad Media, cuestiones que se encuentran documentadas gracias a la conservación –de forma fragmentaria para el período 1464-1474 y casi por completo a partir del reinado de los Reyes Católicos– de las actas capitulares del concejo. Junto a esta fuente han llegado a nosotros la contabilidad municipal, privilegios y cartas reales y algunos padrones de vecinos de las distintas colaciones o parroquias de la villa.

Carmona era una de las más importantes villas de realengo del reino de Sevilla y de Andalucía; pertenecía al grupo de ciudades medias cuya población oscilaba entre los ocho y los diez mil habitantes. Utilizando criterios modernos, la población activa de Carmona incluía jornaleros de actividades agrícola-ganaderas, artesanos, criados, mesoneros y taberneros, jornaleros vinculados con la alimentación, profesionales liberales, rentistas, clérigos seculares y religiosos.

De la administración y gobierno de la villa se ocupa el capítulo ocho. Conocemos muy bien todo lo referente a la organización municipal a fines de la Edad Media: acuerdos y disposiciones, medidas adoptadas en casos de necesidad, correspondencia con la corte y los concejos vecinos, nombramiento de cargos públicos, arrendamientos de las rentas municipales, pleitos, peticiones,

nombres de los responsables de la administración y gobierno municipales.

La Inquisición constituye el tema central del capítulo noveno dado que, desde el asalto a la judería, en 1391, Carmona perdió a su comunidad judía, impulsando las conversiones forzadas. Estos cristianos nuevos fueron, por lo general, mal vistos, dado que “*todos vivían de oficios holgados*”, lo que les permitió acumular riqueza y comprar honra, cargos y favores. En este ambiente tenso, que matizaba las cuestiones económicas con las religiosas, se produjeron en Carmona asaltos en 1473 a propiedades y bienes de los conversos. Para acabar con estas disputas, se planteó el establecimiento de la Inquisición, que comenzó su actividad en Sevilla a principios de 1481, extendiéndose de la ciudad a los principales pueblos del arzobispado hispalense, entre ellos, Carmona.

En el capítulo diez analiza las aportaciones de Carmona a la guerra de Granada, ya sea en hombres –por ejemplo, el alcaide y corregidor Sancho de Ávila murió en la conquista de Alhama–, mesnadas concejiles y nobiliarias, vasallos de acostamiento, víveres, animales de tiro y de transporte, dinero –préstamos, pago de soldadas de la ciudad y villa–. La guerra, la extensa guerra, dejó a los andaluces en general y a los carmonenses en particular, “*cansados y gastados*”.

La estructura física de la ciudad, sus iglesias y conventos, murallas y alcázaros son abordados en los capítulos once y doce. Carmona se distingue por el gran número de construcciones religiosas, tanto en el ámbito urbano como en los arrabales: iglesias parroquiales, eremitorios y ermitas, conventos y monasterios. “Carmona siempre tuvo la fama de

ciudad inexpugnable. A su posición estratégica, encaramada como estaba en el punto más elevado del Alcor, rodeada de los fosos naturales del escarpe que, en amplios tramos, caen en vertical sobre las cotas inferiores, el hombre fue añadiendo a esas defensas naturales todo un conjunto de estructuras en forma de fosos, barbicanas, murallas, puertas y fortalezas, que llegaron casi incólumes al fin de la Edad Media” (p. 157).

Los últimos tres capítulos abordan cuestiones que marcaron, por diferentes razones, la vida de la villa. Así, el capítulo trece evoca el terremoto de 1504 (un tremendo terremoto al que los sismólogos atribuyen el grado 7 u 8 de la escala Richter), en tanto el capítulo quince da cuenta de un plan hidrológico comarcal, elaborado a comienzos del siglo XVI y que nunca se llevó a la práctica.

El capítulo catorce, en tanto, se ocupa de fiestas, entradas, funerales y proclamaciones regias. Como éstas eran costosas y los recursos faltaban, las festividades eran escasas y la mayoría de las veces constituían celebraciones de carácter religioso, en particular Corpus Christi. Solemne fue también la entrada en la ciudad de los Reyes Católicos el día 2 de octubre de 1478, así como los funerales del príncipe Juan o de la propia Isabel.

En la conclusión, se analiza cómo se encuentra Carmona en los inicios de la modernidad. Los elementos que se toman evidencian una región en declive, desde el punto de vista demográfico; Sevilla y Granada actuaban como polos receptores de migrantes carmonenses. Esta pérdida de población acentuó el deterioro económico de la comarca, lo que permitió la concentración de la tie-

rra en pocas manos. Riqueza y tierras a disposición de una verdadera oligarquía dirigente, que controlaba todos los hilos de la vida y de las instituciones municipales.

El libro cuenta con magníficas ilustraciones y fotografías de color y un útil índice onomástico. Las notas, breves y precisas, conforman una sucinta bibliografía sobre las principales temáticas planteadas.

En síntesis, González Jiménez ofrece al lector un recorrido histórico por una ciudad andaluza bajomedieval, recorrido que posibilita adentrarse en el complejo entramado socio-económico y político-institucional que caracterizó las villas de Andalucía desde el siglo XIII.

Gerardo Rodríguez

HAUPT, Barbara y BUSSE, Wilhelm G. (eds.), **Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance**, Düsseldorf, Droste Verlag, 2006, 220 pp. (Studia Humaniora Band 41)

La presente obra contiene una serie de artículos –diez en total– dedicados a la temática de la peregrinación en el contexto de diferentes religiones, aunque dedicada especialmente a los tiempos medievales y modernos. Los autores provienen de distintas disciplinas, tales como la historia, la historia del arte, la historia de la medicina, los estudios islámicos y germanistas; se preguntan tanto por las características y los motivos religiosos, como por los económicos, políticos e, incluso, turísticos.

La publicación tuvo su origen en una serie de conferencias del Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance

der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf durante 1997-1998, pero fue editada recientemente, en 2006.

El primer artículo fue escrito por Ursula Ganz-Blättler y lleva el nombre de “Ich kam, sah und berührte’ Jerusalem als Pilgerziel im ausgehenden Mittelalter”. Comienza con la revisión de una infinidad de significados otorgados al viaje hacia Jerusalén –considerado como “centro del mundo”– aunque acota su trabajo básicamente a los significados de las peregrinaciones cristianas. La idea de peregrinación se vincula con el camino hacia un objetivo y con dos polos conceptuales: *stasis* y *mobilitas*. El texto nos hace transitar por un recorrido cronológico y resalta el “hambre de reliquias”, el interés comercial por ellas relacionado con el peregrinaje. Por otra parte, a partir de escritos de peregrinos, relaciona la erosión del papel de esta ciudad en los siglos XV y XVI con su característica de ser elitista –dado lo costoso del emprendimiento– y con la importancia adquirida por centros alternativos.

En segundo lugar, nos encontramos con un artículo escrito por Annemarie Schimmel: “Pilgerfahrt –ein Weg zum Zentrum des Islam”. La autora parte de su propia experiencia de peregrinación hacia la Meca y establece puntos de contacto entre las características, motivaciones, elementos y significados de este acto en la Edad Media y en la actualidad, incluyendo elementos pre-islámicos, aspectos místicos y prácticos, a la vez que explora algunos momentos destacados de la poesía islámica. La Meca se presenta no sólo como un centro de peregrinación sino también como un polo político, científico y sede de movimientos de reforma. En efecto, Schimmel encuentra que el peregrinaje ma-

nifiesta su importancia tanto en su significación política y espiritual como en el intercambio generado entre musulmanes provenientes de diferentes tierras.

En “Peregrinatio und stabilitas im frühmittelalterlichen Mönchtum”, Josef Semmler explora los citados conceptos, *peregrinatio* y *stabilitas*, mientras se hace un paseo histórico por la ocupación acerca de la peregrinación, que parte de los monjes irlandeses y pasa al continente europeo. Asimismo, se pregunta por las causas de la madurez de la *peregrinatio monastica* en Irlanda, que pareciera no haber recibido influencia del monacato del círculo cultural latino en España, Italia, Galia y África del norte. Parte de la respuesta ofrecida por el autor a esta particularidad se encuentra en el hecho de que, en estos lugares, la *peregrinatio* fue contrapuesta al concepto de *stabilitas*, que incluía la vida sedentaria y la estabilidad en el lugar.

“Von der bewaffneten Pilgerfahrt zur Entdeckungsreise. Die mittelhochdeutsche Dichtung *Herzog Ernst*” de Barbara Haupt trata sobre el mencionado poema, *Herzog Ernst*, de fines del siglo XII, frecuentemente caracterizado como un poema de cruzada; ella opta por el texto *Herzog Ernst B* de principios del siglo XIII, descarta una única fuente latina y propone una suerte de inspiración en la obra *Strassburger Alexander* (ca. 1170). Por otro lado, repasa brevemente el argumento y los hechos históricos que se entrecruzan en la novela y que se encuentran detrás de los eventos relatados. La autora opina que la cruzada se extiende aquí, de manera tal que el viaje se transforma en un viaje de descubrimiento en Oriente –un Oriente real que incluye lo ma-

ravilloso–. Se trabajan las nociones de cruzada como perfeccionamiento de la idea de peregrinación y la de *miles christianus* (cuyo objetivo estaba orientado por la religión) aunque paradójicamente el poema dedique a la ciudad de Jerusalén solamente 32 versos hacia el final. Para Haupt, este punto es un hecho llamativo puesto que los escasos versos mencionados constituyen un pequeñísimo número frente a, por ejemplo, las aventuras del personaje llamado Grippia que ocupan un tercio de la novela (1700 versos). De hecho, parece ser que la motivación dominante aquí es la curiosidad: esto queda demostrado por el hecho de que Ernst regresa a su patria con ejemplares maravillosos encontrados en Oriente, más que con reliquias. Se discurre también sobre el encuentro entre culturas –que se presenta como una oportunidad de aprendizaje–: los otros son descriptos como fascinantes, atractivos y amenazantes.

El artículo de Harmut Kokott se ocupa de “Der Pilgerfahrt des Arnold von Harff”. Comienza con una discusión con el editor Ewald von Groote –quien editara la obra en 1860– sobre las razones que convierten a este informe en un texto de valor. Mientras que, para este último, son relevantes tanto la ruta poco común de peregrinaje seguida por Arnold von Harff como sus intereses –que generarían una historia cultural del siglo XV–, Kokott opina que lo notable es que el autor del informe mantiene una posición ambigua con respecto a la tradición: por una parte, se aferra a ella; por la otra, parece querer liberarse de la misma. Esto se manifiesta en el contenido y la forma de la obra, ya que se incluyen elementos seriales –típicos de los informes sobre las peregrinaciones– y detalles y características que común-

mente no son descriptos. En efecto, Kokott logra verificar –tanto geográfica como cronológicamente– algunos caminos del protagonista pero resalta que éste incluso llega a dudar de las reliquias que se le presentan en la travesía. De esta manera, se manifiesta una ambivalencia entre lo experimentado y lo conocido a partir de la tradición. En el informe, entonces, se produce una mezcla entre la experiencia personal y el conocimiento de tópicos.

Wilhelm G. Busse, en su artículo “Pilgerfahrten nach Canterbury”, estudia el peregrinaje a dicha ciudad en relación con el martirio de Thomas Becket –asesinado en 1170 por cuatro caballeros del rey– y el culto de sus reliquias extendido por toda Europa. Canterbury se convirtió en destino de peregrinación para los reyes ingleses y otros poderosos europeos, lo que redundó en cuantiosas ganancias para el convento Christ Church por sus donaciones y por el gran negocio del “agua de Santo Tomás”. En los siglos XIV y XV ya se oye predicar a los sacerdotes contra las nuevas razones de la peregrinación, que incluyen la curiosidad, la lujuria y la intemperancia, además de ser considerada como generadora de una situación en la que ambos sexos se encuentran: el viaje se convierte en más importante que el destino. En 1388 el rey Ricardo II debe legislar dada la cantidad de peregrinaciones: se debe exhibir un sello que indique que el peregrino es “un buen hombre” para evitar ser tratado como vagabundo. En ese siglo comienza ya a decaer la peregrinación hacia este destino, que será destruido durante la reforma de Enrique VIII.

Heinz Finger trabaja sobre “Neuss und Dusseldorf als mittelalterliche Wallfahrtsorte”, es decir, sobre estos dos

lugares de peregrinación localizados en la región renana, intentando contextualizar el peregrinaje regional en un nivel de mayor generalidad. Así, el autor – quien estudia el desarrollo cronológico y las características particulares de estos centros– declara que la peregrinación cristiana nunca fue necesaria para la salvación sino que su realización se debía a una elección personal. Dentro de las particularidades correspondientes a los sitios analizados se menciona la práctica de beber del cráneo del patrono de Neuss, San Quirinus, y la sustitución del agua por vino en el caso de peregrinos distinguidos mientras que, para el caso de Düsseldorf, se indica la estrecha relación entre la fundación del peregrinaje y el duque Wilhelm I von Berg, quien se preocupaba por dotar a la ciudad de iglesias y reliquias, que la convirtieron en un destino suprarregional. Para terminar, se comentan los puntos de contacto y las diferencias entre ambos sitios.

“Frömmigkeit und Politik. Pilgern im katholischen Polen und im orthodoxen Russland” de Hans Hecker sitúa la temática en el contexto europeo, si bien atiende especialmente a las características distintivas del caso polaco y ruso. La Polonia cristianizada por monjes vio las órdenes y monasterios convertidos en centros de peregrinación. La religiosidad va unida a la política y los negocios: el viaje de Otón III a Gnesen, no sólo permite el reconocimiento de dicho espacio como centro del culto a san Adalberto (Vojtech/Wojciech) sino también la legitimación de la dinastía Piasten en el poder. Mientras tanto, en la Rusia ortodoxa se daban dos formas características de peregrinación: por un lado, el *starec*, una variante de los eremitas y, por otro, el *blažennyjo jurodi-*

vivj (“loco” en Cristo), una persona sin hogar, que peregrinaba de un lugar a otro, generalmente caracterizado por su simpleza. Especialmente el segundo constituía un contrapunto a la Iglesia oficial, cada vez más inclinada hacia el Estado. En definitiva, el autor se propone mostrar con estos ejemplos que la peregrinación siempre es una muestra de la religiosidad y que, invariablemente, presenta un aspecto político que se manifiesta de manera diversa en el tiempo y el espacio; en este artículo, esta situación logra ser identificada con mayor exactitud para el caso polaco.

El artículo de Hans Körner “Das Hemd der ‘Justitia.’ Rompilger und Romtouristen vor dem Grabmal für Papst Paul III. in St. Peter” trata sobre una historia que, tanto peregrinos como turistas, podían escuchar en Roma: un amante lascivo se habría enamorado de una de las figuras que acompaña la tumba del papa Pablo III –la estatua de la *Justitia*–; este hombre fue quemado vivo y el incidente provocó que el desnudo de la estatua debiera ser cubierto. Detrás de esta historia, que involucra a las figuras creadas por Guglielmo Della Porta, se encuentran las disposiciones del concilio tridentino de 1563: nada profano, desordenado o irregular debería ser mostrado en las iglesias. No obstante, las quejas de la familia del papa Pablo III (Farnese) lograron un compromiso: solamente una de las cuatro alegorías fue censurada. Ésta, por otra parte, funcionaba como atracción turística: podía ser vista en su desnudez por turistas dispuestos a pagar dinero por ello. Según el autor, la leyenda del amante de la *Justitia* intentó neutralizar la veneración de los peregrinos por la tumba del papa Pablo III –sobre quien circulaban, además, versiones de concu-

binato– a través de una *damnatio memoriae* pero, paradójicamente, estimuló la veneración turística de la tumba, que era un paso obligado para quienes deseaban visitar la sepultura de Pedro.

El artículo “Arztliche Regimina für Pilgerreisen” de Hans Schadewalt informa sobre los riesgos de salud y los remedios de quienes peregrinaban hacia el Cercano Oriente. Además de la atención dirigida a los cuidados de la salud desde la Grecia antigua, el texto se dedica a problemas específicos de higiene y salud que podrían ser enfrentados por los peregrinos, así como también a las recomendaciones que les eran dadas en los *Regimina*. Se trataba tanto de medidas profilácticas como terapéuticas. Menciona en especial el *Regimen Sanitatis* originado en Salerno y dirigido no sólo a los cruzados y peregrinos, dado que incluía, en general, instrucciones para una vida armoniosa y sana.

Para concluir, estimamos que el libro resulta de interés dada la gran variedad de cuestiones tratadas en relación con la temática central de la peregrinación medieval y moderna y la multiplicidad de perspectivas adoptadas por los autores. Permite revisar opiniones e hipótesis sobre cuestiones específicas y debates de larga data; a la vez, los estudios se basan en una vasta y heterogénea gama de fuentes, incluyendo textos literarios (poemas, informes), obras artísticas y textos médicos. Por su amplitud de miradas y el tratamiento del tópico en un enfoque temporal y espacial amplio ofrece un acercamiento múltiple y diverso a una materia trabajada ya en numerosas ocasiones.

Andrea Vanina Neyra

MAC DONALD, Margaret Y., **Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica**, Estella, Verbo Divino, 2004, 327 pp.

Margaret MacDonald, profesora de la Universidad St. Francis Xavier, Canadá, se especializa en temáticas relacionadas con el cristianismo primitivo, fundamentalmente con las cartas de Pablo. En su tesis doctoral referida a las iglesias paulinas, realiza un exhaustivo análisis de los escritos de Pablo, en tanto su último libro se ocupa de los colosenses y los efesios.

El cristianismo ha recibido, durante el siglo XX, numerosas contribuciones por parte de estudiosos religiosos y laicos; las investigaciones han complementado las perspectivas teológicas incorporando la historia del cristianismo y de la Iglesia en una renovación científica. Los principales aportes con respecto a los primeros años de la cristiandad corresponden a nuevos documentos, apócrifos y auténticos, que reconstruyen el mundo religioso primitivo. En el libro *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica* se examina el mundo de las mujeres cristianas de los primeros dos siglos posteriores al nacimiento de Jesús, a través de la opinión pagana y de las respuestas sucesivas que contrapuso la Iglesia. La autora propone “que estudiemos los testimonios literarios de observadores no cristianos sobre la Iglesia vinculándolos con textos de la misma Iglesia en los que se recogen las impresiones que, sobre ella, tienen los de fuera. De esta forma podemos obtener una visión de conjunto del tema, descubriendo la importancia de las mujeres en las opiniones que man-

tenían sobre la Iglesia tanto los círculos de *élite* como los otros sectores de la sociedad, que formaban el noventa y nueve por ciento restante de la población, sectores de los que provenían virtualmente todos los cristianos primitivos” (p. 17).

El libro consta de cinco partes: una introducción donde expone la metodología del trabajo y preanuncia los futuros encuentros con el texto, tres capítulos que amplían los razonamientos efectuados y una conclusión general. Al final se adosa una bibliografía extensa y un índice temático.

Desde la introducción, donde se aclaran las pautas con las cuales trabajará, la autora reconoce las dificultades que se presentan en un estudio que requiere el análisis de documentación bíblica. Comienza determinando la significación de “mujer histórica”, adjetivo dado por Celso a la mujer de su época. Este término, traducido del griego de esta manera, aludía a un tipo de comportamiento desordenado de la mujer y, por consiguiente, a su carácter desconcertante. Considera que se ve una actitud ambivalente de la mujer romana, “la tendencia existente en la Antigüedad que presentaba a las mujeres como susceptibles de locura religiosa, como inclinadas al exceso en las actividades religiosas y, sin embargo, como sospechosamente dotadas para las actividades de tipo religioso” (p. 149). Todo esto inmerso en la sociedad mediterránea, con valores culturales greco-romanos que merecen una profundización intelectual que ayude a comprender el contexto en el que se realizaron los escritos. Otro aspecto importante es la opinión pública, a la que la autora caracteriza como la opinión que tenían los que miraban hacia la Iglesia desde afuera;

a este respecto ella dice que “De un modo general, he querido ilustrar en este libro la importancia del tema de la visibilidad femenina en la relación entre la Iglesia primitiva y la sociedad greco-romana. He querido poner de relieve los aspectos de la vida de las mujeres cristianas primitivas que han llamado la atención de los observadores externos y me he fijado en la manera en que esa atención puede haber estado vinculada con las crecientes tensiones entre Iglesia y sociedad a medida que discurría el siglo II” (p. 16-17).

Para alcanzar una comprensión cabal del tema, recurre al aporte de otras disciplinas: la antropología y la sociología. Luego de advertir los reparos que tiene con estas interpretaciones y de anunciar que su trabajo es eminentemente histórico, explica los modelos que utiliza: el síndrome honor-vergüenza y la dicotomía entre “hombre-ámbito público y mujer-ámbito privado, y la distinción entre autoridad y poder”. Estos conceptos son empleados por los investigadores bíblicos, dado que constituyen los valores centrales del mundo mediterráneo y la Biblia. Citando al antropólogo Gilmore afirma que: “honor y vergüenza son valores morales recíprocos que expresan la integración primordial de un individuo en el ‘grupo’. Reflejan, cada uno a su manera, la forma en que se confiere la estima pública sobre una persona y la sensibilidad ante la opinión pública de la que depende esa estima [...] la opinión pública define la reputación de cada uno [...] lo que parece más representativo en las descripciones de la sociedad mediterránea es la relación que esos valores (de honor-vergüenza) tienen con la sexualidad y con las distinciones de género...” (pp. 41-42). El honor se vincula con los hombres y la

vergüenza con las mujeres y el honor masculino se relaciona directamente con el comportamiento femenino: las mujeres mediterráneas son valoradas por su castidad, es decir, su conducta sexual, un valor inmaterial. Para proteger a las mujeres se tiende a resguardarlas y, por ello, a asegurar su espacio, que quedará circunscripto al privado, resultando así dos esferas separadas por una división sexualizada. La casa, espacio femenino por excelencia, era preferida también por el cristianismo primitivo y será el cruce entre la vida privada y la pública cuando las mujeres cristianas se casen con no creyentes. El otro modelo esgrimido diferencia el poder como “habilidad para obtener obediencia” y la autoridad como “el reconocimiento de un derecho” (p. 57). A partir de esto, se busca en los textos todas las posibilidades de ejercicio del poder que tenían las mujeres cristianas primitivas.

La primera parte se llama “Reacción pagana ante las mujeres cristianas primitivas en el siglo II a.C.”. En estas páginas despliega las opiniones que diferentes autores paganos –como Plinio, Frontón, Lucio Apuleyo, Luciano de Samosata, Galeno de Pérgamo y Celso– expresan en relación con la mujer. Las primeras conclusiones aluden a que “la conducta de las mujeres cristianas primitivas era interpretada en relación con las imágenes idealizadas de la mujer en la sociedad greco-romana y la forma en que esa interpretación afectaba sus vidas” (p. 148) La opinión externa refleja una visión semejante tanto para las mujeres cristianas como para las mujeres de otras religiones, es decir, había un concepto estereotipado.

“Celibato, mujeres y respuestas de la Iglesia primitiva a la opinión públi-

ca” es el título de la segunda parte, donde analiza cómo aquellas opiniones originadas fuera de la Iglesia generaron una preocupación en su seno que la obligó a defender su respetabilidad social y responder a la opinión pública. En este caso, se examina preferentemente el celibato femenino desde las lecturas de Pablo, las cartas pastorales de Timoteo y *Los hechos de Pablo y Tecla*, un texto que narra los viajes del apóstol con su discípula. Claramente se observa una transformación en el mensaje a las mujeres célibes que va desde un apoyo resuelto –y, por consiguiente, un enfrentamiento con la sociedad greco-romana que consideraba que la mujer debía ser en su vida esposa, madre y ama de casa– hasta una adecuación a las costumbres vigentes y una restricción al celibato para lograr una opinión favorable en quienes miraban al cristianismo desde afuera. La primera posición la tiene Pablo y, la segunda, las cartas pastorales y señalan un cambio en la opinión pública que deriva en una vuelta a los tradicionales valores mediterráneos.

La autora pretende descubrir cuán importantes eran las mujeres para el cristianismo primitivo, y nos adelanta que ellas tenían un significado simbólico que expresaba una identidad comunitaria: el celibato mantenía a la Iglesia separada del mundo. Las mujeres estaban vinculadas al mantenimiento de fronteras.

La tercera parte se denomina “Matrimonio, mujeres y respuestas de la Iglesia primitiva a la opinión pública”. Enfatiza la situación de las mujeres casadas y, fundamentalmente, de aquellas que lo habían hecho con no creyentes. Las fuentes observadas fueron las de Pablo, Justino e Ignacio de Antioquía. El tema de los casamientos

mixtos llevó a numerosas discusiones dentro de la Iglesia en estos tiempos; la mujer se hallaba en una situación peligrosa debido a que una esposa romana debía ser fiel a su esposo en todo sentido, incluido el religioso, puesto que debía seguir sus creencias. Vivía una 'doble vida' inevitable pero también estaba el peligro de su visibilidad y, por ello, se recomendaba gran prudencia. Pablo aprueba estos matrimonios ya que ve su potencial sentido de evangelización: los esposos podrían ser convertidos al cristianismo y también toda su familia, inclusive los esclavos y comerciantes que se acercaran a la casa. Éste es el poder de la mujer cristiana: la posibilidad de conversión de una gran cantidad de individuos.

La mujer actuaba como mediadora entre ámbitos distintos, en una posición que no era estática sino que transformaba la materia de un reino en sustancias propias para el otro. "Lejos de ser un aspecto insignificante de la historia de la Iglesia primitiva, el uso del cuerpo de la mujer como símbolo para la Iglesia constituye un elemento importante de la identidad del cristianismo primitivo: ese uso sirve para marcar las fronteras entre la comunidad sagrada y el mundo... La vida en la sociedad mediterránea antigua exigía que esa mujer reconstruyera continuamente la armonía de la casa. La vida en la Iglesia, que bien podía reunirse en su casa, exigía que ella reconstruyera continuamente la armonía de la Iglesia, la novia de Cristo" (p. 248).

La lectura requiere atención constante, principalmente cuando se analizan los pasajes documentales, algunos de los cuales son reproducidos. Las conclusiones se alcanzan luego de un examen minucioso y una consulta profun-

da a la bibliografía correspondiente. En algunas ocasiones, la exégesis de los párrafos sugeridos llega a resultados desconcertantes y difíciles de seguir. El análisis de las fuentes es exhaustivo, con una argumentación compleja que aborda la revisión de los términos principales en griego –incluso con una traducción alternativa que considera adecuada a su razonamiento– y un encadenamiento con otros autores antiguos y contemporáneos que, paso a paso, llevan a una sucesión de deducciones y conclusiones. En cada momento que la autora considera conveniente expone sus dudas, las dificultades que presentan las diferentes interpretaciones y textos, el acuerdo y desacuerdo con los autores que cita, repitiendo permanentemente ciertas premisas. Muchas de las oraciones tienen un carácter hipotético, en las que se dejan entrever ciertas reservas y la confirmación de que no todo está dicho en la interpretación de documentos tan difíciles como los cristianos primitivos.

En síntesis, el aporte de Margaret MacDonald resulta de gran interés. La convergencia entre los elementos antropológicos, sociológicos y el entramado histórico, permite alcanzar una historia novedosa de las mujeres. La temática original analiza el mundo antiguo a la luz de sus propios valores, los cuales son aportados por los trabajos actuales que realiza la antropología en las sociedades mediterráneas modernas, cuyos resultados se aplican en la obra. La bibliografía, completa y profunda, es una puesta al día de lo existente hasta 1996, año de la primera edición del texto. La mayoría de las obras citadas son norteamericanas, las menos inglesas y casi nulas de otros países. Es interesante señalar a este respecto los tópicos pun-

tuales de los trabajos citados pertenecientes a Estados Unidos y relativos a la Biblia, los autores cristianos y los nuevos textos aparecidos en el Mar

Muerto y la denominada biblioteca del Hag Hammadi.

María Luján Díaz Duckwen

Nilda GUGLIELMI, *Sobre la Vita de Cristina de Markyate*

El estudio analiza la *Vita* de una mística inglesa, nacida poco después de la conquista de Inglaterra por los normandos. Por ello, el artículo se ha estructurado dividiéndolo en dos acápites: 1) circunstancias históricas, 2) circunstancias espirituales. En el primero se subraya, particularmente, de qué manera el testimonio presenta en forma positiva a los personajes sajones, oponiéndolos a los normandos, denominados “extranjeros” y dibujados con negras tintas. En este apartado se recogen, además, las interesantes consideraciones que aporta la *Vita* sobre la sociedad en general y, en especial, respecto de la estructura familiar.

El segundo punto presenta las alternativas de la vocación y perfección espiritual de la mística. El relato es minucioso y detallado, se puede decir que cumple con todos los *topoi* de este tipo de biografías. En resumen, es un documento importante para entender la Inglaterra post-normanda.

PALABRAS CLAVE: hagiografía – mujeres – Cristina de Markyate – *vita*

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *¿Milagros o virtudes monásticas? Odón de Cluny y la tensión entre dos modelos de santidad en un contexto apocalíptico*

A principios del siglo X, Odón de Cluny escribió la biografía del conde Gerardo de Aurillac, noble carolingio muerto a fines del siglo IX. En el texto, Odón desarrolla un modelo de santidad para los laicos —nobles—, en el que propone una vida en el mundo pero con una ética basada en

principios monásticos. El objetivo del presente artículo es presentar las relaciones entre santidad laica de inspiración monástica y un contexto de posibles temores apocalípticos.

PALABRAS CLAVE: Odón de Cluny – Gerardo de Aurillac – santidad – apocalipsis

Gabriel MARTÍNEZ GROS, *El cristianismo y los cristianos vistos por el Islam hacia el año mil*

El artículo desarrolla de qué manera el pensamiento musulmán consideraba a los cristiano y el cristianismo en el apogeo del llamado Islam “clásico” de la Edad Media. Para ello, analiza las profecías musulmanas respecto de la religión cristiana —que insisten en la ausencia de ley, social y religiosa, en dicha religión— y la actitud adoptada ante los cristianos en general —subrayando la admiración o desprecio que sentían hacia estos últimos, conforme los diferentes aspectos de la vida cotidiana—.

PALABRAS CLAVE: Islam – cristianos – opiniones – pensamiento

Gerardo RODRÍGUEZ, *Discursos y prácticas religiosas en torno al cautiverio (Península ibérica – norte de África, siglos XV y XVI)*

El trabajo propone lecturas posibles de *Los Milagros de Guadalupe*, *De Expugnatione Granatae* y el *Tratado de la redención de cautivos*, en relación a otras producciones textuales, provenientes de predicadores, frailes, tribunales inquisitoriales, panegiristas, poesía, teatro y tratados de diversa índole, en relación a los discursos y las prácticas religiosas generados en torno al fenómeno del cautiverio, propio de las zonas fronterizas entre la cristiandad y el Islam, que tienen lugar en la Península Ibérica entre los siglos XV y XVI. A través de estas lecturas, se intenta “representar el pasado”, de cautivos y esclavos, elches y renegados, piratas y corsarios, hombres y mujeres marginados, excéntricos a las vez que característicos de un mundo en constantes entrecruzamientos.

PALABRAS CLAVE: cautiverio – Península ibérica – renegados – esclavitud

Luis ROJAS DONAT, *La potestad apostólica in spiritualibus en las bulas ultramarinas portuguesas del siglo XV*

El presente trabajo estudia el apoyo que, en el ámbito espiritual, hizo el Papado a Portugal en su expansión por el norte de África durante la primera mitad del siglo XV. Dos son los ámbitos que aquí se abordan: la concesión de la cruzada y la dispensa de la prohibición de comerciar con los musulmanes. Estas intervenciones buscaban, por parte de Portugal, producir efectos muy concretos en lo temporal.

PALABRAS CLAVE: bulas – cruzada - indulgencia

Marcos RUBIOLO GALÍNDEZ, *Compasiones y rechazos en un largo año mil. El caso de la Vita Dominici Silensis (siglo XI)*

El propósito de este trabajo es aproximarse a la comprensión de la pobreza y los pobres en la Castilla medieval a través del análisis de las referencias a los menesterosos, presentes en el discurso hagiográfico castellano del siglo XI. En ese contexto, nuestra atención se centrará, concretamente, en el examen de aquellas imágenes que delinear los trazos esenciales de la figura de los pobres al describir las actitudes de la sociedad hacia ellos.

PALABRAS CLAVE: pobreza – hagiografía – Domingo de Silos – pobres

Lidia AMOR, *La supremacía de la mujer en la difusión romancística de la Leyenda de los infantes de Lara*

El artículo propone una lectura de la leyenda de los infantes de Lara, en la que se pone de relieve la supremacía de los personajes femeninos en la construcción de la historia, tal como se difunde, especialmente, en el romancero español. En efecto, los romances que tratan esta materia muestran, en función de su constitución formal, una recepción específica de la leyenda, según la cual Lambra y Sancha ocupan un espacio central en la crisis familiar y en la preservación del linaje.

PALABRAS CLAVE: leyenda de los infantes de Lara – romancero – linaje – personajes femeninos

Santiago BARREIRO, *La magia en la saga de Hrólfr Kraki*

Analizamos aquí los diferentes elementos mágicos presentes en la *Saga de Hrólfr Kraki*, texto tardomedieval islandés clasificado dentro del grupo de las *Fornaldarsögur*. Examinamos las palabras utilizadas en cada una de las secciones de la saga para designar a los practicantes y las técnicas relacionadas con la magia. En función de ese análisis previo, esbozamos algunos elementos del posible uso social del vocabulario referente a magia en la Islandia medieval.

PALABRAS CLAVE: magia – Islandia – saga – Hrólfr Kraki

Jesse L. BYOCK, *El orden gubernamental en la Islandia temprano medieval*

El propósito de este artículo es describir el sistema político prevalente en Islandia durante el período del “Estado libre”. Se presta especial atención a la diferencia entre las sociedades noruega e islandesa, ya que la mayoría de los colonos originales llegaron a la isla desde Noruega. Además, elementos claves presentes en la sociedad insular, como el aislamiento de las amenazas exteriores, el sistema de *thing* o la falta de poder ejecutivo, son sujetos a análisis a la luz de las negociaciones, conflictos y alianzas entre jefes y granjeros. La situación resultante es un sistema peculiar de orden lateral basado en grupos de interés propio, que carece de autoridad central y territorial.

PALABRAS CLAVE: gobierno – Islandia – jefes – granjeros

Andrea NAVARRO, *Pasado y antigüedad clásica en los discursos sobre ciudades. Las laudes en la historiografía andaluza*

Las historias urbanas fueron el fruto de la imbricación de la “ciudad real” con la “ciudad imaginada”, pensada, concebida por sus habitantes, clérigos, nobles e intelectuales que pusieron de relieve una concepción instrumental de su pasado. En ellas, los mitos y los testimonios de la Antigüedad Clásica fueron armas de propaganda, elocuentes expresiones de ideales y utopías que tenían objetivos precisos: hacer célebre a España y contribuir a la gloria de sus ciudades. Los historiadores exaltaron fundamentalmente la Antigüedad Clásica ya que en ella encontraron –movi-

dos por la nostalgia, la conciencia de su potencia o de su decadencia– un pasado glorioso, un firme sentimiento de identidad que las diferenciaba y los argumentos (antiguos títulos, prerrogativas y privilegios) para fortalecer, restaurar o restablecer su posición jerárquica en un nuevo orden o contexto.

PALABRAS CLAVE: ciudades – Andalucía – *Laudes Civitatis* – historiografía

Laura Cecilia QUIROGA, *Las mujeres y su ámbito de desarrollo. Parentesco y familia en las obras alfonsíes*

En la Castilla del siglo XIII –como en el Occidente medieval–, las mujeres no se encontraban aisladas y sus comportamientos se desarrollaban en un ámbito social preciso. El mismo se encontraba vertebrado por instituciones, como la familia y el parentesco. En este marco, la mujer debía desempeñar los distintos papeles –como el de madre, esposa, hija, etc.– que socialmente le habían sido asignados.

De este modo, en el presente trabajo se busca indagar sobre las ideas de familia y parentesco que subyacen en las obras alfonsíes –jurídicas, historiográficas y poéticas– para delinear los trazos del contexto en el que la mujer debía desenvolverse.

PALABRAS CLAVE: mujer – familia – parentesco – papel social

Jesús SOLÓRZANO TELECHEA, *Los puertos del rey: síntesis interpretativa del fenómeno urbano en el norte de España durante los siglos XII y XIII*

Este artículo analiza la génesis y el desarrollo de las villas portuarias de la frontera marítima del norte del Reino de Castilla entre los siglos XII y XIII por medio del estudio del papel desempeñado por los monarcas en esta zona, lo cual nos proporciona las claves para la comprensión de la consolidación de la red urbana portuaria del norte peninsular. En primer lugar, los monarcas castellanos concedieron diversos fueros fundacionales a los pequeños centros preurbanos portuarios no sólo con la finalidad de establecer sus derechos y obligaciones sino también como un instrumento legal para reforzar su control regio sobre el territorio costero, modificando la balanza del poder en la zona. En segundo lugar, la fundación de las villas portuarias estableció las bases materiales y logísticas que

promovieron las relaciones comerciales y las conexiones humanas: de una parte, entre las villas portuarias de la costa atlántica peninsular y, de otra, entre ellas, el traspaís castellano y los mercados extranjeros, reforzando de esta manera la estructura urbana interna del norte del reino de Castilla.

PALABRAS CLAVE: villas portuarias – Castilla – fundación – red urbana

SUMMARY OF THE ARTICLES

Nilda GUGLIELMI, *On the Vita of Christina of Markyate*

The article analyses the *Vita* of an English mystic born shortly after the Norman conquest of Anglo-Saxon England. Therefore the article is divided into two sections, the first one devoted to historical points and the second one to spiritual ones. The first section stresses the fact that in the *Vita* the Anglo-Saxons are pictured positively as opposed to the Normans who are called “strangers” and portrayed negatively. In the same section interesting information about society in general and family structures in particular is examined.

In the second section the author studies the phases of the mystic's religious vocation and spiritual perfection. The detailed account of these includes all the typical *topoi* of mystics' biographies in general. In short, the *Vita* is an important document for a better understanding of post-Norman England.

KEY WORDS: hagiography – women – Christina of Markyate – *Vita*

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Miracles or Monastic Virtues? Odo of Cluny and the Tension between two Ideals of Holiness in an Apocalyptic Context*

At the start of the tenth century Odo of Cluny wrote the biography of count Gerard of Aurillac, a Carolingian nobleman who had died at the end of the previous century. The text outlines a model of holiness for laymen –noblemen– which combines life in this world while obeying at the same

time an ethic based on monastic principles. The purpose of the article is to point out relationships between lay holiness of monastic inspiration with possible apocalyptic fear.

KEY WORDS: Odo of Cluny – Gerard of Aurillac – holiness – apocalypse

Gabriel MARTÍNEZ GROS, *Christianity and Christians as Seen by Islam around the Year One Thousand*

This article analyses the way in which during the Middle Ages Islamic thinkers considered Christians and Christianity at the height of the so called “classical” Islam. For this purpose the author analyses Moslem prophesies referring to the Christian religion which insist on an absence of both social and religious law among Christians, as well as the usual attitudes with regard to Christians in general underlining either the admiration or disdain felt in connection with different situations in daily life.

KEY WORDS: Islam – Christians – opinions – thought

Gerardo RODRÍGUEZ, *Religious Discourses and Practices Concerning Captivity (Iberian Peninsula-Northern Africa, Fifteenth and Sixteenth Centuries)*

This paper proposes possible readings of *Los Milagros de Guadalupe, De Expugnatione Granatae* and the *Tratado de la redención de cautivos* in relation to other written texts on various subjects concerning the religious discourses and practices related to captivity. The texts consist of panegyrics, poetry, theater, treatises as well as others written by preachers, friars or inquisitorial courts. Captivity was a common phenomenon in border areas between Islam and Christianity in the Iberian Peninsula during the fifteenth and sixteenth centuries. By analysing these sources the author attempts to ‘represent the past’ of captives and slaves, elches and renegades, pirates and corsairs, both men and women, all of them eccentric yet typical of a constantly intersecting world

KEY WORDS: captivity – Iberian Peninsula – *renegados* – slavery

Luis ROJAS DONAT, *Apostolic Jurisdiction in Spiritualibus in Ultramarine Portuguese Bulls in the Fifteenth Century*

The present article studies the support offered in spiritual matters during the first half of the fifteenth century by the Papacy to Portugal during its expansion in northern Africa. Two spheres of action are analysed: the sanction of the crusade and the exemption from the prohibition to trade with the Moslems. With these measures Portugal pursued specific temporal ambitions.

KEY WORDS: bull – crusade – religious liberties

Marcos RUBIOLÓ GALÍNDEZ, *Compassion and Rejection in the Year One Thousand as depicted in the Vita of Saint Domingo of Silos (Eleventh Century)*

The article is an approach to the understanding of poverty and the poor in medieval Castile by analyzing the references to needy people found in Castilian hagiographic texts of the eleventh century. In this context, attention is centered on an analysis of the poor as they appear depicted in the *Vita* by attitudes of society towards them.

KEY WORDS: poverty – hagiography – Domingo of Silos – poor people

Lidia AMOR, *The Preeminence of Women in Spanish Romances Based on the Leyenda de los Infantes de Lara*

This article analyses the legend of the *Infantes de Lara* where the female characters play a preeminent role which is especially apparent in the Spanish romances. In fact, the romances dealing on this subject evince in their formal construction a specific interpretation according to which Lambra and Sancha occupy central positions in the family crisis and in the preservation of the family lineage.

KEY WORDS: Leyenda de los infantes de Lara – *romancero* – lineage – female characters

Santiago BARREIRO, *Magic in Hrolfr Kraki's Saga*

The article analyses magical elements present in the saga of King Hrolfr Kraki, a medieval Icelandic saga classified within the group of the oldest sagas. Attention is devoted to the words used in the different sections of the saga in calling the practitioners of magic and their techniques. On ground of this some elements of a possible social use of this vocabulary referring to magic in medieval Iceland is sketched.

KEY WORDS: magic – Iceland – saga – Hrolfr Kraki

Jesse L. BYOCK, *Governmental Order in Early Medieval Iceland*

The purpose of this article is to describe the political system prevailing in Iceland during the commonwealth period. Special attention is given to the difference between the Icelandic and Norwegian societies, as most original settlers came to the island from Norway, so the degree of similarity and changes between both is particularly meaningful. In addition, key elements present in the insular society, like isolation from external threats, the *thing* system or its lack of executive power are subjected to analysis in light of the negotiations, struggles and alliances between chieftains and farmers. The outcoming situation is a peculiar system of lateral order based on groups of self-interest that lacks central and territorial authority.

KEY WORDS: government – Iceland – chieftains – farmers

Andrea NAVARRO, *The Past and Classical Antiquity in Texts on Towns. The laudes in Andalusian Historiography*

Urban histories resulted from an imbrications of the “real city” and the “imagined city” in the thoughts and representations of its people, clergymen, noblemen and intellectuals which emphasized ideas received from the past. In them myths and statements from classical sources became weapons of propagation of ideals or utopias in the pursuit of specific ends such as to increase the fame of Spain and exalt the glory of its cities. The historians resorted especially to the classical age where they found –moved by nostalgia or the awareness of its power or its decadence– a glorious past, and firm feelings of identity and reasons (old titles, and privileges) to strengthen or restore a position of precedence within a new order or in a new context.

KEY WORDS: towns – Andalusia – *Laudes Civitatis* – historiography

Laura Cecilia QUIROGA, *Women and their Sphere of Action. Kinship and Family in the Written Work of Alfonso el Sabio*

As was the case in all of western Europe, in thirteenth century Castile women's lives were not isolated and took place within specific social limits in institutions such as family and kinship. In these structures women played different roles assigned to them by society such as mother, wife or daughter and others as well.

This article searches ideas on family and kinship in *Alfonso el Sabio's* written legal, historical and poetical work and hopes to establish the framework within which women were supposed to carry out their roles in society.

KEY WORDS: woman – family – kinship – social role

Jesús SOLÓRZANO TELLECHEA, *The King's Ports. A Synthetic Interpretation of Urban Development in Northern Spain during the Twelfth and Thirteenth Centuries*

The author of this article analyses the beginnings and development of sea ports along the northern border of the kingdom of Castile during the twelfth and thirteenth centuries. He studies the role played by the king in this area; it helps us to understand the consolidation of a network of ports in the north of the Peninsula. The kings started by granting royal foundation charters (“*fueros*”) to the small villages along the Cantabrian coast, not only to establish their rights and obligations, but also to reinforce, by means of a legal instrument, the royal control over the coast, thus modifying the regional balance of power. Secondly, following the foundation of sea ports, material and logistic structures developed, which promoted commercial relationships and human connections, on the one hand between sea ports on the Atlantic coast of the Peninsula, and on the other between these foundations and their hinterlands and overseas markets, thereby reinforcing the internal urban structure in the north of Castile.

KEY WORDS: sea ports – Castile – foundation – urban network

SOMMAIRE DES ARTICLES

NILDA GUGLIELMI, *A propos de la Vita de Christine de Markyate*

L'étude analyse la *Vita* d'une mystique anglaise, née peu après la conquête d'Angleterre par les normands. L'article comprend deux parties: 1. circonstances historiques, 2. circonstances spirituelles. La première souligne, en particulier, la manière dont le témoignage présente –positivement– les personnages saxons en les opposant aux normands, appelés “étrangers” et sombrement esquissés. D'ailleurs, sous le même titre, la *Vita* recueille d'intéressantes remarques sur la société en général et, tout particulièrement, sur la structure de la famille.

Le deuxième point présente les alternatives de la vocation et de la perfection spirituelle de la mystique. Le texte, minutieux et riche en détails, fournit tous les *topoi* de ce type de biographies. Nous avons affaire, en somme, à un document important pour comprendre l'Angleterre post-normande.

MOTS-CLÉ: hagiographie – femmes – Christina de Markyate – *vita*

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Miracles ou vertus monastiques? Odon de Cluny et la tension entre deux modèles de sainteté dans un contexte apocalyptique*

Au début du Xe siècle, Odon de Cluny écrivit la biographie du comte Gérard d'Aurillac, noble carolingien mort à la fin du IXe siècle. Dans le texte, Odon développe un modèle de sainteté pour les laïcs –nobles–, dans lequel il propose une vie dans le monde, mais régie par une éthique basée

sur des principes monastiques. Cet article a pour but de montrer les rapports entre sainteté laïque d'inspiration monastique et un cadre de possibles craintes apocalyptiques.

MOTS-CLÉ: Odon de Cluny – Gérard d'Aurillac – sainteté – Apocalypse

GABRIEL MARTÍNEZ-GROS, *Le christianisme et les chrétiens vus par l'Islam vers l'an mil*

L'article présente l'optique à partir de laquelle la pensée musulmane considérait les chrétiens et le christianisme au moment de l'apogée de l'Islam du Moyen Age, nommé “classique”.

C'est ainsi que l'auteur procède à l'analyse des prophéties musulmanes relatives à la religion chrétienne, prophéties qui insistent sur l'absence de loi, aussi bien sociale que religieuse, propre de cette croyance, et sur l'attitude adoptée vers les chrétiens en général, tout en soulignant l'admiration ou le mépris ressentis par les divers aspects de leur vie quotidienne.

MOTS-CLÉ: Islam – chrétiens – opinions – pensée

GERARDO RODRÍGUEZ, *Discours et pratiques religieuses autour de la captivité (Péninsule Ibérique-nord de l'Afrique, Xe et XIe siècles)*

Le travail propose des lectures possibles de *Los Milagros de Guadalupe*, *De Expugnatione Granatae* et du *Tratado de la redención de cautivos* par rapport à d'autres textes: oeuvres de prêcheurs, de panégyristes, textes provenant des tribunaux de l'Inquisition, pièces poétiques ou dramatiques, traités de procérences diverses se rapportant aux discours et pratiques religieuses issus du phénomène de la captivité, propres des régions de frontière entre la Chrétienté et l'Islam qui ont eu lieu dans la Péninsule Ibérique aux Xe et XIe siècles.

A travers ces lectures, on cherche à “représenter le passé” de captifs et d'esclaves, d’“elches” et de rênégats, de pirates et de corsaires, d'hommes et de femmes marginaux, excentriques et, en même temps, caractéristiques d'un monde où les contacts devenaient de plus en plus fréquents.

MOTS-CLÉ: captivité – Péninsule Ibérique – rênégats – esclavage

LUIS ROJAS DONAT, *L'autorité apostolique in spiritualibus dans les bulles ultramarines portugaises du XVe siècle*

L'article étudie l'appui que, sur le terrain spirituel, la Papauté offrit au Portugal lors de son expansion à travers le nord de l'Afrique dans la première moitié du XVe siècle. Deux aspects sont particulièrement tenus en compte: la concession de croisade et la dispense de l'interdiction d'entretenir des échanges commerciales avec les musulmans. Le Portugal considérait que ces attitudes papales pouvaient produire des effets très avantageux sur l'ordre temporel.

MOTS-CLÉ: bulle – croisade – indulgence

MARCOS RUBIOLO GALÍNDEZ, *Compassions et rejets dans un long an mil. Le cas de la Vita Dominici Silensis (XIe siècle)*

Le travail propose une approche à la compréhension de la pauvreté et des pauvres dans la Castille médiévale à travers l'analyse des références relatives aux indigents présentes dans les discours hagiographiques castillans du XIe siècle. Dans ce contexte, notre attention se portera, avant tout, sur l'examen des images qui esquissent les traits essentiels des pauvres en décrivant les attitudes de la société envers eux.

MOTS-CLÉ: pauvreté – hagiographie – Domingo de Silos – pauvres

LIDIA AMOR, *La suprématie de la femme dans la diffusion de la Leyenda de los infantes de Lara*

L'article propose une lecture de la légende des *infantes* de Lara où l'on souligne la suprématie des personnages féminins dans la construction de l'histoire telle qu'elle fut rapportée, en particulier, dans le *romancero* espagnol. En effet, les *romances* qui traitent cette matière montrent, en fonction de leur constitution formelle, une réception spécifique de la légende, selon laquelle Lambra et Sanche occupent une position centrale dans les aspects concernant la crise familiale et la préservation du linage.

MOTS-CLÉ: légende des *infantes* de Lara – *romancero* – linage – personnages féminins

Santiago BARREIRO, *La magie dans la saga de Hrólfr Kraki*

Dans cet article, l'auteur analyse les divers éléments magiques que l'on trouve dans la *saga* du roi Hrólfr Kraki, un texte islandais du bas Moyen Âge compris dans le cadre des *Fornaldarsögur*. Nous examinons les mots utilisés dans chacune des sections de la *saga* qui servent à identifier les praticiens et les techniques connexes à la magie. En fonction de cette analyse, nous esquissons quelques éléments relatifs au possible usage social du vocabulaire concernant la magie médiévale en Islande.

MOTS-CLÉ: magie – Islande – saga – Hrólfr Kraki

Jesse L. BYOCK, *L'ordre gouvernemental dans l'Islande du haut Moyen Age*

L'objectif de cet article consiste à décrire le système politique qui prévalut en Islande au cours de la période du *Commonwealth*. Une attention particulière est accordée à la différence entre la société islandaise et la norvégienne, car la plupart des premiers colons arrivèrent à l'île provenant de la Norvège, de sorte que le degré de similitude et les changements entre les deux sociétés sont particulièrement significatifs. D'autre part, les principaux éléments présents dans la société insulaire, tels que l'isolement contre les menaces extérieures, le système de *thing* ou l'absence de pouvoir exécutif, sont analysés à la lumière des négociations, les luttes et les alliances entre les chefs et les agriculteurs. La situation qui en résulte est un curieux système d'ordre latéral fondé sur des groupes d'intérêt propre, dépourvus d'autorité centrale et territoriale.

MOTS-CLÉ: gouvernement – Islande – chefs – agriculteurs

Andrea NAVARRO, *Passé et Antiquité classique dans les discours sur les villes. Les laudes dans l'historiographie andalouse*

Les histoires urbaines furent le fruit de l'imbrication de la "cité royale" avec la "cité imaginée", pensée, conçue par leurs habitants, clercs, nobles et intellectuels qui mirent en relief une conception instrumentale de leur passé. Les mythes et les témoignages de l'Antiquité classique constituèrent des armes de propagande, d'éloquents expressions d'idéaux et d'utopies qui avaient des objectifs précis: faire célèbre l'Espagne et contribuer

à la gloire de leurs villes. Les historiens exaltèrent surtout l'Antiquité classique puisqu'ils y trouvèrent –poussés par la nostalgie, la conscience de leur puissance ou de leur décadence– un passé glorieux, un ferme sentiment d'identité qui les différenciait et les arguments (anciens titres, prérogatives et privilèges) pour fortifier, restaurer ou rétablir leur position hiérarchique dans un nouvel ordre ou contexte.

MOTS-CLÉ: villes – Andalousie – *Laudes Civitatis* – historiographie

LAURA CECILIA QUIROGA, *Les femmes et leur espace de développement. Parenté et famille chez Alphonse X*

Dans la Castille du XIII^e siècle, aussi bien que dans tout l'Occident médiéval, les femmes ne se trouvaient pas isolées et leurs activités se développaient dans un espace social précis. Celui-ci se trouvait constitué par des institutions telles que la famille et la parenté. Dans ce cadre, la femme devait accomplir divers rôles: ceux de mère, épouse, fille, etc. qui, socialement, leur étaient attribués.

De cette sorte, l'article veut identifier les idées de famille et de parenté sous-jacentes dans les oeuvres d'Alphonse X –juridiques, historiographiques et poétiques– pour déterminer les caractéristiques du contexte dans lequel la femme devait agir.

MOTS-CLÉ: femme – famille – parenté – rôle social

JESÚS SOLÓRZANO TELLECHEA, *Les ports du roi: synthèse interprétative du phénomène urbain dans le nord de l'Espagne pendant les XII^e et XIII^e siècles*

L'article analyse la genèse et le développement des villes portuaires de la frontière maritime du nord du royaume de Castille entre les XII^e et XIII^e siècles en raison du rôle joué par les monarques dans cette région, circonstance qui nous offre les clés pour comprendre la consolidation du réseau urbain portuaire du nord péninsulaire.

En premier lieu, les monarques castillans accordèrent divers *fueros* de fondation aux petits centres pre-urbains portuaires non seulement pour établir leur droits et leurs obligations mais encore pour renforcer leur contrôle royal sur le territoire côtier, en modifiant la balance du pouvoir de la région. En deuxième lieu, la fondation des villes portuaires établit

les bases matérielles et logistiques qui promurent les relations commerciales et les conexions humaines; d'une part, entre les villes portuaires de la côte atlantique péninsulaire et de l'autre, entre les mêmes villes, la région intérieure castillane et les marchés étrangers en renforçant de telle sorte la structure urbaine du nord du royaume de Castille.

MOTS-CLÉ: villes portuaires – Castille – fondation – réseau urbain

NÓMINA DE COLABORADORES

Lidia AMOR

Varela 229
C1406EKE Buenos Aires
Argentina
lidiaamor@fibertel.com.ar

Santiago BARREIRO

Almafuerte 834, 5to. E
C1437JLU Buenos Aires
Argentina
santiagobarreiro@filo.uba.ar

Jesse L. BYOCK

Scandinavian Section - University of California
212 Royce Hall
Los Angeles, CA 90095-1539
Estados Unidos
byock@humnet.ucla.edu

Nilda GUGLIELMI

Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de
Historia y Ciencias Humanas – CONICET
Saavedra 15, 5to. piso
C1083ACA Buenos Aires
Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de
Historia y Ciencias Humanas – CONICET
Saavedra 15, 5to. piso
C1083ACA Buenos Aires
Argentina
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

Gabriel MARTÍNEZ GROS

Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM/EHESS)
96, boulevard Raspail
75006 Paris
Francia
martinez-gros@orange.fr/ martinez-gros@ehess.fr

Andrea NAVARRO

Pasaje Baclini 761 – Barrio Hipólito Yrigoyen
4000 San Miguel de Tucumán
Argentina
andrea1816@yahoo.com

Laura Cecilia QUIROGA

República 957 Dto. 2 - Barrio General Bustos
5001 Córdoba
Argentina
lauriquiroga@hotmail.com

Gerardo RODRÍGUEZ

Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur
12 de octubre y San Juan - 6 piso - Gabinete 26
8000 Bahía Blanca
Argentina
gerodri@sinectis.com.ar

Luis ROJAS DONAT

Universidad del Bío-Bío
Avda. La Castilla s/n, casilla 447
Chillán
Chile
lrojas@ubiobio.cl

Marcos RUBIOLO GALÍNDEZ

República 957 Dto 2 - Barrio General Bustos
5001 Córdoba
Argentina
marcosrubiolo@yahoo.com.ar

Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA

Universidad de Cantabria
Av. de los Castros, s/n.
39005 Santander
España
solorzaja@unican.es

NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31 de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de firmas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

– Las firmas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las

hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

– En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993 –continuando la indicación de páginas–.

– En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW, “Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

– En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, “Escrituras marginales y escribientes subalternos”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés y cuatro palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Departamento de Investigaciones Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15 – 5to. piso
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

**PUBLICACIONES DEL
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS
HUMANAS (IMHICIHU)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)**

Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.
Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)

- 1: “El espacio en la Edad Media”, 1991, 240 pp.
- 2: “Tiempo y memoria en la Edad Media”, 1992, 313 pp.
- 3: “Formas de representación en la Edad Media”, 1993, 399 pp.
- 4: “Paz y guerra en la Edad Media”, 1994, 361 pp.
- 5: “Homo viator”, 1995, 351 pp.
- 6: “Pasiones y pecados en la Edad Media”, 1996, 261 pp.
- 7: “El héroe”, 1997, 261 pp.
- 8: “Libros y bibliotecas en el mundo medieval”, 1998, 255 pp.
- 9: “Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval”, 1999, 239 pp.
- 10: “Intercambios y contactos culturales”, 2000-2001, 252 pp.
- 11: “Apuntes para una historia social medieval”, 2002, 237 pp.
- 12: “La mujer en la Edad Media”, 2004, 260 pp.
- 13: “Poder y sociedad en la Edad Media”, 2005, 236 pp.
- 14: “Cultura y sociedad en el mundo carolingio”, 2006, 262 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

- 3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
- 4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
- 5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección:**

- Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCIÓN / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales

(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: \$ 35

EXTERIOR: U\$S 35

(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom:

Nombre / First name / Prénom:

Dirección / Address / Adresse:

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal:

Ciudad / Town / Ville:

País / Country / Pays:

Firma / Signature:

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumes antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

Manuel Cecilio Díaz y Díaz (1924-2008) 5

Geo Pistaroino (1917-2008) 7

REALIDAD, POLÍTICA Y CONTEXTO DEL CRISTIANISMO MEDIEVAL

– NILDA GUGLIELMI, Sobre la *Vita* de Cristina Marykate 11

– ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, ¿Milagros o virtudes monásticas? Odón de Cluny y la tensión entre dos modelos de santidad en un contexto apocalíptico 49

– GABRIEL MARTÍNEZ GROS, El cristianismo y los cristianos vistos por el Islam hacia el año mil 73

– GERARDO RODRÍGUEZ, Discursos y prácticas religiosas en torno al cautiverio (Península Ibérica - Norte de África, siglos XV y XVI) 85

– LUIS ROJAS DONAT, La potestad apostólica *in spiritualibus* en las bulas ultramarinas portuguesas del siglo XV 111

– MARCOS RUBIOLÓ GALÍNDEZ, Compasiones y rechazos en un largo año mil. El caso de la *Vita Dominici Silensis* (siglo XI) 125

VARIA

– LIDIA AMOR, La supremacía de la mujer en la difusión romancística de la *Leyenda de los Infantes de Lara* 143

– SANTIAGO BARREIRO, La magia en la saga de Hrólfr Kraki 159

- JESSE L. BYOCK, El orden gubernamental en la Islandia temprano medieval	177
- ANDREA MARIANA NAVARRO, Pasado y Antigüedad clásica en los discursos sobre ciudades. Las <i>laudes</i> en la historiografía andaluza	201
- LAURA QUIROGA, Las mujeres y su ámbito de desarrollo. Parentesco y familia en las obras alfonsíes	241
- JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA, Los puertos del rey: síntesis interpretativa del fenómeno urbano en el norte de España durante los siglos XII y XIII	257

NOTAS CRÍTICAS

- Crouzet-Pavan, Élisabeth, <i>Renaissances italiennes 1380-1580</i> (Gerardo RODRÍGUEZ)	275
- González-Jiménez, Manuel, <i>Carmona medieval</i> (Gerardo RODRÍGUEZ)	278
- Haupt, Barbara y Busse, Wilhelm G. (eds.), <i>Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance</i> (Andrea Vanina NEYRA)	281
- Mac Donald, Margaret Y., <i>Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica</i> (María Luján DÍAZ DUCKWEN)	285
- Resúmenes de los artículos	291
- Summary of the articles	297
- Sommaire des articles	302
- Nómina de colaboradores	308