

MÁS ALLÁ DE LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA. LA LÍRICA MARIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESPUÉS DE ALFONSO X.

María Gimena del Rio Riande.

Cita:

María Gimena del Rio Riande (2019). *MÁS ALLÁ DE LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA. LA LÍRICA MARIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESPUÉS DE ALFONSO X. XVI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXVI Curso de Actualización en Historia Medieval /. Saemed, Ciudad de Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/gimena.delrio.riande/170>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdea/CmZ>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**Actas de las XVI Jornadas Internacionales de
Estudios Medievales y
XXVI Curso de Actualización en
Historia Medieval**

LIDIA AMOR
ANA BASARTE
DOLORES CASTRO
(EDITORAS)



**Actas de las XVI Jornadas Internacionales de
Estudios Medievales y
XXVI Curso de Actualización en Historia
Medieval**

Septiembre 3 – 5, 2018

Buenos Aires, Septiembre de 2019

Actas de las XVI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXVI Curso de Actualización en Historia Medieval / editado por Lidia Amor ; Ana Basarte ; Dolores Castro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SAEMED-Asociación Civil de Estudios Medievales de la República Argentina , 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47434-0-4

1. Historia Medieval. 2. Arte Medieval. 3. Filosofía Medieval. I. Amor, Lidia, ed. II. Basarte, Ana, ed. III. Castro, Dolores, ed. IV. Título

CDD 940.14

EDITORAS

LIDIA AMOR

ANA BASARTE

DOLORES CASTRO

COMISIÓN DE PUBLICACIONES

LIDIA AMOR

ANA BASARTE

CAROLINA FERNÁNDEZ

MARÍA LAURA MONTEMURRO

ALEJANDRO MORIN

COMISIÓN DIRECTIVA SAEMED

MARÍA CRISTINA BALESTRINI

JULIO CASTELLO DUBRA

DOLORES CASTRO

MARÍA LUJÁN DUCKWEN

HÉCTOR FRANCISCO

MARIEL PÉREZ

RODRIGO LAHAM COHEN

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

MARÍA CRISTINA BALESTRINI/8

LLULL EN EL *CENTHEOLOGICON* DE HEYMERICO DE CAMPO

JULIÁN BARENSTEIN/10

RUS' DE KIEV: CONTINGENCIAS DE UN TÓPICO HISTORIOGRÁFICO Y POSIBILIDADES DE INVESTIGACIÓN

PEDRO BECCHI/18

HUELLAS FORMALES DEL MESTER DE CLERECÍA EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

GABRIEL CALARCO/25

HACIA UN ESTUDIO LITERARIO DE LA OBRA DE FULGENCIO EL MITÓGRAFO: PROBLEMAS Y PROPUESTAS

JULIETA CARDIGNI/36

LOS PENSAMIENTOS COMO COSAS: *INTENTIO* Y *ESSE SUBIECTIVUM* EN LA DISCUSIÓN ENTRE RADULFO BRITO Y HERVEO DE NATAL

JULIO A. CASTELLO DUBRA/47

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA EN *LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR* Y *EL CAVALLERO PLAÇIDAS*

GABRIELA CIPPONERI/58

CUANDO EL SILENCIO ES TAN ESTRUENDOSO COMO EL CLAMOR MISMO: OMISIONES ELOCUENTES EN LAS *VITAE MATHILDIS*

VALENTÍN DAVOINE MORALES/69

MÁS ALLÁ DE LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*. LA LÍRICA MARIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESPUÉS DE ALFONSO X

GIMENA DEL RIO RIANDE/77

EL PECADO ORIGINAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA BAJA EDAD MEDIA. DOS MIRADAS DIVERGENTES: TOMÁS DE AQUINO Y GUILLERMO DE OCKHAM

CECILIA DEVIA/90

LA PROCESIÓN DEL *CORPUS CHRISTI* COMO UN ESPACIO DE DISPUTAS EN EL MUNDO ARTESANAL MURCIANO

MAURO FAZZINI/101

“PROCISSÕES PELA PAZ E PROSPERIDADE DO REINO”: MANIFESTAÇÕES POPULARES EM
PARIS NO COMEÇO DO SÉCULO XV

PAULA FLORES DOS SANTOS/111

**LA CONCEPCIÓN DE LOS OFICIOS CONCEJILES EN LAS PRESCRIPTIVAS REGIAS
CASTELLANAS DEL SIGLO XV**

CORINA LUCHÍA/117

**VÍNCULOS ENTRE LAS REPRESENTACIONES DE TROVADORES E INSTRUMENTOS
MUSICALES EN LAS IMÁGENES DE DOS CANCIONEROS OCCITANOS DEL SIGLO XIII:
FRANÇAIS 12473 Y FRANÇAIS 854**

IRENE MANGIAROTTI Y GERMÁN PABLO ROSSI/126

RAIMUNDO LÚLIO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO MEDIEVAL (SÉCULO XIII)

JOSÉ CRISTIANO MANSUR MOREIRA/138

**LOS RITOS DE VICTORIA MILITAR EN LA CRONÍSTICA LEONESA-CASTELLANA. USOS Y
VARIACIONES EN EL DISCURSO DE LOS CRONISTAS Ss. XII-XIII**

RAIMUNDO MENEGHELLO/148

**SANTIDAD EN VIDA, PRÁCTICAS ASCÉTICAS, ADMINISTRACIÓN DE LA IGLESIA Y
REACCIONES EN LA BOHEMIA MEDIEVAL**

ANDREA VANINA NEYRA/163

“*EPISCOPALIA IURA ET OFFICIA SIBI USURPANT*”: CONFLICTOS POR LA JURISDICCIÓN
EPISCOPAL Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIÓCESIS EN LEÓN

MARIEL PÉREZ/174

**LA GUERRA COMO ESTRATEGIA DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ARAGONESA
DURANTE EL REINADO DE PEDRO II (1196-1213)**

NAZARETH PUCCIARELLI/181

CITAS Y SENTENCIAS SENEQUISTAS EN *VIDA Y COSTUMBRES DE LOS VIEJOS FILÓSOFOS*

ALICIA ESTHER RAMADORI/190

IMÁGENES MARIANAS Y BESTIARIO: ALGUNOS EJEMPLOS EN LA POESÍA CANCIONERIL

CLAUDIA INÉS RAPOSO/204

**DISCURSO MÍSTICO, EXPERIÊNCIA TÍPICAMENTE FEMININA? UMA PROPOSTA DE ANÁLISE
ATRAVES DE CATARINA DE SIENA (1347-1380)**

CAIO CÉSAR RODRIGUES/212

EL COMBATE SINGULAR DEL EMPERADOR HERACLIO: HISTORIA Y LEYENDA

JOAQUÍN SERRANO DEL POZO/224

GORDIANO III Y FILIPO EL ÁRABE EN MESOPOTAMIA. SUCESIÓN IMPERIAL EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS DEL SIGLO III

ÍTALO ENRIQUE SGALLA MALLA/236

LOS PECHEROS ENTRE EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA: APUNTES SOBRE SU CAPACIDAD POLÍTICA (ÁVILA, SIGLO XV)

TAMARA SOMOZA/244

UN COTEJO ENTRE LAS DENOMINACIONES DEL JUGLAR Y SU REPRESENTACIÓN EN LAS CANTIGAS PROFANAS GALLEGO-PORTUGUESAS Y EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

GABRIELA EDITH STRIKER/253

LA ARISTOCRACIA CONTRA EL REY. LA CORTE PORTUGUESA DE AFONSO HENRIQUES COMO OPCIÓN POLÍTICA PARA LOS MAGNATES DESCENTENTOS CON LA POLÍTICA DE ALFONSO VII DE LEÓN Y CASTILLA (1126-1157)

SONIA VITAL FERNÁNDEZ/264

CONSOLIDACIÓN DEL DISCURSO ISLAMOFÓBICO EN LA HISTORIOGRAFÍA Y TRATADOS OFICIALES DE ÉPOCA MACEDÓNICA

DENIS YIANATOS GÓMEZ/277

DESVÍOS DEL MODELO Y VARIACIONES CONTEXTUALES DE LA DESCRIPCIÓN DE LA BELLEZA FEMENINA EN LA POESÍA NARRATIVA CASTELLANA DEL SIGLO XIII

CARINA ZUBILLAGA/286

PRESENTACIÓN

Con sumo agrado presentamos un nuevo volumen de actas que recoge parte de las ponencias presentadas en las XVI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXVI Curso de Actualización en Historia Medieval que tuvieron lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre los días 3 y 5 de septiembre de 2018 y que fueron organizadas en forma conjunta por el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU), perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED).

Con esta publicación continuamos fortaleciendo un espacio que evoluciona a través de los años, gracias a la consolidación de su poder de convocatoria. De esta manera, este encuentro académico se ha convertido en una verdadera referencia para el medievalismo local e internacional. Este logro, que se manifiesta en los resultados siempre alentadores de nuestras Jornadas, nos lleva a revalorar la labor multidisciplinaria, la pluralidad de enfoques y el intercambio de ideas como pilares de la actividad desempeñada cotidianamente por la SAEMED; al mismo tiempo nos invita a reafirmar nuestro compromiso personal e institucional con los estudios medievales en un contexto en que la investigación científica, y en particular las disciplinas humanísticas, se encuentran bajo asedio.

Que la publicación de estas actas sea, entonces, un gesto de afirmación que nos aliente a seguir por el camino de excelencia inaugurado hace ya más de veinticinco años.

MARÍA CRISTINA BALESTRINI

PRESIDENTA DE LA SAEMED

LLULL EN EL *CENTHEOLOGICON* DE HEYMERICO DE CAMPO¹

JULIÁN BARENSTEIN

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

ARGENTINA

Resumen

El objetivo de este trabajo es doble: 1) dar cuenta de la influencia de Ramon Llull (1232-1316) en Heymerico de Campo (1395-1460) y 2) determinar el alcance y las características del lulismo del maestro flamenco. Atendiendo a los fines propuestos, después de evaluar críticamente la bibliografía específica sobre el tema y presentar los conceptos más sobresalientes del *Ars magna* del *doctor illuminatus*, nos detendremos en una de las últimas obras de Heymerico, a saber, el *Centheologicon* (1454). En el desarrollo de nuestro análisis asumimos que gran parte de los especialistas en la relación Llull-Heymerico ha soslayado este texto y que su estudio puede proveernos una nueva perspectiva acerca de esta relación.

Palabras clave: *Ars magna* - *Centheologicon* - Ramon Llull - Heymerico de Campo

Abstract

The aim of this paper is two-fold: 1) to reveal the influence of Ramon Llull (1232-1316) in Heymerico de Campo (1395-1460) and 2) to determine the scope and characteristics of the flemish master's lullism. Attending to our purposes, after critically evaluating the specific bibliography on the subject and presenting the most outstanding concepts of the *doctor illuminatus's* *Ars magna*, we will stop at one of the last works of Heymerico, namely, *Centheologicon* (1454). In the development of our analysis we assume that a large part of the specialists in the Llull-Heymerico relationship has ignored this text and that their study can provide us with a new perspective about this relationship.

Keywords: *Ars magna* - *Centheologicon* - Ramon Llull - Heymeric de Campo

Introducción

Los estudios acerca del influjo de la filosofía luliana en el pensamiento de Heymerico de Campo de los últimos cincuenta años hacen poco más que repetir la ya clásica posición de Eusebi Colomer, quien hacia 1959 sostenía que el maestro flamenco debía ser considerado “lulista” por haber introducido elementos del Arte luliano o *Ars magna* en su propio sistema, adaptándolos a las exigencias de este. Aquí intentaremos poner en duda la postura de Colomer, y por extensión la de todos los que lo siguieron a rajatabla, por medio de un análisis de una obra tardía de Heymerico, el *Centheologicon*. Así, nuestro trabajo se estructura en tres partes. En la primera, indagamos acerca del estado de la cuestión. En la segunda, exponemos de manera

¹ Esta comunicación forma parte de un trabajo más extenso acerca de la influencia de la filosofía de Ramon Llull en Heymerico de Campo, publicado meses después de esta presentación en el n° 26 de *Temas Medievales*.

sucinta los principios del *Ars magna*. Y en la tercera, abordamos el *Centheologicon* a fin de determinar la influencia del Arte luliana en esta obra y, por tanto, el carácter del lulismo de Heymerico.

I. Estado de la cuestión

En la introducción a su *Diccionari D'Escriptors Lullistes* (2009), Sebastià Trias Mercant señala que la historia del lulismo está dividida entre dos grupos de personajes: uno constituido por los seguidores, admiradores y defensores de Llull y otro por los traductores de sus obras, biógrafos, apologistas e intérpretes de las doctrinas lulianas. Al mismo tiempo, en este segundo grupo los lulistas están clasificados de acuerdo con tres modelos: el bibliográfico, el doxográfico y el histórico. Así las cosas, son considerados escritores lulistas (1) aquellos que han dedicado su investigación a estudiar la biografía y obra de Llull, como Anthony Bonner (1928-), Lola Badia (1951-), Jordi Gayà (1948-) y Fernando Domínguez Reboiras (1943-); (2) aquellos medievalistas que, aprovechando alguna relación con sus estudios, han escrito tangencialmente sobre el *doctor illuminatus* y su obra, como el arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944) y Fernand van Steenberghen (1904-1993); y (3) aquellos que, habiendo leído las obras del filósofo mallorquín, han asimilado su pensamiento en su propia filosofía, como Nicolás de Cusa (1401-1464), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y Giordano Bruno (1548-1600).

Si bien el espectro del trabajo de Trias Mercant es bastante amplio, lo que nos interesa aquí es que Heymerico de Campo tiene una entrada en el *Diccionari*, bajo su nombre sin latinizar: “Emmerich van den Velde”. Se da allí por sentado que la presencia del maestro flamenco en esta enciclopedia de lulistas está relacionada no a supuestos trabajos sobre Llull y su Arte sino a la asimilación de la filosofía luliana, o al menos de algunos elementos de la doctrina de Llull, en la suya propia. Los tortuosos caminos por los que se diseminaron las ideas del filósofo catalán y sus obras llegaron a manos de Heymerico merecen un serio estudio que no podemos ni siquiera comenzar aquí. Basta decir que nuestro autor es uno de los más conspicuos representantes del lulismo del s. XV y el único representante de la corriente de “lulismo escolástico albertista”, para utilizar la clasificación de Rafael Ramis (Ramis, 2015: 129). Más allá de estos detalles, los textos que, de acuerdo con el autor del *Diccionari*, son relevantes para catalogar a Heymerico de lulista son *De sigillo aeternitatis omnium scientiarum et artium exemplari* (*De sigillo*), *Disputatio de potestate ecclesiastica in concili Basileensi collata* (*Disputatio*), *Colliget principiorum*

iuris naturalis divini et humani philosophice doctrinalium (Colliget) y *Centheologicon* (Trías Mercant, 2009: 144-145). Para confirmar nuestro punto de vista nos detendremos en el último texto, pues, los restantes no hacen sino confirmar la antigua postura de Colomer, de 1959, seguida por una legión de autores, que hace de Heymerico un intelectual que asimila la doctrina de Llull a su filosofía, sin más.

II. El *Ars magna*

Ahora bien, dado que nos proponemos demostrar la influencia de la filosofía luliana en Heymerico, se hace necesaria una breve presentación de los componentes más importantes del *Ars magna*.

En el *Ars generalis ultima* de 1308, texto que contiene la última versión del *Ars magna*, Llull comienza con la exposición del *alphabetum*. Se trata de un diccionario del Arte, en el que a cada una de las nueve letras del alfabeto latino entre la B y la K se le asocian seis significados, es decir, cada letra significa una Dignidad divina, un principio relativo, un *subiectum*, una *regula*, una virtud y un vicio; no abordaremos aquí estos últimos dos elementos por no haberlos encontrado en el *Centheologicon*.

Las Dignidades divinas o “principios absolutos” designan todas aquellas cualidades que se pueden predicar directamente de Dios, pero que en Él son indistintas: *Bonitas*, *Magnitudo*, *Aeternitas vel Duratio*, *Potestas*, *Sapientia*, *Voluntas*, *Virtus*, *Veritas* y *Gloria*. La relación entre los principios absolutos y el mundo creado está gobernada por los “principios relativos” o “relata”, los cuales resumen, según Llull, todas las relaciones posibles: *differentia*, *concordantia*, *contrarietas*, *principium*, *medium*, *finis*, *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*. Los *subiecta* representan en forma resumida todo lo que existe, es decir, Dios y la *scala creaturarum*: *Deus*, *angelus*, *caelum*, *homo*, *imaginativa*, *sensitiva*, *vegetativa*, *elementativa* e *instrumentativa*. De este modo, todo lo que existe es *bonus*, *magnus*, etc. de acuerdo con su lugar en la *scala creaturarum* y es *differentens*, *concordans*, etc. en referencia a otros entes. Las *regulae*, por último, son diez preguntas generales que se pueden formular respecto de cualquier cosa que se quiera saber: *utrum*, *quid*, *de quo*, *quare*, *quantum*, *quale*, *quando*, *ubi*, y *quomodo et cum quo*; estas últimas dos preguntas están significadas por la letra K, como K1 y K2.² Cada *regula*, a su vez, tiene diferentes “*species*”, en donde cada *species* es una de las diversas preguntas que se puede formular con el mismo pronombre.

² Cf. *Ars generalis ultima*, I.

De gran relevancia para la filosofía de Heymerico es también la teoría luliana de los *correlativa*. A diferencia de lo que ocurría en la filosofía escolástica, de acuerdo con Llull los *correlativa* no son solo términos, sino que constituyen la esencia de todo lo que existe. Son tres y en el léxico del Arte, los *correlativa* se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos *-tivus*, *-ibile* y el infinitivo respectivamente, p.e., los correlativos de *Bonitas* son *bonificativus*, *bonificabile* y *bonificare* y lo mismo se sigue de todo lo que existe, Dios incluido. El carácter procesual de los correlativos da cuenta de que en el universo luliano todo lo que existe actúa.³

Un último componente relevante del Arte luliano son las *centum formae*. Se trata de un glosario de términos filosóficos, cuyo conocimiento es imprescindible para el *artista*.⁴ Una vez conocidas las Dignidades, los principios relativos, los *subiecta*, etc. y aprendidas las cien formas, todo el que utilice el Arte debe recurrir a ellos para resolver cualquier *quaestio*, respetando tres pasos: (1) debe realizar la investigación utilizando las preguntas o *regulae*; (2) debe buscar la respuesta en las definiciones de los principios, de los *subiecta* y en las de las *centum formae*; y (3) Debe mantener *illaesa* cada definición, es decir, sin modificación.⁵

En resumen, el Arte luliano es un método que posibilita la exploración racional, organizada y sistemática de cómo las Dignidades divinas, descendiendo por medio de los principios relativos, organizan toda la Creación y la mente del hombre.

III. *Centheogicon*

El *Centheogicon* no ha sido editado sino de manera parcial⁶ y transmitido por una sola fuente textual, se trata el ms. 11571-75 (2177), fol. 1va-74vb, de la Bibliothèque Royale de Bruselas. Afortunadamente el capítulo que a nosotros nos interesa, el 9, dedicado a Llull, o mejor, a lo que Heymerico considera la “teología de Llull”, fue editado por Imbach en 1979.

El título del capítulo 9 es *Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata* que es dable traducir como “Teología de Ramon Llull, compendiada (o resumida) de memoria”. Tenemos, pues, desde el comienzo algunos elementos que nos permiten adelantarnos respecto a qué encontraremos en el texto: primero, no la filosofía o el Arte de Llull sino su teología; segundo, ésta teología así presentada por el maestro flamenco está resumida (*epylogata*); y tercero, la

³ *Ibid*, IV. 2.

⁴ *Ibid*, X.12.

⁵ Si se le pregunta, p. e., por la bondad del ángel, el *artista* tiene que responder de acuerdo con el significado de “bondad”; si pregunta por la sabiduría del hombre, tendrá que responder según el mismo significado de “bondad”, y así sucesivamente respecto de todas las preguntas que pudieran formularse.

⁶ La edición crítica de Giovanna Bagnasco se encuentra actualmente en prensa en Brepols.

teología que leeremos en el texto está resumida de memoria (*memoriter*). Este último detalle, sobre todo, nos lleva a pensar que Heymerico no solo no era un mero lector de las obras de Llull, sino que las había estudiado y, al menos hasta cierto punto, llegó a dominar el Arte luliano en su forma más pura y de manera tan acabada como para poder exponerlo “de memoria”. Por lo demás, del *memoriter* se infiere también, que el autor no ha leído –o mejor, releído– recientemente las obras de Llull que exponen su teología y que ahora pretende resumir; la cuestión en torno del momento en que Heymerico estudió las doctrinas de Llull importa sobre todo porque entre los cerca de veinte años que separan el *De sigillo*, la *Disputatio* y el *Colliget*, por una parte, del *Centheologicon*, por otra, no hay ninguna obra del flamenco que revele una decidida influencia del filósofo catalán. Es interesante recordar, en este sentido, que el contexto de redacción del *Centheologicon* es muy diferente del de las obras anteriores: Heymerico está consolidado como profesor y funcionario en el marco de una nueva universidad, la de Lovaina, baluarte de la *via antiqua* (Hoenen, 1994: 191-196). Así pues, el *Centheologicon* no es una obra de combate como la *Disputatio* o el *Colliget*, ni tan original como el *De sigillo*. Presenta, más bien, la forma de un manual concebido y escrito por un intelectual consagrado. Es por esto que, en nuestra opinión, su exposición de la *theologia Raimundi Lulli* es de carácter más bien neutro.

El capítulo 9 comienza, pues, con una exposición de las Dignidades divinas presentadas como propiedades comunes que se predicán del ente increado y de todo (*ens increatus et universitas*);⁷ se trata de los nueve principios absolutos del *Ars magna*, tal como son presentados en el *Ars generalis ultima*: *Bonitas, Magnitudo, Potentia, Scientia, Voluntas, Virtus, Veritas y Gloria*. Se ha de advertir que la enumeración de las Dignidades, cuyos nombres presentan leves variaciones respecto de los utilizados por Llull, es idéntica a la que se lee en la *Disputatio*. Esto da cuenta de que si Heymerico hizo algunos cambios en el vocabulario luliano, los mantuvo, cuanto menos, desde la redacción de aquella obra *circa* 1435 hasta la confección del *Centheologicon* en 1454. Anuncia además, como en la *Disputatio* y en el *Colliget*, que las Dignidades son convertibles circularmente y que cada una de estas está dividida nocionalmente, i. e., por medio de la razón, en tres correlativos, a los que llama *termini correlationis* y solo los menciona como el *-ibile*, el *-tivum* y el *-are*.⁸ A continuación se exponen los principios relativos. En tercer lugar Heymerico presenta los nueve *subiecta*. No se le escapa al autor que estos son los

⁷ Cf. Bruxelles, Bibliothèque Royale, 11571-75 (2177), 6vb, 2, p.188.

⁸ *Ibid.*, 6vb, 7, p. 188.

elementos que cualquiera que pretenda manejar el *Ars magna* debe conocer y aceptar para poder proseguir con su aprendizaje. Puntualmente, el autor deja en claro –y se ha de decir que aquí piensa de manera muy ortodoxa en términos lulianos– que estos son los principios o *veritates esenciales* que constituyen el aspecto más teórico del Arte.⁹ Expone, por último las *quaestiones* o *regulae communes* (expresiones que utiliza como sinónimas) que el Arte de Lull permite plantear. Se ha de advertir que, a diferencia de lo que ocurría en la *Disputatio*, aquí aparecen no nueve *quaestiones* sino diez. La pregunta que no aparecía en la *Disputatio* era *Cum quo*, porque junto con la inmediatamente anterior, *Quomodo*, está designada en el *Ars magna*, como hemos dicho, con la misma letra, K, divididas en K1 y K2.

Una vez que ha expuesto todos estos componentes del Arte, Heymerico da un ejemplo muy resumido y poco detallado de cómo se utiliza, aplicando la Dignidad *Bonitas* a todas las *regulae* o preguntas. Se adivina en el ejemplo de Heymerico un conocimiento de cada una de las *regulae* y sus *species*.¹⁰ Al finalizar su ejemplificación, Heymerico presenta la lista numerada de las *centum formae*.¹¹ La lista es idéntica a la del *Ars generalis ultima* y, por extensión, a la del *Ars brevis*. El maestro flamenco nos da, así, hacia el final del capítulo, más muestras de su objetivo, que no parece ser otro que el de exponer con abierta neutralidad la *theologia Raymundi Lullii*, pues, una y otra vez se remite a *Raymundus* como el autor de lo que está presentando.

No podemos dejar este texto sin prestar atención a un último detalle: hasta aquí Heymerico no ha expuesto la *theologia* de Ramon Lull, sino su Arte, resumido pero bastante completo, ni más ni menos. En el último párrafo, con todo, escribe, parafraseando la definición de la *forma* n° 80, *Theologia*, del *Ars generalis ultima*, que Ramon concibe a la Teología como aquella ciencia con la que el hombre habla de Dios, y que, teniendo en cuenta lo expuesto, i. e., las Dignidades, los principios relativos, los *subiecta*, las *regulae* y las *centum formae*, se ha de entender que la *theologia Raymundi Lullii* no excede en su forma o modo de conocimiento a ninguna otra *ars*, en tanto que comienza con la enseñanza de los mismos principios. Heymerico es consciente, pues, de haber expuesto una *theologia* que no deja lugar al misterio.¹²

⁹ “...essenciales horum veritates sua apprehensione simplici conspiciens, taliter conceptas actu componente et dividente discernens, sicque disceta suo motu discursivo ad invicem conferens atque ita sillogistice collatas de iudicio speculativo in practico artificiose extendens...” (Bruxelles, Bibliothèque Royale, 11571-75 (2177), 6vb, 15-19, p. 188)

¹⁰ *Op. cit.*, 7ra. 32-7rb 63, pp.188-189.

¹¹ *Ibid.*, 7rb, 72-114, pp. 189-190.

¹² *Ibid.*, 7rb, 119-126, p. 190.

Conclusión

A partir de lo dicho, no hay duda de que podemos calificar a Heymerico de lulista, pero no nos parece correcto que este calificativo se le otorgue solo por haber insertado algunos de los principios del Arte luliana en su propio sistema. De hecho, solo podríamos llegar a esta conclusión si hacemos a un lado el *Centheologicon*. En efecto, tanto en el *De sigillo*, como en el *Colliget* y en la *Disputatio*, obras que solo hemos mencionado en esta comunicación, Heymerico no expone el *Ars magna* o sus componentes, tan solo utiliza algunos de sus principios como parte integrante de su *ars* (en *De sigillo*) o de su metafísica (en *Disputatio* y *Colliget*). En el *Centheologicon*, por el contrario, se vislumbra desde el comienzo una clara intención por parte del autor de exponer el Arte luliana, no de interpretarlo o adaptarlo. Así pues, debemos afirmar – como otros ya lo han hecho- que el maestro flamenco es un lulista, pero –agregamos- que no solo lo es por dar cabida en su filosofía a algunos elementos de la filosofía luliana sino también por exponer y explicar el funcionamiento del *Ars magna*, de manera clara y sin interpretaciones propias.

Bibliografía

- Carreras y Artau, J. y T. (1939-1943), *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid: Adelcoa. 2 vols.
- Colomer, E. (1975, reimpr. 2012), *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder.
- Colomer, E. (1963), “Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolás de Cusa”, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 21, 216-232.
- Colomer, E. (1959), “Doctrinas lulianas en Emerich van den Velde. Una nueva aportación a la historia del lulismo”, *Estudios Lulianos* III, 115-136.
- Hillgart, J. (1971), *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoenen, M. (1994), “Academic and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo (t 1460)”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 51, 173-209.
- Imbach, R. (1983), “Das *Centheologicon* des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialien”, *Traditio* 39, 466-477.
- Imbach, R. (1979), “*Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata*”, *Estudios Lulianos* XXIII, 185-193.

- Ramis Barceló, R. (2012), “La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIV, 431-456.
- Ramis Barceló, R. (2015), “Fernando de Córdoba y el lulismo del siglo XV”, *Mediaevalia* 34, 127-144.
- Ramis Barceló, R. (2016), “La filosofía luliana en la Universidad durante los siglos XV y XVI”, *Anuario Filosófico* 49:1, 177-196.

RUS' DE KIEV: CONTINGENCIAS DE UN TÓPICO HISTORIOGRÁFICO Y POSIBILIDADES DE INVESTIGACIÓN

PEDRO M. BECCHI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA (UNMDP)

ARGENTINA

Resumen

La presente ponencia apunta a un balance historiográfico de las principales aristas de investigación y controversias que han gravitado la cuestión de la Rus' de Kiev (Киевская Русь, rus.) como categoría histórica. Este tópico ha sido escasamente trabajado en Occidente con excepciones de variado peso y presenta aún interesantes temas a ser repensados. En la misma aunaremos una multiplicidad de debates: el ya antiguo (tanto como la disciplina histórica en el ex-imperio ruso) debate de la etimología e 'identidad' de dicha sociedad (o sociedades), es decir los elementos formativos en la misma, y su cercanía o lejanía al concepto de Europa. Se vuelve indisociable esto último de todas las cuestiones referentes a la cristianización del espacio boreal europeo así como sus implicancias políticas, sociales y culturales; la historiografía ciertamente eslavófila ha buscado en este espíritu ortodoxo la clave del 'alma rusa'. Obviamente sería irresponsable no citar los avances de una historiografía menos volcada al romanticismo decimonónico. Para finalizar este estado de la cuestión, intentaremos aproximarnos a los conceptos de 'estado' y 'feudalismo' que atraviesan la obra clásica de Vernadsky; cómo otros autores han recibido su exégesis y su aplicabilidad, qué problemática traen estas conceptualizaciones. Sería atinado concluir el artículo dejando, por supuesto, interrogantes abiertos para investigaciones a futuro.

Palabras clave: Rus' de Kiev - Historiografía - Debates - Cristianismo - Estado

Abstract

The present project aims at striking a historiographic balance of the main research proposals and controversies that have surrounded the Kievan Rus as a historic category. This topic has been scarcely dealt with in Occident with minor exceptions and brings forth more topics yet to be rediscussed. In this work, we will conjoin a multiplicity of debates: the old (as old as the historic discipline in the former Russian Empire) debate between etymology and 'identity' of said society (or societies), that is its formative elements and its degree of closeness to the concept of Europe. The latter becomes inseparable from northern Europe's process of Christianisation as well as its political, social, and cultural implications; pure Slavophile historiography has looked for the key to the 'Russian soul' in this orthodox spirit. Naturally, it would be irresponsible not to quote the advances of a less romanticised and nineteenth-century historiography. To conclude, we will try to approximate to the concepts of 'State' and 'Feudalism', which thread through Vernadsky's classical works, the way in which other authors have received his exegeses and its applicability, and the problems attached to these conceptualisations. It would be right to conclude the article leaving open-ended questions for future research.

Keywords: Kievan Rus'- Historiography - Discussions - Christianity - State

¿Qué entendemos por Rus' de Kiev?

Cuando abordamos esta entidad socio-cultural del medioevo oriental, son más las certezas que tenemos en cuanto a su cronología que en cuanto a su composición. Remitiéndonos a la Crónica de Néstor (rus. *Повесть временных лет*, *Póvest bremennyj let*), el primer gobernante será Riúrik, llamado en torno al año 860 por los *cud'os*, *eslovenos*, *krivichos* y *vesos* (esto ya da cuenta de la

multiplicidad de etnias convivientes, esclavas y no-esclavas) para poner orden sobre su tierra. Al momento que termina el relato del monje, o probablemente de su discípulo Silvestre hacia el año 1117, gobernaba Volodímer en unas tierras con aún alguna coherencia política. El rotundo fin de esta experiencia estará signado por la invasión de los mongoles, siguiendo la crónica de Nóvgorod. No tenemos razones de peso para desconfiar de esta cronística, endeudada con los géneros griegos preexistentes (y mediada por la obra búlgara) en términos de cronología, pero sí en cambio debemos desconfiar de las interpretaciones y las concesiones de sentido (Bushkovitch, 2012: 36).

Una cuestión que de allí deviene, generando primigenias inquietudes en el tópico, es la composición de la Rus' así como el origen de sus gobernantes. Desde el siglo XVIII, dos “escuelas” de pensamiento han intentado imponer su sentido sobre el pasado, evolucionando notablemente hacia la convalidación historiográfica; normandistas y antinormandistas (aunque más tarde se ha presentado una opción euroasiática). La primer corriente aúna a muy diversos investigadores que, usando diversas fuentes (Néstor, pero también Ibn Fadlan) otorgaban un origen nórdico a los primeros gobernantes de la Rus'. Un antecedente de esta interpretación fue G. S. Bayer en el año 1729, respaldado por el historiador Nikolái Karamzín en el siglo XIX (Karamzín, 1818), basándose en la etimología de los nombres aristocráticos; Askold y Dir, por dar un ejemplo, son claramente germánicos, y posiblemente nórdicos (Casas Olea, 2015). Versiones más actualizadas han intentado valerse de otras disciplinas (numismática, arqueología, lingüística) con variopintos resultados para aggiornar la teoría, bien sintetizada por Hita Jiménez (2001) y Casas Olea (2015) en nuestra lengua, demostrando los fuertes componentes formativos escandinavos así como la particular importancia de la región en uno de sus principales oficios, el comercio (de esclavos, miel, pieles, etc.). Los anti normandistas, por lo general, estuvieron vinculados al nacionalismo rusófilo del siglo XIX, y tuvieron un efímero auge durante el estalinismo soviético (Hita Jiménez, 2001: 168). Estaban fuertemente alineados con la eslavofilia política, cuestión que les empujaba a querer demostrar la autoctonía del primer estado ruso. La idea de un gobernante foráneo era ruidosa en un ámbito académico imbuido de nacionalismo. Los euroasiáticos (también antinormandistas) planteaban escalas de análisis superiores, buscando así insertar a la Rus' dentro de una dinámica mayor, donde Bizancio y el mundo nómada eran dadores de elementos formativos, por sobre otras tendencias. Hubo también una tesis, poco avalada a nivel académico y siquiera apadrinada por corrientes mayores de interpretación política, que proponía un origen céltico de los rus' (Shelújin, 1929) .

En conclusión, podemos dar unos lineamientos generales de lo acontecimental y fáctico del

período, pero el significado atribuido a dicho pasado aún no está totalmente cerrado. La historiografía ha estado signada en su origen por el debate político y solo luego fue profesionalizada, con una tendencia foránea.

Etnias, movilidad, orígenes

La cuestión referente a la composición de aquella experiencia medieval, parte de un problema etimológico. Sabemos que hay una población eslava considerable (polianos, drevlianos, etc.), que tiene una particular movilidad en el este europeo, o que al menos la irá ganando con el tiempo. Asimismo, no podemos obviar la presencia de sociedades con otros orígenes. Baltos, fineses, ugros, poblaciones nómadas renovadas constantemente, griegos y escandinavos aparecen implícita y explícitamente a lo largo no solo de la Crónica de Néstor, si no también alrededor del Cantar de Hueste de Ígor (Contreras Martín, 1997), la Crónica de Nóvgorod e Ibn Fadlan. De la exégesis de estos documentos (así como de la arqueología) se han esbozado teorías más bien rayanas a la confusión que a la certeza. Heather, por ejemplo, plantea el origen de los eslavos (diversos por condición biomática y relacional) en el norte de los Cárpatos, y que es su particularmente adaptable modelo de emigración fortificada el que les permite una rápida expansión hacia el norte y el este (Heather, 2010).

Una argumentación frecuente para esta dinámica dada a la etnogénesis constante es la particular geografía del este europeo; yo mismo he intentado reforzar esta idea en trabajos anteriores, empujado por el razonamiento inicial de la geografía posibilista sobre ese rincón de Europa (De Reynold, 1951). Asimismo, el ritmo impuesto por las vías comerciales empuja a una reunión generalizada, donde no solo varegos, si no también jázaros, búlgaros del Volga y pueblos esteparios dedicados a diversos productos de ese particular conjunto regional-geográfico confluyen. De manera que parece ser que la única constante es la inconstancia demográfica permanente (Ortega Soto, 2014).

La teoría euroasiática propondrá que el elemento nómada es más fuerte de lo antes propuesta en la conformación de una comunidad política eslava. Por ejemplo, los príncipes eslavos (*kniaz* rus.) provendrían de una cacofonía de los gobernantes nómadas (*khan* o *jagán*). Otro argumento utilizado es la presencia de eslavos bilingües (que utilizan el *cudo*, por ejemplo) en la Crónica de Néstor, o la misma existencia del príncipe Sviatoslav, un hombre de la estepa que entra en conflicto con su madre Olga, la primer cristiana rusa de quien tenemos noticia.

El consenso sobre el término *rus'* también varió notablemente. Dependió no solo de

especulaciones historiográficas sino también de las fuentes adoptadas. Ibn Fadlan refiere a los varegos, o al menos a su élite, como esos antiguos Rus' (Kliuchevski, 1987). Quienes privilegian el pasaje de Néstor, creen con mayor solidez argumentativa proponer que el nombre de los gobernantes y la etnia de allende el Báltico se convierte en un epónimo de su nueva realidad geográfica. El nombre que los fineses daban a los antiguos nórdicos (roth) así como asociaciones que algunos autores harán entre el término y el color rojo han dado lugar a aún más forzadas interpretaciones, por lo general del campo euroasiático.

“La Santa Rusia”

El espíritu profundamente religioso ha sido una construcción posterior y una idea muy fuerte que ha guiado no solo al bagaje historiográfico, si no también a la política y las formas culturales rusas más en general. Amén de los fuertes elementos paganos que persistieron en la sociedad y las primeras producciones literarias nativas, como la Crónica de Néstor (García de la Puente, 2004), es imposible disociar al cristianismo de la formación de la Rus' de Kiev. La escritura, por ejemplo, nace en el afán cristianizador: el glagolítico o cirílico está pensado para las poblaciones de habla eslava que Bizancio pretendía incorporar a lo que se ha dado en denominar “Commonwealth Bizantina” (Obolensky, 1974).

Las interpretaciones que han surgido de este proceso (de larga duración, con un interludio de *double fe o dvoeverie*) han gravitado distintas aristas de análisis sin descuidar la noción de lo fundamental de la religión en el desarrollo de la posterior Rusia. Para mayor asequibilidad, las dividiré en tres opciones; económicas, socioculturales y sociopolíticas. No son mutuamente excluyentes, y se ha vuelto común encontrarlas conjugadas en interpretaciones de diversos autores.

Las económicas, privilegian el peso de la actividad comercial en el este europeo, como nodo entre una diversidad de biomas habitados por distintas sociedades. Ibn Fadlan da cuenta de la especial dinámica del Volga para unir a jázaros, varegos (o rus'), y son incontables los testimonios de Néstor graficando la ruta y los lazos comerciales con Bizancio. Para tejer alianzas más profundas e intrínsecas, adoptar la religión del Imperio Romano de Oriente se volvía una cuestión, por demás, imperiosa (de Reynold, 1951: 97). Las interpretaciones de orden sociocultural, por su lado, valoran la temprana adopción del dogma por parte de un sector de la aristocracia rusa. Santa Olga, por ejemplo, es un caso interesante que demuestra un poderoso influjo en los textos hagiográficos (Espinel, 2016 y Santana Neves, 2016). El influjo que Bizancio ya ejercía (y que potenció más tarde) sería crucial para comprender las razones de la adopción de una religión que reemplace a los

antiguos ritos paganos eslavos. Los estudios han ido desde la producción cultural material (Anguélov, 1978), hacia los ‘aspectos civilizadores’ de una interpretación cuyos principales exégetas están vinculados a la institución ortodoxa. Muy acordes a las razones culturales, las interpretaciones de orden sociopolítico piensan en la necesidad de la Rus’ de Kiev de sintonizar con los demás estados europeos, en clave diplomática. Rauschenbach (1988), por ejemplo, afirma que “su objetivo era situarse en un plano de igualdad con las monarquías feudales evolucionadas, para lo cual era preciso realizar sin contemplaciones una reforma feudal radical con todas las transformaciones consiguientes”.

En este amplio marco interpretativo, quizá sea de mayor utilidad ver las modalidades adoptadas, en un plano tangible y uno simbólico, e indagar quizá una nueva agenda de esta cristianización, que parece nutrirse de cada una de las razones esgrimidas.

Estados y feudos

Esta discusión se presentó como dicotómica, generando revisiones constantes y, por lo tanto, siendo sana a la historiografía. A las tradicionales consideraciones sobre el carácter no-feudal de las sociedades del este europeo (o del ‘retraso’ del feudalismo hasta el siglo XVI, cuando se considera el nacimiento de la ‘segunda servidumbre’), debemos contraponer al historiador Georgii Vernadsky (1948), quien establece una distinción (simplificada adrede) entre lo que considera ‘el feudalismo’ en sentido específico (o bien, en el sentido de Bloch) y ‘los feudalismos’ en sus sentidos más amplios. Asimismo, entre los segundos podemos dividir jerarquías de feudalismos: político (referente a los lazos tejidos entre hombres libres, de señor y vasallo), económico (sistema señorial de dominación coercitiva) y jurídico (derechos personales y territoriales). El primero se circunscribe a la tradición esbozada por Bloch y su congénere ruso Gurevich, entendiendo la particularidad del llamado sistema feudal como aplicable a la sociedad europea occidental entre los siglos X y XIII aproximadamente. El segundo, en cambio, es aplicable a sociedades disímiles en tiempos históricos y que son fuente de controversias similares; el Japón del período Edo, la Rusia pre-mongol (en el criterio del citado Vernadsky), diversos períodos de la historia china, etc.

Algo similar ocurre con la cuestión de la estatalidad. Claramente debemos eludir cualquier esquema de interpretación que emerja de Max Weber, en cuyos bordes no cabría una sociedad precapitalista. Pero si seguimos la noción esbozada por Poulantzas (1986), de un estado entendido como “la organización que adopta un grupo social para ejercer el poder sobre otro u otros en su beneficio”, se flexibiliza el sentido y somos capaces de acercarnos a un entendimiento de lo que, en

otros términos, podríamos comprender por ‘prácticas’ o ‘ejercicio de la dominación’, o dibujar un sentido de dominación política que implica la desigualdad y jerarquización de sociedades de creciente complejidad (tendencia dominante en la Rus’ de Kiev, también según Vernadsky).

De manera que, tampoco en esta dirección los sentidos aparecen cerrados. Propongo que futuras investigaciones adopten estos debates como fundantes o al menos condicionantes, pero avanzando en un estudio más pertinente a la renovación historiográfica; los actores, el rol de las clases subalternas, quizá los modos de configurar dicho espacio político y de lo material y simbólico referente a dicha construcción por parte de distintos sectores.

Bibliografía

Anguélov, D. (1978), “Los eslavos y Bizancio”, *El correo de la UNESCO XXXI:8/9*, 22-25.

Asélev (1978), “Kiev”, *El correo de la UNESCO XXXI:8/9*, 32-40.

Becchi, P. M. (2017), “Impensar la cristianización de la ‘Rus Kievita: antropología y multietnicidad en la Crónica de Néstor”, en *Actas de las XVII Jornadas Interescuelas de Historia*, Mar del Plata.

Bushkovitch, P. (2012), *Historia de Rusia*, Madrid: Editorial Akal.

Casas Olea, M. (2015), “La intervención escandinava en el origen de la Rus’ de Kiev. Fuentes y elementos varegos”, en *II Jornadas de Historia Vikinga*, Granada.

Contreras Martín, A. (1997), *Cantar de Hueste de Ígor/ slovo o polku igoreve*, Madrid: Gredos.

De Reynold, G. (1951), *El mundo ruso*, Buenos Aires: Editorial Emecé.

Espinel Souares, A. (2016) “Olga de Kíev, la primera rusa en la historia”, *Revista Universidad De Antioquia* 323, 32-38.

García de la Puente, I. (2004), “La cristianización de la Rus’ Kievita según el ‘Relato de los años pasados”, *Revista de Ciencias de las Religiones: Anejos XIII*, 63-73.

Heather, P. (2010), “La creación de la Europa eslava”, en *Emperadores y bárbaros: El primer milenio de la historia de Europa*, Barcelona: Crítica.

Hellman, M. (1979), *Historia Universal: Rusia*, Siglo XXI.

Hubeñak, F. (2001), *Rusia, teoría y praxis del imperialismo*, Tesis de doctorado, UNC-UCA.

Karamzín, N. (1818), *Istoriya gosudarstva rossiykovo. (History of russian state)*, Moscú: Academia cortesana imperial de Historia.

Kliuchevski, V. (1987), *Sochichenia v devyati tomaj. Kurs russkoi istorii*, Moscú: Curso de historia de Rusia.

- Obolensky, D. (1974), *Il Commonwealth Bizantino: l'Europa Oriental dal 500 al 1453*, Milano: Laterza.
- Ortega Soto, M. (2014), *El origen de un Imperio: cómo el estado ruso llegó al Pacífico*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rauschenbach, B. (1988), “El nacimiento de una nación”, en *Hace mil años: la cristianización de la Vieja Rusia. El correo de la UNESCO XLI*, 4-8.
- Santana Neves y Berriel (2016), “As representações de (santa) Olga de Kiev nos escritos hagiográficos de Rus’ entre os séculos XI e XIII A.D”, *Anais do XI Fórum da Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*.
- Soloviev, A. (1959), *Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea*, Ginebra: Mouton Gravengague.
- Vernadsky, G. (1948), “On feudalism in Kievan Russia”, *The American Slavic and East European Review* 7:1, 3-14.

HUELLAS FORMALES DEL MESTER DE CLERECÍA EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

GABRIEL CALARCO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (FFYL-UBA)

ARGENTINA

Resumen

El objetivo de la presente comunicación es indagar en las diferentes formas en las que Alfonso X y sus colaboradores en la composición de las *Cantigas de Santa María* utilizaron materias y recursos compositivos provenientes del ámbito de la cultura clerical, y particularmente de las formas de poesía mariana cultivada por la clerecía en el siglo XIII, para la creación de sus cantigas. Con este objetivo, nos dedicaremos a analizar las composiciones que adoptan la estructura métrica del verso alejandrino (que caracteriza a las composiciones en verso provenientes de la cultura clerical en este período) y nos centraremos en identificar los recursos retóricos característicos de la lírica de clerecía que el Rey Sabio y sus colaboradores incorporan a su propia poética, muchas veces modificándolos o recontextualizándolos en el marco de la práctica trovadoresca. Sin embargo, volveremos nuestra atención también sobre algunas composiciones que, aunque no adoptan la forma métrica del alejandrino, nos resultarán particularmente útiles para visibilizar este proceso de apropiación de recursos retóricos de la cultura clerical en el corpus mariano alfonsí. Finalmente, intentaremos indagar en las implicancias poéticas, religiosas, e incluso políticas, del uso de los instrumentos retóricos característicos de la poesía mariana de origen clerical en las *Cantigas de Santa María*, y en el lugar que estas composiciones poéticas ocupan en el marco de la empresa cultural alfonsí.

Palabras clave: Alfonso X - *Cantigas de Santa María* - Poesía clerical - Verso alejandrino - Huellas formales.

Abstract

The purpose of this presentation is to explore the different ways in which Alfonso X and his collaborators used materials and compositional resources from the field of clerical culture, particularly the forms of Marian poetry cultivated by the clergy in the 13th century, in the composition of the *Cantigas de Santa María*. We will analyze those compositions that have the metric structure of the alexandrine verse (which characterizes the poetic compositions of the Castilian clerical culture in this period) and we will focus on identifying the rhetorical resources characteristic of the clerical lyric that the Wise King and his collaborators assimilate into their own poetics, often modifying or recontextualizing them within the framework of the troubadour practice. However, we will also turn our attention to some compositions that will be particularly useful for us to make visible this process of appropriation of rhetorical resources of the clerical culture in the Alfonsí Marian Corpus, although they do not adopt the metric form of the alexandrine. Finally, we will try to explore the poetic, religious, and even political implications of the use of the rhetorical instruments characteristic of Marian poetry of clerical origin in the *Cantigas de Santa María*, and in the place that these poetic compositions occupy within the context of the cultural work of Alfonso X.

Keywords: Alfonso X - *Cantigas de Santa María* - Clerical poetry - Alexandrine verse - Formal traces

La lírica trovadoresca, a pesar de ser un género asociado principalmente a la nobleza y a la cultura cortesana, nunca estuvo completamente aislada de la influencia de la cultura clerical. Gaunt y Kay (1999: 16) señalan la importancia considerable que tuvo la participación de los clérigos en la tradición lírica occitana. Por su parte, Fidalgo (2012: 27) destaca la presencia de antecedentes poéticos con temática mariana entre las producciones de varios de los trovadores

occitanos que formaron parte del entorno del Rey Sabio como una posible fuente de inspiración para las cantigas marianas alfonsíes. Sin embargo, la colección de milagros y canciones de loor que forman el corpus sacro de la lírica alfonsí no tienen paralelo alguno en las tradiciones poéticas de los trovadores, tanto occitanos como gallego-portugueses. La única tradición poética contemporánea que presenta colecciones similares es la promovida por el clero, tanto en latín como en diversas lenguas romances. Aunque las cantigas alfonsíes se diferencian de las compilaciones de origen clerical tanto por la cantidad notoriamente mayor de milagros y composiciones recopiladas, como por el traslado de las cuartetos monorrimas de versos alejandrinos, destinadas a la recitación, a una lírica cantada y acompañada, además, de notación musical. En este sentido, las *Cantigas de Santa María* (en adelante *CSM*) constituyen un caso único de incorporación de elementos provenientes de la cultura clerical a la lírica gallego-portuguesa. Como señalan del Río Riande y González-Blanco García (2012: 16), la adopción de una mirada comparativa, que tenga en cuenta el cruce entre la poesía narrativa cultivada por los clérigos y la lírica amorosa de los trovadores resulta fundamental para comprender la complejidad genérica que presentan las cantigas marianas alfonsíes. La presente comunicación se propone continuar con esa propuesta de lectura, dirigiendo nuestra atención hacia los motivos retóricos y las estrategias discursivas que emparentan a las *CSM* con la poesía mariana de clerecía.

Con este objetivo, centraremos nuestro análisis en primer lugar en aquellas composiciones que recurren al verso alejandrino, ya que como señalan del Río Riande y González-Blanco García (2012: 15-16):

[...] es el verso alejandrino el que proporciona el puente entre los géneros líricos románicos y la clerecía, favoreciendo una circulación mucho más amplia de este tipo de verso y abriendo su recepción en la Edad Media a otros ámbitos, más allá del monástico.

El corpus que proponen estas investigadoras (2012: 6-7) está formado por un total de 36 composiciones, 26 piezas de estructura silábica femenina (Cantigas: 23, 28, 34, 40, 71, 85, 95, 117, 119, 136, 137, 148, 149, 201, 210, 220, 218, 241, 257, 264, 315, 363, 368, 399, 411 y 420) a las que se pueden añadir 10 piezas de rima masculina (16, 47, 169, 251, 270, 284, 296, 372, 401 y 419). A este grupo de cantigas, directamente relacionadas con la poesía clerical a través del verso alejandrino, dedicaremos la mayor parte de nuestro trabajo, ya que es en este conjunto

particular en donde la incorporación recursos formales del ámbito de la cultura clerical en las *CSM* resulta más evidente.

Alberto Vârvaro (1983: 27) destaca la importancia que tuvo el estudio de la retórica y la gramática latinas, a través de la memorización e imitación de los *auctores*, en la formación de los clérigos que abordaron la tarea de componer en lengua romance. Blecua y Lacarra (2012) añaden que estos programas de estudios se extendieron durante el denominado “renacimiento del siglo XII” (que en Castilla se verificó principalmente en el siglo XIII) a estratos sociales cada vez más amplios. Esto no solo implica que el mismo rey Alfonso X pudo haber recibido una instrucción literaria de este tipo, sino también que en su corte no sería difícil encontrar miembros de la alta nobleza e incluso profesionales de las letras, tanto ordenados como seculares, capaces de comprender y apreciar el uso de herramientas retóricas como las que describen los autores antes mencionados. Como señala Fidalgo en su análisis de la *dispositio* de las *CSM*:

[...] también una cantiga a Santa María estaría elaborada siguiendo unas pautas impuestas por la retórica, que en el siglo XIII, habiendo olvidado ya el foro, se refugia en la escuela, penetra en todos los géneros de la literatura y acaba imprimiendo su sello a todo cuanto se escribe (Fidalgo Francisco, 1993: 325).

En nuestro corpus de composiciones en versos alejandrinos podemos encontrar numerosos ejemplos de la incorporación de estos recursos retóricos para la construcción de las cantigas, como el uso del recurso a la *auctoritas*, presente en las cantigas 270, “Todos con alegría cantand' e en bon son”, y 284, “Quen ben fiar na Virgen de todo coraçôn”:¹

Aquesta foi chamada | Ficella Moisés,
e foi por nóssa vida | Madre d' Adonái;
e desta jaz escrito | en libro Genesí
que séu fruto britass' o | démo brav' e felôn (C. 270, vv. 27-30).

E daquest' un miragre | mui fremoso direi
que fez Santa María, | per com' escrit' achei
en un livr', e d' ontr' outros | traladar-o mandei
e un cantar ên fige | segund' esta razôn. (C. 284, vv. 3-6).

¹ El texto de las *CSM* citado y los títulos de las composiciones pertenecen a la edición digital de Andrew Casson (2018) disponible en <http://www.cantigasdesantamaria.com/>. En adelante en la referencia se indicará únicamente el número de cantiga, seguida de la indicación de los versos citados, según la numeración proporcionada por Casson.

Otro ejemplo es el uso de los patrones retóricos establecidos en la cultura clerical para la representación del mal a través de la apariencia física en la descripción del diablo de la cantiga 47, “Virgen Santa María guarda-nos se te praz”, en donde podemos observar que las características físicas del diablo, el color oscuro de la piel y la apariencia bestial, coinciden con los atributos universalmente aceptados y utilizados para la representación de los diablos en los códices monásticos medievales (Luaces, 1994): “Pois en figura d’ óme | pareceu-ll’ outra vez, / longu’ e magr’ e veloso | e negro come pez;” (C. 47, vv. 25-26). La temática religiosa de las CSM hace de la poesía mariana clerical la fuente más obvia y autorizada de figuras poéticas que podían asociarse a la Virgen. Por ejemplo, en la cantiga 411, “Bẽeito foi o día e benaventurada a óra” se recurre a la comparación que sustenta uno de los tópicos marianos más utilizados por la poesía clerical, la oposición entre María y Eva (Gerli, 1985:19-22):

E se esto que digo | tẽes por maravilla,
certãamente cree | que te dará Déus filla,
que o que perdeu Éva | per sa gran pecadilla
cobrar-s-á per aquesta, | que será abogada” (C. 411, vv. 71-74).

Este es solo uno de los tantos motivos asociados a la figura de la Virgen que formaron parte del aparato retórico forjado en los *escriptoria* eclesiásticos para impulsar el culto mariano; podemos observar otro ejemplo en la cantiga 28, “Todo logar mui ben póde seer defendudo”, en donde la protección divina a la ciudad de Constantinopla aparece representada mediante el manto de la Virgen, figura retórica de amplia circulación en la poesía clerical (del Rio Riande y González-Blanco García 2012: 9):

Alí u ergeu os séus
ollos contra o céo,
viu lóg' a Madre de Déus,
cobérta de séu véo,
sôbela vila estar
con séu manto tendudo,
e as feridas fillar.
Pois est' ouve veúdo (C. 28, vv. 83-90).

En su aproximación a los aspectos ideológicos del mester de clerecía, Julian Weiss (2006: 1-11) señala que la promoción de la devoción mariana en el siglo XIII se enmarcó en el proceso de reforma, doctrinal y cultural emprendido por la Iglesia, cuyos lineamientos fundamentales se cristalizaron en el IV concilio de Letrán. Como consecuencia, en muchos milagros marianos la figura de la Virgen aparece asociada con otros motivos del aparato doctrinal y retórico

construido por la Iglesia a través de los clérigos letrados que trabajaron tanto en latín como en lengua romance para impulsar este proceso de reforma. Resulta interesante observar que en nuestro corpus de las *CSM* también se incorporan varios de estos motivos, como el dogma de la transubstanciación (Weiss, 2006: 62-63), expresado claramente por la Virgen en la cantiga 149, “Fól é a desmesura quen dulta”, o el impulso de la devoción a las imágenes, como el que se observa en la cantiga 264, “Pois aos séus que ama defende todavía”, en donde una imagen de María salva a la ciudad de Constantinopla de los moros.

Assí que os crischãos | con mui gran cuita féra
foron aa omagen | que San Lucas fezéra
da Virgen groriosa, | que ja muitos ouvéra
feitos grandes miragres | e sempre os fazia (C. 264, vv. 15-18).

En los ejemplos anteriores, en cada uno de estos motivos que se asocian con la figura de la Virgen, ocupa un lugar central la figura de la mediación entre la divinidad y el creyente. Por otra parte, como señala Weiss,² la representación de la Virgen como intermediaria está en paralelo con el rol de mediador que el clérigo reclama para sí mismo, no solo en virtud de su estado, sino de un conocimiento especializado que lo habilita a mediar entre el mundo escrito de la lengua latina y el de la oralidad en romance. Resulta significativo, entonces, verificar la presencia de ejemplos en nuestro corpus en los que la voz poética se sitúa justamente en esa misma posición, entre el milagro escrito y la oralidad de la ejecución, como la cantiga 251, “Mui gran dereito faz d' o mund' aborrecer”:

En térra de Proença | un gran miragr' achei
escrito que fezéra | a Madre do gran Rei;
e des que o oídes, | ben sōo fis e sei
que non oístes d' outro | nunca tal retraer. (C. 251, vv. 3-6).

Lo más llamativo en este caso es que quien ocupa el lugar de la mediación no es un clérigo, sino el propio rey Alfonso X. Como señala Fernández Ordóñez:

En contraste con la ausencia de mecenazgo explícito de las traducciones que suponemos acometidas en época de Fernando III, todas las producciones alfonsíes proclaman a Alfonso

² If clerical writers strove to identify themselves with the Virgin, this was not just a strategy to legitimize the authority of their caste, but an association born of the homologous situations. The Virgin's power is autonomous and yet limited; she is a free subject, yet also subject to a higher authority. Similarly, the clerical writer was an intermediary, negotiating between increasingly institutionalized centres of ecclesiastical and secular power and the larger world which they attempted to control and organize (Weiss, 2006: 66).

como impulsor o autor de las mismas. [...] las creaciones alfonsíes son las primeras en lengua vulgar en que el autor ocupa un lugar ya moderno, antes del texto, reivindicando con firmeza su responsabilidad en la composición del mismo (Fernández Ordóñez, 2011: 7).

Cabe destacar que esa voluntad autoral no equivale a la autoría efectiva de la totalidad de las composiciones que forman las *CSM*, que por su cantidad, y por lo que sabemos del funcionamiento de los talleres alfonsíes, debieron requerir de la participación de múltiples agentes. Sin embargo, al interior del texto, en la pieza prologal, la voz poética en primera persona del rey sabio asume una responsabilidad personal sobre la composición de las cantigas: “el rey se declara autor de la obra en primera persona del singular, *yo*, frente al *nós* mayestático característico de los prólogos de los textos históricos y jurídicos” (Fernández Ordóñez, 2011: 8). De este modo, Alfonso X se posiciona como un eslabón en la cadena de transmisión del milagro que hace de mediación entre la divinidad y el público. De hecho, la figura del clérigo se incorpora al interior del milagro, y se hace explícita su participación en la cadena de transmisión, en la última estrofa de la cantiga:

Quand’ esto viu o Papa, | que sant’ óme fiél
éra, loou porende | o gran Déus d’ Irraél
e a Santa María | que miragre tan bél
mostrara, e tan tóste | o mandou escrever (C. 251, vv. 83-86).

Sin embargo, entre el clérigo que manda a poner por escrito el milagro, y el público que lo recibe oralmente, aparece un nuevo agente cultural, el monarca, que hace posible que el milagro circule en otros ámbitos de recepción diferentes del clerical, en este caso el cortesano. En la cantiga 296, “Quen aa Virgen santa mui ben servir quisér”, encontramos otro ejemplo de este posicionamiento estratégico de la voz poética del rey como intermediario entre el registro escrito del milagro y la recepción oral de la cantiga, pero en esta composición podemos observar además que esta primera persona, asociada a la figura del Rey Sabio, se hace cargo de resumir y hacer explícita la enseñanza moral del milagro en la última estrofa:

Sempr’ en aqueste mundo | bõa vida fará,
e quen servir a ela, | séu Fillo servirá,
e pois que del for fóra, | Paraíso verá;
demais valrrá-lle sempre | u a mestér ouvér (C. 296, vv. 31-34).

Weiss (2006: 6-14) destaca que el didactismo que caracteriza prácticamente a la totalidad de la poesía clerical compuesta en Castilla durante el siglo XIII no es simplemente un instrumento de

difusión o imposición de determinadas ideas, sino que a través de la afirmación de los valores socialmente aceptados y consolidados, el agente de la enseñanza reclama una autoridad sobre aquel al que se dirige. Varios trabajos dedicados al estudio de las *CSM*, como los de García Avilés (2011: 529), Fernández Ordóñez (2011: 9) y Fidalgo (2012: 31-32), coinciden en considerar los aspectos políticos de la operación textual realizada por el rey sabio, quien al apropiarse de las fuentes, los recursos compositivos y el posicionamiento retórico de la poesía clerical, reclama para sí la autoridad que implica ocupar el rol de mediador, compitiendo de esta forma por primera vez con el clero, que hasta entonces había retenido el control exclusivo de esa posición.

Es importante destacar que los compositores de las *CSM* no se limitan a copiar de la poesía clerical los elementos que venimos analizando, sino que al incorporarlos en sus obras los integran con la lengua, los metros y las estructuras poéticas de la lírica profana gallegoportuguesa. La colección de milagros construida por Alfonso X no reproduce de forma pasiva las estrategias retóricas de la clerecía, sino que se las apropia, y las traslada a un nuevo lenguaje, no solo en el sentido de la traducción lingüística, sino también de la adaptación a la estructura del verso cantado. Es por esto que, si bien las cantigas compuestas en versos alejandrinos constituyen un punto de partida privilegiado para nuestro análisis debido a la estrecha relación que existe entre esta forma métrica y la lírica culta en toda la Europa románica, las influencias de la poesía clerical no se limitaron solamente a las composiciones que adoptaron esa forma métrica. Aunque el formato de esta presentación no nos permite abordar un análisis exhaustivo de una compilación con la magnitud de las *CSM*, quisiera tomar a modo de ejemplo final una pieza, la cantiga 328, “Sabor á Santa María de que Deus por nós foi nado”, que relata el cambio del nombre de la ciudad de Alcanate a Santa María del Puerto, por fuera del corpus en alejandrinos al que ceñimos la mayor parte de nuestro análisis, para mostrar cómo este proceso de apropiación de las técnicas compositivas de la poesía clerical se aplicó a producciones cuya estructura métrica no tiene paralelo en las colecciones marianas de la clerecía.

Fidalgo destaca la importancia estratégica que tiene en las *CSM* la promoción de ciertos sitios de culto como una forma de favorecer el crecimiento de algunas ciudades, particularmente en el sur de la península, entre las que Santa María del Puerto ocupa un lugar destacado:

Más allá de estos motivos, de índole emocional y estratégico, lo que está claro es el deseo de Alfonso X de convertir este enclave, hasta hacía muy poco tiempo bajo dominación árabe y

población mudéjar, en una gran ciudad marinera y mercantil como lo demuestran las exenciones fiscales con que la favorece y la llamada a repobladores procedentes de importantes ciudades marítimas como Bayona, Marsella, Génova o Venecia, entre otras. Y, no cabe duda, a estas otras razones económicas habría que añadir todavía el deseo de afianzar el lugar como bastión cristiano en tierra cada vez menos musulmana, como una importante etapa en su campaña de reconquista; así se demuestra con la conversión de la antigua mezquita en iglesia, que agranda, como deja constancia en numerosas cantigas, y que consagra a la devoción mariana, como no podía ser de otro modo (Fidalgo Francisco, 2005: 160-161).

En la cantiga 328 este objetivo se logra, no solo a través del elemento milagroso, sino también a través de un motivo retórico de amplia tradición en la poesía clerical, el *locus amoenus*:

Este logar jaz en térra | mui bõa e mui viçosa
de pan, de vinno, de carne | e de fruta saborosa
e de pescad' e de caça; | ca de todo deleitosa
tant' é, que de dur sería | en un gran día contado. (C. 328, vv. 11-14)

Más allá de la intención obvia de presentar el lugar en el que se asienta la ciudad como una tierra de abundancia, la aparición de este motivo tiene también un significado simbólico, por su relación con el jardín del Edén, y por lo tanto con el retorno al estado de gracia perdido a causa del pecado original. Como recurso retórico, el *locus amoenus* construye un escenario semánticamente cargado, que en la poesía clerical se reserva para reforzar algunos de los aspectos fundamentales de las obras en las que se inserta. Consideremos por ejemplo, el uso de este motivo para el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora*, o en el *Libro de Alexandre*, en donde aparece utilizado justamente para describir a Babilonia, la ciudad que se presenta en el texto como el centro del imperio de Alejandro.

En esta cantiga también podemos observar que Alfonso X, al mismo tiempo que incorpora las estrategias retóricas de la clerecía, también las modifica y adapta a su propio proyecto poético. Este proceso de reinterpretación de la poesía mariana se da por un lado en lo formal, mediante la adaptación métrico-melódica, pero también a nivel del contenido, ya que el rey sabio introduce su propia figura en el interior del milagro. Por un lado, al unir su acción de gobierno (cambiar el nombre de una ciudad recientemente ganada a los moros) a la intervención de la Virgen, Alfonso X refuerza su propia autoridad, presentándose como el ejecutor terrestre de la voluntad divina; pero al mismo tiempo el rey, como compositor de la cantiga, también aparece como el mediador entre la enseñanza del milagro y el público. Para comprender el alcance total de este gesto es necesario atender a la propuesta de Fernández

Ordóñez, de considerar a las *CSM* en el contexto más amplio del proyecto cultural y político que marcó la totalidad del reinado de Alfonso X:

Pero las *Cantigas de Santa María*, pese a su temática en apariencia solo religiosa, no pueden desligarse de esos fines. Como Carlos de Ayala, Alejandro García Avilés, Juan Carlos Ruiz Souza, en sus contribuciones a este volumen, y otros muchos han destacado, en las *Cantigas* el rey se presenta, en los textos y en las imágenes, como intermediario y representante en la tierra del poder divino, del que la Virgen es transmisora, y sus súbditos, con un protagonismo casi comparable al alcanzado por la madre de Jesucristo. [...] Las *Cantigas* son, pues, un fiel reflejo del programa político de Alfonso el Sabio, quien a lo largo de su reinado tuvo una relación difícil con la Iglesia por intervenir en lo que ésta juzgaba sus atribuciones (Fernández Ordóñez, 2011: 9).

En este sentido, la transformación fundamental de la poesía mariana de origen clerical operada por las *CSM* consiste en reemplazar la figura del clérigo con la del rey, como intermediario autoral entre la Virgen y los fieles. Esta es una forma de laicizar el poder del clero y apropiarse de sus prácticas. En esta cantiga, como en tantas otras que lo tienen como protagonista, el monarca hace confluír sobre su figura el rol del sujeto del milagro y el del agente de su difusión, lo cual lo consolida como intermediario entre la Virgen y el pueblo cristiano. Para lograr este objetivo resulta fundamental la adopción del vehículo formal de la cantiga, ya que le proporciona al monarca un posicionamiento retórico acorde a su estado, que como miembro de la nobleza culta y descendiente de trovadores estaba llamado a ejercer ese arte, y como aspirante al trono imperial puede dirigir sus composiciones a la más noble de las damas. También la adopción del gallego-portugués como lengua poética parece significar un reconocimiento a la tradición de los trovadores peninsulares que desarrollaron una lírica amorosa culta esta lengua. Sin embargo, el Rey Sabio da un paso más allá en esa tradición; al presentarse como trovador de la Virgen, Alfonso X le asigna un lugar completamente nuevo a la figura del trovador, como mediador entre la divinidad y la comunidad cristiana, un espacio que hasta entonces la clerecía había ocupado con total exclusividad. A nivel formal, ese posicionamiento se construye a través del uso de recursos y estrategias retóricas derivadas de la poesía mariana clerical. En nuestro primer acercamiento a este fenómeno de incorporación de las técnicas de composición de la clerecía en las cantigas marianas alfonsíes decidimos centrarnos en un conjunto particular de piezas compuestas en versos alejandrinos, ya que al incorporar esta forma métrica se relacionan en lo formal con la poesía clerical de una manera más directa. Sin embargo, como pudimos observar en nuestro último ejemplo, las influencias

de la poesía clerical no pueden limitarse a ese corpus reducido, ya que permearon la totalidad del trabajo de composición de las CSM.

Bibliografía

- Blecua, M. C., y Lacarra, J. M. (2012), *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura. La Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Casson, A. (2018), *Cantigas de Santa Maria for Singers*. Recuperado de <http://www.cantigasdesantamaria.com/> el 21 de abril de 2018.
- Del Rio Riande, G., y González Blanco García, E. (2012), “Uso y función del verso alejandrino en las *Cantigas de Santa María*”, *Ars metrica* 5, 1-21.
- Fernández Ordóñez, I. (2011), “Las Cantigas de Santa María en el marco de las producciones alfonsíes: semejanzas y diferencias”, en Fernández Fernández, L. y Ruiz Souza, J.C. (eds.), *Alfonso X el Sabio, Cantigas de Santa María, vol. II*, Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Fidalgo Francisco, E. F. (1993), “Aproximación a un análisis del esquema estructural de las Cantigas de Santa Maria (con relación a sus fuentes)”, en Aires Augusto Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (eds.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval: (Lisboa, 1-5 Outubro 1991), vol. II*. Lisboa: Cosmos.
- Fidalgo Francisco, E. F. (2005), “Peregrinación y política en las *Cántigas de Santa María*”, en Fidalgo Francisco, E. (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media: actas del IV Congreso, Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones.
- Fidalgo Francisco, E. F. (2012), “La gestación de las Cantigas de Santa María en el contexto de la escuela poética gallego-portuguesa”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes* 8, 17-42.
- García Avilés, A. (2011), “Este rey tenno que enos idolos cree: Imágenes milagrosas en las *Cantigas de Santa María*”, en Fernández Fernández, L. y Ruiz Souza, J.C. (eds.), *Alfonso X el Sabio, Cantigas de Santa María, vol. II*, Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Gaunt, S. y Kay, S. (eds.) (1999), *The Troubadours: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerli, M. (ed.) (1985), *Milagros de nuestra señora*, Madrid: Cátedra.
- Luaces, J. Y. (1994), “El diablo en los manuscritos monásticos medievales”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 11, 103-130.

Vârvaro, A., Badia, L. y Alvar, C. (1983), *Literatura románica de la Edad Media: estructuras y formas*,
Barcelona: Ariel.

Weiss, J. (2006), *The Mester de Clerecía: Intellectuals and Ideologies in thirteenth-Century Castile*,
Woodbridge: Tâmesis.

HACIA UN ESTUDIO LITERARIO DE LA OBRA DE FULGENCIO EL MITÓGRAFO:

PROBLEMAS Y PROPUESTAS

JULIETA CARDIGNI

INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA- UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
ARGENTINA

Resumen

La presente comunicación supone un doble objetivo. En primer lugar, exponer una serie de problemas en relación con el abordaje crítico de la obra de Fabio Planciades Fulgencio, autor que podemos ubicar a mediados o fines del siglo V d. C. en África, *grammaticus* o *rhetor* de profesión, o quizá simplemente escritor. Apodado “el mitógrafo”, para diferenciarlo de su homónimo Obispo de Ruspe del siglo V d. C., conservamos cuatro obras atribuidas a él por la tradición (*Mythologiarum libri III*, *Expositio Vergilianae continentiae*, *Expositio sermonum antiquorum*, *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*).

La crítica en general se ha esforzado por analizar las posibilidades de identificación con el Obispo de Ruspe, y la huella presente o no de elementos doctrinales cristianos en las obras mitográficas, en relación con los sermones del Fulgencio teólogo que se conservan. En general esto origina un problema exegético, dado que el eje adoptado para leer estas obras es sesgado y poco productivo para vislumbrar su poder literario. En segundo lugar, por tanto, proponemos un acercamiento de carácter literario, centrado en los géneros discursivos, que permita a las obras expresar su individualidad, a la vez que las supone inmersas en una tradición literaria y un contexto cultural determinado.

Palabras clave: Antigüedad Tardía - Fulgencio el mitógrafo - Estudios literarios

Abstract

The aim of the present paper is twofold: in the first place, we will try to expose a series of problems in relation to the critic study of Fabius Planciades Fulgentius' work, who can be dated in the middle or the end of 5th century CE, in Africa. Maybe a Grammaticus, maybe a rhetorician, or maybe just a polygraph, a writer, he has been called “the Mythographer” in order to distinguish him from his homonymous Fulgentius of Ruspe, the Bishop from 5th century. We have four surviving works by the Mythographer: *Mythologiarum libri III*, *Expositio Vergilianae continentiae*, *Expositio sermonum antiquorum*, *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*.

In general, the previous scholarship has focused on discussing whether both *Fulgentii* are (or not) one and the same person and on tracing the presence of Christian elements in the Mythographer's *corpus*. This has brought to light an exegetic problem, since this approach is slanted and not very rich in literary terms. In the second place, therefore, we propose a literary approach to Fulgentius' works. We will focus on the notion of discursive genre, which allows to seeing their literary individuality and at the same time to place them in a certain space and time.

Keywords: Late Antiquity - Fulgentius the Mythographer - Literary Studies

I. El presente trabajo

El presente trabajo tiene su origen en un estudio más amplio, que comprende la lectura y análisis de los textos llamados “enciclopédicos” del Tardoantiguo latino, como los de Servio,

Macrobio, Calcidio, Marciano Capela.¹ Los avances de esta investigación nos han llevado a problematizar la categoría de “enciclopedismo” en algunos de estos autores, ya que supone una actitud discursiva didáctica que, en ocasiones, no se manifiesta. Es el caso de Marciano Capela, cuya obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii* es una sátira menipea cuyo objeto de parodia es el saber discursivo. El punto de partida para estas reflexiones fueron la visible desorientación de la crítica con respecto a cómo clasificar *De nuptiis* –dado su carácter supuestamente caótico y bizarro–, su adscripción forzada al género didáctico, y el consecuente esfuerzo por relativizar eliminar los rasgos paródicos que apuntan en otra dirección de interpretación. Claramente resultaba más cómodo seguir considerando que este texto era únicamente un eslabón en la transmisión de los saberes entre la Antigüedad y el Medioevo, que analizar la obra en su especificidad literaria, y encontrar una perspectiva que expresara mejor su sentido profundo y que la librara de las contradicciones que se le atribuyen.²

La misma sensación de desasosiego parece invadir a la crítica a la hora de trabajar con las obras de Fulgencio, si bien las reacciones han sido menos arrebatadas. Quizá porque se trata de un autor menos recorrido, o porque su caracterización como autor cristiano intérprete de dos instancias fundamentales del paganismo –los mitos griegos, la *Eneida* virgiliana– era suficiente para considerarlo una suerte de sistematizador de la alegoría como forma privilegiada de interpretación, tarea que comparte con Marciano Capela y Prudencio. No obstante, aunque más leve, este desconcierto sobre la obra de Fulgencio resulta significativo, ya que conduce a lecturas e interpretaciones forzadas. El presente trabajo pretende dar cuenta de esta situación de manera representativa (y no exhaustiva), repasando brevemente la *quaestio fulgentiana* y los problemas de lectura e interpretación que de ella derivan. En una segunda instancia, planteamos una propuesta para leer la obra de Fulgencio en su especificidad literaria y proyectar su mensaje al ámbito cultural del que forma parte.

¹ Entendemos que son “enciclopédicas”, de acuerdo con Stahl (1952), aquellas obras que o bien exponen de manera directa, o bien reflexionan de manera metatextual sobre los saberes de la educación liberal, esto es, las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium*, ya sea de manera totalizadora, como lo hace Marciano Capela, ya sea de manera parcial (como el caso de Servio, o Calcidio y Macrobio). En este sentido, y asociado también al didactismo –fenómeno que presupone–, el enciclopedismo es un elemento transversal, que cruza géneros literarios disímiles entre sí y con propósitos sociales muy diferentes.

² Los resultados de esta investigación sobre Marciano Capela en particular se encuentran desplegados en Cardigni (2018).

II. La *quaestio fulgentiana*

Como señala Hays (1996: 263), no era infrecuente en la Antigüedad la confusión entre dos autores del mismo nombre.³ Plinio y su tío eran a menudo confundidos por escritores posteriores (Stout, 1955), mientras que Sidonio Apolinario distingue como personas diferentes el Séneca filósofo y el Séneca tragediógrafo.⁴ En el caso de Fulgencio, la identificación del mitógrafo con Claudio Gordiano Fulgencio, Obispo (462/467- 527/ 532) ha tenido siempre fuerte apoyo de la crítica e incluso hoy en día es bastante aceptada. (Para un completo estado de la cuestión, cfr. Hays, 1996). Sin embargo, resulta notable que incluso quienes están a favor necesitan trazar una suerte de muro que diferencie a ambas figuras –mitógrafo y obispo– dado que sus composiciones literarias son tan diferentes. Más allá de los argumentos que expondremos a continuación de uno y otro lado, la posibilidad de ‘pegar’ la figura del mitógrafo, del que conocemos poco, a la del Obispo,⁵ de quien tenemos abundante y certera información, resultó siempre muy tentadora.

Mitógrafo y Obispo comparten, ciertamente, varios rasgos: ambos son casi contemporáneos, nacidos en familias aristocráticas, conocedores del griego, cristianos y homónimos. Para explicar las diferencias estilísticas, primer obstáculo para la identificación, se propone que las obras mitográficas son composiciones de juventud. Sin embargo, surgen algunos problemas concretos al respecto, como, por ejemplo, el hecho de que el prólogo de las *Mythologiae* implica claramente que Fulgencio está, al momento de la composición, en el norte de África, y entonces no podría haber sido escrito durante el período de juventud del Obispo, que se hallaba en el exilio en ese momento. Por otro lado, la confusión entre los nombres surge del hecho de que tres de los cinco manuscritos que se conservan de *De aetatibus* llevan el nombre *Fabius Claudius Gordianus Fulgentius*, agregando el *praenomen Fabius* al nombre completo del Obispo. Asimismo, tanto Prudencio de Troya en el siglo IX, como Sigeberto de Gembloux en el XII piensan que se trata de la misma persona. Varias objeciones surgen, no obstante, para contradecir estos datos.

Los manuscritos de *De aetatibus* que consignan el nombre del Obispo son del siglo XII o más, es decir, cuando ya de alguna manera la identificación entre ambas figuras estaba forjada

³ Este tema podía ser, incluso, objeto de reflexión, como se ve en la composición de la obra de Demetrius Magnes *Sobre las personas homónimas*, citada regularmente por Diógenes Laercio (III d. C.).

⁴ *Carmina* 9. 230 y ss.: “Non quod Corduba praepotens alumnis/ facundus ciet hic putes legendum/ quorum unus colit hispidum Platona/ ... orquestram quality alter Euripides...”.

⁵ Contamos con su abundante producción literaria muy bien conservada, además de una biografía escrita por el diácono Ferrando poco después de su muerte.

informalmente. En cambio, la asimilación de nombres está ausente del manuscrito del siglo IX. Al respecto, resulta más sencillo pensar que pueden haber sido dos autores confundidos en alguna instancia, que postular que fue uno dividido en dos. El nombre Fulgencio no es en exceso raro, y podría haber habido dos casos más o menos contemporáneos; en cambio, el nombre *Planciades* no está atestiguado en ningún otro caso, y es difícil explicar cómo se articularía con el del Obispo, *Claudius Gordianus*. Es posible que el nombre haya sido *Fabius Claudius Gordianus Planciades Fulgentius*, pero lo que no es tan fácil de entender es por qué habría aparecido abreviado de manera tan inconsistente.

La evidencia de la posteridad inmediata tampoco es definitoria. Ferrando, autor de la biografía del Obispo, no hace alusión a la obra mitográfica, y es difícil imaginar que no la conociera. También Isidoro omite el tratamiento del mitógrafo cuando comenta a Fulgencio; y a excepción de Prudencio de Troya, ningún autor del siglo IX los identifica (y en todo caso este último tampoco tiene más autoridad que la derivada de los manuscritos a su disposición). Asimismo, en el prólogo de las *Mythologiae* Fulgencio alude a una esposa, y sabemos que luego de haber sido consagrado el Obispo no se casó, y tampoco se alude en su biografía a que hubiera estado casado antes de entrar al monasterio. Contra esta objeción, los “unitaristas” proponen identificar esta “esposa” mencionada de manera metafórica con la Iglesia o, mejor aún, con la cristiandad toda. Sin embargo, es necesario recordar que la Iglesia es representada como la novia de Cristo, pero no de figuras individuales. Por otro lado, la alusión de Fulgencio es a una “esposa celosa”, y si no consideramos que esta esposa es “real”, lo humorístico del pasaje pierde todo su sentido.⁶ La polémica sigue aún vigente, e incluso quienes los identifican estudian (y a menudo, editan) sus obras por separado. Los (no demasiados) paralelismos estilísticos encontrados en ambos *corpora*, a menudo esgrimidos como pruebas de identificación, no son más que la evidencia de la pertenencia común de ambos autores a un *milieu* común, como es el caso de la utilización de lenguaje metafórico. Para que sirviera como prueba de identificación, los unitaristas necesitarían encontrar un rasgo estilístico idiosincrático

⁶ Reproduzco aquí el pasaje: “Quaeso, inquam, munifica largitas, ne tu istam tuam Satyram cuius me dudum uadatum amore praedixeras temere nostris credas penatibus. Tam etenim liuens zelo sortitus sum ex affectu coniugium, ut, si hanc suis oblucentem ut pelicem uoluptatibus domo reppererit, ita sulcatis ungue genis in Eliconem remittat necesse est, quo eius diluendis uulneribus Gorgonei ipsius fontis nequaquam fluentia sufficiant. Tum illa cachinnum quassans fragile conliso bis terque pulsu palmulae femore: Nescis, inquit, Fulgenti, rudis accola Pieridum, quantum Satyram matronae formident (...)”. (Fulgencius, *Mythologiae* Introducción).

que compartieran ambas figuras, pero no sus contemporáneos. Por el contrario, lo que sí se encuentra es una numerosísima cantidad de diferencias estilísticas entre ambos.⁷

En definitiva, si hubiera alguna evidencia contundente de la identificación entre ambos autores, la variedad e hibridación estilística serían, en todo caso, motivo de asombro y estudio. Tampoco las similitudes estilísticas son abrumadoras o señalan a una idiosincrasia propia de ambos *corpora*. En consecuencia, dada la ausencia de elementos concretos y precisos para la identificación, la variedad de estilos habla de la presencia de dos autores diferentes.⁸ A esto se suma que, como premisa metodológica, ante la falta de evidencia para identificarlos, resulta más prudente analizar los textos por separado, dado que la perspectiva de análisis se condiciona mucho más si se trabajan en conjunto.

III. Lecturas alegóricas y problemas de interpretación

Las dos obras principales de Fulgencio –la *Expositio Vergilianae continentiae* y las *Mythologiae*– constituyen los primeros intentos por reinterpretar el pasado cultural pagano en términos cristianos. Los *Mythologiarum libri III*, contienen setenta y cinco mitos brevemente narrados y explicados con la exégesis místico-alegórica propia de estoicos y neoplatónicos, a la que el autor suma un uso curioso de la etimología, y la *aucltoritas* de la Biblia para la sanción moral. En la *Expositio*, el propio Virgilio es invocado por Fulgencio y se presenta para explicar los doce libros de la *Eneida* como retrato de las etapas de la vida humana, también con ayuda de las escrituras. Es el primer comentario cristiano sistemático a Virgilio, y marca una tendencia interpretativa de gran influencia en los siglos posteriores.

Sus obras “menores”, la *Expositio sermonum antiquorum* y el *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*, responden también a esta idea de reinterpretación cristiana de la cultura pagana. La *Expositio sermonum antiquorum* es una explicación de sesenta y tres palabras raras y obsoletas, apoyadas por citas a menudo apócrifas; y el *Liber absque litteris...*, es una suerte de narración de la historia sagrada.⁹ El título *Absque litteris* indica que una letra del alfabeto es omitida en cada libro sucesivo («A» en el libro I, «B» en el II, etcétera). Solo se conservan 14 libros, y es una historia del mundo que comienza con la creación y finaliza en 363 d. C., y que

⁷ El estudio estilístico más completo es el de Friebel (1911) que lo hace sin embargo para probar que los dos Fulgencios son el mismo.

⁸ Coincidimos con Hays (1996) en esto y no aceptamos la identificación de los dos Fulgencios. Hays también da sólidos argumentos contra la idea de que fuera realmente un *grammaticus*, que también compartimos.

⁹ Fulgencio habla además de sus intentos poéticos al estilo de *Anacreonte* y de una obra llamada *Physiologus* sobre cuestiones médicas, que incluiría una discusión sobre el significado místico de los números 7 y 9.

relaciona la historia bíblica, los triunfos de Alejandro, la historia de la República romana, las vidas de Cristo, los apóstoles, y por último la caída de los Emperadores hasta el reino de Juliano el Apóstata. Estilísticamente forma un *lipograma*, es decir, una forma literaria manierística basada en la exclusión consistente de una letra del alfabeto.¹⁰

La obra de Fulgencio ha sido en general leída a partir de su contenido cultural, como un eslabón esencial entre el paganismo y el cristianismo. Las lecturas han sido muy directas, reduciéndose a considerar a Fulgencio como mediador entre la tradición pagana y el entusiasmo del cristianismo por reinterpretarla. Ciertamente, en el Tardoantiguo Virgilio fue el preferido tanto de paganos como de cristianos, y es raro encontrar alguna obra, incluso de los padres de la Iglesia, en la cual el mantuano no proyecte una influencia notable, si bien esto no fue así desde los inicios del contacto paganismo-cristianismo. Los primeros apologistas cristianos rechazaban cualquier esfuerzo por sintetizar el pasado cultural pagano y el cristianismo. Tertuliano y Arnobio se oponen a interpretar de manera figurativa cualquier texto que no sea cristiano ortodoxo. Es con Lactancio que se inaugura la transición de los apologistas a los humanistas, y es él quien enuncia un principio exegético que luego respetarán Servio, Macrobio y el propio Fulgencio: “Vera sunt ergo quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque velata” (*Divinae Institutiones* 1.11: “En verdad las cosas que dicen los poetas son verdaderas, pero veladas por algún tipo de disfraz”).¹¹

En los primeros siglos de la latinidad cristiana Virgilio ya es citado como *auctoritas* literaria, mitológica y artística, conocedor de todo tipo de disciplinas que se encuentran en sus obras (historia, filosofía, ética); incluso se considera, como ya es sabido, que anticipó en sus obras revelaciones cristianas, como una suerte de “cristiano sin Cristo”. Las lecturas alegóricas de Virgilio eran comunes entre algunos escritores de espíritu pagano, tales como Donato, Servio y Macrobio. Pero entre los cristianos, el primero en realizar esta operación fue Fulgencio en su *Expositio*.¹²

¹⁰ Al dejar afuera una letra por libro, en el primero, por ejemplo, referido a la Creación, Fulgencio no puede mencionar por su nombre ni a Adán ni a Eva. Este espíritu lúdico y de experimentación literaria está muy en consonancia con las prácticas literarias y metaliterarias del Tardoantiguo, cf. Cullhed (2015), Elsner-Hernández Lobato (2017). Desde nuestra perspectiva, ya resulta difícil tomarse en serio la producción fulgenciana si la enmarcamos en esta idea.

¹¹ Respecto de este tema en particular, remito al artículo de Edwards (1976), sobre el que volveremos en breve.

¹² De hecho, antes de la Antigüedad Tardía no es lo más común encontrar interpretaciones alegóricas de Virgilio: en general, los gramáticos lo reverenciaban como gramático, los poetas, como poeta y los filósofos, como filósofo, como nos informa Séneca (*Ep.* 108.24-25).

Es lógico entonces que las interpretaciones críticas acerca de Fulgencio, al menos en su etapa inicial, hayan tenido como eje, precisamente, cómo Virgilio era “cristianizado” por medio de la alegoría. Fulgencio inauguró un nuevo género de comentario a Virgilio, en el cual la alegoría cumple un rol esencial, y a eso debe su lugar prominente en la historia de la recepción virgiliana.¹³ Este acercamiento presenta un problema fundamental, y es que esta supuesta tarea hermenéutica de Fulgencio es realizada de manera un tanto extraña: sus interpretaciones alegóricas parecen surgir de los más soñadores desvelos poéticos, mientras que sus etimologías —que constituyen la base sólida que ancla la alegoría y clausura el sentido— son de las más fantasiosas hallables en la historia de la literatura. En consecuencia, la obra es, al menos, “bizarra” y de difícil adscripción didáctica.

Boccaccio fue el primero en notar que las explicaciones de Fulgencio más que aclarar, oscurecen, por lo cual se niega a citarlo en sus *Genealogie deorum gentilium* (4.24), y más adelante (11.7) desestima la explicación de las *Mythologiae* sobre Cástor y Pólux: “Possuissem Fulgentii expositionem, sed quoniam per sublimia vadit, omisit.” (“Podría haber puesto la explicación de Fulgencio, pero dado que se lanza a lo sublime, la omití.”) Para autores más modernos, la obsesión de Fulgencio por los sentidos ocultos del texto de Virgilio incluso raya en lo patológico (en palabras de Edwards, 1976: 17), como se deduce del siguiente juicio de Comparetti (1943: 112):

The process of Fulgentius is so violent and incoherent, it disregards every law of common sense in such a patent and well-nigh brutal manner, that it is hard to conceive how any sane man can seriously have undertaken such a work, and harder still to believe that other sane men should have accepted it as an object of serious consideration.

No obstante esta apasionada acusación, no solo el propio Comparetti, sino casi todos los críticos de Fulgencio del siglo XX lo toman en serio, y confirman su amplia influencia e importancia omitiendo o minimizando sus excesos e incoherencias. Rand (1932: 418) señala que “Virgil would have rubbed his eyes at beholding what the Vergiliana Continentia contained.” Más adelante (1932: 440) agrega que su estilo de alegoría...

[...] opened up a world in which the mind of the philosopher could roam at will, released from the letter of the text, he could exercise free thought in his interpretation. It opened up a world in which the mind of the poet could roam at will; released from the actualities of life, he had room for the play of illusion.

¹³ Ya lo nota Coffin (1921), para quien, sin embargo, la sistematicidad de los tardoantiguos “paganos” al leer alegóricamente a Virgilio es más bien débil.

Por otro lado, existe otro tipo de análisis, de carácter más literario, sobre la forma en que Fulgencio compone su sistema de interpretación. Por ejemplo, el de Edwards, quien en 1976 ya detectaba el particular uso de la alegoría y de la etimología tanto en la *Expositio* como en las *Mythologiae*. Para Edwards, Fulgencio hace colapsar el sentido desde una doble perspectiva: en relación con el sistema semiótico, y con la verdad trascendente oculta que él desea y busca. Pero el resultado de sus operaciones es apartar el signo lingüístico de la realidad y de sus referentes, y transformarlo en algo que no está en lugar de nada más, sino de sí mismo.¹⁴ Cullhed (2015), en una dirección similar, señala cómo Fulgencio crea una suerte de sistema infalible para dar con la interpretación correcta: la alegoría, recurso principal, está respaldada por la etimología, que ancla el sentido desplazado y devela el único significado oculto. Fulgencio clausura, de esta manera, las posibilidades de sentido y las reduce a esta receta que, de todos modos, resulta un poco absurda y arbitraria a la luz de los resultados de sus propias interpretaciones.

En relación con estas posturas, señalaremos la de Relihan (1993), quien parte de la idea de género discursivo, e inscribe las *Mythologiae* dentro de la tradición de la sátira menipea antigua (no así la *Expositio*). De esta manera, la obra recupera su contexto de producción cultural, dialoga con sus antecedentes y su posteridad, y cuenta con un marco genérico para acatar o transgredir. Relihan sostiene que Fulgencio, en última instancia, se burla de la posibilidad de hacer una síntesis coherente del paganismo y del cristianismo. La tesis de Hays (1996), por otro lado, es un detallado estudio sobre Fulgencio y su obra, que parte de un presupuesto similar, pero llega a la conclusión de que la obra de Fulgencio sí es seria y no cómica, y que tiene como objetivo entretener y deleitar al lector.

Finalmente, señalaremos un fenómeno en la interpretación de la obra de Fulgencio que es transversal y común a las perspectivas consignadas, y que fija, en última instancia, su recepción: el didactismo. A menudo se utiliza el concepto de “lo didáctico” como sinónimo de instruccional, en el sentido de una obra que *enseña* algo. Desde ya, toda la literatura *enseña algo*, pero no es ese uso o función la que define el género discursivo. Lo didáctico es, desde el punto de vista del análisis, un fenómeno discursivo, que implica la puesta en práctica de una serie de

¹⁴ Esta perspectiva es muy similar a la que sostenemos en relación con la obra de Marciano Capela (Cardigni 2018).

estrategias reconocibles por parte del autor y del lector, y que determinan –en conjunto con otras– el propósito social de la obra y, por lo tanto, su género literario.¹⁵

La forzosa adscripción de las obras de Fulgencio a un marco didáctico resulta reduccionista y ahoga las posibilidades para su interpretación. Un acercamiento que considere el género literario como esencial permite contextualizar las obras, si no en tiempo y espacio, al menos, en una tradición literaria. De esta forma no solo se evitan los desconciertos que hemos comentado, sino que también se le devuelve a la obra su estatus de composición literaria. Es definitiva, si el estudio de un determinado autor nos lleva a la conclusión de que no está en sus cabales, quizá es la forma de estudiarlo la que no es acertada.

IV. Una propuesta de lectura

En este marco, nuestra propuesta consiste en estudiar el corpus fulgenciano desde una perspectiva funcional de género, en la cual este no sea una mera etiqueta formal, sino una clave desde la cual la obra pueda expresar su propia voz y dialogar con otros textos de la tradición. Haciendo caso a las recomendaciones de Comparetti, proponemos dejar de leer la obra de Fulgencio “en serio” (al menos, en principio, la *Expositio* y las *Mythologiae*) y admitir que el registro paródico subvierte los valores que tradicionalmente se han querido ver en ellas. Así, la interpretación se ajusta mejor al texto, sin necesidad de acusar de insania ni de violencia a Fulgencio pero resignando, eso sí, la lectura seria en dirección didáctica y aceptando que se trata de una crítica y desestabilizadora sátira menipea. El colapso de sentido al que alude Edwards sería un claro efecto de la presentación paródica, y lo que colapsa no es únicamente el sentido, sino la *forma de dar sentido*, es decir, las prácticas exegéticas. Entre ellas, la alegoría como recurso principal, y la etimología como técnica lingüística que garantiza la correcta lectura y, por lo tanto, la clausura del sentido. La predominancia del registro paródico a lo largo de las *Mythologiae* y de la *Expositio* es consecuente con la consideración genérica de sátira menipea para

¹⁵ Para la LSF, marco teórico de nuestro análisis discursivo, la noción de género literario es teleológica, ya que el género responde a un *propósito social*, siempre ligado a su contexto. Por ejemplo, si bien podemos encontrar cierta sistematización de saberes en la obra de Marciano, no por eso se transforma en una obra didáctica, si su *propósito social* no es instruir. Si es más bien desequilibrar o atacar por medio de la parodia lugares culturales comunes, este rasgo –sumado, en contexto, a otros que vayan en la misma dirección– apunta hacia el género de la sátira menipea, que es ante todo desestabilizador y crítico. Lo mismo se aplica al caso de Fulgencio: independientemente de si aprendemos algo sobre Virgilio al leer su obra, si el texto está cruzado por la parodia acerca de todo aquello que presenta, entonces su propósito social claramente no es la instrucción, sino más bien la crítica o la burla.

ambas obras.¹⁶ En este marco genérico, es esperable la parodia, así como la presentación de un narrador/poeta inepto, y un molde que funcione como subtexto de la parodia. Así estos textos, usualmente tenidos como didácticos en su recepción y en la tradición bibliográfica, se transforman en antididácticos a partir de una lectura paródica.

Finalmente, si aceptamos estas premisas, ¿de qué se burla Fulgencio? Las prácticas exegéticas –como la alegoría y la etimología– realizadas desde distintos ámbitos buscan, desde el siglo IV en que se da comienzo al *Imperium romanum christianum*, la articulación armoniosa entre el mundo cultural pagano y el cristianismo. En un momento histórico (s. V d. C.) en que la oposición paganos/ cristianos ya no tiene efecto, el cristianismo se encuentra consolidando la construcción de su imaginario cultural a partir de las matrices de la retórica pagana, lo que incluye esta asimilación de modelos literarios y la relectura de los clásicos en términos conciliatorios. Fulgencio, desde el gesto burlón de la menipea, parece decir que esta deseada, aceptada y ya casi dada por hecho unión es –como sus alegorías y etimologías–, si no imposible, seguramente ridícula.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Helm, R. (1898), *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera* pp. 1-80, Leipzig: Teubner.

Rosa, F. (1997), *Fulgenzio. Commento all'Eneide*, Milán: Luni.

Wolff, É. y P. Dain (2013), *Fulgence. Mythologies*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Wolff, É. (2009), *Fulgence. Virgile dévoilé*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Whitbread, L.G. (1971) (Tr.), *Fulgentius the Mythographer*, Columbus (Ohio): Ohio State University Press.

Estudios críticos

Cardigni, J. (2018), *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso. Una lectura literaria de Marciano Capela*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

¹⁶ Con respecto a la sátira menipea antigua, y a Fulgencio como exponente de ella, cf. Relihan (1993). Para este autor, la *Expositio* no es una sátira menipea –aunque participa de algunos de sus rasgos– como sí lo son las *Mythologiae*. Es una cuestión que esperamos profundizar en nuestra investigación.

- Coffin, H. C. (1921), "Allegorical Interpretation of Vergil with Special Reference to Fulgentius", *The Classical Weekly* 15:5, 33-35.
- Comparetti, D. (1943), *Virgilio nel Medioevo*, 2 vols, Firenze: La nuova Italia Editrice (*Virgil in the Middle Ages*, trad. Benecke, E. F. M, 1966).
- Cullhed, A. (2015), *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*, Berlín: De Gruyter.
- Edwards, R. (1976), "Fulgentius and the Collapse of Meaning," *Helios* n. s. 3, 17-35.
- Elsner, J. y Hernández Lobato, J. (2017), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Friebel, O. (1911). *Fulgentius, der Mythograph und Bischof, mit Beiträgen zur Syntax des Spätlateins, von Dr. Otto Friebel*. Paderborn: F. Schöningh. [(1967). Nueva York, Johnston Reprint Corporation].
- Hays, G. (1996), "Fulgentius the Mythographer", Ph. D. Cornell University.
- Rand, E. K. (1932), "The Mediaeval Virgil", *Studi Medievali*, nuova serie 5, 418-440.
- Relihan, J. (1993), *Ancient Menippean Satire*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stahl, W. H. (1952), Macrobius, A. A. T. *Commentary on the Dream of Scipio; translated with an introd. and notes, by William Harris Stahl*, Nueva York: Columbia University Press.
- Stout, S. E. (1955), "The coalescence of the two Plinys", *Transactions of the American Philological Association* 86, 250-255.

LOS PENSAMIENTOS COMO COSAS: *INTENTIO* Y *ESSE SUBJECTIVUM* EN LA DISCUSIÓN ENTRE RADULFO BRITO Y HERVEO DE NATAL

JULIO A. CASTELLO DUBRA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES Y TÉCNICAS (CONICET)

ARGENTINA

Resumen

A partir de la segunda mitad del S. XIII aparece en el medio universitario latino occidental un debate sobre la naturaleza y la objetividad de las *intentiones* segundas como género, especie, universal, etc., en general, aquellos predicables de Porfirio que desde Avicena son considerados el objeto de la ciencia lógica. En el desarrollo de este debate, diversos presupuestos ontológicos llevan a la necesidad de considerar los actos y los conceptos mentales como verdaderas entidades existentes en el mundo, en términos medievales, como accidentes inherentes en el intelecto como en su sujeto, por tanto, dotados de un *esse subjectivum* y clasificables dentro de alguno de los “diez géneros” o categorías de Aristóteles. El propósito de la comunicación es reconstruir los principales motivos argumentales de esta conclusión, y algunas estrategias para sortear sus posibles dificultades, a través de la discusión entre el modista Radulfo Brito y el dominico Herveo de Natal. El análisis permitirá mostrar la sutileza de posiciones que se enfrentan sobre el fondo de una serie de supuestos comunes, la profundidad de su influencia en la evolución de la noética del S. XIV e, incluso, su relevancia en conexión con discusiones filosóficas contemporáneas sobre la intencionalidad de los fenómenos mentales.

Palabras clave: Herveo de natal - Intencionalidad - Teoría del conocimiento - Escolástica medieval

Abstract

From the middle of the XIIIth century onwards, a debate about the nature and statute of the second *intentiones* arises in the Western Latin milieu. Such concepts as genus, species, universal, etc. are, in general, Porphyry's predicables, which Avicenna considers as the proper object of logic as a science. In the course of this debate, as a consequence of certain ontological tenets, mental acts and concepts are conceived as true entities of the world. In medieval terms, they are seen as accidents that inhere in the intellect as in their subject. As a result, the second intentions are endowed with *esse subjective* and fall under some of the “ten genera” of being, namely Aristotle's categories. The aim of this communication is to explain the main arguments that lead to such conclusion, as well as some strategies to tackle possible objections. In order to do that, we reconstruct the discussion between the modist master of art Radulphus Brito and the Dominican theologian Hervaeus Natalis. This will become evident how subtle their positions are. Beyond their disagreements, they share a number of presuppositions and turned out to be strongly influential in the evolution of the noetics of the XIVth century. Moreover, they are relevant to the contemporary philosophical discussions about intentionality as a hallmark of mental phenomena.

Keywords: Hervaeus natalis - Intentionality - Theory of knowledge - Mediaeval scholasticism

En la Introducción a sus *Teorías de la intencionalidad en la Edad Media*, Dominik Perler propone desligar el estudio de la intencionalidad en los autores tardomedievales de Franz Brentano. En su lugar, emprende un rastreo en su contexto problemático propio y a partir de los pasajes claves de sus principales fuentes filosóficas, como Aristóteles y Agustín de Hipona (Perler,

2003). La observación es más que pertinente, pero por buenas que sean las intenciones, la realidad parece contradecirla en alguna medida. De hecho, el rodeo que le exige al propio Perler distinguir entre los presupuestos filosóficos del planteo de Brentano y de sus precedentes medievales es un buen indicio de que la referencia es casi ineludible. El peso de la tradición filosófica iniciada por Brentano y continuada por la fenomenología, así como el desembarco de la problemática de la intencionalidad en la filosofía analítica contemporánea son suficientes como para que influyan, quiérase o no, en la delimitación del campo de estudio, hasta por razones elementales de vocabulario filosófico.

El término latino *intentio* es el sustantivo de acción correspondiente al verbo *in-tendere*, etimológicamente, “tender hacia”. Este hace una de sus primeras apariciones en un sentido cognitivo en la obra de Agustín de Hipona, aunque con el significado más habitual al latín clásico de “atención”. Especialmente en el libro XI de su *De trinitate* es ubicado como el último y más importante de los “ternarios” implicados en el análisis de la trinidad de la visión externa –la percepción– y de la visión interna –el recuerdo, interiorización o pensamiento actual de imágenes sensibles–. En la escolástica latina incluye un espectro semántico que va más allá del plano cognitivo, para todo aquello que tiene un ser “incompleto” o “tendencial”. En la elaboración de ciertas teorías de la óptica, el término es utilizado para referirse al contenido informacional de las determinaciones sensibles que es transportado desde el objeto visible a través del medio hasta llegar al órgano de la visión, en el marco de la denominada teoría de las especies. En el Avicena latino, el término traduce el vocablo con el que el filósofo musulmán se refiere a las determinaciones no sensibles concomitantes a la percepción, esto es, los objetos de la facultad estimativa –la “peligrosidad” que la oveja “percibe” en el lobo–. Este mismo término árabe *ma’na* tiene en el vocabulario filosófico árabe la acepción de significado de un nombre, o la definición de algo. En la escolástica latina, en el plano cognitivo, y sobre todo en el del conocimiento intelectual, llega a significar la acción, el medio o el resultado de conceptualizar. Así tomado, comporta tanto el aspecto “subjetivo” del acto de conceptualización o de aquel instrumento por el cual se realiza –el concepto entendido como la *concepción* intelectual–, como el aspecto “objetivo” de aquello mismo que estamos conceptualizando, las propiedades intrínsecas de la cosa conocida –el concepto como aquello que es concebido de algo o acerca de algo– (De Libera, 2004). Esta última ambigüedad puede resumirse diciendo, con De Rijk, que la *intentio* equivale a la “cosa en tanto aprehendida

intelectualmente”, lo que permite subrayar tanto uno como otro componente: “la *cosa* (real) en tanto aprehendida” o bien “la cosa, en tanto *aprehendida* (intelectualmente)” (De Rijk, 2005: 23).

Como bien ha explicado Perler, la problemática filosófica tardomedieval de la intencionalidad se plantea en diversos contextos. Uno de los principales está relacionado con un debate que se registra a partir de mediados del S. XIII sobre la naturaleza de las denominadas *intentiones* primeras y segundas. Aunque la discusión reconoce una motivación teológica –relacionada con el uso del término “persona” en la teología trinitaria–, el contexto filosófico concierne a un asunto particular de la organización de la clasificación de las ciencias: la determinación del *subiectum* u objeto de estudio de la lógica. A partir de la recepción del Avicena latino, se introdujo una nueva concepción de esta ciencia *sui generis*, que la hacía ocuparse de las *intentiones* segundas (Pinborg, 1974; De Rijk, 2005).

En una primera aproximación, digamos que por *intentiones* primeras podemos entender conceptos de primer orden, que corresponden a la captación intelectual de cosas extramentales como “hombre”, “animal”, etc., en tanto que por *intentiones* segundas hay que entender los conceptos de segundo orden, esto es, conceptos de conceptos como “especie”, “animal”. Pero ocurre que parte de la discusión consiste precisamente en determinar en qué medida se trata solamente de conceptos o de las determinaciones esenciales de las realidades con las cuales se corresponden. La caracterización más neutra y ajustada a los términos iniciales del debate es que las *intentiones* primeras son los significados de los nombres de primera imposición, en tanto que las *intentiones* segundas son los significados de los nombres de segunda imposición.

El dominico Herveo de Natal parece ser el primero en haber dedicado un tratado específico a la cuestión: el *De secundis intentionibus*. Se trata de una obra densa, que explota al máximo toda la sutileza de la que es capaz la escolástica medieval para la elaboración de distinciones conceptuales, argumentaciones y contra-argumentaciones. Fiel a este espíritu, buena parte de la respuesta de Herveo a todas las cuestiones pasa por un complejo aparato lexicológico de distinción de sentidos de términos fundamentales: “intención” (*intentio*), “intencional” (*intentionale*), “ser en el intelecto” (*esse in intellectu*), “inteligible” (*intelligibilis*) y otros.

Contradiendo expresamente un mito fuertemente arraigado por cierta interpretación de la filosofía medieval, para Herveo la *intentio*, aun rescatando su sentido etimológico de “tender hacia”, se toma tanto en el plano de la acción, es decir, respecto de la voluntad, como en el plano cognitivo, más específicamente, en el caso de la intelección: “Et quia videtur quod intentio importet tendentiam in quoddam alterum, intentio tam voluntati tendenti in suum

obiectum quam etiam intellectui respectu sui obiecti convenit.” (*De sec. int.* d. 1, q. 1, § 14 (Dijis, 116⁴⁶)

Y así como la *intentio* puede decirse tanto de la acción de la voluntad como de su objeto –la cosa misma que es intentada–, del mismo modo la *intentio* puede tomarse “de parte del que entiende” (*ex parte intelligentis*) o bien “de parte de la cosa entendida” (*ex parte rei intellectae*). En el primer sentido, se considera *intentio* a todo aquello que conduce al intelecto al conocimiento de la cosa, es decir, todo dispositivo noético o ítem mental que los autores medievales consideran parte del proceso intelectual: la especie inteligible, el acto intelectual, el concepto intelectual o verbo mental. En el segundo sentido –que es el único que para Herveo cuenta respecto de la determinación del objeto de la lógica–, la *intentio* no es ningún factor intelectual –cualquier elemento relacionado con la facultad o la acción de entender– sino la cosa misma que es entendida, en cuanto constituye el término de la tendencia con la que el intelecto se dirige hacia su objeto. Ahora bien, la cosa real, en sí misma, no es *intentio*, no entra en su naturaleza o no forma parte de sus propiedades esenciales el que le ocurra ser el término de esta tendencia, aquello en que recae la orientación del intelecto: solo lo es bajo un cierto aspecto. Por ello, la cosa real no es sin más una *intentio*, sino que es *denominada* tal. Aquello por lo cual la cosa recibe la denominación de *intentio* es la *intentionalitas* o la *intentio in abstracto*, y, en cuanto es así denominada, la cosa es la *intentio in concreto*.

Una de las motivaciones principales de Herveo es distinguir entre dos planos que, en primera instancia, aparecen igualmente involucrados en la discusión sobre la naturaleza de las *intentiones* primeras y segundas. Por una parte, el plano psicológico o mental, es decir, lo que concierne a los hechos o eventos psíquicos que ocurren en el cognoscente que capta o trabaja con estas *intentiones*, y el plano lógico-objetivo que concierne al contenido ideal que corresponde a las entidades reales con las que los actos mentales guardan una cierta relación de representación y las propiedades lógicas que pueden atribuírsele en cuanto tales, como la universalidad.

La palabra pensamiento, tal como la usamos en nuestro lenguaje habitual no deja de ser ambigua. En un sentido, podemos hablar de un “pensamiento”, entendiéndolo por tal un cierto tipo de estado mental –consciente, cognitivo, abstracto, etc.–, en pocas palabras, una “idea” en el sentido de *mi* idea o *tu* idea. En otro sentido, podemos hablar del “pensamiento” como el contenido ideal, por así decir, que estamos pensando, *la* idea de aquello que estamos pensando. Los autores tardomedievales de los que nos ocupamos expresan esta distinción a través de una

terminología técnica que es exactamente inversa a la que utilizamos, como consecuencia del giro antropológico que se inició en la Modernidad. Para ellos, todo lo que es real y efectivamente existente es “algo que es/existe”, un *ens*. Como tal, es algo que debe poder ser clasificado dentro de alguno de los diez géneros supremos o categorías de Aristóteles (sustancia, cualidad, cantidad, relación, etc.). En este modelo de interpretación de lo real, la estructura ontológica más básica es la inherencia o el “existir en” del accidente en la sustancia. De modo que todo lo que existe, o es una sustancia, o existe en una sustancia. Como la sustancia es lo que “está por debajo” y sostiene o soporta al accidente, lo real es un *subiectum* o existe en algo como un *subiectum*. De allí la denominación de “ser subjetivo” (*esse subiectivum*) o “ser subjetivamente” (*esse subiective*). Por el contrario, aquel contenido ideal del conocimiento, lo conocido en tanto conocido, es algo que no tiene aquel grado de realidad, sino que solamente “está presente” al intelecto, está como “puesto ahí adelante”, ante la mirada del intelecto. Y esto lo expresan diciendo que es algo que vale solo como *ob-iectum*. De allí la denominación de “ser objetivo” (*esse obiectum*) o “ser objetivamente” (*esse obiective*). Esta es una de las distinciones fundamentales que emplea Herveo para aquello que “existe o está en” el intelecto (*esse in intellectu*): aquello que existe *real* o subjetivamente en el intelecto, y aquello que existe de modo no real u objetivamente en el intelecto.¹

En las dos primeras *quaestiones* de su *De secundis intentionibus* Herveo considera dos posibles candidatos a *intentio prima*: la especie inteligible –la forma inteligible que actualiza el intelecto posible como resultado de la acción abstractiva del intelecto agente– y el propio acto intelectual. En el primer caso, la respuesta es que la especie inteligible solo es una *intentio ex parte intelligentis*, pero no *ex parte rei intellectae*, que es el sentido relevante para el objetivo que importa, la determinación del objeto de estudio de la lógica. Podría despacharse con la misma facilidad al acto intelectual. Sin embargo, a Herveo le exige un mayor tratamiento. En primer lugar, porque, como en seguida veremos, hay opiniones relevantes que sostienen que la *intentio* es el acto intelectual. Y en segundo lugar, porque parecería razonable afirmarlo. El argumento principal para ello parte de que la intención primera es el fundamento inmediato de la intención segunda. Efectivamente, las intenciones segundas se fundan en las intenciones primeras: concebimos algo como “género” y como “especie” porque concebimos a “animal” y a “hombre”. Pero parece que aquello en lo cual se fundan las intenciones segundas es

¹ Taieb interpreta el ser objetivo de Herveo en el sentido de una cosa intramental (*Mind-dependent*), un objeto inmanente, distinguible de la cosa real externa (Hamid Taieb, 2015). Con todo, creo que la posición de Herveo también admite una interpretación deflacionaria.

precisamente el acto intelectual. Y ello, porque las intenciones segundas no se fundan inmediatamente en las cosas: no encontramos inmediatamente en la realidad algo como el género y la especie. Si los obtenemos, es por la mediación de algún proceso o actividad intelectual, lo que nos lleva a pensar que eso, en última instancia, no es otra cosa que el mismo acto de intelección.

Herveo elabora su posición en respuesta a dos opiniones. Según la primera, la intención primera es la cosa misma que es inteligida –aquella realidad que es el hombre o el animal– sin que se le añada nada a su concepto. A Herveo le resulta sencillo rebatir esta doctrina, porque si así fuese, entraría en la definición de la cosa el ser *intentio*, que es tanto como decir que es esencial a la cosa real el ser conocida por el intelecto humano. El realismo predominante en el pensamiento clásico lo hace evidentemente imposible.

La segunda opinión, bastante más elaborada, coincide con la de Radulfo Brito, un autor incluido dentro de los “gramáticos especulativos” o “modistas”, así llamados por su estudio de las relaciones entre los modos de ser, de entender y de significar.² Tal como Herveo la reconstruye, según esta opinión, la intención primera es también la cosa misma inteligida y la intención segunda el acto intelectual, pero la diferencia entre ambas se explica por dos distintos tipos de conocimiento: uno en el que se conoce la cosa en sí misma –el conocimiento del hombre en cuanto hombre–, y otro en el que se conoce la cosa en cuanto “está en muchos” (*ut in pluribus*) –el conocimiento de hombre en cuanto “está en” los individuos Juan y Pedro–. Tanto en el caso de la intención primera como en el de la segunda, la cosa conocida es denominada *intentio* in concreto y el acto intelectual por el que se la conoce es la *intentio* in abstracto.

Aunque Herveo critica fuertemente esta opinión, en buena medida su propia posición de Herveo se configura sobre la base de la de Radulfo. De hecho, Herveo retiene la distinción entre la *intentio in concreto* y la *intentio in abstracto*, pero la aplica de otro modo. Herveo coincide con Radulfo en que la cosa conocida es *intentio*, al menos en cuanto a la intención primera. Pero a diferencia de la primera opinión, no entiende que lo sea en sí misma. Así como el cuerpo es denominado “blanco” a partir de la “blancura”, del mismo modo, la cosa es denominada “*intentio*” a partir de la “*intentionalitas*”. Descarta que esta “*intentionalitas*” o “*intentio in abstracto*”

² Conforme al estilo del medio universitario latino medieval, Herveo no menciona expresamente nombres de autores contemporáneos. Judith Dijs señala que es “*quite probable*” que Herveo se esté refiriendo a Radulfo Brito (Dijs, 2012: 32) y que la doctrina expuesta “*strongly resembles*” la del modista (Dijs, 2012: 128). De Rijk no parece manifestar tantas reservas (De Rijk, 2005: 256). El punto fue establecido por Pinborg (1974: 54).

pueda ser el acto mismo de intelección y lo reemplaza por una relación: la de la cosa conocida para con el intelecto.

La teoría medieval de las relaciones tiende a forzar la naturaleza de la relación para hacerla entrar en la categoría de accidente (Krempel, 1952; Henninger, 1989). Una cosa 'x' tiene una relación 'R' con la cosa 'y' por el hecho de que 'x' tiene el accidente 'a', donde 'x' es el sujeto de la relación, 'a' es el fundamento de la relación, e 'y' es el término de la relación. La paradoja de este análisis es que en muchas ocasiones donde nosotros –desde una perspectiva moderna– veríamos una relación, para los autores medievales estamos en presencia de *dos* relaciones: la relación 'y' con 'x' es una relación *distinta* de la que 'x' tiene con 'y'. Por ello, una es la relación del acto intelectual con la cosa conocida, y otra la relación que la cosa conocida tiene con el acto intelectual. Para los medievales esto se ajusta al hecho de que el cognoscente, si está actualmente conociendo, no puede sino estar conociendo *algo*; en cambio, la cosa real existe con independencia del hecho de que sea conocida. Pues bien, la relación del acto intelectual con la cosa conocida es una relación real, en nuestros términos, un evento del mundo, en términos medievales, un ente real que debe poder entrar en alguna de las diez categorías. Es algo tan real como el acto intelectual, el cual le acontece realmente al intelecto. Por el contrario, la relación de la cosa conocida con el intelecto es una relación de razón: como tal, es un ente de razón que va más allá del ente real clasificable en las categorías.

Sobre la base de estos presupuestos ontológicos, y con la ayuda de las distinciones establecidas, Herveo puede responder cómo es que la *intentio* segunda no se identifica con el acto intelectual, sin negar por ello el supuesto obvio de que el acto intelectual se requiere para que haya intelección. La *intentio in abstracto* o la *intentionalitas* es una relación: la relación de razón de la cosa hacia el intelecto. Como toda relación, debe tener un fundamento –el accidente que inhiere en el sujeto de la relación en virtud del cual se refiere a su término–. Ahora bien, este fundamento de la relación no puede ser el acto intelectual, que es el fundamento de la relación opuesta, a saber, la relación real del intelecto con la cosa. En palabras de Herveo, el fundamento de aquella relación de razón es la cosa misma que está presente objetivamente en el intelecto, en cuanto corresponde al fundamento de la relación opuesta:

[...] illud quod est sic obiective in intellectu, idest ipsa res vera quae intelligitur, est fundamentum huius relationis rationis. Quando tu quaeris utrum ista res sit fundamentum talis rationis secundum se circumscripto actu rationis, vel mediante actu rationis, dico quod nec res secundum

se circumscripto omni actu intelligendi, nec actus intelligendi est fundamentum huius relationis rationis, nec aggregatum ex re et actu intelligendi; sed ipsa vera res quae intelligitur ut sibi correspondet actus intelligendi ut fundamentum oppositae relationis est fundamentum istius esse rationis. (*De sec. int.* d. 1, q. 2, § 77 (Dijns, 139²³-140⁵))

Un ejemplo del propio Herveo lo aclara:

Et huius simile possumus videre in relationibus aliis quae secundum aliquos sunt relationes reales. Nam dissimilitudo albi ad nigrum non fundatur super albedinem circumscripto nigro, quia non existente nigro non esset dissimilitudo in albo; nec fundatur super nigredinem, nec super aliud compositum ex albedine et nigredine; sed fundatur super albedinem prout ei correspondet nigredo ut fundamentum oppositae relationis. (*De sec. int.* d. 1, q. 2, § 78 (Dijns, 140⁶⁻¹²))

Sean los individuos ‘x’ e ‘y’, tales que ‘x’ tiene el accidente de la blancura, e ‘y’ tiene el accidente de la negrura. Como consecuencia de ello, ‘x’ tiene una relación de semejanza con ‘y’. Pero como puede observarse fácilmente, el fundamento de la semejanza de ‘x’ con respecto a ‘y’ no es la negrura de ‘y’, por más que no pueda dejarse de tener en cuenta la negrura de ‘y’. De hecho, si ‘y’ no fuera negro, ‘x’ no sería semejante a ‘y’. Entonces, ¿cuál es el fundamento de la relación de semejanza? Es la blancura de ‘x’ en cuanto “corresponde” al fundamento de la relación opuesta, es decir, a la relación que hay de ‘y’ a ‘x’. Pues bien, el estar objetivamente la cosa en el intelecto es aquello que se corresponde con o es el correlato del acto intelectual, que es fundamento de la relación opuesta, la del intelecto con la cosa.

La posible identificación de la *intentio* con el acto intelectual vuelve a ser considerada en la distinción segunda, cuando se ocupa especialmente de la *intentio secunda*. Allí reaparece la primera de las opiniones referidas, aquella que hacía de la *intentio* la cosa conocida sin añadir nada a su concepto. Herveo rebate una sutileza con la que esta opinión pretende identificar a la intención segunda con el acto intelectual. En efecto, distingue entre el acto intelectual en cuanto es una cierta cosa real y en cuanto está “en lugar” o “en reemplazo de” la cosa inteligida (*vice rei intellectae*), al modo en que una pintura lo está respecto de aquello que es pintado en ella. Así como puede decirse que la imagen del animal en el cuadro es el “animal pintado”, del mismo modo, en este segundo modo de considerar el acto intelectual es la “cosa inteligida”. En su réplica, Herveo asumirá que la *intentio secunda* no es un ente real, sino un ente de razón, y que, ya sea que se tome el acto intelectual en su entidad real o en cuanto está “en lugar” o “en reemplazo” de la cosa inteligida, en cualquier caso es un ente real. Mal que les pese a los sostenedores de esta opinión, el acto intelectual, por mucho que fuere representativo de la cosa

entendida, no es la cosa entendida misma, del mismo modo que el “animal pintado” no es ni la pintura misma –la entidad material de la tela y los pigmentos colocados en ella–, ni la pintura misma en su capacidad representativa: el “animal pintado” es aquello de lo cual la pintura es representativa. Lo inteligido mismo, aquello captado por el acto intelectual, no es ni el acto intelectual en su entidad real, ni el acto intelectual en su capacidad representativa, sino la cosa que es entendida por el acto intelectual que está presente en el intelecto, pero no de un modo real o subjetivo, sino objetivamente.

Un punto fundamental de la argumentación de Herveo es que la universalidad reclamada para la *intentio* segunda no puede ser satisfecha por el acto singular en su ser subjetivo, vale decir, en su calidad de ente real. En efecto, como toda cosa existente, el acto intelectual es una cosa singular más, incapaz de predicarse de muchos –como lo exige la definición porfiriana de universal–. Por ello, Herveo distingue –una vez más– entre dos tipos de universal: el universal por representación y el universal por predicación. El primero, como su nombre lo indica, corresponde a la relación de representación que un cierto ítem mental –como la especie inteligible o el propio acto intelectual– guarda con aquello a cuyo conocimiento conduce; el segundo, es el universal en sentido propio y fundamental, el que figura dentro de la lista de los predicables de Porfirio y, como tal, forma parte del estudio de la lógica, aquello que es predicado de muchos. De esta forma, Herveo puede delimitar, por una parte, la mera relación de “uno en muchos” que guarda una cierta entidad psicológica real, como el acto intelectual, con el conjunto de individuos extramentales cuyo conocimiento hace posible, análoga a la relación de representación que la imagen dibujada guarda con la multiplicidad de cosas que pretende representar; y por la otra, la verdadera relación de universalidad que se expresa en la proposición que dice “el hombre es animal”, donde el contenido lógico de la animalidad es afirmado verdaderamente para cualquiera de los hombres. Podemos entender la posición de Herveo del modo siguiente: en el acto de la predicación, no estamos apuntando a la relación de representatividad que un cierto ítem mental guarda con las cosas singulares que están fuera del alma, sino a la conexión verdadera que hay entre una cosa real y sus propiedades, pero en tanto están presentadas como un contenido de conocimiento conceptualizable, en términos de Herveo, “objetivamente” en el intelecto.

La propuesta de Herveo apunta a una distribución adecuada de los ingredientes de intelectividad y realidad de los objetos del conocimiento humano que permita una correcta clarificación del campo de estudio de la lógica, en el marco general del programa platónico-

aristotélico –con el cual se comprometen fuertemente los autores medievales– de fundamentación de una ciencia universal de lo real. Más allá de la diversidad de presupuestos ontológicos y noéticos, y de las divergencias filosóficas, los desarrollos de Hervaeo tienen un notable “aire de familia” con las discusiones de la filosofía del S. XX sobre la inmanencia o trascendencia de los objetos intencionales, la distinción entre el plano psicológico y las leyes universales de la lógica y, en general, buena parte de los debates sobre la intencionalidad. Ello es un buen indicio de la agudeza y la profundidad del pensamiento filosófico medieval, y del carácter no arbitrario de ciertas problemáticas recurrentes a lo largo de la historia de la filosofía.

Bibliografía

- Amerini, F. (2009), “Realism and intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and William Ockham in discussion”, en Kobusch, T. et al. (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden-Boston: Brill, 239-260.
- Dijs, J. (2012), “Introduction”, en Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus I & II*. Critical edition with introduction and indices. Leiden: Universiteit Leiden.
- Doyle, J. P. (2008), *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323) The Doctor Perspicacissimus on Second Intentions*. 2 vols, Milwaukee: Marquette University.
- Henninger, M. (1989), *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Oxford: Clarendon Press.
- Hervaeus Natalis (2012), *De secundis intentionibus I & II*. Critical edition with introduction and indices by Judith Dijs, Leiden: Universiteit Leiden.
- Krempel, A. (1952), *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris: Vrin.
- Libera, A. de (2004), “Intention”, en Cassin, B. (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: Le Seuil/Le Robert, 593-604.
- Perler, D. (1994), “Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with Introductory Remarks”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 61, 227-262.
- Perler, D. (2003), *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris: Vrin.
- Pinborg, J. (1974), “Zum Begriff der ‘Intentio secunda’: Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion”, *Cahiers de l'Institute du Moyean Age Grec et Latin* 13, 49-59.

- Rijk, L.-M. de (2005), "A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350", en Giraldu Odón, O.F.M., *Opera philosophica, vol II: De intentionibus*, Leiden-Boston: Brill, 19-357.
- Taieb, H. (2015), "The 'Intellected Thing' (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis", *Vivarium* 53, 26-44.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA EN *LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR* Y
EL CAVALLEIRO PLAÇIDAS

GABRIELA CIPPONERI
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
ARGENTINA

Resumen

En su estudio sobre el *Libro del Caballero Zifar*, De Stefano es categórica al afirmar la absoluta pasividad de los personajes femeninos (1972). Si partimos de la comparación entre los personajes masculinos y femeninos, no solo en *LCZ* sino también en *El Cavallero Plaçidas*, es cierto que las mujeres ocupan un rol secundario y que muestran una dependencia de los hombres que no es recíproca. Sin embargo, no son personajes vacíos ni completamente estereotipados: hay un margen de individualidad en cada uno de estos personajes que se manifiesta fundamentalmente en su discurso y que se desarrolla más plenamente en los personajes a los que les toca transitar aventuras propias tras la separación familiar (es decir, Teóspita y Grima) y enfrentar las adversidades con la sola compañía de Dios. El objetivo de este trabajo es analizar los personajes de Teóspita en *CP* y los de Grima y la infanta, segunda esposa de Zifar, en *LCZ* en relación con los personajes masculinos y con otros personajes de obras de la literatura caballeresca. Al examinar sus palabras, sus decisiones y sus acciones se intentará probar que estos personajes no son meramente seres pasivos, sino sujetos individuales que actúan condicionados por la sociedad y las circunstancias que les toca atravesar.

Palabras clave: Zifar - Plaçidas - Subjetividad femenina - Aventura

Abstract

In her study about *Libro del Caballero Zifar*, De Stefano is categorical in stating the absolute passivity of its female characters (1972). If we start by comparing the male and female characters not just in *LCZ* but also in *El Cavallero Plaçidas*, it is true that women occupy a secondary role and that they show a dependence on men that is not reciprocal. However, women are not hollow characters nor are they completely stereotyped: there is some individuality in each of these characters displayed mainly in their discourse. This trait is more developed in the characters that undergo their own adventures after being removed from their families (that is, Teóspita and Grima) for which they have to face adversities in God's only company. The aim of this paper is to analyse the characters of Teóspita in *CP* and of Grima and the infanta (Zifar's second wife) in *LCZ* in relation to the male characters as well as to other characters in romances. By referring to their words, decisions and actions, an attempt will be made to prove that these characters are not just passive individuals but subjects whose actions are influenced by society and by the circumstances they are made to go through.

Keywords: Zifar - Plaçidas - Female subjectivity - Adventure

En su estudio sobre el *Libro del Caballero Zifar*,¹ Luciana De Stefano es categórica al afirmar la absoluta pasividad de los personajes femeninos, a los que incluso compara con “sombras que tímidamente asoman al mundo masculino” (1972: 215). Si partimos de la comparación entre

¹ En este trabajo, se emplearán las siguientes siglas: *LCZ* = *Libro del caballero Zifar* y *CP* = “De un cavallero Plaçidas que fue después christiano e ovo nombre Eustaçio”. Las citas corresponden a Zubillaga, 2008 y González Muela, 1982.

los personajes masculinos y femeninos, no solo en *LCZ* sino también en *El Cavallero Plaçidas*,² es cierto que las mujeres ocupan un rol secundario y que muestran una dependencia de los hombres que no es recíproca. Incluso las esposas de los caballeros Zifar y Pláçidas son cosificadas en algún punto de la historia (Teóspita es tomada como pago por el viaje en barco (*CP* 7), Grima como botín de los piratas tras el engaño a Zifar (*LCZ*: 117) y la infanta como recompensa otorgada por su padre a quien libere la ciudad sitiada (*LCZ*: 167-8)). Sin embargo, no son personajes vacíos ni completamente estereotipados: hay un margen de individualidad en cada una de ellas que se manifiesta sobre todo en su discurso. Asimismo, un desarrollo más pleno de esta subjetividad se observa en aquellos personajes a los que les toca transitar aventuras propias tras la separación familiar, es decir, Teóspita y Grima, y enfrentar las adversidades con la sola compañía de Dios.

El siguiente trabajo se propone analizar los personajes de Teóspita en *CP* y de Grima y la infanta, segunda esposa de Zifar, en *LCZ* en relación particularmente con los personajes masculinos. Se intentará probar que a través de sus palabras, sus decisiones y sus acciones estos personajes no son meros seres pasivos, sino sujetos individuales que actúan condicionados por la sociedad y las circunstancias en que les toca vivir. Se buscará evidenciar además de qué manera las aventuras independientes de Teóspita y Grima contribuyen a consolidar esa subjetividad a partir del análisis de dichos episodios y de su comparación con las aventuras de los personajes masculinos en estas obras en particular y en las novelas caballerescas en general.

Teóspita, Grima y la infanta: esposas y compañeras

Tal vez la mejor explicación de lo que se entiende por una buena esposa en la España del siglo XIV sea la que se extrae del enxemplo XXVII que Patronio cuenta al Conde Lucanor, en el que Álvaro Fáñez dice sobre doña Vascañana, su mujer:

que el día que conmigo casó, que nunca un día le bi fazer nin dezir cosa en que yo pudiesse entender que quería nin tomava plazer, sinon en aquello que yo quis; nin le vi tomar enojo de ninguna cosa que yo fiziesse. Et siempre [tiene] verdaderamente en su talante que qualquier cosa que yo faga, que aquello es lo mejor; et lo que ella a de fazer de suyo o le yo acomiendo que faga,

² Los puntos en contacto entre estas dos obras hacen posible un estudio comparativo de las mismas: no solo el alto componente didáctico-moral que las caracteriza, sino también ciertos episodios de la trama: la separación familiar y el posterior reencuentro fortuito, las adversidades que enfrentan los protagonistas, el secuestro de las esposas por piratas y los maltratos que sufren. De hecho, según Menéndez Pelayo, citado por Rico, la primera parte de *LCZ* sigue la historia de San Eustacio, “una de las leyendas piadosas más populares de la Edad Media [...] convirtiendo al Santo en caballero andante”, con “carácter marcadísimo de novela bizantina” (Rico, 1997: 154).

sábelo muy bien fazer, et sienpre lo faze guardando toda mi onra et mi pro et queriendo que entiendan las gentes que yo so el señor, et que la mi voluntad et la mi onra se cumpla; et non quiere para sí otra pro, nin otra fama de todo el fecho, sinon que sepa que es mi pro, et tome yo plazer en ello (Don Juan Manuel, 2000: 174).

No hallamos una descripción explícita como esta ni en *LCZ* ni en *CP*, sin embargo los narradores retratan a las esposas escuetamente aludiendo a las mismas virtudes: “él avía su mugier que lo semejava en buenas maneras” se dice en relación al caballero Pláçidas³ (*CP*: 1), mientras que de Grima se afirma que “fue muy buena dueña e de buena vida e muy mandada a su marido e mantenedora e guardadora de la casa” (*LCZ*: 58). Más allá de lo afirmado por el narrador, las esposas de los protagonistas ejemplifican este ideal con sus acciones: atienden las necesidades de sus maridos, responden a sus pedidos y actúan en pos del bienestar y la honra de la familia, como se espera de ellas.

Pero además parece existir entre ellas y sus esposos una confianza y entendimiento mutuos que dan lugar a escenas conyugales que las muestran como buenas compañeras, confidentes y consejeras de los caballeros. Así lo demuestra la escena que da inicio al *LCZ*, en la que Zifar le confía a Grima el secreto de su linaje tras la insistencia de ella, quien argumenta la importancia de compartir los pesares con los amigos para ser bien aconsejado. Destáquese que en esta escena Grima es mostrada como amiga de Zifar: cuando él finalmente accede a contarle su secreto, cuando Grima emplea la palabra “amigo” como vocativo tres veces (*LCZ*: 63 y 78) y es a su vez referida como “amiga señora” por su esposo en al menos dos ocasiones (*LCZ*: 76 y 77). De similar manera a la que Grima lo encuentra cavilando en la habitación, la infanta lo encuentra llorando cuando Zifar, ya rey de Mentón, recuerda la escena anterior y también lo persuade para que comparta con ella el motivo de su congoja, esgrimiendo el mismo argumento que Grima al decir: “pues partámosla [la penitencia] [...] tomadvos la meitad e yo tomaré la otra meitad, e cumplámoslo” (*LCZ*: 170).⁴

Al igual que Grima, Teóspita también se refiere a su esposo como “buen amigo” (*CP*: 4); es notorio que después de la separación y posterior reunión familiar ya no vuelve a emplear este término, sino que se limita a llamarlo “señor” (*CP*: 14-16), lo que parece señalar que el

³ Anteriormente se indica que Pláçidas “era de buenas maneras e buenas costumbres”, que “fazía mucho bien por Dios, lo acorría a todos aquellos que avían menester ayuda” y que “dava él consejo a todo su poder: vestía a los desnudos, dava de comer a los que avían fanbre, mantenía a las biudas e a los huérfanos, pagava las debdas por los cuitados debdores” (*CP*: 1).

⁴ En su diálogo con Zifar Grima señala: “si cosa es en que algunt buen pensamiento puede aprovechar, debe omne partir el cuidado con sus amigos, ca más pueden pensar e cuidar muchos que uno, e más aína pueden açertar en lo mejor” (*LCZ*: 63).

vocablo “amigo” surge espontáneamente en el compartir diario y es más difícil recurrir a este término tras el alejamiento de los cónyuges. Asimismo es válido recordar que dicho término, ya en femenino, ya en masculino, es empleado por los personajes en la literatura caballescica y artúrica para referirse a sus amantes. Sin embargo, el uso que adquiere el vocablo en estas parejas se debe entender en relación con un sentimiento de afecto desinteresado hacia otro (sentido que retiene cuando se lo utiliza para nombrar al “Caballero Amigo”, por ejemplo) sobre todo porque el amor de estas parejas nada tiene que ver con el amor cortés. Más allá de las múltiples definiciones que se pueden dar, De Stefano menciona como características el culto a la mujer y la aventura como medio por el que el caballero obtiene su amor, ninguna de las cuales está presente en estas parejas (1972: 204-5).⁵ Su amor, en cambio, es “un amor sosegado y dentro de las normas ético-sociales” (De Stefano, 1972: 209), en el que no hay lugar para la pasión.

El recato que, según De Stefano, el autor de *LCZ* valora en las mujeres también es una virtud de Zifar, y aun de Plácidas en *CP*, y no detiene a las damas a la hora de hacer propuestas o de expresarse verbalmente. Así, por ejemplo, en *CP*, es Teóspita quien propone a su marido partir de su tierra hacia algún lugar donde sean desconocidos (*CP*: 7). En *LCZ* es el caballero quien plantea esa opción, mas Grima se muestra activa discursivamente cuando, en Galapia, intercede por la señora del lugar y convence a su marido de permanecer allí (*LCZ*: 87) o cuando le aconseja a la viuda Grima cómo hacer para extender la estadía de Zifar y los suyos: “dezitle que finque aquí conbusco un mes e entretanto fablaremos lo que tovierdes por bien” (*LCZ*: 88). Por su parte, la infanta, ya reina de Mentón, media entre Grima y el rey para la construcción del hospital (*LCZ*: 177-8) y, como buena cristiana y seguidora de los preceptos de la Iglesia, advierte a Zifar que “conmigo non podedes aver plazer fasta que fagades enmienda a Dios e salgades de este pecado” (*LCZ*: 170), ignorante de que eso es lo que busca su esposo.

En este sentido, es posible trazar un paralelo entre estos personajes y los personajes femeninos del *Libro de Apolonio*, especialmente con Tarsiana. En dicha obra, el poder de la palabra es lo que permite a la hija de Apolonio conservar su virtud. Ella, que ha sido instruida en las artes liberales en la casa de Estrángilo, logra convencer a Antinágora de no pecar con ella con argumentos verdaderos y sólidos, así como más tarde logra persuadir al proxeneta de que

⁵ Otras características del amor cortés son el hecho de que este amor represente una “transposición de las relaciones de vasallaje político a las relaciones con la mujer” (Hauser, 1951: 59), “el olvido de sí mismo, la fidelidad y la abnegación en el servicio [de la dama]” por parte del caballero (Duby, 1990: 27), y en general, aunque no siempre, su condición de amor adúltero.

la deje ganarse el dinero tocando la vihuela y contando historias. Su habilidad le vale el título de “juglaresa”⁶ y es la que hace posible que entre en contacto con su padre, al que intenta deleitar y confortar con unas adivinanzas. Finalmente, es su lamento ante Apolonio por las adversidades que le ha tocado atravesar lo que da lugar a la anagnórisis entre padre e hija:

¡Ay, rey Apolonyo, de ventura pesada,
si sopiesses de tu fija tan mal es aontada,
pesar auriés τ duelo, τ seria bien vengada,
mas cuydo que non biues, onde non ssó yo buscada! (*Libro de Apolonio*: 251)

Al igual que la hija del rey de Tiro, las damas de *LCZ* y Teóspita en *CP* hacen del discurso una herramienta para la construcción de sí mismas como sujetos que trascienden el lugar de silencio normalmente impuesto a las mujeres. Sin embargo, no demuestran la misma maestría que Tarsiana ni son las consecuencias de su uso tan punzantes: para Tarsiana la música y la elocuencia se convierten en el medio de conservar su virtud y su integridad, son un baluarte de resistencia en las circunstancias hostiles en las que ha sido arrojada y, al dar lugar al reconocimiento con su padre, permiten más tarde la restauración del orden en la historia.

Las aventuras independientes de las dueñas

Tras la separación de la familia, tanto en *LCZ* como en *CP* se abren varias líneas narrativas y se relatan las aventuras de los caballeros y las que protagonizan Teóspita y Grima de manera independiente. Por el hecho de ser mujeres las aventuras de las dueñas son distintas de las de Zifar y Pláçidas, pero dadas las características de estas obras (*CP* es una hagiografía y *LCZ* es considerada una novela didáctico-moral), las aventuras de estos caballeros también difieren de las típicas andanzas narradas en la literatura caballeresca.

Resumiendo lo expuesto por Abeledo (2009), las novelas artúricas francesas rebosan de valores terrenales y profanos, las motivaciones de los caballeros son la búsqueda amorosa y de fama y “la virtud preponderante de un héroe es el exceso y la desmesura de sus méritos (principalmente los bélicos) y sus pasiones (especialmente las amorosas)” (122). A esto agrega De Stefano, quien extrae ejemplos de las novelas caballerescas castellanas también, que “el

⁶ Dice Antinágora a Apolonio:

En la çibdat auemos huna tal juglaresa,
furtada la ovieron, enbiaré por essa;
si ella non le saca del coraçón la quexa
a null omne del mundo nol' fagades promesa. (*Libro de Apolonio*: 233)

motor que impulsa a los caballeros andantes hacia la acción es el placer por la acción en sí misma” (1972: 177). Estas cualidades sirven para describir personajes como Lanzarote o Galván en los *romans* franceses y, en cierta medida, al propio Roboán dentro de *LCZ*, dado que, como afirma Gómez Redondo, en esta parte de la novela no importa tanto “la dimensión hagiográfica como la artúrica; tampoco interesa tanto la demostración de las virtudes de un linaje como la consecución de una nueva identidad caballeresca, a través del despliegue de los valores de un amor cortés, pero honesto” (2001: 291).

Los personajes Pláçidas y Zifar, en cambio, responden a otro modelo. Ellos encarnan los valores morales y religiosos que estas obras, de carácter didáctico-ejemplar, intentan transmitir. La historia de *CP*, perteneciente según Liffen (1995) al grupo de historias acerca del hombre probado por el destino, es un vehículo para la enseñanza del carácter expiatorio del sufrimiento enviado por Dios. Zifar, por su parte, representa, según De Stefano, el ideal del caballero cristiano de la época, motivo por el cual es llamado “Caballero de Dios” (1972: 174). Las motivaciones que lo mueven son de carácter moral y religioso, y los valores que defiende y que lo caracterizan son la fe, la mesura y el buen entendimiento (Abeledo, 2009: 122).

Nada de armas, fama ni amor cortés para Teóspita y Grima, pero sí los mismos valores morales y religiosos de sus maridos. Como cristianas que son transmiten con su accionar en sus aventuras individuales los mismos valores que se destacan en Pláçidas y Zifar y las mismas virtudes cristianas que De Stefano señala como común para todos los caballeros: “esperanza, fe y caridad, paciencia y humildad; aceptación de los designios divinos” (1972: 244). Aceptan con resignación las pruebas a las que son sometidas y nunca pierden la confianza en Dios, de quien reciben ayuda; son representantes de un heroísmo entendido en términos de “suffering, endurance and patience” (Frye, citado en Liffen 1995: 9).

La intervención divina en las peripecias de las dueñas, por su parte, permite introducir nuevas instancias de lo milagroso en las historias. Ambas mujeres protagonizan sendos episodios el que su castidad se ve amenazada –episodio en el que son reducidas a objetos, ya pago del pasaje en barco (*CP*: 7), ya botín de saqueo de los piratas (*LCZ*: 117) –y ambas son salvadas por intercesión divina. Así, Teóspita le ruega a Dios “que la guardase de desonra e de ocasión” (*CP*: 9) y recibe como respuesta la muerte repentina de su agresor, signo que es

interpretado por los demás marineros como un castigo del Señor, tras lo cual cesan sus acosos. Grima, en cambio, dirige su rezo a la Virgen María, quien la protege de todo daño.⁷

A diferencia de la aventura de Teóspita, en la de Grima se explicita la influencia del diablo en sembrar la lujuria en los marineros, lo que tiene como consecuencia que se matan entre ellos (es decir, ni Dios ni la Virgen son agentes de la muerte de los agresores y la escena se plantea como una lucha de las fuerzas del Bien contra el Mal, en la cual el Bien sale victorioso). Asimismo, este episodio milagroso se extiende con la manifestación de Dios a Grima por medio de una voz que la instruye y tranquiliza una vez que ha desaparecido el peligro, con la fuerza sobrenatural que le es dada a la dama para arrojar los cadáveres al mar y con la aparición del niño que guía la nave, que no es otro que el propio Jesús.⁸ Cabe mencionar que esta no es la única ocasión en la que se escucha una voz celestial,⁹ pero se destaca la complejidad del milagro que protagoniza Grima y la cantidad de agentes celestiales que intervienen en él: Dios, la Virgen María, el niño Jesús.

El rescate de Grima en la nave también la deja como poseedora de un enorme tesoro (*LCZ*: 123), lo cual le permite más tarde ganarse el respeto y aprecio de los reyes de Orbín y la habilita a llevar a cabo sus proyectos futuros en ese reino y en el de Mentón. Esto demuestra cierto realismo en *LCZ*, al cual Abeledo y De Stefano solo refieren en relación con las empresas bélicas de Zifar,¹⁰ dado que sin riquezas le sería imposible construir el monasterio y el hospital ni recibir la acogida de la que es merecedora en Orbín: a su llegada a la ciudad de Galán es hallada “asentada en su estrado muy noble a maravilla” (*LCZ*: 124) y se niega a hablar con otro que no sea el rey. Tan maravillado con esta dama y sus respuestas queda el caballero que la encuentra que convence al rey de que Grima “era dueña de Dios e de buen

⁷ En el *Libro de Apolonio* Tarsiana también reza a Dios cuando es vendida al proxeneta y se le responde con la habilidad de cambiar las intenciones del príncipe por medio de sus palabras:

Salliéronse los otros, fincó Tarsiana senyera,
romaneió el lobo solo con la cordera;
mas, como Dios lo quiso, ella fue bien artera,
con sus palabras planas metiólo en la carrera. (*Libro de Apolonio*: 210)

⁸ Jesús reaparece más tarde navegando el barco que lleva a Grima tras su partida de Orbín (*LCZ*: 128).

⁹ Dios también habla a Zifar cuando él le ruega que guarde a su esposa e hijos como lo hizo con el caballero Eustacio (*LCZ*: 118), y tras la muerte de su segunda esposa (*LCZ*: 226), y la Virgen María le habla a la señora de Galapia al devolverle la vida. Asimismo, cabe destacar que la mención del caballero Eustacio o Plácidas permite no solo rastrear el origen del episodio del secuestro de la esposa de *LCZ* en la historia de *CP*, sino también vincular la obra al género hagiográfico, lo que contribuye a la caracterización de Zifar como “caballero de Dios” al ponerlo en el mismo lugar que a Plácidas/Eustacio.

¹⁰ De acuerdo con Abeledo (2009), el universo en el que actúa Zifar es uno más real que el de las novelas de caballería, mientras que De Stefano también nota un cierto realismo en relación con las descripciones de los hechos militares en la obra (1972: 179).

entendimiento” (LCZ: 124) y logra que el monarca se acerque a la nave en la que ella está. Nótese una vez más el poderoso efecto del discurso de Grima.

Una vez instalada en Orbín, se gana el respeto y el aprecio de todos. La gente del reino está convencida de que las buenas cosechas son el resultado de las oraciones de Grima, quien permanece en el palacio un año por pedido de la reina (LCZ: 126). Las decisiones que toma la dueña sobre qué hacer con las riquezas que le fueron dadas y con su tiempo y su vida, aquí y en el reino de Mentón, son significativas: en vez de buscar una vida de bienestar material para sí misma, comparte lo que tiene con otros en pos de ayudarlos. Pide a los reyes un solar donde construir un monasterio, en el que luego habita y del que es abadesa, “non porque ella quisiese entrar en la orden, ca esperanza avía ella en la merçed de Dios de ver a su marido” (LCZ: 126). Grima puebla el monasterio con más de doscientas doncellas, aunque más de cuatrocientas se presentan, y lo provee de “muchas villas e castiellos que conpró, de muchas heredades buenas e de mucho ganado e de aquellas cosas que entendían que conplían al monasterio, de guisa que non oviese mengua en ningunt tiempo” (LCZ: 127). A aquellas damas que no pueden permanecer las viste ricamente, las casa y les otorga también bienes materiales.¹¹ Asimismo, obsequia a la reina vestido y joyas. Todo esto hace que su obrar sea un ejemplo de los valores cristianos que ya demostró con su fe y sus oraciones de ruego y agradecimiento a Dios en episodios anteriores.

Dedica muchos años de su vida al monasterio antes de marcharse de Orbín. La misma caridad que exhibe allí caracteriza su estadía en Mentón. Apenas llega a destino recompensa a quienes viajaron con ella con parte del tesoro que trae consigo, al punto que ellos dicen: “verdadero es el proverbio antigo que quien a buen señor sirve con serviçio leal, buena soldada prende e non al; e nos guardemos a esta buena dueña e servímosla lo mejor que podiemos, e ella dionos buen galardón, más de quanto nos mereçíamos” (LCZ: 173). En dicho reino también Grima compra un edificio, un monasterio abandonado más específicamente, para construir en su lugar un hospital con el fin de albergar nobles que se hallen de viaje. No solo lo adquiere, sino que “puso ý mucha ropa e fizo ý muchos lechos onrados para los omes buenos quando ý acaesçiesen; e conpró muchos heredamientos para adobar aquel ospital. E quando acaesçien los fijosdlago, resçebíanlos muy bien e dábanles lo que era menester” (LCZ: 178). Nótese que reabre y da nueva vida a un espacio abandonado que anteriormente estaba

¹¹ Aquí también hay un punto de contacto con el *Libro de Apolonio*, ya que en dicha obra Tarsiana intercede para casar a las otras mujeres del burdel de manera similar a la que Grima ayuda a las doncellas desprotegidas.

dedicado a la oración y la contemplación y que ahora está destinado a la caridad. Asimismo, esto cobra importancia a nivel narrativo, ya que es lo que permite que más tarde se reencuentre con sus hijos, pero también deja a entrever la importancia dada por Grima al orden social.

Su traslado de Orbín a Mentón también surge de su propia iniciativa, ya que decide partir pensando en la posibilidad de ver de nuevo a su marido, “lo que bien cuidava si non fuese por la merçed de Dios que lo podría fazer” (*LCZ*: 129). Y en efecto es Dios quien facilita la reunión familiar: por un lado, la devoción con que ora Grima llama la atención de la reina, y esta advierte a Zifar sobre aquella dueña; se produce el reconocimiento de los esposos, aunque nada es dicho (en el caso de Grima, opta por no delatar al rey “porque él no perdiese la onra en que estaba” (*LCZ*: 178)). Más adelante, Garfín y Roboán le creen a Grima que es su madre sin titubeos porque Dios los quiso “guardar de yerro” (*LCZ*: 182), y madre e hijos se salvan de morir quemados pues, como justifica el narrador, “aquel es guardado el que Dios quiere guardar” (*LCZ*: 185). Finalmente, es la voz de Dios la que insta a Zifar a descubrir la verdad de su primer matrimonio una vez que la reina ha muerto y así habilitar su nueva unión con Grima (*LCZ*: 226).

Más simple es la vida de Teóspita luego de su aventura en la nave, pero no menos rica en su constitución como personaje individual, ya que ella también toma decisiones que afectan el rumbo de su vida, algunas de las cuales contrastan con las decisiones de Grima. Por un lado, Teóspita decide no contar a la dueña que la hospeda que proviene de un linaje noble y prefiere presentarse como una mujer pobre. Se destaca en su proceder su humildad y el hecho de ya haber dado por muerto a su marido, pues afirma que “non cobdiçiaua ninguna onra del mundo, pues que su marido avía perdido” (*CP*: 10). Esta actitud se distingue de la de Grima al llegar a Orbín y de su partida en búsqueda de su esposo. Asimismo, para ocultar su alcurnia Teóspita dice “que sabía guardar las huertas e que sabía y criar las yervas, e que sabería y criar gavilanes e estas crianças de casa” (*CP*: 10), motivo por el cual le es dada una huerta para trabajar con una choza donde vivir. Dicha huerta se convierte en la más productiva y preciada del lugar, lo que evidencia la capacidad de Teóspita en las labores del campo y la consecuente autosuficiencia del personaje, así como el favor de Dios hacia ella al permitir que su huerta crezca. Si se compara la independencia con que Teóspita se gana su sustento con la forma en que Grima adquiere sus riquezas, se desprende que la esposa de Pláçidas debe esforzarse más y es más pobre, pero es a su vez más realista y, aún más importante, también cuenta con la ayuda de Dios.

Luego de haber analizado las obras focalizando la atención en Teóspita y Grima en especial, aunque también se hizo mención de la infanta, es posible corroborar la hipótesis inicial de que estos personajes femeninos, si bien secundarios, tienen rasgos individuales que permiten definirlos y distinguirlos entre ellos, principalmente a partir de sus participaciones discursivas en la historia. De estos personajes los que los que muestran una subjetividad más elaborada son Grima y Teóspita, quienes se vuelven protagonistas y responsables de sus propias vidas cuando son separadas de sus familias, de manera similar a la de sus esposos caballeros. Lo afirmado por Zubillaga acerca de Zifar y Grima, “a pesar de que su constitución como personajes casi santos no permita una emulación directa de todas sus conductas y comportamientos, representan en sí mismos una orientación deseable de la conducta social” (2010: 10), también se aplica en relación con Plácidas/Eustacio y Teóspita. Por su parte, Diz enfatiza el interés de Roboán por contribuir al enaltecimiento de la familia (1979: 110) y esto también se aplica a estos dos personajes femeninos, quienes logran hacerlo aún sin proponérselo.

Bibliografía

- Abeledo, M. (2009), “El *Libro del caballero Zifar* entre la literatura ejemplar y el romance caballeresco”, *Letras. Studia hispanica medievalia* VIII:I, 116-131.
- Blecuá, J. M. (ed.) (1980), *El Conde Lucanor*, Madrid: Castalia.
- Corbella, D. (ed.) (2017), *Libro de Apolonio*, Madrid: Cátedra.
- De Stefano, L. (1972), “El *Caballero Zifar*: Novela didáctico-moral”, *Thesaurus* 27: 2, 173-260.
- Diz, M. (1979), “La construcción del Cifar”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 28:1, 105-117.
- Duby, G. (1990), “El modelo cortés”, en Basarte A. y Dumas, M. (eds.), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 11-34.
- Gómez Redondo, F. (2001), “Los públicos del *Zifar*”, en Funes, L. y Moure, J. L. (eds.), *Studia in honorem Germán Orduna*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 279-97.
- González Muela, J. (ed.) (1982), *Libro del caballero Zifar*, Madrid: Castalia.
- Hauser, A. (1951), “El romanticismo de la caballería cortesana”, en Basarte, A. y Dumas, M. (eds.), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 35-83.

- Liffen, S. (1995), "The transformation of a *passio* into a romance: A study of two fourteenth-century Spanish versions of the legends of St Eustace and King William of England", *Iberoromania* 41, 1-16.
- Rico, F. (1997), "Entre el códice y el libro (Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV)", *Romance Philology* LI:2, 151-69.
- Zubillaga, C (ed.) (2008), "De un cavallero Pláçidas que fue después christiano e ovo nonbre Eustaçio", en *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. b-I-13)*, Buenos Aires: SECRET.
- Zubillaga, C. (2010), "Realidades milagrosas y maravillas posibles en el *Libro del caballero Zifar*", *Medievalia* 42, 1-6.

CUANDO EL SILENCIO ES TAN ESTRUENDOSO COMO EL CLAMOR MISMO:

OMISIONES ELOCUENTES EN LAS *VITAE MATHILDIS*¹

VALENTÍN DAVOINE MORALES

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY

Resumen

En su relato de la vida de santa Matilde de Ringelheim (ca. 895 - 968), las *Vitae Mathildis Antiquior* (ca. 974) y *Posterior* (ca. 1002) mencionan, con mayor o menor énfasis, a distintos miembros de la dinastía otónida. La consulta a fuentes paralelas, como *Res gestae saxonicae*, de Widukindo de Corvey, y la *Gesta Ottonis imperatoris*, de Rosvita de Gandersheim, permite constatar ciertas ausencias y modificaciones en la narración de los acontecimientos. Adicionalmente y a pesar de que *VMP* sigue muy de cerca a *VMA*, hay omisiones que no comparten ambos textos y divergencias sutiles en el tratamiento de los personajes. El propósito de este artículo es señalar estas cuestiones problemáticas y dar posibles soluciones.

Palabras clave: *Vitae Mathildis Antiquior* y *Posterior* - Hagiografía - Caracterización - Dinastía Otónida

Abstract

In their account of the life of saint Mathilda of Ringelheim (ca. 895 - 968), the *Vitae Mathildis Antiquior* (ca. 974) and *Posterior* (ca. 1002) refer to several Ottonian dynasty members. The analysis of Parallel sources like Widukind of Corvey's *Res gestae saxonicae* and Hrosvit of Gandersheim's *Gesta Ottonis imperatoris* allows to set down certain lacks and changes within and between these narratives. Additionally, although *VMP* follows closely *VMA*, there are omissions not shared by both *vitae*, as well as subtle divergences between their characterizations. This paper aims to point out these problematic issues and to give possible solutions.

Keywords: *Vitae Mathildis Antiquior* and *Posterior* - Hagiography - Characterization - Ottonian dynasty

Introducción

Las *Vitae Mathildis Antiquior* y *Posterior* son dos hagiografías centradas en la figura de santa Matilde de Ringelheim (ca. 895 - 968), duquesa de Sajonia y reina de los francos orientales por su matrimonio con Enrique el Pajarero, primer monarca de la dinastía otónida. Matilde, presunta descendiente de Widukindo, un caudillo sajón que se opuso a las invasiones carolingias, fue famosa por su piedad, terminando sus días en el convento femenino de Quedlinburg. Su hijo mayor fue Otón I, rey de los francos orientales tras la muerte de su padre y coronado emperador por el papa Juan XII en 962.

La *Vita Mathildis Antiquior* fue redactada en torno a 974 y, en base a ella, hacia el año 1002, fue compuesta la *Vita Mathildis Posterior* (Gilsdorf, 2004: 15).² Ambas obras comienzan

¹ Este trabajo es fruto del proyecto “Madre, reina y santa: Matilde de Ringelheim”, financiado por el programa CSIC I+D. La versión española de los pasajes de las *Vitae Mathildis* citados aquí pertenece al equipo del proyecto.

remontándose a la cristianización forzosa de los sajones, para, luego, dar un salto temporal y relatar cómo Enrique el Pajarero obtuvo en matrimonio a la joven Matilde. Las *vitae* prosiguen narrando la descendencia de la pareja, la muerte de Enrique, el ascenso de Otón y así hasta llegar a la muerte de Matilde. Entremedio, dan copiosa cuenta de la actividad piadosa de la reina y de algunos milagros realizados por ella.

VMA finaliza su relato con el ascenso al poder de Otón II, nieto de Matilde. No así *VMP*, que se detiene en la patética narración del entierro de la santa.

Problematización

VMP es una refundición de *VMA*, redactada unos treinta años después de su predecesora. La necesidad de reescribir la primera hagiografía sugiere una motivación, de la que trataremos al final de este trabajo.

VMP se encuentra habitada por una galería de personajes más nutrida que *VMA*, aunque estos nuevos personajes suelen tener una función circunstancial en la trama. Adicionalmente, presenta divergencias en algunas de las caracterizaciones; estas diferencias tampoco pueden ser inmotivadas, dado que, como se desprende de la lectura de ambas obras, la materia prima del nuevo texto era, precisamente, el antiguo. Quien compuso la *VMP*, teniendo ante sí la *VMA*, tomó decisiones verbales conscientes que apartaron su texto del precedente.

Enrique el Pajarero, el soberano ideal

Enrique el Pajarero tiene una trascendencia notable en ambas *vitae*, llegando a constituir un *leitmotiv* en la segunda obra. Su representación es similar en los dos textos, mediante un patrón composicional solidario a la caracterización de su esposa, la reina Matilde.

En primer lugar, es notorio el hincapié sobre su humildad, que entra en fuerte contraste con la altisonancia de su dignidad secular. Según *VMA*, “[s]i bien con el honor debido era respetado, fue muy querido por todos y distinguido con afecto gracias a su humildad y mansedumbre” (*VMA* 1 16-8)³.

Por otra parte, así como Matilde es notable por su piedad, Enrique se vuelve poderoso gracias a la suya. Hay un intento indisimulado para asociar a la monarquía otónida el respaldo

² En adelante, *VMA* y *VMP*, respectivamente.

³ Todas las citas de las *vitae* provienen de Schütte (1994). Las traducciones son nuestras.

divino, que patrocinaría simbólicamente a la nueva dinastía en la persona de su primer soberano. Al respecto, señala *VMP*:

[...] disponiéndolo Dios, Enrique ascendió al trono —es incierto si así sucedió con guerra o en paz—, pero no hay duda de que no hubiera sucedido de esta forma sin el consentimiento divino. Luego, con la asistencia de Cristo, hizo muchas buenas obras con vigilante esmero, dando las gracias por su dignidad a Dios, quien provee de todas las cosas. (*VMP* 4 3-7)

Además de modesto y pío, Enrique es casto, aunque este rasgo solo se presenta en la *VMP*. Esta innovación sigue siendo coherente con la edificación del carisma hagiográfico en la persona de Matilde que vehiculizan las *vitae*. En tal sentido, es significativo el siguiente pasaje: “no hay duda que, por gracia de Dios, disfrutan ahora de un premio similar al de la virginidad, porque en ellos reinó el recato conyugal y no les faltó una loable castidad” (*VMP* 6 36-8). En el marco de un texto destinado a abogar por la santidad de Matilde de Ringelheim, aseverar que la protagonista podía alardear (aunque su humildad se lo vetase) de ese “premio similar a la virginidad” no es desdeñable.

Sumado a lo anterior, Enrique es “el más fuerte de los guerreros sajones”, según *VMA* (2 30); y es descrito como de “aspecto agraciado” por *VMP* (1 6).

También brilla por su alcurnia: cuando las *vitae* presentan a su padre, el duque Otón el Ilustre, expresan que es “nobilísimo en aquellos años por su linaje” (*VMA* 1 2-3).

La combinación de estos tres aspectos (virtud, hermosura y abolengo), conforme al esquema clásico de la epideixis del soberano según Curtius (1955: 260), apunta a la construcción de un Enrique revestido discursivamente de los atributos necesarios para encabezar la dinastía otónida y ser el esposo de Matilde.

La condición del personaje Enrique el Pajarero como construcción ideológica funcional se evidencia en la narración de su enlace con Matilde. *VMA* indica que, cuando él “entró en la viril robustez” (*VMA* 1 19), sus padres le buscaron una cónyuge apropiada; más adelante, se lo menciona como “el niño Enrique” (*VMA* 1 57). En su versión del mismo evento, *VMP* abunda en expresiones referenciales igualmente puerilizadoras. Sin embargo, en ese tiempo, Enrique tenía treinta y tres años y sabemos, gracias a Widukindo de Corvey, que había tenido un hijo previo a su matrimonio con Matilde, llamado Tancmaro (Widukindo de Corvey, *Rerum* 2 11). De este hijo no habla ninguna de las *vitae*; principalmente, porque mentarlo equivale a recordar que, cuando Enrique se casó con la santa, ya había disuelto un matrimonio anterior, lo

que le restaría intensidad emocional a su relación con la protagonista de las *vitae* y debilita la presencia de Otón I como primogénito de Enrique el Pajarero, en detrimento de una argucia narrativa de *VMP* que comentaremos más adelante.

Enrique de Baviera y Otón I según *VMA*

Enrique el Pajarero y Matilde tuvieron cinco hijos, siendo los dos varones mayores Otón (más tarde Otón I) y Enrique (futuro duque de Baviera).

Otón es, una vez muerto su padre, la figura masculina dominante en la narración; sus hermanos e hijos tienen figuración completamente secundaria. Lo mismo ocurre con los otros (pocos) personajes masculinos de la obra.

De manera coherente con su mayor estatus como futuro duque, rey y emperador, la caracterización de Otón recibe un mayor desarrollo, en cuyo marco hay un adelanto de lo que vendrá: “aceptado de corazón por la gente, tomó la corona y el poder luego de la muerte de su padre” (*VMA* 4 4-6). En cambio, la presentación de Enrique es tan escueta como significativa: “segundo en nacer, se distinguió como célebre duque de los bávaros” (*VMA* 4 8-9). En estos dos breves pasajes queda establecido el destino de cada hermano; esto es tanto más notable por cuanto la segunda *vita* ofrece, al respecto, una versión divergente.

La predicción se cumple, pues, apenas terminado el relato de la muerte del rey Enrique, se nos informa que “Otón, su hijo mayor, asume el trono” (*VMA* 5 2); este sencillo anuncio no sugiere lo controversial que resultó, durante años, la sucesión, tanto ducal como regia. No se cuenta que Enrique, el hermano de Otón, se opuso a su ascenso y fue, durante años, una piedra en el zapato de Otón, como relatan, en mayor o menor medida, otras fuentes; entre ellas, *VMP*.

Por el contrario, anunciado su destino como duque de Baviera, Enrique sale de la *vita*. No así Otón, quien, desde su dignidad regia, protagoniza variados actos positivos, como construir iglesias y monasterios, restituir en el trono italiano a la reina Adelaida para luego coronarse él mismo rey de Italia y casarse con la reina, o ser coronado emperador por el papa.

Sin embargo, también se narra un hecho condenable: impulsado en última instancia por “el causante de todos los males, el envidioso enemigo” (*VMA* 5 8), Otón ordena la exacción de ciertos tesoros pertenecientes a su madre; esta afrenta a Matilde conlleva la debacle de los asuntos de Otón e incluso “le hace sentir temor a la muerte” (*VMA* 6 2). El conflicto en cuestión concluye felizmente gracias a la intermediación de Edith, la primera esposa de Otón.

Llamativamente, *VM4* adjudica este acto de codicia (“el deseo de poseer, que no perdona ni siquiera a los seres queridos”, como lo expresa *VM4* 6 11-2) al rey Otón y el resto de los hijos de Matilde. El protagonismo de la acción está en manos de Otón, ya que sus hermanos, mediante la omisión de sus nombres y presencia en el resto del pasaje, permanecen en la penumbra de la narración.

Enrique de Baviera y Otón I según *VMP*

En comparación con su predecesora, *VMP* introduce varias innovaciones: por una parte, desfilan más personajes por su trama; por otra, el texto plantea considerables cambios de perspectiva.

En esta obra, la importancia otorgada al duque Enrique aumenta en proporción inversa a la imagen de su hermano Otón. La descripción de ambos hermanos que brinda la *vita* da la pauta, como ya ocurriera, aunque inversamente, en *VM4*.

La caracterización de Enrique de Baviera es, por mucho, más elaborada que la del resto de sus hermanos. Así presenta la *vita* a Otón y Enrique:

El noble Otón, concebido antes de obtener sus padres la dignidad regia, fue el primogénito, de gran belleza e ilustres costumbres. Enrique, nacido en solio real, fue menos en edad pero no inferior en la exquisitez de su probidad. Era de tan admirable hermosura que en ese tiempo apenas podía comparársele varón alguno. Semejante al padre por su buena fe y destreza marcial, por la total paciencia frente a la adversidad, seguía con prudencia las huellas de su ínclita madre y, por esto, fue especialmente amado por la santa de Dios. Colmándolo con todas las atenciones, como si fuera hijo único, lo amó más que al resto y quiso que ascendiera al trono después de la muerte del ilustre rey Enrique, si su deseo hubiese podido ser satisfecho por la voluntad de Dios. Desde la niñez, esta fue la causa de su ruina y, por esta razón, el egregio Otón pronto se molestó con su hermano. Creciendo de este modo entre ellos la envidia y la permanente discordia. (*VMP* 6 7-21)

Como se ve, la descripción de Otón es formular, aunque ofrece un asidero al contraste de méritos que el texto plantea a continuación. En efecto, la primera disparidad presente es entre las dignidades natalicias: Otón fue “concebido antes de obtener sus padres la dignidad regia”, en tanto que Enrique nació “en solio real”; esto es, Otón vio la luz antes de que Enrique el Pajarero fuese coronado rey de los francos orientales, mientras Enrique, cuando ese encumbramiento era un hecho. Según Leyser, la indulgencia con que Otón I trató a su revoltoso hermano menor sugiere que las pretensiones de este último no carecían de fundamento (Leyser, 1979: 16); así vemos que, en 940, el rey Otón le otorgó el ducado de

Lotaringia, que luego perdió, y, ocho años después, el de Baviera, que mantuvo hasta su temprana muerte en 955.

Además, Enrique, que es el más próximo a sus padres por sus prendas morales y físicas, es el hijo favorito de Matilde y su preferido para la sucesión dinástica. Esta predilección por parte de la protagonista valoriza a Enrique en detrimento de Otón y se manifiesta de varias maneras: a nivel lingüístico (Matilde usa el *vos* de respeto para dirigirse a Otón; en cambio, tutea a Enrique); a nivel performático, tanto verbal como físico (la reina es mesurada al interactuar con Otón, pero da muestras de un amor maternal apasionado en relación a Enrique) y a nivel narrativo (como ya expuse, el narrador es categórico cuando compara a ambos hermanos).

Es tal el destaque de Enrique de Baviera en *VMP*, que aquellos pasajes ya comentados de *VMA* en los que brilló por su ausencia tienen sus respectivos correlatos en la segunda *vita* marcados por la potente inclusión de este personaje.

En primer lugar, la ascensión de Otón al trono es, ahora sí, objeto de comentario. Según la *vita*, “muchos decidieron que [...] Enrique debía heredar el trono porque había nacido en la casa de un rey” (*VMP* 9 3-4). Es verdad que el narrador atribuye el triunfo de Otón a la divina providencia, pero, asimismo, en el mismo pasaje evoca a Matilde exhortando a Enrique con estas palabras bíblicas: “el Señor castiga al que ama, como un padre al hijo que lo complace” (*VMP* 9 12-3).

En segundo lugar, la responsabilidad del expolio sufrido por Matilde es dividida de manera explícita entre Otón y Enrique (recordemos que, en *VMA*, es Otón el único que figura en primer plano como culpable). Tanta es la amargura que suscita en la santa la defección de su hijo predilecto que la coherencia de este pasaje puede despertar sospechas; sin embargo, la formalidad con la que se dirige a Otón durante su reconciliación tiene visos de frialdad a la luz de la patética escena que se desarrolla a continuación entre ella y Enrique. Así, pues, responsabilizar a Enrique de la afrenta tiene como resultado magnificar, aún más, el favoritismo del que es objeto por parte de su madre.

Como ya anunciara, *VMP* no solo difiere de su predecesora en el tratamiento de los personajes y de los hechos históricos respecto de la lectura que ofrece esta última. También incorpora personajes, o individualiza a algunos que, en *VMA*, permanecían en el anonimato de los sustantivos relacionales.

Para esta exposición, el caso más reseñable es, sin dudas, el de Tancmaro, hermano mayor de Enrique el Pajarero. La primera *vita* lo alude cuando se refiere a la prole del duque

Otón el Ilustre, indicando que este tuvo “hijas y tres hijos”. De estos tres hijos, el único individualizado es Enrique el Pajarero. En cambio, *VMP* lo nombra sin ambages en un pasaje que tendrá resonancias más adelante en el texto: “[e]l mayor se llamaba Tancmaro y el otro, Enrique. Aunque más joven, éste se lució más por la probidad de sus costumbres” (*VMP* 1 8-9). De aquí en adelante, Tancmaro no es mencionado de nuevo. La razón de su fugaz inclusión, a primera vista, parece ser ribetear la caracterización de Enrique el Pajarero mediante una comparación favorable.

No obstante, ya hemos considerado un pasaje paralelo. Ocurre en la descripción de los hijos de Enrique el Pajarero y Matilde. Del segundo de sus hijos, Enrique de Baviera, dice que “fue menor en edad, pero no inferior en la exquisitez de su probidad”.

En consecuencia, nos encontramos ante dos comparaciones paralelas. La primera, entre Tancmaro y Enrique el Pajarero, establece que el menor de ellos es superior al mayor, superioridad que se materializa cuando Enrique asciende al poder, primero ducal y luego regio. Adicionalmente, el autor de *VMP* robustece la caracterización de Enrique el Pajarero a través de una elaboración más minuciosa y agregando atributos que no estaban presentes en *VMA*, como su castidad.

Por otra parte, el segundo parangón, entre Otón y Enrique hijo, solo manifiesta la inferioridad del menor con respecto al mayor. Para cumplimentar el paralelismo, el texto despliega el conjunto de mecanismos enaltecedores de Enrique discutido más arriba.

En síntesis, la relación entre Enrique el Pajarero y Tancmaro constituye un *exemplum* en el que se refleja naturalmente la relación entre Enrique de Baviera y Otón. El texto no necesita hacer patente el vínculo entre ambos pares para que la analogía emerja y la circunstancia ejemplar (esto es, la superioridad del hermano menor sobre el mayor) se actualice (Von Moos, 2005: 258).

Esta estrategia lleva a dos consecuencias: contribuir a la potenciación de la imagen de Enrique de Baviera en perjuicio de su hermano coronado e identificarlo con su padre Enrique el Pajarero, con la evidente finalidad de aumentar su propio prestigio.

Hay razones de índole coyuntural que explican la insistencia en este encumbramiento simbólico. En efecto, *VMP* fue compuesta durante el reinado de Enrique II el Santo, nieto de Enrique de Baviera. El monarca anterior, Otón III, era, a su vez, nieto de Otón I, por lo que el ascenso al trono de Enrique II entrañó un leve desplazamiento dinástico. El mayor lustre de Enrique de Baviera favorecía a sus descendientes, fortaleciendo las pretensiones de

legitimización de su nieto Enrique II como primer emperador de la rama bávara (Spiegel, 1983: 47).

Por su parte, la *VMA* demuestra interés únicamente por Otón I debido a que era su hijo, Otón II, quien portaba el cetro por el tiempo en que fue escrita. El deseo de agradar al soberano reinante se puede ver, también, en el silenciamiento del primer hijo de Otón I: el duque Liudulfo de Suabia, muerto poco tiempo después del casamiento de su padre con la reina italiana Adelaida, y del que ninguna de las *vitae* dice una palabra.

Bibliografía

- Curtius, E. R. (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilsdorf, S. (2004), *Queenship and Sanctity. The Lives of Mathilda and the Epitaph of Adelheid*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Leyser, K. J. (1979), *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*. Londres: Edward Arnold.
- Schütte, B. (ed.) (1994), *Vitae Mathildis Reginae Antiquior et Posterior*. Hannover: MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, 66.
- Spiegel, G. M. (1983), “Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative”, *History and Theory* 22:1, 43-53.
- Von Moos, P. (2005), *Entre histoire et littérature: Communication et culture au Moyen Âge*. Florencia: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- Widukindo de Corvey (1935 [1904]), *Rerum gestarum saxoniarum libri tres*. G. Waitz y K. A. Kehr (eds.), Hannover: MGH, *SS rer. Germ.*, 60.

MÁS ALLÁ DE LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*. LA LÍRICA MARIANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DESPUÉS DE ALFONSO X

GIMENA DEL RIO RIANDE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS Y CRÍTICA TEXTUAL, CONSEJO NACIONAL DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
ARGENTINA

Resumen

A diferencia del corpus lírico profano en gallego-portugués, las *Cantigas de Santa María* (CSM) son parte del proyecto cultural alfonsí y, tal y como el resto de la producción de ese *scriptorium*, resultan un material que pasa por varias etapas redaccionales y que conforma distintas unidades codicológicas. No obstante, las CSM son, como todo lo que hace a lo medieval, una paradoja. Por un lado, aunque el mismo Alfonso X hace explícito en su testamento que “Otro si mandamos que todos los libros de los cantares de loor de Santa María sean todos en aquella iglesia donde nuestro cuerpo se enterrare, que lo fagan cantar en las fiestas de Santa María”, y que de este corpus se conservan más melodías que de toda la lírica trovadoresca occitana, ninguna de estas sobrevive como base melódica de una canción posterior. Lo que hallamos son reelaboraciones de la materia mariana que no se detienen con la muerte del Rey Sabio (1284) y un interés por mantener vivo este corpus a través de referencias y copias de cantigas en obras de eruditos hispánicos. El trabajo pondrá en evidencia los diferentes modos en lo que posiblemente circuló el material mariano alfonsí entre los siglos XIV y XVIII en la Península Ibérica.

Palabras clave: Cantigas de Santa María - Cancionero - Circulación - Texto - Melodía

Abstract

Unlike the Galician-Portuguese profane lyrical corpus, the *Cantigas de Santa María* (CSM) are part of the Alfonsí cultural project and, just like the rest of the production from that *scriptorium*, they go through several editorial stages and form different codicological units. However, the CSM are, like everything related to the Middle Ages, a paradox. On the one hand, although it is Alfonso X who makes explicit in his testament that “Also we order that all the books of the songs of praise to Santa Maria should be kept in that church where our body is buried, and that they should be sung in the celebrations of Santa María”, and that, although none of them outlive as the melodic base of a later song, more melodies of the CSM survive than for all the Occitan troubadour lyrical poetry. What we find are reworks of the Marian corpus after the death of the Wise King (1284) and an interest in keeping alive this corpus through references and copies of *cantigas* in the works of different Hispanic scholars. This work will highlight the different ways in which the Alfonsí Marian corpus possibly circulated between the 14th and 18th centuries in the Iberian Peninsula.

Keywords: Cantigas de Santa María - Circulation - Songbook - Text - Melody

I. Un objeto complejo

Las *Cantigas de Santa María* (en adelante, CSM) resultan un objeto de investigación complejo. Si bien suelen incluirse como parte de la producción lírica en gallego-portugués que se compone en la Península Ibérica entre fines del siglo XII y mediados del XIV, solo una, *Deus te salve, groriosa*, se encuentra copiada en el *Cancionero de la Biblioteca Nacional de Lisboa* (B), uno de los dos

apógrafos colectivos copiados en Italia en el siglo XVI por orden de Angelo Colocci.¹ Así, es gracias al humanista iesino Aneglo Colocci, quien hacia 1525 ordena la copia de un “libro di portughesi” (Gonçalves, 1984), que conocemos con cierta exhaustividad el texto (pero no la melodía) de la mayor parte de la lírica amorosa y satírica medieval compuesta en gallego-portugués.²

Aun en su carácter tardío, los apógrafos coloccianos dan cuenta del modo aluvional en el que debió llegar la lírica profana a los distintos *scriptoria* peninsulares (regios, señoriales, monásticos) y en materiales de diverso tipo (rótulos, hojas exentas, cancioneros individuales, colectivos, etc.) que nada tienen en común con la belleza de los códices marianos alfonsíes, con su perfecto sistema de organización del contenido textual, y con sus riquísimas miniaturas y su precisa notación melódica. La diferencia fundamental entre uno y otro corpus estriba en el hecho de que, como parte del proyecto político cultural de Alfonso X, las CSM se ponen por escrito en los *scriptoria* alfonsíes en momentos específicos del reinado del rey castellano,³ y en cuatro cuidados cancioneros, el *Códice de Toledo*, hoy perteneciente a la Biblioteca Nacional de España (Mss 10069; To); el *Códice del Escorial* o *Códice Rico* (Ms. T.I.1; T) y el *Códice de los músicos* (Ms. b.I.2; E), ambos custodiados en la Biblioteca del Real Monasterio; y el *Códice de Florencia*, hoy conservado en la Biblioteca Nazionale Centrale (Ms. B.R.20; F).

Estas divergencias del orden de lo compilatorio afectan también al de lo performativo. Así, si en el corpus profano es evidente que las piezas fueron parte de una oralidad previa situada en la *performance* trovadoresca cortesana, no podría afirmarse lo mismo para el cancionero mariano, paradójicamente, repleto de notación melódica. La relación entre la escritura y el elemento performativo es allí compleja, y a pesar de que hay una constante

¹ La numeración de la cantiga es B467. En los cancioneros marianos que se describen más adelante es E40 y To30. El apógrafo *hermano* de B es el *Cancionero de la Biblioteca Vaticana* (V). Ninguno de estos conserva la notación melódica de las cantigas. A excepción del modesto, parcial e inconcluso *Cancionero de la Biblioteca de Ajuda* (A), de época medieval, solo conservamos dos testimonios exentos o fragmentario con piezas gallego-portuguesas: el *Pergamino Vindel* (N), una hoja de pergamino que contiene las cantigas de amigo de Martín Codax copiadas con notación melódica, y el *Pergamino de Torre do Tombo* (T), con fragmentos de siete cantigas de amor musicadas del rey Don Denis. El valor de estos testimonios no radica en la cantidad de piezas que transmiten sino en el hecho de que ambos conservan gran parte de la notación melódica de sus piezas y nos hablan también del tipo de letra, escritura textual y melódica, y de la *mise en page* de la lírica medieval (del Río-Fernández Guiadanes, 2012; del Río Riande, 2011: 225-282).

² Solo los mencionados N y T nos permiten vislumbrar algo de la unidad texto-música en la lírica gallego-portuguesa.

³ Según Fernández Ordóñez (2011: 7-16), pueden delimitarse dos momentos redaccionales para las CSM. El primero, entre 1265 y 1275, para la redacción de una colección de 100 cantigas, y el segundo, entre 1277 y la muerte del monarca, cuando la colección aumenta hasta las 400 cantigas. Véase también Fidalgo (2012-2013: 17-42).

referencia en las piezas a libros, cancioneros, y a momentos de *performance*, es el mismo Alfonso quien, desde la primera persona, torsiona aún más este juego entre la oralidad de las cantigas y la escritura desde el Prólogo A. En esta introducción a su libro de cantigas apela al discurso legal –íntimamente ligado a la *letra dura*–, y al deíctico *y (aquí)* para subrayar en la escritura dos operaciones complejas: la de su figura autoral (esto es, la del rey que compone con sus trovadores y escribas pero es *el* autor; Snow, 1999: 159-172)⁴ y la relacionada con la composición de canciones y melodías para ser cantados:

Don Affonso de Castela,
de Toledo, de León
Rey e ben des Conpostela
ta o reyno d' Aragon,
(...)

*Feço cantares e sões,
saborosos de cantar,
todos de sennas razões,
com' y podedes achar.*

Mettman (1986: 53-54). El énfasis es mío.⁵

Ni siquiera la lengua gallego-portuguesa resulta un elemento aglutinador entre uno y otro corpus. Las CSM se alejan de las coordenadas lingüísticas de los testimonios profanos en cuanto a sus variantes, mucho más homogéneas, y en cuanto a la relación entre vocales en contacto entre final y principio de palabra basado sistemáticamente en la elisión de la vocal anterior. A ello se suma el elemento narrativo, el altísimo uso de formas estróficas, como el zéjel,⁶ o los versos de más de diez sílabas, prácticamente desconocidos en la lírica profana (del Rio Riande, 2016a: 53-64), y una deliberada inversión de temas y tópicos que hace, por ejemplo, que figuras denostadas como el juglar, se transformen en héroes o agentes de producción competentes en su labor gracias a la intervención mariana.⁷

⁴ La bibliografía de Snow sobre el tema es extensísima. Por cuestiones de espacio no podemos reproducirla aquí.

⁵ Sigo, para todas las CSM, la numeración de Mettman (1986).

⁶ En el corpus profano gallego-portugués es una forma usada muy esporádicamente. De las más de 1.500 cantigas conservadas solo lo encontramos en 7 composiciones: *Penboremos o daian* (B459), de Alfonso X; *Par Deus, ai dona Leonor* (A198, B349) y *Un ricomaz, un ricomaz* (B1437, V1047) de Roi Paez de Ribela; *Ai amor, amore de Pero Cantone* (B1553), *Lop' Anaia non se vaia* (B1555) y *Rei Judeorum, Jesu Nazareno* (B1557), de Fernan Soarez de Quinhones; y *Pois min amor non quer leixar* (B885bis, V469), de Airas Nunes. A excepción de rey de Castilla y de Airas Nunes, trovador de época alfonsí, el resto de los autores casi no superan la mitad del siglo XIII. Además, únicamente otras 3 cantigas de Pai Soarez de Taveirós, Alfonso X, y Afonso Soarez Sarraça trabajan con refrán inicial, tal y como lo hacen las CSM, aunque sin mantener la forma zejelesca.

⁷ Más sobre las diferencias y semejanzas de las CSM con el corpus alfonsí en Fernández Ordóñez (2011: 7-16).

Las dificultades para definir a las CSM no parecen detenerse en el simple contraste con la lírica profana, sino que se también se insertan en los avatares de la empresa alfonsí después de 1284 y en la sospecha sobre el incumplimiento de la voluntad póstuma del rey, quien en su testamento indica literalmente que luego de su muerte las CSM sigan cantándose en las fiestas marianas: “Otro si mandamos que todos los libros de los cantares de loor de Santa María sean todos en aquella iglesia donde nuestro cuerpo se enterrare, que lo fagan cantar en las fiestas de Santa María” (Martínez 2003: 618). Así, siguiendo el calendario litúrgico, al menos en cinco momentos del año podrían haberse cantado las piezas alfonsíes, esto es, en la celebración del Nacimiento de María (8 de septiembre), la Anunciación (25 de marzo), la Virginitad (18 de diciembre), la Purificación (2 de febrero), y la Asunción (15 de agosto).⁸ No obstante, ninguna de las canciones de las CSM, en texto o música, se incorporó en estas festividades. Tampoco, aunque de ellas conservemos más melodías que para toda la lírica trovadoresca del sur de Francia (417 versus 250), las volvemos a encontrar por completo en una canción posterior (Ferreira, 2013: 29).

La escasa lectura ideológica del corpus mariano, sumada a interpretaciones anacrónicas de la lírica medieval, hizo que muchos estudiosos de la poesía gallego-portuguesa entendieran que la empresa alfonsí había muerto con rey. Filgueira Valverde (1985: lviii-lix), daba por mínima la repercusión del cancionero en épocas posteriores, dado que no volvía a encontrarse con esas melodías. Marta Schaffer (1999) lo sostenía desde lo material: los códices alfonsíes no daban cuenta de una manipulación excesiva, y apenas habían sido anotados en algún caso.⁹ El mismo Manuel Pedro Ferreira (2013: 295-296), en uno de los artículos más rigurosos y exhaustivos sobre la vida material de las CSM, las condenaba al fracaso después del *fecho del imperio*, y porque las cantigas usaban el gallego-portugués, lengua de la poesía a la que el castellano se le impondría desde mediados del siglo XIV.

⁸ Cabe destacar que en el ciclo de las *Cinco Festas da Virgen Maria* hallamos cantigas dedicadas a cada una de estas celebraciones (en orden, las CSM 411, 413, 414, 415, 419). Las cantigas *das festas* solo se copian en los códices marianos To y E, Esc. B.I.2, a pesar de que no todas las composiciones se testimonian en los dos. Este corpus está compuesto por un prólogo (CSM 41), 10 piezas dedicadas a la Virgen (CSM 411-CSM 420) y otras 5 a Cristo (CSM 421-CSM 425). La importancia de las fiestas de Santa María puede verse no solo en el ciclo de piezas expresamente dedicadas a ellas sino también en la temática de la CSM 199: “Como un peliteiro, que non guardava as festas de Santa Maria, começou a lavar no seu dia de Março, e travesou-sse-lle a agulla na garganta que non a podia deitar; e foi a Santa Maria de Terena e foi logo guarido” (Mettman, 1986: 240).

⁹ Una aproximación más justa en Fernández (2009: 23-48).

El objetivo de este trabajo es el de arrojar luz sobre los avatares de las CSM entre fines del siglo XIII y el siglo XVIII,¹⁰ entendiendo, a través de distintos ejemplos,¹¹ que no existe tal silencio tras la muerte del rey castellano. Las hipótesis sobre la circulación material de sus códices o de sus textos en materiales exentos, y sobre los refugios textuales, intertextuales e intermelódicos, buscarán asimismo colaborar con una reflexión sobre la naturaleza de los textos líricos medievales en tanto fenómeno cortesano.

II. Cinco siglos de CSM

Si bien la devoción mariana se instala desde la Edad Media en la Península Ibérica (López Picher, 2012: 517-528; Hernández González, 2012: 107-120), y la poesía dedicada a la Virgen no es exclusiva del rey Alfonso X, ciertas composiciones que llegan al siglo XV y en las que el gallego o el portugués son su base lingüística no podrían explicar su forma o contenido sin ellas.

Un claro ejemplo es la apenas estudiada cantiga de Valcavado, una poesía mariana escrita de bastante mala manera en un gallego-portugués algo castellanizado en el folio 3r del *Beato de Valcavado*, entre un listado de bienes de la reina Urraca, unos versos marianos en latín y una jaculatoria para el dolor de muelas. Por el tipo de letra que allí se utiliza podríamos situar a la pieza en época de Fernando IV, esto es, entre 1285 y 1312 (Couceiro, 2004: 101-110; Fidalgo, 2009: I, 663-672; Fidalgo-Varela, 2009: 145-154):

Virgen madre gloriosa
do Rei que todos manten,
manse, saje, piadosa,
ad ti servir don nos e[s],
danos parte en tan gran ben,
noble, rica, poderosa,
segur'é que a ti vén,
de Deus, madre, filia, esposa,
q[ui] sin ti es non val ren.
Fidalgo-Varela (2009: 147).

¹⁰ Por razones relacionadas con la devoción mariana pero también con otros fenómenos como la desamortización de Mendizábal, de 1836, que redistribuyó los códices en diferentes bibliotecas, y también con cuestiones que hacen a la circulación de libros impresos, o el abandono de las prácticas manuscritas en la copia de cancionero, este trabajo se detiene en el siglo XVIII, con excepción de algún ejemplo que ilumina desde el siglo XIX alguna de las justificaciones que aquí se aluden para sostener la hipótesis en cuestión. Se suma a ello que, si nos centramos en una región como Galicia, la etapa del *Rexurdimento*, a mediados del siglo XIX, abre nuevas lecturas del pasado literario de la lengua gallega y promueve estudios y ediciones particulares.

¹¹ La mayor parte de estos ejemplos son parte de mi trabajo de investigación en la sala Cervantes de la Biblioteca Nacional de España en los últimos siete años.

Algo posterior es una composición escrita en un castellano galleguizado, en una estrofa zejelesca, perteneciente al género de amor, *En un tempo cogi flores* (B607, V209), atribuida al rey Alfonso XI (1311-1350). La pieza se copia en los códices profanos gallego-portugueses, específicamente en B, y es un diálogo entre el trovador y la virgen donde el legado de las CSM queda en evidencia en el uso de tópicos como el de la mujer como la rosa o flor de las flores:

¡Ay, senhora, *nobre rossa!*
mercede uos uengo pedir:
auede de mi dolor
en no me dexedes morir.

Yo cum cuidado d' amores
uolo uengo ia dizer:
¿Que he d' aquesta mi senhora
que mucho deseio auer?
MedDB (2012). El énfasis es mío.

Y podríamos traer aquí una gran cantidad de piezas marianas del *Cancionero de Baena*, de la pluma de Alfonso Álvarez de Villansandino, Pero Vélez de Guevara o Ferrán Manuel de Lando (Dorelle Iglesias, 2009: 41-51). En la compilación baenenese se destaca la gallegizada *Generosa, muy fermosa*, de Villansandino, que además es métricamente idéntica a otra cantiga de Afonso XI, *Senhor Genta* (B244, B246bis), y a los primeros versos de los *Gozos de la Virgen* del *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita:

Generosa
Muy fermosa
Sin mansilla, virgen santa
Virtuosa
Poderosa
De quien Lucifer se espanta.
Michel (1860: 13)

Casi contemporáneo a estos versos es un fragmentario texto mariano¹² que se copia junto con otros en gallego-portugués¹³ en un diccionario manuscrito bilingüe latino-portugués

¹² La brevedad del fragmento no permite saber si se trata de una cantiga de amor o una cantiga dedicada a la Virgen. El fragmento mariano es el siguiente: “Pero tiro em Deus bem / que sem duvida esto sia / o (?) nom d’ outros (?) ende rem / de min o compiria (*sic*) // Santa Maria averei desamada (?) / por esto mim aja de negar / se (?) dela tenho de seer guardada / pero [...] eu (?) aver (?) de louvar (?) // Non sei omem no mundo /que tal vegada aja/que sempre non seja ajudado / de tam gran (?) dona”. La transcripción es mía y no es definitiva, dado que el folio está bastante dañado y la copia del texto, a modo de borrador, posee muchos pasos ilegibles. A pesar

conservado en el monasterio de Alcobaça, Portugal.¹⁴ Y, finalmente, podríamos mencionar el algo posterior cancionero del fraile benedictino André Dias, quien hacia 1435 (años por los que Baena recopila su cancionero), en la ciudad de Florencia, traduce del italiano al portugués un abultado conjunto de piezas espirituales que, si bien pueden relacionarse con la forma de las *landas* italianas y el primitivo villancico, también lo hacen desde su lengua y artificios (como el *leixa pren*) con las cantigas marianas gallego-portuguesas (Calderón Calderón, 1993: 373-385 y 2000: 109-120):

Salve, virgo preciosa,
e madre muyto piedosa
e plena de toda humyldança.

E vos outros boas gentes
ouvy de huum doorido canto
que fez aquel sam Bernardo
da virgem sancta María
e do seu muito grande planto
como chama a nossa muyto doçe asperança.
Calderón Calderón (2000: 117).

Pero desde, al menos, mediados o fines del siglo XIII y hasta el siglo XVIII, no solo encontramos esta herencia temática y formal, sino que las *CSM* se copian por fuera de sus códices y también se anotan y se glosan en sus propios manuscritos, completando, desde la materialidad de sus textos, este panorama de la lírica mariana en la Península.

Por un lado, como fue antes mencionado, entre mediados y fines del siglo XIII se transcribe, en folio el 103r de B, la *CSM* 40, *Deus te salve, groriosa* (B467), que se encuentra en los códices E y To, allí con notación melódica. A pesar de que esta pieza pudo haberse copiado en vida del rey, el dato resulta de interés, ya que hablaría de una primera circulación del material mariano más allá de sus códices. No obstante, muerto ya Alfonso X y en algún momento del siglo XIV, se glosan y prosifican, en lengua castellana, 24 cantigas en los espacios en blanco de manuscrito T. Y a pesar de que de un siglo tan mariano como el XV no tenemos más que

de no buscar aquí una presentación crítica del texto, sigo algunas de las pautas editoriales que señalo en del Río Riande (2010: I, 441-474).

¹³ “Que plazer me oje mostrou Deus / quando eu fui destes olhos meus / a tan louvada senhor ver / por que ja non quero viver”. La transcripción es mía. Sigo asimismo las normas descritas en sigo algunas de las pautas editoriales que señalo en del Río Riande (2010: I, 441-474).

¹⁴ Según Carter (1952-53: 71-105), las particularidades paleográficas de este manuscrito lo sitúan entre mediados o fines del siglo XIV. El ejemplar se distingue por transmitir, en sus últimos folios, una breve *Poética* para componer versos en latín que se copia en los folios 37r-38v.

ciertas referencias a cancioneros perdidos, como la de la lista de bienes del rey don Duarte de Portugal, donde se explicita que el rey poseía “O livro das trovas del Rey Dom Denis”, “Livro das trovas del Rey Dom Afonso, e[n]cadernado de couro o qual co[m]pilou F. de Montemor-o-Novo” y el “Lyvro das trovas del Rey” (Deyermond, 1986: 1-12; 2003: 29-49), y que estos dos últimos podrían relacionarse con copias de los códices de las CSM, o que las hallamos listadas en el inventario los bienes de la reina Isabel de Castilla en el Alcázar de Segovia, las CSM reaparecen como texto en el siglo XVI, justamente en Sevilla, la ciudad elegida por Alfonso X para su sepulcro y donde se suceden una gran cantidad de milagros. Resulta un momento ideal para un regreso con todas las luces, ya que, por ese entonces, en Sevilla florece la devoción mariana gracias a la expansión conventual de las órdenes religiosas mendicantes y la buena situación económica de la región (Hernández González, 2012: 107-120). Así, por ejemplo, en su *Nobleza de Andalucía* (1588) el humanista sevillano Gonzalo Argote de Molina re-escribe el milagro de la Virgen en la defensa del castillo de Chincoya basándose en la CSM 185, a partir del texto de T. Casi un siglo más tarde, otro sevillano, Diego Ortiz de Zúñiga, transcribe y comenta en sus *Annales eclesiasticos y seculares* (1677) seis cantigas que hacen referencia a su ciudad y a la muerte y el sepulcro del rey (las CSM 221, 256, 257, 323, 292 y 324). Las particularidades de su texto llevaron a Anglés a sostener que, en este caso, Ortiz de Zúñiga se basaba en el código F (Ferreira, 2013: 299). Es de destacar que, en ambos casos, el interés de los eruditos pasa por lo textual, no lo melódico, y se centra en el valor histórico que aporta el texto mariano alfonsí.

El siglo XVIII, por su parte, no le da la espalda a las CSM, sino todo lo contrario. El gallego Padre Sarmiento se manifiesta como lector de uno de sus códices (Alonso Montero, 1997: 72). El Padre Juan Andrés, en su *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1784) las señala como ejemplo de la herencia árabe en la Península. De un modo más preciso, José Rodríguez de Castro en su *Biblioteca española* (1786) incluye los textos y fragmentos de siete cantigas, basándose en T y E (las CSM 2, 410, 411, los Prólogos A y B, la CSM 401 y la 402). En 1755, el Padre Burriel ordena al paleógrafo Francisco Javier de Palomares una copia manuscrita (con notación melódica) de To (BNE, Ms. 13055), como regalo (nunca enviado) para la reina María Bárbara de Portugal en ocasión de su boda (del Rio Riande, 2013: 209-228). El mismo Palomares incluiría además una cantiga con notación melódica en las ediciones de 1755 y 1758 de su *Paleografía española*. Además, ha de señalarse que el ejemplar de Burriel vuelve a ser utilizado en el siglo XIX por Pascual de Gayangos, quien, para el momento en el que

traducía la *Historia de la Literatura Española* de Ticknor (1864), copia la *CSM* 115 junto con un pasaje del *Libro de los exenplos por ABC* en L2, un cancionero manuscrito del *Triunfo de amor* de Petrarca (BNE, Ms. 18161).

Casi contemporáneo a la copia de Burriel es un cancionero manuscrito, hoy también custodiado en la Biblioteca Nacional de España (Ms. 3881-8), donde se trasladan, en el siguiente orden, ocho *CSM* (las *CSM* 221, 256, 2, 10, 17, 6, 67, 289). El orden de estas piezas es casi idéntico al de las que encontramos casi medio siglo más tarde en un impreso del siglo XIX, la *Historia de la música española: desde la venida de los Fenicios hasta el año de 1850*, de Soriano Fuertes (1855).¹⁵ Este estudioso de la música indica que toma las piezas de un perdido o apócrifo *Cancioneiro do Conde de Marialva*, que habría pertenecido al cuarto duque de Marialva, Francisco Coutinho (1532). Sus palabras suenan algo oscuras, pero el hecho de que las dos primeras piezas del Ms. 3281-8 tengan una melodía algo diferente a la de los códices medievales de las *CSM*, nos hablaría de una posible copia tardía que podría sumarse a los códices perdidos del siglo XV en Portugal.

Finalmente, esta recepción más que favorable de las *CSM* en el siglo XVIII se encuentra subrayada por la supuesta presencia de parte del material melódico de la *CSM* 42 que habría llegado a la *Marcha Real*, el himno nacional de España compuesto en 1761 (Villatoro, 2015).

III. Conclusiones

A la luz de estos testimonios, ¿podemos seguir pensando que, porque no contemos con casos de *contrafacta* o reuso pleno de las *CSM* en tanto texto y melodía, estas *murieron* con Alfonso X o jamás fueron cantadas? De lo expuesto hasta aquí se desprende que todos los códices marianos circularon después de la muerte del rey por la Península Ibérica. Algunos códices se copiaron por completo (To), otros se anotaron y tradujeron (I). En varios casos, se trasladaron cantigas con el objetivo ilustrar la memoria histórica (Argote de Molina y Ortiz de Zúñiga), cuestiones paleográficas (Palomares), relaciones literarias (Gayangos) o ejemplos musicales (Ms. 3281-8, Soriano Robles). Además, hasta el siglo XVIII las *CSM* siguen teniendo un alto valor simbólico para la aristocracia (Burriel y su regalo a Bárbara de Braganza). El espaldarazo del siglo XIX bien puede relacionarse con los nacionalismos particulares españoles, más que con sus

¹⁵ Se trata de las *CSM* 221, 256, 2, 17, 6 y 28.

particularidades lingüísticas, si atendemos, por ejemplo, al hecho de que el inglés George Ticknor no se olvida de ellas en su *Historia de la Literatura Española* de 1864.

Es probable que para las CSM una interpretación anacrónica del fenómeno de la lírica medieval haya opacado su destino, olvidando, por un lado, que la lírica trovadoresca es un fenómeno cortesano, y que la circulación de la lírica siempre es doble, se escribe y se canta, y que el poema puede ser o no su unidad mínima. La poesía vive también en estrofas, en versos y en melodías fragmentarias. Que las CSM no se hayan cantado en las fiestas de Santa María, o que sus códices no descansen con el rey, bien puede obedecer a cientos de circunstancias políticas, lo que no podemos negar es que las CSM siempre estuvieron el horizonte de expectativa de la literatura de la Península Ibérica.

Bibliografía

- Alonso Montero, X. (1997), “O padre Sarmiento lector da poesía medieval galega daquela sen exhumar”, en *O Padre Sarmiento e o seu tempo: Actas do Congreso Internacional do tricentenario de Fr. Martín Sarmiento (1695-1995)*, Santiago de Compostela, 29 de maio-3 de xuño de 1995, vol. 2, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega-Universidade de Santiago de Compostela, 71-73.
- Andrés, J. (1784), *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. 2, Madrid: Don Antonio de Sancha.
- Argote de Molina, G. (1588), *Nobleza de Andalucía: que dedicó al Rey Don Felipe II*, Jaén: Estab. Tip. de Francisco López Vizcaino.
- Brea, M. et al. (2017), *Base de Datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*. Versión 3.4, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. Recuperado de <http://www.cirp.gal/meddb> el 22/06/2018. (=MedDB)
- Calderón Calderón, M. (1993), “Las Cantigas Espirituais de André Dias y la herencia trovadoresca”, en *O cantar dos trovadores*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela-Xunta de Galicia, 373-385.
- Calderón Calderón, M. (2000), “El laudario de André Dias: Entre las cantigas gallego-portuguesas y los villancicos de los siglos XV y XVI”, *Revista de Literatura Medieval* 12, 109-120.
- Carter, H. H. (1952-53), “A Fourteenth-Century Latin-Old Portuguese Verb Dictionary”, *Romance Philology* 6:2-3, 71-105.

- Couceiro, X. L. (2004), “A cantiga do Beato de Valcavado”, en *(Dis)cursos da escrita: Estudos de filoloxía galega ofrecidos en memoria de Fernando R. Tato Plaza*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 101-110.
- del Rio Riande, G. (2010), *Texto y contexto: El Cancionero del rey Don Denis de Portugal (Edición crítica y estudio filológico)*, 2 vols., Universidad Complutense de Madrid (inédita).
- del Rio Riande, G. (2011), “La transmisión material de la lírica profana gallego-portuguesa: contribución a la descripción codicológica y paleográfica del *Manuscrito o Fragmento de Torre do Tombo* o *Pergamino Sharrer (I)*”, en Salamanca López, M. J. (dir.), *La materialidad escrita: nuevos enfoques para su interpretación*, Oviedo: Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, 225-282.
- del Rio Riande, G. (2013), “El libro como espacio transtextual: fragmentos de una *Cantiga de Santa María* y del *Libro de los exemplos por ABC* en un manuscrito de la biblioteca de Pascual de Gayangos”, *Revista de Literatura Medieval* 25, 209-228.
- del Rio Riande, G. (2016a), “Fablar curso rimado por la *cuaderna via*, ¿mester de trovadores?, en Funes, L. (coord.), *Hispanismos del mundo, diálogos y debates (y desde) el Sur*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 53-64.
- del Rio Riande, G. (2016b), “Más allá del cancionero: la lírica gallego-portuguesa después de 1350”, en Chicote, G., Stedile Luna, V. y Masera, M. (eds.), *Lyra minima de la voz al papel: difusión oral y escrita de los géneros poéticos populares*, México: Universidad Autónoma de México, 88-104.
- del Rio Riande G. y Fernández Guiadanes, A. (2010-2012), “Función dos signos gráficos nos testemuños musicados contemporáneos á época de produción trobadoresca profana en galego-portugués”, *Ars métrica*. Recuperado de <http://ars-metrica.germ-ling.uni-bamberg.de/> el 12/07/2018.
- Deyermond, A. (1986), “Lost Literature in Medieval Portuguese”, en *Medieval and Renaissance Studies in honour of Robert Brian Tate*, Oxford: The Dolphin Book, 1-12.
- Deyermond, A. (2003), “¿Una docena de cancioneros perdidos?”, *Cancionero General* 1, 29-49.
- Dorelle Iglesias, J. L. (2009), “Presencia de la inmaculada en el Cancionero de Juan Alfonso de Baena”, *Revista Garoza* 9, 41-51.
- Fernández Fernández, L. (2008-2009), “Cantigas de Santa María: fortuna de sus manuscritos”, *Alcanate: Revista de estudios alfonsés* 6, 323-348.

- Fernández Ordoñez, I. (2011), “Prólogo. Las *Cantigas de Santa María* en el marco de las producciones alfonsíes: semejanzas y diferencias”, en *Alfonso X El Sabio, Cantigas de Santa María*, vol. II, Madrid: Scriptorium, 7-15.
- Ferreira, M. P. (2013), “The Medieval Fate of the Cantigas de Santa Maria: Iberian Politics Meets Song”, en Plesch, M. (ed.), *Analizar, interpretar, hacer música: de las Cantigas de Santa María a la organología. Escritos in memoriam Gerardo V. Huseby*, Buenos Aires: Gourmet Musical Ediciones, 127-152.
- Fidalgo, E. (2009), “Apuntes para una nueva edición crítica de la *cantiga de Valcavado*”, *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, vol. 1, Cáceres: Universidad de Extremadura, 663-672.
- Fidalgo, E. (2012-2013), “La gestación de las Cantigas de Santa María en el contexto de la escuela poética gallego-portuguesa”, *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes* 8, 17-42.
- Fidalgo, E. y Varela, X. (2009), “Acheegas para a edición crítica da *cantiga de Valcavado*”, en “*Pola melhor dona de quantas fez nostro Senbor*”. *Homenaxe á Profesora Giulia Lanciani*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 145-154.
- Filgueira Valverde, X. (1985), *Alfonso X, El Sabio-Cantigas de Santa María: Códice rico de El Escorial (Ms. escurialense T.I.1.): Introducción, versión castellana y comentarios*, Madrid: Castalia.
- Gonçalves. E. (1984), “Quel da Ribera”, *Cultura Neolatina* XLIV, 219-224.
- Hernández González, S. (2012), “Devociones marianas de gloria y órdenes religiosas en Andalucía”, en *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial: Ed. San Lorenzo del Escorial, 107-120.
- López Picher, M. (2012), “La devoción mariana en el marco de la espiritualidad conventual: titularidad, onomástica y ejercicios piadosos en el convento de religiosas capuchinas de A Coruña (siglos XVII-XIX)”, en *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial: Ed. San Lorenzo del Escorial, 517-528.
- Martínez, S. (2003), *Alfonso X, el Sabio: Una biografía*, Madrid: Ediciones Polifemo.
- Mettman, W. (1986), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, Madrid: Clásicos Castalia, 3 vols.
- Michel, F. (1860), *El Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Ortiz de Zúñiga, D. (1677), *Annales eclesiasticos y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Sevilla, metropoli de la Andaluzia, que contienen sus mas principales memorias, desde el año de 1246 hasta el de 1671*, Madrid: Imprenta Real.

- Rodríguez de Castro, J. (1786), *Biblioteca española*, vol. 2, Madrid: Imprenta Real.
- Schaffer, M. (1999), “Los códices de las ‘Cantigas de Santa María’: su problemática”, en Domínguez Rodríguez, A. y Montoya Martínez, J. (eds.), *El scriptorium alfonsí: De los libros de astrología a las “Cantigas de Santa María”*, Madrid: Editorial Complutense, 127-148.
- Snow, J. T. (1999), “Alfonso X y las Cantigas: documento personal y poesía colectiva”, en Domínguez Rodríguez, A. y Montoya Martínez, J. (eds.), *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las “Cantigas de Santa María”*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 159-172.
- Soriano Fuertes, M. (1855), *Historia de la música española: Desde la venida de los Fenicios hasta el año de 1850*, vol. 1, Madrid: Martín y Salazar.
- Villatoro, M. P. (2015), “El Himno español, una marcha militar con un origen muy misterioso”, ABC Cultura, 17 de junio de 2015. Recuperado de <https://www.abc.es/cultura/20150617/abci-himno-espana-origen-concurso-201506111843.html> el 18/07/2018.

EL PECADO ORIGINAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA BAJA EDAD MEDIA. DOS MIRADAS DIVERGENTES: TOMÁS DE AQUINO Y GUILLERMO DE OCKHAM¹

CECILIA DEVIA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
ARGENTINA

Resumen

Este artículo analiza el tema del pecado original y su consecuencia inmediata, la Caída del hombre, como relevante para el pensamiento político bajomedieval. Analizaremos y compararemos dos miradas divergentes. Por un lado, la de Tomás de Aquino, que intenta aminorar los efectos que produce el pecado original en la vida de los hombres. Por el otro, la de Guillermo de Ockham, quien considera que existe una ruptura profunda entre el antes y el después de la Caída. Mientras que el dominico se fundaría principalmente en un razonamiento aristotélico, el franciscano favorece el abordaje teológico de la cuestión. Al tratar ambas posiciones nos enfocaremos en las relaciones entre pecado original, el dominio político y la jerarquía, sean estas de carácter negativo o positivo.

Palabras clave: Pecado original - Baja Edad Media - Tomás de Aquino - Guillermo de Ockham

Abstract

This paper analyses the theme of original sin and its immediate consequence, the man's Fall, as relevant for the Late Medieval political thought. We will analyze and compare two divergent views. On the one hand, that of Thomas Aquinas, who tries to lessen the effects of the original sin in men's lives. On the other, that of William of Ockham, who considers that the Fall means a deep rupture. While the Dominican would be based primarily on an Aristotelian reasoning, the Franciscan favors the theological approach to the question. In treating both positions, we will focus on the relationships between the original sin, the political domination and the hierarchy, be them negative or positive.

Keywords: Original Sin - Late Middle Ages - Thomas Aquinas - William of Ockham

I. Introducción

Se abordará la incidencia del tema del pecado original y su consecuencia inmediata, la Caída del hombre, en el pensamiento político bajomedieval. Se analizarán y compararán dos miradas divergentes. Por un lado, la de Tomás de Aquino, que intentaría aminorar los efectos que produce el pecado original en la vida de los hombres. Por el otro, la de Guillermo de Ockham, quien considera que existe una ruptura profunda entre el antes y el después de la Caída. Mientras que el dominico se fundaría principalmente en un razonamiento aristotélico, el franciscano se inclina por el aspecto teológico de la cuestión. Se tendrán en cuenta, asimismo, el contexto histórico en el que estos últimos actuaron y los proyectos políticos en los que

¹ Esta contribución forma parte de una investigación relacionada con una tesis en curso, dirigida por la Dra. Carolina Julieta Fernández, a presentar ante la Maestría en Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

estarían implicados en forma directa o indirecta. El foco estará puesto en la búsqueda de relaciones entre el pecado original, el dominio político y la jerarquía, sean estas de carácter negativo o positivo.

II. Tomás de Aquino y la posibilidad de un dominio prelapsario

El pensamiento de Tomás de Aquino (1225-1274) sobre la sociedad y la política aparece en diferentes momentos de su producción intelectual. Si se tiene presente el período que va de 1268 a 1273, lo encontramos en primer lugar en la *Summa theologica*, luego en la *Sententia libri Politicorum* y, finalmente, en su tratado *De Regno* (Bertelloni, 2003; 2004; 2009). Pero si incluimos el momento previo a lo que se denomina comúnmente el reingreso de Aristóteles en el Occidente medieval –y particularmente la traducción al latín de su *Política*–, la primera mención tomasiana se produce en su *Scriptum super libros Sententiarum* o *Comentario a las Sentencias* (1252-1256) (Bertelloni, 2015; Carron, 2016).

En referencia a la posibilidad de la existencia de un poder del hombre sobre el hombre en el estado de inocencia, seguimos aquí a Delphine Carron, quien se apoya particularmente en dos fragmentos tomasianos, uno del *Comentario a las Sentencias* y el otro de la *Summa theologica*: “Utrum in statu innocentiae fuisset dominium” (*Sent.* II, d. 44, q. 1, a. 3) y “Utrum in illo statu [innocentiae] homo hominibus dominaretur” (*ST I*, q. 96, a. 4) (Carron, 2016).

En el *Comentario a las Sentencias*, Tomás, luego de tratar la *praelatio* que existe entre los ángeles, distingue dos modos de poder. El primero está ordenado al gobierno, se puede relacionar al poder del rey, y crea leyes y estatutos para el bien de sus súbditos. El segundo, cuyo fin es dominar, es análogo a la autoridad del amo sobre sus esclavos en el espacio de la casa y a la del tirano sobre sus súbditos en el campo político, y domina a los hombres para su propio beneficio. En este último caso Tomás lo fundamenta en un fragmento de la *Ética* de Aristóteles. Sobre estas bases, el dominico concluye que la autoridad de dominación solo podría existir en el estado de inocencia sobre las criaturas irracionales. El dominio del hombre sobre el hombre aparece después de la Caída, a consecuencia del pecado original. Respecto a la autoridad del dirigente en el estado prelapsario –que actúa en interés de los otros hombres– aparecería en la dirección del sujeto hacia lo que debe hacer y saber por parte del que es más sabio y más inteligente, y no en la defensa contra los enemigos o el castigo a los mahechores. En este caso, Tomás se apoya en pasajes de la Biblia, de los *Moralia in Job* de Gregorio el Grande, de *De civitate Dei* de Agustín y, una vez más, de la *Ética* de Aristóteles. Para responder a

Gregorio, que afirma que la naturaleza hizo a todos los hombres iguales, Tomás distingue entre igualdad en la libertad e igualdad en las perfecciones naturales. Siguiendo nuevamente a Aristóteles, esta vez a su *Metafísica*, sostiene que en el primer caso antes de la Caída todos los hombres eran iguales, mientras que en cuanto a sus perfecciones, no. Respecto a las objeciones fundadas en Agustín, Tomás insiste en que, si se acepta que no hay *praelatio* en el estado de inocencia en tanto que uso coercitivo, lo hay en otros usos, tales como el que hemos enunciado más arriba: la dirección de otros hombres. Carron sostiene que, si bien Tomás no emplea en el texto en cuestión los términos *politicum* o *sociale*, parece referirse a un poder político, al que presentaría de modo diferente al de Agustín y al de Aristóteles: no implica forzosamente la coerción, al menos en el estado de inocencia, sino solo lazos de subordinación para el desarrollo de la vida en común (Carron, 2016).

En cuanto al tratamiento del tema en *Summa theologiae* I, q. 96, a. 4, Tomás, después de aseverar en el artículo inmediatamente anterior que los hombres son desiguales entre sí en el estado de inocencia según numerosos criterios –tales como el sexo, la edad, la complexión física, la justicia, la ciencia–, todo esto en un orden querido por Dios, distingue dos tipos de *dominium*, proponiendo dos modos diferentes de comprender la autoridad. Una manera es verla como concepto general y, por lo tanto, asociado a toda forma de sujeción. La otra es comprenderla en un sentido especial, y en este caso en correlación con la servidumbre y las nociones de amo y esclavo. Esta última forma de autoridad no puede haber existido en el estado prelapsario, pero en el primer sentido, sí podría haber existido, como ya hemos visto, en relación con el poder de gobernar o dirigir a hombres libres. Tomás precisa: ser gobernado para la utilidad o bien de otro es una causa de tristeza y solo puede producirse como castigo de un pecado. Por esta razón, este *dominium* del hombre sobre el hombre no podría haber tenido lugar en el estado de inocencia. Por el contrario, el gobierno de un sujeto en tanto que hombre libre –es decir, para su propio bien o para el bien común– sí habría podido existir antes de la Caída, y esto por dos motivos:

1. El hombre es naturalmente un animal social, y la vida social sería imposible sin una autoridad que la guíe en la búsqueda del bien común. Acá Tomás se apoya en Aristóteles (*Política* I, 5, 1254a20-25).

2. El hombre es más sabio y más virtuoso que las otras criaturas, y por lo tanto, su don debe ser empleado para la utilidad de todos. En esta afirmación sigue a Agustín (*De civitate Dei* XIX, 14).

Carron sostiene que Tomás acerca las relaciones entre los hombres antes del pecado original al orden monárquico, al mismo tiempo que no considera posibles en el estado prelapsario las coerciones que son habitualmente necesarias en la vida política. De esta manera el dominico emprendería una revolución en relación al punto de vista de Agustín, que afirmaba que la institución del poder político tenía su origen en la Caída, con un objetivo a la vez punitivo y corrector (Carron, 2016). Como podemos notar, Carron sigue acá la posición más habitual - fuertemente impugnada por Philippe Buc- que considera fundamental el papel de Tomás en relación al tratamiento de la existencia de un *dominium* humano prelapsario (Buc, 1994).

El aspecto contrafáctico de esta posición que sostiene la posibilidad de algún tipo de *dominium* prelapsario aparece cuando se sostiene que la dirección hacia el bien común, que es la función principal de la autoridad política, habría podido ejercerse incluso si la Caída nunca hubiese tenido lugar. De esta manera, el poder político no es el resultado del pecado, ni funciona prioritariamente como un remedio contra el pecado. Pero hay que tener presente que el hecho de que los hombres, luego de la Caída, hayan adquirido la capacidad de pecar, legitima aún más el rol del dirigente como guía y consejero, y explica la utilización de la coerción. Es entonces este aspecto del poder, en tanto que coercitivo, el que es a la vez consecuencia y remedio contra el pecado original, funcionando como el rasgo más evidente en el campo del poder político entre el antes y el después. La inclinación natural del hombre hacia el bien, vinculada a la razón humana, habría sido disminuida con la Caída, pero no completamente borrada (Carron, 2016).

A modo de cierre de este apartado, agregamos que Francisco Bertelloni, saliendo de las lecturas tradicionales sobre este fragmento de la *Summa theologiae*, sostiene que su autor se propuso en dicho texto tres objetivos:

1. Mostrar que el *dominium* debe ser entendido, no como un hecho, sino como una propiedad o facultad de la naturaleza humana en el estado de inocencia.
2. Indicar que en dicho estado existió la posibilidad de que el *dominium* tuviera lugar, y no que efectivamente eso sucedió, tema sobre el que Tomás no se habría expedido.

3. Mostrar que el *dominium* entendido como facultad de la humanidad en el estado prelapsario, es independiente del pecado y de las deficiencias que este acarreó sobre la naturaleza humana originaria (Bertelloni, 2003; 2004; 2009).

III. Guillermo de Ockham y la ruptura profunda entre el antes y el después de la Caída

El vínculo entre la naturaleza humana, el pecado y la posesión de bienes es un tema extensa e intensamente estudiado por los teólogos franciscanos. De ellos provienen soluciones alternativas al que se ha dado en llamar el “modelo tomasiano”, presentado en el apartado anterior. Guillermo de Ockham (1285-1347) puede ser considerado su principal exponente (Lambertini, 2016). John Kilcullen lo presenta a partir de su enfrentamiento con el papa Juan XXII. En líneas generales, los franciscanos afirman no tener ninguna propiedad, ni en su carácter de individuos ni como orden. Juan XXII niega esta doctrina básicamente en base a dos premisas:

1. Nadie puede usar justamente una cosa sin tener ningún derecho, al menos un derecho de uso.
2. Nadie puede “usar” justamente un bien consumible sin tener *dominium* sobre el mismo.

De estas dos premisas se sigue que los franciscanos no pueden renunciar a todos los derechos, como afirmaban hacerlo: ellos debían tener al menos derechos de uso. Tampoco podían renunciar completamente a la propiedad: debían tener *dominium* –aunque sea un *dominium* común–, al menos de las cosas consumibles por el uso, como la comida, la bebida y el vestido. Incluso en el estado de inocencia, Adán y Eva tenían *dominium*, ya que de otra manera ellos no podrían haber consumido justamente nada. Primero, antes de que Eva fuera creada, Adán era el único *dominus*; después de que Eva fuera creada y antes de la Caída ellos tenían *dominium* común; después de la Caída, el *dominium* individualmente dividido fue establecido. El *dominium* no fue establecido por ley humana positiva sino por ley divina: todas las cosas eran de Dios, y los seres humanos podían adquirir *dominium* solo por concesión de Dios (Kilcullen, 1995).

La réplica de Ockham al papa aparece en su *Opus nonaginta dierum*, en la cual expone sus argumentos y los de los franciscanos en general. De ella nos interesa rescatar particularmente, a través de Kilcullen, algunas reflexiones sobre el *dominium*. El sentido más relevante, para esta controversia, de este término notoriamente polisémico es, para Ockham, el significado que

tiene en la ley, en la cual es equivalente a propiedad. El franciscano lo define como el poder de ejercer una acción ante un tribunal para defender o recuperar la posesión de una cosa, y de usarla como está permitido por la ley. El *dominium* del clero sobre la propiedad de la Iglesia es limitado. Incluso el *dominium* del laico sobre su propiedad puede ser restringido por la ley civil, y Ockham piensa que siempre puede haber razón para restringir el poder del dueño sobre la propiedad; pero generalmente incluye el poder de alienar. La propiedad puede pertenecer a un individuo o a un conjunto de individuos, o a un *collegium*. *Dominium* en el sentido de propiedad, *dominium proprium* como Ockham lo llama a veces, es algo *exclusivo*: mientras una persona o colegio tiene este *dominium* sobre una cosa nadie puede tener también *dominium* en este sentido. Si una cosa es una propiedad, pertenece a un individuo o colegio en tal modo que, a menos que cese de ser de él o de ellos en aquel modo, no puede ser de nadie más del mismo modo (aunque pueda ser de alguien más en otro modo) (Kilcullen, 1995).

En el estado de inocencia Adán y Eva tenían *dominium* en alguno de los sentidos, pero no en el sentido de propiedad. *Dominium* en aquel sentido implica la exclusión de otros; pero antes de la Caída el individuo o el *collegium* humano no podían justificadamente haber excluido a nadie del uso de ninguna cosa. En el estado de inocencia todos tenían derecho a usar todo; las cosas eran “comunes” no como propiedad común sino como estando disponibles para el uso de todos por igual. Nada era de nadie en el sentido en el cual no podía ser de alguien más. Propiedad individual y propiedad común fueron establecidas solo después de la Caída, para moderar los males resultantes de la misma. Pero esto no sucedió inmediatamente. Hubo un tiempo durante el cual los seres humanos tenían poder para apropiarse, pero no habrían ejercido dicha capacidad. Ockham acuerda con Juan XXII en que la propiedad no podía haber sido establecida sin una concesión de Dios, pero lo que Dios concedió después de la Caída fue el poder de apropiarse, no propiedades particulares, salvo en unos pocos casos excepcionales. La propiedad fue primero establecida por ley humana positiva (Kilcullen, 1995).

El derecho natural a usar cosas, sostiene Ockham, pervive, y no se puede renunciar a él. La diferencia con respecto al estado prelapsario es que, después de la Caída, nadie puede usar la propiedad de otro excepto con el permiso del propietario, salvo en caso de extrema necesidad. La posibilidad de separar *dominium* y uso justo es especialmente clara en el caso de bienes consumibles que no son consumidos en un simple acto, como la ropa. Si en una situación de necesidad alguien no puede sobrevivir excepto cubriéndose con ropa que es propiedad de otro, él tiene el derecho de uso pero no adquiere propiedad sobre esta. Cuando la

emergencia termina, debe devolver la ropa a su propietario. De manera similar, si alguna prenda no pertenece a nadie, es posible usarla sin adquirir *dominium* sobre ella (Kilcullen, 1995).

Otro argumento de interés filosófico desarrollado por Juan XXII es el que sostiene que, en el caso de los bienes consumibles, debido a que el consumo destruye la cosa, destruye a la vez el *dominium*. En esta visión, consumo y *dominium* no pueden ser separados: el que entrega algo para el consumo renuncia al *dominium*. Ockham lo refuta presentando distintos niveles de *dominium*: no solo el propietario, sino también el rey e incluso Dios tienen *dominium* de algún tipo en la cosa consumida. Por lo tanto, cuando el bien es consumido –aunque sea por su propietario– el *dominium* de otro sobre el mismo es destruido. De lo que se deduce que el hecho de que el consumo destruya el *dominium* no puede probar que solo el propietario puede legítimamente consumir la cosa (Kilcullen, 1995).

Roberto Lambertini sostiene que la línea interpretativa franciscana del estado de inocencia presenta a la Caída como la pérdida de una dimensión que había permitido a la humanidad mantener una relación de superioridad con las cosas y con los otros seres vivos: todo estaba a disposición, pero nada pertenecía a nadie en el sentido de una apropiación. La idea invocada por la *potestas appropriandi* de Ockham, que presenta a los hombres echados del Paraíso dispersándose con el permiso de declarar como “su propiedad” lo que ellos sean los primeros en apropiarse, evoca una imagen casi protocolonialista, de dominadores que se dividen el mundo (Lambertini, 2016). La disputa sobre la pobreza condujo a algunos teólogos, en particular franciscanos, a llevar adelante una reflexión más profunda sobre las características de la transformación entre el antes y el después de la Caída, que es percibida no solo como el pasaje de una ausencia de “propiedad” genérica a su formación, sino como un cambio de paradigma en las relaciones con la Creación (Lambertini, 2016). Al respecto, resulta pertinente recordar aquí un artículo de Lynn White publicado originalmente en 1967. En un intento de remontarse a lo que él denomina las raíces históricas de la crisis ecológica, las encuentra principalmente en la visión medieval del hombre y de la naturaleza, la que permanece anclada fundamentalmente en uno de los relatos bíblicos de la Creación del hombre:

A través de etapas graduales, un Dios amoroso y todopoderoso había creado la luz y la oscuridad, los cuerpos celestes, la tierra y todas sus plantas, animales, aves y peces. Finalmente, Dios creó a Adán y, después de una reflexión, a Eva para evitar que el hombre estuviera solo. El hombre dio nombre a todos los animales, estableciendo de este modo su dominio sobre ellos. Dios planeó todo esto explícitamente para beneficio y dominio del hombre bajo la regla: ningún

elemento físico de la creación tenía otro propósito que servir aquellos del hombre. Y aunque el cuerpo del hombre fuera creado de arcilla, él no es simplemente parte de la naturaleza: fue creado a imagen y semejanza de Dios (White, 2007: 83).

Lo que propone aquí White es recuperar una visión cristiana alternativa: la de Francisco de Asís. El fundador de la orden a la que pertenecía Ockham pretendía que el hombre fuera humilde no solo como individuo, sino también como especie, intentando que dejara de ser el rey de la Creación para fundar una democracia entre todas las criaturas de Dios.

Para concluir este apartado, y en consonancia con el problema del *dominium* político, diremos que Ana Arrubla Ríos, en su lectura del *Breviloquium* o *Sobre el gobierno tiránico del papa* de Guillermo de Ockham, recupera el concepto de la *potestas instituendi rectores*. Esta habría sido concedida por Dios a los hombres para que puedan establecer autoridades con jurisdicción temporal. Su objetivo era “favorecer la coexistencia pacífica de los poderes de dominio y apropiación que compartían todos los hombres como género e individuos” (Arrubla Ríos, 2011: 32).

IV. Comentarios finales

Al comienzo de este trabajo habíamos expresado nuestra voluntad de ubicar, aunque sea someramente, a nuestros dos autores principales en su contexto histórico e indagar sobre los proyectos políticos en los que su obra podría ser de alguna relevancia.

En el caso de Guillermo de Ockham el panorama se presenta bastante claro. En determinado momento, su producción intelectual –y su vida misma- sufren un quiebre, cuando debe tomar posición para defender a su orden de los ataques del papa. En dicho enfrentamiento, los franciscanos que se oponían a las posiciones de Juan XXII sobre la pobreza franciscana debieron buscar refugio en la corte de Luis de Baviera, y es allí donde Ockham desarrolla sus trabajos sobre el tema. La violenta oposición papal y el apoyo del emperador lo llevan, por otra parte, a intentar fundamentar en sus escritos la inexistencia de la *plenitudo potestatis* del pontífice. Así, a través de argumentos de carácter principalmente teológico, el franciscano incursiona en el pensamiento político.

En cuanto a Tomás, su obra se va a convertir en canónica. De alguna manera, va a refundar el dogma cristiano, al intentar la difícil tarea de entrelazarlo con el aristotelismo. Pero su adhesión a Aristóteles es muy particular, ya que, como muchos otros pensadores medievales, va a tomar algunos de sus principales conceptos resignificándolos profundamente.

El hecho de que Tomás haya dejado una huella tan marcada en el cristianismo no significa que sus escritos no hayan sido empleados por sectores laicos para fundamentar su poder, en especial por las incipientes monarquías de la Baja Edad Media.

En relación a las posturas de ambos pensadores sobre el pecado original y sus vínculos con el dominio, mientras que la intención de Tomás parece ser la de construir un puente entre el antes y el después de la Caída —a través de su especulación de que en el estado de inocencia también habría sido necesario algún tipo de dominio y de propiedad—, Ockham pretende mostrar un quiebre total producido por el pecado original, asegurando que los derechos subjetivos surgen recién en el estado postlapsario. Diremos brevemente, siguiendo a Carolina Fernández, que las teorías de los derechos subjetivos habrían sido formuladas inicialmente en el siglo XIII y posteriormente serían ampliamente desarrolladas precisamente por Guillermo de Ockham. Aunque la idea de los derechos subjetivos comienza a ver la luz paralelamente al reingreso de la *Política* de Aristóteles en Occidente, dichos derechos no se basan en el filósofo griego sino en influencias estoicas que aparecen en los escritos de algunos de los más destacados Padres de la Iglesia, y hacen referencia fundamentalmente a que ciertos poderes o atribuciones son posibilidades naturales latentes en todas las personas, las cuales pueden ejercerlos espontáneamente (Fernández, 2017).

A modo de cierre, creemos oportuno abordar aquí algunos comentarios de Gianluca Briguglia sobre posibles lecturas e interpretaciones del *Génesis*. Este autor destaca un punto importante en relación a Agustín y el pecado original: el relato de la Creación es percibido por el obispo de Hipona, en primer lugar, como un relato histórico. Ante posibles objeciones que refieren a la lectura alegórica y figurada de las Escrituras, Briguglia indica que dicha aproximación no anula el elemento histórico sino que, por el contrario, se apoya en él. En el *De Genesi ad litteram*, Agustín, después de haber explicado que el paraíso terrestre puede ser también interpretado en un sentido alegórico, para hacernos comprender las realidades espirituales, subraya que ese paraíso terrestre es también un lugar físico. De la misma manera, Adán es ciertamente una figura del “segundo Adán”, es decir, de Cristo, como lo denomina el apóstol Pablo, pero esto no impide que él fuera un hombre real. Adán y Eva habrían verdaderamente vivido inocentes en el Jardín del Edén, ellos habrían verdaderamente caído y, por su pecado, toda la humanidad sucesiva está caída (Briguglia, 2016).

Briguglia prosigue desarrollando las diferentes respuestas, medievales y también modernas, a una pregunta clave: ¿Qué habría pasado si los primeros padres no hubieran

pecado? En un esfuerzo filosófico de imaginación sobre los datos históricos, se intenta entender el presente como si el estado de inocencia perdurara, como si la historia de la salvación hubiera tomado otras direcciones. La narración contrafáctica resultante, esta manera de razonar “como si”, es la que, en los siglos sucesivos, alimentará el debate sobre el poder en el estado de inocencia, sobre la propiedad, sobre las relaciones sociales, sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres, entre los padres y los hijos, sobre la política en sentido amplio. Si Adán y Eva no hubieran caído, ¿habría existido el gobierno del hombre sobre el hombre, el poder político, la propiedad, la familia tal como nosotros la conocemos, la guerra, la servidumbre y la sujeción? ¿Todo esto habría sido compatible con la naturaleza humana inocente? ¿El poder y sus instituciones están enraizadas en el pecado o estaban ya presentes, bajo alguna forma, en el estado de inocencia? (Briguglia, 2016)

La finalidad de estos debates, aclara Briguglia, no es la de pensar en el retorno (imposible) a un estado de inocencia, sino la de analizar las distancias entre ese estado y el actual, para poder estudiar mejor las relaciones de poder. Si el modelo agustiniano presenta teóricamente una doble antropología, constituye un convincente dispositivo explicativo de las cuestiones sociales y políticas. Ese modelo es sin embargo discutido en los siglos medievales (Briguglia, 2016), como ya hemos visto parcialmente en los apartados anteriores.

Bibliografía

- Arrubla Ríos, A. C. (2011), “Guillermo de Ockham: su teología política en camino al proceso de secularización de la cultura”, *Versiones*, 2º época, 1, 23-41.
- Bertelloni, F. (2003), “El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino”, en Martins, A. M. (coord.), *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*, Coimbra: Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 258-268.
- Bertelloni, F. (2004), Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)”, en De Boni, L. A. del y Pich, R. (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, arabe e judaico pelo Occidente Medieval*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 361-367.
- Bertelloni, F. (2009), “¿Qué significa “política” en STh. I, q. 96, a. 4? Sobre la génesis de la semántica de un vocablo”, en Meirinhos, J. y Weijers, O. (org.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, (col. Textes et Études du Moyen

- Âge, 50), Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 19-37.
- Bertelloni, F. (2015), "Inflexiones del concepto de *natura* en la *Relectio de potestate civili* de Vitoria", Jornadas *Naturaleza y teoría política entre Tomás de Aquino y Hobbes*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina.
- Briguglia, G. (2016), "*S'ils n'avaient pas péché*. Observations sur un contrefactuel philosophico-politique", en Briguglia, G. y Rosier-Catach, I. (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, París: Publications de la Sorbonne, 205-230.
- Buc, P. (1994), *L'ambiguïté du livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, París: Beauchesne.
- Carron, D. (2016), "Le pouvoir politique avant et après le péché originel chez Ptolémée de Lucques (+ 1327)", en Briguglia, G. y Rosier-Catach, I. (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, París: Publications de la Sorbonne, 231-253.
- Fernández, C.J. (2017), "La teoría medieval del poder. Una caracterización", en Barreiro, S. y Castro, D. (eds.), *Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval*, Buenos Aires: SAEMED, 89-95.
- Kilcullen, J. (2001), *The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and Some Others*, in Kilcullen, J. y Scott, J. (ed.), *A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 883-932.
- Lambertini, R. (2016), "Hôtes de l'Éden, maîtres du monde? Les hommes, les animaux et les choses avant et après la chute", en Briguglia, G. y Rosier-Catach, I. (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, París: Publications de la Sorbonne, 255-268.
- White, L. (2007), "Raíces históricas de nuestra crisis ecológica", *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23:I, 78-86 (1º ed. *Science* 155, March 10, 1967, 1201-1207).

LA PROCESIÓN DEL *CORPUS CHRISTI* COMO UN ESPACIO DE DISPUTAS EN EL MUNDO ARTESANAL MURCIANO

MAURO FAZZINI

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES -
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (IDIHCS-UNLP)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
ARGENTINA

Resumen

El presente trabajo pretende analizar los conflictos acaecidos entre los dos colectivos artesanales más importantes de la producción textil murciana, pelaires y tejedores, en torno a la procesión del *Corpus Christi*. Ambas corporaciones compiten por ocupar el lugar más destacado en el desfile. Paradójicamente este es el último, en tanto implica una mayor proximidad del pendón de la corporación a la señal municipal. El conflicto se dirime a mediados del siglo XV cuando el Concejo se pronuncia a favor de los pelaires.

Esta investigación se propone indagar en el sentido social de este conflicto. Por un lado, sostendremos que en esta disputa se pone en juego el estatus de cada corporación, en tanto la asignación del lugar de cierre del desfile implica el reconocimiento social del concejo al gremio más importante. Por otra parte, nos proponemos integrar esta querrela en el marco de un conflicto más amplio entre ambos oficios: el intento del gremio de los pelaires de exceder sus prerrogativas e intervenir en la supervisión del trabajo de los tejedores. En este sentido, creemos que existe un correlato entre las disputas económicas y simbólicas, en un momento en el que ambos gremios están redefiniendo sus propias jerarquías internas.

Palabras clave: *Corpus Christi* - Pelaires - Tejedores

Abstract

The present paper aims to analyze the struggle between two of the most important craft guilds of the Murcian textile production, fullers and weavers, regarding the celebration of the *Corpus Christi*. Both corporations compete for the best place in the procession. Paradoxically, they struggle to occupy the last place, as it is the closest to the signal of the town authority. The conflict ends at the middle of the 15th century, when the local council pronounces itself in favor of the fullers.

This investigation intends to explore the social meaning of this conflict. On one hand, we will hold that in this dispute the *status* of each corporation is at stake, since to assign the last post in the procession implies the social recognition of the local council to the most important guild. On the other hand, we aim to integrate this struggle within the frame of a wider conflict between both offices: the attempt of the fuller's guild to go beyond its prerogatives and intervene in the supervision of the weavers' work. In this sense, we believe that there is a correlation between economic and symbolic disputes, as by this time both guilds are redefining their own internal hierarchies.

Keywords: *Corpus Christi* - Fullers - Weavers

Introducción

El presente trabajo busca analizar los conflictos acaecidos entre los dos colectivos artesanales más importantes de la producción textil murciana, pelaires y tejedores, en torno a la procesión del *Corpus Christi*. Ambas corporaciones compiten por ocupar el lugar más destacado entre los

destinados al estamento pechero en el desfile. El conflicto se dirime a mediados del siglo XV cuando el Concejo se pronuncia a favor de los pelaires.

En primer lugar, realizaremos una caracterización general de esta fiesta cívica. Esta aparece como un espacio para la dramatización del poder, donde el carácter estamental de la sociedad es exhibido y celebrado. En este sentido, tendremos en cuenta cómo la oligarquía concejil pone en escena su privilegio a ojos de toda la comunidad urbana durante la procesión, demostrando su carácter de clase estamental. Luego, pasaremos al análisis de la participación del estamento pechero –nucleado en las corporaciones de artesanos– en la procesión. En este sentido, señalaremos que en el desfile no solo se ponen de manifiesto los rangos estamentales, sino que a la vez se escenifican las relaciones de poder hacia el interior del colectivo no privilegiado. Este, lejos de presentarse como un todo homogéneo, aparece fragmentado, en tanto las corporaciones de oficio operan como una cuña, contribuyendo a la construcción de un *ethos* particular del colectivo socioprofesional al que representan. Teniendo esto en cuenta, las disputas entre los gremios de pelaires y tejedores por el lugar que ocupan en la procesión pueden entenderse como parte de un conflicto en torno a la definición y escenificación de las jerarquías internas del común.

Por último, integraremos esta querrela en el marco de un conflicto más amplio entre ambos oficios: el intento del gremio de los pelaires por exceder sus prerrogativas e intervenir en la supervisión del trabajo de los tejedores y subordinarlos laboralmente. En este sentido, creemos que existe un correlato entre las disputas económicas y simbólicas entre ambos gremios, en un momento en cual el gremio de los pelaires está imponiéndose como el oficio más poderoso de la ciudad.

La procesión del *Corpus Christi*

Los orígenes de la celebración del *Corpus Christi* se remontan al siglo XIII. Su primera proclamación pontificia se produce bajo el papado de Urbano IV en 1264. En un primer momento, la extensión de dicha celebración fue escasa, adoptada solamente en ciertas diócesis, según la voluntad de los obispos. Su celebración universal fue ordenada por Clemente V en 1311, durante el concilio de Viena. Se instituyó como una fiesta móvil, dependiente de la Pascua, a celebrarse el jueves siguiente a la octava de Pentecostés. La misma está destinada a exaltar al Santísimo Sacramento. Se celebra el milagro de la transubstanciación, es decir, la

presencia real de Cristo en la hostia sagrada, el cual es uno de los dogmas centrales del catolicismo.

La primera noticia sobre su celebración en las ciudades ibéricas corresponde a 1280, en la ciudad de Toledo, con la participación de Alfonso X. Dos años más tarde se registra su celebración en Sevilla. Existen referencias a esta solemnidad en determinadas ciudades como Madrid o Valencia durante el siglo XIV, aunque la historiografía coincide su generalización a partir del siglo XV (Valiente Timón, 2011; Asenjo González, 2013; Narbona Vizcaíno, 2002). En el caso de Murcia, tenemos noticias de su celebración recién a principios la centuria del cuatrocientos (Rubio García, 1987).

Debemos distinguir dos momentos en el *Corpus Christi*. Por un lado, la celebración de la liturgia en un momento especial de la misa, y, por el otro, la procesión en la que participaban de forma activa todos los estamentos. Esto último la convertía en una fiesta cívica (Asenjo González, 2013; Narbona Vizcaíno, 2002). Su organización recaía sobre la responsabilidad compartida del gobierno municipal y del cabildo catedralicio. En el caso murciano, este último tenía mayor peso en los aspectos organizativos (Rubio García, 1987).

En Murcia la procesión era una fiesta de la cual participaba activamente la comunidad, incluyendo moros y judíos. La misma partía de la catedral y, si bien se desconoce el recorrido exacto, sabemos que se alternaba anualmente entre las dos mitades de la ciudad. La calle de la Trapería era el paso obligado, donde se desarrollaban los misterios. Estos eran representaciones teatrales que aludían a historias bíblicas, desarrolladas sobre carros. Al son de trompetas y cornamusas, desfilaban figuras de ángeles y santos, acompañadas por juglares, por las calles especialmente decoradas para la ocasión. La procesión era precedida por las organizaciones gremiales, que marchaban tras sus estandartes, seguida por los clérigos y la oligarquía urbana, que desfilaban tras los pendones reales y de la ciudad.

Los gastos del *Corpus* eran compartidos por el cabildo catedralicio, el Concejo y los gremios. Los mismos no eran menores, en tanto hacía falta acondicionar las calles con sus respectivos ornamentos para la procesión, especialmente la calle de la Trapería, en la cual tenían lugar los actos centrales. A la vez, debían ser costeados los carros en los cuales tenía lugar la representación de los misterios. Por otra parte, se disponían palcos para que las autoridades concejiles observaran dichas representaciones y se realizaba un banquete del cual

participaba la oligarquía urbana.¹ En diversas ocasiones, para solventar los gastos se debía recurrir a cargas extraordinarias (Arteseros, 1987-1989: 1804).

Nos interesa destacar el rol que juega el *Corpus Christi* en la construcción del orden social. Siguiendo a Guerrero Navarrete, podemos afirmar que esta procesión, en cuanto fiesta cívica, constituye un espacio idóneo para la exhibición de los atributos del poder por parte de las oligarquías urbanas, ostentación necesaria para su reproducción en cuanto tales. El patriciado urbano debía fundamentar su situación de preeminencia sobre la base de notoriedad. En este sentido, la visibilidad del poder es un requisito para su propia existencia (Guerrero Navarrete, 2002: 88)

Esto se manifiesta claramente en el orden establecido durante el desfile. Las jerarquías estamentales estaban claramente expresadas de forma creciente, culminando con la copresidencia episcopal y de los magistrados urbanos al final del desfile, teniendo reservado para sí el sitio de mayor proximidad al sacramento, lo que también ha sido señalado por Narbona Vizcaíno (2002: 79). En este sentido, la procesión representaba la cohesión social de la sociedad urbana y su estratificación.

En las ciudades castellanas, Murcia incluida, los regidores tenían el honor de portar el palio bajo el cual desfilaba la Eucaristía (Rubio García, 1987: 28). Según Narbona Vizcaíno (2002: 80), esta ocasión debía ser aprovechada por la oligarquía para ostentar sus mejores trajes, marcadores sociales de la distancia estamental que los separa del común. A la vez, sabemos que en el caso murciano se construían palcos para que regidores y oficiales concejiles observaran los misterios que tenían lugar en la calle de la Trapería sin mezclarse con el común, que tenía prohibido subir a estos so pena de 600 maravedíes (Rubio García, 1987: 28). Esta es una escenificación adicional de la distancia social que separaba al patriciado urbano del estamento pechero, cuyos miembros debían observar el espectáculo público de pie, apretados por la multitud en una calle estrecha. El último acto de ostentación consistía en la realización de un opulento banquete para los miembros del Concejo una vez finalizada la procesión. Para su mayor realce, este contaba con la contratación de juglares (Rubio García, 1987: 37-45)

De esta forma, en la procesión se asiste a un acto de legitimación del orden social en el cual la oligarquía local pone de manifiesto su posición privilegiada a la vista de la comunidad urbana. Ahora bien, esta no es la única exhibición de prestigio social que acaecía el día del *Corpus*, sino que las corporaciones de oficio también desfilaban orgullosas detrás de sus

¹ Para una descripción pormenorizada de los gastos del corpus ver Rubio García (1987).

estandartes. Su distribución en la procesión ponía en evidencia la preeminencia de unas sobre otras, siendo el último lugar el de mayor jerarquía, por hallarse más cercano al pendón de la ciudad y sus regidores (Martínez Martínez, 1988: 347) Pero, a diferencia de los regidores cuya posición social resultaba inmutable en virtud de su pertenencia estamental, las jerarquías internas al común de los pecheros eran fluctuantes, de ahí que las corporaciones debieran competir por el *status*.

En esta clave analizaremos las disputas entre el gremio de los pelaires y el de los tejedores por ocupar el último lugar en la procesión del *Corpus Christi*. En 1431 se presentaron los veedores de los primeros ante los señores del Concejo para solicitar cerrar el desfile, colocando su pendón detrás del de los tejedores. Los representantes de esta corporación esgrimían una carta del racional de la ciudad de Valencia en la que se señalaba que allí eran los pelaires quienes ocupaban ese lugar (Rubio García, 1987: Doc. 11.1. 17/4/1431). En este punto cabe aclarar que a fines del siglo XIV, antes de contar con ordenanzas propias que regularan la producción textil, la ciudad de Murcia había tomado la regulación valenciana. De ahí que los pelaires hubieran consultado al gobierno de esta ciudad sobre este asunto. En esta ocasión el concejo no llegaría un acuerdo, ya que mientras algunos regidores pretendían ceder a la petición de los pelaires, otros proponían buscar más información sobre el asunto y un regidor particular proponía que tejedores y pelaires alternaran anualmente en el cierre de la procesión. Esta solución salomónica ya había sido adoptada años anteriores según el regidor en cuestión, lo que da la pauta de que el conflicto tenía cierta antigüedad.

En 1445, una nueva presentación de los veedores de los pelaires obtendría esta vez el visto bueno del concejo, accediendo a que fuera su gremio de ahí en más el que ocupara el lugar postrimero en las procesiones (Rubio García, 1987: Doc. 11.2. 6/3/1445). El veedor de los tejedores no se manifestaría conforme con la solución adoptada. Sin embargo, no tenemos registros de que el gremio de los pelaires haya sido desplazado de la zaga en los desfiles durante el resto de la centuria. Recién en 1504 se reabría el conflicto cuando el gremio de los zapateros pretendiera ocupar el lugar más codiciado, aunque el concejo se mantendría firme en la decisión adoptada casi sesenta años atrás.²

Llegados a este punto, debemos preguntarnos por qué las corporaciones de oficio entablan semejantes disputas. Tradicionalmente se suele hacer hincapié en el rol que juegan en la economía urbana, contando con el monopolio de la producción local bajo determinadas

² Archivo Municipal de Murcia, Actas Capitulares 1503-1504. 5/6/1504, f. 165.r.

normas que regulan la actividad, autoridades propias facultadas para inspeccionar los talleres, entre otros atributos (Iradíel, 1974; Izquierdo, 1988; González Arce, 2000). Sin desmerecer este aspecto, debemos prestar atención a los elementos extraeconómicos que hacen a la corporación.

Para ello resulta útil la caracterización de los colectivos artesanales realizada por Farr. Según el autor, estos se definen como miembros de un *état* señalado por la actividad laboral, lo que impone un límite entre un *ellos* y un *nosotros* (Farr, 2000: 4). En este sentido, se puede pensar al trabajo como un símbolo del estatus social. La sociedad feudal era una sociedad de rango en la cual los límites entre los privilegiados y los no privilegiados estaban definidos jurídicamente, perteneciendo los artesanos a este último sector. En el caso castellano esta separación se presentaba sumamente acusada, en tanto el colectivo de los trabajadores urbanos era marginado por completo de las instituciones de gobierno, al punto que los miembros de la clase dirigente debían vivir acorde a la dignidad del estado, lo que excluía de cuajo al ejercicio de la actividad artesanal. Frente a esta exclusión, el artesanado urbano, agrupado en corporaciones de oficio, buscaba distinguirse hacia el interior del estamento pechero, tomando visibilidad mediante marcadores culturales del honor (Farr, 2000: 6).³ En este sentido, la disputa por la zaga en las procesiones debe entenderse como la búsqueda del reconocimiento social para la actividad, otorgado en última instancia por el Concejo en tanto es el que decide a qué corporación le corresponderá la ubicación de privilegio.

De esta forma, podríamos incorporar la disputa en torno al corpus murciano dentro de un espectro más amplio de casos en los cuales las corporaciones artesanales tratan de obtener prestigio ante la comunidad urbana. Dentro del ámbito ibérico, conocemos gracias a Iradiel la participación activa de las corporaciones de Cuenca y Valencia en la procesión del *Corpus*, cuyos lugares de preminencia eran por los oficios textiles (Iradíel, 2017: 78). Para Segovia, Contreras (1922: 39) describe cómo las corporaciones construían su prestigio a partir de contribuciones dinerarias para la construcción de la catedral. En este caso, la donación incluía un desfile por las calles de la ciudad que culminaba con la entrega de la ofrenda, de modo que

³ Este aspecto ha sido destacado en el siglo XVIII por Antonio Capmany (1978; 1963), férreo defensor de las corporaciones gremiales frente al abolicionismo ilustrado. Según el autor, el Gremio permitía delimitar al artesanado en una sociedad estamental, adquiriendo todo el honor social necesario que confiere la actividad manual, sin entrar en conflicto con los otros estamentos sociales. Con un marcado sesgo organicista, las corporaciones de oficio aparecían como el vehículo que permite lograr la conformidad del artesanado con el lugar que le toca ocupar en una sociedad marcadamente jerárquica. De ahí que Capmany se opusiera a su abolición, dado que conllevaría a un estado de anomia social. Para un análisis de la posición del autor en su contexto histórico ver Díez (2001).

todos los habitantes de la ciudad pudieran presenciar el acto. El caso más extremo de este tipo de demostraciones lo encontramos en la realización de combates rituales entre gremios. En Venecia, desde fines del siglo XV hasta bien entrado el XVII, en distintos momentos del año los colectivos artesanales luchaban por obtener el control de determinados puentes de la ciudad, bajo la mirada atenta de sus habitantes. De esta manera, el bando ganador acrecentaba su prestigio social, mientras que el perdedor era avergonzado públicamente (Davis, 1994: 90-94).

Hemos visto cómo pelaires y tejedores murcianos disputan el lugar de privilegio en la procesión del *Corpus Christi*. Este conflicto se inscribe dentro una lógica más amplia, ya que los distintos colectivos artesanales buscan delimitarse dentro del estamento al que pertenecen. Para concluir este trabajo, buscaremos dar cuenta del correlato material de las disputas entre ambos gremios dentro del período estudiado.

Las disputas económicas entre tejedores y pelaires

Desde fines del siglo XIV, en simultáneo a la disputas en torno al *status* social, tejedores y pelaires se vieron involucrados en un conflicto de otra índole. En este caso, el gremio de los pelaires comenzó a avanzar sobre prerrogativas productivas de los tejedores, vinculadas a la supervisión y regulación de la producción. Pasemos a ver sucintamente esta cuestión.

En el año 1374, los veedores de los tejedores se declararon agraviados ante el concejo, ya que los jurados de Murcia habían otorgado a los veedores de los pelaires la jurisdicción sobre un paño (propiedad de un mercader) con fallas en el tejido, hallado en poder de un pelaire. El concejo finalmente se pronuncia a favor de los tejedores (Veas Arteseros, 1985: Doc. 4 28/7/1374). A comienzos de la centuria siguiente podemos encontrar una situación similar. En este caso, los veedores de los tejedores denuncian intromisiones por parte de los pelaires en el momento en que sus paños son examinados por el almotacén⁴ en la calle de la trapería.⁵ Por esta razón piden que se les otorgue un nuevo lugar para que sea examinado su trabajo, ya que “sy en la dicha call ellos lo auian de judgar no se podrían escusar muertes de omes e otros males e daños” (Martínez Martínez, 2000: Doc. 39 6/11/1408). Se observa la insistencia de los pelaires para inmiscuirse unilateralmente en la supervisión de la tejeduría.

⁴ Esta es una figura de origen musulmán, encargada de controlar pesos y medidas. A comienzos del período estudiado tiene capacidad de supervisión sobre los paños, atributo que luego pierde.

⁵ En esa calle están establecidos los miembros del oficio de la pelairía.

Ante la amenaza de los menestrales agraviados, el concejo otorgó un nuevo lugar para la inspección de su trabajo.

A la vez, los representantes del oficio de la pelairía buscaban imponer estándares mínimos de calidad a la producción de los tejedores, para lo cual acudían al concejo. En 1416 aquellos solicitaron que los peines con los que se realiza el tejido fueran ensanchados en pos de obtener paños “mas paresçientes e vendables e prouechosos” (Martínez Martínez, 2000: Doc. 47 5/4/1416). Esta medida pretendía adaptar la producción murciana a los patrones de la nueva pañería. Las autoridades municipales accedieron a este pedido. En 1446 se solicitó que los tejedores utilizaran diez arrobas de lana para la elaboración de paños veintiunos⁶ y no tres como venían haciéndolo, a lo que el concejo accedió (Martínez Martínez, 2000: Doc. 69 5/4/1446). Esto permitiría elevar la calidad de estos paños. Nueve años después, ante el incumplimiento de esta disposición, los veedores de la pelairía reiteraron el pedido (Martínez Martínez, 2000: Doc. 73 8/2/1455). Para enmendar la situación estos quedaron facultados para evaluar dichos paños antes y después de ser teñidos. De esta forma, logran exceder su jurisdicción original, aunque acotada a un tipo de paño particular.

En este sentido, en el período que va desde fines del siglo XIV hasta la mitad del siglo XV encontramos disputas simbólicas y económicas entre los gremios textiles más importantes de Murcia. En ambos planos tendieron a imponerse los pelaires, logrando monopolizar el cierre del *Corpus Christi*, así como imponiendo nuevas condiciones a la producción de los tejedores e incluso logrando supervisar parcialmente su actividad.

Conclusión

En el presente trabajo hemos partido de la caracterización general de la procesión del *Corpus Christi* como un espacio para la exhibición de las jerarquías estamentales del cual participaba toda la comunidad, expresadas de forma creciente en el orden establecido para el desfile. Durante la fiesta, el patriciado urbano ostentaba su carácter privilegiado a ojos de toda la ciudad a través de distintos mecanismos, que incluían la portación del palio bajo el cual se encontraba la eucaristía, la ocupación de palcos para observar los misterios de forma separada al común y la celebración de un banquete tras la procesión. Semejante ostentación aparecía como un requisito para la reproducción de la oligarquía concejil en cuenta tal.

⁶ Paños de 2100 hilos.

Por otra parte, hemos señalado que el *Corpus Christi* también constituía un espacio para la puesta en escena de las jerarquías internas al estamento pechero. Pero a diferencia de las rígidas jerarquías estamentales, estas se presentaban fluctuantes, sujetas a disputa. En este sentido, la pugna entre pelaires y tejedores por ocupar la zaga en la procesión debe entenderse como un conflicto en torno al status social de ambas corporaciones.

Por último, hemos visto que la tensión entre ambos gremios tuvo un correlato económico. Queda por analizar el grado de implicancia entre ambos fenómenos. El estado actual de nuestra investigación, sin ánimo de caer en explicaciones deterministas, permite señalar que el avance simbólico del colectivo pelaire se desarrolló en paralelo a un avance concreto sobre las condiciones de producción de los tejedores.

Bibliografía

Fuentes

- Martínez Martínez, M. (ed.) (2000), *Documentos relativos a los oficios artesanales en la baja Edad Media*, Murcia: Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia XXI.
- Rubio García, L. (1987), *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X El Sabio. Apéndice documental.
- Veas Arteseros, F. (ed.) (1985), *Documentos del siglo XIV (II)*. Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia X, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1985

Estudios críticos

- Asenjo González, M. (2013), “Fiestas y Celebraciones en las Ciudades Castellanas de la Baja Edad Media”, *Edad Media. Rev. Hist* 14, 35-61.
- Capmany, A. (1778), *Discurso Económico Político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales y de la influencia de sus gremios en las costumbres populares, conservación de las artes y honor de los artesanos*. Madrid, Antonio de Sancha.
- Capmany, A. (1963), *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, Barcelona: Cámara Oficial de Comercio y Navegación de Barcelona.
- Contreras, J. (Marqués de Loyoza) (1922), *Historia de las corporaciones de menestrales de Segovia*, Segovia: Mauro Lozano.
- Davis, R. (1994), *The War of the Fists. Popular Culture and Public Violence in Late Renaissance Venice*, Nueva York: Oxford University Press.

- Díez, F. (1994), “El gremialismo de Antonio Capmany (1742-1813). La idea del trabajo de un conservador ingenuo”, *Historia y Política* 5, 171-206.
- González Arce, G. (2000), *Gremios, producción artesanal y mercado. Murcia, siglos XIV y XV*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Guerrero Navarrete, Y. (2013), “El poder exhibido: La percepción del poder urbano. Apuntes para el caso de Burgos”, *Edad Media. Rev. Hist* 14, 81-104.
- Iradriel, P. (2017), “Corporaciones de oficio, acción política y sociedad civil en Valencia”, en Iradiel, P., *El mediterráneo medieval y Valencia*, Valencia: PUV, 318-19.
- Iradriel, P. (1974), *La Evolución de la Industria Textil Castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera en Cuenca*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Izquierdo, B. (1988), *La industria textil de Toledo en el siglo XV*, Toledo: Caja de Ahorro de Toledo.
- Martínez Martínez, M. (1988), *La industria del vestido en Murcia (ss. XIII-XV)*, Murcia: Academia Alfonso X El Sabio.
- Molina Molina, A. (1995-1996) “Sermones, procesiones y romerías en la Murcia bajomedieval”, *Miscelanea Medieval Murciana* XIX-XX, 221-232.
- Narbona Vizcaíno, R. (2002), “Los juegos y espectáculos de la fiesta del *Corpus Christi* en los reinos ibéricos (1264-1545)”, *Ludica: annali di storia e civiltà del gioco* 8, 67-97.
- Rubio García, Luis (1987), *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- Valiente Timón, S. (2011), “La Fiesta del *Corpus Christi* en el Reino de Castilla durante la Edad Moderna”, *Ab Initio* 3, 46-47.
- Veas Arteseros, M. (1987-1989), “Aportación económica del concejo murciano a la procesión del Corpus (siglo XV)”, *Estudios Románticos* 6, 1803-1810.

“PROCISSÕES PELA PAZ E PROSPERIDADE DO REINO”: MANIFESTAÇÕES POPULARES EM PARIS NO COMEÇO DO SÉCULO XV

PAULA DOS SANTOS FLORES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS)

BRASIL

Resumo

No início do século XV, Paris era agitada por vários conflitos. Além da sombra da guerra contra a Inglaterra, as disputas pelo poder entre a nobreza francesa mantinham a cidade sob constante ameaça. Apesar de se tratar de uma luta entre nobres pela influência na corte, a população era duramente afetada pela guerra civil entre *armagnacs* e *bourguignons*. Os relatos escritos neste período oferecem testemunho sobre o descontentamento dos parisienses, expresso através de procissões pacíficas ou mesmo de ataques violentos. Todavia, tanto as manifestações pacíficas quanto as violentas devem ser problematizadas e não podem ser tomadas como simples demonstrações espontâneas dos anseios e vontades do povo. Eventos como as procissões, missas e sermões tinham uma função de veículo de difusão de propaganda e pontos de vista durante o período medieval. Um recurso extremamente valioso em meio a um conflito que mobilizava toda uma cidade. O presente trabalho tem como objetivo analisar elementos da dinâmica política durante a guerra civil que assolou Paris, dividindo a nobreza e afetando inclusive a sucessão do trono francês.

Palavras-chave: *Armagnacs* e *Bourguignons* - Manifestações populares - Política medieval- Paris.

Abstract

In the early fifteenth century, Paris was agitated by various conflicts. Besides the shadow of the war against England, disputes over power among the French nobility kept the city under constant threat. Although it was a struggle between nobles for influence at court, the population was severely affected by the civil war between *armagnacs* and *bourguignons*. The writings during this period testify to the discontent of Parisians expressed through peaceful processions or even violent attacks. However, both peaceful and violent manifestations must be problematized and cannot be taken as mere spontaneous demonstrations of the yearnings and wishes of the people. Events such as processions, masses and sermons had a vehicle broadcasting function and propaganda points of view during the medieval period. An extremely valuable asset amid a conflict that mobilized an entire city. The present work aims to analyze elements of the political dynamics during the civil war that devastated Paris, dividing the nobility and affecting even the succession of the French throne.

Keywords: *Armagnacs* and *Burgudians* - Popular Manifestations - Medieval Politics - Paris.

A utilização da expressão “manifestações populares” para o período medieval pode, muitas vezes, causar estranhamento, pois estamos acostumados a perceber o medievo apenas através da perspectiva dos altos estratos sociais. Acessar informações sobre o resto da sociedade é uma tarefa bastante difícil, mas possível. Claro, temos que ter em mente que este “resto” da sociedade não corresponde ao “todo” e, sim, a uma ampliação da visão, algo para além da nobreza e do clero.

Neste trabalho, pretendo abordar as manifestações que ocorreram em Paris, no começo do século XV, durante a guerra entre *armagnacs* e *bourguignons*. Esse conflito, apesar de ter em suas origens uma disputa de poder entre membros da nobreza, acabou envolvendo toda a cidade de Paris.

Durante o reinado de Carlos VI, em diversas ocasiões, a saúde do monarca o impediu de governar. Nesses momentos, o poder era exercido pelos nobres que o circundavam. A influência sobre o rei logo se tornou objeto de disputa entre o tio do monarca e seu irmão, duques Felipe de Borgonha e Luís Orléans respectivamente. Eles mantiveram a disputa pessoal até 1404, quando o falecimento do Duque de Borgonha alterou o equilíbrio do quadro político.

Com a morte de Felipe, João sem Medo herdou o título de Duque de Borgonha e a contenda, mas adotou uma postura mais radical que a de seu pai. A conjuntura favorecia Luís de Orléans que, além de ter sua posição de poder assegurada, encontrava-se sem rival à altura. João sem Medo não possuía nem a mesma habilidade nem o mesmo prestígio de seu pai e, para compensar essas desvantagens, apelou para estratégias mais violentas (Schnerb, 2005: 137).

Assassinatos e pilhagens tornaram-se comuns dentro dos muros da cidade, afetando a vida cotidiana de todos os parisienses. Notadamente, em 1411, quando, o Duque de Borgonha utilizou sua influência na Corte para obter uma ordenança real contra os apoiadores do Duque de Orléans. Estes foram qualificados como rebeldes e estavam sujeitos ao confisco dos bens e mesmo à morte. Com a legalidade fornecida pela ordenança, os *bourguignons* puderam realizar uma caçada: um grande grupo de açougueiros, peleiros e curtidores foram mobilizados para perseguir os *armagnacs*¹ da capital.

Esse evento marcou a ampliação do conflito, que agora envolveria todos os setores da sociedade parisiense. Nesse sentido, utilizaremos o termo “popular” para qualificar as manifestações de repúdio ao conflito,² que apesar de não contemplarem a totalidade dos indivíduos, nos fornecem indícios das opiniões de parcela significativa da sociedade parisiense.

¹ A denominação dos partidos apresentou uma variação, principalmente de acordo com a preferência dos cronistas medievais. Além disso, Beaune aponta para variações ao longo do tempo. O partido “chamou-se Orléans ou orleanês, *armagnac* a partir de 1411, del final, real ou francês a partir de 1420. Mas, em 1429, pelo menos três denominações diferentes são possíveis. Enfim, certos nomes foram objeto de repetidas proibições reais. As ordenações de Carlos VI, em 1411, depois em 1419, proibem o uso de *armagnac* e borgonhês como injúria grave, incitação à sedição, perturbação da ordem pública” (Beaune, 2006: 251).

² Sobre utilização do termo “popular”, ver também Mello (1985-1988,199-212).

Entretanto, esses eventos não são aqui compreendidos como simples demonstrações espontâneas dos anseios e vontades das pessoas. Tanto as manifestações pacíficas quanto as violentas devem ser problematizadas a partir do contexto de conflito que as engendrou. Assim, se por um lado, as procissões pacíficas e movimentos violentos são considerados como expressões do descontentamento popular com o conflito, por outro lado, são vistas como um mecanismo de propaganda de guerra em meio a um conflito civil.

A fonte utilizada neste trabalho é o *Journal* do Parlamento de Paris, escrito entre 1400 e 1417 por Nicolas de Baye e continuado por seu sucessor, Clemente de Fauquembergue, entre 1417 e 1436. Para além dos registros das atividades da mais alta instância do judiciário francês, o *Journal* apresenta diversas nuances da sociedade, do clima, das epidemias, das agitações e conflitos na corte.

As procissões são frequentemente registradas, seja por envolverem muitas pessoas, seja por serem causa da suspensão das atividades do Parlamento (Baye, Tomo II: 67).³ Ao longo dos relatos de Baye e de Fauquembergue, as procissões aparecem em diversos contextos, mas suas motivações podem ser resumidas a um tema recorrente: o fim da guerra.

Observando as narrativas mais detalhadamente, podemos subdividir as procissões por suas causas específicas: o fim da guerra entre senhores de sangue real (Baye, Tomo II: 21); pela paz e saúde do rei;⁴ para celebrar tratado de paz;⁵ pela paz;⁶ pelo fim da guerra⁷ e pela saúde do rei e prosperidade do reino.⁸

Essa pequena amostra nos aponta para uma preocupação dos habitantes tanto com a questão da guerra de forma genérica, especialmente a guerra contra a Inglaterra,⁹ quanto especificamente com o conflito entre *armagnacs* e *bourguignons*. Conforme foi mencionado acima, além de expressarem o descontentamento dos parisienses com o conflito, as procissões foram utilizadas como veículo de difusão de propaganda.

Phillippe Contamine define a propaganda de guerra como ações “conduzidas pelo poder, formal ou informal, para aumentar, imediatamente ou não, a eficácia de um empreendimento guerreiro qualquer” (Contamine, 1994:7). As procissões, segundo o autor,

³ Ver também Guinée (1981, 72).

⁴ Baye, Tomo II, 67, 70, 73, 185, 186; Fauquembergue, Tomo I, 299.

⁵ Baye, Tomo II, 83; Fauquembergue, Tomo I, 306-307.

⁶ Baye, Tomo II, 122; Fauquembergue, Tomo I, 116.

⁷ Fauquembergue, Tomo I, 149, 188, 265

⁸ Fauquembergue, Tomo I, 202-203, 207, 208, 209, 289, 300, 328, 346; Tomo II, 14, 24, 25, 33, 39, 42, 88.

⁹ A Guerra dos Cem Anos permanecia uma questão relevante durante o período, especialmente, após 1415, com a retomada das investidas inglesas.

enquadram-se como “meios utilizados durante os últimos séculos da Idade Média para difusão da propaganda de guerra” (Contamine, 1994: 8-10). Sua importância é clara, as procissões forneciam condições favoráveis para a divulgação e dispersão de notícias e perspectivas. O agrupamento de indivíduos formava uma audiência para a leitura pública de cartas, para sermões e para o recebimento das notícias do restante do reino.

Tendo como objetivo “sacudir a apatia e indiferença, senão negligência dos homens e dos governantes” (Jourdin, 1992: 10), esses discursos e sermões poderiam ser proferidos por autoridades religiosas. No final do período medieval, ainda há uma forte ligação entre a esfera religiosa e política. Essa conexão pode ser percebida no simbolismo do poder das respectivas lideranças e em práticas apropriadas e ressignificadas (Beaune, 1991: 13).

Mas a apatia e indiferença nem sempre foi “sacudida” de forma pacífica. A ordem social estava abalada, a população sofria constantemente com os pesados impostos, utilizados para financiar a defesa contra as incursões inglesas e manter a paz interna, o que gerava um descontentamento crescente em todos os setores da sociedade. À instabilidade crescente, somou-se a imposição de mais um imposto, para financiar a luta contra a Inglaterra (Schnerb, 2001: 167-168). Todos esses fatores, combinados com a insatisfação gerada pelos assaltos e pilhagens, reuniram as condições para a eclosão de manifestações populares violentas.

Um dos exemplos mais relevantes está na revolta Cabochienne, em 1413. A mobilização foi baseada em grupos de apoiadores do duque de Borgonha, especialmente os açougueiros. Estes tinham uma grande importância econômica pela lucratividade da venda de carne em Paris, além de uma importância política pela capacidade de influenciar um grande número de pessoas que exerciam profissões “satélite”, tais como peleiros, curtidores, entre outros. Além destes, o movimento também foi apoiado por indivíduos do alto escalão da administração real.

A revolta se instalou em Paris e teve como principal reivindicação que o Delfim entregasse os “traidores” que estavam em seu entorno. A exigência foi negada e a situação fugiu do controle com a invasão do palácio do jovem príncipe. Nem a figura do herdeiro do trono nem a do Duque de Borgonha foram capazes de dissuadir o tumulto. Como resultado, a multidão deixou atrás de si um rastro de assassinatos e pilhagens dos suspeitos de serem apoiadores dos *armagnacs*.

Inicialmente, o movimento teve apoio dos borgonheses, pois servia como forma de pressionar a saída de indivíduos *armagnacs* do entorno do Delfim. Entretanto, o povo se via

consumido pela pressão fiscal e pelas constantes instabilidades geradas pela guerra civil. Assim, o movimento se expandiu e fugiu de qualquer controle dos borgonheses, reflexo disso se encontra na simbologia das vestimentas, “os parisienses não portam mais o capuz verde de João sem Medo, mas o capuz branco da revolução comunal *gantoiseda* década de 1380” (*Bougeois*: 59). O simbolismo da troca do emblema de João sem Medo por um relacionado com uma revolta comunal está relacionado com uma certa autonomia do movimento. Os revoltosos conseguiram o controle de Paris, o que foi seguido por um movimento de evasão de vários nobres que, temendo por sua segurança, abandonaram a cidade.

Os revoltosos afirmam com violência sanguinária, não apenas com assassinatos e pilhagens, mas também com “empréstimos forçados”, ou seja, aqueles que se recusassem a fornecer os empréstimos eram encarcerados. Esta ação era também estratégica, pois os empréstimos eram “solicitados” não só a indivíduos que sustentavam um posicionamento contrário, mas também aos indivíduos moderados, que de certa forma apresentavam um empecilho aos movimentos mais extremos do grupo.

A revolta dos Cabochiennes nos permite observar a autonomia e capacidade de articulação de um número significativo de indivíduos, que puderam utilizar seus recursos¹⁰ para reivindicar seus interesses. Além deste evento, ao longo dos relatos de Nicolas de Baye e Clemente de Fauquembergue, podemos acompanhar diversas situações em que a disputa entre *armagnacs* e *bourguignons* foi seriamente afetada pela ação dos habitantes de Paris.

Ao analisarmos as procissões e os movimentos violentos, podemos observar os indícios de uma dinâmica política. Constata-se dessa forma que a guerra civil não foi uma disputa da nobreza que “caiu” sobre uma população inerte. Os parisienses se manifestaram, influenciaram e foram influenciados pelo conflito, utilizando os recursos disponíveis para expor suas opiniões e pressionar a administração real pela “paz e prosperidade do reino”.

Bibliografia

Anônimo, *Journal d'un Bourgeois de Paris: 1405-1449*. Beaune (1990), Colette (ed.), Librairie Générale Française.

Baye, N. (1815), *Journal*, en Tuetey, A., *Journal de Nicolas de Baye, greffier Du parlement de Paris, 1400-1417*, Paris: Société de l'histoire de France, 1885.

¹⁰ Cabe destacar que além da importância política e econômica, os açougueiros tinham a vantagem do fácil acesso a facas e demais instrumentos que poderiam ser utilizados como armamentos.

- Fauquembergue, C. de (1815), *Journal (1417-1435)*. Tuetey, A. (ed.), Paris: Société de l'histoire de France.
- Beaune, C. (1991), *The Birth of an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-medieval France*, Berkeley: University of California Press.
- Beaune, C. (2006), *Joana d'Arc: uma biografia*. San Pablo: Globo.
- Contamine, Ph. (1994), Aperçus sur la propagande de guerre, de la fin du XII^e au XV^e siècle: lês Croisades et La Guerre de Cents Ans, en Camarosano, P. (ed.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma: École Française de Rome, 5-27.
- Guenée, B. (1981), *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*, San Pablo: Pioneira.
- Mello, J. R. de Almeida (1988), “Poesia política e relações anglo-francesas no século XIII”, *Revista de História* 119, 199-212.
- Mollat du Jourdin, M. (1992), *La guerre de Cent Ans vue par ceux qui l'ont vécue*, Paris: Éditions du Seuil.
- Schnerb, B. (2001), *Armagnacs et Bourguignons: La maudite guerre 1407-1435*, Paris: Perrin.

LA CONCEPCIÓN DE LOS OFICIOS CONCEJILES EN LAS PRESCRIPTIVAS REGIAS CASTELLANAS DEL SIGLO XV

CORINA LUCHÍA

INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (FFYL-UBA)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

Resumen

Las sociedades concejiles castellanas han sido profusamente estudiadas como parte de la agenda sobre los procesos de centralización política bajomedieval. Sin embargo, la caracterización de los principales oficios que hacen a la gestión municipal desde una perspectiva que trascienda los rasgos institucionales no ha despertado un interés consecuente de los especialistas. La significación política y social de los cargos, así como el impacto que los mismos tienen sobre las trayectorias sociológicas de sus ocupantes amerita un trabajo reconcentrado que en última instancia dé cuenta de las cualidades de las formas políticas locales.

Entre el oficio público y el poder privado, los cargos concejiles son objeto de regulaciones que señalan al mismo tiempo las intenciones de los monarcas, como la realidad efectiva de la praxis de los oficiales a lo largo del siglo XV. Las Ordenanzas regias, así como las Bulas y Pragmáticas reales constituyen una documentación invaluable para abordar estas cuestiones.

Palabras clave: Oficios concejiles - Monarquía - Castilla - Siglo XV

Abstract

The Castilian councils have been studied extensively as part of the agenda on the processes of late medieval political centralization. However, the characterization of the main offices of municipal management from a perspective that transcends institutional features has not aroused the systematic interest of the medievalists. The political and social significance of the offices, as well as the impact that they have on the sociological trajectories of their occupants allows one of the qualities of local political forms to be understood. Between the public office and the private power, the charges municipal are object of regulations that signal at the same time the intentions of the monarchs, like the effective reality of the *praxis* of their occupants throughout the XV century. The *Ordenanzas Reales*, as well as the *Bulas y Pragmáticas* are invaluable documentation to address these issues.

Keywords: Council Offices - Monarchy - Castile - 15th Century.

Introducción *

“*Y es muy fea la codicia, mayormente en aquellos que gobiernan la cosa pública*”, sentencian las Ordenanzas Reales de Castilla de 1484, conocidas por el nombre de su probable compilador, Alonso Díaz de Montalvo.

Muchos son los trabajos que han referido a la voluntad política de los Reyes Católicos de instrumentar medidas para sanear la administración del reino; sin embargo, pocos se han

* Abreviaturas: ORC: Ordenanzas Reales de Castilla; Bulas: Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos; Cortes: Cortes de los Antiguos Reinos de Castilla y León.

concentrado en el efecto que esta orientación general ha tenido en el funcionamiento de los gobiernos municipales, convertidos en cuerpos cerrados en manos de las elites privilegiadas de cada ciudad o villa.¹

En esta contribución analizaremos la concepción de los oficios concejiles presente en las disposiciones regias para, a partir de ellas ensayar algunas reflexiones acerca de las cualidades efectivas de los mismos. Con este objetivo tomaremos en cuenta tanto las citadas ordenanzas, como las resoluciones de Cortes y las Pragmáticas reales, recopiladas en los primeros años del siglo XVI.²

Buenos oficios, malos oficiales

Los regimientos constituyen los principales ámbitos de gestión de las comunidades urbanas en el marco del realengo transferido (Monsalvo Antón, 2002); de allí el interés de los soberanos por mejorar su funcionamiento, dentro del programa más amplio de reformas destinado a superar la “postración de los oficios públicos” del siglo XV (Riesco Terrero, 2005: 78).

Los abusos, la negligencia y el aprovechamiento para fines privados de los cargos concejiles generan numerosas quejas, que llegan incluso a las Cortes del reino.³ Entre los asuntos que deben ser remediados, la patrimonialización y el acrecentamiento de oficios son algunos de los más recurrentes. En las Cortes de Toledo de 1462 los procuradores suplican

que por quanto de cada dia prouee de muchos oficios acrecentados asy de rregimientos commo de juradorias e otros ofiçios e da cartas espetatyvas para aver lo que asy vacare délos dichos ofiçios, lo qual es contra leyes e ordenanças de vuestros rregnos; por ende suplicamos a vuestra merçed que de aquí adelante lo non quiera mandar fazer nin dar las semejantes cartas e provisiones (Cortes, III, Pet. 6: 707).

El aumento del número originario de los oficios principales da cuenta del componente benefical de las designaciones. Los soberanos Trastámara conceden los puestos como parte de las alianzas que establecen con las oligarquías y aristocracias locales.⁴ Así, la progresiva

¹ Acerca del regimiento como “nuevo sistema de gobierno urbano”, Asenjo González, 2005: 372.

² Sobre la distinción entre la producción legislativa procedente de las Cortes y aquella que resulta de la voluntad unilateral de los soberanos, Álvarez Palenzuela, 1991: 82.

³ Los reclamos por la toma y acrecentamiento de los oficios públicos locales: “commo tomandoles algunos oficios que por previllejos tienen, así mismo acrecentando otros oficios nueuamente allende de rrazon”, Cortes de Burgos de 1453, Pet. 28, p. 671; Pet. 29: 672.

⁴ Así lo reconoce el soberano en su respuesta a los procuradores en las Cortes de Ocaña de 1469 respecto de la enajenación del patrimonio real: “vosotros sabedes e es notorio que yo costrenido por la nescesidad yneuitable que en este tiempo me ocurrió e por defender mi rreal persona e por atraer a mi los caualleros demis rreynos para que me siruiesen e por que no me des siruiesen hize las dichas mercedes e donaciones...si agora yo hiziese esta

conversión de los cargos en merced patrimonial de los caballeros destacados es contestada por los procuradores, tal como se expresa en las Cortes de Ocaña de 1469: “otros que tenían oficios antiguos de alcaldías e venyete quatrias e rregimientos e fialdades e executorias e juradorias e merindades e alguaziladgos e alcaldías de sacas e escrivanias publicas del numero por su vida las ha dado vuestra sennoria del dicho tienpo acá por juro de heredad” (Cortes, III, Pet. 7: 785). Con su respuesta, Enrique IV pretende revertir una orientación ya consolidada:

mando e defiendo por esta mi carta a todas e qualquier personas de qualquier ley estado o condición que sean a quien yo hize las dichas mercedes e provey délos dichos oficios en esta dicha petición conthenidos, que de aqui adelante no usen dellos ni se llamen tales oficiales so las penas en que cahen las personas priuadas que usan de oficios públicos sin thener poder ni autoridad para ello (Cortes, III, Pet. 7: 786).

A tal punto los oficios sirven como plataforma para la construcción de posiciones de supremacía de los caballeros y linajes preeminentes de las ciudades, que en muchos casos el interés por acceder a ellos no tiene correlato con el que despierta su efectivo ejercicio.⁵ La indolencia con que los regidores asumen sus responsabilidades y la renuencia a asistir a las reuniones del ayuntamiento son prueba de ello (Menjot, 1985: 886; Gatier Dalché, 1985: 513).

Luego de la llegada al trono de los Reyes Católicos, los oficios concejiles mantienen muchos de los rasgos que habían adquirido en el período anterior; si las formas de designación y el carácter de los puestos continúan en cuestión a lo largo de la decimoquinta centuria, los efectos lesivos de su desempeño también motivan sistemáticas impugnaciones. El absentismo y la venalidad, así como los abusos y las injusticias son prácticas comunes entre los oficiales,⁶ interpretadas como desviación del debido servicio al rey y al bien común de la ciudad (Jara Fuente, 2007, 2017; Luchía, 2016). En este sentido, los reclamos de las comunidades contra las conductas habituales de los regidores y los demás oficiales locales revelan las tensiones que atraviesan estos oficios, a mitad de camino entre la instancia abstracto-formal del estado

reuoacion en vuestra petición conthenida, podria rredundar en des sernicio mió e en danno y escándalo de mis reynos”, Cortes, III, Pet. 4: 778-779.

⁵ En ocasiones, el cumplimiento efectivo de sus tareas se ve impedido por la ocupación al mismo tiempo de dos regidurías: “por que algunos procuran yndeuida mente de aver dos oficios de rregimientos en diuersas cibdades e villas e logares de vuestros rregnos, lo qual es contra derecho e contra toda rrazon e justicia a que dos oficios ynconpatybles como son los dichos oficios de rregimientos los ayan e tengan e aya de auer vna persona e los pueda seruir e vsar dellos commo deue”, Cortes, III, Cortes de Toledo de 1462, Pet. 32: 726.

⁶ La venalidad, la patrimonialización de los cargos, el pluriempleo, el soborno y el absentismo, junto a la ineptitud y la falta de “profesionalismo” son los principales vicios de los oficios públicos que afectan también a los de carácter municipal, Riesco Terrero, 2005: 86.

moderno y la trama de fidelidades personales propias del vínculo feudal.⁷ Si el oficio es bueno porque sirve al bien público, los malos oficiales son aquellos que sirven al beneficio particular.

La monarquía y el ideal del oficio concejil

La degradación de los oficios públicos concejiles es un problema acuciante que la política de saneamiento general de la administración pretende resolver. Como ha señalado Riesco Terrero, los “intereses personales o de grupo fomentaron la venalidad y la patrimonialización de los oficios”, convertidos en mercedes, beneficios y prebendas de tipo político, social y económico que distan del servicio público profesionalizado (Riesco Terrero, 2005: 86).

El ordenamiento de Montalvo consigna que los regimientos “no se den por vacacion ni renunciación a personas poderosas salvo a personas llanas que derechamente ayan de catar nuestro servicio y el bien público comun dela dicha ciudad” (ORC, Libro VII, Tit. I, Ley XV: 271); esta disposición recupera las leyes sancionadas en Toledo en 1480, con el objetivo de modificar la orientación imperante en la provisión de los oficios (Cortes, T. IV, Cortes de Toledo, Ley 60: 137). De allí que se reconozcan los “muchos fraudes [que] se fazen en las renunciaciones delos officios publicos”, y el consiguiente “perjuizio de nuestra real preeminencia y en el daño de la república” (ORC, Libro VII, Tit. II, Ley XXII: 281). Sin embargo, la documentación municipal nos permite advertir la ineficacia de estas disposiciones (Martín Rodríguez, 1995: 98; Luis López, 1993: 162), como se observa en la pervivencia de los trasposos de oficios entre familiares y allegados, aún en vida de sus ocupantes.⁸

La medida regia apunta a limitar el poder de las aristocracias urbanas que tienden a transformar los órganos concejiles en verdaderos cotos desde los que realizan toda una serie de acciones discrecionales, desatendiendo los intereses tanto del colectivo al que deben regir, como los del realengo al que deberían representar.⁹

Frente a los rechazos que motiva la difusión de este tipo de prácticas en la mayoría de los concejos, la Corona dicta una serie de leyes que dan cuenta de las conductas reprochables así como de la intención de combatir las. En el citado ordenamiento de 1484 la “ambición y la

⁷ “los recursos de poder más flexibles, informales e interpersonales fueron tan importantes durante este período de desarrollo jurisdiccional e institucional como lo habían sido anteriormente”, Watts, 2016: 274.

⁸ Hacia finales del siglo XV se mantienen “ciertos automatismos en la transmisión del cargo a familiares directos”, junto con “un margen de intervencionismo regio en los relevos y nombramientos, cuando fallecía el titular”, Monsalvo Antón, 2006: 90.

⁹ “el medro individual, de familia o linaje, se antepone cuando parecía oportuno a la defensa del sistema urbano: éste se hallaba al servicio de aquel y no al contrario, dentro de un equilibrio inestable”, Ladero Quesada, 1994: 352.

avaricia de los oficiales” (ORC, Libro VII, Tit. II, Ley, IX: 277) aparecen como un flagelo extendido; pero especialmente se destaca el uso que muchos personajes hacen de sus posiciones para convertir el favor a otros en una fuente de beneficio personal.¹⁰ Por ello se establece, que el “alcalde o regidor u otro cualquier oficial que tuviere boz en el concejo y regimiento...que recibieren por su boz dineros o otra cosa que les den por hazer procuradores o dar algunos officios o tenencias de algunos castillos” (ORC, Libro VII, Tit. II, Ley, IX: 277), sea castigado con penas pecuniarias y la pérdida del oficio.¹¹

Pero es en las pragmáticas reales “promulgadas a instancia de parte, que como ruego o petición solicitaban las villas y ciudades” (Asenjo González, 2005: 384), donde encontramos el intento más sistemático de regulación de la administración concejil y la expresión más significativa de la concepción monárquica acerca de estos oficios. Así, la pragmática de 1494 pone en evidencia los dos niveles de dificultades que resulta imperioso corregir. En primer lugar, los abusos cometidos en la obtención de los cargos, como el caso de las compras, quedan estrictamente prohibidos; en segundo término, las acciones dolosas realizadas desde las ubicaciones institucionales, también son censuradas: “los votos que se dieren en las tales elecciones e provisiones... [no] se den por precio, ni por sobornacion, ni ruego de otras personas...ni se fagan promesas ni obligaciones de dar cosa alguna por los tales officios” (Bulas: ff. 124v-126r).

La Corona necesitada de sus apoyos locales para la articulación política del reino se ve forzada a aceptar los márgenes de autonomía práctica que adquieren las instituciones regiminales y dentro de ellas, sus integrantes. En última instancia, las elites dirigentes urbanas son un sostén indispensable de la construcción de la monarquía centralizada bajomedieval; pero al mismo tiempo, los “excesos” de los oficiales que pueden minar su potestad imperativa y activar el descontento de las comunidades tributarias, deben ser controlados. El afán monárquico de supervisión se plasma en el envío de jueces visitadores.¹² No obstante, a diferencia de las incipientes formas burocráticas que aparecen en los niveles centrales de la administración, en el ámbito municipal los oficios principales no están permeados aún por

¹⁰ Los oficios locales son instrumentados para el beneficio personal o familiar y la formación de clientelas, de Bernardo Ares, 1996: 59.

¹¹ “no tengan mas boz...ni otro officio en la tal ciudad” y “restituya lo que así oviere llevado con el doblo”, ORC, Libro VII, Tit. II, Ley, IX: 277.

¹² “que el juez de residencia se informe como los regidores e fieles e sesmeros e procuradores e escrivano e otros officiales de concejo...usan sus officios e guardan las leyes del reyno que en lo que toca a sus officios disponen, e si por la pesquisa...fallare alguno culpante le suspenda del officio”, Bulas, “Los capítulos delo que han de fazer los corregidores y jueces de residencia y gobernadores del rey”, 9 de junio de 1500, f LXXX.

ninguna racionalidad fundada en los “deberes oficiales”,¹³ que los convierta en verdaderos instrumentos profesionalizados de estado. Ni los requisitos de idoneidad y eficiencia, ni las prácticas impersonales constituyen la sustancia de estos puestos; de modo que tampoco podemos identificar en los comportamientos de los regidores el mismo *habitus* que algunos autores reconocen en los oficiales regios (Brendecke y Martín Romera, 2017: 330-33).

El regimiento se incluye dentro de las amplias y complejas estrategias de promoción social y estamental de las elites urbanas; no constituye un objetivo en sí mismo desde el que lanzarse a una carrera profesional de servicio público. Aunque no es para nada desdeñable hacerse de una regiduría, en la medida en que sirve para proyectar y ostentar el estatus personal y familiar,¹⁴ su ejercicio no conlleva en modo alguno la sujeción estricta a normas y procedimientos sistematizados.

Reflexiones finales

La monarquía pretende reducir las arbitrariedades apelando al servicio y al interés público; tópicos tan amplios y ambivalentes como arraigados en la cultura política medieval. Nada que implique la reglamentación precisa de las conductas, ni tampoco que permita discriminar de modo claro las acciones lícitas de las que no lo son. Esta ausencia de delimitaciones claras conduce la reflexión hacia las cualidades del oficio regimental en el contexto híbrido de las formas políticas bajomedievales.

En este sentido, el lazo que une al regidor con el cargo expresa una lógica singular. El *oficio regimental no se apropia de su oficial*, como la propiedad se apropia del propietario (Bourdieu, 2013: 93); por el contrario es el estatus personal de su ocupante el que se impone, dotando a aquél de cualidades diferenciales.¹⁵

Las diferentes disposiciones regias se orientan a modificar situaciones particulares, tal o cual conducta que ha generado malestar o conflicto, más que a conformar un nuevo tipo de agente político para ejercer la dirección de los asuntos concejiles. Si la impronta burocrática que de manera embrionaria se está gestando en los órganos centralizados conserva fuertes

¹³ La profesionalización y los “deberes oficiales” normalizados hacen al perfil del funcionario público, Weber, 1991: 9.

¹⁴ La “ostentación de un cargo municipal era un elemento clave” en la proyección de las minorías urbanas, Lozano Castellanos, 2017: 533.

¹⁵ Por contraste, el rango social del funcionario público moderno “está garantizado por las normas prescriptivas del orden jerárquico”, Weber, 1991: 16.

elementos patrimonialistas, expresados en la articulación de los nobles con el propio servicio del estado,¹⁶ más intensos aún son estos rasgos en los órganos de gobierno municipales.

La orientación reformista de la Corona que alcanza a los concejos está condicionada por los límites que le imponen sus propios apoyos. De este modo, nos inclinamos por caracterizar las medidas que adoptan los soberanos como producto de situaciones transaccionales inherentes a la “rivalidad colaborante” que sustancia el vínculo entre el poder monárquico y las elites dirigentes municipales. En última instancia, la asimilación de los oficiales municipales al *ethos* aristocrático expresa los atributos de las formas políticas en el feudalismo tardío (Asenjo González, 2005: 375).

Bibliografía

Fuentes

Cortes de los Antiguos Reinos de Castilla y León (1861), Madrid: Real Academia de la Historia, T. III.

Díaz de Montalvo, A. (comp.) (1565), *Ordenanzas Reales de Castilla (Ordenamiento de Montalvo)*, Alcalá de Henares: Ed. Sebastián Martínez.

Libro de bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos (1503), Alcalá de Henares: Juan Ramírez (ed.), vol. I, ff. 124v-126r.

Luis López, C. (ed.), Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, II, Ávila: Gran Duque de Alba.

Martín Rodríguez, J. L. (ed.) (1995), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*, I, Ávila: Gran Duque de Alba.

Estudios críticos

Álvarez Palenzuela, V. A. (1991), “La Corona de Castilla en el siglo XV. La administración central”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 4, 79-94.

Asenjo González (2005), M., “Ciudades y poder regio en la castilla Trastámara (1400-1450)”, en Foronda, F.; Genet, J.-Ph.; Nieto Soria, J. M. (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Madrid: Casa de Velázquez.

Bourdieu, P. (2013), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI.

¹⁶ “respecto del servicio al Estado, los nobles pudieron adherirse simplemente a la idea tradicional de su propia autonomía, enfatizando su concepción de la administración estatales como un espacio pleno de intereses patrimoniales”, Buylaert, 2017: 625.

- Brendecke, A. y Martín Romera, M. (2017), “El *habitus* del oficial real. Ideal, percepción y ejercicio del cargo en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)”, *Studia Historica. Moderna* 39:1, 23-51.
- Buylaert, F. (2017), “El discurso del señorío nobiliario entre las ciudades y el estado en el Flandes del siglo XV”, en Jara Fuente, J. A. (coord.), *Discurso político y relaciones de poder. Ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*, Madrid: Dykinson.
- de Bernardo Ares, J. M. (1996), “El régimen municipal en la Corona de Castilla”, *Studia Historica. Moderna* 15, 23-62.
- Gautier Dalche, J. (1985), “Les processus de décision dans un gouvernement urbain selon les Ordonnances d’Ávila (1487)”, *En la España Medieval* 6, 507-520.
- Jara Fuente, J. A. (2007), “Conmo cunple a serviço de su rey e sennor natural e al procomun de la su tierra e de los vesinos e moradores de ella. La noción de servicio público como seña de identidad política comunitaria en la Castilla urbana del siglo XV”, *e-Spania: Revue électronique d’études hispaniques médiévales* 4.
Disponible en: <http://e-spania.revues.org/1223?&id=1223>
- Jara Fuente, J. A. (2017), “La ciudad frente a la agresión noble: el coste del conflicto. Cuenca y su Alfoz en el siglo XV”, en Jara Fuente, J. A. (coord.), *Discurso político y relaciones de poder. Ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*, Madrid: Dykinson.
- Ladero Quesada, M. A. (1004), “Monarquía y ciudades de realengo: siglos XII-XV”, *Anuario de Estudios Medievales* 24, 719-774.
- Lozano Castellanos, A. (2017), “Fiscalidad regia, nobleza y ciudad. La intervención de la nobleza de Talavera de la Reina en la negociación de la adopción y renovación del encabezamiento de las alcabalas de la villa (1496-1510)”, en Jara Fuente, J. A. (coord.), *Discurso político y relaciones de poder. Ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*, Madrid: Dykinson.
- Luchía, C. (2016), “La noción de «Bien Común» en una sociedad de privilegio: acción política e intereses estamentales en los concejos castellanos (Siglos XV-XVI)”, *Edad Media* 17, 307-326.
- Menjot, D. (1985), “L’élite du pouvoir à Murcia au Bas Moyen-Âge”, *En la España Medieval* 7, 883-907.

- Monsalvo Antón, J. M. (2006), “El realengo abulense y sus estructuras de poder durante la baja Edad Media”, en del Ser Quijano, G. (ed.). *Historia de Ávila*, Ávila: Gran Duque de Alba, vol. III.
- Riesco Terrero, A. (2005), “Los oficios públicos de gobierno, administración, justicia y recaudación y los de garantía de la fe documental en la Corona de Castilla a la luz de una disposición de los Reyes Católicos de finales del siglo XV (1494)”, *Documenta & Instrumenta* 3, 79-108.
- Watts, J. (2016), *La formación de los sistemas políticos. Europa (1300-1500)*, Valencia: PUV.
- Weber, M. (1991), *¿Qué es la burocracia?*, Buenos Aires: Leviatán.

VÍNCULOS ENTRE LAS REPRESENTACIONES DE TROVADORES E INSTRUMENTOS
MUSICALES EN LAS IMÁGENES DE DOS CACIONEROS OCCITANOS DEL SIGLO XIII:
FRANÇAIS 12473 Y FRANÇAIS 854

IRENE MANGIAROTTI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

GERMÁN PABLO ROSSI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

ARGENTINA

Resumen

En el presente trabajo se realizará un estudio comparativo iconográfico de cuatro representaciones de trovadores presentes en iniciales historiadas del manuscrito Français 12473 y del manuscrito Français 854, ambos cancioneros occitanos del Siglo XIII conservados en la Biblioteca Nacional de Francia. Solo cuatro de las noventa y una representaciones del Ms. Français 854 incluyen instrumentos posibles de ser reconocidos como musicales: Albertet de Sisteron aparece con un cordófono punteado, Aimerics Sarlat con un aerófono de la familia de las flautas y con un membranófono del tipo de un tambor, Guilhem de Montanhagol con un cordófono de la familia de las arpas y Perdigon con un cordófono frotado. Sin embargo, en el manuscrito Français 12473, sobre setenta y ocho iniciales historiadas solo es posible distinguir un objeto musical en la imagen correspondiente a Perdigon, quien sostiene un cordófono como en el Ms. Français 854, mientras que los otros trovadores antes mencionados aparecen sin instrumentos. El propósito de este trabajo será el estudio de las diferencias entre las iluminaciones de ambos manuscritos a fin de dar cuenta en qué medida, mediante la utilización de instrumentos musicales como una alternativa de representación, se ha vinculado la imagen del personaje con el carácter sonoro de las actividades trovadorescas y juglarescas.

Palabras Clave: Iconografía - Iluminaciones - Instrumentos musicales - Manuscritos.

Abstract

In the present work an iconographic comparative study of four troubadour performances present in the historiated initials of the manuscript Français 12473 and of the manuscript Français 854, both occitan songbooks of the XIII Century conserved in the National Library of France, will be carried out. Only four of the ninety-one representations of the Ms. Français 854 includes instruments that can be recognized as musicals: Albertet de Sisteron appears with a dotted chordophone, Aimerics Sarlat with an aerophone from the flute's family and with a membranophone of the drum's type, Guilhem de Montanhagol with a harp's family chordophone and Perdigon with a rubbed chordophone. However, in the manuscript Français 12473, on seventy-eight initials it is only possible to distinguish a musical object in the one corresponding to Perdigon, who holds a chordophone as in Ms. Français 854, while the other troubadours mentioned above appear without instruments. The purpose of this work will be the study of the differences between the illuminations of both manuscripts in order to give an account to what extent the image of the character has been linked to the sound character of the troubadour and juglaresque activities, by using musical instruments as an alternative representation.

Keywords: Iconography - Illuminations - Musical instruments - Manuscripts.

Introducción

En la segunda mitad del siglo XIII en el sur de Francia y el norte de Italia prolifera la producción de manuscritos que compilan canciones occitanas. Suelen compartir contenidos similares: consisten en el ordenamiento de las poesías, antecedidas por una breve biografía en prosa del trovador. Algunos autores, como Christopher Davis, indican que esto simboliza un esfuerzo por representar a los trovadores como una tradición literaria coherente, definida por un lenguaje en común y una historia representativa de ciertos valores estéticos e ideológicos especialmente asociados con el código ético y erótico del *fin'amors* (Davis, 2011:6). En esta oportunidad realizaremos un análisis y comparación de las imágenes de dos de estos manuscritos.

Las fuentes

El Ms. Français 854, también denominado *Chansonier* I se trata de un pergamino realizado hacia finales del siglo XIII o inicios del siglo XIV, en Italia. Contiene ciento noventa y nueve folios, los diez primeros enumeran las tablas de materias y los siguientes contienen los textos propiamente dichos. Las medidas son de 310 x 226 mm. La escritura es en doble columna de 47 líneas. No tiene notación musical. Contiene 91 iniciales historiadas, ilustrando las *vidas* de algunos trovadores, pero no todos los trovadores tienen un retrato. Fue parte de la colección de la Biblioteca de Fontainebleau de François I y su ubicación actual es en la Biblioteca Nacional de Francia.

El Ms. Français 12473, *Chansonier* K, es muy posible que haya sido producido en el mismo scriptorium que el Ms. 854. Contiene ciento ochenta y ocho folios organizados en dos columnas, los primeros corresponden a las tablas de materias y los siguientes contienen los textos. Tampoco posee notación musical. Contiene setenta y ocho iniciales historiadas, ilustrando las vidas de algunos trovadores. Este manuscrito perteneció a Francesco Petrarca, y luego al cardenal Bembo. Paso por las manos del coleccionista Andrea Mocenigo y luego por las de Fulvio Orsini. Perteneció a la biblioteca del cardenal Querini, quien lo donó a la Biblioteca Vaticana en 1731. Actualmente se ubica en la Biblioteca Nacional de Francia.

Si bien ninguno de los dos posee notación musical existen otras fuentes, como es el caso del Ms. Français 22543, *Chansonier* R, que sí cuentan con algunas de estas composiciones copiadas con signos que indican las alturas relativas de las melodías. Esto confirma que las canciones trovadorescas formaban parte de una tradición musical que incluía asimismo una

performance. Sin embargo, no implica que fueran ejecutadas en el momento de producción de las fuentes conservadas: es necesario comprender al manuscrito medieval como un elemento ordenador y compilador de una tradición de la que se tiene conciencia que puede perderse, y por tanto su objetivo primordial es la conservación (Rossell, 1996:64). De esta manera, se busca monumentalizar y legitimar una cultura literaria que ya había pasado y así contribuir a la pacificación de una sociedad ferozmente guerrera (Miranda, 2005: 12), mediante las líneas de comportamiento social que establecía el marco del amor cortés. El *fin'amors* es el concepto bajo el cual los trovadores designan su teoría erótica: se trata de una poesía en la que predominando la voz masculina se hace referencia a una mujer casada poseedora de una alta posición social, un enorme prestigio y al mismo tiempo una gran belleza, ya que el amor solo estaba dirigido a la más alta de las mujeres y es proporcionador de honor y perfeccionamiento interior (Miranda, 2005: 4). Es probable que estos manuscritos hayan funcionado como libros de *fin'amors* en las cortes italianas (Davis, 2011:14), relativamente distantes geográfica y temporalmente a las cortes francesas donde estos trovadores estaban en actividad creativa.

Las imágenes

Tomamos las dos fuentes descritas más arriba en base a su similitud formal y estructural. Según Christopher Davis, los manuscritos A (Vat. Lat. 5232), K e I fueron producidos en el norte de Italia en el siglo XIII y son factibles de ser comprendidos como cercanamente emparentados, e incluso pueden derivar de fuentes comunes (Davis, 2011:14). Sin embargo, el Ms. A presenta diferencias en su estructura textual con respecto a los otros dos: los poetas están enlistados de acuerdo a una jerarquía según la cual los considerados importantes preceden aquellos comprendidos a un estatus secundario. A los poetas del primer rango está dedicada la vida, seguida de un retrato, y luego seguido por varias canciones y los del segundo rango están caracterizados por una corta vida y una canción, pero sin un retrato (Stones, 2010:2). Por otro lado, es posible notar diferencias iconográficas entre el Ms. A y los otros dos manuscritos, y un manejo diferente en la técnica del claroscuro. Es por estas diversidades que se conformará el corpus de análisis con las iluminaciones de los Mss. 854 y 12473.

De las iluminaciones de trovadores, setenta y cuatro aparecen en ambos manuscritos. De las que están en común, es posible observar que no siempre coinciden los esquemas iconográficos.

La estructura empleada para desarrollar los textos de canciones consiste en un rótulo con nombre del supuesto autor de las composiciones seguido de su *vida* en tinta roja. Luego de ésta se coloca una inicial historiada que ilustra la letra de la primera canción. Se suceden las poesías, una tras otra, en tinta negra.

Las iluminaciones consisten únicamente en estas iniciales. Todas, en ambos manuscritos, reiteran un esquema compositivo: poseen un marco de encierro cuadrado, con fondo de oro. La letra inicial suele contar con decoraciones realizadas en tinte blanco, compuestas por cruces, líneas onduladas y secuencias de puntos. Sobre el eje central de la imagen suele ubicarse al personaje. Lejos de buscar ser un retrato del supuesto trovador, consisten en un símbolo de esa personalidad. Esto es así, porque no es posible determinar si estas canciones fueron compuestas por determinado personaje, en el caso de que haya existido. Tampoco es posible comprender cómo era su fisionomía. Sin embargo, es notable destacar que los escribas eligieron colocar estas imágenes como forma de jerarquizar determinados nombres, lo que legitimaba así mismo a la lírica occitana. Según Christopher Davis, en el intento de representar esta cultura ya pasada, los escribas impusieron nuevas ideas sobre la figura del autor, la función lírica y la naturaleza del occitano como un lenguaje de autoridad literaria (Davis, 2011:6).

Todos los personajes poseen un tratamiento de pinceladas sutiles para generar un juego de luces y sombras en el rostro, manos y en la vestimenta. En este juego se presentan algunas tonalidades de verde para profundizar las zonas sombreadas. Estas tonalidades, el fondo de oro y el tratamiento lineal o caligráfico de los detalles, como los pliegues de las vestiduras, corresponden al estilo bizantino (Carvajal, 2014:235), abundante en las iluminaciones italianas del siglo XIII. Sin embargo, no son figuras hieráticas: en la mayoría de los casos los personajes se encuentran representados con las manos hacia el texto y los pies ubicados en distintas posiciones. Un segundo esquema iconográfico recurrente consiste en la ilustración del personaje a caballo, visto de perfil, con su cuerpo y el cuerpo del animal direccionados hacia la derecha. Las modas de vestimenta son muy similares en ambos manuscritos. Sin embargo, hay algunos personajes que no cumplen con estos dos esquemas. Efectuando una primera aproximación a las imágenes, es posible distinguir que los recursos iconográficos del Ms. 854 responderían a la interpretación de elementos literarios, presentes en las vidas o en los textos de las canciones. No obstante, no es posible determinar únicamente a la *vida* como fuente de inspiración a la hora de realizar la iluminación: bien podría tratarse de de una interpretación de

otra fuente iconográfica, ya sea de un manuscrito anterior o de obras de algún artista italiano. En cuatro de estas iluminaciones se ha elegido representar instrumentos musicales. Es por esto que las analizaremos con mayor detalle a continuación.

Albertet De Sisteron

En su vida, presente en ambos manuscritos, se menciona:

Albertet fue del Gapensés, hijo de un juglar que se llamó Asar, que fue trovador e hizo buenas cancionitas. Y Albertet hizo muchas canciones, de buena melodía pero de palabras de poco valor. Fue bien celebrado cerca y lejos por las buenas melodías que componía, y fue muy buen juglar en corte y agradable en el trato con la gente. Y estuvo mucho tiempo en Aurenga y se hizo rico. Luego se fue a vivir a Sestairon, y allí murió. (Riquer, 1999: 1131).

En cuanto a la iluminación, en el Ms. 12473, folio 119v, se observa el personaje solo, con su rostro direccionado hacia el texto y utilizando una vestimenta verde claro con detalles en tinte blanco que lo cubre desde el cuello hasta las pantorrillas. En el Ms. 854, folio 133v, también aparece solo, vestido con una túnica celeste similar y dirige su mirada al texto, pero en este caso aparece sosteniendo un cordófono punteado de color rojo. El instrumento musical posee cinco cuerdas que están agarradas al puente y un clavijero curvado con una ornamentación zoomórfica. El personaje presenta una postura corporal asociable a una ejecución musical ya que aparece pulsando las cuerdas con un plectro negro sostenido en su mano derecha mientras la mano izquierda se apoya en el mango (trastiera) con los dedos flexionados. Si bien la semejanza en el formato de la letra de ambos manuscritos es muy notoria, las diferencias cromáticas y en el tratamiento de la figura nos permiten suponer que se trata de obras de distintos iluminadores. En la vida de este personaje se celebra el aspecto musical de sus composiciones, más allá de las letras que podrían tener, que de hecho se aclara que poseían “poco valor”. Es el sonido que él hacía, en lengua occitana *bons sons qu’el fasia*, lo que parecería enaltecer a esta figura. Es posible entonces que se haya elegido destacar esta dimensión del personaje en el Ms. 854 por considerarla relevante.



Figura 1. Ms. Français 12473, folio 119v (detalle), Imagen de Bnf.



Figura 2. Ms Français 854, folio 133v (detalle), Imagen de BnF

Perdigon

Su vida enuncia:

Perdigon fue juglar y supo trovar y tañer la vihuela muy bien, y fue del obispado de Gavaudan, de un castillo que se llama Lesperon, y fue hijo de un hombre pobre que era pescador. Y por su buen criterio y por su trovar ascendió a gran mérito y a gran honor: el Dalfin d'Alvernya lo tuvo por caballero suyo y durante mucho tiempo lo visitó y lo armó y le dio tierra y renta, y todos los príncipes y los grandes barones le hacían muy gran honor. Y fue bienaventurado largo tiempo, pero luego le cambiaron las buenas venturas y así se metió en la orden del Císter y allí murió (Riquier, 1999: 957).

Es interesante destacar que se menciona que es debido a su trovar y buen criterio que asciende a gran honor. Jose C. R. Miranda indica que los trovadores acaban por elaborar una particular noción de nobleza, no basada en una ascendencia que en la mayoría de los casos no poseían, sino en el espíritu y en el refinamiento como forma de justificar y legitimar la posición a la que aspiran (Miranda, 2005: 21). Se observan así caminos alternativos a la hora de pensar los movimientos sociales, formas de reconocimiento diversas a la herencia sanguínea.

En el Ms. 12473, folio 36r, se observa a Perdigon sosteniendo un cordófono frotado de tres cuerdas, el único instrumento musical presente en el manuscrito. Es similar al que vemos en la representación de Perdigon en el Ms. 854, folio 49r aunque este tiene cuatro cuerdas. Esto puede vincularse con el texto de la vida, donde se hace mención al acto de tocar un instrumento, en lengua occitana *viular trop ben*. En ambos casos el instrumento posee un tratamiento naturalista del color, ya que las tonalidades se acercan a los tonos de la madera, material utilizado en la fabricación del instrumento. La vestimenta y el tratamiento del rostro del personaje es diferente en ambos manuscritos: se lo observa con colores claros en el Ms. 12473 y con una túnica de un celeste saturado y un sombrero a tono en el Ms 854. En ambas representaciones sostiene el instrumento con la mano izquierda en la que los dedos flexionados se apoyan en el frente del mango mientras que con la mano derecha sostiene el arco en clara situación asimilable a una ejecución musical.



Figura 3. Ms Français 12473, folio 36r (detalle) Imagen de Bnf



Figura 4. Ms Français 854, folio 49r (detalle), Imagen de Bnf

Aimerics Sarlat

“Aimeric de Sarlat fue de Peirigord, de un rico burgo que se llama Sarlat. Y se hizo juglar. Y fue muy sutil en decir y en entender, y llegó a trovador; pero solo hizo una canción.” (Riquer, 1999: 807). Si bien Riquer plantea que se conservan cinco composiciones atribuibles a este autor, solamente se copia una de ellas en los Ms. 854 y 12473. En las representaciones en las que aparecen instrumentos en brazos de los personajes, como en los dos casos descritos más arriba, la elección del mismo deja abierta la posibilidad de estar representando una posible ejecución vocal-instrumental más afín a la exposición pública de la poesía trovadoresca, dado que los cordófonos se tocan de forma manual permitiendo la simultaneidad del canto. En este caso en el Ms. 854, folio 123r, se observa al personaje con un aerófono pequeño color madera de la familia de las flautas sostenido por su mano izquierda muy cerca en su boca y con un membranófono blanco también relativamente pequeño del tipo de un tambor colgado a su cuerpo que es tocado por una baqueta de color madera, de manera que el individuo, en el caso de que posea estos elementos en un contexto de ejecución posiblemente no podría cantar y tocar en el mismo momento. La acción de cantar queda así anulada o al menos dificultada ya que si bien podría alternarse en la acción de tocar y cantar, sería una performance más vinculable a prácticas de canciones para danzar. Esto podría asociarse con la vida, en tanto que se aclara que “solo hizo una sola canción”, como si su desempeño musical estuviese limitado. Por otro lado, se explicita en la vida que “se hizo juglar”, y los instrumentos representados son

más factibles de aparecer vinculados a representaciones de danza o de prácticas juglarescas. No se trataría de representar al tipo de trovador cortesano, sino más bien a un juglar que promueve el divertimento social.

En el Ms. 12473, folio 108v, Aimerics Sarlat es representado sin instrumentos. Se posiciona sobre el eje central de la imagen, vestido con una túnica de color claro. Mantiene sus brazos en alto y su mirada hacia el texto. La vestimenta en el Ms. 854 es roja, contrastando con el fondo dorado y con las tonalidades claras de los instrumentos.

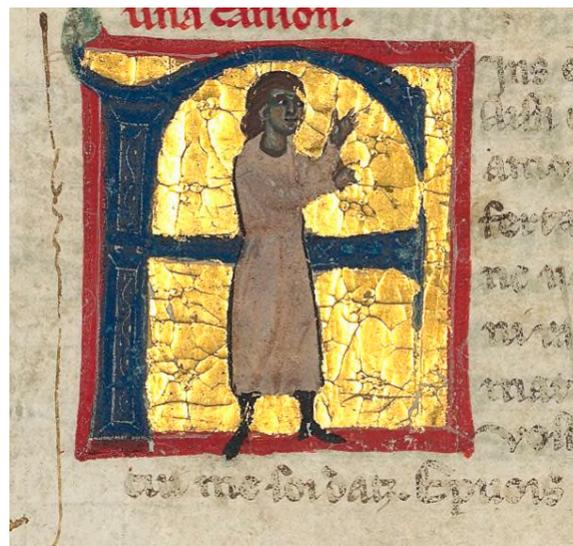


Figura 5. Ms Français 12473, folio 108v (detalle), Imagen de Bnf



Figura 6. Ms Français 854, folio 123r (detalle), Imagen de Bnf

Guilhem de Montanhagol

En base a algunas fuentes, Riquer establece que Guilhem de Montanhagol “fue un caballero de Provenza, y fue buen trovador y gran enamorado. Y se enamoró de mi señora Gauseranda, del castillo de Lunel; e hizo sobre ella muchas buenas canciones” (Riquer, 1999:1433). Sin embargo, en nuestro corpus no se hace mención a la *vida*. En el Ms. 12473, folio 110r, se observa al personaje vestido con una túnica celeste adornada con puntos blancos, con sus brazos abiertos y su mirada hacia el texto. En el Ms. 854, folio 124r, aparece con una túnica de un color y tratamiento similar, aunque se le agrega un sombrero del mismo tono. Su mirada se concentra en un cordófono rojo de la familia de las arpas que tiene siete cuerdas y parece pulsar con su mano derecha a la vez que lo apoya contra su cuerpo en una actitud claramente asociable con la ejecución musical.

Es interesante tener en cuenta que frente al vacío referencial generado por la falta de la vida, en el Ms. 854 se lo elige representar con un instrumento musical. Es probable que no haya circulado la fuente con la vida de Montanhagol en el contexto de producción de los manuscritos, ya que se lo contrario se hubiera agregado al texto. Es factible considerar entonces que la intención de los iluminadores fuera la de presentarlo como juglar o como personaje vinculado a la ejecución de sonidos.

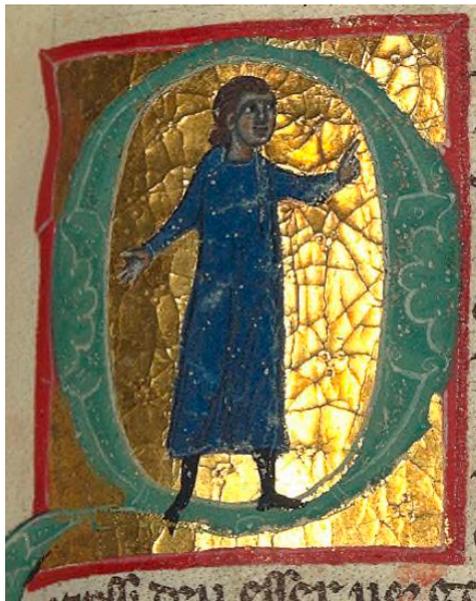


Figura 7. Ms. Français 12473, folio 110r (detalle), Imagen de Bnf.



Figura 8. Ms Français 854, folio 124r (detalle), Imagen de Bnf

A manera de conclusión

Lejos de abarcar todo el campo de conocimiento que se abre frente a estas imágenes, lo que aquí nos proponemos es abrir los interrogantes para fomentar futuras investigaciones que profundicen en los sistemas iconográficos de estas imágenes y en el universo de variables que ofrece el corpus de cancioneros occitanos. En esta primera aproximación salta a la vista que las copias de los cancioneros no son idénticas, y es en la diferencia donde nos posicionamos a la hora de iniciar las preguntas. Frente al mismo objetivo de representar a un determinado personaje, un manuscrito presenta ciertas soluciones y el otro, ciertas otras. Y en cuatro de estas iniciales se opta por incluir una dimensión que existía desde la concepción misma actividad trovadoresca pero había quedado al margen en estos cancioneros: la música. Los instrumentos iluminados hacen referencia al acto de *ejecutar música*, de producir un sonido que en otros cancioneros podía aparecer pautado pero en estos dos ha quedado excluido. De esta forma, queda unida en un vínculo la imagen del personaje con la práctica instrumental juglaresca que acompaña las actividades trovadorescas.

Bibliografía

Carvajal, A. et al. (2014), *El arte en la Baja edad media occidental*, Madrid: Edición Universitaria Ramon Areces.

- Davis, C. J. (2011), *Scribes and Singers: Latin Models of Authority and the Compilation of Troubadour Songbooks*, Michigan: The University of Michigan.
- Lemaitre, J. L. y Vielliard, F. (2008) *Portraits de troubadours. Initiales du chansonnier provençal A (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5232)*, Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica del Vaticano.
- Miranda, J. C. R. (2005), “Da fin’amors como representação da sociedade aristocrática occitanica”, *Amar de Novo. Participações no Ciclo de Conferências da Associação de Professores de Filosofia “O Amor na Idade Média”*, Fundação Engenheiro António de Almeida, 123-150.
- Riquer, M. (1975), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Ariel.
- Di Salvo, S. y Rossi, G. (2013), “Entre la juglaría y la liturgia: dos modos de *performance* en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”, *Analizar, interpretar, hacer música: de las Cantigas de Santa María a la organología. Escritos in memoriam Gerardo V. Huseby*. Melanie Plesch Editora, Buenos Aires: Gourmet Musical Ediciones.
- Rossell, A. (1996), “La música de los trovadores”, *Cuadernos de Sección. Música 8*, Eusko Ikaskuntza, 53-100. En línea, (consultado el 01/07/2018) disponible en: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/musiker/08/08053100.pdf>

Fichas de Biblioteca

- Manuscrito Français 854, ficha de Biblioteca Nacional de Francia, (consultada el 1 de julio de 2018). Disponible en: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc51102f>
- Manuscrito Français 12473, ficha de Biblioteca Nacional de Francia, (consultada el 1 de julio de 2018). Disponible en: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc13577n>

Manuscritos digitalizados

- Manuscrito Français 854 (I), (consultado el 1 de julio de 2018). Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419245d>
- Manuscrito Français 12473 (K), (consultado el 1 de julio de 2018). Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60007960>
- Manuscrito Vat. Lat. 5232 (A) (consultado el 1 de julio de 2018). Disponible en: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5232

RAIMUNDO LÚLIO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO MEDIEVAL (SÉCULO XIII)

JOSÉ CRISTIANO MANSUR MOREIRA

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA RAIMUNDO LÚLIO (IBFCRL)

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIEVALE (SIEPM)

BRASIL

Resumo

Esta proposta tem como objetivo demonstrar como Lúlio estabelece um diálogo entre as diferentes formas de credo, fundamentando-se na razão e eximindo-se de qualquer argumento baseado em autoridades religiosas, suas revelações ou tradições. Nesse sentido, a proposta empreende esclarecer como Lúlio, no século XIII, inaugura o diálogo entre as diferentes formas de credo: Judaísmo, Islamismo e Cristianismo, sendo considerado o pioneiro do ecumenismo. Especificamente na obra *O Gentio e os Três Sábios*, o Doutor Iluminado considera apenas as razões necessárias e universais, a fim de estabelecer uma conclusão validamente aceita pelas diversas religiões e, sendo assim, procura um caminho que possa levar com segurança ao conhecimento de Deus que transcenda quaisquer interpretações humanas movidas pela cultura, tradição ou mesmo pelo sentimento religioso. Entende-se que o seu pensamento é construído num sistema exclusivamente racional na busca da Verdade sobre as seguintes questões: qual o sentido e a finalidade da existência humana, se o ser humano possui uma essência própria, qual a origem e o fim do homem, o que é o Bem e o Mal, como direcionar o agir humano e sua relação com o Transcendente. A partir dos pilares da contribuição filosófica de Raimundo Lúlio, demonstrar-se-á que o diálogo inter-religioso só é possível quando cada parte envolvida colocar a sua fé “entre parênteses”. Nesse diálogo, os argumentos não devem ser baseados no fideísmo ou na autoridade religiosa, mas devem ter natureza exclusivamente racional.

Palavras-chave: Fé - Razão - Diálogo inter-religioso - Religião

Abstract

This proposal aims to demonstrate how Lulio establishes a dialogue between different forms of creed, based on reason and freeing himself from any argument based on religious authorities, their revelations or traditions. In this sense, the purpose of the proposal is to clarify how Lulio in the thirteenth century inaugurates the dialogue between different forms of creed: Judaism, Islam and Christianity, being considered the pioneer of ecumenism. Specifically in his book “Gentile and the Three Sages”, the Illuminated Doctor considers only the necessary and universal reasons in order to establish a conclusion accepted by the various religions, and thus seeks a way that can safely lead to the knowledge of God that Transcends any human interpretations driven by culture, tradition or even religious sentiment. It is understood that his thinking is built on an exclusively rational system in the search for Truth on the following questions: what is the meaning and purpose of human existence, if the human being has an essence of his own, which is the origin and end of man, What is Good and Evil, how to direct human action and its relation to the Transcendent. From the pillars of the philosophical contribution of Raimundo Lulio, it will be shown that interreligious dialogue is only possible when each involved party places their faith “in parentheses”. In this dialogue, the arguments should not be based on fideism or religious authority, but should be exclusively rational in nature.

Keywords: Faith - Reason - Inter-religious dialogue - Religion

Em Raimundo Lúlio fica evidente uma intensa vivacidade, admirável força e um privilegiado intelecto, que são frutos de um compromisso existencial. Assim, seguro de suas decisões, Lúlio é tomado por um agir próprio de um homem que agarra com severa autenticidade todas as

mudanças existenciais de sua vida, sendo, pois, reformado por um novo modo de entregar-se à sua existência. A este modo, chamamos de conversão.

Lúlio estabelece um diálogo entre as diferentes formas de credo, fundamentando-se na razão, eximindo-se de qualquer argumento baseado nas autoridades religiosas, em suas revelações ou tradições. O Doutor Iluminado considera apenas as razões necessárias e universais, afim de estabelecer algo validamente aceito pelas mesmas religiões e, sendo assim, procura um caminho que possa levar com segurança ao conhecimento de Deus que transcenda quaisquer interpretações humanas movidas pela cultura, tradição ou mesmo pelo sentimento religioso.

Lúlio constrói seu pensamento baseado num sistema exclusivamente racional na busca da Verdade sobre questões que sempre indagaram o ser humano: qual o sentido de sua existência, se possui uma essência própria, sua origem e seu fim, o Bem e o Mal, como direcionar o seu agir e sua relação com o Transcendente.

Raimundo Lúlio demonstra que o diálogo inter-religioso só é possível quando cada parte envolvida colocar a sua fé “entre parênteses”. Os argumentos não devem ser baseados no fideísmo ou na autoridade religiosa, mas devem ser exclusivamente racionais. Como afirma o filósofo medieval Raimundo Lúlio (Ramón Llull): “o homem foi feito mais para entender do que para acreditar”.

Contexto Histórico

Até o início do século XIII, a Catalunha era dominada por árabes. Em 1229, o Rei Jaime I conquista a Ilha de Maiorca. Os árabes e judeus foram feitos escravos e as terras foram divididas pelo monarca entre seus oficiais do exército.

Em 1232, nasce Raimundo Lúlio em Maiorca, Reino de Aragão, atual Catalunha, proveniente de uma família abastada. Lúlio, em sua adolescência, atua como preceptor do Príncipe Jaime, filho de Jaime I. Posteriormente, Raimundo Lúlio torna-se senescal do filho do monarca.

Aos 23 anos, o catalão contrai matrimônio com Blanca Picany. Destas núpcias nascem os seus filhos: Madalena e Domingos.

Raimundo Lúlio, em meados de 1263, passa por uma intensa crise espiritual, seguida de uma fervorosa conversão. Lúlio se prepara intelectual e espiritualmente. Em seguida, afirma ter visto qual o seu destino ao se encontrar com a aparição mística do Cristo

crucificado: doar toda sua vida à conversão dos infiéis e a propagação da fé católica, assumindo todo sacrifício inerente à sua escolha: o martírio. Neste mesmo contexto, veste o hábito de penitente.

Já na fase adulta, entre sua terceira e quarta décadas de vida, o filósofo adquire um escravo sarraceno para ensinar-lhe o idioma árabe. Nesta mesma época (1274-1264), inicia seus estudos na filosofia árabe e na filosofia judaica, sintetizando-as com a escolástica medieval. Este labor durou cerca de dez anos. Deste modo inicia, então, sua produção literária: “O Livro das Contemplações” e “O Livro do gentio e dos três Sábios”.

Num contexto em que a coesão social era mantida em função da religião, sendo fundamental pertencer ao cristianismo e às suas estruturas administrativas, a conquista de território se dava pois, pela religião e não pelo nascimento. Contudo, em Maiorca era diferente. Esta região da península ibérica, era constituída por cristãos, mulçumanos e judeus, embora estes dois últimos não usufruíam dos mesmos direitos da comunidade cristã.

Lúlio partia da premissa que, quantos bens seriam alcançados se todos os homens compartilhassem de uma só fé, uma só religião, ao passo que é notável os inúmeros males que se originam pela pluralidade da fé e pela relativização da verdade:

Pensai, senhores, disse o sábio a seus companheiros, quantos são os danos que se originam pelo fato de os homens não seguirem uma só fé e uma só religião, e quantos são os bens que adviriam se todos tivessem uma só fé e uma só lei. (LÚLIO apud JAULENT, 2001, 13).

Em seus argumentos, não tomava como referencial a autoridade dos homens considerados santos, mas as razões necessárias, as quais nenhuma autoridade por maior que fosse poderia ser contrária. Para Raimundo Lúlio, os argumentos de autoridade podem usar-se da retórica, tomar diversas formas, conduzir a um entendimento ambíguo e confuso, multiplicar as opiniões e afastar ainda mais da verdade:

Muitos argumentos de autoridade dos homens santos poder-se-iam aplicar aos que apresentamos. Todavia, como nenhuma verdadeira autoridade pode ir contra as razões necessárias, (...) até mesmo porque os argumentos de autoridade podem ser expostos de diversas maneiras e se podem ter deles diversas opiniões, o que multiplica as palavras e o entendimento entra em confusão, quando os homens disputam entre si baseados em argumentos de autoridade. (LÚLIO, 2002, 131).

O filósofo maiorquino afirmava que há uma unidade entre a paz, a justiça e a verdade, de modo que nenhuma delas pode existir sem a outra. Para tanto, procurava uma base racional suficientemente sólida para provar as verdades provenientes da fé cristã, com o método conhecido como “Arte”.

Ele estava crente de que o pensamento de Aristóteles já não mais fornecia concretude ao que tange às demonstrações desprovidas de argumentos fideístas sobre as verdades da Revelação. Deste modo, sente-se impelido em levar à conversão as outras denominações de crenças, tomando como subterfúgio uma ciência universal com princípios que possibilitam explicar toda a realidade, levando em consideração, de modo completo, toda a grandeza e nobreza de Deus, contando com a produção e a atividade encontradas dentro Dele, ou dito de outro modo, a Trindade.

Contexto Histórico-Filosófico

No período em que Lúlio viveu, Aristóteles era a maior autoridade pagã usada em conformidade com a Filosofia Cristã para explicar as realidades divinas.

Aristóteles em seu empenho de explicar a realidade das coisas descobriu a teoria do ato e da potência. Estes dois princípios, tomados conjuntamente, explicam a realidade de todas as substâncias primeiras, que são unidades de realidade, isto é, de ser. Ele, seguramente influenciado pelo seu mestre Platão, denominou de substâncias segundas às ideias universais das substâncias primeiras. Devido também à importância dessa influência platônica, nunca conseguiu extrair toda a força de sua teoria do ato e da potência, e por esse motivo não chegou a conceber o que seria uma Realidade Suprema, superior a todas as substâncias primeiras.

Lúlio foi o único pensador que completou a descoberta aristotélica do ato e da potência, atribuindo o Ato Puro à realidade suprema de Deus. Entendia o sábio catalão que o sistema de pensamento aristotélico não seria capaz de explicar plenamente a Realidade Suprema. Esta não consistia só numa atividade, como afirmava Aristóteles, mas num Ato puro, ou seja, algo ôntico e não só ético: um único Ser com um conteúdo infinito de atos, todos eles distintos, mas que unidos são o Ato puro e completo de Deus. É verdade que entre os dois filósofos, deve situar-se Santo Tomás de Aquino, contemporâneo de Lúlio, que também atribuiu a Deus a condição de Ato puro; mas o aquinate não desenvolveu plenamente a teoria do ato ao aplicá-la a Deus e, influenciado por Aristóteles, embora tivesse antes cristianizado seu pensamento, aplicou a Deus a teoria aristotélica da substância primeira. Esta última era para o

grego uma unidade ativa de ser, e essa foi a perspectiva adotada por Santo Tomás: Deus é o Ato puro de ser. O conteúdo ativo e diversificado desse Ato Puro de Ser seria desenvolvido por Raimundo Lúlio.

“O livro do Gentio e os três sábios”

Raimundo Lúlio, já no século XIII defendia o diálogo inter-religioso que deve conter em si liberdade religiosa e uma livre expressão de pensamentos contraditórios entre si. Em sua obra O gentio e os três sábios, Lúlio sugere um diálogo sob os moldes acima descritos.

O livro começa com um gentio, um profundo filósofo, ateu, que tem um vasto conhecimento sobre muitas coisas, contudo desconhece a Deus e a ressurreição. Este desconhecimento leva-o a uma severa depressão, pois para ele, ao findar sua existência retornará ao nada e nunca mais poderá contemplar coisa nenhuma.

É conduzido, por meio desta crise depressiva a adentrar-se em uma floresta, repleta de fontes, belas árvores e paisagens para que ao contemplá-las, possa encontrar alívio pra sua dor. Contudo, esta dor só aumenta, pois para ele, ao morrer nunca mais poderá deleitar-se com o que outrora lhe trouxera tanto prazer.

Concomitantemente, na saída de uma cidade, encontram-se três sábios: um judeu, um muçulmano e um cristão. Estes saudaram-se e resolveram caminhar juntos e conversarem sobre o que ensinavam em suas crenças e ciências. Ao longo de seus percursos chegaram a uma fonte que irrigava cinco árvores. Estas mesmas árvores possuem inúmeras flores que simbolizam os princípios constituintes da realidade, de modo que ao concordarem ou discordarem entre si, poderão, pois, fornecer as razões necessárias, bem como as condições de argumentação.

Dirigindo-se a elas, avistaram uma belíssima mulher, com vestimentas de nobres, montada num belo cavalo que bebia da água da fonte. Esta mulher apresentou-lhes como sendo “Inteligência”, Esta dama é uma alegoria utilizada por Raimundo Lúlio fazendo uma alusão a de que forma deve ser conduzido o diálogo inter-religioso, ou seja, por argumentos lógicos e racionais, isentos de quaisquer justificativas fideístas.

A demonstração da existência de Deus se dará por um discurso realizado pelos três sábios, de modo a não se poder identificar quem esta proferindo-o, se é o judeu, o cristão ou o sarraceno, visto que a existência de Deus, Suas virtudes e a ressurreição são comuns às três religiões.

Lúlio usa da alegoria das árvores e das flores para explicar através da lógica as realidades divinas. Jaulent faz uma exposição sobre o significado das flores, ora citadas:

Lúlio usa aqui da alegoria. As árvores e as flores concedem um valor poético que consolará o gentio e aquietará as ânsias religiosas dos três sábios. As flores, dependendo das árvores, onde estiverem, representam a consideração conjunta de dois elementos de três grupos de realidades: as virtudes divinas, as virtudes humanas criadas, e os vícios. As argumentações do *Livro do gentio e dos três sábios* baseiam-se todas elas nas considerações que os sábios farão sobre as duas realidades que integram cada flor, sempre respeitando as condições que a Dama Inteligência irá definir. (*ibid.*, 45).

As flores das respectivas árvores têm como função representar o método lógico luliano. Segundo Jaulent, podemos resumi-las em número de dez:

1. Reconhecer e atribuir a Deus sempre a maior nobreza a essência, nas virtudes e nas obras.
2. É impossível que as virtudes divinas sejam contrárias umas às outras, nem uma menos que as demais.
3. As virtudes criadas têm que ser necessariamente maiores e mais nobres na medida em que mais fortemente signifiquem e demonstrem a grande nobreza das virtudes divinas ou incriadas.
4. Jamais poderão existir contradições entre as virtudes incriadas e criadas.
5. Os vícios nunca poderão concordar com as virtudes de Deus.
6. É conveniente afirmar tudo, que por meio dos vícios, as virtudes de Deus são melhor significadas ao intelecto humano. Sendo assim, convém negar tudo aquilo que for antagônico à maior significação anteriormente citada, e também tudo quanto possibilite a diminuição das contrariedades entre as virtudes, Deus, e os vícios humanos, com excessão das condições das outras árvores.
7. De todas as virtudes criadas, é necessário que não hajam contradições entre si.
8. Aquilo que for mais conveniente para os homens serem mais virtuosos e terem maior mérito, através das virtudes criadas, tem de ser, em consequência, verdadeiro. Em contrapartida, o oposto, falso; salvando-se as condições das outras árvores.
9. Os vícios, sob hipótese alguma, podem concordar com as virtudes criadas.
10. As virtudes criadas mais contrárias aos vícios sejam as mais amáveis, e os vícios que são mais contrários às virtudes sejam os mais odiosos.

O Doutor Iluminado usa-se destas condições para que o intelecto humano possa compreender as verdades do cristianismo, principalmente a Trindade e a encarnação. Jaulent, cita o seguinte exemplo para ilustrar a forma usada por Lúlio para atingir seu intento: Deus, por possuir poder infinito, poderia com este poder autodestruir-se? Segundo a condição de número “2” isto seria impossível, pois esta autodestruição seria contraditória à sua infinita bondade.

Podemos também concluir que é próprio do Ser Infinito não ter princípio, assim como lhe é próprio não ter fim, logo é uma conclusão tautológica e necessária admitir que o Infinito não pode findar a si mesmo. Seria uma contradição lógica do princípio de identidade.

Com estes argumentos, Raimundo Lúlio ao longo do livro irá demonstrar que Deus existe, Suas sete virtudes, as quais são representadas nas flores da primeira árvore e a esperança na ressurreição.

Depois que os três sábios terminam a sua exposição, o gentio enche-se de alegria e júbilo por compreender que existe um Deus e que a vida não termina com a morte, ou seja, há a ressurreição. Emocionado, coloca os joelhos em terra e adora o Deus único, ressentido apenas por não tê-lo conhecido antes. Desta forma, sentindo-se renovado por ter atingido certezas tão nobres, solicita aos sábios que o ensine como levar estas verdades às outras pessoas que ainda permanecem na obscuridade que até então ele se encontrava. Todavia, ao descobrir que os sábios professam três leis diferentes, o horror toma conta de sua alma a ponto de dizer que a angústia que se encontra agora, é maior da que outrora sentia por ignorar a existência de Deus e da vida eterna:

Ah, senhores! Em quão grande alegria e esperança me havieis colocado! Mas agora me fizestes retornar a muito maior ira e dardo que costumava estar, porque depois de minha morte não tinha temor em sustentar trabalhos infinitos. Mas agora estou certo de que se não estiver no caminho verdadeiro, toda pena está já pronta, para atormentar perenemente a minha alma depois de minha morte! Ah, senhores! E que ventura é esta de me haver tirado de tão grande erro em que estava a minha alma? E por que a minha alma retornou a dores muito mais graves que as primeiras? (Lúlio, 2006, 82)

É neste momento que os três sábios, diante do desespero do gentio, decidem separadamente, sob argumentos puramente racionais, guiados pela dama Inteligência, os artigos de suas respectivas crenças. Cada sábio, defenderá sua respectiva religião valendo-se da *Arx* luliana.

Lúlio começará por descrever o discurso argumentativo de cada sábio, os quais o farão sem a sustentação da Revelação.

Para tanto, fica estabelecido como uma norma básica que somente o gentio poderá interromper ou perguntar ao sábio que estiver discursando.

Ora, decidem que a ordem da exposição dos argumentos se dará de acordo com a antiguidade das fés profeçadas, sendo, pois, primeiramente o judeu com oito artigos de fé; o cristão, com quatorze e por fim, o muçulmano, com doze artigos.

Ao término das três exposições, o gentio poderá ter os subsídios necessários para poder escolher com clareza a crença pela qual irá decidir.

Após as exclamações dirigidas a Deus, o gentio quis contar aos três sábios qual foi a escolha por ele feita, ou seja, a qual religião decidira converter-se. Entretanto surpreendentemente, os sábios preferiram não escutá-lo, pois cada um acredita que ele escolheu à sua religião. Em seguida, se despediram do gentio e seguindo pelo caminho começaram a conversar como é ideal e necessário que todos tivessem apenas uma fé e uma forma de servir a Deus. E como vários conflitos seriam evitados se houvesse uma única crença:

E assim, como temos um Deus, um Criador, um Senhor, tomara tivéssemos uma só fé, uma só lei, uma única seita, uma só maneira de amar e honrar a Deus e fossemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença e contrariedades. Agora, uns são inimigos dos outros e guerreiam e se matam, e somos uns cativos dos outros; e por tal guerra e morte e servidão são impedidos o louvor, a reverência e a honra que devemos dar a Deus todos os dias de nossa vida. (Lúlio, 2006, 82).

O diálogo inter-religioso deve ser amparado pela liberdade das consciências em todos os aspectos por ele tratado; o conhecimento sobre a religião que compõe a outra parte do processo dialógico é outro elemento fundamental.

A primeira finalidade é um saudável convívio com os indivíduos das outras religiões, bem como o conhecimento da outra crença visando uma possibilidade de se escolher entre continuar no credo a que a pessoa se encontrava, escolher por mudar ou abster-se de qualquer crença. Outra finalidade é uma proximidade física, a qual levará a uma desmistificação, que tem como consequência a derrubada dos preconceitos que se impõem como um obstáculo para o diálogo e o convívio. Isto levará a uma diminuição do ódio, da rivalização, das violências físicas e psíquicas, podendo as partes se reconhecerem muito mais como semelhantes do que como diferentes.

Um outro fator é que pelo fato do sujeito buscar argumentos para defender a sua fé, isto leva-o a um maior engajamento teórico e prático sobre a sua doutrina, o que possibilitará uma maior convicção. Conhecendo mais sobre a seu credo e tendo contato com o de outro, isto levará a um conhecimento comparativo da razão da existência ou da não existência de partes de uma ou de outra doutrina, demonstrando, assim, o valor do todo.

Bibliografia

- Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Buenos Aires: Losada, 2003.
- Aquino, Tomás de, *Onze Lições Sobre a Virtude. Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles*. Tondinelli, T. (trad.) (2014), San Pablo: Ecclesiae.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica - Volume IV*. Pinto de Oliveira, C.J. (2005) (trad.), San Pablo: Edições Loyola.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica - Volume V*, Pinto de Oliveira, C.J. (2005) (trad.), San Pablo: Edições Loyola.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica - Volume VI*, Pinto de Oliveira, C.J. (2005) (trad.), San Pablo: Edições Loyola.
- Aquino, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*, Trad. Odilão Moura, D. (2017) (trad.), São Paulo: Ecclesiae.
- Aristóteles, *De Anima*, San Pablo: Editora 34, 2006.
- Aristóteles, *Metafísica*, Reale G. (2002) (trad.), San Pablo: Loyola.
- Boehner, P. y Gilson (1970), E. *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Costa, R. da (2002), “Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull (1232-1316)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 19, 67-96.
- De libera, A. (2011), *A Filosofia Medieval*, San Pablo: Edições Loyola.
- Fidora, A. (2003), “Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo inter-religioso: El Arte luliana como propuesta para una “Filosofía de las religiones”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 10, 227-243.
- Halevi, Y. (2001), *El Cuzary*, Barcelona: Ediciones Índigo.
- Jaulent, E. (1995), “O esse na ética de Raimundo Lúlio”, *Veritas* 40:159, 599-621. 1995.
- Llull, R., *O Livro das Bestas*, Costa, R. da (trad.) (2004), San Pablo: Editora Escala.
- Llull, R., *O Livro do Amigo e do Amado*, Bombassaro, L.C. (trad.) (2004), San Pablo: Editora Escala.

- Llull, R., *O Livro do Gentio e Dos Três Sábios*, Jaulent, E. (trad.) (2001), Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Llull, R., *O Livro dos Mil Provérbios*, Costa, R. da (trad.) (2006), San Pablo: Editora Escala.
- Llull, R., *Escritos Antiaveroístas (1309-1311)*. Brasília, B.; Alcides, S. y Polito, R. (trads.) (2001), Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Maimonides, M., *Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed*, Friedlander, M. (trad.) (1956), Nueva York: Dover Publications.
- Martins, M. (1978), “Uma síntese da “Ars Generalis” de Raimundo Lúlio, em versos Goliardos”, *Revista portuguesa de filosofia*, XXXIV, 59-68.
- Pring-Mill, R. (2006), *El Microcosmos Lul·lià*, Maiorca: Editorial Moll.
- Ratzinger, J. (2007), *Fé, verdade, tolerância – O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, San Pablo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).
- Reale, G. y Antiseri, D. (1990), *História da filosofia – Antigüidade e Idade Média*. v. 1. 2 ed., San Pablo: Paulus.
- Saranyana, J.-I. (2006), *A Filosofia Medieval. (das origens patrísticas à escolástica barroca)*, San Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”.
- Simon, J. Maria Ruiz (2004), *A Arte de Raimundo Lúlio e a Teoria Escolástica*, San Pablo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).
- Suau, T. (2014), *Ramon Llull, somni, miracle i misteri*, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- Svenson, M. A. (2007), “El argumento del diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano”, *Revista Philosophica* 137:32, 137- 155.
- Troyes, Chrétien, *Perceval ou O Romance do Graal*, Costhek Abilio, R. (trad.) (2002), San Pablo: Martins Fontes.
- Veiga, B. (2008), *É impossível o diálogo inter-religioso?: O pensamento de Bento XVI e a visão de Raimundo Lúlio sobre o diálogo inter-religioso*, San Pablo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).

LOS RITOS DE VICTORIA MILITAR EN LA CRONÍSTICA LEONESA-CASTELLANA. USOS Y VARIACIONES EN EL DISCURSO DE LOS CRONISTAS Ss. XII-XIII

RAIMUNDO MENEGHELLO

UNIVERSIDADES FINIS TERRAE (UFT)

UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ (UCSH)

CHILE

Resumen

En el marco de la guerra entre los reinos cristianos y el al-Ándalus, los siglos XII y XIII son los de mayor actividad bélica, mientras de forma simultánea se observa la introducción de un discurso de Cruzada y la reorganización política de la guerra peninsular en torno a los reinos de León y Castilla. En ese contexto, la cronística comenzó a dar mayor importancia a aquellos actos o acontecimientos que resaltaban la victoria sobre el Islam y de paso validasen a los monarcas cristianos y sus ambiciones. Es así como nos proponemos exponer, a través del uso de la técnica de análisis de contenido, un estudio del lenguaje cronístico, para su visualización mediante gráficos que reflejen frecuencias y variaciones de determinados tópicos-conceptuales. Ello para constatar la manera en que los cronistas comenzaron a expresarse respecto a los relatos de ritos referidos a las victorias militares. De esta forma pretendemos verificar la introducción de elementos narrativos que permiten hablar de la creación de rituales de victoria más o menos uniformes –los que clasificamos en oraciones, liturgias y triunfos– destinados a exaltar la labor reconquistadora como un acto que simbolizaba el triunfo de los cristianos y sus monarcas sobre los enemigos de la fe y la recuperación del espacio “sagrado” hispano. Proponemos entonces presentar la evolución de un discurso cronístico y su uso político, en un contexto acotado y definido, a través de la identificación y visualización de elementos de continuidad que servirán como base para un estudio más amplio del fenómeno ideológico de la “reconquista”.

Palabras clave: Cronística - Reconquista - Ritos -Victoria militar

Abstract

The XII and XIII centuries are the ones with the mayor military activity, within the framework of the wars between the Christian kingdoms and the al-Andalus, while at the same time was happening the introduction of the Crusade discourse and the political reorganisation of the peninsular war around the kingdoms of León and Castilla. In this context, the chronicle begun to give more importance to all those events that highlighted the victory over the Islam and could validate the Christian monarchs and their ambitions. Using th tecniche of content analysis of the chronichs we pretend to expose, a study on the language used, making it visual in graphics showing frequences and variations of particular conceptual topics. All this in order to establish the way the chronists expressed themselves about rites related to military victories. With this method we pretend to verify the introduction of certain narrative elements that would allow to confirm the creation of victory rites more or less uniform- that we classify in sentences, liturgies and victories- with the objeotive of praising the reconquest task as an act that simbolyzes the victory of the christians and his kings over the enemies of the faith and the recovery of the hispanic “sacred” space. We inted the to present the evolution of the discourse of the chroniques and it’s political use, in a defined context, through the identification and visualization of elements of continuity that set the grounds for a further and deeper study of the ideological phenomenon of the “reconquest”

Keywords: Chronicles - Reconquest - Rites - Military Victories

En el presente trabajo, pretendemos, presentar una aproximación metodológica para el análisis del discurso cronístico, mediante el estudio del caso particular de lo que identificamos como

“ritos de victoria militar”.¹ Ello a través de un análisis de contenido dividido en tres etapas. Primeramente, el estudio de las fuentes para la identificación de conceptos que engloban

¹ La propuesta de esta ponencia nos acerca al análisis de contenido, una técnica asociada al análisis del discurso que, si bien tiene múltiples acepciones, preferimos quedarnos con lo planteado por Bardin, en cuanto que la técnica tiene como propósito principal “la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción (o eventualmente de recepción), con ayuda de indicadores (cuantitativos o no) de un mensaje” (Bardin, 2002: 29). A través de esta técnica buscamos los significados expresos y latentes de un relato mediante la observación de su contexto, intencionalidad y omisiones del mismo, a través de la identificación de parámetros o tópicos conceptuales objetivos y sistemáticos que pueden ser categorizados y contabilizados. Todo ello sin perder de vista la importancia de la elaboración de una categorización sistemática cuya amplitud permita la replicación del modelo de análisis, asumiendo que esta práctica técnica siempre podrá ser criticada en razón de la selección de los criterios utilizados, por su posible tendencia a la subjetividad e inexactitud. Por ello, para abordar la problemática de nuestro estudio, parte del amplio repertorio bibliográfico existente, tanto para lograr elaborar una visión integral del periodo de estudio como para abarcar los enfoques historiográficos desde los cuales ha sido estudiado.

No obstante, la definición utilizada, debemos resaltar que esta técnica, que se origina en la primera mitad del siglo XX, tiene múltiples teóricos y, por tanto, definiciones. Por lo mismo y para una mejor comprensión de sus tendencias y evoluciones, especialmente para el área de las humanidades y ciencias sociales, recomendamos el completo trabajo de Jaime Andréu Abela (2000), así como también los trabajos de Raúl Martín Martín (<https://previa.uclm.es/profesorado/raulmmartin/>), Fernando López Noguero (2002) y Fernández (2002).

Debido a que el análisis de contenido, como técnica, no tiene un origen en la disciplina historiográfica, consideramos prudente hacer algunas aclaraciones al respecto. Sus orígenes se vinculan a los estudios socio-culturales, inicialmente influenciados por el psicoanálisis de Freud a través del análisis conceptual de las formas simbólicas, y posteriormente, centrándose en el sistema social de comunicación (Martín, 1963). Pero es a partir de la década de 1930, con el rápido desarrollo de los medios de comunicación masivos, que la técnica comenzó a ser usada como herramienta de las ciencias sociales, especialmente utilizada para el análisis de los discursos en la prensa escrita (para una reseña histórica del análisis de contenidos imprescindible consultar a Andréu, (2000)). Es precisamente por sus orígenes que sus definiciones son numerosas, destacando las de Berelson, 1952; Hostil y Stone, 1969; Krippendorff, 1990 (todas ellas en Andréu, 2000) y Bardin, que prácticamente engloba las demás al decir: “el conjunto de técnicas de análisis de las comunicaciones tendentes a obtener indicadores (cuantitativos o no) por procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes permitiendo la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción (contexto social) de estos mensajes” (Andréu, 2000: 3).

Complementario a lo anterior, también destacamos la definición de José Luis Piñuel, que consideramos ilustra a groso modo sus principales características: “Se suele llamar análisis de contenido al conjunto de procedimientos interpretativos de productos comunicativos (mensajes, textos o discursos) que proceden de procesos singulares de comunicación previamente registrados, y que, basados en técnicas de medida, a veces cuantitativas (estadísticas basadas en el recuento de unidades), a veces cualitativas (lógicas basadas en la combinación de categorías) tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones mismas en que se han producido aquellos textos, o sobre las condiciones que puedan darse para su empleo posterior.” (Piñuel, 2002: 2)

Todo lo anterior nos recuerda que esta técnica, se encuentra vinculada al estudio lingüístico, semiótico, análisis documental y del discurso.

No obstante, las distintas definiciones existentes, existen algunos criterios comunes que conviene mencionar. En cuanto a sus ventajas, la técnica permite sistematizar el trabajo del investigador y contribuye a resolver algunas de las limitaciones del trabajo cualitativo, en especial la objetivación de las interpretaciones siendo su uso una herramienta metodológica y no un fin en sí mismo, es así como sus principales objetivos son Realizar inferencias rigurosas, aumentar la capacidad de descubrimiento, realizar inferencias válidas y explicitar el procedimiento de ordenamiento del material con el fin de convertirlo en un proceso reproducible. Lo anterior con el fin de lograr la sistematización del procedimiento de análisis de la información cualitativa y objetivarlo (Toledo, 2000). Es precisamente esta objetivación basada en la creación de categorías ordenadas y metódicas lo que resaltan la mayoría de los autores consultados como una de las principales virtudes de la técnica (Martín; Fernández, 2002; Andréu, 2000; Martín López, 1963; Priego, 1999; Gómez y otros, 2000; López Noguero, 2002; Martín Algarra, 1995). Pero también, reconocen que es precisamente la construcción de categorías uno de los aspectos más cuestionables de la técnica, debido a la subjetividad que se puede atribuir a la selección de los mismos (Priego, 1999). Por lo anterior esta técnica, según López Noguero (2002) se movería entre dos polos, el del rigor de la objetividad y el de la fecundidad de la subjetividad. Siendo este delicado equilibrio el principal escollo de la

distintas expresiones de un significado igual o similar, y con ellos elaborar categorías de análisis. A continuación, la construcción de tablas y gráficos que permitan visualizar la frecuencia de uso de estas categorías y finalmente, el análisis de los resultados mediante el estudio de las fuentes y datos obtenidos.

En vista de lo anterior, debemos comenzar por considerar que desde tiempos pretéritos, la guerra se rodeó de una ritualidad religiosa propia con el objetivo de atraer la gracia de los dioses o de la Providencia hacia los bandos en disputa.² La forma común de realizar estas rogativas se traducían en la práctica de “ritos”,³ los que se comprenden como fórmulas -más o menos rígidas- llevadas a cabo por algún guía espiritual con el fin de atraer la bendición de una deidad.

Según Durkheim, y Eliade, los ritos cumplen la función de repetir un acto inaugural de orígenes místicos que dan sentido a una realidad, sirviendo por ello para señalar el fin o el comienzo de una etapa, siendo fundamentales para comprender el paso del tiempo (Durkheim, 1992: 33, 389. Eliade, 1985: 15). Así, los rituales forman parte del orden cósmico y terrenal, haciéndose necesarios para el desenvolvimiento de la vida cotidiana.

En relación a ello debemos observar que los pueblos de Europa y el Mediterráneo también fueron culturas de cultos y ritos altamente reglamentados.⁴ Fue así como el cristianismo primitivo fue adaptando sus raíces hebraicas y combinándolas con los rituales de los pueblos paganos con los que entró en contacto. De esta manera generaron una tradición propia, que en el medioevo la Iglesia procuró controlar, dominando las relaciones entre los hombres y la divinidad (Schmitt, 2003: 692).

técnica, teniendo, además que evitar caer en la tentación de reducirse a la simple cuantificación, puesto que su aporte estaría en su proyección cualitativa (Castillejo, 2009; Martín, 1963).

Es por estas características que la definición de las categorías se convierte en la pieza fundamental en el uso de esta técnica de análisis y ello es lo que trataremos de reflejar en este trabajo.

² Por lo general entendemos los ritos como solicitudes a la divinidad mediante ofrendas o peticiones para rogar por su intervención en un determinado acontecimiento (Rubio, 1988: 57). Estas rogativas son comunes a todas las civilizaciones humanas, siendo utilizadas para responder a distintas necesidades, tales como la de lluvia, de cosechas, o de enfrentar algún mal como podían ser ataques enemigos o enfermedades.

Es así como bajo esta idea general agruparemos los ritos, las prácticas religiosas, oraciones y rogativas como reflejo de una sola cosmovisión y cuyas diversas manifestaciones solían obedecer al mismo propósito, atraer el favor de la divinidad.

³ En el capítulo “Ritos” del *Diccionario razonado del occidente medieval* de Le Goff y Schmitt, este último define el rito sencillamente como “una sucesión ordenada de gestos, de sonidos (palabras y músicas) y de objetos, desencadenada por la acción de un grupo social con fines simbólicos” y que incluye el desarrollo simultáneo del tiempo y el espacio, así como múltiples dimensiones como gestos, palabras, emblemas, instrumentos, ordenados en una serie de acciones de orden jerárquico repetidas solemnemente, distintos a la ceremonia, que correspondería a una manifestación impuesta y a diferencia del rito, prácticamente carente de emoción.” (Schmitt, 2003: 688, 689)

⁴ Los romanos crearon una serie de rituales jurídico-religiosos vinculados a guerra justa. Todo ello con el fin de asegurar los auspicios divinos, sin los cuales la victoria sería imposible. (Kakariekka, 1994: 269, 277-281).

Es así como a lo largo de la historia los ritos bélicos fueron comunes en el espacio europeo y mediterráneo, y habitualmente se realizaban antes y después de la batalla. Bouthoul agrega que los rituales previos al combate cumplían la función de ritos funerarios anticipados o instancias de purificación destinados a la preparación para la muerte (Bouthoul, 1971: 10).

Debemos tener en consideración que a medida que el cristianismo, ya unido al Imperio romano, fue aceptando la violencia como parte de su cosmovisión, fue necesario que se creasen o adaptasen algunos ritos destinados a completar la sacralización de la lucha cristiana (Keen, 2001: 72, 73). Esto explica por qué en el siglo VIII se atestiguan oraciones específicas para implorar la derrota de los enemigos del Papado, o por qué Carlomagno hacían rezar, ayunar y procesionar a sus soldados antes de enfrentarse, por ejemplo, a los paganos sajones (García, 1954: 428. Flori, 2004: 125). Todo lo anterior como parte de ese largo y relativamente exitoso proceso mediante el cual la Iglesia trató de encauzar la violencia durante el medievo.⁵

En lugares donde la lucha se realizaba contra grupos considerados enemigos de la fe, como el Islam en el caso de la Península Ibérica, estos ritos y formulas rituales adquirirían una relevancia particular, puesto que eran la prueba palpable de la alianza entre el poder político que llevaba a cabo la guerra y el poder religioso que la sacralizaba.

En nuestro caso, los ritos y rituales que nos interesan son aquellos vinculados a la actividad bélica, que pueden ser identificados desde las primeras crónicas de la Reconquista, en especial en torno a los relatos de la batalla de Covadonga, pero que para el siglo XII se observan con una frecuencia mayor, un hecho posiblemente influenciado por la consolidación de las ideas de cruzada y la presencia franca en la Península.

En ese contexto, la cronística comenzó a dar mayor importancia a aquellos actos o acontecimientos que resaltaban la victoria sobre el Islam y de paso validasen a los monarcas y otros caudillos cristianos y sus ambiciones ante sus rivales y súbditos.

Es así como nos proponemos exponer, a través del estudio del lenguaje cronístico y la visualización mediante tablas y gráficos que reflejen frecuencias y variaciones de determinados tópicos-conceptuales, vinculados a los relatos de victoria, y la manera en que los cronistas comenzaron a expresarse respecto a los mismos. De esta forma verificaremos la introducción de elementos narrativos que permiten hablar de la creación de rituales de victoria más o menos

⁵ Parte de ello fue la asignación y consagración de los roles sociales, en especial de los *bellatores*, para quienes se creó una ritualidad propia que consideraba su investidura, su consagración y la entrega de sus armas, procurando simbolizar con ellos la alianza entre los guerreros y la Iglesia, una situación que se hizo cada vez más relevante a partir del siglo XI con el posterior surgimiento de las ordenes de caballería (García-Guijarro, 1995: 42, 43. Flori, 2001: 87).

uniformes –los que clasificamos en oraciones, liturgias y triunfos– destinados a exaltar la labor reconquistadora como un acto que simbolizaba la victoria de los cristianos y sus monarcas sobre los enemigos de la fe y la recuperación del espacio “sagrado” hispano. Ello en un contexto acotado y definido, a través de la identificación y visualización de elementos discursivos de continuidad, que pueden servir como base para un estudio más amplio del fenómeno ideológico de la “reconquista”.

Para ello analizamos la *Historia Compostelana*, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica Najerense*, *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, el *Cronicon Mundi*, el *De Rebus Hispaniae*, la *Crónica General* y la *Crónica de XX Reyes*.⁶ Una selección que respondió a que estas fuentes cubren periodos de tiempo extensos y relatan episodios desde una perspectiva global, más que local.

En estas fuentes, entre los diversos rituales vinculados a la guerra peninsular, identificamos los “ritos de victoria”, que suelen estar descritos con mayor detalle en las crónicas, de forma coincidente con el uso de un discurso de exaltación a la acción reconquistadora.⁷

Con este propósito, como parte de nuestra metodología de trabajo, se formularon categorías de análisis amplias –Oraciones, Liturgias y Triunfos– en las cuales pudiésemos enmarcar las distintas expresiones que nos interesaban. Nuestro objetivo ha sido detectar la presencia de alguno de estos actos y no su frecuencia en cada una de las fuentes, puesto que nuestro interés radica en la observación del fenómeno de forma transversal para un periodo amplio y no en una crónica en particular. Es importante destacar que estas categorías no pretender ser cerradas o exclusivas, puesto que es común que en un mismo episodio se puedan observar varias de forma simultánea.

A partir de este procedimiento se pudo elaborar una tabla de datos, que a su vez fue convertida en un gráfico de dispersión, que nos permitió obtener la imagen global respecto a la aparición y frecuencia [entre distintas crónicas] de los ritos en nuestro periodo de estudio y así facilitar el análisis y contextualización de nuestro objeto de estudio.

⁶ En adelante los títulos de estas crónicas se abreviarán respectivamente como HC, CAI, CN, CNRC, CM, HRH, CG y CXXR.

⁷La realización de estos rituales se entendía también como un acto de piedad, que agradecía a la Providencia por la victoria. El no realizar estos ritos, según las mismas crónicas, se consideraba un acto de soberbia, que podía ser castigado de diversas maneras, incluyendo la derrota en un futuro enfrentamiento. Un ejemplo de las consecuencias de esta falta de humildad y gratitud por parte de los vencedores es lo ocurrido con las milicias salmantinas que fueron aplastadas por los andalusíes y que se relata en la CAI, Liber II, N° 124, p. 97: Sed plaga ista nosn sufficit Salamanticensibus, nam in illo anno et in sequentibus ter contigit eis ita, quia in suis viribus confidebant et non in Domino Deo, et ideo male perierunt.

Si bien las descripciones de ritos de victoria se encuentran presentes desde las primeras crónicas de la Reconquista, a nuestro juicio, lo que presenta una novedad, es que, en nuestro periodo de estudio, es decir, comenzando en la década de 1100, estas prácticas son descritas como si se tratase de una obligación directamente relacionada con las costumbres piadosas de los guerreros, siendo posible observarlas –como se evidencia en la siguiente tabla– de manera más o menos permanente, en las décadas posteriores y en especial a partir de 1220 cuando el avance hacia el sur se aceleró, momento para el cual ya observamos un discurso de reconquista y validación monárquica más definido.

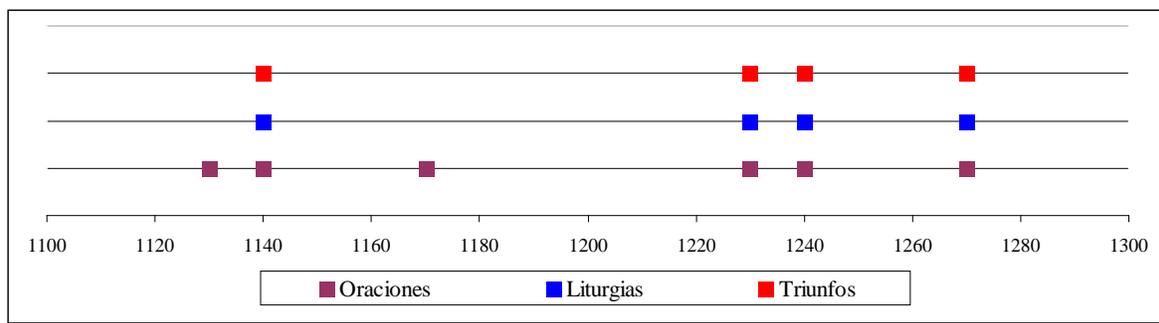
Tabla: Ritos de victoria

	Oraciones	Liturgias	Triunfos	Fuentes
1100				
1110				
1120				
1130	X			- HC Libro I Cap. 39 p. 146 Cap. 103 pp. 246, 247
1140	X	X	X	- CAI Libro II n° 34 p. 105 n° 61 pp. 113, 114 n° 69 pp. 116, 117 n° 75 p. 118
1150				
1160				
1170	X			- CN Libro II n° 20 p. 128
1180				
1190				
1200				
1210				
1220				
1230	X	X	X	- CM Libro IV Cap 94 p. 430 / - CLRC. n° 26 p. 56, n° 50 p. 82, n° 73 p. 102
1240	X	X	X	- HRH Libro IX Cap. 16 p. 350, Cap. 17 p. 351.
1250				
1260				
1270	X	X	X	- CGE Cap. 871 p. 541, Cap. 1046 p.733 / CXXR Libro XIV Cap. 25 pp. 312, 313.
1280				
1290				
1300				

La tabla anterior, que solo señala la presencia de alguno de los conceptos, sirve de base para la elaboración de un gráfico de dispersión que ayuda a comprender mejor las frecuencias de uso.

Se evidencia un significativo aumento de todas las categorías a partir de la década de 1220, es decir en las crónicas compuestas entorno a Navas de Tolosa (1212) y la conquista de Sevilla (1248).

Gráfico: Ritos de victoria



Entonces, a partir del gráfico, podemos apreciar que la primera categoría, las oraciones, son las de uso más frecuente. Estas se solían dar en dos instancias. Primeramente, de forma inmediata después de concluido el combate, y se en el mismo lugar de los hechos (Martín, 2005: 418). Estos actos eran dirigidos por los clérigos o caudillos, y en la entonación de himnos, habitualmente él *Te Deum laudamus*. No obstante, en esas circunstancias este rito era también una acción rutinaria, impulsado por la costumbre. Razón por la cual podemos observar su práctica como un hecho aislado y único en algunos relatos. Esta simpleza del acto de victoria cambiaba cuando el triunfo correspondía a una conquista significativa, a cuya cabeza se encontraba alguien de importancia, como el rey; entonces el ritual se hacía más sofisticado, pudiéndose observar las otras dos categorías: liturgias y triunfos, las cuales suelen ser complementarias entre sí.

Una crónica muy generosa en la descripción de estos dos tipos de rituales es la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, que describe la ceremonia que sucede inmediatamente luego de la rendición y captura del castillo de Oreja:

Postremo autem die mensis, summo mane, datum est castellum et impletae sunt tures militum christianorum, et elevata sunt vexilla regalia super excelsam turrem [Sed] hi qui tenebant vexilla, clamabant excelsa voce et dicebant ‘Vivat Adefonsus imperator Legionis et Toleti!’ Hocaudientes et videntes episcopi et totus clerus et omnes qui erant in castra, levaverunt manus suas ad celum et dixunt: ‘Te Deum laudamus, te Dominum confitemur’, etc. (CAI, 1954, Liber II, N° 154: 120)

Es interesante que se relate que antes de la oración se realizaba un acto de fuerte simbolismo político: los guerreros primero elevaban las banderas del reino y alababan a su rey, y solo a continuación los clérigos iniciaban la acción de gracias. Algo que se condice con las características de exaltación a la figura de Alfonso VII, propias de esta crónica.

A continuación, a partir de 1220, se aprecia un episodio más transversal y prodigo en cuanto al relato de estos ritos: la batalla de las Navas de Tolosa. Por ejemplo, luego de la victoria y rodeados de despojos, las crónicas narran que los clérigos iniciaron la oración entonando el *Te Deum laudamus*. (Jiménez de Rada, 1988, Liber VIII. Cap. XI: 275. *Crónica de Veinte Reyes*, 1991. XIII. Cap. XXXV: 286). Este fue un episodio vívidamente descrito por la *Crónica General*, a partir de los relatos extraídos de la *De Rebus Hispaniae*:

[...] el arzobispo et los obispos, que y eran con ell, et los abades et frayres et la otra clerezia, que y eran con ellos, alçadas las manos et la uozes al çielo, con lagrimas de sanctidad et con cantico de alabança, salieron en esta razon, cantando con gran alegría aquel cantico que dizen en la iglesia: *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur*, et quiere esto assi dezir en el castellano: 'A ti, Dios, alabamos, a ti, Sennor, confessamos', et dixieron este cantico todo, cantandol fasta cabo. (Alfonso X, 1977, cap. 1019: 702)

En una línea similar observamos que en el *Cronicon Mundi* y en la *Crónica General* se relata la celebración triunfal de la captura de Sevilla por Fernando III. Al igual que en el caso anterior, el ceremonial se realizó en el mismo campo de batalla, en este caso en la ciudad conquistada. El relato corresponde a una entrada triunfal, en la que se combinan liturgias y triunfos, donde según “el Tudense” se destacan los aspectos providenciales de la victoria, reflejados en los patronos a los que se les agradece su intercesión; la Virgen María y el Apóstol Santiago.⁸ En tanto que la *Crónica General* resalta el rito de victoria en sí:

[...] quando ese noble et bienaventurado rey don Fernando, de que la estoria tantos bienes a contado, entro en esa dicha noble çipdat de Seuilla, capital de todo ese sennorio del Andaluzia, o fue reçebido con muy Grant proçesion de obispos et de toda la clerezia et de todas las otras gentes, con muy grandes alegrias et con muy grandes bozes, loando et bendiciendo et dando graçias a Dios, et alabando los fechos del rey don Fernando; et entro asi desta gisa ese

⁸ Y fue sonada la boz de los christianos alabantes a Dios del cielo y a la [muy bienaventurada] Maria su madre Virgen, y al bienaventurado Jacobo Apostolo, y boz de gemido y aullido y de lloro de los moros. Mas como el dia del domingo viesse, dia de nuestra redencion, y todos los christianos con su principe fiziessen los misterios diuinales alabando a Dios y a la muy bienaventurada Virgen Maria su madre, y al apostol Jacobo, patron y defensor de toda España, el nuestro rey catholico Fernando, a buelta con su muger doña Juana, vinieron a la puerta de la çibdad que les auia seydo aseñalada, çercados y aconpañados de nobles varones de su reyno. (Lucas de Tuy, 1926, Libro IV, cap. C: 442)

bienaventurado rey don Fernando dentro en la yglesia de Sancta Maria. (Alfonso X, 1977, cap. 1125: 767)

En este caso, al igual que en el anterior, destaca la exaltación de la figura del rey Fernando, para luego narrar la participación de los clérigos. De ello se puede concluir que es posible que a semejanza de lo ocurrido con Alfonso VII, la intención del cronista fuera la exaltación de la figura regia, que además en este caso se vincula con la intención de Alfonso X de exaltar su propia ascendencia.

Junto con estas instancias de celebración, se podía realizar un segundo ritual de victoria y gratitud, por lo general mucho más espectacular. Usualmente acontecía cuando las huestes volvían a su punto de origen, o bien cuando se procedía a ocupar una ciudad conquistada (Martín, 2005: 418). En las crónicas, habitualmente se describe el regreso de las mesnadas del rey, por lo que el escenario de estas celebraciones solían ser ciudades como Toledo, León o Burgos. Estos eventos correspondían a un rito cívico-religioso, puesto que la entrada de los guerreros y la exposición del botín y cautivos solían estar acompañados por actos religiosos que por lo general culminaban en una liturgia de acción de gracias, simbolizando la alianza entre Dios y los guerreros cristianos. Nuevamente encontramos en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, abundantes testimonios de estas celebraciones, en los cuales la profusión de detalles y magnitud del acto varía según quien protagonizase el relato. Por ejemplo, se dice que Rodrigo Fernández, jefe de los ejércitos toledanos, derrotó a las fuerzas de Texufin y que, al regreso de la hueste a la ciudad, cargados de botín, cautivos y animales, fueron “[...] dicebant hymnum et benedicebant Deum, quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius.” (*Chronica Adefonsi Imperatoris*, 1954, Liber II, n° 128: 100). A continuación, la crónica relata otra victoria del mismo caudillo, agregando en esta ocasión que a su entrada a Toledo se entonó el *Te Deum laudamus*. (CAI, 1954, Liber II, n° 128: 101).

En otras ocasiones, pareciera ser que la magnitud del evento era mucho mayor, como cuentan los relatos de las victorias de Munio Alfonso, en particular cuando venció en batalla campal a dos reyes andalusíes:

[169] Et factus est dies crastinus, tunc Munio Adefonsi et sui socii, moverunt castra et venerunt Toletum, et ingresi sunt in civitatem per portam de Alcantara, et praecedebant eos vexilla regalia erecta, et in summitate hastarum capita rerum, et deinde milites nobiles captivi in catenis; post haec, populus Sarracenus ligatis manibus a tergo; sequebantur eos pedites christianorum trahentes equos regum et mulos et mulas ducum et principum et militum cum suis sellis optimis laboratis ex auro et argento. Deinde mulos et mulas, quos vocant azemillas, et camellos oneratos armis et ex omnibus expollis.

[170] Et sic venerunt ante fores ecclesiae Sanctae Mariae, ubi erat praesens imperatrix domna Berengaria uxor imperatoris, et archiepiscopus Toletanus domnus Raymundus et omnis cleros et omnes milites civitatis et totus populus, qui venerant ad videndum miraculum et victoriam. Sed postquam viderunt capita regum Sarracenorum in summitate hastarum, in quibus erant vexilla, regalia erecta, omnes mirati sunt, et intraverunt ecclesiam Sanctae Mariae cum gaudio magno cantantes et dicentes ‘Te Deum laudamus, te Dominum confitemur’ usque in finem. Et data benedictione ab archiepiscopo, omnes, abierunt in tabernacula sua. (CAI, 1954, Liber II, n° 169-170: 132).

La victoria de las Navas también fue motivo para la realización de un triunfo y una liturgia, esto pese a que el último episodio de la campaña –que describen los cronistas– corresponde a la peste que afectó a la hueste cruzada y que fue interpretada como un castigo divino.⁹ Al regresar a Toledo, Alfonso VIII fue recibido por todo el clero de la ciudad con una gran procesión que lo escoltó junto con el pueblo hasta la Catedral. La escena es descrita como un acto multicultural y de gran colorido

[...] do fueron bien rreçebidos de chistianos e de moros e de judíos, que salieron fuera de la villa con juglares e con intrumentos, e los arçobispos con toda su clerezía con gran proçesión, loando a Dios quánta merçed les fiziera e que los traya sanos e con gran onrra (CXXR, 1991, Libro. XIII. cap. XXXVI: 287)

Así, los toledanos y en extensión el conjunto de Castilla, se hacían parte de la victoria y de la Gracia divina, simbolizando paralelamente la restauración del orden espiritual gracias a la bendición de la Providencia, manifestada en el triunfo cristiano y la derrota de los musulmanes. Lo anterior como parte del discurso cronístico castellano, el que se vio reforzado en las crónicas compuestas luego de la unificación con el reino de León bajo Fernando III en 1230.

En síntesis, la creación de categorías y su visualización gráfica, sumado al estudio contextual de las fuentes, nos permiten confirmar que, a nuestro juicio, el discurso cronístico servía a varios propósitos: primero, el reconocimiento ritual y explícito de que toda victoria venía dada por Dios, y que los guerreros no eran más que los ejecutores de la voluntad divina, misma que validaba su actuar. En este sentido, el ritual era considerado también un acto de humildad y gratitud a Dios. Asimismo, era un gesto de reconocimiento a la autoridad de la Iglesia como la representante de la Providencia, puesto que a ella se le entregaba parte del botín y era dentro de sus templos donde se solía llegar a la etapa cúlmine del rito, la liturgia,

⁹ Según diversas fuentes, como la *Crónica Latina* o la obra de Jiménez de Rada, luego de la batalla la hueste cristiana puso cerco a Úbeda, pero estuvieron a punto de retirarse ante la promesa de un inmenso rescate que ofreció la población. Si bien finalmente, la ciudad fue tomada por asalto, la ambición demostrada por los cruzados habría atraído la ira divina sobre ellos.

que es además la segunda categoría más utilizada. Esto último se condice con el hecho de que la mayoría de los cronistas eran clérigos vinculados a los círculos monárquicos.

Por su parte, el desfile triunfal era una forma de promover la gloria y fama de los guerreros vencedores: el pueblo los veía y los reconocía como sus campeones, tributándoles los honores correspondientes, lo que era un hecho significativo cuando el líder de la hueste era el soberano. El desfile triunfal era, entonces, un significativo acto de propaganda, donde el brazo armado dirigido por el poder real, en comunión con la Iglesia, actuaban unidos, siguiendo la voluntad de Dios, quien con la victoria los validaba.

En definitiva, la técnica de análisis utilizada se muestra como una herramienta útil, puesto que simplifica el trabajo del estudio de fuentes, en cuanto nos permite crear categorías, que permiten visualizar de forma gráfica un panorama general respecto al uso de determinados conceptos cronísticos y así facilitar el estudio de la evolución del discurso y sus usos, siendo este su interés para la disciplina. Y en nuestro caso particular, haciéndonos posible afirmar que, gracias al análisis de contenido del discurso cronísticos, efectivamente, a mediados del siglo XII, existió un aumento de descripciones sobre los rituales de victoria, para luego aumentar a partir de la segunda mitad del siglo XIII, cuando la actividad bélica se incrementó y se consolidaron los discursos religiosos que convertían a la Reconquista en una guerra santa.

Bibliografía

Fuentes

Crónica Najerense. (2003), Estévez, J. (ed.), Madrid: Akal.

Chronica Nainerensis. (1995), *Chronica Hispana saeculi XII. Pars II*. Estévez, J. (cura et studio), Turnhout: Brepols.

Chronica Adefonsi Imperatoris. (1950), Sánchez, L. (ed.), Madrid: CSIC.

Crónica del Emperador Alfonso VII. (1997), Pérez, M. (trad.), León: Universidad de León.

Jiménez de Rada, R. (1988), *Opera Omnia, Pars I, Historia de Rebus Hispaniae, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXXII*, Turnhout: Brepols.

Jiménez de Rada, R. (1989), *Historia de los hechos de España*. Fernández, J. (trad.), Madrid: Alianza.

Crónica de Veinte Reyes. (1991), Burgos: Ayuntamiento de Burgos.

Alfonso X (1977), *Primera Crónica General de España*. Menéndez Pidal, R. (ed.), Madrid: Gredos.

de Tuy, L. (1926), *Crónica de España*. Madrid.

- Tudensis, L. (2003), *Opera Omnia, Chronicon Mundi*. Falque, E. (cura et studio), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXXIV, Turnhout: Brepols.
- Chronica latina regum castellae* (1997), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXXIII, Chronica Hispana Saecvli XIII, Turnhout: Brepols.
- Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, Charlo, L. (ed.) (1999), Madrid: Akal.
- Historia Compostelana*. (1994), Falque, E. (ed.), Madrid: Akal.
- Historia Compostellana*. (1998), Falque, E. (ed.), Turnhout: Brepols.
- Historia Roderici*. (1983), Falque, E. (ed.), Boletín de la Institución Fernán González. 2º sem. 1983, Año 62, n. 201, 339-375.

Estudios críticos

- Abela, J. “Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada”, en <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf>
- Alvira, M. (1996), “Guerra e ideología en la España del siglo XIII: la conquista de Mallorca según la crónica de Bernat Desclot”, *En la Edad Media* 19, 37-50.
- Andréu, J. (2001), “Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada”, *Fundación Centro Estudios Andaluces, Universidad de Granada*, 10:2, 1-34.
- Arizaleta, A. (2003), “Ut lector agnosceret: discurso y recepción de la obra de Rodrigo Jiménez de Rada (primera mitad del siglo XIII)”, en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26, 163-186.
- Arizaleta, A. (2006), “La *Chronica regum Castellae*: aledaños de la ficción”, en *e-Spania* [En línea] 2, URL: <http://e-spania.revues.org/517>; DOI: 10.4000/e-spania.517.
- Bardin, L. (2002), *El análisis de contenido*, Madrid: Akal.
- Bautista, F. (2010), “Escritura cronística e ideología histórica”, en *e-Spania* [En línea], 2, URL: <http://e-spania.revues.org/429>; DOI: 10.4000/e-spania.429.
- Benítez, C. (2014), *La imagen del rey en la cronística castellana. Propaganda y legitimación durante la primera mitad del siglo XIV*, Madrid: La Ergástula.
- Benito, E. (1952), “La historiografía de la alta edad media. Ideología y Estructura”, *Cuadernos de Historia de España* XVII, 50-104.
- Bertelli, S. (1998), “Religio Regis la propaganda del poder real”, *Medievalismo* 8:8, 9-18.
- Bouthoul, G. (1971), *La Guerra*, Barcelona: Oikos-tau.

- Bronisch, A. (2006), *Reconquista y guerra santa: La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada: Universidad de Granada.
- De Ayala, C. (2008), *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid: Sílex.
- Durkheim, E. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1972), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires: Alianza.
- Eliade, M. (1985), *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Labor.
- Estepa, C. (2011), “Memoria y poder real bajo Alfonso VIII (1158-1214)”, en Martínez, P. y Rodríguez, A. (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Estévez, JA. (2011), “Chronica Naierensis e Historia Silensis”, *e-Spania* [En línea] 7, URL: <http://e-spania.revues.org/18048>; DOI: 10.4000/e-spania.18048.
- Fernández-Ordóñez, I. (ed.) (2001), *Alfonso X el Sabio y las Crónicas de España*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- Fernández, F. (1996), “El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación”, *Ciencias Sociales* II:96, 35-54.
- Fernández, I. (2006), “La composición por etapas de la Chronica latina regum Castellae (1223-1237) de Juan de Soria”, *e-Spania* [En línea] 2, URL: <http://e-spania.revues.org/283>; DOI: 10.4000/e-spania.283
- Flori, J. (2001), *La caballería*, Barcelona: Alianza.
- Flori, J. (2004), *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*. Granada: Universidad de Granada, Universitat de València.
- Flori, J. (2004), “La crónica como hecho ideológico: el caso de la Estoria de España de Alfonso X”, *La Corónica, A journal of medieval hispanic languages: Literatures & Cultures* XXXII:3, 69-90.
- García-Guijarro, L. (1995), *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Madrid: Cátedra.
- García, F. (2007), “El discurso militar en la historiografía de las cruzadas: la ideología patente”, en Iglesias, JC. (ed), *Retórica e Historiografía. El discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*. Madrid: Ediciones Clásicas, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- García, F. (2009), “La Reconquista: un estado de la cuestión”, *Clio & Crimen* 6, 142-215.

- García, R. (1958), *Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva y Moderna*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gómez, F. (2001), “La construcción del modelo de Crónica real”, en Fernández, I., *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- González, J. (1975) “*La Crónica Latina de los Reyes de Castilla*”, en *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo*, 2 V, Gran Canaria: Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria.
- Guglielmi, N. y Rucquoi, A. (eds.) (1995), *El discurso político en la Edad Media = Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Kakarieka, J. (1994) “Los orígenes de la doctrina de la guerra justa. Cicerón y la tradición romana”, en Arbea, A., Grammatico, G. y Herrera, H. (eds.), *Cicerón, un alma ardiente*, Santiago: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Clásicos.
- Keen, M. (2001), *La Caballería*. Madrid: Alianza.
- Klinka, E. (2009), “*Chronica naiarensis*: de la traición a la exaltación”, *e-Spania* [En línea] 7, URL: <http://e-spania.revues.org/18934>; DOI: 10.4000/e-spania.18934.
- Klinka, E. (2013), “Protagonismos y relación historiográfica en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*”, *e-Spania* [En línea] 15.
- Le Morvan, G. (2012), “Reinos e imperio: la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica”, *e-Spania* [En línea] 14, URL: <http://e-spania.revues.org/21681>; DOI: 10.4000/e-spania.21681.
- Linehan, P. (1993), *History and the historians of medieval Spain*, Oxford: Clarendon Press.
- López, F. (2002), “El análisis de contenido como método de investigación”, *Revista de Educación* 4, 167-179.
- Maíllo, F. (1980), *Un análisis del discurso histórico: La ideología. (Lección teórico-metodológica)*, Salamanca: Comercial Salmantina.
- Martín Martín, J. (2005), “Algunas prácticas clericales en ámbitos fronterizos”, *Iglesia y frontera. V Jornadas de Historia en la Abadía. Homenaje a José Rodríguez Molina*, Alcalá la Real: Servicio de Publicaciones.
- Mitre, E., Alvira, M. (2001), “Ideología y guerra en los reinos de la España Medieval”, *Revista de Historia Militar* 1, 291-334.

- Nieto, J.M. (1986), “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”, *En la España Medieval* 9, 709-729.
- Nieto, J.M. (1990), “La ideología política bajomedieval en la historiografía española” *Hispania, Revista española de historia* 50:175, 667-681.
- Piñuel, J.L. (2002), “Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido”, *Estudios de Sociolingüística* 3:1, 1-42.
- Ríos, M. (2011), “Usos políticos e historiográficos del concepto de Reconquista”, en *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval* 17, 41-65.
- Rodríguez, A. (2003), “*De rebus Hispaniae* frente a la *Crónica latina de los reyes de Castilla*: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques medievales* 26, 133-150.
- Rodríguez, A. (2006), “Modelos de legitimidad política en la *Chronica regum Castellae* de Juan de Osma”, *e-Spania* [En línea] 2, URL: <http://e-spania.revues.org/433>; DOI: 10.4000/e-spania.433.
- Rubio R. (1988), *Antropología: Religión, mito y ritual*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Schmitt, J.-C. (2003), “Ritos”, en Le Goff, J. y Schmitt, J.-C. (eds), *Diccionario razonado del occidente medieval*, Madrid: Akal.
- Torres, M. (2004), “La propaganda del poder y sus técnicas en las crónicas leonesas y castellanas (Siglos IX-XIII)”, *Aragón en la Historia* 18, 57-82.

SANTIDAD EN VIDA, PRÁCTICAS ASCÉTICAS, ADMINISTRACIÓN DE LA IGLESIA Y REACCIONES EN LA BOHEMIA MEDIEVAL

ANDREA VANINA NEYRA

INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS - CONSEJO NACIONAL DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (IMHICIHU-CONICET)
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
ARGENTINA

Resumen

La cristianización de Bohemia se caracterizó por un lento avance de la fe cristiana a partir de los círculos aristocráticos y fue impulsada en gran medida por algunos miembros de la dinastía gobernante *přemyslida*.

Las posturas opuestas dentro de dicha familia con respecto a la nueva religión han sido objeto de debate profuso y han marcado la historiografía checa.

Dos personajes destacados en el proceso se convirtieron posteriormente en santos y patronos de Bohemia: san Wenceslao (*svatý Václav*) y san Adalberto (*svatý Vojtěch*). La influencia del culto a los mismos excedió los límites del reino para lograr cierta difusión en Europa central. Fueron modelo de ascetismo y santidad. Sin embargo, las hagiografías de cada uno de ellos dan cuenta del rechazo en los medios cortesanos bohémicos y en la sociedad en general de las prácticas ascéticas que los llevarían a la notoriedad.

La propuesta de este trabajo gira en torno a la configuración y construcción de estas figuras heroicas martiriales en términos adecuados a la cultura cristiana latina de la tradición hagiográfica, que fueron modeladas en oposición al paganismo o a los círculos paganos cortesanos (extendibles a la sociedad toda) en función de la difusión de los cultos generados en torno a la santidad que legitimarían la expansión del cristianismo en la región.

Palabras clave: Santidad - Administración - Reacciones - Bohemia

Abstract

The christianization of Bohemia was characterized by a slow pace from the base of aristocratic circles. The Přemyslid dynasty played a significant role in the process. However, alleged opposing positions among the members of the ruling family marked the expansion of the new religion and have been object of debate, particularly among Czech scholars.

Saint Wenceslas and Saint Adalbert, two main figures of the process, became patrons of Bohemia. Their cults exceeded the boundaries of the duchy, becoming influential in Central Europe. Even though they were considered as models of ascetism and sanctity, the hagiographical texts are plaged with signs of rejection among Bohemian courtly circles and the general population.

Within this frame, this paper points at reflecting upon the construction of those heroic martyrs in terms appropriate to Christian Latin culture and the hagiographic tradition, modelled in opposition to paganism imbuing Bohemian society. The cults of Wenceslas and Adalbert were instrumental to the expansion of Christianity in the region.

Keywords: Sanctity - Administration - Reactions - Bohemia

Introducción

La cristianización de Bohemia se caracterizó por un lento avance de la fe cristiana a partir de los círculos aristocráticos y fue impulsada en gran medida por algunos miembros de la dinastía gobernante *přemyslida* (siglo IX-1306).

Las posturas opuestas dentro de dicha familia con respecto a la nueva religión han sido objeto de debate profuso y han marcado la historiografía checa. Hechos de tal envergadura y proyección como el asesinato de santa Ludmila (ca. 860-921), patrona de Bohemia, instigado por Drahomíra (ca. 877/890-934/936) o el fratricidio de su nieto san Wenceslao en manos de Boleslao I (ca. 915-972) tuvieron enormes repercusiones en la construcción del cristianismo en Bohemia y de una tradición que reivindica a figuras de la dinastía gobernante como héroes cristianos. Las discusiones, aún no resueltas, han girado en gran medida en torno a los motivos (Neyra, 2017). Nos preguntamos: ¿se trata de asesinatos por razones exclusivamente religiosas?, ¿qué rol jugaron los círculos cortesanos?, ¿qué papel les corresponde a los motivos políticos y la ambición, convertidos en la tradición hagiográfica en vicios de personajes oscuros ligados a la permanencia del paganismo o, cuando menos, de una “sociedad de pecadores” que no adhiere prontamente a los valores cristianos?

Algunas respuestas a dichos interrogantes pueden ensayarse a partir de fijar la atención sobre dos personajes destacados en el proceso de arraigo del cristianismo, que se convirtieron posteriormente en santos y patronos de Bohemia: san Wenceslao (*svatý Václav*, 907-929/935) y san Adalberto (*svatý Vojtěch*, ca. 956-997) (Graus, 1980, 221-222). La influencia del culto a los mismos excedió los límites del reino para lograr cierta difusión en Europa central. Fueron modelo de ascetismo y santidad, incluso en vida. Sin embargo, las hagiografías de cada uno de ellos dan cuenta del rechazo en los medios cortesanos bohémicos y de la sociedad en su conjunto de las prácticas ascéticas y los valores cristianos que los llevarían a la notoriedad en la versión triunfante de la historia. A la vez, la hagiografía de Adalberto se entrecruza con la de Wenceslao, crucial antecedente en la progresión de la fe de Cristo.

La propuesta de este trabajo aborda la configuración y construcción de estas figuras heroicas martiriales en términos adecuados a la cultura cristiana latina de la tradición hagiográfica vinculada a los círculos otomanos (dinastía reinante, 919-1024),¹ que fueron

¹ El trabajo de Gábor Klaniczay sobre los cultos dinásticos de la época en Europa central ha sido influyente (Klaniczay, 2002), tal como ha sido reconocido en otras obras acerca de la temática (Gecser et. al., 2011). Ian Wood sitúa la *Passio* dentro del *corpus* textual que manifiesta la integración de Europa central a la cultura otomaniana y romana (Wood, 2012: 1-16).

modeladas en oposición al paganismo o a los círculos paganos cortesanos (extendibles a la sociedad toda) en función de la difusión de los cultos generados en torno a la santidad que legitimarían la expansión del cristianismo en la región.²

San Wenceslao y san Adalberto en la hagiografía: la construcción de héroes cristianos en el marco de una sociedad hostil

Conocemos las figuras de Wenceslao y Adalberto a través de relatos hagiográficos y cronísticos contemporáneos y a la tradición posterior. La *Passio sancti Venceslavi martyris* del obispo Gumpold de Mantua³ fue promotora del culto al duque p̣řemyslida. El texto puede pensarse estructurado en dos partes: la primera, dedicada a la vida de aquél hasta el martirio, mientras que la segunda versa sobre los milagros, la *traslatio* y la posterior difusión del culto más allá de las fronteras bohémicas.

La pregunta acerca de la promoción y canonización de Wenceslao lleva a la consideración del medio social, político y religioso-cultural que lo rodeaba. La *Passio* apunta al desarrollo de un culto espontáneo y popular, generado a escondidas del fratricida Boleslao I. Sin embargo, el último cumplió un papel en el impulso a la figura de su hermano mártir vinculado a la fundación de un obispado en Praga (concretada en 973) que terminara con la subordinación a la diócesis de Regensburg (Kubín, 2010: 26-27). Dušan Třeštík señala justamente la imposibilidad de una proliferación del culto sin el consentimiento del nuevo duque (Třeštík, 2010: 346-347 y 358-359). En este marco, parece viable considerar que el homicidio cometido por una mezcla de razones políticas y religiosas, fue convertido en martirio sufrido en pos de la fe de Cristo a partir de la interpretación de las fuentes cristianas que elevaron la figura de Wenceslao a la santidad.

Retomemos, entonces, el hilo del contenido de la fuente en torno a la construcción del santo, sus acciones y la oposición en los medios aristocráticos, que, de acuerdo con el relato hagiográfico, habría redundado en el trágico suceso. La Bohemia de Gumpold en la que vive Wenceslao es una región salvaje. Allí la fe llega tardíamente por medio del bautismo de su tío Svytihněv, sucedido en el trono por su padre, Vratislav, también cristiano. El deseo de convertirse en monje y la tendencia a las cosas celestiales de Wenceslao se manifestaba en las

² Graus ha estudiado la aparición de los santos patronos Wenceslao y Adalberto en monedas y otros objetos medievales, hecho que da cuenta de la expansión del culto de ambos mártires (Graus, 1980: 215-216).

³ La edición crítica más reciente de Jana Zachová fue la base para la versión bilingüe que se cita en este trabajo (Zachová, 2010: 75-90). El Prefacio de Miladinov recorre la historia de los manuscritos, ediciones y transmisión de la *Passio* (*Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi*, 2012: 21-26).

virtudes que lo caracterizaban: modestia, prudencia, moderación, misericordia, simpleza, castidad de la conducta, paciencia, humildad (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 36-44). El ejercicio de la piedad lo llevaba a realizar vigilijs, rezar plegarias, visitar iglesias saliendo del palacio a escondidas, sufrir aflicciones corporales, preparar con sus propias manos el pan y el vino para las misas (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 43-45). Los renuentes infieles que preferían frecuentar “santuarios infames” escuchaban las amonestaciones del duque, que desertaba de unirse a ellos en “fiestas ilícitas”. Aquellos hombres son descritos como duros de corazón y tontos que no percibían la verdad de la razón, es decir, la verdad de la fe cristiana: “corde duriores sensuque vera intellegendi desidiores” (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 40). Los jueces que condenaban a la pena capital encontraban que Wenceslao trastocaba el veredicto para evitar el derramamiento de sangre (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 38). La destrucción de las horcas y la bienvenida a numerosos clérigos alimentaba asimismo a sus detractores (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 38). Además, parecía tener un don, imbuído por la gracia divina, de previsión del futuro. La predicción del martirio de santa Ludmila despertó el odio de los familiares (¿de los implicados?) que lanzaron rumores por medio del séquito de cortesanos —a quienes en ocasiones fingía prestar oído— con el fin de alejarlo de las cosas celestiales.⁴

Gumpold pone en boca del santo un discurso frente a una asamblea en el palacio, donde sostiene que en adelante gobernaría el estado haciendo caso omiso de los consejos provenientes de sus asistentes, a quienes declara injuriosos y corruptos por rechazar la verdad de la fe e interpela para que hagan cesar los debates y conspiraciones.⁵

A partir de las fuentes del ciclo de leyendas de san Wenceslao no es posible determinar, por razones evidentes, si en efecto los círculos cortesanos y familiares se oponían al futuro patrono de Bohemia. Esto es, sin dudas, un elemento que está presente en los relatos hagiográficos y que probablemente responda a la voluntad autoral de ensalzar la figura del santo. Sin embargo, lo cierto es que el fratricidio se consumó, razón por la cual puede inferirse que algún grado de rivalidad al duque debía impregnar la vida del cortesano.

En efecto, la relativa tranquilidad debida al temor de los “conspiradores”, el crecimiento de la religión cristiana, los beneficios para el estado de este orden de cosas que

⁴ Qu[i]a videlicet gratiae spiritualis significativa prescientia iuvenis electi precordiis elucente parentes invidi admodum concussi, iugiter ipsum Christi constantissimum amatorem per satellitum vicinius suis adiunctorum consiliis furtiva alloquia commoventes, a proposito, quo devotius cęlestibus capessendis insistere decrevit, ob necessitates publicas ab eo providendas aliquatenus avellere conati sunt (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 48).

⁵ Quocirca vanescat susurrationis vestre adversum me conspiratio, cessent seva publicis conventibus inter vos consilia, pacis amor domi forisque in regno ferveat (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 50).

reinaria luego del discurso arriba mencionado, no parece haber frenado las “maquinaciones del enemigo más impuro”, Boleslao, movido por una ambición de poder insana bajo la incitación del demonio.⁶ El engaño urdido, enmascarado de un banquete, se gestó en un clima descrito del siguiente modo: “profane gentis cotidiana conspiracio domiciliorum latibulis furtive densatur ipsiusque fratris invidia magis magisque diabolo fomitem prebente accenditur” (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 56).

La descripción del ataque a Wenceslao está plagada de términos referidos al engaño, el fraude, la conspiración secreta, la ferocidad, la crueldad. Boleslao actúa como un lobo que ataca a un cordero; sus secuaces, como perros. Ambos animales son portadores de un significado referido a la infidelidad religiosa, mientras que el cordero remite a Jesucristo y la santidad del sacrificio del martirio.

Los “pocos creyentes presentes” se oponen en la construcción textual al fratricida y sus partidarios, movidos por la piedad. En el mismo párrafo, se convierten en “multitudes de creyentes” que reciben la ira de Boleslao. Este último, por su parte, encarna los valores opuestos a los de su hermano: perverso, iracundo, destruye los logros del santo, condena a muerte a sus clérigos, amigos y servidores (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 62).

El culto se sostuvo y los creyentes fueron impulsados por una visión a realizar la *traslatio* a la iglesia de san Vito, pese al temor que sentían frente a « la tiranía del gobernante ». Este punto en particular es divergente en distintas versiones de la leyenda: Gumpold sigue a la *Crescente fide*; ambos se distancian de la *První staroslověnská legenda o svatém Václavu* (*Primera leyenda en eslavo eclesiástico sobre san Wenceslao*) de mediados del siglo X, que habla de un Boleslao penitente como promotor de la *traslatio* (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 64, n. 1). La comunidad de fieles cristianos aparece, entonces, como una vanguardia en la expansión de la fe frente a la masiva irreligiosidad de la sociedad y de algunos círculos cortesanos que participaron de la conspiración.

La atmósfera de infidelidad reinante en Bohemia en el siglo X apenas interrumpida por algunos reductos cristianos es retomada por Juan Canaparius en los párrafos iniciales de la

⁶ Aut fraudulenta hostis impurissimi machinatione huiusmodi operum affectibus astu, si umquam poterit, antiquo perimendis minimum retardante, frater eius Boleslav etate minor, mentis perversitate et actuum qualitate execrandus, diabólico tactu instinctus, furoris nequitia contra virum Dei sevienter armatus, regni fraterna manu rapiendi cupidus, cum nefario ministrorum ausu mortales exitii insidias sibi tendere quam plurimum conatus est (*Passio sancti Venceslavi martyris*: 52-54).

Passio sancti Adalberti martiris Christi (2012: 77-181).⁷ Uno de los lugares de florecimiento de la religión que son identificados en el documento es la región de Libice, gobernada por Slavník, supuesto rival de los přemyslidas,⁸ el padre de Vojtěch, futuro san Adalberto. Este último es una flor nacida en la tierra de Bohemia para su otro hagiógrafo, el monje y obispo misionero Bruno de Querfurt en la *Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, donde las tierras checas son presentadas como obstinadas en la barbarie (*Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, 2005: 70-117; Neyra, 2019).

Luego de una infancia y juventud dedicada a la preparación para la carrera eclesiástica y marcada por una tendencia al ejercicio de la virtud mediante plegarias, la caridad y la castidad, Vojtěch fue nombrado obispo de Praga (983) a la muerte de su antecesor, Dětmar (†982), primero con dicha dignidad, bajo la conformidad del duque Boleslao II y los grandes del reino (*Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*: 74). Como digresión vale mencionar la broma que sufrió de parte de sus compañeros de estudio: un joven lo empujó contra una muchacha, de modo que Vojtěch cayó sobre ella; con ojos llenos de lágrimas, se quejaba: “*Heu me! nupseram*”.⁹ Desde el comienzo de su acción episcopal, Adalberto¹⁰ mantuvo la práctica del ascetismo mortificando su cuerpo con ayunos severos, poco descanso, el silencio nocturno, además de practicando la caridad y la predicación.¹¹ Mientras, debió enfrentar la indiferencia del rebaño,¹² que “*bonum pastorem sequi noluerunt*” (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 124). Según el relato de Canaparius, los vicios de los habitantes de Praga no solo incluían la apatía, sino que además “*illi destruere quod fecit diabolicis inpugnationibus festinant*” (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 124). El obispo adujo tres razones para el abandono de la sede en 989: la

⁷ La compleja historia manuscrita se encuentra resumida en el Prefacio (Gašpar, 2012: 82-90). La edición está basada en la edición crítica de Kawrwasíńska de la versión ottoniana (A) (Kawrwasíńska, 1958).

⁸ Si bien Cristian Gašpar hace la salvedad del cuestionamiento a la rivalidad y virtual independencia de los *slavníkovci* con respecto a la dinastía reinante en Bohemia haciendo referencia a los debates promovidos por Michal Lutovský, Zdeněk Petrání, Vojtěch Vaněk y Jiří Kroupa, la *Passio* de Canaparius sostiene dicha animadversión, que culminaría con la masacre de los *slavníkovci*, con la excepción de los miembros que no se encontraban en Libice, Soběslav, Adalberto y Radim/Gaudentius. Sobre la visión tradicional y las críticas, cf. *Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 96, n. 5.

⁹ Cristian Gašpar aclara que, a diferencia de otros traductores que proponen que *nupseram* fuera traducido como “me casé”, él optó por “tuve sexo”, ya que solamente de esta manera se pone de manifiesto el horror al sexo por parte de Adalberto enfatizado por el autor de la obra, que pretendió imbuir a su héroe de rasgos característicos del mundo monacal del que formaba parte (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 106, n. 1).

¹⁰ Llamado así en honor a Adalberto de Magdeburg.

¹¹ Canaparius narra una historia de un hombre pobre que golpeó la puerta de la iglesia mientras Adalberto se encontraba rezando. Para ayudarlo, el obispo utilizó su única pertenencia (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 122).

¹² *Erat autem cunctis pontificatus [episcopii] sui pie ac fideliter seruiens Domino, sed multo tempore inproficuo labore christianitatis normam exercens in populo* (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 116).

poligamia, el matrimonio de los clérigos, el comercio de esclavos cristianos en manos de judíos reinantes en la diócesis (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 124; *Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*: 98). La generalizada situación adversa chocaba con los objetivos de Adalberto, cuyo deseo principal pasó a ser la peregrinación a Jerusalén, que no llegó a concretar. En Roma, se unió al monasterio de san Alessio, donde fue protagonista de una serie de milagros,¹³ hasta que debió regresar a su sede por las quejas del arzobispo Willigis de Mainz (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 144). El retorno se realizó en medio de promesas y alegría de la población, que, contrariamente, no mostraba signos de recuperación (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 150). La *Vita prior* de Canaparius hace hincapié en la imposibilidad de modificación de las conductas y costumbres.¹⁴ No obstante, la segunda huida “ad apostatricem gentem” (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 164) hacia Roma vuelve a ser infructuosa: el renovado reclamo del arzobispo empujó a Adalberto a regresar para evitar ser considerado un insubordinado (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 164).¹⁵

Sin embargo, el obispo de Praga en camino se encontró con una situación inédita. El antagonismo entre su familia, los *slavníkovci*, y los *přemyslidas* llegó a su punto cúlmine cuando las huestes de la dinastía gobernante atacaron Libice y masacraron a todos los presentes. Adalberto, Soběslav¹⁶ y su medio hermano, Radim/Gaudentius sobrevivieron, ya que no se encontraban allí. Bruno de Querfurt, escritor de dos relatos hagiográficos sobre Adalberto, entrelaza aquí las historias de los dos santos y patronos de Bohemia, acentuando la enemistad entre las dinastías de los *slavníkovci* y *přemyslidas* y la irreverencia de algunos círculos frente a la cultura cristiana:¹⁷ el ataque de Boleslao II el Piadoso, cuyo padre había asesinado a Wenceslao, habría ocurrido durante la festividad del santo, celebrada en territorio de sus rivales en Libice en 995. “Si vester est”, inquit, “sanctus Wenceslaus, noster utique est Bolezlaus”, afirman los atacantes según las palabras que Bruno pone en su boca: cada bando se identifica con un héroe (*Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*: 98). Este hecho habría determinado la definitiva

¹³ Los milagros se refieren a un jarro de vino que, pese a haber caído por un tropiezo de Adalberto, no se rompió y permaneció lleno, al logro de que una mujer abandonara un ayuno sostenido por años y a la cura de una mujer luego de que el héroe la tocara (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 140-42).

¹⁴ Un detonante de la comprobación de este estado de cosas es la historia de la mujer adúltera que Adalberto intentó salvar para que no fuera decapitada por la familia del esposo (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 150).

¹⁵ Se encontraba extendida la idea de que el obispo y su iglesia conformaban un matrimonio espiritual (Warner, 2002: 99; Scholz, 1998: 20-22 y 114).

¹⁶ De acuerdo con Canaparius, Soběslav se encontraba en una expedición militar imperial junto a Boleslao Chrobry, líder de la Polonia piasta, adversario de Boleslao II, (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 164).

¹⁷ La primera mención de san Wenceslao tiene lugar en el marco del arribo de Adalberto a Praga para tomar posesión de la silla episcopal (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 116).

dedicación a la misión en el Báltico por parte de Adalberto (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 166), ya que a todas luces la situación política no le resultaba favorable.

La lectura de los acontecimientos por parte del autor de la fuente se realiza en clave religiosa: la nación perversa (*gens sceleratissima*), *gens dure cernicis*,¹⁸ rechaza a Adalberto a través de mensajeros enviados por el duque piasta Boleslaw llamándolo irónicamente “santo” y “verdadero Israelita” (*uerus Israhelita*), un elegido de Dios (Juan 1: 47; Neyra, 2016). Con ello, la multitud se confiesa como una sociedad de pecadores no merecedora del obispo (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 166). El tono burlesco queda de manifiesto al considerar que a continuación, la misma multitud lo llama “falso santo”:¹⁹ sostienen que el intento de regreso a comandar la diócesis escondía la venganza por las iniquidades cometidas contra su familia (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 166). Adalberto se siente liberado para misionar al ser rechazado por aquellos que se alejan voluntariamente de la fe. En sus palabras: “Fateor me hodie, o bone Ihesu, totum esse tuum; tibi, *dominatur uirtutis* eterne, laus, honor et gloria. Noluisti eos, qui te nolunt et qui a uia ueritatis in desiderio declinant” (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 166).

Palabras de cierre

La historiografía cristiana de los siglos X-XI construyó un relato de la cristianización y la construcción del reino de Bohemia basada en relatos hagiográficos que otorgaron un lugar de privilegio, no unívoco, a la dinastía přemyslida. Desde una línea que se retrotrae hasta Ludmila, abuela de Wenceslao, asesinada por la madre de este, Drahomíra, la sociedad se mostraría aún renuente a la religión de Cristo, con la excepción de algunos personajes eminentes. Estos, santos en vida, ascetas rodeados de paganos tercos y perversos, habrían logrado imponer la fe con la aceptación del martirio.²⁰

Dos miembros de la dinastía přemyslida gobernante, que se impuso frente a los rivales unificando los territorios de Bohemia bajo su liderazgo, fueron determinantes en las vidas de los santos patronos del Estado, Wenceslao y Adalberto. Mientras el primero sufrió el fratricidio, el segundo escapó a la masacre de su familia y abandonó su tierra para encontrar el martirio evangelizando a los prusianos en el norte en 997. Esta oposición se manifestaba claramente en las intrigas de la corte y parte de la familia reinante a la actitud piadosa al duque

¹⁸ Acerca de la terquedad de los pueblos, Éxodo 32:9 y 33: 3,5.

¹⁹ ... *quod sub colore pietatis mendosum tinniat hec sanctitas* (*Passio sancti Adalberti martiris Christi*: 166).

²⁰ El fenómeno se reintroduce con fuerza en el período de la cristianización de Europa central, (Miladinov, 2008).

Wenceslao, que atentaba contra las costumbres, las leyes y los intereses establecidos al eliminar prácticas instituidas y buscar fortalecer a las autoridades cristianas que se estaban estableciendo en el reino. En el caso de Adalberto, este rechazo se presenta en los textos como más generalizado entre la población, tanto a la investidura episcopal –expresión institucional del proceso de cristianización–, como a las nuevas costumbres que aquel pretendía imponer.²¹

Como señala el historiador danés Lars Boje Mortensen en *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, las leyendas de Wenceslao y Adalberto aparecen relacionadas en la producción escrita histórica de Bohemia en los siglos posteriores, ya que jugaron un rol de relevancia en el relato nacional y eclesiástico, construido y presentado de manera entrelazada.²² La obra del hagiógrafo Bruno de Querfurt en torno a san Adalberto se ocupó de conectar los puntos en común de las historias. De esta manera, ambos se constituyeron en figuras de trascendencia y hoy forman parte de la identidad cultural regional, excediendo las fronteras nacionales (Mortensen, 2006).

Bibliografía

- Gecser, O. et al. (eds.) (2011), *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, Budapest: CEU Press.
- Graus, F. (1980), “St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen”, en Grothusen, K.-D. y Zernack, K. (eds.). *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Laudat zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 204-231.
- Karwasińska, J. (1958), *Les trois rédactions de “Vita I” de S. Adalbert*, Roma: Angelo Signorelli editore.
- Klaniczay, G. (2002), *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

²¹ Estas divergencias determinaron estilizaciones diversas de los santos patronos: Wenceslao fue un elemento de identificación para la nobleza, mientras que Adalberto fue tipificado como obispo-mártir (Graus, 1980: 229-230).

²² Mortensen incluye a san Procopio, puesto que también suele aparecer junto a los otros dos santos en las obras escritas de Bohemia en la Plena y Baja Edad Media, como sucede en una iluminación del manuscrito Algorithm Clm. 17703, anterior a 1278, preservado en la Bayerische Staatsbibliothek de München (Mortensen, 2006: 108-109). El historiador checo František Graus destaca que, mientras la producción escrita medieval generalmente los ponía en relación, las investigaciones históricas modernas los han separado (Graus, 1980: 205).

- Kubín, P. (2010), “Who was Saint Wenceslas or an Introduction to the New ‘Saint Wenceslas’ Memorial Volume”, en Kubín, P. (ed.), *Svatý Václav. 4. Na památku 1100. výročí narození knížete Václava svatého*, Praga: Togga, 2010, 23-30.
- Miladinov, M. (2008), *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb: Leykam International.
- Mortensen, L. B. (ed.) (2006), *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Neyra, A. V. (2019), “La Bohemia culpable: santos, impíos y enemigos. Una aproximación a la concepción religioso-política de la misión en la obra de Bruno de Querfurt”, en Neyra, A. V. y Casamiquela Gerhold, V. (eds.), *Sociedad, cultura y religión en la plena Edad Media*, Buenos Aires: IMHICIHU-CONICET, en prensa.
- Neyra, A. V. (2017), “Huir de la sociedad profana: sobre los obstáculos en la construcción de la autoridad, el gobierno y el fomento de la Iglesia en la Passio sancti Venceslavi martyris”, *Revista Mirabilia* 25:2, 1-21. URL: <http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-25-2017-2>
- Neyra, A. V. (2016), “*Tu sanctus, amicus Dei, uerus Isabelita*: entre la violencia y la burla. Los obispos misioneros en la Europa Central medieval y el impacto de la misión”, en Piazza, E. (ed.), *Quis est qui ligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th-13th centuries)*. Verona: Alteritas-Interazione fra i Popoli, 335-351.
- Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, en Weinrich, L. (ed.) (2005), *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 70-117.
- Passio sancti Adalberti martiris Christi?*, en Klaniczay, G. (ed.) (2012), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / Nueva York: CEU Press, 77-181.
- Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, en Klaniczay, G. (ed.) (2012), *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, Budapest / Nueva York: CEU Press, 27-76.
- Scholz, S. (1998), *Transmigration und Translation: Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter*, Colonia: Böhlau.

- Třeštík, D. (2010), "Translation und Kanonisation des heiligen Wenzel durch Boleslaw I", en Doležalová, E. Eva et al. *Colloquia mediaevalia Pragensia 11. Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*. Praga: Filosofia, 341-362.
- Warner, D. (2002), "Thietmar of Merseburg: the Image of the Ottonian Bishop", en Frassetto, M. (ed.), *The Year 1000*. Houndsmills: Palgrave, 85-110.
- Wood, I. (2012), "The Hagiography of Conversion", en Klaniczay, G. *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*. Budapest / Nueva York: CEU Press, 1-16.
- Zachová, J. (ed.) (2010), "Passio sancti Venceslai martyris", en *Legendy Wolfenbüttelského rukopisu*. Praga, Centrum medievistických studií, 75-90.

“EPISCOPALIA IURA ET OFFICIA SIBI USURPANT”:
CONFLICTOS POR LA JURISDICCIÓN EPISCOPAL Y CONSTRUCCIÓN
DE LA DIÓCESIS EN LEÓN

MARIEL PÉREZ
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

Resumen

El presente trabajo aborda los conflictos que enfrentaron a la catedral de León con el monasterio de Sahagún por el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica en el coto monástico y las iglesias del monasterio, entendiendo estas disputas como manifestación del carácter conflictivo del proceso que dio lugar a la formación de la diócesis territorial entre los siglos XI y XIII. Los episodios estudiados, que involucran los aspectos sacramentales de la autoridad episcopal, muestran que hacia fines del siglo XII la diócesis no constituía aún un territorio homogéneo y que ciertas iglesias y tierras escapaban de la jurisdicción de sus obispos. A su vez, revelan algunas de las estrategias que, en ese marco, favorecieron la materialización de la jurisdicción episcopal sobre los espacios en conflicto.

Palabras clave: Conflicto - Jurisdicción episcopal - Diócesis - Monasterios

Abstract

This paper addresses the conflicts between the cathedral of León and the monastery of Sahagún on relation to the exercise of ecclesiastical jurisdiction over the monastery's immune land and churches, these disputes being the manifestation of the troubled nature of the process that led to the development of the territorial diocese between the 11th and 13th centuries. The events studied here, which involve the sacramental aspects of episcopal authority, show that in the late 12th century the diocese was not yet a continuous territory and certain churches and lands escaped their bishop's jurisdiction. Moreover, they shed light on some of the strategies that, in that context, contributed to the materialization of episcopal jurisdiction in places under dispute.

Keywords: Conflict - Episcopal Jurisdiction - Diocese - Monasteries

Entre los siglos XI y XIII tuvo lugar en Europa occidental la formación de la diócesis territorial entendida como ámbito de proyección espacial del poder episcopal, es decir, como espacio delimitado y homogéneo en el que el obispo ejercía de forma exclusiva un conjunto de prerrogativas constitutivas de su dignidad (Mazel, 2016). En el noroeste hispánico, sin embargo, la construcción de un poder episcopal sustentado sobre bases territoriales se vio obstruida por la acción de otros poderes –aristocracias, instituciones religiosas, concejos–, que restringían el alcance de la jurisdicción episcopal sobre las iglesias y clérigos y convertían a la diócesis en un espacio de poder en disputa. Entre estos poderes se destacan los grandes monasterios benedictinos, que eran propietarios de numerosas iglesias y disfrutaban de diversas libertades y privilegios respecto de los poderes seculares y eclesiásticos. Esta situación

suponía una competencia estructural entre las sedes episcopales y los centros monásticos, competencia que, en ocasiones, se tradujo en el surgimiento de conflictos abiertos de variada intensidad y múltiples manifestaciones. Un claro ejemplo de esta conflictividad es la larga disputa que entre los siglos XI y XIII enfrentó a la catedral de León con el monasterio de Sahagún, importante monasterio benedictino leonés que desde 1083 se hallaba bajo autoridad directa de la Sede Apostólica (Pérez Gil y Sánchez Badiola, 2002: 98-108; Reglero de la Fuente, 2007).

La disputa entre la sede legionense y el monasterio tuvo sus primeras expresiones a fines del siglo XI, a raíz del reclamo por parte de la catedral de las tercias de los diezmos recaudados por las iglesias pertenecientes a Sahagún y que, si bien correspondían al obispo “*in sua diocesi*”, eran retenidas por los monjes. Esta reivindicación parece poner de manifiesto una noción de la autoridad episcopal sustentada sobre principios territoriales, o al menos, sobre la idea de un espacio difuso que correspondía a la jurisdicción del obispo. Sin embargo, esta aspiración territorial no se tradujo más que parcialmente en la práctica, ya que si bien se estableció, a instancias del arzobispo de Toledo, que toda nueva iglesia que adquiriera el monasterio quedaría obligada al pago de las tercias “*secundum canonum auctoritatem*”, se confirmó la exención de las iglesias que hasta el momento se sustraían de dicha obligación, cuya relación se recoge en el documento.

Ahora bien, desde fines del siglo XI Sahagún recibió una serie de dispensas pontificias que limitaron o sometieron a ciertas condiciones la injerencia de los obispos de León en las iglesias del monasterio y dentro del coto monástico, cuyos límites habían sido fijados en 1068 por Alfonso VI. Deben señalarse, en particular, ciertos privilegios que restringían las prerrogativas jurisdiccionales y sacramentales de los obispos de León en las iglesias monásticas y el coto inmune, como la posibilidad de acudir a los obispos de otras diócesis para la consagración de iglesias y altares, la recepción del crisma y los óleos santos y la ordenación de los monjes y clérigos; la potestad del abad de condenar y absolver a los habitantes de la villa y el coto; o la prohibición impuesta a los obispos de llevar a cabo consagraciones, ordenaciones y misas públicas dentro del coto excepto por invitación del abad y los monjes; entre otras libertades.

Ciertamente, estos privilegios no removían ni a las iglesias monásticas ni al coto de la jurisdicción diocesana; sin embargo, restringían en aspectos cualitativamente significativos el alcance de la autoridad del episcopado legionense en estos espacios. Además, como señalaba

Florian Mazel, este tipo de dispensas rompía el lazo personal que vinculaba al obispo con las iglesias y sus clérigos a través de sus actuaciones jurisdiccionales y sacramentales concretas, favoreciendo su sustracción de la autoridad episcopal (Mazel, 2016: 229-230). De hecho, las fuentes revelan cómo en ese marco los monjes de Sahagún comenzaron a ejercer una serie de atribuciones vinculadas a la jurisdicción del obispo y que sobrepasaban las libertades otorgadas por el papado. La diócesis como ámbito de ejercicio del poder episcopal aparecía así en la práctica perforada por enclaves eclesiásticos que escapaban de su control. Ante esta situación, el episcopado respondería desplegando sus propias estrategias de poder, como veremos.

Dan cuenta de este fenómeno los conflictos que en los siglos XII y XIII enfrentaron a ambas instituciones por el ejercicio de una serie de prerrogativas vinculadas al *ius episcopalis* en las iglesias del monasterio y el coto monástico. Se destaca en este sentido, por la gran expresividad de los eventos que se relatan, una bula papal de 1177 por la que Alejandro III encomendaba a los obispos de Sigüenza y Oviedo la resolución de esta larga disputa. Las declaraciones recogidas en el diploma se retrotraen al menos hasta mediados del siglo XII y dan cuenta de una larga sucesión de enfrentamientos no exentos de fuertes dosis de violencia. La lista de acusaciones mutuas es larga e involucra elementos de variado tenor, desde actuaciones jurisdiccionales consideradas ilegítimas por una u otra parte, hasta actos de violencia que produjeron muertes y devastaciones materiales. No obstante, en este trabajo focalizaremos nuestra atención en ciertos eventos en los que se involucran dos de las atribuciones sacramentales propias del oficio episcopal: la consagración de iglesias y la ordenación de los clérigos.

Una de las principales denuncias realizadas por los representantes de la catedral era, en efecto, que los monjes de Sahagún habían hecho consagrar una iglesia constituida “infra Legionense episcopatum” por un obispo de otra diócesis. Este acto significaba desconocer la autoridad del obispo legionense sobre las iglesias del monasterio, al margen de que, en este caso, la acción había sido amparada por un legado apostólico. Debe tenerse en cuenta que la consagración de iglesias desempeñaba un papel fundamental en la valorización del poder litúrgico y temporal del obispo, lo que se inscribía dentro de una concepción eclesiológica que sustentaba su preeminencia en tanto que fundador y garante de la realidad eclesial (Palazzo, 1999: 307-356). La consagración era en sí misma un acto de poder, que implicaba imponer y exteriorizar la autoridad del obispo sobre los lugares sagrados de la diócesis (Treffort, 2001; Lauwers, 2005, 2008, 2015). En este sentido, apelar a un obispo de otra sede para consagrar

una iglesia que formaba parte –se deduce que desde un punto de vista territorial– de la diócesis de León, significaba afirmar la independencia del monasterio de la jurisdicción de los obispos legionenses. La consagración aparecía así el centro de una competencia por el poder, como acto que a la vez materializaba y manifestaba el dominio sobre los centros de culto y, por extensión, sobre el espacio de una diócesis que reforzaba su dimensión territorial.

Es también desde esta perspectiva que deben interpretarse otros hechos mencionados en la bula de 1177. En primer lugar, los monjes denunciaban que el obispo había derribado una iglesia consagrada que pertenecía al monasterio y que había destruido sus altares. La destrucción de una iglesia implicaba negar su sacralidad y, por tanto, la legitimidad de quien la había consagrado. Suponía así reivindicar el ejercicio exclusivo del poder episcopal dentro de un determinado espacio. En segundo lugar, los monjes afirmaban que el obispo erigió nuevas iglesias “in parrochiis ecclesiarum suarum”, lo que manifestaba una intención de afirmar su jurisdicción sobre la totalidad de la diócesis a través de la fundación y consagración de iglesias en las parroquias que correspondían a las iglesias del monasterio. Esto tenía una enorme importancia en términos simbólicos, dado que la fundación de una iglesia dentro de los términos parroquiales de otra suponía imponer un nuevo polo de poder como articulador del espacio, en competencia con la iglesia ya existente, y aparecía como forma de reivindicar el control episcopal sobre el conjunto del espacio que pertenecía a dicha parroquia. A su vez, implicaba una competencia en términos materiales, en tanto que impulsaba una captación de los feligreses que concurrían a estas iglesias y de los diezmos que correspondían a estas. Se intentaba sustituir, de esta forma, la red de centros religiosos articulada en torno al monasterio por la red parroquial diocesana, que se hallaba en pleno desarrollo.

Otro importante elemento dentro de la disputa fue la ordenación y el nombramiento de los clérigos. De acuerdo con los monjes, el obispo se negaba a ordenar a los clérigos presentados por el monasterio, los reprobaba “non de iure sed de uoluntate” o exigía retribuciones pecuniarias como condición para ordenarlos. Al mismo tiempo, intentaba introducir en las iglesias del monasterio a otros candidatos que los monjes consideraban menos calificados y hasta “reprobables”. A nuestro juicio, estos actos tienen dos fuertes implicancias. Por un lado, en un marco de conflicto, la ordenación de los clérigos presentados por el monasterio aparecía como un mecanismo de afirmación del poder episcopal y expresión de la preeminencia del obispo sobre los monjes, al margen de los privilegios del monasterio. El uso discrecional, arbitrario, incluso simoníaco, de ese poder no hacía más que enfatizar esa

jerarquía. Por otro lado, el control de los clérigos a cargo de las iglesias del monasterio parece ser utilizado como herramienta para subordinar a las mismas a la jurisdicción episcopal y, eventualmente, sustraerlas del dominio monástico. Así, el obispo obstaculizaba el nombramiento de clérigos presentados por el monasterio e intentaba nombrar a otros vinculados a la catedral. Es significativo en este sentido que los monjes denunciaran que el arcediano prohibió a un clérigo del monasterio dar misa en la iglesia a su cargo y que designó a un nuevo clérigo en su lugar.

Los episodios considerados en esta breve exposición permiten, a nuestro juicio, realizar algunas reflexiones sobre el proceso de formación de la diócesis en el noroeste peninsular. La fuerte y prolongada conflictividad entre la catedral de León y el monasterio de Sahagún, que a través de privilegios pontificios pero también de las prácticas concretas de los monjes restringía el alcance de la jurisdicción episcopal, pone en tela de juicio la idea de la diócesis como ámbito de ejercicio exclusivo del poder del obispo. En la segunda mitad del siglo XII, la imagen de la diócesis era más bien la de un espacio fragmentado y heterogéneo, con iglesias, clérigos e incluso enclaves territoriales que escapaban en muchos aspectos a la jurisdicción del obispo, pero también un espacio plástico, en el seno del cual el control episcopal podía variar en intensidad en función de las relaciones cambiantes y conflictivas establecidas con otros poderes. De hecho, los conflictos estudiados iluminan algunas de las estrategias orientadas a efectivizar el ejercicio del poder episcopal dentro del espacio diocesano. La construcción y consagración de iglesias dentro de las parroquias correspondientes a las iglesias monásticas manifiesta una estrategia de penetración episcopal, tanto en el plano simbólico como material, dentro de espacios que se sustraían a su jurisdicción. La afirmación de la primacía del poder episcopal se concretaba asimismo a través del control del acceso al clero en las iglesias del monasterio, favoreciendo el nombramiento de clérigos vinculados a la catedral en detrimento de quienes eran presentados por los monjes. Así, la diócesis se presentaba como un ámbito de poder disputado y en construcción, como espacio cuyo control efectivo, en tanto que objeto de conflicto, dependía de prácticas concretas de afirmación del poder.

Bibliografía

Álvarez Palenzuela, V. A. (2004), “Jurisdicción episcopal y monástica: su delimitación entre el Obispado de León y el Monasterio de Sahagún”, en *Escritos dedicados a José María Fernández Catón. Vol. 1*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 65-85.

- Calleja Puerta, M. (2000), *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Calleja Puerta, M. (2010), “Eclesiología episcopal y organización del espacio en las ciudades y villas del noroeste peninsular (1100-1250)”, en de la Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *Monasterios, espacio y poder en la España cristiana medieval. XX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 2009*, Logroño: IER, 429-490.
- Fernández Catón, J. M. (1990), *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230), vol. V (1109-1187)*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDACL V].
- Fernández Catón, J. M. (1991), *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230), vol. VI (1188-1230)*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDACL VI].
- Fernández Flórez, J. A. (1991), *Colección diplomática del monasterio de Sabagún, vol. IV (1110-1199)*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDMS IV].
- Fernández Flórez, J. A. (1994), *Colección diplomática del monasterio de Sabagún, vol. V (1200-1300)*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDMS V].
- Fortún Pérez de Ciriza, L. J. (2002), “El señorío monástico altomedieval como espacio de poder”, en de la Iglesia Duarte, J. I. y Rodríguez, J. L. M. (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño: IER, 181-243.
- Herrero de la Fuente, M. (1988a), *Colección diplomática del monasterio de Sabagún (857-1230), II (1000-1073)*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDMS II].
- Herrero de la Fuente, M. (1988b), *Colección diplomática del monasterio de Sabagún (857-1230), III (1073-1109)*, León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” [CDMS III].
- Lauwers, M. (2005), *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident medieval*, París: Aubier.
- Lauwers, M. (2008), “Consécration d'églises, réforme et ecclésiologie monastique. Recherches sur les chartes de consécration provençales du XI^e siècle”, en Méhu, D. (ed.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*. Turnhout: Brepols, 93-142.
- Lauwers, M. (2015), “Le château, le cimetière et l'île. Les consécrationes de l'évêque Jean de Thérouanne, ou les transformations du *dominium* ecclésial entre le IX^e et le XII^e siècle”, en Jégou, L., Joye, S., Lienhard, Th. y Schneider, J. (eds.), *Faire lien: aristocratie, réseaux et échanges compétitifs: mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*. París: Publications de la Sorbonne,

429-442.

- Mazel, F. (2016), *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècles)*. Paris: Seuil.
- Palazzo, E. (1999), *L'évêque et son image: l'illustration du Pontifical au Moyen Âge*, Turnhout: Brepols.
- Pérez Gil, J. y Sánchez Badiola, J. J. (2002), *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular: Alfonso VI y Sahagún*, León: Universidad de León.
- Reglero de la Fuente, C. (2007), “La primera reforma cluniacense de Sahagún, el concilio de Burgos y la crisis de 1080: revisión cronológica y desarrollo”, en J. M. Fernández Catón (ed.), *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII, vol. 2*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro”, 2007, 689-732.
- Treffort, C. (2001), “Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumations au XI^e siècle”, en Kaplan, M. (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*, Paris: Publications de la Sorbonne, 285-299.

LA GUERRA COMO ESTRATEGIA DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ARAGONESA DURANTE EL REINADO DE PEDRO II (1196-1213)

NAZARETH PUCCIARELLI
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
FUNDACIÓN PARA LA HISTORIA DE ESPAÑA
ARGENTINA

Resumen

A partir de la experiencia aragonesa en diversos enfrentamientos bélicos durante el reinado de Pedro II, es posible identificar en la guerra un importante instrumento generador de consenso. A partir de diversos documentos es posible discernir un mecanismo de cimentación de la identidad y del poder de la monarquía, amparado por el discurso religioso de *guerra santa* y por distintos frentes diplomáticos que hicieron de la guerra un recurso imprescindible y dinámico.

Analizando diversas comunicaciones emitidas por el rey y el papado, y apoyándose en nuevas investigaciones del campo conceptual, de las mentalidades y de las representaciones, esta investigación pretende resignificar las experiencias bélicas ocurridas en Aragón para identificarlas con una estrategia retórica e interpelativa.

Conceptos tales como *frontera*, *guerra sacralizada*, *expansión* y *Reconquista*, son ejes principales en una reinterpretación de la acción bélica desde un estudio social. La pronta sacralización del conflicto armado dará a la realeza aragonesa una herramienta retórica de consenso en momentos en que no solo se buscaba consolidar el poder al interior del territorio, sino también en que se hacía preciso diferenciarse de otros reinos como Castilla y Francia.

Como antecedente importante de esta necesidad de definir una singularidad aragonesa, destaca la unión de Aragón y el condado de Barcelona (1137), que trajo consigo la incorporación de nuevos pobladores e intereses a los cuales había que homogeneizar bajo un mismo poder soberano. Las Navas de Tolosa (1212) o Muret (1213) no fueron solo escenarios de disputa contra musulmanes y cristianos, también significaron ámbitos de definición de esta estrategia interpelativa e identitaria.

Palabras clave: Pedro II - *Guerra santa* - Consenso - Identidad

Abstract

From the Aragonese experience in various warlike confrontations during the reign of Pedro II, it is possible to identify in the war an important instrument that generates consensus. From various documents it is possible to discern a mechanism of foundations of the identity and power of the monarchy, protected by the religious discourse of *holy war* and by various diplomatic fronts that made war an essential and dynamic resource.

Analyzing various communications issued by the king and the papacy, and relying on new research in the conceptual field, mentalities and representations, this research aims to resignify the experiences of war in Aragon to identify them with a rhetorical and interpelative strategy.

Concepts such as *border*, *sacred war*, *expansion* and *Reconquista*, are main axes in a reinterpretation of the war action from a social study. The early sanctification of the armed conflict will give the Aragonese royalty a rhetorical tool of consensus at a time when not only was it sought to consolidate power within the territory, but also in that it was necessary to differentiate from other kingdoms such as Castilla and France.

As an important antecedent of this need to define an Aragonese singularity, the union of Aragón and the county of Barcelona (1137) stands out, which brought with it the incorporation of new settlers and interests to whom it had to be homogenized under the same sovereign power. *Las Navas de Tolosa* (1212) or *Muret* (1213) were not only scenes of dispute against Muslims and Christians, they also meant areas of definition of this interpelative and identity strategy.

Keywords: Pedro II - *Holy War* - Consensus - Identity.

Cuando Pedro II concluyó su reinado en Aragón, era el 12 de septiembre de 1213, y fue por haber muerto a los 35 años de edad en la expeditiva batalla de Muret. La muerte en batalla era una forma aceptable de dejar el mundo para los nobles, caballeros y reyes, pero siempre significaba un acontecimiento que hacía sacudir el orden y la cotidianeidad de todo un reino.

Pedro II había ido a Muret con la confianza, el reconocimiento y la popularidad de haber derrotado a los musulmanes en la batalla de Las Navas de Tolosa el año anterior (16/07/1212), y la suposición de poder derrotar ahora la injerencia francesa que estaba arruinando a sus nobles en la frontera pirenaica. Pero más allá de las razones personales que llevaron al rey a enfrentarse a las fuerzas de Simón de Montfort y a sus cruzados, había importantes argumentos vinculados a sostener un consenso social y una construcción identitaria aragonesa lo suficientemente poderosos como para afianzar su reinado, tanto interna como externamente.

Si bien Aragón se había formado como reino en el siglo XI, la necesidad de una construcción identitaria siempre se encontraba presente. Tempranamente los reyes aragoneses habían colocado el reino en situación vasallática por medio de la infeudación de Aragón al papado, lo cual convertía toda la política exterior, principalmente, en una situación excepcional que no era compartida con los otros reinos peninsulares. A su vez, los aragoneses seguían anclados dentro de una identidad mucho más amplia que podemos denominar *pirenaica*, una reminiscencia de su pasado condal que compartían con los barceloneses, entre otras entidades condales. La unión con el condado de Barcelona en 1137, por medio del matrimonio de Petronila, hija de tan solo un año del rey de Aragón, con Ramón Berenguer IV de Barcelona, había significado una ampliación de envergadura en las áreas culturales, políticas, económicas, religiosas y militares del reino.

Lo que nos preguntamos en este trabajo en relación al reino de Aragón durante Pedro II es si pudieron construirse pilares identitarios a través de la guerra; cuáles fueron las herramientas generadoras de consenso que permitieron construir un “nosotros” frente a un “otro”; y cuáles fueron las necesidades políticas detrás de esas construcciones.

Las rivalidades y la consolidación originaria

Podemos decir que el año 1008 representó para las entidades peninsulares un año bisagra, porque no solamente se terminaba el Califato omeya de Córdoba, sino que comenzaba una nueva etapa de consolidación política, en la que cada territorio tenía dadas las condiciones de expansión y hasta de resurgimiento económico mediante el cobro de parias a los reinos de taifas. Como

explica Maurice Keen:

Los dirigentes cristianos explotaron su preponderancia militar para consolidar su poder y elevar su categoría. Los condes de Barcelona comenzaron a acuñar su propia moneda de oro. Castilla se convirtió en reino en 1035; los señores de Aragón se convirtieron en reyes en 1076. (Keen, 2005: 90)

Ya durante el Imperio Almorávide, los condes de Barcelona, con ayuda de los franceses, habían avanzado en dirección al Ebro conquistando Huesca (1096) y Barbastro (1100). Las acciones belicosas de Alfonso I de Aragón, llamado “el batallador”, asestaron serios golpes a los almorávides y contribuyeron a exaltar la presencia aragonesa en el campo de batalla hasta su muerte en 1134. Ya a mediados de siglo, Alfonso VII de Castilla y Ramón Berenguer IV que, recordemos, ya era conde-rey de Barcelona y Aragón, “tenían la confianza de poder acordar la repartición de España” (Keen, 2005: 121) gracias a sus victorias. Claro que los almohades avanzaron a su vez, tomando Mallorca en 1203, pero podemos decir que ya se habían consolidado las estructuras de dos principales reinos peninsulares, al calor de las alianzas y luchas contra los musulmanes: Castilla y Aragón.

Apoyo social al enfrentamiento armado

Los enfrentamientos armados en la Edad Media tuvieron distintos tipos de recepción social generando apoyos más o menos importantes en el conjunto de la población. Por supuesto que la recepción variaba de acuerdo al sector social al que se perteneciera y a las condiciones de vida que podrían o no perderse por la actividad bélica. A su vez, había distintos niveles de percepción de los enfrentamientos según lo legítimo de sus motivaciones: en este sentido, no era lo mismo un enfrentamiento por el trono, por la defensa de la cristiandad o por auxiliar a los aliados.

El caso de Pedro II llevando a su reino al enfrentamiento con Francia es muy interesante desde este punto de vista. Se trató de una intervención contra un ejército cruzado francés consagrado por el papado para derrotar la herejía albigense del sur de Francia. Las motivaciones de Pedro no eran religiosas, y esto ya constituía un argumento de peso para identificar su presencia con una causa absolutamente secular y *non santa*. El motivo principal del rey era nada menos que terminar con el avance francés y acabar con las acciones destructivas de los cruzados, que estaban aniquilando a familiares y allegados nobles del propio Pedro, muchos acusados de practicar la herejía cátara. No olvidemos que en su afán cruzado, los franceses iban desposeyendo feudos de los provenzales a su paso, vasallos del rey de Aragón, como también los

condados de Foix, Comminges y Albi.

Oponerse entonces a la voluntad papal, al avance cruzado contra una herejía y a la “misión cristiana” de la monarquía de los Capeto significaba, a nivel macro, una inagotable fuente de ilegitimidad para un reino cristiano de renombre como lo era Aragón que, recordemos, había sido infeudado al propio papado.

Como explica Damian Smith, “existió una fuerte percepción por parte de los eclesiásticos que las tierras del Mediodía estaban especialmente sujetas a la amenaza de grupos heréticos” (Smith, 2014: 77), y esto, sin duda, activó no solamente el movimiento cruzado sino también un fuerte discurso movilizador de compromiso con la erradicación de dicha secta. El contexto cruzado había favorecido también un clima propicio para engrandecer aquellas figuras de la cristiandad abnegadas con detener los desvíos de la fe: Simón de Montfort era la síntesis de esa imagen. El III Concilio de Letrán había excomulgado, en 1179, a aquellos protectores de los herejes y confiscado sus bienes, dos años después de la denuncia que Raimundo V, conde de Tolosa, hiciera a la Iglesia para que interviniera contra el vizconde, al que acusaba de hereje.

Se sabe que en 1204 el rey Pedro II, siendo coronado por el propio Papa en un acontecimiento singular, juró en Roma acabar con los herejes. Los hechos se precipitaron en enero de 1208, cuando a causa del asesinato del legado papal en tierras tolosanas, Inocencio III lanzó la cruzada contra Tolosa. Los cruzados avanzaron sobre tierras que pertenecían a Pedro, masacrando poblaciones enteras como ocurrió en Béziers y en Carcasona. Cuando Simón de Montfort ofreció homenaje al rey por las tierras conquistadas, Pedro se negó a aceptarlo, lo cual significaba un claro mensaje de hostilidad de su parte, de acuerdo con los códigos del pacto feudo-vasallático.

Pero el reinicio de las acciones contra los musulmanes hizo que el rey aragonés debiera concluir los problemas en el Mediodía lo más pronto posible. Aceptó el homenaje, hizo acordar el matrimonio de su hijo de tres años Jaume con la hija de Montfort, y trató de reconciliar a sus nobles con la Iglesia. Esto último no pudo hacerse: la Iglesia había considerado a Raimundo VI como hereje contumaz. Además, Pedro terminó de romper relaciones con Montfort cuando éste no le otorgó ayuda militar, prestación esencial de las relaciones feudo-vasalláticas, durante la penetración del califa almohade al-Nasir (1211).

Así las cosas, y a pesar de las estrategias matrimoniales del rey de Aragón (casar a su hermana Leonor con Raimundo; casar a su hijo Jaume con la hija de Montfort; e intentar casarse él con María, la hija del rey Felipe), las relaciones se recompusieron momentáneamente para

luego, con el anuncio papal de la continuación de la cruzada, romperse definitivamente.

Un rey contra todos ¿Causa ilegítima?

Anteriormente dijimos que Pedro estaba embarcando al reino a una guerra muy compleja, que enfrentaba a los poderes más importantes de la cristiandad medieval: Francia y el Papado. También sostuvimos que, vista así la situación, se trataba de una contienda enormemente ilegítima que dejaba muy mal parado a Pedro frente a otros reinos cristianos. Pero si acercamos el análisis y nos centramos en un nivel micro de la imagería social, podemos discernir que la lucha contra dichas potencias tenía cierta legitimidad y consenso por parte de los aragoneses. Veamos por qué.

En primer lugar, el movimiento valdense, una herejía que se registra en tierras catalanas desde mediados del siglo XII, tenía un sustrato de origen popular. Hasta que la recientemente inaugurada Inquisición episcopal (1184) no había decidido que aquello era una herejía y que debía ser eliminada, el movimiento de “Los Pobres de Lyon” gozaba de una creciente aceptación. Uno de los principales aportes del movimiento valdense fue haber iniciado las traducciones de la Biblia en lengua vernácula, lo que significó en el ámbito catalán un hecho cultural de importancia, y para la Iglesia, una afrenta contra el monopolio de enseñanza e interpretación de las Sagradas Escrituras. Pronto se establecieron también en áreas cercanas los herejes cátaros, por medio de tres obispados: el de Albi, el de Tolosa y el de Carcasona.

En segundo lugar, la crítica valdense contra la jerarquía eclesiástica y sus riquezas constituía una polémica que hacía atractivo al movimiento. Y una prueba de ese malestar popular por las riquezas eclesiásticas, y de esa intervención de los valdenses en pos de volver a los primeros tiempos del cristianismo, fue la pronta aparición de las órdenes mendicantes – franciscanos y dominicos–, que recogieron dichas críticas y propusieron reformas concretas, aunque dentro de la órbita de la Iglesia y pidiendo la aprobación papal.

En tercer lugar, al apoyo popular se sumaba, como decíamos, el fervor de los nobles por el catarismo, herejía que motivó la intensa persecución. Como explica Sergi Grau Torras (2009: 10), “a pesar de la prohibición papal de 1184, la valdesía no fue un gran problema en la Corona de Aragón, y no lo representó hasta que el catarismo empezó a aparecer de forma más intensa durante la década de 1190”. Ya para 1196 el noble catalán Arnau de Castellbó se había hecho defensor del catarismo, y el reino de Aragón no hacía demasiado para extirpar la herejía.

En cuarto lugar, la violencia ejercida por los cruzados de Montfort y de la Inquisición

episcopal hacia el pueblo llano y los nobles, garantizaban una fuerte resistencia a la penetración francesa y papal, concibiendo dichas intervenciones como profundamente impopulares y como fuerzas ajenas al ámbito territorial aragonés.

Por lo anterior, a lo que debemos sumar el expolio de los bienes de los nobles, una necesidad de seguir asegurando una cultura identitaria frente a otras potencias, la posibilidad de expansión territorial, y la seguridad de seguir reconquistando las tierras usurpadas por los musulmanes, podemos entrever que el arrojo del rey contra cruzados franceses apoyados por el Papa, no significaba para los aragoneses una causa deshonrosa. Todo lo contrario: la empresa militar de Pedro II era identificada con una defensa legítima de una nueva praxis religiosa, de los bienes materiales del pueblo y los nobles, y de las figuras locales que estaban al borde de la destrucción por fuerzas consideradas hostiles y extranjeras.

En este sentido, no estamos tan de acuerdo con la posibilidad de que esta guerra fuera considerada por sus contemporáneos como “una guerra del rey, en la que no todos estaban involucrados”, como indicara José Ángel Sesma Muñoz (2005: 246). Creemos, por el contrario, que atañía intereses compartidos por buena parte de la sociedad aragonesa y que, por lo tanto, propició un consenso en torno a la participación aragonesa en esta empresa.

Una batalla para asegurar la expansión

Enfrentarse con los franceses para salvar a los nobles y detener los expolios cruzados en los Pirineos parecen ser motivaciones claras y trascendentales para justificar la acción bélica. Ahora bien, así como la batalla de Las Navas de Tolosa no puede ser explicada solamente en el plano religioso, Muret tampoco. “La mayoría de las acciones bélicas que se desarrollaron en los años posteriores a 1209 tuvieron como objetivo sofocar las disidencias políticas y someter de manera efectiva a los núcleos rebeldes... pero no la eliminación efectiva de los cátaros” (Rodríguez-Peña Sainz de la Maza, 2015: 270). Terminar con las disidencias occitanas y pacificar el Midi era un objetivo papal, así como sostener la influencia aragonesa transpirenaica lo era para Pedro II. De modo que estuvieron operando motivaciones geopolíticas en sumo grado.

No descartamos, sin embargo, que haya existido una campaña para moralizar la intervención de Pedro, mostrándola como una manifestación de la voluntad. Por ejemplo, la popular *Canción de la Cruzada contra los Albigenses*, de origen navarro y creado apenas años después de Muret, difunde la idea de causa legítima y divina, aunque no parece plantearlo en términos de guerra santa. Como analiza Joaquín Guillén Sangüesa (2006: 109) acerca de uno de los autores de

la *Canción*, “para él se trata de la invasión de los franceses y de los barones del norte a su patria y a sus señores naturales”, y aclara “a pesar de que éstos han sufrido excomunión, y que la cruzada ha sido declarada por una bula papal para erradicar una herejía, la justa resistencia occitana, así como sus éxitos, también son voluntad divina, también son providenciales”.

En efecto, Pedro II debía resguardar a sus aliados. El año de Muret, el rey había ejercido una importante autoridad sobre sus territorios en el espacio occitano, colocando bajo su soberanía feudal el Reino de Aragón, el Condado de Barcelona, el Condado de Tolosa, el Condado de Foix, el Condado de Comminges, el Vizcondado de Béarn y el Señorío de Montpellier, además de otros territorios (Alvira Cabrer, 2010: 103). Un hecho pone de relevancia la legitimidad de la que gozaba el rey, y nos referimos a los Juramentos que se hicieron en enero de ese año. Martín Alvira Cabrer lo explica bien:

En el caso del conde de Tolosa, los célebres “Juramentos de Tolosa” de enero de 1213 supusieron una verdadera transferencia de soberanía del rey de Francia al rey de Aragón, que devino así el suzerano de una monarquía feudal transpirenaica a la que hemos denominado “Gran Corona de Aragón”. (2013: 20)

Pedro había concertado con Raimundo VI de Tolosa y los señores del Languedoc la ofensiva contra el conde Simón de Montfort, en un campo al suroeste de Tolosa. Una de las fuentes valiosas para comprender el desenlace de la batalla es el *Llibre dels Fets*, escrito en época de su hijo Jaume I, en el cual se da cuenta de errores tácticos del rey aragonés como no haber esperado a las tropas de su primo Nuño Sanxes y de Guillermo de Montcada (Jaime I, 1958: 15). En un pasaje muy descriptivo, refiriéndose a las tropas aragonesas, dice:

Salieron pues todos a la vez y embistieron. Como sea que las tropas del rey no ordenaron debidamente sus líneas de combate ni se mantuvieron unidas, peleando cada ricohombre por sí, contra ley de armas; y tanto por esta desordenada formación, como por el pecado en que se hallaban ante Dios, como también por la feroz desesperación con que se lanzaron contra ellos los de dentro, perdieron la batalla. (Jaime I, 1958: 16)

Las repercusiones

Muret inauguró para el reino aragonés un período de gran inestabilidad, signado por peleas nobiliarias, bandos y apoyos a la lucha de los occitanos, en el marco de la minoridad del heredero al trono. Los acontecimientos hicieron desistir a la monarquía de tener presencia en Languedoc, a pesar de que los enfrentamientos siguieron unos años más, propiciados por el conde Raimundo VI de Tolosa y el tío abuelo de Jaume, el conde Sancho, contra los franceses en Occitania. Pero

los aragoneses dejaron atrás, efectivamente, su deseo de expansión transpirenaica en pos de una expansión mediterránea exitosa bajo Jaume I “el conquistador”.

La guerra terminó definitivamente en 1229, y el rey francés terminó desposeyendo a la Casa de Tolosa de la mayoría de sus feudos y a la de Béziers de todos ellos.

Conclusión

José Ángel Sesma Muñoz dice, analizando la historiografía bélica medieval, que nuevos estudios hacen eje en el análisis de la guerra como “factor de cohesión del sistema social” (2005: 233), y compartimos con él cuando explica que “hacer la guerra y vivir en guerra se convirtieron en elementos esenciales, casi estructurales de la sociedad feudal medieval” (Sesma Muñoz, 2005: 233-234).

Lo que nosotros tratamos de investigar aquí es cuáles fueron los elementos esenciales que construyeron una imagen positiva de la carga del rey Pedro contra enemigos poderosos mientras que las valoraciones externas lo eran todo lo contrario. Analizamos cómo una causa aparentemente privada fue interpretada por la sociedad aragonesa como una causa legítima y necesaria para el reino. Y vimos cómo, en este sentido, el rey previó un apoyo consensuado de los aragoneses y pretendió contribuir con el recurso de la movilización bélica a esa empresa compleja como lo fue la construcción identitaria de la sociedad aragonesa.

Bibliografía

Alvira Cabrer, M. (2010), “Después de Las Navas de Tolosa y antes de Bouvines. La batalla de Muret (1213) y sus consecuencias”, *La encrucijada de Muret: Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 6, 85-112.

Alvira Cabrer, M. (2013), “Itinerario entre batallas. Los desplazamientos de Pedro el Católico, rey de Aragón y conde de Barcelona, de julio de 1212 a septiembre de 1213”, *De Medio Aevo* 3, 1-42.

Grau Torras, S. (2009), “Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la corona de Aragón”, *Anuario de Estudios Medievales* 39:1, 3-25.

Guillén Sangüesa, J. (2006), “Guillermo de Tudela y *La Canción de la Cruzada contra los Albigenses*”, *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela* 14, 103-138.

Jaime I (1958), *Llibre dels Fets*, vol. 1, Barcelona, 3-224.

Keen, M. (Ed.) (2005), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, México: Océano, 15-403.

- Rodríguez-Peña Sainz de la Maza, D. (2015), “Muret y Las Navas de Tolosa: ¿dos cruzadas desnaturalizadas?”, *La encrucijada de Muret: Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 6, 259-274.
- Sesma Muñoz, J. A. (2005), “Reflexiones en torno a la guerra en la historia de la plena Edad Media (guerra, ejército y sociedad en Aragón. Siglos XI-XIII)”, *Cuadernos del CEMyR* 13, 229-248.
- Smith, D. (2014), “Los orígenes y el significado de la Batalla de Muret”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* 5, 73-90.

CITAS Y SENTENCIAS SENEQUISTAS EN *VIDA Y COSTUMBRES DE LOS VIEJOS FILÓSOFOS*

ALICIA ESTHER RAMADORI

CEMYLC, DEPTO. DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR (UNS)

ARGENTINA

Resumen

La descripción de los modos de insertar citas y sentencias senequistas en *Vida y costumbres de los viejos filósofos*, versión castellana del siglo XV de la compilación latina de Walter Burley, *De vita et moribus philosophorum*, forma parte de un estudio más amplio que integra las investigaciones sobre la literatura de sentencias del siglo XV –en la que la obra y la figura de Séneca tienen un papel destacado– con una nueva orientación indagatoria sobre las relaciones interdiscursivas entre colecciones de sentencias y biografías castellanas.

La representación del filósofo latino en esta compilación se realiza de acuerdo a dos procedimientos básicos: el primero, la sección biográfica en la que se narra su vida a partir de antecedentes latinos y paradigmas compositivos de la biografía clásica; y el segundo, la interpolación de citas extraídas de textos senequistas en los relatos biográficos de otros filósofos antiguos. Frente a la ausencia de dichos y sentencias de Séneca reproducidos en su propia sección biográfica de *Vida y costumbres*, en cambio, se interpolan referencias extraídas de obras suyas en las biografías de seis sabios griegos. Este aprovechamiento de la práctica medieval de la *auctoritas* se conjuga con nuevos modos de citación que preanuncian métodos humanistas. La presente ponencia se dedica a delinear este segundo modo de incorporar la figura de Séneca en *Vida y costumbres*.

Palabras clave: Séneca - Edad Media - Literatura de sentencias - Biografía

Abstract

This work about the insertion of Seneca's citations and proverbs in *Vida y costumbres de los viejos filósofos*, a 15th century Spanish version from the Walter Burley's Latin compilation *De vita et moribus philosophorum*, belongs to a more general study about the discourse interrelations between the Spanish proverb collections and the biography. The representation of Seneca in this collection follows two basic modes: a biography section made from Latin antecedents and classic structural paradigms, and the citations and proverbs of Seneca's works inserted in the biographies of other Greek philosophers. This Medieval procedure of *auctoritas* combines to the new Humanistic methods of citation. The revision of the second aspect is the objective of the present literary analysis.

Keywords: Seneca - Medieval Ages - Proverbs Literature - Biography

La descripción de los modos de insertar citas y sentencias senequistas en *Vida y costumbres de los viejos filósofos*, versión castellana del siglo XV de la compilación latina de Walter Burley, *De vita et moribus philosophorum* (1340),¹ forma parte de un estudio más amplio que integra las investigaciones sobre la literatura de sentencias del siglo XV –en la que la obra y la figura de

¹ La versión castellana de *Vidas y costumbres* se conserva en tres códices del siglo XV: Ms. h.III.1 de El Escorial, Ms. 39 del fondo San Román de la Real Academia de la Historia y Ms. 561 de la Biblioteca de Palacio. Contamos con dos ediciones modernas, las de H.Knust (1886) y de F.Crosas (2002) que, a su vez, se basan en dos manuscritos distintos (Ms. Esc. h.III.1 y Ms. 39 del fondo San Román, respectivamente). En las citas textuales de este trabajo, seguiremos la edición de Knust, la cual además reproduce una impresión latina de la colección de Burley. Si bien desconocemos los originales latinos que se tradujeron para la confección de los tres manuscritos castellanos, el texto que nos proporciona Knust permite observar la estrecha correspondencia entre las dos composiciones editadas por el eminente hispanista.

Séneca tienen un papel fundamental— con una nueva orientación indagatoria sobre las relaciones interdiscursivas entre colecciones de sentencias y biografías castellanas. En una aproximación inicial a estas cuestiones, analicé la biografía de Séneca incluida en *Vida y costumbres*, ya que la representación del filósofo latino en esta compilación se realiza de acuerdo a dos procedimientos básicos: uno, la sección biográfica en la que se narra su vida a partir del modelo clásico de las vidas de Diógenes Laercio y atendiendo a antecedentes latinos, como San Jerónimo y Vicente de Beauvais; y el segundo, la interpolación de citas extraídas de textos senequistas en los relatos biográficos de otros filósofos antiguos. Este último modo de incorporar su figura será considerado en la presente ocasión.

En el trabajo anterior dedicado al estudio de la biografía de Séneca en *Vidas y costumbres* (Ramadori, 2018), señalaba varias particularidades: en primer término, la preferencia por la visión medieval de Séneca, que construyó una imagen legendaria en torno a su ficticia amistad con San Pablo, pero que en esta compilación se ha matizado con una valoración humanística de sus cualidades intelectuales. También destacaba la enumeración de los libros escritos por Séneca en una miscelánea de textos auténticos y apócrifos, que refleja prácticas discursivas comunes a la traducción y creación literaria propias de la Edad Media (Rubio Tobar, 1997). Es posible, asimismo, reconocer la perduración de paradigmas compositivos de las biografías clásicas que comparte con otra colección sapiencial del siglo XIII, *Bocados de oro*, si bien en la colección que aquí nos ocupa, no se incluyen las extensas series de sentencias yuxtapuestas que aparecen en *Bocados* como enseñanzas morales atribuidas a los sabios de la tradición antigua. En *Vidas y costumbres*, Séneca más allá de ser un modelo ético y autor de proverbios morales, interesa como uno de los principales protagonistas que han forjado la historia de la intelectualidad (Haro Cortés, 2003: 147). En lugar del enlistado de sentencias morales, esta compilación transcribe el mencionado índice de sus libros e interpola citas senequistas que funcionan como *auctoritas* en otras secciones biográficas de distintos pensadores.

Frente a la ausencia de dichos y sentencias de Séneca reproducidos en la sección biográfica de *Vida y costumbres*, se constata entonces, la inserción de referencias extraídas de obras de Séneca e identificadas según su procedencia, en las biografías de otros filósofos: Crates, Zenón, Crisipo, Sócrates, Demócrito y Diógenes. La mayoría de las citas constituyen anécdotas que describen conductas y virtudes que muestran la superioridad de los sabios, aunque también se reproducen algunos dichos y expresiones sentenciosas que dan cuenta de la

preeminencia intelectual de estas figuras. Ambos modos son vehículos que canalizan la valoración que se realiza de los filósofos dentro de la producción textual de Séneca.

Las obras senequistas citadas son cuatro: *Epístolas a Lucilio*, *De la Ira*, *De los beneficios* y *De la tranquilidad del ánimo*. A diferencia de la enumeración indistinta de textos auténticos y apócrifos que aparece en la sección biográfica, en el caso de las citas, éstas provienen de libros auténticos de Séneca. La relación entre las referencias de Séneca y las biografías de los filósofos que las incluyen es la siguiente:

Epístolas a Lucilio (4) → Crates – Crisipo – Sócrates – Demócrito

De la Ira (3) → Sócrates (2) – Diógenes

De los beneficios (3) → Sócrates – Demócrito – Diógenes

De la tranquilidad del ánimo (2) → Zenón – Diógenes

La interpolación de citas de Séneca en los relatos biográficos responde a uno de los principios fundamentales que sustenta la cultura medieval: la noción de *auctoritas*, que se identifica con la herencia bíblica, la tradición patristica y la antigüedad clásica. En este sentido, los sabios y filósofos antiguos aúnan en sí las categorías de “autor” y de “autoridad”.² El aprovechamiento de la práctica medieval de la *auctoritas* –que cumple una significativa función retórica en la creación literaria- se conjuga con nuevas formas de citación de las fuentes de donde provienen las sentencias, que preanuncian métodos humanistas: de este modo, se indica con precisión los títulos y partes de los textos de donde son extrapoladas, al mismo tiempo que se reproducen con bastante exactitud. La fidelidad en las citas puede comprobarse tanto en las referencias de los libros de Séneca extrapoladas por Burley a su propia compilación, como en la traducción castellana al cotejarla con la impresión latina de *Vita et moribus philosophorum* editada por Knust.³

Los tópicos y valores que presentan las citas senequistas están en consonancia con la figuración medieval de Séneca como moralista, pero también transmiten un aprecio por la superioridad intelectual que comparte con el resto de los sabios biografiados, precisamente por su dedicación a la Filosofía. En este aspecto también puede observarse cierto tipo de fidelidad de la compilación de Burley respecto a sus fuentes, ya que se logra mantener la afinidad entre el tratado de donde se extraen las citas y el nuevo contexto de inserción en *Vida y costumbres*. Esta doble conformidad entre el texto de Burley y los libros de Séneca, tanto en la precisión

² M. Jiménez San Cristóbal (2014) ha estudiado esta cuestión en otra compilación de sentencias del siglo XV, *Floresta de filósofos* en la que las obras de Séneca tienen un papel fundamental en su composición. Cfr. Ramadori (2017).

³ Para ello, incluimos un Anexo con las citas textuales de la versión castellana, según las dos ediciones modernas de Crosas y Knust; de la impresión latina editada por Knust y de los correspondientes libros de Séneca.

lingüística como en el respeto por el pensamiento del filósofo latino, responde a una visión humanista que en España empieza a predominar entre los círculos letrados, principalmente en el siglo XV cuando se produce la traslación castellana.

La recepción de Séneca en España comienza en el siglo XIII, según testimonia el mayor especialista en este tema que es Karl Blüher (1983). En el círculo intelectual del Arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1217-1252) hubo un primer conocimiento directo de los escritos de Séneca y, posiblemente, un códice del filósofo latino se alojara en la biblioteca real de Alfonso X (1252-1284). Asimismo, a fines de esta centuria se documenta la primera versión a lengua romance del tratado *De la Ira*, una traducción anónima realizada durante el reinado de Sancho IV (1284-1295). También en este contexto debemos ubicar la temprana difusión de las *Epístolas a Lucilio*, especialmente las cartas 1-88, en las se valoró más al moralista que al pensador estoico. (Blüher, 1983: 58-66).

Las cuatro citas de las *Epístolas* se refieren a cuatro sabios distintos: Crates, Crisipo, Sócrates y Demócrito, pero que comparten la concepción ética de la filosofía y la necesidad del autoconocimiento para llegar a la virtud:

Así se narra una anécdota de la que se desprende el consejo de Crates a un joven que paseaba solo, para que evite los malos comportamientos: “Pues guardate, yo te ruego, no fables con onbre malo” (p.87).

Crisipo contrapone el sabio al necio en el aprecio de los bienes según necesidad y entendimiento: “el sabio non le mengua cosa alguna, pero fassenle menester muchas cosas, y por el contrario es al loco que non ha menester cosa alguna, y ha mengua de todas porque non sabe usar de ninguna.” (p.107).

Sócrates representa el estudio de la filosofía para corregir las costumbres de los hombres: “El qual desia que non era otra cosa filosofía synon distinguir y apartar los bienes de los males.” (p.111).

Demócrito pondera la soledad frente al tumulto de la muchedumbre: “Desia muchas veses Democrito, segunt dice Seneca en la epistola setena, que el pueblo era en lugar de uno, y uno en lugar del pueblo.” (p.181).

El tratado *De la Ira* –como ya he dicho– tuvo una temprana traducción al castellano en el siglo XIII durante el reinado de Sancho IV (Fuentes, 2004), que permitió su difusión en la península ibérica mucho antes de las traducciones de Alfonso de Cartagena, el principal transmisor de la obra de Séneca en el mundo hispánico del siglo XV. La incorporación de tres

relatos de este tratado senequista, atribuidos dos de ellos a Sócrates y el tercero a Diógenes, resaltan la valoración del control de la ira y la práctica de la paciencia, especialmente con respecto a aquellos que se ubican en una situación de inferioridad social o ética: siervos, discípulos irrespetuosos o contrincantes malintencionados.

E segunt dice Seneca en el libro tercero de yra: como Socrates una ves fuese ferido de uno de una bofetada que le dieses, disese que non dixo otra cosa synon que era triste porque los onbres non sabían quando avian de salir de su casa con bacinete de gualteras o quando non. (p.113)

Asy mesmo tenia un siervo muy triste y de malas costumbres, pero Socrates syenpre fue muy paciente contra el. E, segunt dice Seneca en el libro primero de yra, como este su siervo algunas veces le ofendiese Socrates desia contra el: “cierto yo te daría correpcion sy non estoviese yrado contra ty”. Y quiso prolongar la vengança para tiempo mas sano, ca non fuese osado de se someter a la yra. (p.119)

En el caso de Diógenes, se suceden dos episodios que muestran no solo las esperables cualidades del sabio, sino también la ironía y el humor que suelen caracterizar las intervenciones de este filósofo.

E fue Diogenes guarnido de maravillosa paciencia. E, segunt dice Seneca en el libro tercero de yra, como Diogenes estoviese departiendo la yra un moço mal acostunbrado escupiolo en la cara y preguntaron a Diogenes sy se ayrava contra el moço. El respondió: “Yo non me ensanno, mas dubdo sy convenia de me ensannar”. Otra vegada, segunt escrive Seneca en este mesmo lugar, como Diogenes⁴ estoviese disputando en una causa un onbre, llamado Lentulo, atraída en su boca la gruesa saliva, esparsiola en la cara de Diogenes, al qual Diogenes con mente quieta e sosegada dixo: “De aquí adelanteafirmare, o Lentulo, que se engañan todos aquellos que nieguan que tu non tienes boca”. (p.201)

El libro *De los benefiçios* trata del dar y recibir desde una múltiple perspectiva que atiende tanto al que otorga la dádiva o beneficio como al que lo recibe. En el contexto de la compilación, las tres referencias extraídas de este tratado exaltan la superioridad del saber frente a las posesiones materiales y al ejercicio del poder mundano. La anécdota del discípulo pobre de Sócrates que se dona a sí mismo al maestro porque su persona es lo único valioso que posee, marca la finalidad y el valor del conocimiento para el mejoramiento espiritual del hombre.

E segunt dise Seneca en el libro de los benefiçios, muchos discípulos de Socrates le fasian presentes y dones segunt sus facultades, y un su discípulo pobre, llamado Echines, dixo a Socrates: “Maestro, yo non fallo ninguna cosa que te dar, que digna sea para tu la rrecebir, asy que dote una sola que tengo, es a saber: a mi mesmo. Aquesto toma y a tu placer y disposición lo

⁴ En la versión consultada del libro *De la Ira* correspondiente a la edición de *Belles Lettres* (1961), la segunda anécdota se atribuye a Catón. Ver Anexo.

rrige.” Al qual rrespondio Socrates: “Grant don es este que me diste, y pues que asy es yo te toma para te tornar a ty mesmo mejor que te rrescebi”. (p.121)

El mismo sentido enaltecedor del saber por sobre el poder material se manifiesta en el desprecio de Demócrito y Diógenes por las riquezas que ofrece Alexandre, paradigma del conquistador y emperador del mundo.

Aqueste dise Seneca en el libro de beneficios que, como Caesar enviase a a Democrito muchos marcos de oro, que Democrito rryendose los alañço menospreciandolos, disiendo que se maravillava de la su locura sy pensaba que con ellos avia de mudar el su proposito, e dixo: “Sy el tentar me quiso con todo su ynperio me avia de probar”. (p.179)

E porende dise Seneca en libro quinto de beneficios: mas poderoso fue Diogenes vasio que Alixandre con todas las cosas poseyente y mas era lo que Diogeneis non queria rrescebir que lo que Alixandre podía dar. (p.197)

Las citas provenientes de otro tratado de Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, sirven para mostrar el menosprecio del sabio, encarnado en Zenón, hacia los cambios inesperados que la Fortuna ocasiona en la existencia del hombre.

E de Senon dise Seneca en el libro de tranquillitate animi, que le fue nunciado y fecho saber que todos sus bienes eran perdidos con naufragio y fortuna del mar. Entonces el rrespondio: “Agora vos digo que me manda la fortuna mas espedida y despachada mente filosofar”. (p. 97)

En el caso de Diógenes, apunta a la suficiencia del filósofo para enfrentar los contratiempos de la vida.

E segunt dixo Seneca en el libro de tanquillitate animi que, como Diogenes toviese un siervo solo al qual llamavan Manes el siervo fuyo. Y un su amigo de Diogenes se maravillava de como Diogenes non le fasia buscar y tornar a sy, al qual Diogenes rrespondio: “Fea cosa seria poder Manes bevir syn Diogenes y Diogenes non poder bevir syn Manes”. (p.199)

En la adecuación de las citas de los libros de Séneca a un nuevo contexto de reproducción, se percibe asimismo un conato de fidelidad a su pensamiento. Insisto en la cuestión de la fidelidad porque está íntimamente relacionada con los métodos humanistas para la traducción y el tratamiento de las fuentes en la composición literaria. En nuestro caso, estamos ante un proceso complejo porque trabajamos con una traducción castellana de la colección latina de Burley, quien, a su vez, interpola citas de los libros de Séneca. Cuando realizamos la comparación intertextual de los fragmentos analizados, por una parte, verificamos la conformidad de la versión española respecto a la colección latina de Burley. Por otra, también

comprobamos la observancia de Burley hacia los pasajes extrapolados de las obras de Séneca, tanto en lo que se refiere al plano lingüístico como al especulativo, mostrando respeto hacia las ideas del filósofo al insertar las citas en una nueva trama discursiva.

En consecuencia, estos aspectos destacados en la interpolación de citas y sentencias senequistas en *Vida y costumbres de los viejos filósofos* confirman la hipótesis que sostiene la conjunción de paradigmas tradicionales con innovadores criterios humanistas en el proceso creador de esta compilación de sentencias y biografías en particular, que responde a su vez, a las características compositivas que asume el discurso proverbial en su trayectoria genérica y su desarrollo en la literatura española del siglo XV.

Bibliografía

- Blüher, K. (1983), *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid: Gredos.
- Crosas, F. (ed.) (2002), *Vida y costumbres de los viejos filósofos. La traducción castellana cuatrocentista del De vita et moribus philosophorum, atribuido a Walter Burley*, Madrid-Frankfur: Iberoamericana-Vervuert.
- Fuentes, J. (2004), “Panorama crítico sobre el *Libro de Séneca bordenado e dispuesto contra la yra e saña*, primera traducción castellana del diálogo *De ira* de L.A.Séneca”, *Revista de poética medieval* 13, 27-50.
- Haro Cortés, M. (2003), *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Jiménez San Cristóbal, M. (2014), “Auctor et auctoritates en la *Floresta de Philosophos*”, en D’Angelo, E. y Ziolkowski, J. (eds.), *Auctor et auctoritates in Latinis Medii Aevi Litteris / Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, Florencia: Sismel · Edizione del Galluzzo, 537-553.
- Knust, H. (ed.) (1886), *Gualteri Burlaei Liber de vita et moribus philosophorum, mit einer altspanischen Uebersetzung der Eskurialbibliothek*, Tubinga: Gedruckt für den Litterarischen Verein in Stuttgart.
- Ramadori, A. (2017), “Traducción y composición literaria en *Floresta de philosophos*” en *Estudios literarios en honor a María Silvia Delpy*, Amor, L., Balestrini, M.C. y Cordo Russo, L. (eds.), Buenos Aires: CONICET, IMHICIHU, 265-287.

- Ramadori, A. (2018), “La biografía de Séneca en *Vida y costumbres de los viejos filósofos*”, en Gambón, L. y Sisul, A. (coord.), *Actas de las VIII Jornadas de Cultura Grecolatina del Sur y III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales ‘Palimpsesto’*, Bahía Blanca: Ediuns, 148-155. [Libro Digital. PDF]
- Rubio Tobar, J. (1997), “Algunas características de las traducciones medievales”, *Revista de Literatura Medieval IX*, 197-243.

ANEXO

Citas de Séneca en *Vida y costumbres de los viejos filósofos* y referencias de los libros originales

I) Capítulo 19, CRATES (ed. Crosas)

⁵ Aquéste, según dize Séneca en el libro primero de las *Epístolas*, commo un moço le viese andar señoero paseando, preguntóle que qué fazía allí solo. ⁶ Respondióle Crates: “Estóme aquí, fablando comigo”. ⁷ El moço le replicó: “Pues guarte, yo te ruego, non fables con ombre malo”. (p.43)

Cap.XIX. Crates (ed.Knust)

Aqueste, segunt dise Seneca en el libro primero de las epistolas, como viese (a un moço) andar sennero paseandose, preguntole que fasia alli solo. Rrespondiole: “Estome aqui fablando comigo.” Crates le rrespondio. “Pues guardate, yo te rruego, non fables con onbre malo”. (p.87)

Hic eciam, ut ait Seneca libro primo epistolarum, cum vidisset adolescentulum secreto ambulans interrogavit quid illic faceret solus. “Mecum, inquit, loquor”. Cui Crates: “Cave, inquit, obsecro, ne cum homine malo loquaris”. (p.86)

Séneca. Epístolas a Lucilio

Crates, ut aiunt, huius ipsius Stilbonis auditor, cuius mentionem priore epistula feci, cum uidisset adulescentulum secreto ambulans, interrogavit, quid illic solus faceret. «Mecum, inquit, loquor». Cui Crates: «Caue, inquit, rogo et diligenter adtende: cum homine malo loqueris». (Sén. 1959: I, 10, 1, vol. 1, p.34)

II) Capítulo 25, ZENÓN (ed. Crosas)

¹⁴ E de Zenón dize Séneca en el libro *De tranquillitate anime* que le fue nunçiado τ fecho saber que todos sus bienes eran perdidos con naufragio τ fortuna de la mar. ¹⁵ Estonçes él respondió: “Agora vos digo que me manda la Fortuna más espedida τ despachadamente filosofar”. ¹⁶ Éste ovo dicho: “Conosçe que es tu lazo el ombre mala que blandamente te fabla”. (p.46)

Cap.XXV. Senon (ed.Knust)

E de Senon dise Seneca en el libro de tranquillitate animi, que le fue nunciado y fecho saber que todos sus bienes eran perdidos con naufragio y fortuna del mar. Entonces el rrespondio: “Agora vos digo que me manda la fortuna mas espedida y despachada mente filosofar”. (p.97)

De Zenone ait Seneca in libro de tranquillitate animi quod nunciatum quandoque fuit ille, omnia sua naufragio fuisse submersa. At ille ait: “Jubet me fortuna expeditius philosophari”. (p.96)

Séneca. De la tranquilidad del ánimo

Nuntiatio naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa: ‘iubet’ inquit ‘me fortuna expeditius philosophari’. (Sen. 1949: IX, 14, 3, p.30)

III) Capítulo 29, CRISIPO (ed. Crosas)

¹ Crispus, filósofo estoico, asiano. ² Del qual, segunt dize Séneca en la epístola diez es aquesta sentencia: ³ El sabio non le mengua cosa alguna, pero fázenle menester muchas cosas; ⁴ τ por contrario, es al loco que no á menester cosa alguna, τ á mengua de todas, porque no sabe usar de ninguna (p.50)

Cap.XXIX. Cris(ip)pus (ed. Knust)

Cris(ip)pus, filósofo estoyco, asiano, del qual, segunt dise Seneca en la epistola quarta, es aquesta sentencia: el sabio non le mengua cosa alguna, pero fassenle menester muchas cosas, y

por el contrario es al loco que non ha menester cosa alguna, y ha mengua de todas porque non sabe usar de ninguna. (p.107)

Crisippus, philosophus stoicus, de Heliopoli Cilicie, fuit asianus. Huius est hec sententia, ut ait Seneca in epistola undecima: sapiens nulla re eget, et tamen illi multis rebus opus est, e contra stulto nulla re opus est, nulla enim re scit uti, et tamen omnibus eget. Similiter de beneficiis congruentibus sic decebat, ut, ait Seneca libro secundo de beneficiis: sic est / beneficiis quemadmodum de lusu pile quam cadere dubium non esta ut mittentes vitio aut accipientis, Necesse est autem ut lusor bonus aliter ellam collusori longo, aliter brevi mittat. Eadem beneficii ratio est; nisi utrique persone, dantis et recipientis, aptetur neque ab hoc exhibit nec ad illum perveniet, ut debet. (pp.106 y 108)

Séneca. Epístolas a Lucilio

Volo tibi Chrysippi quoque distinctionem indicare. Ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse: «Contra stulto nulla re opus est; nulla enim re uti scit, sed omnibus eget». (Sén. 1959: I, 9, 14, vol.I, p.30)

IV) Capítulo 30, SOCRATES (ed. Crosas). Cap.XXX. Socrates (ed.Knust)

a) ⁷ Este Sócrates en tanto grado fue estudioso, segunt dize Séneca en la epístola setuagésima quarta, que inclinó la universal Filosofía a conponer τ coregir las costumbres de los onbres. ⁸ El qual dezía que no era otra cosa Filosofía sino distinguir τ apartar los bienes de los males. (ed. Crosas, p.51)

Aqueste Socrates en tanto fue estudioso, segunt dise Seneca en la epistola se(p)tuagesima prima, que inclino la universal filosofía a conponer y corregir las costunbres de los onbres. El qual desia que non era otra cosa filosofía synon distinguir y apartar los bienes de los males. (ed.Knust, p.111)

Hic adeo studiosus fuit, ut ait Seneca in epistola L XXI ad Lucillum, quod ad componendos corrigendosque mores universam philosophiam flexisse dicatur, et hanc summam philosophiam esse dicebat: bona malis distinguere. (ed. Knust, p.110)

Séneca. Epístolas a Lucilio

Socrates qui totam philosophiam reuocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere (Sén. 1959: VIII, 71, 7, vol. III, p.19)

.....

b) ²¹ τ segunt dize en el libro terçero *De Ira*, commo Sócrates fuese ferido una vez de uno que le dio una bofetada, ²² no dixo otra cosa sino que era triste, porque los ombres no sabían cuándo avían de salir de su casa con baçinete de gualteras o cuándo no. (ed. Crosas, p.52)

E segunt dise Seneca en el libro tercero de yra: como Socrates una ves fuese ferido de uno de una bofetada que le dieses, disese que non dixo otra cosa synon que era triste porque los onbres non sabían quando avian de salir de su casa con bacinete de gualteras o quando non. (ed. Knust, p.113)

A quodam enim semel percursus colapho, ut scribit Seneca in libro.III.de ira, nil aliud dixisse fertur nisi molestum esse eo quod nescirent homines quando cum galea / prodire deberent. (ed.Knust, pp.112 y 114)

Séneca, De Ira

Socraten aiunt colapho percussum nihil amplius dixisse quam «molestum esse quod nescirent homines quando cum galea prodire deberent». (Sén. 1961a: III, XI, 2, p.77)

.....

c) ⁵⁵ así mesmo tenía un siervo muy triste τ de malas costumbres, pero Sócrates siempre fue muy paçiente contra él. ⁵⁶ τ segunt dize Séneca en el segundo libro *De Ira*, commo este su siervo algunas vezes le ofendiese, ⁵⁷ Sócrates dezía contra él: “Çierto yo te daría corección si no estudiase irado contra ti”. ⁵⁸ τ quiso prolongar la vengança para tiempo más sano, ca no fuese osado de se someter a la ira. (ed. Crosas, p.53)

Asy mesmo tenia un siervo muy triste y de malas costumbres, pero Socrates syenpre fue muy paciente contra el. E, segunt dice Seneca en el libro primero de yra, como este su siervo algunas veces le ofendiese Socrates desia contra el: “çierto yo te daría correpcion sy non estoviese yrado contra ty”. Y quiso prolongar la vengança para tiempo mas sano, ca non fuese osado de se someter a la yra. (ed. Knust, p.119)

Servem habebat discolum et molestum erga quem tamen paciens erat. Cum enim, ut ait Seneca libro.I.de ira, eum servus offendisset, ait Socrates: “Cederem te nisi iratus essem”. Correpcionem enim, servi in tempus sanius distulit nec fuit ausus se ire committere. (ed. Knust, p.118)

Séneca, De Ira

Inde est quod Socrates seruo ait: «Caederem te nisi irascerer». Admonitionem serui in tempus sanius distulit, illo tempore se admonuit. Cuius erit [tam] temperatus affectus, cum Socrates non sit ausus se irae committere. (Sén. 1961a: I, XV, 3, p.18)

.....

d) ⁶⁶ τ segunt dize Séneca en el libro *De los beneficios*, muchos deçipulos de Socrates le fazían presentes τ dones segunt sus facultades. ⁶⁷ τ un su deziplo pobre llamado Echines dixo a Sócrates: “Maestro, yo no fallo cosa que dar que digna sea par tú la resçebir. ⁶⁸ Así que dóte una sola cosa que tengo; es a saber, a mí mesmo. τ questo toma τ a tu plazer τ dispusiçion la rige”. ⁶⁹ Al qual respondió Sócrates: “Gran don es éste que me diste; τ pues que así es, yo te resçibo para te tornar a ti mesmo mejor que te resebí”. (ed. Crosas, p.54)

E segunt dise Seneca en el libro de los beneficios, muchos discípulos de Socrates le fasian presentes y dones segunt sus facultades, y un su discípulo pobre, llamado Echines, dixo a Socrates: “Maestro, yo non fallo ninguna cosa que te dar, que digna sea para tu la rrecebir, asy que dote una sola que tengo, es a saber: a mi mesmo. Aquesto toma y a tu plazer y disposiçion lo rrige.” Al qual rrespondio Socrates: “Grant don es este que me diste, y pues que asy es yo te toma para te tornar a ty mesmo mejor que te rresebí”. (ed.Knust, p.121)

Noluitque vir animi liberi ire ad voluntariam servitutum, ut ait Seneca libro.V.de beneficiis. Ait enim ibidem quod, cum multi ex discipulis Socratis pro suis facultatibus multa (ei) tribuerent, Eschimes pauper discipulus eius ait illi: “Nihil te dignum quod dare possim invenio et hoc uno

paupaerem me esse cognosco. Itaque dono tibi quod unum habeo: me insum. Hoc accipe et pro tuo libitu rege.” Cui Socrates: “Magnum michi munus dedisti. Habebo ergo cure ut meliorem te tibi reddam auqm accepi”. (ed.Knust, p. 120)

Séneca. De los beneficios

Socrati, cum multa pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines, pauper auditor: “Nihil” inquit “dignum te, quod dare tibi possim, inuenio et hoc uno modo pauperem esse me sentio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipsum. Hoc munus rogo, qualecumque est, boni consular cogisteque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisse”. Cui Socrates: “Quidne tu” inquit “magnum munus mihi dederis, nisi forte te paruo aestimas. Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi”. (Sén. 1961b: I, VIII, 1-2, vol.1, p.14)

V) Capítulo 43, DEMÓCRITO (ed. Crosas). Cap.XLIII. Democrito

a) ⁸ Aqueste, dize Séneca en el libro *De beneficiis*, que commo Alixandre enviase a Demócrito muchos marcos de oro, que Demócrito, / reyéndose, los alañó τ menospreció todos, ⁹ diziendo que se maravillava de la su locura si pensaba que con ellos avía de mudar él su propósito. ¹⁰ τ dixo: “Si él tentarme quiso, con todo su imperio me avía de probar”. (ed. Crosas, pp.69-70)

Aqueste dixo Seneca en el libro de beneficios que, como Caesar enviase a a Democrito muchos marcos de oro, que Democrito rryendose los alañó menospreciándolos, diseindo que se maravillava de la su locura sy pensaba que con ellos avía de mudar el su proposito, e dico: “Sy el tentar me quiso con todo su ynperio me avia de probar”. (ed. Knust, p.179)

De hoc ait Seneca in libro de beneficiis: cum Cesar ille multa donasset talenta irriendes reiecit dicens se mirari demenciam eius si se putasset eum tanto posse mutare. “Si temptare me”, inquit, “Voluit toto fui experiendus imperio”. (ed. Knust, p.178)

Séneca. De los beneficios

Itaque cum C.Caesar illi ducenta donaret, ridens reiecit dignam quidem summam iudicans, qua non accepta gloriaretur. Dii deaeque, quam pusillo animo illum aut honorare uoluit auto corrumpere. Reddendum egregio uiro testimonium est; ingentem rem ab illo dici audiui, cum miraretur Cai dementiam, quod se putasset tanti posse mutari: “Si temptare” inquit “me constituerat, toto illi fui experiendus imperio”. (Sén. 1961b: VII, XI, 1-2, vol.2, p.88)

.....
b) ¹⁵ Dezía muchas veces Democrito, según dize Séneca en la epístola viçésima, que el pueblo era a él en lugar de uno, τ uno en lugar del pueblo. (ed. Crosas, p.70)

Desia muchas veses Democrito, segunt dice Seneca en la espistola setena, que el pueblo era en logar de uno, y uno en logar del pueblo. (ed.Knust, p.181)

Item ait Seneca in epistola setime ad Lucillum: Dicebat sepe Democritus: unus michi pro populo est, et populus pro uno.” (ed.Knust, p.180)

Séneca. Epístolas a Lucilio

Democritus ait: «Vnus mihi pro populo est, et populus pro uno». (Sén. 1959: I, 7, 10, vol.I, p.21)

VI) Capítulo 49, DIOGENES (ed. Crosas). Cap.XLIX (L). Diogenes (ed. Knust)

a) ²⁶ τ por ende dize Séneca en libro sexto *De beneficiis*: “Mas pudo Diógenes vazío que Alixandre todas las cosas poseyente”; τ mas era lo que Diógenes no quería resçebir que lo que Alixandre podía dar” (ed. Crosas, p.75)

E porende dise Seneca en libro quinto de benevicios: mas poderoso fue Diogenes vasio que Alixandre con todas las cosas poseyente y mas era lo que Diogeneis non quería rrescebir que lo que Alixandre podía dar. (ed. Knust, p.197)

Et ideo, ut ait Seneca libro quinto de beneficiis, potencior fuit Diogenes Alexandre omnia possidente, plus enim erat quod Diogenes nollet accipere quam quod Alecandre posset dare” (ed. Knust, p.196)

Séneca. De los beneficios

Multo potentior, multo locupletior fuit omnia tunc possidente Alexandro; plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quo dille posset dare. (Sén. 1961b: V, IV, 4, vol.2, p.5)

.....

b) ³⁷ τ segunt dize Séneca en el libro *De tranquillitate animi* que, como Diógenes tuviese un siervo solo al qual llamavan Mathe, el siervo fuyó. ³⁸ τ un amigo de Diogenes se maravilló de cómo Diógenes non lo fazia buscar τ tornar a sí. Al qual Diógenes respondió: “Fea cosa sería poder Mathe vivir sin Diógenes τ Diógenes no poder vivir sin Mathe”. (ed. Crosas, p.76)

E segunt dixo Seneca en el libro de tanquilitate animi que, como Diogenes toviese un siervo solo al qual llamavan Manes el siervo fuyo. Y un su amigo de Diogenes se maravillava de como Diogenes non le fasia buscar y tornar a sy, al qual Diogenes rrespondio: “Fea cosa seria poder Manes bevir syn Diogenes y Diogenes non poder bevir syn Manes”. (ed. Knust, p.199)

Item, ut ait Seneca in libro de tranquillitate anime, Diogneis unicus servus, Manes nomine, aufugit. Amico vero eius ammirante cur eum non reduceret ait: “Turpe est Manen sine Diogene posse vivere, Diogenem vero sine Mane non posse”. (ed. Knust, p.198)

Séneca, De la tranquilidad del ánimo

At Diogeni servus unicus fugit nec eum reducere, cum monstraretur, tanti putavit. ‘turpe est’ inquit ‘Manen sine Diogene posse vivere, Diogenem sine Mane non posse’. (Sen. 1949: IX, 8, 7, pp.18-19)

.....

c) ⁴² Fue Diógenes guarnido de maravillosa paçiençia τ segunt dize Séneca en el libro terçero *De Ira*, commo Diógenes estudiase departiendo de ira, un moço mal acostunbrado escupióllo en la cara. ⁴³ τ preguntaron a Diógenes si se airava contra el moço. Él respondi’o: “Yo no me ensaño, mas dubdo si me convenga de me ensañar”. ⁴⁴Otra vegada, segunt escribe Séneca en ese mesmo lugar, commo Diógenes estudiase disputando en una causa, un omne llamado Léntulo, atrída en su boca la gruesa saliva esparzióla en lacara de Diógenes. ⁴⁵ Al qual, Diógenes, con mente quieta τ sosegada, dixo: “De aquí adelante afirmaré, o Léntulo, que se engañan todos aquellos que niegan que tú non tienes boca”. (ed. Crosas, p.76)

E fue Diogenes guarnido de maravillosa paciencia. E, segunt dice Seneca en el libro tercero de yra, como Diogenes estoviese departiendo la yra un moço mal acostunbrado escupiolo en la cara y preguntaron a Diogenes sy se ayrava contra el moço. El respondió: “Yo non me

ensanno, mas dubdo sy convenia de me ensannar”. Otra vegada, segunt escriba Seneca en este mesmo lugar, como Diogenes estoviese disputando en una causa un onbre, llamado Lentulo, atraída en su boca la gruesa saliva, esparsiola en la cara de Diogenes, al qual Diogenes con mente quieta e sosegada dixo: “De aquí adelante afirmare, o Lentulo, que se engañan todos aquellos que niegan que tu non tienes boca”. (ed.Knust, p.201)

Fuit autem Diogenes mira paciencia peditus, ut ait Seneca libro.III.de ira. Cum Diogenes de ira disscreret coram discipulis suis adolescens quidam protervus, ipsum temptando, in faciem eius conspuat. Interrogatus vero in irasceret contra illum ait: “Non irascor, sed dubito an irasci oporteat.” Alia vice, ut scribit Seneca ibidem, dum ageret causam Lentulus quidam, attracta pingui saliva, eius aspersit faciem. Cui Diogenes quieta mente dixit: “Affirmabo, o Lentule, coram omnibus falli eos que te negant os habere”. (ed.Knust, p.200)

Séneca, *De Ira*

Contumeliam tibi fecit aliquis: numquid maiorem quam Diogeni philosopho Stoico cui de ira cum maxime disserenti adolescens protervus inspuit. Tulit hoc ille leniter et sapienter: «Non quidem» inquit «irascor, sed dubito tamen an oporteat irasci». Quanto *Cato* noster melius. Qui cum agenti causam in frontem mediam quantum poterat attracta pingui salivua inspuisset Lentulus ille partum nostrorum memoria factiosus et impotens, abstersit faciem et «Affirmabo» inquit «omnibus, Lentule, falli eos qui tenegant os habere». (Sén. 1961a: III, XXXVIII, 1-2, p.104)

Ediciones

Crosas, F. (ed.) (2002), *Vida y costumbres de los viejos filósofos. La traducción castellana cuatrocenista del De vita et moribus philosophorum, atribuido a Walter Burley*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Knust, H. (ed.) (1886), *Gualteri Burlaei Liber de vita et moribus philosophorum, mit einer altspanischen Uebersetzung der Eskurialbibliothek*, Tübingen: Gedruckt für den Litterarischen Verein in Stuttgart.

Senecae (1949), *Dialogorum Libri IX-X. De tranquillitate animi. De brevitate vitae*, Madrid: CSIC.

Sénèque (1959), *Lettres a Lucilius*, Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres», 4 vols.

Sénèque (1961a), *Dialogues. Tome Premier De Ira*, Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».

Sénèque (1961b), *Des bienfaits*, Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres», 2 vols.

IMÁGENES MARIANAS Y BESTIARIO: ALGUNOS EJEMPLOS EN LA POESÍA CANCIONERIL

CLAUDIA INÉS RAPOSO
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
ARGENTINA

Resumen

El presente trabajo se propone explorar la representación de la Virgen María a partir de imágenes y metáforas extraídas de la tradición animalística de los bestiarios y de *El Fisiólogo*, fuente principal de estos últimos, en la lírica cancioneril castellana del siglo XV. El anónimo autor de *El Fisiólogo*, obra escrita entre los siglos II y V, que podría describirse como una colección de descripciones y narraciones acerca de animales y algunas piedras acompañadas de un comentario doctrinario o moralizante, recurre principalmente a fuentes paganas grecolatinas y las reformula en clave cristiana, en ocasiones adjudicándoles un significado diametralmente distinto al de su origen, en otras, introduciendo elementos que permitan adaptar el texto a la interpretación figural. Los bestiarios agregan a los materiales tomados de *El Fisiólogo* otros provenientes de distintas fuentes, y mantienen en algunos casos la exégesis religiosa, en otros, otorgan un significado moral a las diferentes historias que recogen. Tuvieron una amplia difusión en toda la Europa medieval aunque en el ámbito hispano solo se tiene registro de bestiarios catalanes. En el área castellana, hay numerosas referencias a relatos presentes en los bestiarios, pero es difícil establecer fehacientemente cuál fue su origen y circulación. Lo cierto es que aparecen en numerosos textos, entre ellos, las poesías recogidas en los Cancioneros y sus autores también transforman esa tradición heredada para adaptarlas a sus necesidades expresivas, en el caso que nos ocupa y que pretendemos describir y analizar, la loa a la Virgen María.

Palabras clave: Virgen María - Bestiarios - *Cancionero* - Siglo XV

Abstract

This paper intends to explore the representation of Virgin Mary beginning with the images and metaphors extracted from the animalistic tradition of the bestiaries and the *Physiologus*, main source of the latter, in the Castilian lyric poetry of the 15th century. The anonymous author of the *Physiologus*, written between the 2nd and 5th centuries, which could be described as a collection of descriptions and narratives about animals and some stones, accompanied by a doctrinaire or moralizing comment, recurs mainly to Grecolatin pagan sources and reformulates them in a christian key, adjudicating in occasion a diametrically different meaning than the one of its origin, or furthermore, introducing elements that allow to accommodate the text to the figural interpretation. The bestiaries incorporate the materials taken from the *Physiologus* and others coming from different sources and keep, in some cases, the religious exegesis, in others, they give a moral significance to the various stories that are collected. They had an ample diffusion in all of medieval Europe although in the Hispanic environment they only have records of Catalan bestiaries. In the Castilian area, there are numerous references to narratives present in the bestiaries, however it is difficult to reliably establish which was its origin and circulation. The truth is that they appear in numerous texts, among them, the poetrays collected in the Cancionero and their authors also transform that inherited tradition to adapt them to their expressive needs, in the case at hand and which we intend to describe and analyze, the praise to Virgin Mary.

Keywords: Virgin Mary - Bestiaries - *Cancionero* - Fifteenth Century

Al examinar la poesía cancioneril del siglo XV castellano,¹ entre las imágenes animales que encontramos para evocar a la Virgen María, junto con la de mayor tradición en la iconografía cristiana, como lo es la paloma, encontramos dos que llaman la atención: la leona y la perla o margarita, ligada esta última, lógicamente, a la ostra que le da origen. Ambas tienen una tradición escrita que puede rastrearse en los bestiarios y en la obra que es su fuente principal, *El Fisiólogo*. No podemos, en aras de la brevedad requerida, extendernos en la descripción y relaciones de estos textos, salvo aclarar que *El Fisiólogo* es una colección de descripciones y narraciones acerca de animales y algunas piedras acompañadas de un comentario doctrinario o moralizante, escrito entre los siglos II y V, de autor presumiblemente anónimo, que recurre principalmente a fuentes paganas grecolatinas a las que reinterpreta en clave cristiana (Guglielmi, 2012). Los bestiarios, agregan a los materiales tomados de *El Fisiólogo* otros provenientes de distintas fuentes, y mantienen la exégesis religiosa, u otorgan un significado moral a las descripciones o relatos que recogen. Tuvieron una amplia difusión en toda Europa, tanto a través de los libros en sí como del uso de sus historias. En Castilla no hay testimonios manuscritos de bestiarios, pero la aparición de su materia en los textos evidencia la circulación de sus relatos, probablemente a través de los sermones de los predicadores.²

Comenzaremos, entonces, con la obra de Alfonso Álvarez de Villasandino, recogida en el *Cancionero de Baena*, una respuesta a la pregunta de fray Pedro de Colunga, en la que le ruega que le aclare algunas figuras oscuras del Apocalipsis, tal como reza el epígrafe. Una de esas figuras oscuras es la joven que aparece en el capítulo 12, vestida de sol, con la luna a sus pies, y una corona de doce estrellas, que pare un hijo varón y es perseguida por un dragón.³

¹ Salvo que se indique lo contrario, todas las citas del Cancionero del siglo XV provienen de *An Electronic Corpus of 15th Century Castilian Cancionero Manuscripts*.

² “Un conocimiento del bestiario, o de algunas partes de él, debe de haber llegado a estos autores [castellanos] por caminos distintos –sobre todo, según creo, por la predicación–.” (Deyermond, 2007:121). Deyermond se refiere a la imposibilidad de que el conocimiento de los bestiarios en el área castellana se debiera únicamente a la difusión del *Libro del Tesoro*, de Brunetto Latini ya que este no incluye el simbolismo cristiano y moral, al cual recurren, sin embargo, los autores en la composición de sus obras.

³ “Y apareció en el cielo un gran signo: una Mujer revestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza. Estaba embarazada y gritaba de dolor porque iba a dar a luz. Y apareció en el cielo otro signo: un enorme Dragón rojo como el fuego, con siete cabezas y diez cuernos, y en cada cabeza tenía una diadema. Su cola arrastraba una tercera parte de las estrellas del cielo, y las precipitó sobre la tierra. El Dragón se puso delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo en cuanto naciera. La Mujer tuvo un hijo varón que debía regir a todas las naciones con un cetro de hierro. Pero el hijo fue elevado hasta Dios y hasta su trono, y la Mujer huyó al desierto, donde Dios le había preparado un refugio para que allí fuera alimentada durante mil doscientos sesenta días. Entonces se libró una batalla en el cielo: Miguel y sus Ángeles combatieron contra el Dragón, y este contraatacó con sus ángeles, pero fueron vencidos y expulsados del cielo. 9. Y así fue precipitado el enorme Dragón, la antigua Serpiente, llamada Diablo o Satanás, y el seductor del mundo entero fue arrojado sobre la tierra con todos sus ángeles.” Apocalipsis 12: 1-9.

Villasandino, a tono con los exégetas tales como San Agustín o San Bernardo, que desde el siglo IV, identificaban a esa mujer con la Virgen María, hace lo propio en los siguientes versos

Non fue esta muger la grant amazona
nin de las deessas fermosas alguna
mas fue la que fyzo del pesebre cuna
para su fijuelo con boz de leona
segunt que ysayas profeta rrazona
que en una virgen avie de venir
el fijo de dios por nos redemir
por su santa sangre de linpia carona
(Dutton, [ID0172 R 0171]PN1-83)

Prestemos atención a la definición que da de María: “la que fyzo del pesebre cuna / para su fijuelo con boz de leona”. No es muy congruente con la imagen del pesebre de Belén, con una Virgen silenciosa que cuida su niño, la *boz* de leona, salvo que nos remitamos a *El Fisiólogo* y los bestiarios. En estos se relata que la leona pare sus cachorros muertos, los cuida durante de tres días, al cabo de los cuales llega el león, su padre, quien sopla en sus rostros o ruge o grita alrededor de ellos hasta que resucitan. La leona simboliza a la Virgen María, el cachorro es Cristo, y el león Dios Padre, que resucita a su primogénito al tercer día. La exégesis condensa, en un breve arco temporal, el nacimiento, la muerte y la resurrección del Redentor. La imagen de Villasandino, por su parte, realiza otra síntesis: la leona que pare y el rugido del león que resucita, pero al hacerlo, deja de lado la muerte y resurrección para concentrarse en el momento del nacimiento de Cristo. La virgen es la madre que da vida, hace del pesebre, cuna para su hijo, pero con una potestad propia del Padre Omnipotente, el rugido, es decir, la voz de leona. Ya que el rugido, según el bestiario de Philippe de Thaon⁴ (primer cuarto del siglo XII), representa la virtud de Dios, en este caso, la de dar vida al hijo muerto, quizás sea una forma muy indirecta de aludir a la concepción de Jesús por voluntad de su Padre, que actúa a través de la Madre por la intermediación del Espíritu Santo. Esta adjudicación a la leona de la voz del león que resucita tuvo fortuna literaria: varias décadas más tarde, aparece en dos composiciones del *Cancionero General* de Hernando del Castillo, de 1514, ambas de temática amorosa: una, la letra de Ginés de Cañizares cuya rúbrica reza “Gines de cañizares sacó la leona con lo que pare que es vn pedaço de carne muerta y a bozes le torna otra leona o león como ella y dixo” (Dutton, [ID6390 S 0915]11CG-579), y otra, una obra de Quirós:

⁴ Bestiario anglo normando, primer cuarto del siglo XII.

Como haze la leona,
que pare muerto el león
y como propia persona,
con las bozes que blasona
le toma an su perfección
merescida.

(“Otra obra suya en la qual habla consigo mismo”, ID 6716; González Cuenca, 2004: III, 370).

También Corella, poeta valenciano recurre a la imagen: “Però, penssau si poreu fer, lleona / que per grans crits reçussiteu ma vida” (citado en Deyermond, 2007:123).

Estas alusiones posteriores confirmarían retrospectivamente la filiación de los versos de Villasandino a la tradición de los bestiarios, ya que son estos, y no los diferentes Fisiólogos, los que los que relatan que es el grito el que da vida a los cachorros y no el aliento. También, tal vez sean el origen de la tergiversación de la historia, o el indicio de la circulación de una versión diferente, de la que se habrían nutrido los poetas mencionados. No hay otra alusión en el *Cancionero de Baena* a la voz de la leona, ni a la del león.

La siguiente metáfora mariana que quisiera presentar es la de la perla o margarita, que en sí no es un animal, sino el producto de uno, la ostra. También del *Cancionero de Baena*, la cantiga de Fernán Manuel de Landó en loor de Santa María comienza así: “Preçiosa margaryta / lirio de virginidad / corona de humildat / sin error santa bendyta”. Asumimos que se refiere a la perla y no a la flor, porque que la margarita no tiene tradición en la simbología mariana y por el adjetivo “preciosa” que le antecede. En principio, podemos considerar que la alusión a la perla es debida al valor y al carácter de única, tanto por ser una por ostra como por lo dificultosa de hallar. Sin embargo, existe la posibilidad de que se aluda también al relato sobre la formación de la perla y su interpretación figural. La versión que finalmente se impone y se difunde en la literatura (por ejemplo, en el *Libro de Alexandre*) es que la perla se forma del rocío. San Isidoro, en sus *Etimologías* afirma que la madreperla o margaritifera sube a la orilla durante la noche y absorbe el rocío, que se solidifica y forma la perla (Oroz Reta, 2004: 1119). Para *El Fisiólogo* y los bestiarios, la perla es figura de Cristo. Mientras que para *El Fisiólogo*, las valvas de la ostra representan el Antiguo y Nuevo Testamento, y el rocío, el alimento celestial, los bestiarios ofrecen una variante que incorpora a la Virgen María. El bestiario de Philippe de Thaon describe a la ostra como una piedra lisa que se abre para recibir el rocío, forma en su interior la perla, luego se abre para que esta salga y vuelve a cerrarse sin que pueda advertirse hendidura alguna. La interpretación figural es la siguiente:

La perla que nace del rocío y que ha sido engendrada en piedra significa la “unicidad” de Jesús; la piedra de la que nace, santa María; la perla que nace del rocío significa la gracia dispuesta. Mediante la gracia fue presentado a la Virgen el Hijo de Dios; mediante la gracia tomó la salvación, y mediante la gracia fue concebido. Como la piedra se abre sin fractura, y se une sin rendija, como la piedra transforma el rocío, así fue consagrada la Virgen, así parió y dio a luz. La Virgen, que fue madre de Jesús, concibió virgen, parió virgen, virgen permaneció y permanecerá. (Malaxecheverría, 1999: 124-125)

Ahora bien, si asumimos que esta exégesis podría ser una fuente posible de la identificación entre la perla y la Virgen María, cabría pensar que ocurre una traslación de sentido desde el Hijo a su Madre, que la Virgen toma del hijo las características de unicidad y no solo receptora de la gracia divina mediada por el espíritu santo para la concepción virginal, sino depositaria de la gracia ella misma, gracia que libra del pecado original. Recordemos que las discusiones en el seno de la Iglesia entre los partidarios y los opositores a la doctrina de la Inmaculada Concepción habían comenzado en el siglo XII, pero fue en el siglo XV cuando comenzó a tener mayor consenso, a partir del concilio de Basilea de 1439, que la aprobó y prohibió la prédica contraria a ella.⁵ Es decir, en el momento en que se escribían estos versos, estaba cobrando fuerza la idea de que al igual que su hijo, la Virgen estaba libre de pecado original. Recordemos, además, que la piedad mariana se apoyaba en otros dos pilares doctrinarios: el primero, María como intercesora entre Dios y los hombres, que animó a algunos teólogos a aplicar a la Virgen la dimensión salvífica de su propio hijo, (García de Cortázar, 2012: 468), y la Asunción a los cielos en cuerpo y alma, tal como fue la Ascensión de Cristo. Como vemos, la exaltación de la figura de María se basó, en parte, en la transferencia de atributos de Jesús a su Madre.

El resto del poema que comienza con este verso pone énfasis en la pureza de Santa María, la virginidad conservada durante el parto, el parto sin dolor, su supereminencia sobre ángeles y santos en la jerarquía celestial como Reina y Emperadora, y su condición de mediadora de los pecadores ante Dios, es decir, en distintos aspectos doctrinarios mariológicos. Estas primeras palabras, “Preciosa margarita” pueden considerarse como el introito a la exposición de una serie de dogmas y doctrinas, algunas de ellas, como la de la

⁵ El Concilio de Basilea, en la sesión 36 que tuvo lugar el 18 de diciembre de 1439, declaró como “piadosa doctrina en conformidad con el culto de la iglesia, la fe católica, la recta razón y las Sagradas Escrituras”. Así, la doctrina de la Inmaculada Concepción quedaba aprobada, debía ser mantenida y profesada por todos los católicos, prohibiéndose la enseñanza o prédica contraria a ella y se instituía su fiesta el 8 de diciembre. Sin embargo, al no ser considerado ese Concilio como ecuménico esa disposición no quedaba establecida como canónicamente obligatoria. Más adelante, el Papa Sixto IV en su constitución *Cum prae excelsa* (1477), aprobó la misa y el oficio de la Concepción de María, afirmando al mismo tiempo la libertad en ese tema doctrinal (Florez, 2012:1127). No fue hasta 1854 que la Inmaculada Concepción fue proclamada dogma por Pío IX.

Inmaculada Concepción, “Virgen preservada por gracia de toda mancha de pecado”, según la definición de San Ambrosio, puestas sobre el tapete de la discusión teológica en el momento de composición del poema.

En cuanto a la aparición de la imagen en la producción poética del siglo XV, encontramos dos alusiones a la Virgen como perla, una, de Fernán Pérez de Guzmán, poeta también presente en el *Cancionero de Baena*, pero cuyo himno a la Virgen “La flor que de eterna laude” está recogido en el *Cancionero del Conde de Haro* (GB1), compilado hacia 1470, y otra de Fray Íñigo de Mendoza, recogida en “Coplas de Vita Christi”, ya hacia fines del siglo XV. En la primera, la Virgen es “La gentil perla que esmalta / todo el çielo y lo claresçe, metáfora que recurre también al símil perla-luna; en la segunda, es “la perla de santidad”. Bastante más tarde, en la primera mitad del siglo XVI, en los sermones de Santa María de Santo Tomás de Villanueva reencontramos a la perla en palabras que coinciden bastante con la interpretación propuesta: “... por la gracia llegó a ser preciosa perla” (Santo, 1952: 224), “Como la virgen, entre todas, es la única perla, saturada del rocío de la gracia celestial, hecha perla por su concepción, por su nacimiento, educación, vida, muerte, resurrección y ascensión (...) nuestra preciosísima perla, la sacratísima virgen María” (227)

Conclusión

Estas dos metáforas animales que hemos analizado, provenientes de la tradición de los bestiarios, presentan un elemento en común: no son simplemente la proyección de la descripción de un animal sobre el objeto blanco del proceso de meteforización, en este caso la Virgen, sino que hay una traslocación y consiguiente condensación de los componentes, con la consiguiente variación de la exégesis del relato fuente. En el primero de nuestros ejemplos, la Virgen concentrará en sí el componente que le corresponde en la interpretación figural, la leona y agregará uno que no le corresponde, la voz que da vida, originariamente cualidad del león, figura del Padre Celestial. Con lo cual, a la pasividad de la leona que pare y cuida a sus cachorros muertos, se suma una cualidad activa, la de dar vida, que proviene de Dios. En el segundo ejemplo la traslocación se produce en forma más radical, la Virgen deja de ser la ostra, receptora pasiva del Espíritu Santo, para transformarse en su fruto, la perla y concentrar en su imagen las cualidades del Hijo⁶.

⁶ También la perla es el Verbo encarnado en los sermones de Villanueva, el simbolismo originario de los bestiarios no desaparece: “Cristo es la perla (...) por la semejanza de su nacimiento. La concha, es decir el seno virginal, es

De estos procesos, la imagen de la Madre de Dios sale fortificada, con cualidades en un caso del Padre, en el otro, del hijo.

El *Cancionero de Baena* se terminó de compilar hacia el año 1430 y las dos obras que hemos estudiado tienen que haber sido compuestas antes de 1425. El culto a la Virgen María, si bien presente desde los inicios del cristianismo, comenzó a tener mayor presencia a partir del Siglo XI. Alguno de las doctrinas marianas estaban establecidas desde siglos antes y ya consagradas como dogmas, como la maternidad divina (*Theotókos*) o la Virginitad perpetua. Otras, como la Inmaculada Concepción, o la Asunción, eran motivo de intensos debates teológicos. El capítulo 12 del Apocalipsis, que como vimos es la base del poema de Alfonso Álvarez de Villasandino, también era objeto de controversia, ya que la identificación entre la mujer que se describe y María genera alguna contradicción con respecto a las creencias acerca de la virginitad perpetua y el parto sin dolor⁷. De todas maneras, hacia el siglo que nos ocupa, en lo fundamental el culto estaba fortalecido. Es decir, el momento histórico en que ambos poemas eran compuestos correspondía, dentro del contexto religioso, a la consolidación de la devoción a la Virgen. Si bien, cuando el corpus de análisis se circunscribe a la perspectiva animalística siempre es acotado, la leona y la perla pueden valer como pequeña muestra de estos procesos, máxime que no estamos hablando de un ámbito clerical, donde estas discusiones serían esperables, sino de un entorno cortesano. Sería interesante, para avalar o refutar nuestra hipótesis de que los procedimientos literarios reflejan la ideología religiosa y las polémicas de la época, ampliar la investigación e incluir todos los poemas de tema mariano presentes en el *Cancionero de Baena*, y otros cancioneros y poemarios del siglo XV. Por último, quisiera destacar la importancia que tiene seguir la trayectoria histórica de una metáfora, tanto anterior como posterior al caso en estudio, ya que suele ser la única forma de establecer su significado.

Bibliografía

An Electronic Corpus of 15th Century Castilian *Cancionero* Manuscripts,

<http://cancionerovirtual.liv.ac.uk>

fecundado por el rocío celeste (...) como está la perla en la concha, así está el Verbo en el seno virginal” (Santo, 1952: 220-221). Pero como vemos, se proyecta también a la Virgen la imagen de la perla, tanto por su perfección como por ser receptora de la gracia..

⁷ A continuación del pasaje citado en la nota 2, se relata que luego de parir, con gritos de dolor, el hijo que es arrebatado al Cielo, pare luego otros hermanos.

- Deyermond, A. (2007), “Las imágenes del bestiario en la poesía de Joan Roís de Corrella”, en Beltrán, R., Canet, J.L., Haro, M. (eds.), *Poesía del Cancionero del siglo XV*, Valencia: Universitat de València, 118-131.
- Florez, G.C. (2012), “Tota pulchra es Maria: defensa del misterio de la Inmaculada Concepción en la prédica del virreinato peruano (1654-1736)”, en Campos y Fernández de Sevilla, F.J. (coord.), *Advocaciones Marianas de Gloria. [Actas del Simposium (2012)]* San Lorenzo de El Escorial: EDES, 1123-1140.
- García de Cortázar, J.A. (2012), *Historia religiosa del Occidente Medieval*, Madrid: Akal.
- González Cuenca, J. (ed.) (2004), Hernando del Castillo, *Cancionero general*, Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 26, 5 vols., Madrid: Castalia.
- Guglielmi, N. (ed.) (2002), *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, Madrid: Eneida.
- Malaxecheverría, I. (1999), *Bestiario medieval*, Madrid: Siruela.
- Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M.A (eds.) (2004), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamarta, S. (ed.) (1952) *Santo Tomás de Villanueva, Sermones de la Virgen Maria y Obras Castellanas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

DISCURSO MÍSTICO, EXPERIÊNCIA TIPICAMENTE FEMININA? UMA PROPOSTA DE ANÁLISE ATRAVES DE CATARINA DE SIENA (1347-1380)

CAIO CÉSAR RODRIGUES

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO (UFRRJ)

BRASIL

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo alterar os espaços que discurso místico de Catarina de Siena ocupou na religiosidade medieval ocidental do século XIV, diante do que os homens da Igreja consideravam pertinentes à natureza feminina. As hagiografias sobre Catarina de Siena buscaram legitimar seu discurso a partir da via mística que mediava à voz feminina ao “extático” e “possuído” por uma divindade.

Todavia, precisamos considerar que o misticismo, no cristianismo ocidental, por definição foi formulado a partir de uma base de inferiorização em relação à teologia, muito em função da linguagem adotada, e pela relação “pessoalística” que possuiria. À vista disso, teólogos medievais se desdobraram em tirar-lhe qualquer caráter racional e de sistematização voluntária da experiência humana com o sagrado. Em meio a um terreno intelectual de desconfiças, as mulheres obtiveram voz e autoridade através do discurso místico que, em desacordo com a teologia, já lhes caberia à função própria da fala e do discurso, e não mais apenas o papel de um deus falando por elas.

Palavras-Chave: Misticismo feminino - Religiosidade - Pregação - Baixa Idade Média

Abstract

The purpose of this communication is to alter the spaces that Catherine of Siena's mystical discourse occupied in the western medieval religiosity of the fourteenth century, in the face of what the men of the Church considered pertinent to the feminine nature. The hagiographies on Catherine of Siena sought to legitimize her discourse from the mystical path that mediated the female voice to the “ecstatic” and “possessed” by a deity.

However, we must consider that mysticism in Western Christianity, by definition, was formulated from a base of inferiority in relation to theology, much in function of the language adopted, and by the “personalistic” relation it would have. In view of this, medieval theologians have deployed to remove any rational character and voluntary systematization of human experience from the sacred. Amid an intellectual terrain of suspicion, women gained voice and authority through mystical discourse which, in disagreement with theology, would already fit the proper function of speech and discourse, and no longer merely the role of a god speaking by them.

Keywords: Female mysticism - Religiosity - Preaching - Late Middle Ages

Misticismo feminino enquanto problema

Os discursos místicos são vistos pela ortodoxia da Igreja como práticas transgressoras do saber e da experiência do sagrado, pois teologicamente, deus já havia falado e se revelado através das escrituras e nada mais necessitaria ser dito. A transgressão, me restringindo ao misticismo feminino, segundo Maria Simone Marinho Nogueira ocorreu em três esferas: a primeira seria uma transgressão de gênero, porque a divindade supostamente falaria pelas mulheres que ao longo da história foram desqualificadas intelectualmente e religiosamente pela tradição e pela

Patrística como incapazes de interpretar o sagrado. Segunda transgressão seria contra a ortodoxia da Igreja, criticando explicitamente ou veladamente os dogmas e os hábitos dos seus ministros. Por fim, transgrediria os limites da relação entre o humano e o divino (Nogueira, 2015: 7).

Através de uma nova interpretação histórica, no qual as mulheres são colocadas como sujeitos históricos, a cientista da religião Lieve Troch, advertiu que a palavra “mística” nos associa a uma experiência tipicamente feminina, “isto torna evidente a importância das mulheres para a reavaliação e definição da vida religiosa nesse período” (Troch, 2013: 3). Segundo Troch, as mulheres místicas obtiveram espaço e notoriedade no plano cultural e político em suas sociedades, devido os conflitos internos e movimentos alternativos que devastaram o poder masculino da Igreja. Troch observou que o adjetivo “místico” dado às mulheres seria uma maneira dos homens da Igreja colocarem o que elas teriam a dizer abaixo de um saber que elas, devido a sua natureza, eram incapazes de interpretar (Troch, 2013: 3).

Para Liev Troch, o reconhecimento da mística enquanto reformulação teológica da divindade foi encarada com cautela e desconfiança. Jean Gerson (1363-1429) filósofo e teólogo francês, preocupado com a dimensão que a devoção laica, em especial, o misticismo feminino, escreveu dois manuais devocionais para orientar e condenar práticas de desvio ortodoxo (Almeida, 2015). Segundo Johan Huizinga, historiador irlandês, “Gerson não dava importância às visões e revelações em voga no seu tempo, nem mesmo às de Brígida da Suécia e de Catarina de Siena” (Huizinga, 1996: 144-45). Em meio a tanta desconfiança, segundo Troch, as mulheres obtiveram voz e autoridade através do discurso místico, pois não seria, a exemplo, o sujeito Catarina a falar, mas seu deus falando por ela (Troch, 2013: 4). Neste sentido, a visão, na opinião de Liev Troch, seria um conceito estratégico que garantiria a “voz teológica feminina uma dimensão divina e, conseqüentemente, sua autoridade. As mulheres querem afirmar que sua voz não é o resultado de uma emoção descontrolada, mas que vem do próprio Deus” (Troch, 2013: 4).

Trajetória pessoal e religiosa de Catarina de Siena

Catarina, nascida em 1347, foi a penúltima filha de Lapa di Puccio di Piagenti e Jacopo di Benincasa. Por volta dos seus quinze anos, Catarina foi enviada por sua mãe à casa de sua irmã Boaventura com o intuito de adquirir um esposo. Este período, ao qual a hagiografia aponta como um instante de vaidade culminou com o falecimento de sua irmã Boaventura após um

parto difícil. Catarina teria encarado este acontecimento como punição por se deixar levar pelas vaidades mundanas (Ferri, 1997: 36). Ao voltar para casa, aconselhada pelo seu primeiro confessor Tommaso della Fonte, ela cortou seus cabelos para se livrar dos desejos de matrimônio de sua família, intensificou seu jejum e as mortificações corporais.

Para Caroline Walker Bynum, as mulheres do medievo se utilizaram de mortificações corporais severas e do jejum como “*effective means of criticizing, manipulating, educating, or converting family members*” (Bynum, 1988: 221), como fez Catarina de Siena. Segundo Bynum, a fome voluntária (jejum) era desconcertante e humilhante para as famílias dessas mulheres que em algumas situações acabavam cedendo. Os pais de Catarina, mesmo contrariados, permitiram que ela levasse uma vida monacal dentro de casa. Seus dias se resumiam à reclusão, nas idas às missas e nos árduos afazeres domésticos impostos por sua mãe como punição.

Para Andre Vauchez não haveria espaço dentro da família para uma jovem celibatária pelas normas sociais da Baixa Idade Média, a menos que estivesse se preparando para ingressar num mosteiro/convento. Para uma jovem solteira sair ao mundo, sem causar nenhum tipo de escândalo, precisava de um status social. Aconselhada por seus confesores, Tommaso della Fonte e Bartolomeo Dominici, Catarina ingressou no grupo de mulheres penitentes, chamadas de *manteladas*.¹ As manteladas de Siena eram viúvas que prestavam assistência ao hospital santa Maria della Scala, ao leprosário de san Lazzaro e aos pobres da cidade (Vauchez, 2017: 41).

Por ser muito jovem e solteira, as viúvas relutaram em admitir Catarina. Após vários jejuns severos, a ponto de deixá-la acamada, as viúvas cederam e Catarina pode se associar, por volta de 1363. Boa parte das pesquisas sobre Catarina de Siena a colocou dentro de uma ordem leiga dominicana. Mas a historiografia mais recente, como os estudos de Maiju Lehmijoki-Gardner, mostraram que o movimento penitente adotado por Catarina era composto por mulheres religiosas independentes que mantinham laços soltos com a ordem dominicana até o início do século XV (Lehmijoki-Gardner, 2012: 662). O movimento de mulheres penitentes que Catarina fez parte só foi oficialmente aceito na Ordem Dominicana a partir de 1405, pela bula *Sedis Apostolicae*, dando origem a Ordem Terceira de são Domingos. A bula foi sancionada pelo pontífice Inocência VII após uma campanha liderada pelo dominicano Tommaso Caffarini, principal propagandista do culto e da canonização de Catarina.

¹ O termo “mantelada” (*mantellate*), juntamente com os termos “*bizzocche*” ou “*pinzochere*”, foi usado na região da Toscana nos séculos XIII e XIV para qualquer grupo leigo de religiosos e religiosas que vestissem o manto negro. (Giambene, 1934).

Segundo Maiju Lehmijoki-Gardner, os frades dominicanos do século XIII e do século XIV não tinham planos de incorporar mulheres leigas penitentes à ordem.² Nem mesmo a atenção adquirida por Catarina não garantiu às mulheres penitentes uma posição formal dentro da ordem. Para Lehmijoki-Gardner, as penitentes dominicanas da península itálica operavam dentro de uma situação fluida de ambiguidade institucional que estava mais próxima da posição eclesiástica bivalente das beguinas transalpinas do que no estado mais estabelecido da vida penitencial franciscana na Itália (Lehmijoki-Gardner, 2012: 663). Ou seja, como as beguinas, antes de serem condenadas por heresia pelo Concílio de Viena (1311), Catarina e suas companheiras também puderam manter seu modo de vida através de concessões episcopais e papais.

Segundo Maiju Lehmijoki-Gardner, a documentação produzida sobre e por Catarina não nos permite colher dados a respeito de como ela e seu grupo enxergavam o status de mulher penitente. Mas, podemos pressupor que viveram pressionadas a provar a legitimidade de seu modo de vida, como as gerações anteriores de mulheres penitentes (Lehmijoki-Gardner, 2012: 673).

Elementos que autorizaram Catarina de Siena a falar

Para Carolina Coelho Fortes, as mulheres sempre foram um problema para os frades dominicanos, principalmente no período de institucionalização e criação identitária da ordem. Segundo Fortes, no *Liber consuetudinum* de 1216 foi determinado às mulheres leigas, “aquelas que não pertencem à ordem, que não tomaram votos, devem manter-se afastadas dos sacrossantos locais de comunhão dos irmãos” (Fortes, 2008: 4). As proibições serão mais enfáticas no Capítulo Generalíssimo de 1228, que adiciona às Constituições com risco de excomunhão aos frades que aceitarem mulheres na Ordem. A pesquisadora levanta três hipóteses para a rejeição de mulheres na Ordem: “o fardo de mantê-las materialmente, os recursos humanos empregados no cuidado permanente de suas almas, o fato de que às mulheres era vetado os dois principais elementos de identidade da Ordem – o estudo e a pregação”.³

² Diferentemente dos dominicanos, os franciscanos já haviam incorporado oficialmente na ordem um ramo terciário leigo desde 1221, recebendo reconhecimento papal em 1289 (Amorim, 2005).

³ No entanto, segundo Carolina Coelho Fortes, as resoluções do *Liber consuetudinum* não se aplicariam as monjas dominicanas, o segundo ramo da ordem, que eram oriundas das mulheres catáras reconvertidas por Domingos de Gusmão em suas missões na região de Languedoc em 1206 (Fortes, 2008, p.5). Em outro artigo, Fortes analisou as tensões e as dúvidas surgidas nas comunidades dominicanas organizadas direta ou indiretamente por Domingos

Também para Jacques Leclercq, a preocupação das ordens pendia mais para os gastos materiais e humanos (Leclercq, 1980: 89) do que para o perigo moral e espiritual que as mulheres representariam para monges e frades (Brown, 1990: 204). Por mais que houvesse o desejo das mulheres religiosas de prover seu próprio sustento ou mendigar conforme os princípios da Ordem Dominicana, elas estavam impedidas pela clausura imposta como ideal de vida religiosa feminina.⁴ Para Valéria Fernandes da Silva, a clausura não será predicativo único das monjas, mas de qualquer forma de vida religiosa para as mulheres, até mesmo para as devotas leigas. Sendo modelo recorrente nas hagiografias e sermões para as mulheres, a clausura as resguardaria de sua natureza “fraca, luxuriosa”.

À vista disso, temos as teorias que construíram os espaços do feminino e do masculino na sociedade pela lógica da natureza humana à luz das escrituras bíblicas. Cristiane Klapisch-Zuber identificou que a construção do feminino/masculino entre a patrística e a escolástica resultou na articulação polarizada e binária, na qual o feminino assumiu a imagem negativa e inferiorizada na sua relação com o masculino. Agostinho de Hipona estabeleceu as bases teóricas da subordinação do feminino em sua elaboração do conceito de corpo e alma: o masculino foi ligado ao espírito e a razão, e o feminino aos sentidos, a “carne que a razão deveria controlar” (Klapisch-Zuber, 2006: 141). Já o cristianismo aristotélico de Tomás de Aquino concebeu o homem e a mulher como imagem e semelhança de deus, mas o homem “contém a imagem divina de maneira especial” (Klapisch-Zuber, 2006: 143). Pautado na doutrina fisiológica aristotélica, Tomás de Aquino entendeu o feminino como o macho imperfeito e incompleto, incapaz de compreender o sagrado (Klapisch-Zuber, 2006: 137).

Dessa forma, as características identitárias tradicionais dos frades dominicanos - o estudo e a pregação - seriam incompatíveis com a natureza “imperfeita” projetada para as mulheres. Acrescia-se a isso, com as reformas gregorianas, as proibições à pregação pública e a interpretação das escrituras pelos leigos, em especial, pelas mulheres. O IV Concílio de Latrão restringiu ainda mais o direito e a autoridade da pregação até mesmo entre os religiosos, ao exigir uma formação adequada dos pregadores (Kienzle, 2006). Foram no encalço das

após a suspensão de novas comunidades femininas em 1224 pelo Capítulo Geral da Ordem. Evidencia para nós que a restrição não cabia só às leigas, mas a formação de novas monjas. Sendo uma repulsa ao gênero por não atender e lhe ser permitido vivenciar o projeto identitário institucional em construção (Fortes, 2017:1220-1252).

⁴ Desde as Reformas Gregorianas, século XI, a clausura monacal perpetua toma cena nas discussões sobre a regulamentação da vida religiosa das monjas, sendo recorrentes nos II Concílio de Latrão, 1139, e retomadas no VI Concílio de Latrão, 1215. Mas, somente a partir de 1298 através do decreto papal *Periculosus*, assinado por Bonifácio VIII, a clausura perpetua é obrigatória para os mosteiros e conventos femininos.

resoluções desde Concílio que Domingos de Gusmão teve reafirmado o direito de formar sua ordem, os frades pregadores. Após a oficialização dos *Ordo praedicatorum* pelo papa Honório III, os dominicanos reivindicaram para si a exclusividade do direito de pregar.

Segundo Beverly M. Kienzle, a personagem Catarina de Siena construída por seu confessor, Raimondo della Vigna,⁵ carrega muito desses elementos que buscaram determinar a vivência religiosa das mulheres. Em sua hagiografia, Raimundo delle Vigne buscou cuidadosamente controlar o idioma da pregação ao apresentar as implicações das ações e das palavras de Catarina. Por exemplo, Raimondo della Vigna só usou em uma situação o verbo *praedicare* em sua hagiografia se referindo às ações de Catarina de Siena: ao se deparar com a multidão que ocupava Santa Maria sopra Minerva para ver o corpo de Catarina, um frade dominicano havia dito “*hæc sancta virgo non indiget prædicationibus nostris: ipsa enim seipsam sufficienter prædicat et declarat*” (Kienzle, 2012: 127). Todas as vezes que Raimondo della Vigna descreve alguma audiência que Catarina participou, ela sempre instruiu ou exortou, mas nunca foi descrita pregando. Todavia, quando falava de si e seu apostolado, o ato de pregar é destacado. Talvez Raimondo della Vigna pretendesse restringir o idioma⁶ da pregação para atender à uma provável necessidade que garantisse as qualidades identitárias do seu grupo frente a possíveis dissidentes que usurpariam seus direitos de pregadores.

Segundo Beverly M. Kienzle, Raimondo della Vigna trabalhou com condições bastante delicadas para descrever o discurso de uma mulher: como evitar o vocabulário da pregação, mas permitir o “impacto da audiência”?⁷ Segundo a pesquisadora, para conseguir dar conta do problema, Raimondo della Vigna amesquinhou intelectualmente Catarina por meio da inferiorização do seu gênero. Bem como, exacerbou a inspiração divina, através de práticas ascéticas e êxtases para reivindicar a autoridade das suas palavras (Kienzle, 2012: 136-137).

⁵ Raimundo delle Vigna, mais conhecido pelo seu nome beatificado como Raimundo de Cápua, foi nomeado confessor e diretor espiritual de Catarina, pelo Capítulo Geral dos dominicanos entre 1384 e 1395. Após a morte de Catarina de Siena, Raimundo foi eleito mestre geral dos dominicanos obedientes ao papa romano Urbano VI, entre 1380 a 1399. Em contrapartida os dominicanos obedientes ao papado de Avignon, o antipapa Clemente VII, elegeram como mestre geral no mesmo período Elias Raymond (Walsh, 1989).

⁶ Entendemos “idioma” como “língua restrita a uma atividade específica” pertencente a um grupo de especialistas, *intelligentsia*, que buscam reivindicar para si a autoridade e o controle sobre o discurso. (Pocock, 2003).

⁷ Os “impactos da audiência” destacados pela pesquisadora se referem às observações contidas nos manuais de pregação, conhecidos como *artes praedicandi*, que enfatizam o desempenho moral dos sermões que deveriam resultar na conversão com sinais de acompanhamento visíveis como lágrimas, suspiros e outros. Thomas de Chobham em sua *arte praedicanti*, *Sacram Scripturam predicando exponere*, permite que as abadessas e prioras instruísem moralmente suas comunidades, no entanto, estariam privadas de explicar as Escrituras através da pregação. (Kienzle, 2012: 736).

No relato do casamento místico de Catarina de Siena com Jesus feito por Raimondo della Vigna, recebeu um anel que seria visível somente por ela. Para Raimondo della Vigna, “estos esponsales me parecen a mí una confirmación de la divina gracia y el anillo fue una prenda de la misma para ella; no para los otros” (Cápua, 1947: 51). Sobre a invisibilidade do anel e a necessidade do casamento místico destacou:

Yo creo que Dios quiso que fuese así a causa de la debilidad propia de su sexo, la novedad de su misión y la perversidad de los tiempos presentes donde las dificultades son mayores que en cualquier otro y que esto fue necesario para que ella pudiese mantenerse permanentemente en su santo acuerdo con el Señor (Cápua, 1947: 51).

Talvez seu casamento com Jesus oferecesse proteção espiritual e autoridade ao apostolado de Catarina de Siena. Como escreveu Raimondo della Vigna, alguns dias após seu casamento místico, Catarina, em estado estático, teria tido uma visão de Jesus que lhe pediu pra ela ir servi-lo no mundo. Catarina de Siena, segundo conta Raimondo della Vigna, teria questionado como executará sua vontade: “mi sexo presenta un obstáculo: las mujeres no tenemos autoridad sobre los hombres y el decoro exige que no mantengamos relaciones frecuentes con ellos” (Cápua, 1947: 54). Para tal duvida, escreveu Raimondo della Vigna, teria deus-pai lhe dito:

Sí; yo les enviaré mujeres, ignorantes y débiles por naturaleza pero prudentes y poderosas con el auxilio de mi gracia para confundir su arrogancia. Si reconocen el estado de locura en que se encuentran, si se humillan, si se aprovechan de las instrucciones que les enviaré por medio de esos mensajeros débiles, pero fortalecidos por mis dones, tendré misericordia de ellos (Cápua, 1947: 54).

As cenas supracitadas somadas à troca mística de coração com Jesus, a recepção dos estigmas, bem como a sua morte mística foram alterados cronologicamente por Raimondo della Vigna para antes da vida pública e política de Catarina. Essas passagens autorizariam Catarina de Siena a falar, principalmente em público (Kienzle, 2012: 139). Convenientemente essas experiências retirariam a agência de Catarina, colocando-a como um vaso usado pela força divina e não por vontade ou conhecimento próprios.

Segundo o relato de frei Bartolomeu Dominici, contido no *Processo Castellano*,⁸ em sua primeira visita ao papa Gregório XI em Avignon, Catarina de Siena teria dito que não seria capaz de aconselha-lo, sendo interrompida pelo pontífice que a instou para falar o que deus havia revelado a ela, não para dar conselhos. Neste relato, vemos que os termos através dos quais o papa reconhece a autoridade de Catarina, retira-lhe qualquer agência. Como apontou Francis Thomas Luongo, Gregório XI reconheceu a autoridade dela através dos termos que a tradição definiu a santidade feminina do final do medievo, bem como, do feminino na cultura medieval: profetisa e mística,⁹ respaldada na virgindade e no ascetismo extremo em intimidade com Cristo (Luongo, 2012: 23).

Para Anneke B. Mulder-Bakker, foi comum entre os pesquisadores conceber duas maneiras de conhecer o sagrado na Idade Média, pela escolástica e pela experimentação. Segundo a pesquisadora, ambos tinham suas próprias ferramentas para mapear a realidade e estruturar seu pensamento e seu modo de escrever. A rota da escolástica, treinada em lógica e discurso racional, “produziu textos que exibem essas características: tratados latinos e livros, com citações dos Padres e uma interação sofisticada de perguntas e respostas” (Mulder-Bakker, 2016: 4). Essas características autorizavam seus discursos em si mesmos, já aqueles privados da formação escolástica, leigos e mulheres, precisaram de outras formas de autorização.

A profecia, por exemplo, enquanto carisma administrado pela vontade divina seria concedido a todo cristão, independentemente de gênero ou formação escolar. Para Mulder-Bakker, o status profético permitiu que as mulheres obtivessem uma voz, sendo chamadas a explicar e interpretar o sagrado. Todavia, segundo a pesquisadora, não devemos encarar essas mulheres como megafones divinos, mas devemos vê-las como “cristãos de pensamento independentes” que utilizaram a profecia como “um meio reconhecido para emitir opiniões sobre questões religiosas, mesmo teológicas” (Mulder-Bakker, 2009: 93) num ambiente cultural no qual um grupo especializado buscou se legitimar e garantir para si o capital de bens simbólicos do discurso religioso (Bourdieu, 1974). Ao passo que a profecia garantiu a voz para as mulheres essa acabou por auxiliar na definição do lugar dos teólogos: caberia a este grupo

⁸ Processo organizado por Tommaso d'Antonio Nacci, ou Caffarini, reuniu os escritos e testemunhos necessários para a canonização de Catarina de Siena.

⁹ O profetismo e o misticismo tão característicos na santidade feminina apareceram inicialmente na hagiografia de Maria de Oignies (1177-1213) escrito por Tiago de Vitry, tornou-se modelo para relatos futuros. O modelo proposto colocou as mulheres propensas a êxtases ou arrebatamentos, sendo estes os únicos meios pelos quais teriam acesso e poderiam falar do sagrado. A perda dos sentidos em êxtases será elemento chave para a literatura mística. (Elliott, 2009:17-21).

especializado orientá-las, bem como, proibi-las de falar se não gostassem do conteúdo das suas profecias (Mulder-Bakker, 2009: 94). A autoridade do discurso religioso feminino não dependia somente de sua inspiração divina, mas do seu reconhecimento por este grupo de especialistas, como apontou Mulder-Bakker. Especialistas que buscaram controlar a produção e a circulação do discurso religioso limitando o número dos autorizados a falar através de regras e exigências para torná-los qualificados (Foucault, 1996). Segundo Mulder-Bakker, no final da Idade Média estes especialistas colocaram condições rigorosas para as mulheres serem reconhecidas como “profetizas”.

Anneke B. Mulder-Bakker, alertou para não continuarmos reduzindo os leigos e, principalmente, as mulheres a criaturas que produziram um saber através de “uma explosão emocional”. Não podemos ver seus escritos como produtos não literários, mediados pelo “possuído”, pelo “extático” sendo “casos incidentais e excepcionais, extraordinários e enigmáticos, ‘diferentes’ e, portanto, são sendo companheiros de homens racionais, autores literários e eruditos” (Mulder-Bakker, 2016: 7). Trabalhos recentes, como de Mary Carruthers (Carruthers, 1982; 1992; 2009; 2010), mostraram que os grandes pensadores medievais que falavam do sagrado e que foram despojados de todos os elementos considerados irracionais e ilógicos não excluíram de suas *summas* o papel elementar das iluminações dadas por deus, quase sempre ignoradas pela historiografia (Mulder-Bakker, 2016: 8).

A carta que tradicionalmente se acredita iniciar a correspondência política de Catarina de Siena foi destinado ao legado pontifício¹⁰ Pedro d’Estaing. Nesta curta carta, Catarina utilizou nove vezes o verbo “*voglio*”.¹¹ Assim que soube da sua nomeação como legado pontifício, escreveu-lhe para parabenizá-lo e principalmente para lhe dizer o que esperava dele e do seu novo cargo:

Or in questo legame e amore voglio che seguitiate, imparando da la prima dolce Verità, el quale v’è fatta la via che vi dà vita, e datavi la forma de la regola, e insegnata la dottrina della verità. Voi dunque, come vero figliuolo e servo ricomprato del sangue di Cristo crocifisso, voglio che seguitiate le vestigie sue con uno cuore virile e sollicitudine pronta; none staccarvi mai né per pena né per diletto: perseverate infine a la fine questa e ogni altra operazione che voi pigliate a fare per Cristo crocifisso (Caterina da Siena, 2002: 9).

¹⁰ Desde a transferência do papado para Avignon, os papas governavam os Estados Pontifícios e o patrimônio de São Pedro, na Itália, através de legados nomeados com plenos poderes para atuarem em seu nome.

¹¹ “eu quero”.

No relato de frei Bartolomeo Dominici, bem como na documentação reunida por Tommaso Caffarini e na hagiografia de Raimondo della Vigna, a personalidade com que Catarina de Siena falava era humildade e legitimada por imagens de experiências místicas e arrebatadoras. Já na carta escrita ao legado Pedro d’Estaing, dentre outras centenas, vemos uma Catarina que se coloca sem invocar nenhum recurso que a autorizasse, não é deus falando por sua boca, mas ela falando por si usando imperativamente o “*voglio*”.

Conclusão

Depreendendo Catarina enquanto produto textualizado que produziu textos, investigamos os espaços idealizados e permitidos, bem como, os conquistados por ela para experimentar e, principalmente, para falar do sagrado em espaços tradicionalmente masculinos. Vimos através das fontes à dimensão relacional entre homem-mulher, a partir do controle sobre os meios e os recursos que dariam aos homens o direito de interpretar e de falar sobre o sagrado como grupo de especialistas. Assim, pudemos perceber que o masculino também é uma construção social feita ao longo tempo, tal como o feminino: ao restringir e ao definir os espaços permitidos ao feminino, eles estavam também definindo o lugar do masculino.

Bibliografia

Fuentes

- Caterina da Siena (2002), *Lettere*, a cura di Antonio Volpato, en Santa Caterina da Siena, *Opera Omnia, Testi e Concordanze*, Pistoia: Centro Riviste.
- Cápua, R. (1947), *Vida de santa Catalina de Siena*, Buenos Aires: Espasa Calpe.

Estudos críticos

- Almeida, L. Gonçalves Alfeu de (2015), “Jean Gerson e a construção de um modelo de vida devota para mulheres laicas (século XV)”, *XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios*, Florianópolis, 1-13.
- Bourdieu, P. (1974), *A economia das trocas simbólicas*, San Pablo: Perspectiva.
- Bynum, C. (1988), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press.
- Carruthers, M. J. (1992), *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Carruthers, M. (ed.) (2010), *Rhetoric beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliott, D. (2009), *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1996), *A Ordem do discurso*, San Pablo: Edições Loyola.
- Fortes, C. Coelho; Silva, A. C. Lopes Frazão (2017), “A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia”, *Horizonte* 15:48, 1220-1252.
- Huizinga, J. (1996), *O declínio da Idade Média*, Braga: Ulisseia.
- Kienzle, B. M. (2006), “Sermons and preaching”, *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, Routledge.
- Kienzle, B. M. (2012), “Catherine of Siena, Preaching, and Hagiography in Renaissance Tuscany”, en Ferzoco, G.; Muessing, C.; Kienzle, B. (eds.), *A Companion to Catherine of Siena*, Boston: Brill, 127-154.
- Klapisch-Zuber, C. (2006), “Masculino/feminino”, en Le Goff, J.; Schmitt, J.-C. (eds.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, San Pablo: Edusc, 234-252.
- Lehmijoki-Gardner, M. (2012), “Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula”, en Ferzoco, G.; Muessing, C.; Kienzle, B. M. (eds.), *A Companion to Catherine of Siena*, Boston: Brill, 113-126.
- Leclercq, J. (1980), “Il Monachesimo Femminile”, en *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*, 7. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani.
- Luongo, F. T. (2012), “The Historical Reception of Catherine of Siena”, en Ferzoco, G.; Muessing, C.; Kienzle, B. M. (eds.), *A Companion to Catherine of Siena*, Boston: Brill, 23-45.
- Mulder-Bakker, A. (2009), “Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life”, en Mulder-Bakker, A., *Women and Experience in Later Medieval Writing: Reading the Book of Life*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 1-23.
- Nogueira, Maria Simone Marinho (2015), “Mística feminina – escrita e transgressão”, *Revista Graphos*, Paraíba: Universidad Federal da Paraíba, 17:2, 91-102.
- Pocock, J. G. A. (2003), *Linguagens do Ideário Político*, San Pablo: Edusp.

Troch, L. (2013), “Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”, *Revista Graphos*, Paraíba: Universidad Federal da Paraíba, 15:1, 1-6.

Vachez, A. (2017), *Catalina de Siena: vida y pasiones*, Barcelona: Herder.

EL COMBATE SINGULAR DEL EMPERADOR HERACLIO: HISTORIA Y LEYENDA¹

JOAQUÍN SERRANO DEL POZO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO (PUCV)

CHILE

Resumen

Desde el siglo VII en adelante, varias fuentes del Occidente medieval relatan la siguiente historia: en el contexto de la guerra contra los sasánidas, el emperador Heraclio (610-641) habría derrotado a un guerrero persa en un duelo o combate singular. Este tópico forma parte de una tradición legendaria en torno a la figura de Heraclio, que el imaginario occidental llegará a asociar íntimamente con la historia de la Santa Cruz. Sin embargo, existen algunos paralelos entre el relato de estos textos latinos y el de algunas fuentes bizantinas. Estas semejanzas sugieren que la tradición podría no estar limitada a Occidente, y que la leyenda de Heraclio pudo tener sus orígenes en Bizancio, quizás en la propia época del emperador. Una posibilidad que, de momento, nadie ha analizado, y que exploraremos en esta ponencia.

Palabras clave: Heraclio - Combate singular - Bizancio - Siglo VII

Abstract

Since the 7th century, several sources from the medieval West tell the following story: in the war against the Sasanians, emperor Heraclius (610-641) defeated a Persian warrior in a duel or singular combat. This theme is part of a legendary tradition around the figure of Heraclius, which the Western imaginary will come to associate intimately with the story of the Holy Cross. However, there are some parallels between the narrative of these Latin texts and that of some Byzantine sources. These similarities suggest that tradition may not be limited to the West, and that the legend of Heraclius may have its origins in Byzantium, perhaps in the emperor's own time. A possibility that nobody has analysed yet, and that we will explore in this presentation.

Keywords: Heraclius - Single Combat - Byzantium - 7th century

Flavio Heraclio Augusto fue emperador de los romanos desde el año 610, cuando recibió la corona tras una rebelión contra Focas, y gobernó hasta su muerte el año 641. Focas había llegado al poder por un golpe en contra del legítimo emperador, Mauricio, el año 602, dicha usurpación llevó al Imperio a una profunda crisis de inestabilidad. El *sha* de los persas Cosroes II aprovechó esta instancia para invadir las provincias orientales con la excusa de vengar al destronado Mauricio.²

¹ La idea de ponencia surge a partir de un capítulo de mi tesis de Magister “La leyenda del emperador Heraclio: fundamentos bizantinos, circulación mediterránea y desarrollo en el Occidente medieval (ss. VII-XIII)” defendida en diciembre del 2017 en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. El tema es parte de una investigación más amplia, cuyo desarrollo fue enviado como artículo a la revista *Historia* 396.

² La bibliografía sobre Heraclio es considerable. Desde el clásico de E. Gibbon (1776) muchos historiadores se han referido a su reinado, como, por ejemplo: G. Finlay (1877), J.B. Bury (1889), A.A. Vasiliev (1952), G. Ostrogorsky (1968). La monografía más completa y actualizada sobre Heraclio es la de W.E. Kaegi (2003). Sobre la última guerra romano-persa, también llamada guerra bizantino-sasánida, ver el libro de José Soto Chica (2012). Sobre el siglo VII y la época en general, ver Haldon (1997).

En los primeros años de su reinado, Heraclio parece haberse dedicado a resolver la profunda crisis política y financiera que le había legado el período de Focas, pero desde el año 622 en adelante este dirigirá personalmente una serie de campañas ofensivas en contra de los persas que llevarán a una victoria romana definitiva en la batalla de Nínive el año 627, y a la restauración de la reliquia de la Vera Cruz -que había sido capturada por los persas- en Jerusalén hacia el año 630 (Kaegi, 2003: 58-228).

Si bien sus últimos años estarán marcados por las derrotas y pérdidas territoriales frente a los árabes, la figura de Heraclio será recordada en diversos ámbitos y tradiciones, particularmente, en el imaginario del Occidente medieval. Para Bizancio y el Mediterráneo, el siglo VII destaca como una época de profundos cambios en diversos ámbitos, desde el fin de algunas grandes potencias -como Persia- y el surgimiento de nuevas -como el Islam- hasta sutiles transformaciones culturales como el desarrollo del culto a las imágenes (Kaegi, 2003: 1-18, 300-313).

Ahora bien, el problema en el que nos enfocaremos aquí es que, en varias fuentes latino-occidentales, como la llamada *Crónica de Fredegario* o las homilias de la “Exaltación de la Cruz”, se relata la siguiente historia: en el contexto de la confrontación contra los sasánidas, Heraclio derrotó a un campeón persa en un duelo o combate singular que decidió el destino de la guerra. Esta narración se inserta en el desarrollo de una tradición legendaria en torno a la figura de Heraclio, que el imaginario occidental llegó a asociar estrechamente con la historia de la Santa Cruz, y en esta línea ha sido analizado por varios especialistas.

Sin embargo, existen interesantes semejanzas y paralelos entre el relato de estos textos occidentales y algunos documentos bizantinos, como la *Historia Brevede* Nicéforo o los *Patria Constantinopolitana*. Estos paralelos sugieren que la tradición no se limita al ámbito occidental, presentando también antecedentes en Bizancio o el Cercano Oriente. Además, implican que la historia del combate podría ser la distorsión legendaria de un hecho histórico que realmente aconteció en las campañas persas del Heraclio y que, con el tiempo, se fue transformando en la memoria colectiva. Una posibilidad que, hasta ahora, nadie ha analizado en profundidad, y que exploraremos en esta ponencia.³

³ La existencia de una tradición legendaria latina fue señalada por primera vez por L. Drapeyron (1869), y fue mencionada en los trabajos de A. Frolov (1953, 1954) y P. Lemerle (1958). Esta leyenda latina ha sido abordada por algunos estudios recientes, como los de B. Baert (1999, 2004), A. Sommerlechner (2003), S. Borgehammar (2009), y G. Queiroz de Souza (2014-2015), estos dos últimos mencionan la existencia de algunos paralelos en fuentes bizantinas, pero en sus estudios no profundizan en el análisis de estos.

Las fuentes occidentales

El episodio del combate singular aparece por primera vez en una crónica latina que en el siglo XVI se atribuyó a un supuesto Fredegario, quien en realidad nunca existió. Esta crónica parece haberse escrito hacia el año 660, en alguna región del ámbito franco por un clérigo cuyo nombre desconocemos. Si bien se enmarca en el género de la “crónica universal”, en realidad solo es universal en las primeras partes, cuando compila crónicas anteriores. En la medida que avanza en el tiempo y su autor incorpora material original, la mayor parte del contenido tiene un carácter local, casi exclusivamente franco (Goffart, 1963: 206-241; Wallace-Hadrill, 1981: xiv-xviii).

El momento en que se refiere a Heraclio es una curiosa excepción en esta tendencia general, y aparece como una cuña o *excursus* en medio de la narración sobre el reinado del franco Dagoberto, quien habría enviado embajadores a Constantinopla. En este excursus el cronista se refiere a la guerra con Persia y narra lo siguiente:

...Heraclio salió a enfrentarlos [a los persas] con un ejército. Él envió embajadores a Cosroes, el emperador persa, solicitando la realización de un certamen singular, con sus ejércitos como espectadores. Aquel a quien el Altísimo diera la victoria recibiría el Imperio completo y los súbditos del derrotado. El emperador de los persas accedió a esto y prometió regresar para el certamen singular. El emperador Heraclio tomó sus armas, dejó tras de sí a sus tropas preparadas para la batalla, y avanzó hacia el combate singular como un nuevo David. Pero el emperador de los persas Cosroes honró el pacto enviando uno de sus patricios, cuya gran fuerza había notado, a luchar en contra de Heraclio. Avanzando ambos a caballo, uno contra el otro, Heraclio dijo al patricio, a quien tomaba por Cosroes: “Si habíamos convenido encontrarnos en combate singular, ¿por qué te siguen aquellos?” El patricio giró su cabeza para ver quien lo seguía, entonces Heraclio espoleó con vehemencia su caballo, desenvainó su sable y decapitó al patricio de los persas. El emperador Cosroes, vencido y confuso se retiró con sus persas, pero fue asesinado por los suyos acorde a sus métodos tiránicos. Los persas continuaron huyendo hasta su propia tierra. Heraclio se hizo a la mar con su ejército, invadió Persia y sometió todo el imperio a su dominio.⁴

Esta curiosa narración, como señalábamos, es la primera de varias menciones a dicho duelo. El relato pareciera, en primera instancia, presentar a Heraclio como un héroe, pues él propone el duelo y avanza como un “nuevo David”, mientras que Cosroes en lugar de acudir personalmente envía a otro guerrero. Sin embargo, Heraclio gana el combate a partir de un truco, no sabemos si esto es presentado como una prueba de su astucia o una crítica. Wallace-Hadrill (1981: 52-53) considera que este relato podría provenir de una fuente oriental, pero no profundiza en ello. La narración de Fredegario continúa refiriéndose a la victoria de Heraclio

⁴ *Crónica de Fredegario*, IV, 64. Traducción propia a partir de la versión bilingüe de Wallace-Hadrill (1981: 52-53).

en la guerra, y a ciertos hechos fantásticos relacionados con el comienzo de las conquistas árabes.

Ahora bien, un episodio similar aparece en otra crónica occidental escrita algunas décadas después en la Península Ibérica: la llamada *Crónica Mozárabe del 754*. Obra de un anónimo clérigo hispano-cristiano que vivió bajo dominación musulmana, esta sigue también el esquema de la crónica universal, y si bien tiende a centrarse en los asuntos hispanos comienza refiriéndose al reinado de Heraclio (Díaz y Díaz, 1970: 313-343; López Pereira, 1980: 16-18) y cuenta que:

Heraclio, después de reunir un ejército, con todo el contingente militar se encamina a Persia para atacarla. Entonces Cosroes, seguro de tal noticia, le sale al encuentro con todo el ejército persa para oponerle resistencia. Cuando Heraclio y Cosroes, exasperados, se encuentran en un punto, establecen un pacto en estos términos: *Que elegidos dos guerreros, uno de cada ejército, entablen un combate individual para hacer una prueba con ellos y evaluar cualquier resultado que puedan ver en los mismos, mientras (los dos ejércitos) se mantienen alejados. Hacen tal pacto invocando a la divinidad. [...] Pero Cosroes que era más orgulloso, como es normal entre los filisteos, envió a la lucha a un bastardo, cual otro Goliat. Asustados todos los guerreros de Heraclio vuelven pie atrás. Entonces Heraclio, confiando en el auxilio del Señor, abalanzándose sobre él, lo mata de un solo lanzazo.*⁵

Aquí nuevamente, al igual que en Fredegario, la guerra contra Persia se decide en un combate singular protagonizado por Heraclio. Mientras que en la crónica franca se habla de Heraclio como un “nuevo David”, en la *Crónica Mozárabe* se habla del guerrero persa como un “Goliat”.

Podemos encontrar una versión alternativa de este episodio en los sermones u homilías escritos para la fiesta de la Exaltación de la Cruz. Esta celebración de la Iglesia conmemora la recuperación de la reliquia de la Vera Cruz, que los persas habían tomado de Jerusalén en el saqueo del año 614, y su restauración por Heraclio el año 630. La fiesta parece haber llegado a Occidente por monjes griegos que migraron de Palestina (Borgehammar, 2009: 140-148).

La homilía latina más antigua para esta festividad, llamada *Exaltatio Sanctae Crucis*, parece haber sido muy difundida, pues se conocen más de doscientos cincuenta manuscritos de esta, el más antiguo perteneciente al siglo VIII. Durante mucho tiempo se la atribuyó a Rábano Mauro (c.776-856), pero recientemente Borgehammar discutió esto y señaló que, en realidad, existen dos versiones distintas de esta “leyenda litúrgica”. Ambas parecen haber sido elaboradas entre los años 690 y 780 d.C. por autores desconocidos, en el ámbito italiano o

⁵ *Crónica Mozárabe del 754*, 3, 1-15 (López Pereira, 1980: 26-27).

franco-germánico en base a materiales más antiguos, de los años 630-640 (2009: 146-147, 158-160).

En la tradición de esta leyenda litúrgica, la guerra romano-persa está asociada estrechamente al robo de la Cruz. Cosroes, es presentado como un tirano impío que se hace adorar por sus súbditos como un dios, y que tras saquear Palestina roba la Cruz de Jerusalén. El piadoso emperador Heraclio reúne un ejército para invadir Persia y recuperarla. Frente a ello, Cosroes envía a su hijo a la cabeza de un ejército. Las tropas se encuentran frente a un río, en donde Heraclio y el hijo de Cosroes acuerdan decidir la guerra mediante un combate singular, cual David y Goliat. Los campeones se enfrentan en un puente sobre el río y Heraclio finalmente triunfa gracias al favor de Dios. Tras ello los persas se bautizan, y el emperador avanza victorioso hacia el palacio de Cosroes.⁶

Tabla 1.- El duelo o combate singular en las primeras fuentes occidentales

	<i>Crónica de Fredegario</i> (c. 660)	<i>Crónica Mozárabe del 754</i>	<i>Reversio Sanctae Crucis</i> (c.690-780).	<i>Sermo de Exaltatione Sanctae Crucis</i> (c.690-780).
Cruz	No se menciona	No se menciona	Robo como hecho clave de la guerra.	Robo como hecho clave de la guerra.
Lugar	No especifica	No especifica	Puente sobre el Danubio.	Puente sobre un río.
Rival	Cosroes envía a un Patricio.	Cosroes envía a un bastardo.	Hijo de Cosroes.	Hijo de Cosroes.
Referencias	Heraclio como David.	Persa comparado con Goliat.	-	Mención a David y Goliat.
Formas	Heraclio usa una espada gana mediante un truco.	Heraclio usa una lanza, gana con la ayuda de Dios.	Heraclio usa una espada, gana con la ayuda de Dios.	Heraclio usa una espada, gana después rezar.
Resultado	Persas huyen.	Persas huyen.	Persas se bautizan.	Persas se bautizan.

Como muestra la tabla, el duelo o combate singular es claramente un tópico común compartido por estos relatos, las coincidencias hacen evidente que todas estas fuentes están relacionados, pero las diferencias son tales que llevan a suponer también que ninguna de estas cuatro versiones depende directamente de alguna de las otras cuatro, que además surgen de ambientes muy distintos y alejados -Francia central, la Península Ibérica, Italia-, sino que más bien se trata de cuatro textos independientes basados en una o en varias fuentes comunes.

⁶ *Reversio Sanctae Crucis*, 7-9 (Borgehammar, 2009: 183-184).

Este tópicus del combate singular continuará apareciendo en varias fuentes del Occidente latino en los siglos posteriores. Desde el siglo XI encontramos incluso varias representaciones iconográficas del mismo, en manuscritos, vitrales, pinturas, y otros formatos visuales (Baert, 2004: 133-192; Queiroz de Souza, 2015). El tema tiene un amplio desarrollo, con algunas variantes notables, como el romance *Eracle* de Gautier D'Arras (Pratt, 2007). Pero pese esto, todas las descripciones occidentales posteriores al siglo VIII se basan, en última instancia, en estas primeras fuentes, particularmente en los textos litúrgicos y, en menor medida, en Fredegario.⁷

Ahora bien, la mayoría de los especialistas que se refieren a la leyenda de Heraclio – Baert y Sommerlechner– han considerado este episodio del duelo como un invento del Occidente medieval, una tradición fantástica sin relación con la historia real del emperador. Algunos –Queiroz de Souza y Borgehammar– han señalado que esta tradición del duelo presenta algunos paralelos en las fuentes bizantinas u orientales, aunque sin profundizar en ellos. Pareciera ser que el único en atribuir cierta historicidad al combate fue S. H. Wander, en un breve artículo de 1975, donde apoya su interpretación de los “Platos de Chipre” en las referencias latinas y bizantinas de dicho episodio (1975: 345-346). Hasta el momento nadie ha realizado un análisis minucioso contrastando los distintos testimonios, y a ello procederemos ahora.

Las fuentes orientales

La única fuente bizantina en mencionar explícitamente que Heraclio habría participado en un duelo en el contexto de la guerra contra los persas es la *Historia Breve*, escrita por el patriarca Nicéforo hacia los años 780-820, quien narra lo siguiente:

Cuando Cosroes fue informado de que Heraclio se encontraba cerca de la residencia real, envió contra él un general bravo y experimentado llamado Razates. Este hombre colocó [sus fuerzas] frente al emperador y, avanzando delante de sus líneas, lo desafió a un duelo. Cuando Heraclio se dio cuenta de que ninguno de sus hombres se presentaría voluntario, fue él mismo contra el bárbaro. Siendo [Razates] un arquero experto, disparó una flecha que rozó el labio del emperador. Luego disparó una segunda que arañó su tobillo. Entonces Heraclio apuró su caballo, y un hombre de su guardia, que se adelantó a él, hirió con su espada el hombro de Razates; y cuando este hubo caído, el emperador lo atravesó con su lanza e inmediatamente le cortó la cabeza. Al ver esta victoria, el ejército romano se llenó de ardor. Percatándose de la audacia del emperador, avanzaron enérgicamente contra los persas, a quienes derrotaron

⁷ Por ejemplo, Otón de Freising, cronista alemán del siglo XII, sigue en su narración de la guerra romano-persa la tradición litúrgica y no las crónicas. Otón de Freising, *Crónica*. Lib. V., 240-241.

completamente y luego persiguieron, exterminando a un gran número de ellos. Cuando los nobles persas se enteraron de que el emperador romano había arriesgado su propia vida por el bien de su estado, conspiraron con el hijo de Cosroes: Siroes, para asesinar a Cosroes [...].⁸

El relato de Nicéforo presenta varias semejanzas con la *Crónica de Fredegario*: Heraclio gana por una suerte de truco o estratagema, termina decapitando al líder de los persas y, en las dos, su victoria lleva a los persas a conspirar en contra de Cosroes. Ahora bien, aquí no se hace ninguna referencia al combate de David y Goliat, ni a la intervención divina, ni al bautismo de los persas. Además, el uso del arco, la intervención del guardia y la conspiración de Siroes son elementos completamente nuevos de este testimonio, pero claramente comparte un tema común con las fuentes occidentales.

El problema de Nicéforo es que se trata de una fuente tardía, escrita alrededor de doscientos años después del reinado de Heraclio. Ninguna de las fuentes contemporáneas al emperador menciona un duelo con estas características, probablemente por ello la mayoría de los especialistas en Bizancio han ignorado esta narrativa, considerándola una simple leyenda. Es más, uno podría llegar a especular que quizás este relato es un eco bizantino tardío de las versiones occidentales de la historia de Heraclio. Sin embargo, existen algunas fuentes que sugieren lo contrario.

Una de ellas es una crónica escrita en la frontera del mundo bizantino con el persa algunos años después del gobierno de Heraclio, la llamada *Historia armenia* atribuida a Sebeos. En esta se relata que, hacia el final de la guerra, Heraclio dirigió sus fuerzas hacia Mesopotamia, después de haber ganado una batalla en donde lideró la carga principal. Los persas, comandados por Razates, le salieron al encuentro para cortarle el paso, y Heraclio los llevó a la planicie de Nínive en donde, aprovechando la niebla, los emboscó. La *Historia Armenia* cuenta que los persas fueron masacrados y que Heraclio mató a su general en la batalla, los supervivientes suplicaron misericordia y fueron perdonados.⁹

No se habla, en realidad, de un combate singular, pero al narrar la batalla final y decisiva de la guerra la *Historia Armenia* hace referencia a dos hechos notables: primero, que Heraclio –a quien había descrito a la vanguardia de sus tropas– dio muerte al general persa en el curso de la batalla y, segundo, que los persas fueron perdonados. Dos hechos que guardan una clara semejanza con el relato de las fuentes occidentales. Además, resulta significativo que

⁸ Nicéforo, *Historia Breve*. 14-15:5 (Mango, 1990: 60-63).

⁹ Pseudo-Sebeos, *Historia Armenia*, cap. 38 (Thompson, Howard-Johnston, 1999: 83-84).

Razates, este comandante persa a quien Heraclio habría dado muerte sea el mismo con quien se enfrenta Heraclio en un duelo según Nicéforo.

Hasta donde sabemos, la *Historia Armenia* —que parece ser anterior o contemporánea a las principales fuentes latinas— no circuló ni fue conocida en el Occidente medieval. El hecho de que tanto en ella como en la *Historia Breve* aparezca Razates, tiende a descartar la idea de que el relato de Nicéforo sea un eco tardío de las leyendas occidentales. Más bien todo tiende a sugerir que, respecto al episodio del duelo, tanto las fuentes occidentales, como la *Historia Armenia* y la *Historia* de Nicéforo, estarían basadas en alguna fuente común anterior que aludiera a alguna suerte de combate, aunque no necesariamente un duelo.

Ahora bien, en la *Cronografía*, escrita por Teófanos el Confesor hacia el año 813, existen dos episodios relativos a las campañas persas de Heraclio que pueden resultar significativos. El primero se produce en una batalla en torno a río Saros, en donde Teófanos cuenta que el emperador lideró personalmente una carga y, en un puente sobre el río, luchó contra un hombre gigante, y que al vencerlo los persas huyeron.¹⁰

Esta narrativa es notable por varios motivos: muestra al emperador combatiendo en primera línea, describe una batalla en torno a un puente sobre un río, más aún se refiere a un combate que habría protagonizado el emperador en dicho puente, una clara semejanza con la descripción del combate en los textos litúrgicos. Pero también, describe a su oponente como un hombre gigante, recordemos que en varias otras fuentes occidentales se compara este combate con el de David y Goliat.

Además, desde el siglo XIX los especialistas han señalado que Teófanos incluyó en su crónica varias referencias y citas textuales al poeta oficial de Heraclio, Jorge de Pisidia, incluyendo algunos versos de poemas cuyos originales se han perdido. Pues bien, algunas líneas de este pasaje de Teófanos parecen provenir de un verso, sugiriendo así que el episodio del combate pudo ser tomado de una fuente directa de los tiempos de Heraclio: los panegíricos épicos de Jorge de Pisidia (Pertusi, 1959: 298, Mango, 1997: 445, Espejo Jáimez, 2016: 876). En la misma *Cronografía* de Teófanos, un poco más adelante, se relata también otro episodio sugestivo, cuando hacia finales de la guerra las fuerzas de Heraclio se encontraron con las fuerzas persas comandadas por Razates en la batalla de Nínive dice:

¹⁰ Teófanos, *Cronografía*. AM 6116, 313-314 (Mango, 1997: 444-445).

El emperador cargó al frente de todos y se encontró con el comandante de los persas y, con el poder de Dios y la ayuda de la Madre de Dios, lo abatió, y aquellos que habían avanzado con él retrocedieron. Entonces el emperador se encontró con otro persa en combate y también lo derribó. Hasta un tercero lo atacó y alcanzó con una lanza, hiriendo su labio, pero el emperador acabó con él también [...] Razates cayó en la batalla, al igual que tres comandantes de división de los persas, casi todos los oficiales y buena parte de su ejército.¹¹

Se vuelve a describir a Heraclio luchando en la vanguardia de la batalla y protagonizando un combate en medio de esta. Se dice que cargó contra el comandante de los persas y lo abatió, haciendo que el resto retrocediese ¿se trata de Razates? Él era el general en jefe de aquella fuerza y más abajo se dice que murió en batalla, aunque también se habla de otros comandantes muertos, por lo que no queda del todo claro. De ser así, sería consistente con los relatos del Pseudo-Sebeos y de Nicéforo; en donde Razates muere también en manos de Heraclio. En el relato de Teófanos, se menciona la ayuda de Dios en este combate lo que recuerda a la *Crónica Mozárabe* y los textos litúrgicos. Según Teófanos, el emperador sufre una herida en el labio, al igual que en el relato de Nicéforo, aunque en este caso por una lanza. ¿De dónde toma Teófanos esta historia? Nuevamente, podría tratarse de ciertos versos o una obra de Pisides que se perdió y no llegó íntegra a nuestros tiempos.¹²

Conclusiones

Todo esto nos lleva a varias consideraciones. En primer lugar, si bien la mayoría de los especialistas han tratado el relato del combate singular de Heraclio como una mera invención o fantasía del Occidente latino, existen suficientes paralelos en varias fuentes orientales y bizantinas como para hablar más bien de una tradición compartida. En la tabla, por ejemplo, puede apreciarse la repetición de elementos como el combate sobre un puente, la intervención divina, la sustitución de Cosroes por otro guerrero o los persas en rendición.

En segundo lugar, aun cuando muchas de estos documentos son tardíos, la presencia de contundentes semejanzas, junto a algunas significativas diferencias en los relatos de documentos que proceden de épocas y contextos muy diversos sugieren que estas dependen de alguna fuente o tradición común que no ha llegado hasta nosotros.

¹¹ Teófanos, *Cronografía*, AM 6118,317-319 (Mango, 1997: 448-449).

¹² Es importante considerar que, además del episodio del combate, existen otros elementos de la historia del emperador Heraclio en los que existen interesantes paralelos entre las fuentes occidentales y bizantinas. Por ejemplo, en la descripción del palacio y el trono de Cosroes, temas que investigo actualmente.

El problema de las fuentes pérdidas del siglo VII es muy complejo, no hay tiempo para abordarlo aquí en profundidad, pero baste decir que existen varios indicios que apuntan a la existencia de documentos que podrían ser la base de esta leyenda. Por ejemplo, los poemas o versos perdidos de Jorge de Pisidia –algunos de ellos recogidos por Teófanos– o la historia oficial de las campañas de Heraclio sobre la que ha especulado Howard-Johnston, pero no solo textos sino también un conjunto de tradiciones orales y cantos populares como los que Henri Grégoire creía que deben haber existido sobre Heraclio (Howard-Johnston, 1994: 57-58, Grégoire, 1933: 29-30).

Finalmente, es importante considerar además que la existencia de múltiples testimonios sobre el mismo episodio sugiere también que este –como muchas leyendas– puede haber tenido un fondo de realidad histórica. Quizás el emperador Heraclio, quien dirigió personalmente sus campañas militares, se enfrentó a algún guerrero o comandante persa en alguna batalla, este hecho notable pudo ser múltiples veces relatado –y quizás también cantado– por sus soldados, transmitido a los poetas, artistas y cronistas de la corte, y así se fue transformando con el tiempo en la memoria y el imaginario colectivo hasta transformarse en la historia de un duelo o combate singular que decidió la guerra contra Persia, una leyenda que fascinó la imaginación de Occidente en los siglos posteriores.

Bibliografía

- Baert, B. (1999), “Exaltatio Crucis: De Byzantijnse Keizer Heraclius (610-641) En het Middeleeuwse Westen”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* 60: 2, 1472-172.
- Baert, B. (2004), *A Heritage Of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden: Brill.
- Borgehammar, S. (2009), “Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis”, *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.* 6, 145-201.
- Bury, J.B. (1889), *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, London: Macmillan.
- Drapeyron, L. (1869), *L'empereur Heraclius et l'Empire byzantin au VIIe siècle*, París: E. Thorin.
- Finlay, J. (1877), *A History of Greece (From Its Conquest by the Romans to the Present Time, B.C. 146 to A.D. 1864)*. Part 1: *Greece under the Romans 146 B.C.–717 A.D.*, Londres: J.M. Dent & Sons Ltd.

- Frolow, A. (1953), “La Vraie Croix et les expéditions d’Héraclius en Perse”, *Revue des études byzantines* 11:1, 88-105.
- Frolow, A. (1955), “La Croisade et les guerres persanes d’Héraclius”, *La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople. Revue de l’histoire des religions* 147:1, 50-61.
- Gibbon, E. (1776), *The History of the Decline and Fall of Roman Empire*. Nueva York: Fred de Fau and Co.
- Haldon, J. (1997), *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaegi, W. E. (2003), *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemerle, P. (1958), “Les répercussions de la crise de l’Empire d’Orient au VII siècle sur les pays d’Occident”, *Settimane di studio del centro italiano di studi sull’ alto medioevo* V. Spoleto, Presso la sede del centro, 730-731.
- Lopez Pereira, J. (1980), *Crónica Mozárabe del 754*, Zaragoza: Anubar.
- López Pereria, J. (1980), *Estudio Crítico sobre la Crónica Mozárabe del 754*, Zaragoza: Anubar.
- Mango, C. (1990), *Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History*. Washington D.C: Dumbarton Oaks.
- Mango, C.; Scott, R. (1997), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford: Clarendon Press.
- Mierow C.C.; Morrison, K.F. (2002), *The Two Cities. A Chronicle of the Universal History to the Year 1146 A.D. by Otto, Bishop of Freising*, Nueva York: Columbia University Press.
- Ostrogorsky, G. (1984), *Historia del Estado Bizantino*, Madrid: Akal.
- Queiroz de Souza, G. (2014), “A recepção do mito de Heráclio por Gautier d’Arras”, Tesis Doctoral, *Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis*.
- Queiroz de Souza, G. (2015), “Heraclius, emperor of byzantium”, *Revista Digital de Iconografia Medieval* VII: 14, 27-38.
- Sommerlechner, A. (2003), “Kaiser Herakleios und die Rückkehr des heiligen Kreuzes nach Jerusalem”, *Römische Historische Mitteilungen* 45, 319-360.
- Soto Chica, J. (2012). *Bizancio y los Sasánidas: de la lucha por Oriente a las conquistas árabes (565-642)*, Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Thompson, R. W.; Howard-Johnston, J. (1999.). *The Armenian History Attributed to Sebeos*, TTH, Liverpool: Liverpool University Press.
- Vasiliev, A. A. (1952), *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, Madison: The University of Wisconsin Press.

Wallace-Hadrill, J. M. (1981), *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar: With its Continuations*,
Westport: Greenwood Press.

GORDIANO III Y FILIPO EL ÁRABE EN MESOPOTAMIA. SUCESIÓN IMPERIAL EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS DEL SIGLO III

ÍTALO ENRIQUE SGALLA MALLA
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR (UNS)
ARGENTINA

Resumen

El objetivo del presente trabajo persigue consiste en constatar la naturaleza de los confusos eventos que, en el marco de una campaña romana contra los persas sasánidas, llevaron a que el emperador Gordiano III fuera sucedido por Filipo el Árabe. Para ello se analiza al contexto en el cual tuvieron lugar los acontecimientos, considerando tanto los efectos que la irrupción de los sasánidas tuvo sobre la esfera de influencia romana en el oriente así como también el clima que existía en el entorno político del joven Gordiano. Finalmente, contrastamos fragmentos procedentes de fuentes de la tradición romana y persa.

Palabras clave: Gordiano III - Filipo el Árabe - Política imperial - Imperio sasánida

Abstract

The aim of the present article is to verify the nature of the confusing events that, within the framework of a Roman campaign against the Sassanian Persians, led to the emperor Gordian III being succeeded by Philip the Arab. For this, the context in which the events took place is analyzed, considering both the effects that the irruption of the Sassanids had on the sphere of Roman influence in the east as well as the climate that existed in the young Gordian's political environment. Finally, we contrast fragments from Roman and Persian sources.

Keywords: Gordian III - Philip the Arab - Imperial politics - Sassanian Empire

I. Roma y la Persia sasánida en las primeras décadas del siglo III: antecedentes y contexto

El Imperio romano se hallaba en un período de transformaciones a inicios del siglo III, momento en el cual tendrá lugar una de las etapas más convulsionadas de toda su historia, caracterizada por una crisis política y militar que se prolongará durante los años que comprenden desde la muerte de Alejandro Severo en 235, hasta la llegada al poder de Diocleciano en 284. A una crisis interna multiforme (Rémondon, 1967: 26), que afecta a la política, economía, sociedad y religión, se suman graves peligros en las fronteras imperiales, amenazadas en las regiones occidentales por la constante presión de las tribus germánicas y, en el Oriente, por la renovada presencia persa. Será en esta última en la cual centraremos nuestra atención.

En 224 la historia persa experimentó drásticos cambios, debido a la culminación de una sublevación exitosa contra el dominio de los partos arsácidas. La derrota de Ardaván

(Artabano IV), último soberano arsácida en tierras iránicas,¹ le otorgaba el poder a un miembro de una familia persa oriunda de la ciudad de Istakhr, en la región de Persis. Se trataba de Ardashir I (224-239/40), su victoria marcaba la llegada de la 'casa' de Sasán al poder, dando inicio al dominio de la dinastía sasánida en Irán. Una vez adoptado el título de *šāhān šāh* “Rey de Reyes”, Ardashir se dedicó a consolidar su poder sobre los antiguos territorios partos, así como también en el noreste de Arabia. Pero las aspiraciones de establecer un dominio sobre *Ērānšahr* y *an-Ērān*, la tierra de los iránicos y la tierra de los no iránicos (Canepa, 2009: 49), implicaban que el nuevo rey y sus sucesores heredarían las amenazas a las cuales habían tenido que afrontar los anteriores reyes arsácidas, hallándose entre ellas la potencial rivalidad con el Imperio romano (confrontación que resulta de singular importancia para comprender los eventos que analizaremos en nuestro trabajo).

Daryaee propone una explicación que consideramos válida para la hostilidad que, a partir de 230, Ardashir dirige contra Roma. Remontándose a episodios de la guerra civil entre Septimio Severo (193-211) y Pescenio Níger, el autor afirma que: “the stable borders between the two empires of Rome and Parthia had previously been Oshroene, Hatra, and Armenia, but Severus had conquered Oshroene which put the heartland of the Arsacid and later Sasanian dynasty in danger” (Daryaee, 2009: 4). Teniendo en cuenta esta argumentación, se facilita el entendimiento de las razones que operaban tras el accionar de los persas en el marco de estas campañas, entre las que debemos señalar a la acontecida en 235, año en el cual los sasánidas invaden y conquistan a las regiones en la esfera de influencia romana de Mesopotamia, Dura, Carrhae, Nisibis y Hatra. La campaña de 240 cuenta con Ardashir siendo acompañado al combate por su hijo -y luego sucesor- Sapor I (241/42-270/72). No debemos olvidar la importancia de estas primeras acciones militares de Sapor, ya sea con su padre como rey o en co-regencia con el mismo, a la hora de brindarle la experiencia que pondrá en práctica frente a las expediciones romanas en su contra (Daryaee, 2009: 6).

Si bien se suele incluir en ocasiones a Gordiano III (238-244) dentro de los desacreditados *principes pueri* (Sancho Gómez, 2010: 371), el joven emperador no daba señales de prestarse a los excesos de reinados anteriores, contando con un contexto de relativa estabilidad en el escenario político, favorecida –en gran parte– por la cooperación existente entre el soberano y sus asesores. Entre estos últimos se destacaba la figura de Timesiteo, hombre de orígenes orientales y poseedor de una vasta experiencia en la administración

¹ La dinastía logrará sobrevivir en Armenia hasta el 428.

imperial, oficiando a lo largo de su vida como procurador en diversas provincias. Gordiano designó a Timesiteo como prefecto del pretorio (probablemente a fines de 240 o inicios de 241); el casamiento de Furia Sabina Tranquilina –la hija del recientemente nombrado prefecto– con el emperador en el verano de 241 sirvió para incrementar la autoridad de Timesiteo (Meckler, 2001).

Potter constata el afianzamiento en este marco político de un sector de ecuestres, con experiencia en tareas de administración fiscal, provenientes de las provincias orientales del Imperio: “The ‘power set’ in Rome thus appears to have become, by 241, a group of equestrian officers, most, if not all, from the eastern provinces, with experience in the *ratio privata*” (Potter, 2004: 232). Y esto resulta importante, ya que dentro de este grupo se encuentran los hermanos Gayo Julio Prisco y Marco Julio Filippo (el Árabe)² oriundos de Shahba, una pequeña aldea en la Arabia romana. Pocos detalles acerca de la vida y reinado de Filippo han llegado hasta nosotros, siendo su etnicidad uno de los más difundidos, hecho que provocaría que las posteriores generaciones de historiadores lo conocieran con el mote de “el Árabe”.

Suele aceptarse que Gordiano III se unió a sus fuerzas en Mesopotamia en 243. En ese mismo año, Timesiteo perecía, al parecer producto de una enfermedad, siendo nombrado Filippo –quizá por instigación de su hermano Prisco– prefecto del pretorio. A partir de allí, las fuentes romanas acusan mayoritariamente a Filippo como el responsable de haber concebido una conspiración que derivó en el asesinato de Gordiano. Las acusaciones que recaen sobre Filippo van desde la acción directa de un grupo de conspiradores, hasta instigar un motín de los soldados en contra del joven emperador (Körner y Meckler, 1999). Aún así, no es conveniente adentrarse en estos aspectos sin precisar el contexto en el cual tuvo lugar la expedición de Gordiano III contra los sasánidas.

II. La campaña del joven emperador contra los persas

A la hora de abordar el análisis de la *expeditio Orientalis* de 242, deberíamos formular la siguiente pregunta ¿Cuáles eran los motivos que llevaron a Gordiano a la guerra contra los sasánidas?. Se trata de una pregunta importante si consideramos lo afirmado por Millar: “What circumstances then prevailed in the Near East is not certain” (Millar, 1993: 153). En este caso particular,

² Las temáticas que rodean a este emblemático personaje, tales como su origen en la Arabia romana, su reinado y una tradición que lo asocia al cristianismo pueden conformar un interesante objeto de estudio para ser ampliado en un futuro.

optamos por la propuesta de Potter, para quien las motivaciones de la campaña se encuentran en la necesidad de acciones punitivas romanas –en respuesta a las conquistas persas– que hallan su justificación en las nociones de política externa presentes en el imaginario imperial. Dicha hipótesis –a nuestro juicio– responde a las lógicas de la época de una forma más adecuada que lo sostenido por Dignas y Winter, según quienes unos intereses económicos romanos –seriamente afectados por la expansión sasánida– subyacen entre las motivaciones de la expedición, teniendo como detonante de las hostilidades a la ocupación de Hatra por los persas (la cual terminó por ocasionar el abandono permanente del asentamiento). Potter demuestra la ausencia de un concepto de estrategia en el mundo clásico (al menos en la forma en la cual puede concebirse a dicha idea en el presente); a ello añade la importancia para el pensamiento romano de conceptos tales como *gloria*, *fastigium* o *maiestas* –entre otros– a la hora de relacionarse con “the outside world”; en base a esto, acciones como la conquista persa de Carrhae o Nisibis demandaban una enérgica respuesta romana (Potter, 2004). En cuanto a lo propuesto por Dignas y Winter, podría afirmarse que su idea cobra fuerza si tenemos en consideración tanto las lucrativas ventajas económicas como defensivas que otorgaba el control de Hatra: una ciudad fortificada, que –hallándose situada en la Alta Mesopotamia– actuaba como punto de unión para las caravanas que atravesaban la ruta que unía a Nisibis con Ktésiphōn (capital del Imperio sasánida); sin embargo, esta argumentación cae en el peligro –en vistas de lo expuesto por Potter– de insertar razonamientos de estrategia geopolítica actuales en el contexto de una guerra acontecida en el siglo III (Dignas y Winter, 2007).

En relación a los preparativos de la campaña, resultan muy interesantes las reflexiones propuestas tanto por Canepa como por Eldwell, en materia de usos del pasado en el contexto de un enfrentamiento bélico entre dos potencias hegemónicas de la magnitud de los imperios sasánida y romano, ya que ambos autores reparan en los mismos episodios. Canepa confronta a la frecuente idea de identificar las aspiraciones territoriales sasánidas con aquellas de los aqueménidas mediante el siguiente razonamiento: “The Romans too turned to the past as a means of interpreting the present, especially when it came time to formulate a counterthreat to the Sasanians”, señalando el carácter deliberadamente arcaizante de los festejos que tuvieron lugar en el Imperio de Gordiano con motivo de la declaración de guerra a los persas en 241. Los mismos consistieron en un festival dedicado a Minerva –en su encarnación como Palas Atenea– y en la celebración de juegos de estilo griego; el mensaje era claro, se buscaba evocar el recuerdo de los episodios relativos a la victoria griega sobre la invasión de Jerjes I en 480-479

a.C (Canepa, 2009). Eldwell repara en los mismos acontecimientos, afirmando: “This is a further indication of how Roman rethoric in wars with the Sasanian Persians attempted to link campaigns with the classical past” (Eldwell, 2008: 170). A este clima de celebración, se suma incluso la reaparición de un “ritual bélico” ligado a la etapa más antigua de la historia romana, nos referimos a la apertura de las puertas del templo de Jano Bifronte por Gordiano, acto que –desde tiempos remotos– daba a entender que Roma se encontraba en guerra (Sancho Gómez, 2010).

Como puede verse, teniendo en cuenta los aspectos señalados previamente, existía cierta expectativa en torno a esta campaña contra los persas. Sentimiento evidenciado además por la presencia, entre las filas de la expedición de Gordiano, de un intelectual de la talla de Plotino, quien ambicionaba la idea de estudiar “that which was bein taught among the Persians and among the Indians” (Dodgeon y Lieu, 1991: 38).

III. Desarrollo de la campaña: una apreciación respecto de ciertas fuentes

Nuestra información en cuanto al desarrollo de la campaña de Gordiano III contra los sasánidas es más bien escasa y fragmentaria. Si bien se acepta que el emperador murió en el transcurso de la misma, los hechos no son claros.³ Dentro de las fuentes orientales, se destaca la inscripción trilingüe⁴ de Sapor I en la *Ka'ba-i Zardusht* en el sitio arqueológico de *Naqsh-e Rostam*, cerca de Persépolis, en la provincia iraní de Fars (ŠKZ). En 1943 Mijaíl Rostovtzeff se convirtió en uno de los pioneros en el intento de analizar históricamente el contenido de la ŠKZ; pero su tendencia a denominar a la inscripción *Res Gestae Divi Saporis* (RGDS) –debido a una supuesta similitud con las *Res Gestae* de Augusto– ha generado cierta controversia en torno a una innecesaria perspectiva eurocéntrica a la hora de analizar dicha fuente. Sin ignorar las cuestiones relativas al debate, hemos optado por la denominación más extendida hoy día de ŠKZ (Eldwell, 2010: 166). De la misma hemos seleccionado los siguientes fragmentos:

When at first we had become established in the empire, Gordian Caesar raised in all of the Roman Empire a force from the Goth and German realms and marched on Babylonia [Assyria] (Asuristan)⁵ against the Empire of Iran and against us. On the border of Babylonia at Mishike, a great ‘frontal’ battle ocurred. Gordian Caesar was killed and the Roman force was destroyed. And the Romans made Philip Caesar. Then Philip Caesar came to us for terms, and to ransom

³ No es nuestro objetivo hacer un recuento exhaustivo de todas las fuentes existentes relativas a estos episodios, sino centrarnos en aquellas que hemos considerado más significativas.

⁴ Persa medio, parto y griego.

⁵ Asuristán era el nombre de la provincia sasánida de Mesopotamia.

their lives, gave us 500,000 denars, and became tributary to us. And for this reason we have renamed Mishike Peroz-Shapur⁶ ... And Caesar lied again and did wrong to Armenia. Then we attacked the Roman Empire and annihilated at Barbalissos a Roman force of 60,000.

Los fragmentos de la inscripción ŠKZ citados anteriormente ofrecen una perspectiva diferente de las fuentes dominantes en la tradición occidental a la hora de analizar las interacciones entre Persia y Roma en el siglo III, pero no debemos creer que la originalidad de este documento lo lleva a estar exento de los problemas inherentes a toda fuente de la época. Siguiendo lo afirmado por Wiesehöfer, esta inscripción debe ser entendida como: “extremely one-sided evidence of the royal patron's image of himself” (Wiesehöfer, 1996: 154). Las afirmaciones presentes en la inscripción ŠKZ deben ser analizadas considerando que son emitidas desde un contexto doctrinal zoroastriano; es decir, las palabras y acciones de los emperadores romanos – ya se trate de Gordiano III o Filippo– asociadas a la mentira o a la pretensión de dañar a los persas –dominios de *Abriman*–, son opuestas al accionar y discurso del Rey de Reyes, el cual responde al orden y la verdad –dominios de *Abura Mazda*– (Canepa, 2009: 62). En síntesis, se se trata de una interpretación de hechos presuntamente históricos, proyectada desde una cosmología mazdeísta, en la cual no deben descartarse ni las omisiones de ciertos eventos, ni el hecho de estar sujeta a los intereses del régimen que acciona detrás de su elaboración. Lo cual, sin embargo, no impide que esta fuente sea capaz de brindarnos información acerca de las relaciones entre Sapor I y sus rivales romanos.

Las otras dos fuentes que proponemos para analizar el desenlace de la campaña persa del emperador Gordiano III consisten en fragmentos que refieren una noticia similar, el primero proviene de la *Historia Augusta* y el segundo –un discurso de Juliano el Apóstata a sus tropas durante su campaña persa– de las *Res Gestae* de Amiano Marcelino.

Trium igitur Gordianorum haec fuit vita, qui omnes Augusti appellati sunt, duobus in Africa interemptis, tertio in Persidis finibus. Gordiano sepulchrum milites apud Circesium castrum fecerunt in finibus Persidis, titulum huius modi addentes et Graecis et Latinis et Persicis et Iudaicis et Aegyptiacis litteris, ut ab omnibus legeretur: ‘Divo Gordiano, victori Persarum, victori Gothorum, victori Sarmatarum, depulsori Romanarum seditionum, victori Germanorum, sed non victori Philipporum’ (SHA, XXXIV).

Sed ut a vetustate discedam, haec quae tradidit recens memoria replicabo. Traianus et Verus et Severus hinc sunt digressi, victores et tropaeati, redissetque pari splendore iunior Gordianus, cuius monumentum nunc vidimus honorate, apud Resainan superato fugatoque rege Persarum, ni factione Philippi, praefecti praetorio, scelesti iuvantibus paucis, in hoc ubi sepultus est loco,

⁶ *Peroz-Shapur*: “Victorioso es Sapor”.

vulnere impio cecidisset. Nec erravere diu manes eius inulti, quod velut facta librante Iustitia, omnes qui in eius conspiravere perniciem, cruciabilibus interiire suppliciis (Amiano, XXIII.5.17).

Nuevamente, ambas fuentes presentan dificultades en su interpretación. Es aceptado que la fecha de redacción de la *Historia Augusta* (una serie de biografías de emperadores) tiene lugar a finales del siglo IV, y –al contrario de lo que se afirma en la propia obra– se considera a su autoría como el producto de un único escritor, en lugar de los múltiples que sugiere el mismo texto (Eldwell, 2010: 159). Los problemas se acrecientan debido al carácter fantástico que adquiere el documento a medida que se aproxima a los reinados de los últimos emperadores que comprende. Si bien el desastre de la campaña efectuada por Gordiano contra los sasánidas es innegable (basta con tener en cuenta que el emperador, independientemente de la diversidad de versiones que existen en las múltiples fuentes, no sobrevivió a su expedición), no hallamos una manera eficiente de explicar las incongruencias entre la inscripción ŠKZ y las noticias que recoge la historiografía occidental. Si por un lado en Occidente no hay menciones de la muerte de Gordiano III en una derrota frente a los persas en Mishike (como puede leerse en la ŠKZ), en la inscripción de Sapor I no hay menciones ni de una eventual intriga de Filipo culminando con el asesinato de Gordiano, ni –quizá más conveniente para Sapor– de una gran victoria romana en Resaina. La afirmación que aporta Amiano de haber visitado la tumba del emperador en Zaitha no disipa la confusión, ya que no se nos informa acerca de las circunstancias precisas de la muerte del joven Gordiano.

Por ende, a pesar de hallarnos lejos de una respuesta definitiva en torno a las cuestiones que plantean los eventos analizados (en especial la polémica que envuelve a las circunstancias de la muerte de Gordiano III), lo que es preciso destacar es que el carácter de estos acontecimientos responde claramente al contexto en el cual tuvieron lugar: una de las etapas más convulsionadas de la historia romana.

Bibliografía

Fuentes

Amiano Marcelino (2000), *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum Libri Qui Supersunt, vol II.*, t. Rolfe, J. C., Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Anónimo, *Scriptores Historiae Augustae* (1991), t. Magie, D., Cambridge-Londres: Harvard University Press.

The Inscription Of Shapur I At Naqsh-E Rostam In Fars <https://www.sasanika.org/sasanika-library/the-incscription-of-shapur-i-naqsh-e-rustam-in-fars/>.

Estudios críticos

Canepa, M. (2009), *The Two Eyes of the Earth, Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Los Angeles y Londres: University of California Press.

Daryaei, T. (2009), *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire*, Londres: I. B. Tauris.

Dignas, B., y Winter, E. (2007), *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dodgeon, M. H., y Lieu, S. N. C. (1991), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 226-363, A Documentary History*, Londres y Nueva York: Routledge.

Eldwell, P. M. (2008), *Between Rome And Persia, The Middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman control*, Londres y Nueva York: Routledge.

Eldwell, P. M. (2010), “The Sources for Rome’s Wars with Shapur I: Eurocentric and Eastern Perspectives”, *Ancient West & East, Peeters Online Journals* 9, 155-179.

Körner, C., y Meckler, M. L. (1999), “Philip the Arab and Rival Claimants of the later 240s”, <http://www.roman-emperors.org/philarab.htm>.

Meckler, M. L. (2001), “Gordian III (238-244 A.D.)”, <http://www.roman-emperors.org/gordo3.htm>.

Millar, F. (1993), *The Roman Near East*, Cambridge y Londres: Harvard University Press.

Potter, D. S. (2004), *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, Londres: Routledge.

Rémondon, R. (1967), *La crisis del Imperio romano, de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona: Labor.

Sancho Gómez, M. P. (2010), “Gordiano III y las puertas del templo de Jano: ¿Pervivencia o renacimiento de la religión tradicional romana?”, *Florentia Iliberritana* 21, 371-392.

Wiesehöfer, J. (1996), *Ancient Persia*, Londres: I. B. Taurus.

LOS PECHEROS ENTRE EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA: APUNTES SOBRE SU CAPACIDAD POLÍTICA (ÁVILA, SIGLO XV)

TAMARA SOMOZA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL (IHAM)

ARGENTINA

Resumen

Habitualmente se presenta a los pecheros del realengo castellano como portadores de una ideología pro-monárquica. Esta hipótesis se funda principalmente en el discurso complaciente que utilizan los pecheros al dirigir sus demandas a los soberanos, en el que enfatizan las supuestas cualidades justicieras y protectoras de la Corona; a la vez que despliegan la noción de “servicio al rey”.

Partimos de la hipótesis que estos particulares componentes del discurso de los subalternos, en general fórmulas reiteradas, no indican la existencia de una ideología arraigada, sino que son puestos en funcionamiento en el terreno del conflicto para obtener una respuesta favorable a sus demandas. La referencia al rey desde la construcción discursiva del “protector y justiciero”, no impide su cuestionamiento.

Ahora bien, en este trabajo sostenemos que no solo los tributarios se desenvuelven como actores capaces de apelar a los tópicos más utilizados en la arena política como medio de legitimar sus demandas, sino que fundamentalmente son hábiles para vincular sus intereses objetivos con los de la Corona. Esta indudable capacidad de los pecheros de apelar a los intereses estratégicos de la monarquía destaca como el principal indicador de su lúcida lectura de la realidad.

Para ello, en esta contribución nos proponemos analizar las diversas formas de intervención política de los pecheros en conflictos que involucran la fiscalidad, la apropiación de tierras y el endeudamiento en Ávila durante el siglo XV.

Palabras clave: Pecheros - Discurso - Práctica - Capacidad política

Abstract

Peasants from the Castilian *realengo* are generally believed to have a pro-monarchical ideology. This hypothesis is based on the discourse present in their claims to the kings: they emphasize how protective and “justice doer” the monarchy is, as well as the notion of “service to the King”.

Our hypothesis is that these components in the peasants’ discourse do not show the existence of an ideology, but they are put into operation to obtain a favorable response to their demands. The reference to the monarch as protective and “justice doer” does not prevent his questioning. This paper considers that peasants are not only actors capable of appealing to the most used notions in the political culture, but they are also able to link their interests with those of the Crown.

Thus, the aim of this paper is to analyze the different forms of the political interventions of the peasants. The conflicts over taxation matters, loans and unpaid debts and lands appropriation in the XV Century provide significant elements to address this issue.

Keywords: *Pecheros* - Discourse - Practice - Political Ability

La historiografía suele presentar a los pecheros de los concejos castellanos de realengo de la baja Edad Media como portadores de una ideología pro monárquica. Esta interpretación se basa en el discurso complaciente que utilizan los pecheros al dirigir sus demandas a los

soberanos, en el que enfatizan las supuestas características justicieras y protectoras de la Corona; a la vez que también emplean la noción de “servicio al rey”.

Acá sostenemos, por el contrario, que estos particulares componentes del discurso de los subalternos, en general formulismos muy difundidos en la época, no revelan la existencia de una ideología arraigada, sino que son puestos en funcionamiento en el terreno del conflicto para legitimar sus demandas y obtener una respuesta favorable a las mismas. Al mismo tiempo, los pecheros muestran una notoria habilidad para vincular sus intereses objetivos con los de la Corona. La referencia a los intereses estratégicos de la monarquía con los que los tributarios pretenden vincularse constituye un indicador de su lúcida lectura de la realidad.

Si bien la caracterización de los pecheros como sujetos apolíticos y pasivos, sin capacidad de acción, de conciencia y organización y que en el mejor de los casos solo pueden reaccionar frente a situaciones puntuales de ofensa, ha sido ampliamente discutida; consideramos que no ha sido del todo superada. El hecho de tomar el discurso pechero como reflejo de una percepción arraigada favorable al rey vuelve a inhabilitar a los tributarios como agentes políticos, capaces de darse una estrategia para, en definitiva, producir un cambio en sus condiciones de existencia.

Si evitamos tomar el discurso pechero como expresión inmediata de un ideario, y lo reconocemos como producto de situaciones de enfrentamiento en las que actúa como un elemento más de lucha, podremos advertir sus atributos como recurso político y estratégico. A través de las intervenciones de los pecheros de Ávila del siglo XV en los conflictos fiscales, por tierras y endeudamiento,¹ en este trabajo nos proponemos un acercamiento a la capacidad política de los sectores no privilegiados, dialogando críticamente con aquellas lecturas que derivan de sus discursos la existencia de una ideología pro monárquica.

Discursos pecheros: entre el ideario pro monárquico y la estrategia política

La capacidad política de los tributarios en la Edad Media es objeto de amplia reflexión y debate. Por mucho tiempo la historiografía ha negado al estamento no privilegiado su carácter

¹ La movilización de los pecheros por la salvaguarda de sus intereses materiales tradicionalmente ha sido interpretada como expresión de la ausencia de capacidad de acción política. Al respecto, Hipólito Oliva Herrer y Vincent Challet destacan: “En cualquier caso, el error fundamental radica en asumir que la concreción de las iniciativas emanadas desde el mundo rural en intereses definidos y formulados generalmente en escenarios locales, conlleva necesariamente la ausencia de una visión del mundo, de una particular cultura política dotada de la suficiente carga crítica. Todo conflicto social es en definitiva un intento de redefinir el reparto social del ejercicio del poder y de la renta y las demandas desde el mundo rural se ajustan estratégicamente al marco de lo que se considera posible” (Oliva Herrer; Challet, 2005-2006: 78-79).

de sujeto político.² En el caso particular de los concejos castellanos bajomedievales, José María Monsalvo Antón inaugura un nuevo panorama para los medievalistas al sostener que a pesar de la exclusión formal de los pecheros de los órganos de gobierno, éstos intervienen en política, llevan a cabo una destacada lucha en defensa de sus intereses y obtienen importantes reivindicaciones (Monsalvo Antón, 1989). En este sentido, este autor afirma que en Ávila: “los pecheros consiguieron ser una estimable fuerza política en la sociedad concejil, aun sin estar presentes en el staff decisorio del Regimiento” (Monsalvo Antón, 2006: 164).³

No obstante este aporte fundamental, posteriormente se ha continuado minusvalorando la capacidad decisional de los pecheros, en tanto sus actuaciones se presentan condicionadas por una supuesta ideología pro monárquica (Lorenzo Cadarso, 1996; Monsalvo Antón, 2001; 2011). En base a las demandas que los tributarios elevan a la monarquía, construidas a partir de la apelación a una monarquía justiciera y protectora, en general los historiadores han identificado el discurso pechero con la percepción real que éstos tienen sobre el mundo que los rodea. Tal es así que Monsalvo Antón afirma que la documentación judicial “refleja directamente opiniones de los protagonistas” (Monsalvo Antón, 2011: 332) y los testimonios de los tributarios “desprenden grandes dosis de autenticidad” (Monsalvo Antón, 2011: 333).⁴ Según esta interpretación, las fuentes proporcionan al historiador de manera directa la opinión de los pecheros sobre su mundo cotidiano, dejando entrever concepciones más amplias sobre el poder, el orden social, la justicia, etc. (Monsalvo Antón, 2010).

En este sentido, a partir del análisis de los testimonios recogidos en los pleitos, Monsalvo Antón admite “cierta confianza estructural del pueblo en la monarquía” (Monsalvo Antón, 2001: 119). En sus discursos los pecheros pondrían en evidencia su confianza en las

² Al respecto ver Freedman (2000).

³ Para encauzar sus demandas, los pecheros construyen múltiples organizaciones –algunas específicas de la tierra, otras de la ciudad y otras generales de la comunidad de villa y tierra–; a la vez que existen representantes del estamento en distintas instancias. Especialmente los asuntos fiscales y la regulación del espacio concentran la preocupación de los pecheros en sus reuniones asamblearias. A su vez, los sexmeros, el procurador de la ciudad, así como el procurador general de los pecheros, asisten en ocasiones en el siglo XV a las sesiones del Regimiento. Si bien no pueden participar activamente en las decisiones políticas, ya que carecen de voz y voto en el concejo, y su presencia no es regular, suelen hacer uso de la palabra en lo que respecta a temas que afecten directamente sus intereses. De este modo, la propia noción de un Regimiento cerrado y de un ejercicio exclusivista del poder debe ser matizada a la luz de estas consideraciones. Para un análisis más exhaustivo de la cuestión ver Monsalvo Antón (1989; 2006: 130-166).

⁴ “Es difícil pensar que los vivos testimonios recogidos en las pesquisas... no contuvieran algún grado de autenticidad en su expresión espontánea, aun corregida por los convencionalismos formales y clichés jurídicos de este tipo de procesos judiciales” (Monsalvo Antón, 2006: 104).

instituciones⁵ y en la capacidad del poder monárquico de actuar en su defensa por medio de los distintos oficiales, jueces de términos, pesquisidores y corregidores, frente a los agravios que sufren por parte de los caballeros (Monsalvo Antón, 2004): “Monarquía y Comunidad de pecheros, en el discurso de éstos últimos, formaban un ideal político de armonía” (Monsalvo Antón, 2011:347).

Asimismo Pedro Lorenzo Cadarso sugiere la interiorización pechera de un “auténtico ideario popular” (Lorenzo Cadarso, 1996: 100) en el cual la “mitificación del rey” constituye un componente fundamental. El autor destaca que cuando las quejas rozan a los soberanos, los reclamos no se dirigen a la monarquía como tal, sino a sus malos consejeros: “La codicia y las maquinaciones de los cortesanos tenían la culpa: el rey era siempre irresponsable, incluso moralmente” (Lorenzo Cadarso, 1996: 105).

Sin embargo, acá consideramos que el análisis de los discursos pecheros debe contemplar el sentido estratégico de la actuación de sus líderes para promover sus intereses y los de sus representados. Si bien Lorenzo Cadarso considera la existencia de una ideología que mitifica al soberano, no desconoce el “acusado pragmatismo con que el pueblo encara las protestas” (Lorenzo Cadarso, 1996: 196); concluyendo que en el curso de los conflictos lo estratégico se impone sobre lo ideológico, en tanto proclamar fidelidad al rey tiene “utilidades prácticas inmediatas” (Lorenzo Cadarso, 1996: 187). Esta referencia funciona como un medio eficaz de legitimación de la demanda, ya que evita que las élites —o el señor, según el caso— lean los reclamos en términos de amenaza al orden político vigente; a la vez que infunde confianza entre los pecheros más moderados. De este modo, consideramos que las interpretaciones que absolutizan la primacía de los sentimientos regalistas como determinación de las acciones de los dominados deben ser revisadas.

En este punto, los aportes de Oliva Herrer y Challet resultan fundamentales. Estos medievalistas señalan que el reinado de los Reyes Católicos propicia en el espacio rural castellano el surgimiento de una serie de reclamos, algunos de contenido más radical, canalizados a través de los tribunales regios.⁶ En la formulación de sus quejas, los tributarios se

⁵ “La era de los abusos parecía haber remitido, según el discurso contenido en los pleitos sostenido por los pecheros y defendido por los agentes de la justicia pública. Realmente, parecen reflejar sentimientos colectivos ciertos hacia una monarquía fortalecida y centralizada, una monarquía judicial sólida, que introducía importantes principios de legalidad y justicia en los medios concejiles urbanos o, sobre todo, rurales. Y que generaba entre los campesinos una nueva ilusión e incluso un nuevo sentido de la dignidad, amparados, una y otro, en la recobrada, y para muchos antes desconocida, confianza en las instituciones” (Monsalvo Antón, 2006: 104-105).

⁶ La guerra civil (1475-1479) por la sucesión de la Corona castellana, en la que se habían enfrentado los partidarios de Juan de Trastámara, hijo de Enrique IV y los de Isabel I constituye un escenario favorable para la aparición de

apropian de algunos elementos del discurso regio como la reiterada alusión a la llegada de una nueva etapa de justicia.⁷ Así, los autores advierten en esta recuperación una estrategia orientada a la defensa de los intereses de los no privilegiados que, en definitiva, trasciende las pretensiones de la Corona: “No faltan ejemplos en la Corona de Castilla de utilización de conceptos ampliamente extendidos para cobijar demandas que pretendían una transformación de las relaciones sociales existentes” (Oliva Herrer; Challet, 2005-2006: 82). De este modo, la capacidad de los pecheros como sujetos políticos activos que promueven sus objetivos inmediatos, es puesta de relieve. En lo que sigue ahondaremos en esta cuestión.

Los pecheros entre el discurso y la práctica

En los conflictos que involucran la fiscalidad, la apropiación de comunales y el endeudamiento, los procuradores pecheros se valen del tópico de rey justiciero y de la retórica servicial. En otros trabajos hemos analizado cómo este discurso pro monárquico responde a una estrategia de los pecheros (Somoza, 2014-2015; 2018); estos formulismos, que se despliegan también en los ámbitos privilegiados, son apropiados de manera eficaz por las comunidades, quienes los resignifican hábilmente, incluso para poner en cuestión la propia conducta de la monarquía. Se trata de tópicos que funcionan como referentes legitimadores de su intervención política, con el objetivo de marcar la agenda del rey.⁸

Ahora bien, en este trabajo nos enfocaremos en una estrategia en particular, que es la capacidad política de los pecheros para vincular sus intereses objetivos con los de la Corona. De esta forma, intervienen explicitando la estrecha dependencia material del rey respecto de los tributarios. Algunos ejemplos concretos permitirán profundizar esta argumentación.

Las intervenciones de la comunidad por cuestiones fiscales constituyen un ámbito destacado para apreciar la cuestión. En 1489 los pueblos de Ávila se dirigen a los Reyes Católicos debido a que sus procuradores realizan fraudes en los repartimientos, utilizando el

las demandas de los subalternos, dado que ambos bandos apelan a las masas en búsqueda de legitimación. La defensa del realengo, de la Corona y la recuperación de la justicia conforman los ejes de la propaganda isabelina, que finalmente triunfa con el apoyo de los sectores populares. El reinado de Enrique IV, que había permitido grandes avances de la alta nobleza, es blanco de la crítica de Isabel (Oliva Herrer; Challet, 2005-2006).

⁷ Los autores refieren al desarrollo de prácticas propagandísticas difundidas desde la esfera política hasta ámbitos tradicionalmente considerados al margen de ella, como el mundo rural; sin embargo, sus habitantes no son ajenos a los discursos que circulan en el espacio público.

⁸ Algunos documentos que dan cuenta de ello: Casado Quintanilla (1993), doc. 21, 03/09/1488, p. 46; Casado Quintanilla (1999), doc. 356, 6-26/03/1489, p. 90; Luis López; Del Ser Quijano (1990), doc. 72, 21/01/1414-15/08/1415, p. 203; doc. 73, 21/01/1414-6/09/1415, p. 210; doc. 74, 21/01/1415-10/10/1415, pp. 230-231; doc. 75, 21/01/1414-22/10/1415, p. 286; doc. 76, 21/10/1414-2/11/1415, p. 322; doc. 77, 21/01/1414-20/04/1416, p. 343; Martín Rodríguez (1995), doc. 32, 20/03/1476, p. 80; doc. 93, 18/09/1479, p. 243.

dinero recaudado “en cosas que a ellos les plazze, que non son en pro de los dichos pueblos nin de la dicha çibdad”.⁹ Por este motivo, los pueblos solicitan a los soberanos que pongan remedio “porque lo susodicho hera en nuestro deserviçio e en dapño dellos”.¹⁰ La relación que los pecheros establecen entre sus intereses y los de la Corona es parte de una estrategia orientada a alcanzar sus propios objetivos.¹¹

Los conflictos en relación a las tierras concejiles también motivan la intervención activa de los pecheros. En 1482 pecheros de El Berraco, aldea de Ávila, querellan ante los Reyes Católicos porque años atrás el concejo capitalino les había concedido de palabra una serie de heredades, términos y ejidos “veyendo que se ermaban las aldeas del pueblo de Ávila”.¹² Luego de sucesivos pedidos de confirmación por parte de los procuradores de la aldea, sus vecinos vuelven a reclamar ante los reyes advirtiendo que “ellos que non han en qué labrar por pan nin se pueden mantener nin pueden conplir los mis pechos”.¹³ En este fragmento podemos observar que los aldeanos ponen de manifiesto que el perjuicio que trae la desposesión de tierras a un concejo implica también un problema para la Corona; en caso de mantenerse la situación, la reproducción de los campesinos se vería obstaculizada y, por tanto, se encontrarían imposibilitados de afrontar el pago de la renta.¹⁴

Las situaciones de endeudamiento motivan también la intervención de los pecheros con un despliegue de estrategias similares. Vecinos de Trigos y Robledillo, lugares de Ávila,

⁹ Casado Quintanilla (1993), doc. 98, 10/11/1489, p. 176.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ Al respecto ver también Martín Rodríguez (1995), doc.32, 20/03/1476, p. 80.

¹² Sobrino Chomón (1993), doc. 7, 20/06/1482, p. 23.

¹³ *idem*, p. 24.

¹⁴ Ante la usurpación de tierras, los pecheros también se valen de un discurso similar, en el cual ponen en evidencia la dependencia del rey respecto de los tributarios. Alfonso Sánchez del Tiemblo, uno de sus representantes más activos que interviene en numerosos conflictos de este tipo, insiste en el cumplimiento de las sentencias que reintegran tierras a la comunidad y que aún no habían encontrado ejecución, identificando el bienestar de la comunidad con el servicio al soberano: “e donde asy lo feziese, que faría bien e derecho e conpliría serviçio e mandado del dicho señor rrey”. Luis López; Del Ser Quijano (1990), doc. 72, 21/01/1414-15/08/1415, p. 203; doc. 73, 21/01/1414-06/09/1415, p. 210; doc. 74, 21/01/1415-10/10/1415, pp. 230-231; doc. 75, 21/01/1414-22/10/1415, p. 286; doc. 76, 21/10/1414-2/11/1415, p. 322; doc. 77, 21/01/1414- 20/04/1416, p. 343.

Una estrategia similar la vemos desplegarse en la aldea de Hernán Sancho. En 1488, los aldeanos enumeran los agravios que reciben por parte de algunos vecinos. El reclamo involucra quejas por violencia señorial, excesos en las exigencias de tributo y apropiación de tierras. Con respecto a este último punto, los pecheros destacan que el Cabildo y sus renteros tienen ocupados ciertos términos concejiles y prendan en ellos. Seguidamente resaltan que si los soberanos no encuentran una solución: “se yrían a bivir a logares de señoríos” Casado Quintanilla (1993), doc. 21, 03/09/1488, p. 46. La amenaza de la afluencia a otra jurisdicción, que se basa en el conocimiento de la importancia y el poder que implica ser la base tributaria de la Corona, funciona como una potente herramienta persuasiva. En este sentido, se equiparan los intereses de los pecheros de lograr una respuesta favorable a la demanda y los de la Corona de no perder tributarios.

formulan una queja ante los Reyes Católicos. Se encuentran endeudados con algunos judíos de Ávila, quienes les suman intereses exorbitantes a los montos adeudados originalmente.¹⁵ Frente a estas circunstancias los tributarios no tendrían otra opción que escapar de la jurisdicción realenga: “E por ello están tan pobres e perdidos que sy nós sobrello no remediásemos de nesçesario les conplirá dexar la tierra e perder sus heredamientos e bienes e yrse a bevir a otras partes”.¹⁶ El interés fiscal de la Corona es puesto de relieve por los pecheros, de manera que funciona como un medio persuasivo para lograr la adhesión de los monarcas.¹⁷

Como vimos a partir de estos fragmentos, los pecheros participan en los distintos conflictos, defendiendo sus intereses. Para ello, utilizan generalmente una retórica complaciente con los soberanos, que lejos de reflejar un ideario compartido pro monárquico, manifiesta su carácter de sujetos políticos y estratégicos. Aún más, este carácter se revela en la indudable “habilidad de los campesinos para vincular sus intereses a los del realengo” (Luchía, 2011: 219).

Conclusiones

La apelación discursiva de los representantes pecheros a determinados principios considerados legítimos no supone el reflejo de una ideología arraigada, sino que responde a una activa intervención política orientada a volcar en su favor la voluntad de la monarquía. El discurso constituye una importante herramienta que los pecheros (al igual que las clases de poder) movilizan para alcanzar sus objetivos. Tanto el *rey fazedor de justicia* como la retórica del servicio responden a este *sentido práctico* que guía sus actuaciones. En este sentido, consideramos que los pecheros comprenden las responsabilidades de los soberanos en muchos de los padecimientos que los aquejan; y lejos de no cuestionarlos, encuentran las fórmulas para enjuiciar sus actuaciones, sin llegar a indisponerse con ellos.

La capacidad política de los pecheros que quisimos enfatizar en esta contribución está dada no solo por esta utilización de formulismos habituales para intervenir en la agenda de gobierno, sino fundamentalmente por la habilidad para enlazar sus propios intereses con los de la monarquía. Sus intervenciones en pos de salvaguardar aspectos claves que inciden en su

¹⁵ Martín Rodríguez (1995), doc. 38, 28/05/1476, p. 93.

¹⁶ *ib.*

¹⁷ Al respecto ver también Martín Rodríguez (1995), doc. 93, 18/09/1479, p. 247.

reproducción, como la fiscalidad, las tierras y el endeudamiento, ponen de manifiesto su fortaleza como sujetos en definitiva, políticos.

En estas líneas hemos discutido críticamente con algunas elaboraciones muy difundidas actualmente, que aún sin proponérselo retornan a las lecturas más tradicionales que admiten cierta apoliticidad entre los tributarios. Al absolutizar el discurso como expresión no mediada de las relaciones entre los actores, se elude la comprensión del discurso como herramienta política y, de esta forma, se menoscaba nuevamente la cualidad política de los dominados.

Bibliografía

Fuentes

Casado Quintanilla, B. (1993), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. V*, Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Casado Quintanilla, B. (1999), *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, Vol. IV*, Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Luis López, C. y Del Ser Quijano, G. (1990), *Documentación medieval del Asocio de la extinguida universidad y tierra de Ávila, Vol. I*, Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Martín Rodríguez, J. L. (1995), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. I*, Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Sobrino Chomón, T. (1993), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. III*, Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Estudios críticos

Freedman, P. (2000), “La resistencia campesina y la historiografía de la Europa medieval”, *Edad Media: revista de historia* 3, 17-38.

Lorenzo Cadarzo, P. (1996), *Los conflictos populares en Castilla (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Siglo XXI.

Luchía, C. (2011), “Los aldeanos y la tierra: percepciones campesinas en los concejos castellanos, siglos XIV-XVI”, *Studia histórica. Historia medieval* 29, 207-228.

Monsalvo Antón, J. M. (1989), “La participación política de los pecheros en los municipios castellanos de la Baja Edad Media. Aspectos organizativos”, *Studia Historica (Historia Medieval)* 7, 37-93.

- Monsalvo Antón, J. M. (2001), “Usurpación de comunales: conflicto social y disputa legal en Ávila y su tierra durante la Baja Edad Media”, *Historia Agraria: revista de agricultura e historia rural* 24, 89-122.
- Monsalvo Antón, J. M. (2004), “Aspectos de las culturas políticas de los caballeros y los pecheros en Salamanca y Ciudad Rodrigo a mediados del siglo XV. Violencias rurales y debates sobre el poder en los concejos”, en Alfonso, I.; Escalona, J.; Martín, G. (eds.), *Lucha política. Condena y legitimación en la España Medieval Annexes des Cahiers de Linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 16, 237-296.
- Monsalvo Antón, J. M. (2006), “El Realengo abulense y sus estructuras de poder durante la Baja Edad Media”, en VV.AA., *Historia de Ávila, Tomo III, La Baja Edad Media (Siglos XIV y XV)*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- Monsalvo Antón, J. M. (2010), “Raíces sociales de los valores estamentales concejiles: la construcción de las mentalidades y culturas rurales de caballeros y pecheros (Ávila y su tierra, siglos XIII-XV)”, *Comunalismo concejil abulense. Paisajes agrarios, conflictos y percepciones del espacio rural en la Tierra de Ávila y otros concejos medievales*, Ávila: Diputación Provincial, 359-421.
- Monsalvo Antón, J. M. (2011), “Ideario sociopolítico y valores estamentales de los pecheros abulenses y salmantinos (ss. XIII-XV)”, *Hispania: Revista española de historia* 71: 238, 325-362.
- Oliva Herrero, H.; Challet, V. (2005-2006), “La sociedad política y el mundo rural a fines de la Edad Media”, *Edad Media* 7, 75-98.
- Somoza, T. (2014-2015), “Demandas anti-señoriales de los pecheros abulenses: discursos e intereses (S.XV)”, *Fundación. Actas de las IX Jornadas Internacionales de Historia de España. Procesos políticos, relaciones socioeconómicas y universos culturales en la historia de España* 12, 497-505.
- Somoza, T. (2018), “Los pecheros y la monarquía: la noción de servicio al rey en los conflictos abulenses del siglo XV”, *Calamus* 2, 221-237.

UN COTEJO ENTRE LAS DENOMINACIONES DEL JUGLAR Y SU REPRESENTACIÓN EN LAS CANTIGAS PROFANAS GALLEGO-PORTUGUESAS Y EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

GABRIELA EDITH STRIKER

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

ARGENTINA

Resumen

La *Declaratio* de Alfonso X, en respuesta a la *Supplicatio al rey de Castela per lo nom dels juglars* del trovador occitano Guiraut Riquier, da cuenta de la diversidad de roles que cumple el juglar en la corte alfonsí y de la variedad en sus denominaciones. En este trabajo atenderemos a la representación lírica del juglar en las cantigas profanas gallego-portuguesas y en las *Cantigas de Santa María* cotejando las clasificaciones expuestas en la *Declaratio* así como las consideraciones que se manifiestan en las *Siete Partidas* y en el *Setenario* sobre esta figura compleja. Buscaremos establecer no solo correspondencias entre el tratamiento del juglar en estos textos y su representación en el corpus lírico gallego-portugués, sino también incongruencias vinculadas, por ejemplo, a la definición de *segrel* como trovador (en la *Declaratio*), al carácter vil o infame del juglar (en la *Sexta* y *Séptima Partidas*) y a la asociación directa de su figura con quienes tocaban instrumentos (en *Setenario*). Paralelamente, observaremos las diferencias entre su representación en las piezas profanas y en las *Cantigas de Santa María*. Además, dada la estrecha relación entre los trovadores y los juglares en el espacio cortesano, reflexionaremos sobre la cuestión de la clerecía y la juglaría en el contexto de la corte alfonsí.

Palabras clave: Lírica gallego-portuguesa medieval - Juglar - *Declaratio* - Textos jurídicos

Abstract

The Alfonso X's *Declaratio*, in response to the Occitan troubadour Guiraut Riquier's *Supplicatio al rey de Castela per lo nom dels juglars*, gives an account of the diversity of roles played by the minstrel in the Alphonsine court and of the variety in their denominations. In this work we will attend to the lyric representation of the *joglar* in Galician-Portuguese profane songs and in *Cantigas de Santa María* comparing the classifications exposed in the *Declaratio* as well as the considerations that are expressed in *Siete Partidas* and in the *Setenario* on this complex figure. We will seek to establish not only correspondences between the treatment of the minstrel in these texts and their representation in the Galician-Portuguese lyrical corpus, but also incongruities linked, for example, to the definition of *segrel* as a troubadour (in the *Declaratio*), to the *joglar*'s vile or infamous character (in *Sexta* and *Séptima Partidas*) and the direct association of his figure with those who played instruments (in *Setenario*). At the same time, we will observe the differences between its representation in profane pieces and in *Cantigas de Santa María*. In addition, given the close relationship between troubadours and minstrels in the courtroom, we will reflect on the issue of clergy and minstrelsy in the context of the Alphonsine court.

Keywords: Medieval Galician-Portuguese Lyric - Minstrel - *Declaratio* - Legal Texts

La lírica gallego-portuguesa medieval se constituye como una práctica de hombres cultos que desarrollan su producción y espectáculo trovadoresco en las cortes regias y señoriales (Rio Riande y Rossi, 2015: 90, 109). ¿Cuán cultos son estos hombres? ¿Quiénes son los agentes de producción que participan en este escenario cortesano? ¿Qué lugar ocupan los juglares en este espacio? ¿Está realmente clara la diferencia entre juglares y trovadores?

Para comenzar a reflexionar sobre estas cuestiones, nos acercaremos a una importante fuente occitana que data de 1274, la *Supplicatio al rey de Castela per lo nom dels juglars* del narbonés Guiraut Riquier (Bertolucci Pizzorusso, 1966). Este trovador occitano se refugia en la corte del rey Alfonso X en el contexto de agitados acontecimientos que sucedían en el Mediodía francés y establece un vínculo estrecho con el monarca como se trasluce en la *Supplicatio*, por ejemplo, mediante cálidas invocaciones, palabras de alabanza y gratitud hacia su persona.¹

Estando en la corte alfonsí, es muy probable que Guiraut Riquier haya participado o, al menos, haya sido testigo de los debates que se producían allí sobre el juglar, sus funciones y rangos. Estas controversias lo habrían animado a revisar la conceptualización del juglar, necesidad que concreta en la *Supplicatio*. Según refiere en tal discurso, hay juglares de tipo diverso, que trovan de distintas maneras (buenos, mediocres, viles e innombrables) (vv. 660-663),² por lo cual considera que no es justo reunirlos a todos ellos en la misma categoría de juglar. Argumenta, principalmente, que la esencia docta de la juglaría se ha ido perdiendo y esto ha derivado en las variantes que señala.³ Exhorta al rey castellano, por ejemplo, a que los buenos “[...] que an saber/de trobar sert e ver,/e fan vers e cansos/e d’autres trobars bos/per profteitz e per sens/e per ensenhaments/durables per tostemps/que no sia[n] essempts/ab los joglars nomnatz:” (vv. 717-725)⁴ pues, según Riquier, los que saben trovar difieren de los que

¹ Guiraut Riquier permanece en la corte alfonsí entre 1271 y 1280, y allí compone, además, dieciséis poemas y varias epístolas (Beltrán, 1986: 488-489).

² “E joglars trobaretz/de tantas de manieras/bona[s] e meiansieiras,/e vils e malestans,” (vv. 660-663). Seguimos aquí y en adelante la edición de Valeria Bertolucci Pizzorusso (1966) para las citas y numeración de versos de la *Supplicatio* y *Declaratio*. Cabe aclarar que en el cuerpo de nuestro artículo no incluimos traducciones estrictas de las citas, sino interpretaciones con carácter divulgativo de las mismas.

³ La decadencia de la primitiva juglaría docta es un fenómeno que ilustran múltiples cantigas occitanas compuestas a finales del siglo XII e inicios del siglo XIII, por ejemplo, a través del recurrente motivo de la maledicencia (Riquer, 1983). Es muy probable que Guiraut Riquier percibiera también el fenómeno durante su estadía en la corte alfonsí, por lo que retoma en la *Súplica* el aspecto vil de la juglaría influido, además, por su experiencia occitana. ¿Qué sucedería en el reino alfonsí? Su población no escaparía de la vileza de los hombres en lo que respecta a la producción de cantares de maldecir (orales y/o escritos), según advertimos por la ley que regula la prohibición de este tipo de cantares y su consecuente castigo:

[...] que ningunt home non sea osado de cantar cántiga, nin de decir rimas nin dictados que fuesen fechos por deshonra ó por denuesto de otro: et si alguno contra esto ficiere, debe seer enfamado por ende; et demas desto debe recibir pena en el cuerpo ó en lo que hobiere á bien vista del judgador del lugar do esto caesciere. (*Séptima Partida*, Título IX, Ley III).

Además, la *Sexta Partida* restringe sus derechos tanto de hacer su testamento como de representar a un testigo en una acción testamentaria:

“Otro si decimos que aquel contra quien fuese dado juicio por razón de cantiga ó de dictado que hobiese fecho contra otro en que le dixiese atal mal por que podiese seer enfamado, este atal non podrie después facer testamento.” (*Sexta Partida*, Título I, Ley XVI);

“Testiguar non pueden en los testamentos aquellos que son dañados por sentencia que fuese dada contra ellos por malas cantigas ó dictados que ficieron contra algunos con entencion de enfamarlos [...]” (*Sexta Partida*, Título I, Ley IX).

⁴ Véanse también los vv. 740-747.

tocan instrumentos o hacen imitaciones, quienes no valen ni una nuez (v. 732).⁵ Aunque reconoce que estos producen entretenimiento inmediato, afirma que el efecto placentero de sus actividades es efímero (vv. 734-739).⁶ A pesar de las primeras diferencias que el narbonés establece entre los agentes que actúan en la corte, manifiesta la confusión que le produce esta cuestión y, en consecuencia, solicita al rey Sabio que discrimine quiénes son y sus jerarquías.⁷

Poco tiempo después, en 1275, se plasma en la *Declaratio* la supuesta respuesta de Alfonso X en lengua occitana. El monarca atribuye la cuestionada uniformidad en torno al juglar a un problema idiomático, es decir, a la carencia de términos occitanos para designar a cada tipo de juglar (vv. 188-191).⁸ En cambio, proclama que el orden en cuanto a este asunto está instituido en la Península Ibérica y, al modo del estilo de su prosa, que se caracteriza por la exhaustividad, la claridad en las materias tratadas y en la exposición jerarquizada de los contenidos (Fernández Ordóñez, 2011: 9), declara en este discurso que hay nombres diversos para cada clase de los agentes trovadorescos en la medida en que cada uno tiene su especialización: “Pero adhordenat/es pro ben en Espanha,/e no volem que’s franha,/mas diga’s com se ditz,/c’assatz es ben partitz/per cognoms lurs afars: [...]” (vv. 162-167).

Por un lado, el rey Sabio establece una clasificación semántica de los que operan fuera del ámbito privado de la corte. Entre estos, se detiene especialmente en dos tipos de juglares, los cazurros y los bufones, que trabajan en las calles y plazas. Los cazurros recitan sin sentido, el contenido de su repertorio es obsceno y ganan dinero de manera deshonrosa con su “vilsaber” (v. 177). Los bufones, llamados como en Lombardía, se acercan a las cortes fingiendo locura, hacen su espectáculo y andan vilmente por doquier, ejecutan mal los instrumentos, cantan e imitan desvergonzadamente, llevan también una vida indecorosa de noche y de día (vv. 214-221, 326-341).⁹ Por ejemplo, en el corpus de las *Cantigas de Santa María*

⁵ “[...] que no val una notz,” (v. 732).

⁶ “[...] lurs faitz ni lur[s] solatz/de sels dels esturmens,/dels contrafazemens/ni d’autr’es de gran re,/mas tant cant hom los ve/e’ls au tan solamen,” (vv. 734-739).

⁷ Riquier afirma en la *Supplicatio* que la diversidad de las personas debe ser sometida a un orden y parte de la división estamental —es decir, de la clasificación de los grupos sociales según la siguiente jerarquía: clérigos y caballeros, burgueses y mercaderes, artesanos y campesinos— para motivar la reflexión sobre el lugar que ocupan los juglares en el orden de la sociedad.

⁸ “Pero tug son joglar/apelat en Proensa,/e sembla nos falhensa/grans de tot lo lenguaje,” (vv. 188-191).

⁹ “[...] cels, que de folia/fan, cortz seguen, semblan,/que vergonha non an/de lunha deshonor/ni non lur a sabor/lunhs faitz plazens ni bos,/hom los apel ‘bufos’,/co fa en Lombardia.” (vv. 214-221).

“Cilh que fan lur afar/e per tot van vilmen,/desvergonhadamen/lurs esturmens tocan,/als fazen o cantan/per plassas e per vías/e de nueitz e de días/vivon a deshonor,/c’an dezir e sabor/de percasses menutz,/e non es conogutz/en lor sens ni bon gratz/ab que sian assatz/sert en calque saber,/per lur vil captener/sian nomnat bufon:” (vv. 326-341).

encontramos un juglar remedador (*CSM* 293) que podríamos identificar con uno de estos bufones o, al menos, que podría parecerse bastante, por varios de los rasgos descritos: se ubica en Lombardía; no le importa si imita bien o mal, pero remeda a todos por vicio, porque le dan dones de toda índole (sedas, paños).¹⁰ Su atrevimiento es tal que, cuando imita a la imagen de la Virgen María con su hijo Jesucristo en brazos a la vista de la multitud, recibe un castigo divino: su boca, su rostro y los miembros de su cuerpo se empiezan a paralizar, no puede mantenerse en pie y, finalmente, se cae.¹¹ Tal y como este juglar, estos tipos que Alfonso X distingue en la *Declaratio* con el rasgo “+ vil”, los cazurros, bufones y otros como los que hacen juegos con monos, cabras y perros (vv. 204-205) o con marionetas (vv. 206-207) en espacios públicos por poco dinero, se asocian a la juglaría corrompida que denuncia Guiraut Riquier en su *Súplica*. Paralelamente, varios de estos artistas se enumeran en la *Séptima Partida* entre las personas declaradas por ley infamantes:

[...] Otrosí son enfamados los juglares, et los remedadores et los facedores de los zaharrones que públicamente antel pueblo cantan, ó baylan ó facen juegos por precio que les den: et esto es porque se envilecen ante todos por aquello que les dan. [...] Et aun decimos que son enfamados los que lidian con bestias bravas por dineros que les dan, [...] (*Séptima Partida*, Título VI, Ley IV).

Según nos refiere este fragmento del texto legal, los motivos de deshonor son los mismos que se enuncian en la *Declaratio*: la representación pública y el cobro indebido de dinero. El rey Sabio deja claro en su respuesta al trovador occitano que estos no deben formar parte de la juglaría, entendida esta como conjunto de juglares calificados no solo en términos artísticos, sino también morales, por eso no son aceptados en las cortes. La *Séptima Partida* se hace eco de esta exclusión: “[...] ninguno de los enfamados [...] debe morar nin facer vida en corte de buen señor” (*Séptima Partida*, Título VI, Ley VII).

Por otro lado, en el espacio de la corte conviven juglares a quienes Alfonso X califica en la *Declaratio* como “buena gente” (“bonas gens”, v. 350) y procura defender: los que tocan instrumentos, a los que define estrictamente como “juglares” (vv. 168-169);¹² los que hacen imitaciones, llamados “remedadores” (vv. 170-171);¹³ los que trovan por todas las cortes,

¹⁰ Para los ejemplos de este corpus mariano empleamos aquí y en adelante la base de datos *Cantigas de Santa Maria for Singers* (2015).

¹¹ La gente traslada al remedador a la iglesia donde este se arrepiente y, afortunadamente, la Virgen se apiada de él y recupera la movilidad.

¹² “[...] hom apela ‘joglars’/totz cels dels esturmens,” (vv. 168-169).

¹³ “[...] et als contrafazens/ditz hom ‘remendadors’,” (vv. 170-171).

llamados “segreles” (vv. 172-173)¹⁴ y los que saben componer versos y melodías, hacer danzas, coblas, baladas, albas y sirventeses, denominados “trovadores” (vv. 246-255).¹⁵

A la manera de la *Declaratio*, en la *Séptima Partida* se defiende el honor o la fama de la mayoría de estos artistas, estableciendo una oposición tajante con respecto a aquellos que llevan una mala vida:

Mas los que tanxiesen estrumentos ó cantasen por solazar á sí mismos, ó por facer placer á sus amigos, ó dar alegría á los reyes o á los otros señores, non serien por ende enfamados. (*Séptima Partida*, Título VI, Ley IV).

Aunque se alude aquí a los espacios regio y señorial mediante la función servicial que cumplirían los juglares y trovadores en las cortes, no es determinante la idea de que la buena gente o buena juglaría se hallaría solo en el ámbito cortesano como se afirma en la *Declaratio*. En el extracto legal el énfasis se pone en el desinterés económico, en el placer por el arte, por la acción misma de entretener, interpretar o trovar, de modo que el didactismo del programa alfonsí buscaría proyectar la nobleza principalmente desde el interior del espíritu artístico hacia la corte, sus nobles y el mundo exterior. Por otra parte, el fragmento nada nos dice sobre los remedadores o imitadores “de buenas costumbres” defendidos en la *Declaratio*. ¿Existirían ciertamente o todos los remedadores serían enfamados por ley? A la luz de lo expuesto en el título IX de la *Séptima Partida*, el remedo o remedijo involucraría otro *fecho* de deshonor que puede ser demandado.¹⁶

Otra inquietud despierta la distinción que realiza Guiraut Riquier entre los juglares que tocan instrumentos y los trovadores que cantan o trovan, funciones separadas para cada uno de estos agentes. La observamos ya en la *Séptima Partida* (Título VI, Ley IV), pero la encontramos aún más tempranamente en el *Setenario* –un proyecto de unificación de los procedimientos jurídicos forjado durante el reinado de Fernando III y que debió continuar Alfonso X a la muerte de su padre (Vanderford, 1945: XVI), una obra descrita por el sacerdote jesuita Andrés Marcos Burriel como la introducción o prólogo a las *Siete Partidas* (Vanderford,

¹⁴ “[...] e ditz als trobadors/‘segriers’ per totas cortz,” (vv. 172-173).

¹⁵ “[...] e sels, on es sabers/de trobar motz e sos,/d’aquels mostra razos/com los deu hom nomnar;/car qui sap dansas far/e coblas e baladas/d’azaut maistreiasdas,/albas e sirventes,/gent e be razos es/c’om l’apel ‘trobador’,” (vv. 246-255). Véanse también los vv. 356-361.

¹⁶ “Non tan solamente facen los homes tuerto ó deshonor unos á otros por palabra denostandolos ó diciendo mal dellos dotra guisa por cántigas, ó por rimas ó por dictados, segunt diximos en las leyes ante desta, mas aun por remedijos ó por contenentes malos, que dicen et facen unos contra otros. [...]” (*Séptima Partida*, Título IX, Ley IV).

1945: XVIII)– en la enumeración y descripción de los entretenimientos a los que estaba acostumbrado el rey Fernando III:

Era muy sabidor de caçar toda caça; otrosí de jugar tablas e ascaques e otros juegos buenos de muchas maneras; e pagándose de omnes cantadores e sabiéndolo él ffazer; et otrosí pagándose de omnes de corte que ssabían bien de trobar e cantar, e de joglares que ssopiesen bien tocar estrumentos; ca desto sse pagaua él mucho e entendía quién lo ffazían bien o quién non. (*Setenario*, Ley VII).

Al margen de que Carlos Alvar (1984: 6-7) haya cuestionado esta composición del retrato del padre de Alfonso X rodeado de estos actores argumentando que muy pocos lo acompañaron en la vida diaria de corte y que, de hecho, no se conservan prácticamente testimonios trovadorescos de esa época que den cuenta de su apoyo o mecenazgo, nos llama la atención la clara distinción entre las especializaciones de juglares que se registra también en esta fuente jurídica. Incluso en ella se destaca la tarea de los “omnes cantadores” a los que no se los confunde con trovadores ni con juglares músicos. Es posible que así se hubiera designado a los juglares que se ocupaban de proferir cantares de gesta,¹⁷ cuyo nombre y función específica no fueron incluidos en la clasificación expuesta en la *Declaratio*, o a quienes cantaran los versos compuestos por los trovadores o buenos hechos de otros para recrear al auditorio de la corte, ya que estos agentes forman parte de la buena juglaría que allí aporta placeres y entretenimientos, según explica la respuesta alfonsí sin otorgarles tampoco un nombre concreto.¹⁸

A propósito de la distinción de estas funciones observemos qué sucede en el corpus mariano alfonsí. En la pieza 172 de las *Cantigas de Santa María*, los juglares son convocados (aparentemente por trovadores) a cantar el milagro que obra la Virgen en favor de un mercader cuya vida corría peligro en el mar: “E desto cantar fezémos que cantassen os joglares” (*CSM* 172, v. 26). Como señala Martín de Riquer (1975: 19), aunque los trovadores fueran los

¹⁷ En la *Segunda Partida* hallamos esta especie de juglares aparentemente más especializados en la recitación de cantares de gesta que entretenían a los caballeros en tiempos de paz:

[...] et por ende [los antiguos] ordenaron que así como en tiempo de guerra aprendían fecho darmas por vista et por prueba, que otrosi en tiempo de paz lo aprisiesen por oida et por entendimiento : et por eso acostumbraban los caballeros cuando comien que les leyesen las hestorias de los grandes fechos de armas que los otros fecieran, et los sesos et los esfuerzos que hobieron para saber vencer et acabar lo que querien. Et alli do non habie tales escripturas facienselo retraer á los caballeros buenos et ancianos que se en ello acertaron: et sin todo esto aun facien mas que los juglares non dixiesen antellos otros cantares sin de gesta, ó que fablasen de fecho darmas. [...] (*Segunda Partida*, Título XXI, Ley XX).

¹⁸ “E silh c’ap cortezia/et ab azaut saber/se sabon captener/entre las ricas gens,/per tocar esturmens,/o per novas comtar/d’autrui, o per cantar/autrus vers e cansos,/o per d’autres faitz bos/e plazens per auzir,/podon ben possezir/aquel nom de joglar;/ [...] car motz recreamens/aportan e plazers; [...]” (vv. 222-233 [...] 244-245).

compositores de sus producciones, no siempre ellos las entonaban. ¿Y quiénes las cantaban aquí? ¿Los juglares músicos definidos por Guiraut Riquier o acaso un juglar “cantador”? ¿O estos *jograres* tocarían instrumentos y cantarían a la vez? Más allá de la cuestión de las denominaciones, en las *Cantigas de Santa María* los roles no resultan tan precisos como en el *Setenario*. En la cantiga 8, por ejemplo, la Virgen le da candela a un juglar que cumple más de una función pues “mui ben cantar sabia e mui mellor violar” (CSM 8, v. 10). No olvidemos, además, el doble sentido que podemos atribuir aquí al verbo “cantar”, es decir, el canto vocal y aquel que alude al “trovar”, componer verso y música (Riquer, 1975: 19).

Entre las piezas profanas gallego-portuguesas también hallamos juglares que cantan, como Don Martin Galo en la pieza *Don Martin Galo est' acustumado* (B 1483, V 1094) de Airas Perez Vuitoron o Lopo en *Foi un dia Lopo jogar* (B 1366, V 974) y en *Foi a cítola temperar* (B 1363, V 971) de Martin Soarez.¹⁹ La rúbrica de esta última cantiga nos anuncia el pobre nivel artístico del juglar Lopo, “citolava mal e cantava peor”, razón que explica el motivo burlesco del pago para que desista de cantar y de tocar la cítola. Asimismo, las composiciones profanas mencionadas dan cuenta del juego polisémico en torno al verbo “cantar”. Por tanto, la tarea de los juglares –en su término particular– no parece restringirse en la práctica trovadoresca a ejecutar instrumentos ni el de los trovadores a componer o trovar como señalan el *Setenario*, las *Partidas* y la *Declaratio*.²⁰

Por otra parte, cabe retomar otro aspecto relevante de la respuesta a Guiraut Riquier: la disposición jerárquica de los juglares de corte. Alfonso X ordena las relaciones jerárquicas que existen entre toda esta gente educada que sigue las normas de cortesía, de manera tal que los “trovadores” deben ser más honorables y estimados que los “juglares” porque, gracias a su saber, estos pueden aprender el oficio de jugar (vv. 256-259).²¹ Aún más destacado es el rol que entre los trovadores cumplen los llamados “doctores de trovar”, cuya función principal es adoctrinar (vv. 305-307),²² pues se ocupan de guiar con su conducta al personal artístico de la corte transmitiendo sus valores y su saber a través de su soberano arte de trovar (“sobiran trobar”, v. 285).

¹⁹ Para los ejemplos de las cantigas profanas gallego-portuguesas empleamos aquí y en adelante la *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa* (=MedDB, 2017).

²⁰ En efecto, hallamos una actividad mucho más llamativa en la cantiga mariana 259, en la que dos juglares peregrinan con una candela para salvar enfermos del fuego de San Marcial.

²¹ “[...] e deu aver honor/per dreg mais de jogar,/c’us autres se pot far/joglars ab so saber.” (vv. 256-259).

²² “[...] don ‘doctor de trobar’./Doctors: car doctriñar/sabon ben, [...]” (vv. 305-307).

¿Qué posición ocuparía el segrel en la escala del saber o de la clerecía? Teniendo en cuenta su definición como trovador que recorre cortes (*Declaratio*, vv. 172-173), se acercaría inmediatamente a los más cultos. Sin embargo, Rodrigues Lapa (1929), Menéndez Pidal (1956) y Bertolucci (1966) cuestionan su clasificación en la categoría de trovadores. Como veremos, su mención en las cantigas profanas generalmente marca una tensión que lo deja moviéndose en un espacio intermedio, entre un juglar y un trovador. En la tensó *Vedes, Picandon, soo maravilhado* (V 1021) de Johan Soarez Coelho con Picandon, estos debaten la condición de segrel de Picandon, quien así se autodenomina ya que manifiesta que canta bien, conoce las técnicas del arte poético y sabe componer diversos géneros. El trovador Johan Soarez Coelho lo ataca no solo por su falsa maestría, sino también porque cobra por ella en la corte y, además, lo increpa por sus vicios al juego, a la bebida y a las peleas, lo cual lo aleja de la cortesía. Sirve también de ejemplo la cantiga de escarnio y maldecir *Don Bernaldo, por que non entendedes* (B 1475, V 1086), en la que Don Bernaldo es presentado por Airas Perez Vuitoron como un “mui bon segrel” (v. 5), aunque su honor se somete a burla por mostrarse en la corte con una mujer libertina, conducta impropia de trovadores y más naturalizada entre juglares. La dimensión híbrida de este agente trovadoresco característico de la lírica gallego-portuguesa se resalta asimismo en la tensó *Pero da Ponte, en un vosso cantar* (B 969, V 556) de Afons’ Eanes do Coton con Pero da Ponte y se resume en las siguientes palabras del trovador Afons’ Eanes do Coton: “en nossa terra, se Deus me perdon,/a todo escudeiro que pede don/as mais das gentes lhe chaman ‘segrel’.” (vv. 19-21). Por consiguiente, en esta consideración del segrel, construido poéticamente como un juglar trovador, se conjugan el aspecto nobiliario (aunque de baja nobleza) que nos remite a la stirpe trovadoresca y la necesidad de ganarse la vida asociada al oficio de los juglares.

Pero aún cabe destacar otros aspectos del segrel que no atañen a su nivel estamental y/o económico-financiero, como el que concierne al plano compositivo. Ciertamente, la forma de trovar del segrel es cuestionada en las cantigas profanas gallego-portuguesas porque dista del estilo elevado de los trovadores occitanos. A modo de ilustración, la cantiga *Pero da Ponte, paro-vos sinal* (B 487, V 70) de Alfonso X presenta dos maneras diferentes de componer: una errada o “infernál” (“trobar [...] do demo”, vv. 15-16) y una buena o “espiritual” (“trobar natural”, v. 15). Ya sea en tono serio o en broma, la primera modalidad es atribuida en esta pieza a Pero da Ponte quien no compone como lo hacen los trovadores occitanos —o el mismo

Guiraut Riquier—, sino como trova el mencionado segrel Bernal de Bonaval.²³ Según José Carlos Ribeiro Miranda (2012: n. 18), esta oposición conceptual entre las dos formas de trovar revela las preocupaciones del rey por la doctrina implícita en la actividad trovadoresca, especialmente en su fuerte voluntad de desarrollar un “trobar natural” que pueda lucirse en la lengua lírica elegida por el monarca. Desde otra perspectiva, la etimología del término segrel, *saecūlaris* (Lorenzo, 1977), podría reforzar la posibilidad del juego satírico cortesano que subyace en la cantiga al calificar de trovar “infernál” a la forma de componer de Pero da Ponte, construido como segrel o secular, en contraposición a un buen arte o trovar “natural” que, con sus doctas habilidades, podría componer cualquier clérigo ordenado (es decir, de alto rango eclesiástico) o un trovador, un creador de alto nivel entre los juglares, de acuerdo con la jerarquización que determina Alfonso X en la *Declaratio*. Así, teniendo presente los aspectos etimológico y compositivo podríamos conjeturar la configuración del segrel como un trovador secular, un profesional no eclesiástico.

En síntesis, en este trabajo nos aproximamos a la representación lírica del juglar en algunas cantigas del corpus mariano alfonsí y en otras piezas profanas gallego-portuguesas cotejando las clasificaciones expuestas en la *Declaratio* así como algunas consideraciones que se manifiestan en las *Siete Partidas* y en el *Setenario* sobre esta figura compleja. De esta tarea podemos concluir que la alteridad que atraviesa este análisis trasciende el concepto de multiplicidad que es posible adjudicar a las diversas denominaciones y roles de los actores líricos, y abrevia en ambigüedades y tensiones. De acuerdo con la *Declaratio* y las cantigas, todo el abanico de juglares honrados se mezcla en la corte; trovadores y segreles conviven con juglares que tocan instrumentos, que cantan y/o que hacen imitaciones y, en ese mundo cortesano, todos ellos ocupan un lugar respetable como servidores del rey y los señores.

El corpus lírico nos indica que en este ambiente los agentes no tendrían realmente su especialización tan demarcada; a menudo realizan dos o más actividades, a veces los juglares y trovadores invierten roles y funciones, lo cual genera mayor confusión. Las tensiones, además, se traducen en motivos para la composición de piezas de escarnio y maldecir y otros debates que se centran en la descalificación literaria de juglares por trovadores e, incluso, de trovadores por otros trovadores. Estas polémicas, percibidas seguramente por Guiraut Riquier durante su estancia en la corte alfonsí, se generaban en el marco de la proliferación de juglares, especialmente de trovadores, en el siglo XIII. De acuerdo con Carlos Alvar (1982: 27), “el

²³ Para ahondar en la crítica de esta cantiga, véase Beltrán (1986: 498-502).

horizonte social se fue ampliando y todo aquel que sabía componer música y letra quería pasar por trovador”. Por último, la categoría especial de segrel merece aún estudios más profundos. Abordamos aquí ciertos aspectos (estamental, económico) que lo acercaría a un juglar trovador, una figura que representa, en las cantigas profanas gallego-portuguesas, un cruce entre ambos agentes. Pero, el análisis de sus cualidades compositivas y de la etimología del término nos lleva a presumir (y no descartar) otra definición vinculada a su trovar seglar: un posible trovador secular.

Bibliografía

- Alvar, C. (1982), *Poesía de Trovadores, Trouvères, Minnesinger. (De principios del siglo XII a fines del siglo XIII)*, Madrid: Alianza.
- Alvar, C. (1984), “Poesía y política en la corte alfonsí”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 410, 6-20.
- Base de datos da Lírca Profana Galego-Portuguesa (=MedDB, 2017)*, versión 3.4. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. Recuperado de <http://www.cirp.gal/meddb> el 22/06/2018.
- Beltrán, V. (1986), “Los trovadores en la corte de Castilla y León (II): Alfonso X, Guiraut Riquier y Pero da Ponte”, *Romania* 107: 428, 486-503.
- Bertolucci Pizzorusso, V. (1966), “La Supplica di Guiraut Riquier e la risposta di Alfonso X di Castiglia”, *Studi mediolatini e volgari* XIV, 49-135.
- Cantigas de Santa María for Singers* (2015). Recuperado de <http://www.cantigasdesantamaria.com/> el 21/06/2018.
- Fernández Ordóñez, I. (2011), “Prólogo. Las *Cantigas de Santa María* en el marco de las producciones alfonsíes: semejanzas y diferencias”, en *Alfonso X El Sabio, Cantigas de Santa María*, vol. II, Madrid: Scriptorium, 7-15.
- Lorenzo, R. (1977), *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla*, vol. II (Glosario). Ourense: Instituto de Estudios Orensanos Padre Feijóo. Recuperado de http://sli.uvigo.gal/DDGM/ddd_pesca.php?pesca=segrel&tipo_busca=lema el 07/02/2019.
- Menéndez Pidal, R. (1956), *Poesía juglaresca y juglares. Aspectos de la historia literaria y cultural de España*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- Real Academia de la Historia (ed.) (1807), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Tomo II: Partida Segunda y Tercera. Madrid: Imprenta Real.

- Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-2-partida-segunda-y-tercera--0/html/> el 18/06/2018.
- Real Academia de la Historia (ed.) (1807), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Tomo III: Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima, Madrid: Imprenta Real. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--0/html/> el 18/06/2018.
- Ribeiro Miranda, J. C. (2012), “O galego-português e os seus detentores ao longo do século XIII”, *e-Spania* [Online]. Recuperado de <https://journals.openedition.org/e-spania/21084?lang=pt> el 07/02/2019.
- Rio Riande, M. G. del y Rossi, G. (2015), “Apuntes para la reconstrucción filológico-musicológica de los lais de Bretaña gallego-portugueses: el caso del anónimo *D’Un amor eu cant’ e choro* (B4, V^a4)”, *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”* XXIX: 29, 88-118.
- Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/apuntes-reconstruccion-filologico-riande.pdf> el 07/02/2019.
- Riquer, M. de (1975), *Los trovadores. Historia literaria y textos I*, Barcelona: Planeta.
- Riquer, M. de (1983), *Los trovadores. Historia literaria y textos II*, Barcelona: Ariel.
- Rodrigues Lapa, M. (1929), *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*, Lisboa: Oficinas Gráficas.
- Vanderford, K. (ed.) (1945), *Alfonso El Sabio. Setenario*, Buenos Aires: Instituto de Filología - Universidad de Buenos Aires.

**LA ARISTOCRACIA CONTRA EL REY. LA CORTE PORTUGUESA DE AFONSO HENRIQUES
COMO OPCIÓN POLÍTICA PARA LOS MAGNATES DESCONTENTOS CON LA POLÍTICA DE
ALFONSO VII DE LEÓN Y CASTILLA (1126-1157)**

SONIA VITAL FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
ESPAÑA

Resumen

En el siglo XII, y en el reinado de Alfonso VII (1126-1157), tiene lugar en el Reino de León la confluencia de una aristocracia que ha ido acumulando poder en las épocas anteriores y de una monarquía que busca consolidarse y reforzar la autoridad regia minada en la etapa anterior.

Apenas llegado al trono de León, Alfonso VII habrá de negociar con esta aristocracia poderosa que no duda en oponerle resistencia. Antes o después, todos los sectores más importantes de las distintas aristocracias del reino – leoneses, castellanos, asturianos y gallegos– protagonizaron rebeliones contra la autoridad del rey.

Todas y cada una de estas rebeliones tienen su particular razón de ser; pero, a su vez, todas tienen elementos comunes. Un análisis de conjunto de estas rebeliones pone en evidencia aspectos importantes relacionados con los procesos y estrategias de afirmación política de los grupos aristocráticos, así como los mecanismos político-institucionales puestos en marcha por el monarca para consolidar su autoridad en el reino.

En este contexto, la corte portuguesa de Afonso Henriques, con una política cada vez más autónoma respecto al reino de León, se manifiesta como el escenario ideal para acoger a los magnates descontentos con la política de Alfonso VII; política por la que se sienten perjudicados en su progreso en el poder. El *territorium Portucalese*, donde Afonso Henriques está sentando las bases que llevarán a la formación de un nuevo reino, es para muchos de ellos la mejor opción –a veces la única– para seguir optando al ejercicio de cuotas altas de poder.

Palabras clave: Alfonso VII - Afonso Henriques - Aristocracia - Rebelión.

Abstract

In the XII century, during the reign of Alfonso VII (1126-1157), the Kingdom of León experienced a confluence of an accumulation of power by the aristocracy and a monarchy which sought to consolidate and reinforce the royal authority which had been undermined during the previous period.

Having newly ascended the throne of León, Alfonso VII was forced to negotiate with this powerful aristocracy that quickly resisted Alfonso VII's actions to shift the balance of power. In time, all the most important sectors of the kingdom's aristocracies –Leonese, Castilians, Asturians and Galicians– staged rebellions against the king's authority.

While all of these individual rebellions had their own particular underlying reasons, they shared common elements. An overall analysis of these various rebellions reveals a common important aspect related to the processes and strategies of political affirmation of the aristocratic groups. Additionally, it reveals the political-institutional mechanisms put in place by monarch Alfonso VII to consolidate his authority in the kingdom.

It is during this time period that the Portuguese court of Afonso Henriques, where he had developed and put into place increasingly autonomous policies from that of the kingdom of León, became the ideal forum to welcome the magnates who were disgruntled by the policy of Alfonso VII; the magnates believed the monarch's policies contradicted and prevented their own accumulation of power.

In his *territorium Portucalese*, Afonso Henriques detailed the foundations which would make possible the formation of a new kingdom. For many of the magnates, Afonso Henrique's policies were not only the best option, but often the only option to continue their exercise of high shares of power.

Keywords: Alfonso VII - Afonso Henriques - Aristocracy - Rebellion

El acceso de Alfonso VII al solio de León y la apertura de negociaciones con la aristocracia del reino

Al acceder al trono de León Alfonso VII como heredero y sucesor de su madre, la reina Urraca (1109-1126), las dificultades políticas con las que había lidiado doña Urraca se manifestaron enseguida. Alfonso VII heredaba un reino en guerra en un momento de gran complejidad política en el que la aristocracia, engrandecida durante las épocas precedentes, no dudará en enfrentarse contra él en defensa de sus propios intereses.

Ante esta realidad, el rey busca consolidarse y reforzar la autoridad regia. Para ello, habrá de negociar con esta aristocracia poderosa que, a su vez, aprovechará la coyuntura de acceso al trono de un nuevo monarca para aumentar sus prerrogativas de poder. Efectivamente, la aristocracia tratará de balancear las relaciones de poder a su favor poniendo en dificultades a Alfonso VII con una fidelidad inestable, forzando continuas negociaciones que ponen en evidencia, por un lado, la necesidad del rey de contar con el apoyo de la alta aristocracia y, por otro lado, el enorme poder que esta atesora y que puede llegar a poner en jaque al rey. Es por ello que Alfonso VII hubo de replantear la compleja relación con la aristocracia: la integró en su proyecto político, pero lo hizo poniendo en práctica un sistema que le permitía controlar el poder que ejercía. Me refiero al sistema de “tenencias” por el que el rey concedía al aristócrata el gobierno delegado de un territorio de forma temporal y revocable;¹ en juego estaba el fortalecimiento de la autoridad regia profundamente debilitada en el período anterior.

La inestabilidad del pacto feudal y la reacción del rey frente a la rebelión

Al iniciarse un reinado, pues, se abría un importante momento político y diplomático en el que se debían reestablecer las relaciones feudo-vasalláticas y, por tanto, los vínculos de fidelidad entre el monarca y la aristocracia de su reino. El interés por la negociación era de las dos partes: el rey necesitaba apoyos para su consolidación regia y activos colaboradores para gobernar el reino; la aristocracia, por su parte, necesitaba la confirmación de las prerrogativas alcanzadas y acordar su progreso en las esferas de poder. De esta manera, el establecimiento del pacto feudal estaba precedido por una serie de negociaciones en las que ambas partes debían concertar los beneficios y las obligaciones que por él obtenían. Sin embargo, el pacto

¹ Me he ocupado profusamente del sistema de “tenencias” en época de Alfonso VII en Vital Fernández (en prensa) y de forma particular para el caso gallego en Vital Fernández (2018).

era inestable en la medida en que lo era también la relación feudal que lo establecía y que dependía en demasía de una *fidelitas* siempre renegociable. De hecho, el pacto feudal podía romperse en cualquier momento cuando dejaba de interesar a alguna de las partes. Pero, además, la aristocracia más poderosa de este momento estaba en capacidad de exigir, lo que hacía aún más inestable su relación con el rey. En efecto, el desacuerdo del aristócrata con la negociación y con la propia política del rey le llevará a rebelarse; y lo hará al constatar un menoscabo en su posición social y política que, a menudo, beneficia a otro aristócrata rival en la competencia por el ejercicio del poder. Es, por lo tanto, la defensa extrema de la propia posición en el poder lo que explica la actitud rebelde de un aristócrata.

También en estas circunstancias el rey utilizará el mecanismo de la negociación para tratar de atraer a esa aristocracia poderosa a su causa, poniendo fin a los elementos discordantes que amenazan su autoridad regia. La fuerza se utilizará como último recurso contra quien persiste en la rebelión, repitiéndose siempre un mismo esquema: encarcelamiento, devolución de los honores que el rebelde posee por el rey y retirada del favor regio. Más allá de eso no hay otro castigo. Aunque no era necesario, ya que el favor regio era un elemento capital para la afirmación de los grupos aristocráticos: es lo que posibilita el progreso social y político de la aristocracia en un momento en el que, a lo largo de este reinado, se confirma que el ejercicio del poder de la aristocracia depende cada vez más de la voluntad del rey.

Precisamente, la *Chronica Adefonsi Imperatoris* alude a la pobreza del rebelde al perder el favor regio: “dimisit eos uacuos sine honore” (Maya Sánchez, 1990: I-18);² y llega a subrayar incluso la dramática situación de un magnate ante la pérdida de la protección del rey: “Sed Petrus Didaci huc et illuc sine rege et benefactore deuenit in magna egritudine et mortuus est pauper et miser” (Maya Sánchez, 1990: I-20). No cabe duda de que hay exageración en las palabras de la crónica porque la intención es la de mostrar la fortaleza del rey y las consecuencias negativas de la rebelión del aristócrata; pero la realidad es que el rey se impuso siempre a estas rebeliones, bien negociando y reestableciendo la relación con los rebeldes, bien castigando esta actitud negando, a quien persistía en la rebelión, la participación política en el reino.

Lo cierto es que la disminución de las prerrogativas políticas, como consecuencia o no de la caída en desgracia del magnate, obligó a la aristocracia a desarrollar una serie de estrategias que le garantizaran el mantenimiento de su posición social y política, e incluso la

² Ver también Maya Sánchez (1990: I-20 y I-22).

posibilidad de mejorarla. Entre ellas me voy a referir al recurso a la corte del condado de Portugal como forma de acercamiento a otro poder que pudiera ofrecer al magnate lo que no obtenía por el rey de León.

Antecedentes. La corte portuguesa y la aristocracia gallega en época de la infanta Teresa: los Traba

Desde tiempos de Alfonso VI (1065-1109) el *territorium Portucalense* estaba gobernado por miembros de la familia real en dependencia del reino de León: Alfonso VI concedió esta tierra a Henrique de Borgoña, casado con su hijastra Teresa, y reservó las tierras de Galicia a Raimundo de Borgoña, casado, a su vez, con su hija Urraca –futura primera reina titular de León–.

Años más tarde, desaparecido el conquistador de Toledo, mientras que el condado de Galicia se reintegró de nuevo en el reino, el *territorium Portucalense* se mantuvo en los términos de concesión de Alfonso VI, por lo que este territorio siguió contando con una corte propia. Corte a la que durante esta época algunos miembros de la aristocracia recurrieron al ver en ella la posibilidad de desarrollarse política y socialmente. Efectivamente, los titulares del *territorium Portucalense* –Henrique y su viuda Teresa y, después, el hijo de ambos, Afonso Henriques– gobernaron el condado cada vez con mayor autonomía, estableciéndose las bases para la constitución de este territorio en un reino independiente de León bajo Afonso Henriques. En esas circunstancias, la corte portuguesa se convertía en un lugar ideal de acogida para la aristocracia descontenta con la política de Alfonso VII: los magnates podían negociar una posición en Portugal con un poder que, a su vez, necesitaba apoyos para llevar a cabo su proyecto político.

Ya en época de doña Teresa, que había asumido el gobierno del *territorium Portucalense* como titular al fallecer su esposo Henrique en 1112, algunos miembros de la familia gallega de los Traba pusieron en juego una serie de estrategias para participar del poder en Portugal. A la altura de los años 1116 y 1117 las dificultades de doña Teresa por mantener la defensa de sus territorios frente a los almorávides –que estaban amenazando Coimbra– le obligaron a dirigirse a los ejércitos del norte del Miño y, aprovechando el momento en el que la reina Urraca estaba enfrentada con la poderosa familia de los Traba, pretendió hacer valer su autoridad sobre Galicia. Es en este momento cuando algunos miembros de esta familia aprovecharon las circunstancias para instaurar lazos estables con doña Teresa, buscando extender sus redes

familiares y sus alianzas para defender e incrementar la posición política y social alcanzada anteriormente (*vid.* Vital Fernández, 2011 e *Idem*, 2016).

Esta iniciativa de los Traba se explica por la situación real en que se encontraba el poder de la aristocracia gallega que se había visto disminuido al desaparecer el conde Raimundo de Borgoña (1107) y ante el vacío de poder que ello generó en Galicia, pero sobre todo al acceder al solio de León Alfonso VII porque Galicia se integra de nuevo en el reino de León bajo la jurisdicción directa del rey; ello conlleva necesariamente la supresión de la “corte gallega”, donde la aristocracia se había hecho poderosa al obtener beneficios por su servicio a una autoridad directa. En este contexto, los magnates gallegos entran en competencia con el resto de aristócratas del reino con los que, a partir de ahora, se disputarán los cargos de la corte y las prerrogativas de gobierno. Se constata, pues, una pérdida efectiva de poder de la aristocracia gallega respecto a la época anterior. De hecho, ningún gallego ocupó cargos cortesanos en época de Alfonso VII, y esta pérdida de poder abocó a la aristocracia a una posición local o regional y al mantenimiento de una estrecha relación con el rey.³

Esta realidad habría motivado que algunos de los aristócratas mejor posicionados –los Traba– dirigiesen su mirada a Portugal, donde aún existía una autoridad directa que dependía del rey de León. De hecho, las características de la corte portuguesa no debían diferir demasiado de las de la corte gallega que estos magnates debieron conocer.

En Portugal desplegaron estrategias propias que les permitieron oscilar entre la corte portuguesa y leonesa, obteniendo beneficios de ambas. El ejemplo de Fernando Pérez es claro en este sentido: estableció una relación amorosa con la infanta Teresa. Relación que le llevó a figurar junto a ella en Portugal desde 1121 desempeñando importantes funciones. También su hermano Vermudo contrajo nupcias con Urraca Henriques, hija de doña Teresa. Lo cierto es que los Traba empezaron a ejercer una importante influencia en la corte portuguesa que ofendió a la aristocracia local, viéndose desplazada por gallegos de sus puestos en la corte (Mattoso y de Sousa, 1993: 52-55).

Doña Teresa, siguiendo los pasos de su esposo, el conde Henrique, actuó en Portugal con cierta autonomía y con la pretensión de extender su poder a otros lugares. De hecho, invadió Galicia en varias ocasiones y parece que volvió a hacerlo al enterarse del fallecimiento de su hermanastra Urraca tomando algunos castillos y villas. Ya en época de Alfonso VII la

³ Ver Vital Fernández (2011: 112-113 y 119) y (2016: 70). Ya Ermelindo Portela aludió a esta pérdida de poder a causa de la distribución de poderes que realiza Alfonso VII, cf. Portela (1989: 339); y Vicente A. Álvarez Palenzuela habló de “eclipse político de la nobleza gallega”, cf. Álvarez Palenzuela (1999: 87).

Chronica Adefonsi Imperatoris alude al encuentro del rey con su tía en Zamora donde firman las paces de Ricovado que significan el reconocimiento como rey de León por parte de la titular del gobierno del *territorium Portucalese*. Sin embargo, es la *Historia Compostelana* quien menciona la invasión e intervención de Alfonso VII en Portugal, donde devastó el territorio en respuesta a las acciones de su tía (*Historia Compostelana*, II, LXXXV en: Falque Rey, 1994: 468-470). En este momento se produjo el cerco de Guimarães defendido por el infante Afonso Henriques, hijo de doña Teresa y de Henrique de Borgoña, quien negoció con su primo y le prestó vasallaje; aunque se trata de un vasallaje ambiguo, puesto que era doña Teresa quien debía prestar homenaje al rey de León como titular del condado de Portugal (Mattoso, 2007: 58-61).

Las relaciones de Alfonso VII con Portugal, pues, se manifestaron difíciles desde el principio y se complicaron más al asumir el gobierno del condado Afonso Henriques.

La corte portuguesa de Afonso Henriques vista como oportunidad por parte de la aristocracia descontenta con la política del rey de León

Afonso Henriques sucedió pronto a su madre, en 1128, al posicionarse como líder de la revuelta de los barones portugueses descontentos con la política emprendida por doña Teresa y por Fernando Pérez de Traba y al derrotar a este último en São Mamede. Las fuertes pretensiones de Afonso Henriques sobre los territorios de Toroño y Limia –como las había tenido su madre– marcaron una clara política de ruptura con Alfonso VII.

Esta coyuntura política fue aprovechada por algunos magnates que veían en Portugal la oportunidad de seguir optando a cuotas altas de poder. El caso más extremo es el del rebelde Gonzalo Peláez. Este magnate protagonizó una serie de rebeliones en Asturias entre los años 1132 y 1137 a las que el rey intentó poner fin con varias negociaciones. Ningún acuerdo duró demasiado. En realidad, en Asturias se estaba produciendo una lucha por el poder entre elementos de la alta aristocracia y las continuas rebeliones de Gonzalo Peláez no son otra cosa que un radical rechazo al debilitamiento de sus prerrogativas políticas (Vital Fernández, *en prensa*). Finalmente, y agotada la vía de la negociación, el rebelde fue capturado y privado de sus honores. Sin nada, Gonzalo huyó a Portugal para pedir auxilio a Afonso Henriques y aliarse con él a sabiendas de que este estaba manteniendo una guerra contra el rey de León. Según la *Chronica Adefonsi Imperatoris* el portugués le recibió prometiéndole grandes honores: “At rex Portugalensis suscepit eum cum magno honore et promisit ei magnos honores” (Maya Sánchez, 1990: I-46); sin embargo, el conde falleció al poco tiempo de llegar a Portugal.

Afonso Henriques, como cualquier otro poder feudal, aspiraba a extender su poder. Desde este punto de vista se explican sus invasiones de Galicia, donde realiza actos de soberanía con la construcción de castillos y atrae a su fidelidad a aristócratas vasallos de Alfonso VII, seguro de que el tener apoyos en Galicia puede facilitarle el control del territorio. Son cuestiones, por tanto, que hay que entender en el contexto de una guerra feudal: Afonso Henriques estaba disputando al rey de León territorio, vasallajes, fidelidades e incluso soberanía (Mattoso, 2007: 137-138).

En este contexto tiene lugar otra rebelión contra Alfonso VII. Los condes gallegos Gómez Núñez y Rodrigo Pérez de Traba, *tenentes* de castillos y territorios en el sur de Galicia por delegación de Alfonso VII, le traicionaron: no solo omitieron la defensa de esos territorios, sino que, atraídos por lo que el portugués podía brindarles, los pusieron a su servicio en la guerra contra el rey de León (Vital Fernández, 2011 e *Idem*, 2016). La acción de los rebeldes hay que valorarla desde la disminución de oportunidades políticas en Galicia en contraposición con lo que les podía ofrecer el servicio al portugués: no solo puestos en la corte, sino también los beneficios de la participación en las campañas militares promovidas al sur por Afonso Henriques. Se trata, por tanto, de la oportunidad, para esta aristocracia, de poder pasar a la primera línea de la política del momento aprovechando la atracción de aristócratas que estaba llevando a cabo el portugués.

Desde esa misma voluntad de mejorar la propia posición en el poder cabe entender la aparición del conde Osorio Martínez en Portugal. Este magnate leonés no protagonizó una rebelión contra el rey, sin embargo, todo apunta a una evidente pérdida del favor regio que intentó contrastar recurriendo a la corte portuguesa: puede constatarse un progresivo declive de sus apariciones en la documentación entre los años 1141 y 1147. Declive que le habría llevado a Portugal en 1146 (Barton, 2002: 118, nota 93), donde probablemente buscó nuevas formas de promoción que le permitieran mantener una posición privilegiada. Quizás Osorio incurrió en la ira regia al reclamar al rey el debilitamiento de su posición, ya que Alfonso VII estaba otorgando poder a otros magnates a expensas del poder de Osorio (Vital Fernández, *en prensa*).

No obstante, en esta ocasión Afonso Henriques no debió apoyar al conde Osorio en su corte. La explicación es sencilla: en ese momento las relaciones entre el reino de León y Portugal se habían estabilizado; Afonso Henriques había sido reconocido como rey de Portugal (Tratado de Zamora de 1143) y estaba relacionado con Alfonso VII –que había sido

coronado emperador en 1135– por un vínculo vasallático estrecho que le ligaba a él como su señor natural. Sería ese vínculo vasallático, ahora respetado por el portugués, lo que le impedía dar asilo a un vasallo de su señor natural. En estas circunstancias no había lugar para Osorio en la corte portuguesa. De manera que este debió buscar la reconciliación con Alfonso VII como única vía para mantener su posición social y política: en 1147 Osorio acompaña con sus huestes al rey a la expedición de Almería y a partir de ese momento reaparece en la documentación regia, ejecuta una serie de operaciones privadas y participa activamente en las campañas del rey en al-Ándalus.

Conclusión

La posición rebelde contra el rey de ciertos sectores de la alta aristocracia es reveladora del déficit de la autoridad y de la debilidad de la monarquía que ha heredado Alfonso VII. Esta realidad, sumada a la complejidad de las estructuras internas de una aristocracia engrandecida en el poder, obligó al monarca a negociar y a pactar desde el mismo momento en que llegó al solio de León. No tenía más opciones que tejer una basta red de apoyos que le permitieran enfrentarse al desafío que suponía gobernar y relacionarse con una aristocracia poderosa, dada la importancia de sus patrimonios, de la influencia alcanzada en los ámbitos político y territorial y de la extensión de sus alianzas de tipo parental y clientelar.

En este complejo contexto el recurso a la corte portuguesa es una baza importante que intenta jugar la aristocracia en un momento en que su progreso en el poder depende cada vez más del favor regio y, por tanto, del mantenimiento de la *amicitia* con el rey. En este sentido, los problemas reales del rey con el titular del condado de Portugal son una carta importante que la aristocracia trata de jugar para intentar ganar la partida en sus aspiraciones en el poder poniendo en dificultades al rey.

Bibliografía

- Abajo Martín, T. (1986), *Documentación de la Catedral de Palencia (1035-1247)*, Burgos: Ediciones J.M. Garrido Garrido.
- Álvarez Palenzuela, V. A. (1999), “Los orígenes de la nobleza castellano-leonesa”, en *La nobleza peninsular en la Edad Media. VI Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 67-88.

- Ayala Martínez, C. de (comp.) (1995), *Libro de privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid: Editorial Complutense.
- Barón Faraldo, A. (2011), “Magnates y *nobiles* en la curia del conde Raimundo de Borgoña. *Totius Gallecie princeps* (ca. 1091-1107)”, *Estudios Mindonienses* 27, 531-574.
- Barrios García, Á. (2004), *Documentación de la Catedral de Ávila (siglos XII-XIII)*, Ávila: Diputación Provincial de Ávila.
- Barros, C. (1994), “La frontera medieval entre Galicia y Portugal”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 4, 27-40.
- Barton, S. (1989), “Sobre el conde Rodrigo Pérez ‘el Velloso’”, *Estudios Mindonienses* 5, 653-661.
- Barton, S. (2002), *The Aristocracy in twelfth-century León and Castile*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandão, A. (1944), *Crónicas do Conde D. Henrique, D. Teresa e Infante D. Afonso*, Oporto: Livraria Civilização.
- Calderón Medina, I. (2017), “Reyes, nobles y frontera. Entre la violencia y el parentesco en el espacio fronterizo galaico portugués (siglos XII-XIII)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 130, 91-117.
- Calleja Puerta, M. (1998), “Nacimiento de la frontera: el destierro portugués del conde asturiano Gonzalo Peláez”, *Revista da Faculdade de Letras. Historia* 15, 213-228.
- Calleja Puerta, M. (2000), “El destierro del conde Gonzalo Peláez: aportación a la historia política de los reinos cristianos peninsulares del siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España* LXXVI, 17-35.
- Calleja Puerta, M. (2001), *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia astur-leonesa en los siglos XI y XII*, Oviedo: KRK Ediciones.
- Canal Sánchez-Pagín, J. M. (1988), “El conde Osorio Martínez y los marqueses de Astorga”, *Astórica* 7, 11- 31.
- Cavero Domínguez, G. y Martín López, E. (1999-2000), *Colección Documental de la Catedral de Astorga*, t. I (646-1126) y t. II (1126-1299), León: Centro de Estudios de Investigación San Isidoro.
- Domínguez Sánchez, S. (2001), *Colección Documental Medieval de los Monasterios de San Claudio de León, Monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas*, León: Centro de Estudio e Investigación San Isidoro.

- Durany Castrillo, M. (2013), “Organización política e territorial da Limia (séculos X a XII)”, en Rodríguez González, X. (ed.), *Patrimonio Cultural da Alta Limia. Discurso histórico e ordenación do territorio*, A Coruña: Patrimonio Vivo, 87-103.
- Estepa Díez, C. (2010), “Naturaleza y poder real en Castilla”, en Jara, J. A.; Martín, G. y Alfonso, I., *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 163-181.
- Falque Rey, E. (1988), *Historia Compostelana*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis LXX*, Turnholt: Brepols.
- Falque Rey, E. (1994), *Historia Compostelana: Introducción, traducción, notas e índices*, Madrid: Ediciones Akal.
- Fernández Catón, J. M. (1990), *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775- 1230)*, vol. V (1109-1187), León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- Fernández Conde, F. J.; Torrente Fernández, I. y Noval Menéndez, G. de la (1978), *El monasterio de San Pelayo de Oviedo*, vol. I, *Colección Diplomática (996-1325)*, Oviedo: Monasterio de San Pelayo.
- Fernández Flórez, J. A. (1991), *Colección Diplomática del monasterio de Sabagún, IV (857- 1300)*, vol. IV (1110-1199), León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- Fernández Rodríguez, M. (2004), *Toronium. Aproximación a la historia de una tierra medieval*, Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Galvão, D. (1995), *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- García García, É. (1975), “El conde asturiano Gonzalo Peláez”, *Asturiensia Medievalia* 2, 39-64.
- Grassotti, H. (1969), *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla*, 2 vols., Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo.
- Hernández, F. J. (1985), *Los Cartularios de Toledo: Catálogo Documental*, Madrid: Fundación Ramón Areces.
- López Ferreiro, A. (2006), *D. Alfonso VII, Rei de Galiza, e o seu aio o conde de Traba*, Noia: Editorial Toxosoutos.
- López Sangil, J. L. (2005), *A nobreza altomedieval galega. A familia Froilaz-Traba*, Noia: Editorial Toxosoutos.
- Lucas Álvarez, M. (1997), *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

- Luis Corral, F. (2007), “Cambios de lealtades/cambios territoriales: una reflexión sobre las relaciones entre monarquía y nobleza castellano-leonesa en torno al tratado de Sahagún de 1158”, en Del Ser Quijano, G. y Martín Viso, I (eds.): *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 119-132.
- Martín Rodríguez, J.-L. (1974), *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martín Rodríguez, J.-L. (1977), “La Orden Militar de San Marcos de León”, en *León y su historia, Miscelánea Histórica IV*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 19-100.
- Martín Viso, I. (2004), “La formación y consolidación de la frontera en la comarca de Ciudad Rodrigo: La configuración de un espacio feudal (siglos XII-XIII)”, en *La Raya luso-española. Relaciones hispano-portuguesas del Duero al Tajo*, Salamanca: Diputación de Salamanca, 33-70.
- Martínez Sopena, P. (1990), “El conde Rodrigo de León y los suyos. Herencia y expectativa de poder entre los siglos X y XII”, en Pastor, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 51-84.
- Martínez Sopena, P. (2007), “Reyes y nobles de León (ca. 860-1160)”, en *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. I, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 149-200.
- Martínez Sopena, P. (2008), “La aristocracia hispánica. Castilla y León (siglos X-XIII)”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2: <http://cem.revues.org/index10052.html> [Consultado: 09/01/2019].
- Mattoso, J. (1985a), *Ricos-homens, infanções e cavaleiros: A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa: Guimarães editores.
- Mattoso, J. (1985b), “A nobreza medieval galaico-portuguesa. A identidade e a diferença”, en *Portugal medieval: novas interpretações*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 171-196.
- Mattoso, J. (1998), “A nobreza medieval portuguesa no contexto peninsular”, *Revista da Faculdade de Letras. História* 15: 2, 1021-1044.
- Mattoso, J. (2007), *D. Afonso Henriques*, Lisboa: Temas e Debates.
- Mattoso, J. y De Sousa, A. (1993), *História de Portugal*, vol. 2: *A monarquia feudal (1096-1480)*, Lisboa: Editorial Estampa.

- Maya Sánchez, A. (ed.) (1990), *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Medieualis LXXI).
- Mínguez, J. M.^a. (2007a), “Pacto privado feudal y estructura pública en la organización del poder político en la alta Edad Media”, *Res publica. Revista de Filosofía Política* 17, 59-80.
- Mínguez, J. M.^a. (2007b), “Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el Reino de León (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia Medieval* 25, 15-65.
- Monterde Albiac, C. (1978), *Colección diplomática del monasterio de Fitero (1140-1210)*, Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- Pallares, M.^a. del C. y Portela, E. (1987), “Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio”, *Studia Historica. Historia Medieval* 5, 17-32.
- Pallares, M.^a. del C. y Portela, E. (1988), “Algunos problemas relativos a la evolución de las estructuras familiares de la nobleza medieval gallega”, en Bermejo, J. C. (ed.), *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela: Ed. Tórculo, 25-39.
- Pallares, M.^a. del C. y Portela, E. (1993), “Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media. El Grupo de los Traba”, *Hispania* 185, 823-840.
- Pascua Echegaray, E. (2002-2003), “De reyes, señores y tratados en la Península Ibérica del siglo XII”, *Studia Historica. Historia Medieval* 20-21, 165-187.
- Pérez González, M. (1993), “Crónica del Emperador Alfonso VII”, en *El reino de León en la Alta Edad Media, vol. IV: La Monarquía (1109-1230)*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 77-213.
- Portela, E. (1989), “La articulación de la sociedad feudal en Galicia”, *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 331-339.
- Recuero Astray, M.; González Vázquez, M. y Romero Portilla, P. (1998), *Documentos Medievales del Reino de Galicia, I: Alfonso VII (1116-1157)*, A Coruña: Xunta de Galicia.
- Rodríguez de Diego, J. L. (2004), *Colección diplomática de Santa María de Aguilar de Campoo (852-1230)*, Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Rodríguez Fernández, J. (1990), *Los fueros locales de la Provincia de Zamora*, Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Ruiz Asencio, J. M. (1969), “Rebeliones leonesas contra Vermudo II”, *Archivos Leoneses* 45-46, 215-241.

- Sottomayor-Pizarro, J. A. de (2010), “De e para Portugal. A circulação de nobres na Hispânia medieval (Séculos XII a XV)”, en *Anuario de Estudios Medievales* 40/2, 889-924.
- Torres Sevilla, M. (1998), “Relaciones fronterizas entre Portugal y León en tiempos de Alfonso VII: El ejemplo de la Casa de Traba”, *Revista da Faculdade de Letras. Historia* 15: 1, 301-312.
- Torres Sevilla, M. (1999a), *Linajes nobiliarios en León y Castilla (Siglos IX-XIII)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- Villar García, L. M. (1990), *Documentación medieval de la catedral de Segovia, 1115-1300*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Ediciones Universidad de Deusto.
- Vital Fernández, S. (2010), “La lucha por el control del territorio y el ejercicio del poder. Nobleza y monarquía en el reinado de Alfonso VII (1126-1157)”, en Carrasco Martínez, A. et alii (eds.), *Conflictos y sociedades en la Historia de Castilla y León. Aportaciones de jóvenes historiadores*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 17-31.
- Vital Fernández, S. (2011), “La participación política de la nobleza gallega en el reinado de Alfonso VII (1126-1157). Entre la rebelión y la lealtad al rey”, *Studia Historica. Historia Medieval* 29, 99-120.
- Vital Fernández, S. (2016), “La alta aristocracia gallega y sus estrategias en el poder ante los cambios políticos y sociales en época de Alfonso VII”, *Minius* 24, 43-75.
- Vital Fernández, S. (2018), “‘Tenencias’ y *tenentes* en Galicia a través de los documentos de la cancillería de Alfonso VII (1126-1157). Algunas reflexiones”, en Gambón, L. y Sisul, A. C. (coord.), *Actas de las VIII Jornadas de Cultura Grecolatina del Sur y III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales Palimpsestos*, Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/bitstream/123456789/4239/1/palimpsestos.%20VI%20Jorn.%20Cult.%20Grecol..pdf> [Consulta: 10/01/2019].
- Vital Fernández, S., *Alfonso VII de León y Castilla (1126-1157). Las relaciones de poder en el centro de la acción política y social del Imperator Hispaniae*, Gijón: Trea, en prensa.

CONSOLIDACIÓN DEL DISCURSO ISLAMOFÓBICO EN LA HISTORIOGRAFÍA Y TRATADOS OFICIALES DE ÉPOCA MACEDÓNICA

DENIS YIANATOS GÓMEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

CHILE

Resumen

En el siglo X, los emperadores de la dinastía macedónica, enfrentados al desafío político, militar y religioso impuesto por el enemigo musulmán, promovieron obras historiográficas y políticas que continuaron con la tradición de la polémica cristiana oriental que describía al Islam con extrema dureza, desacreditando su validez como religión. La islamofobia, es decir, el trato hostil hacia lo musulmán, fue un elemento presente en el discurso oficial imperial de la época, configurando una alteridad que buscaba el fortalecimiento de la identidad bizantina. En este trabajo de reconstrucción de este discurso islamofóbico, se pondrá énfasis en la estereotipación del Islam, el cual fue calificado no como una fe, sino como una impostura, herejía y blasfemia. Además se consideran los elementos de continuidad y cambio del mismo en relación a la literatura de los siglos precedentes.

Palabras clave: Alteridad - Identidad - Islamofobia - Dinastía Macedónica

Abstract

In the tenth century, the emperors of the macedonian dynasty, confronted by the political, military and religious challenges, imposed by the muslim enemy, promoted historiographic works and politics that continued with the tradition of controversial eastern christian that Islam describes with extreme ruthlessness, discrediting its validation as a religion. The islamophobia, means, the hostile treatment to the muslims, was a present element in the imperial speech at the time, configuring an otherness that was seeking the strengthening of the Byzantine identity. In this reconstruction work of these islamic speech, it will be emphasised the stereotyping of islam, that was qualified as a non faith, but as a imposture, heresy, and blasphemy. Also was considering the elements of continuity and change of the same relation to literature of the presiding centuries.

Keywords: Otherness - Identity - Islamophobia - Macedonian Dynasty

Introducción

La dinastía macedónica, la cual gobernó durante el periodo comprendido entre los años 867 y 1025, se caracterizó por sus intentos para recuperar la otrora grandeza del Imperio Bizantino. Para ello era imprescindible hacerse cargo del problema musulmán que ya llevaba aproximadamente tres siglos. La expansión del mundo árabe islámico en la cuenca del Mediterráneo generó no solo dificultades para Bizancio en el campo político y militar, sino también en el campo religioso. El Islam era visto como una amenaza directa al Cristianismo, buscando imponerse a este último a través de la guerra, la conquista y la conversión. Por ello, los emperadores no solo dejaron atrás la actitud defensiva que caracterizó al Imperio tras las conquistas árabes en Asia Menor, Siria, Palestina y Egipto. También iniciaron un proceso de

revitalización y fortalecimiento de la identidad bizantina basado en la fe cristiana ortodoxa. Como señala la historiadora griega Héléne Ahrweiler, “la identidad es un fenómeno unificador y que otorga seguridad” (1984: 61). Con este fin, se construyó una imagen del otro musulmán, que permitiera crear una diferenciación radical entre cristianos y musulmanes (Merantzas, 2013: 325), a través de diversas obras historiográficas y tratados escritos por y para los emperadores. Estamos hablando de una alteridad oficial: 1) contenida en un discurso político islamofóbico, 2) emanada del poder radicado en Constantinopla, reflejo de una ideología política que promovía un cambio de actitud basado en la idea de grandeza del Imperio, único garante del bien común (Ahrweiler, 1975: 41), 3) que acentuaba el rechazo a lo musulmán y, 4) construida con el objetivo de generar una cohesión interna que le permitiera al Imperio hacer frente con éxito los desafíos que le había impuesto el Islam.

¿Qué es islamofobia? En términos simples es entendida como el rechazo al Islam, a quienes lo practican y a todo lo que deriva de la cultura musulmana. Si bien es un concepto relativamente nuevo, y que hoy es objeto de debate en relación a su sentido y alcance, en función de esta ponencia la entenderemos como aquella “actitud hostil hacia el Islam y los musulmanes” (Bravo, 2010: 192). Las fuentes macedónicas nos muestran una representación del Islam como un enemigo irreconciliable porque es enemigo de Dios. Las referencias a su naturaleza hereje, a su vinculación con la magia, el maniqueísmo, el culto pagano, la adoración del demonio o al fraude buscaban situar al Islam en la antítesis del Cristianismo.

En esta ponencia se pretenderá reconstruir este discurso islamofóbico, poniendo énfasis en algunos de sus elementos más característicos, así como también de las continuidades y novedades del mismo en relación a la literatura de los siglos precedentes.

El Islam como ausencia de fe

La visión bizantino macedónica oficial considera al Islam como una supuesta fe, que no es más que una falta de fe (León VI, 2010: 447) de quien dice profesarla. Para los bizantinos, el musulmán se aleja y a la vez se opone a la verdadera, única y recta fe: el Cristianismo. No hay cabida en la mentalidad cristiana para el pluralismo religioso.

En la tradición polémica bizantina de los primeros siglos de coexistencia con el Islam, se establecieron variadas imputaciones negativas sobre la naturaleza y origen de la nueva religión promovida por Mahoma, las que posteriormente serían recogidas por la literatura oficial macedónica. Estas hacían referencia al rechazo al Islam por no ser reconocido como

una fe auténtica, entendiendo que para los cristianos ortodoxos no cabía la posibilidad de aceptar otra que no sea la propia.

En la obra de Juan Damasceno (s. VIII), ya se hacía referencia al culto preislámico de la Kaaba, relacionándolo con el culto a Afrodita. Así la idea de la persistencia del culto pagano árabe preislámico va a ser considerado por los autores de los siglos siguientes (Ducellier, 1996: 161-162; Melo, 2011: 40-41; Flori, 2004: 125; Meyendorff, 1964: 119). Constantino VII, en su tratado de diplomacia *De Administrando Imperio* (s. X) señala una serie de elementos que caracterizan a los árabes con el fin de entregar información a las generaciones venideras. Uno de ellos es precisamente el culto a Afrodita:

Y ellos rezan, además, a la estrella de Afrodita, que ellos llaman Koubar, y en sus súplicas exclaman: “Allah wa Koubar”, que significa, “Dios y Afrodita”. Porque ellos llaman a Dios “Allah” y “wa” lo usan para la conjunción “y”, y ellos llaman la estrella “Koubar”, y así ellos dicen “Allah wa Koubar” (Constantino Porfirogénito, 2016: 79).

De este fragmento podemos inferir que se le imputa a los árabo-musulmanes el ser idólatras, ya que rezan a la “estrella de Afrodita”, la Kaaba (Jenkins, 1962: 72), imputando el elemento pagano e idólatra al Islam (Le Coz, 1992: 211). Además, la asociación entre los árabes y Afrodita vincula a los primeros como devotos de la lujuria (Jenkins, 1962: 72; Meyendorff, 1964: 119).

En el tratado militar *Táctica* del emperador León VI, padre de Constantino VII, se señala explícitamente: “(...) cuando Mahoma fundó su superstición (...)” (2010: 475). También encontramos un episodio que relaciona al Islam con la práctica de la magia. Lo encontramos en la Historia de León Diácono, el cual narra el asedio de las tropas bizantinas lideradas por Nicéforo Focas a Candia, la capital de Creta, en el contexto de la campaña de recuperación de esta isla. En este fragmento hay una interpretación de los gestos hechos por los musulmanes al orar, son vistos como actos de magia que habían sido enseñados por el mismo Mahoma:

(...) una prostituta bastante atrevida y desvergonzada, actuando de manera provocativa y desenfadada, se inclinó sobre los muros e hizo ciertos hechizos y encantamientos. Pues se dice que los cretenses son adictos a la adivinación, a lo estafalario y a las creencias erróneas, que aprendieron en la Antigüedad de los maniqueos y de Mahoma. (León Diácono, 2005: 76-77).

Los monoteísmos tienden a ver al diablo detrás de las manifestaciones paganas y relacionar a estas últimas con la magia y la superstición. El Cristianismo no es una excepción. A pesar de

que la referencia al Anticristo no es explícita como sí lo es, por ejemplo, en Juan Damasceno (Le Coz, 1992: 211) o en Teófanos (1997: 577), en el *De Administrando Imperio*, encontramos una referencia a la abominación de la desolación, que en la tradición cristiana está vinculada con el anticristo. Se trata del episodio de la conquista de Jerusalén por parte del califa Omar, quien transformó el templo judío construido por el rey Salomón en un lugar de culto musulmán. Según el relato de Constantino VII, el patriarca de la ciudad, Sofronio, habría proferido: “De verdad esto es la abominación de la desolación contada por Daniel el profeta, que estuvo en el lugar santo”. Continuando con el relato, Omar habría pedido el templo judío construido por el rey Salomón para convertirlo en “un lugar de culto de sus blasfemias” (2016: 83).

El Islam como blasfemia

La idea del Islam como blasfemia está muy presente en el discurso oficial imperial macedónico de finales del siglo IX y del siglo X:

En cuanto a la divinidad, parecen mostrar reverencia apropiada, pero su aparente reverencia debe ser reconocida como blasfemia. No pueden soportar llamar a Cristo Dios, aunque es verdaderamente Dios verdadero y salvador del mundo. Argumentan que Dios es la causa de toda mala acción y afirman que Dios se regocija en la guerra y dispersa a los pueblos que quieren luchar” (León VI, 2010: 477).

Otro medio utilizado para la construcción del discurso anti islámico fue la desacreditación de la figura de Mahoma. El primer tratamiento histórico de la imagen del profeta lo realizó Teófanos en su *Crónica*. Su trabajo recogió los elementos de alteridad de la tradición damascena. Su aporte fue la incorporación de un relato ordenado sobre los orígenes de Mahoma, su genealogía, los hechos que marcaron el inicio del Islam, la Hégira y la continuidad de la *umma* tras su muerte (1997: 464-465).

Siguiendo la estructura propuesta por Teófanos, Constantino VII, en *De Administrando Imperio*, nos ha legado un relato coherente sobre Mahoma y su rol en el origen del Islam. Una de las diferencias con el relato de Teófanos es precisamente la imputación a Mahoma de ser un blasfemo (Constantino Porfirogénito, 2016: 77-79).

La imagen del profeta propuesta en *De Administrando Imperio* no solo apunta a atacar las bases mismas del Islam, sino también es reflejo de los estereotipos existentes en la elite culta del Imperio con respecto a los musulmanes en general. Esta estereotipación del musulmán tiene su base en la impiedad, porque en la lógica cristiana de la época, quien no profesa la fe cristiana

no tiene fe alguna. Si bien el musulmán es visto como devoto de su creencia, el ejercicio de su pseudo fe lo convierte en blasfemo (León VI, 2010: 483) y en negador de Cristo, este último término utilizado tanto en historias, como la *Vita Basili*, como en tratados imperiales como el *Tratado de la Guerrilla de Nicéforo Focas* (Constantino Porfirogénito, 2011: 191; Nicéforo Focas, 2011: 25 y 62).

El discurso islamofóbico contenido en las fuentes documentales imperiales macedónicas no limitan la condena solo a aquellos que hablan mal y en contra de Dios, sino también a aquellos que con sus actos no respetan lo que para los cristianos es sagrado. Por ejemplo, se refuerza la idea de que los musulmanes son seres sin misericordia, incapaces de respetar el sagrado culto cristiano, como sucedió, según el relato de la *Historia de Genesio*, en el ataque de Amer, gobernante de Melitene que atacó a las tropas del emperador Miguel III durante la celebración de una misa dominical (1998: 81-82). Otro ejemplo dice relación con el incendio de templos cristianos, los cuales son arrasados y quemados por musulmanes, según el relato histórico de León Diácono (2005: 72).

El Islam como impostura

Ante los ojos de los cristianos bizantinos, el Islam no es más que un fraude, que si bien busca tener apariencia de verdad, no es más que la invención de un mentiroso. Si bien la idea de Mahoma como falso profeta ya se encuentra presente en la obra de Juan Damasceno (*Le Coz*, 1992: 213; *Flori*, 2004: 125; *Tolan*, 2002: 52), fue el monje ortodoxo Teófanos, en su *Crónica*, como ya hemos dicho, el primero que construyó un relato ordenado de su origen para desacreditarlo a él y así quitar cualquier validez al Islam. Esto fue recogido posteriormente por Constantino VII, quien en *De Administrando Imperio* en más de una ocasión califica al Islam como engaño, fraude e impostura (2016: 77-79).

El génesis del Islam, para la tradición musulmana, tiene un personaje clave: Mahoma. Él va a predicar esta religión según los preceptos del Corán, que no es más que la recitación de las revelaciones transmitidas por Alá a Mahoma con intermediación del ángel Gabriel (*Sourdel*, 1996: 216). Al respecto, en *De Administrando Imperio* se describe el momento de la revelación como una puesta en escena de Mahoma para ocultar su epilepsia, enfermedad no digna de una persona noble,¹ a su esposa Jadicha. Esta tesis de la epilepsia de Mahoma, planteada por

¹ “...como estaba enfermo de epilepsia, su esposa, una noble y adinerada señora, fue mirada en menos por su unión con este hombre...” (Constantino Porfirogénito, 2016: 77-79); “También padecía epilepsia. Cuando su

primera vez por Teófanos en su Crónica (Ziaka, 2002-2003: 126), muestra un Mahoma astuto, mentiroso e inmoral. Al no haber existido una revelación, el Islam no sería más que un fraude, una invención de Mahoma.

En la historiografía oficial, el árabe es considerado mentiroso (León Dácono, 2005: 65). Acostumbrados a la artimaña, engañan y traicionan (Constantino Porfirogénito, 2011: 199) sin escrúpulos con la intención de obtener lo que quieren. Este estereotipo del árabe musulmán tiene una particular importancia en la construcción del discurso islamofóbico. Prueba de ello es el relato sobre la captura y posterior liberación de Soldán, emir de Bari, por parte del rey de los francos Luis II. Soldán, el personaje principal de los hechos narrados, es mostrado como un hombre astuto, mentiroso, de actuar traicionero, que urdió un ingenioso plan para confundir al rey y obtener así su libertad:

(...) Soldán, que era un hombre astuto (...) los nobles de Benevento lo visitaron a menudo, como un hombre que la experiencia de la vejez había hecho sabio y como uno cuya fortuna había pasado de buena a mala. Soldán, fingiendo amistad hacia ellos, dijo que le hubiera gustado divulgar un diseño secreto que el rey había concebido contra ellos, pero que temía el peligro que conllevaba la revelación. Cuando todos juraban que guardaban en secreto lo que él pudiera decir, les dijo que el rey deseaba “enviarlos a todos en grilletes a su propio país de Francia, porque de lo contrario no sería capaz de mantener un control firme sobre sus ciudades”. Primero los nobles no creían en absoluto estas revelaciones y buscaban aún una comprensión más clara de la cuestión. A su vez, Soldán dijo esto al rey. -No se puede mantener un firme control sobre estas ciudades mientras sus nobles sigan viviendo aquí, pero si desea poner las ciudades bajo su control, envíe a Francia inmediatamente a los nobles. El rey fue persuadido por estas palabras y ordenó que las cadenas fueran forjadas a toda velocidad, como si fuera para alguna necesidad urgente. Cuando Soldán volvió a ver a los nobles, dijo: “¿Todavía no creen lo que les he dicho? (...) Cuando los nobles se enteraron de que el bárbaro estaba diciendo la verdad en este asunto, ya no estaban siendo incrédulos de las otras cosas también, y buscaban un medio por el cual pudieran vengarse del rey. No mucho después, cuando el rey salió a cazar, les cerraron las puertas de la ciudad y no le permitieron volver a entrar. (...) Soldán entonces se acercó a los nobles y exigió una recompensa por su revelación. La recompensa fue la licencia para regresar a su tierra natal. Se le concedió su petición, regresó a Cartago, y recuperó la suya, pero no abandonó sus malos caminos y emprendió una campaña contra Capua y Benevento (Constantino Porfirogénito, 2011: 207-211; Constantino Porfirogénito, 2016: 129-135).

Si bien el contexto en el que se da este engaño y posterior liberación de Soldán no constituye un hecho que afecte directamente al Imperio, para Constantino VII cobra una relevancia tal que tiene la necesidad de narrar este episodio en dos de sus obras: *Vita Basilii*, y *De Administrando Imperio*. Tanto en el escrito histórico como en el tratado diplomático, el episodio

mujer se dio cuenta de esto, se sintió muy angustiada, porque ella, una mujer noble, se había casado con un hombre como él (...)" (Teófanos el Confesor, 1997: 464).

de Soldán es narrado extensamente, si lo comparamos con otros hechos presentes en estas fuentes o en otras de la misma época. Además es particularmente una narración muy detallada. Concluimos, por tanto, que existía un interés de dar a conocer esta caracterización particular, con el fin de permitir a las generaciones futuras actuar de manera precavida frente a los árabes en general.

El Islam como herejía

El problema de las herejías tuvo importancia durante toda la vida del Imperio Bizantino, por lo cual se formó la costumbre de considerar toda nueva doctrina que apareciera como una desviación de las religiones preexistentes (Ducellier, 1996: 32; Fletcher, 2005: 31). Esto llevó a que desde temprano se entendiera al Islam como una herejía y no como una nueva religión. En el siglo VIII, Juan Damasceno, en su obra sobre las herejías cristianas enumera al Islam como una más de ellas (Meyendorff, 1964: 119; Ducellier, 1996:103).La Crónica de Teófanos también califica al Islam de herejía (1997: 464).

En el tratado militar Táctica se señala que los musulmanes no pueden soportar llamar a Cristo Dios, manifestación del rígido monoteísmo del Islam que es visto por los bizantinos como expresión de arrianismo (León VI, 2010: 447). *De Administrando Imperio* hace referencia a la condición de herejía del Islam, señalando en dos ocasiones que la herejía de Mahoma se consolidó en el distrito de Ethribos (Yatrib) (Constantino Porfirogénito, 2016: 79-81).

A modo de conclusión

La idea de una supremacía cultural basada en las creencias religiosas, cuyo objetivo era aniquilar toda diversidad cultural que estuviera alejada de la propia identidad, pasará a ser el sello distintivo en las relaciones de alteridad durante la Edad Media. La alteridad religiosa se caracteriza por ser una visión del otro diferenciadora y excluyente en relación a la formación de la identidad propia (Merantzas, 2013: 325-326).

Los bizantinos se identificaban como cristianos, pero no todos los cristianos eran bizantinos. Por lo tanto, si bien existía una potente identidad religiosa, esta solamente pasó a ser la identidad política del Estado con la llegada de los musulmanes a la historia (Rotman, 2005: 782; Haldon y Kennedy, 2012: 322). Frente a este nuevo escenario, los emperadores de la dinastía macedónica buscaron fortalecer la identidad cristiana-bizantina a través de un discurso diferenciador y radical, basado en el rechazo al Islam y a todo lo musulmán.

Bibliografía

- Bravo, F. (2010), “¿Qué es la islamofobia?”, *Documentación social* 159, 189- 207.
- Ahrweiler, H. (1975), *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, París: Presses Universitaires de France.
- Ahrweiler, H. (1984), “L'image de l'autre et les mécanismes d'altérité”, en Ahrweiler, H. (ed.), *L'image de l'autre. Étrangers. Minoritaires. Marginaux*, París: Imprimerie de la Sorbonne.
- Constantino Porfirogénito (2011), *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur*. Sevckenko, I. (ed.), Berlín: De Gruyter.
- Constantino Porfirogénito (2016), *De Administrando Imperio*. Jenkins, R. y Moravcsik, G. (eds.), Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Ducellier, A. (1996), *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII – XV siècle*. París: Armand Colin.
- Fletcher, R. (2005), *La cruz y la media luna. Las dramáticas relaciones entre el cristianismo y el Islam desde Mahoma hasta Isabel la Católica*, Barcelona: Ediciones Península.
- Flori, J. (2004), *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Genesio (1998), *On the reigns of the Emperors*, Kaldellis, A. (ed.), Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.
- Haldon, J. y Kennedy, H. (2012), “Regional identities and military power: Byzantium and Islam ca. 600-750”, en Pohl, W., Gantner, C. y Payne, R. (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, Burlington: Ashgate.
- Jenkins, R. (1962), *De Administrando Imperio. Commentary*. Londres: The Athlone Press.
- Le Coz, R. (1992), *Écrits sur l'Islam*. París: Editions du Cerf.
- León VI (2010), *The taktika of Leo VI*. Dennis, G. (ed.), Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- León Diácono (2005), *The History of Leo the Deacon*. Talbot, A. y Sullivan, D. (eds.), Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Melo, D. (2011), “Pedir ayuda a “Los otros”: algunas consideraciones en torno a la primera embajada bizantina en Córdoba (s.IX)”, *Estudios de Historia de España* 13, 37-53.
- Merantzas, C. (2013), “The cultural construction of the byzantine identity: the case of Islamophobia”, en Kralides, A. y Gkoutziokostas, A. (eds.), *Βυζαντινοκαὶ Αραβικὸς κόσμος. Συνάντησι πολιτισμῶν*, Tesalónica: Universidad Aristóteles de Tesalónica.

- Meyendorff, J. (1964), "Byzantine views of Islam", *Dumbarton Oaks papers* 18, 113- 132.
- Nicéforo Focas (2011), *Le traité sur la guérilla de l'empereur (De velitatione)*. Dagron, G. y Mihaescu, H. (eds.), París: CNRS Éditions.
- Rotman, Y. (2005), "Byzance face à l'Islam arabe, VIIe-Xe siècles : D'un droit territorial à l'identité par la foi", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4, 767-788.
- Sourdel, D. y Sourdel J. (1996), *Dictionnaire historique de l'Islam*, París: Presses Universitaires de France.
- Teófanos el Confesor (1997), *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and near Eastern history AD 284-813*. Mango, C. y Scott, R. (eds.), Nueva York: Clarendon Press Oxford.
- Tolan, J. (2002), *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Nueva York: Columbia University Press.
- Ziaka, A. (2002-2003), "Le regard de la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l'islam par le monde byzantin (VIIIe-XIVe s.)", *Le courrier du Geri* 5-6:1-2, 119-141.

DESVIOS DEL MODELO Y VARIACIONES CONTEXTUALES DE LA DESCRIPCIÓN DE LA BELLEZA FEMENINA EN LA POESÍA NARRATIVA CASTELLANA DEL SIGLO XIII

CARINA ZUBILLAGA
SECRET (IIBICRIT-CONICET)
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)
ARGENTINA

Resumen

Si bien existe una tónica reglamentada en la Edad Media acerca de la *descriptio puellae*, los relatos hispánicos del siglo XIII presentan variantes significativas en la consideración de la belleza femenina, lo que da cuenta de los procesos de traducción, adaptación y desvío de los modelos presentes en las literaturas latina y francesa en la conformación de la lengua literaria en España. En *Razón de amor* y *Vida de Santa María Egipciaca*, los dos poemas narrativos del período en que el tópico aparece ampliamente desarrollado por primera vez en la lengua vernácula, los desvíos del modelo retórico permiten analizar las formas de contextualización de motivos y tradiciones previos a la naciente literatura castellana. Los contextos socio-históricos, manuscritos y genéricos, entre otros, determinan en este sentido adaptaciones textuales que dan vitalidad a una tónica medieval muchas veces considerada erróneamente demasiado fija o determinada.

Palabras clave: Descripción - Belleza femenina - Poesía castellana - Siglo XIII

Abstract

The Hispanic stories of the 13th century present significant variations in the consideration of female beauty about the topic of *descriptio puellae*. This fact refers to the processes of translation, adaptation and deviation of the Latin and French literatures models in the conformation of the literary language in Spain. In *Razón de amor* and *Vida de Santa María Egipciaca*, the two narrative poems of the period in which the topic appears widely developed for the first time in vernacular, the deviations of the rhetorical model allow to analyze the forms of contextualization of motives and traditions prior to the Spanish literature. The socio-historical, manuscript and generic contexts, among others, determine in textual adaptations that give vitality to a medieval topic that is often mistakenly considered too fixed or determined.

Keywords: Description - Female beauty - Spanish poetry - 13th century.

En la Edad Media, la belleza femenina como ideal estético y ético estaba claramente reglamentada por la retórica que desde el latín imponía modelos en las nacientes literaturas vernáculas de los siglos XII y XIII. A pesar de los parámetros retóricos de la *descriptio puellae*, los poemas hispánicos del siglo XIII que desarrollan el motivo introducen variantes significativas que serán el eje de análisis del presente trabajo, en función de contextos históricos, culturales e incluso manuscritos a partir de los cuales el modelo se reconfigura y adquiere características propias.

En la Castilla del siglo XIII, la poesía narrativa en lengua vernácula se nutre de las tradiciones previas y asimismo de los modelos presentes en otras lenguas en desarrollo en el Occidente europeo, como el francés, el gallego-portugués o el provenzal. Más allá de los poemas compuestos en el metro altamente formalizado de la cuaderna vía (el tetrástico monorrímo de versos alejandrinos), pertenecientes al movimiento o escuela poética del “mester de clerecía” que reúne la poesía hagiográfica de Gonzalo de Berceo y los textos de materia antigua sobre héroes como Alejandro Magno o el rey griego Apolonio de Tiro, los poemas escritos en pareados son los que propician temáticas en las que la belleza femenina como motivo adquiere un encuadre significativo.

Especialmente los poemas de debate del temprano siglo XIII, compuestos en pareados, forma estrófica que permite y propicia el diálogo en su desarrollo narrativo, destinan un lugar privilegiado a las mujeres. Tanto *Elena y María* como *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino* presentan su temática a través de las mujeres como protagonistas o bien como personajes de relieve. En *Elena y María*, las dos protagonistas discuten sobre quién es mejor amante, el caballero o el clérigo, dejando entrever la fragilidad de la condición femenina del período, a pesar de que no hay una descripción específica de las mujeres. En *Razón de amor*, en cambio, sí se describe en detalle a la doncella amante del clérigo protagonista del poema.

Esta descripción parece en principio adecuarse a la tripartición típica de la retórica, que da cuenta de la fisonomía, el cuerpo y la vestimenta de la joven, siguiéndose un orden descendente también característico:

Mas vi venir una doncela,
pues naçí, non vi tan bella;
blanca era e bermeja,
cabelos cortos sobr'ell oreja,
fruenta blanca e loçana,
cara fresca como maçana;
nariz igual e dereita,
nunca viestes tan bien feita;
ojos negros e ridientes,
boca a razón e blancos dientes;
labros vermejos, non muy delgados,
por verdat bien mesurados;
por la çentura delgada,
bien estant e mesurada.
El manto e su brial
de xamet era, que non d'ál;
un sombrero tien en la tiesta,
que no·l' fiziese mal la siesta;

unas luvas tien en la mano,
sabet, non gelas dio vilano (vv. 56-75).¹

Como bien señala Franchini, “La *descriptio puellae* de la *Razón de amor* responde en gran medida a los cánones de la poética de su tiempo, fijados en la segunda mitad del s. XII por dos obras famosas: la *Ars versificatoria* de Matthieu de Vendôme y la *Poetria Nova* de Geoffroi de Vinsauf” (Franchini, 1993: 311). Todos los retratos femeninos de la época incluían, según estas normas retóricas: cabellos largos, rubios y brillantes; frente alta y blanca; cejas y pestañas oscuras; ojos relucientes; cara brillante; cutis rosado; nariz recta, no demasiado larga; boca menuda; labios rellenos; dientes blancos; aliento fresco; cuello claro; hombros bien formados; brazos largos; dedos blandos y blancos; pecho blanco; cintura delgada; piernas delgadas; pies pequeños.²

Frente a este listado tópico, llama la atención en principio la escasa atención dedicada al cuerpo femenino en el poema: solo la mención a la cintura delgada condensa la referencia corporal, sin nombrarse ni el cuello, ni los hombros, ni los brazos ni los dedos, ni el pecho, ni las piernas, ni los pies. Las manos sí se refieren, pero en relación con los guantes que lleva la doncella, que han sido un regalo del clérigo, así como su sombrero. La vestimenta se ciñe estrechamente a una función específica ligada a la narración, empleándose en este caso la descripción como un recurso que trasciende lo ornamental para adquirir valor como elemento central de la anagnórisis entre los amantes, que solo se conocen de oídas y se reconocen entonces a través de los regalos mutuos, entre los que se destacan tanto el sombrero como los guantes.

Son sin embargo los cabellos y los ojos de la pastora los que más se apartan del modelo de la época, en una interesante asociación con lo que sucede con el retrato de la joven bella y pecadora en la *Vida de Santa María Egipciaca*:

De la beltat e de su figura,
como dize la escriptura,
ante que diga adelante
dirévos de su semblante:
de aquel tienpo que fue ella,
depués no nasció tan bella;
nin reína nin condessa
non viestes tal como esta.
Redondas avié las orejas,

¹ Sigo la edición de Gómez Redondo (2013), indicando el número de versos correspondientes.

² Remito a Podol (1981: 1-21) y Correa (2002: 155-186) para ahondar en la conformación general de los retratos femeninos retóricos.

blancas como leche d'ovejas;
 ojos negros e sobreçejas,
 alva frunte fasta las çernejas;
 la faz tenié colorada,
 como la rosa quando es granada;
 boqua chiqua e por mesura
 muy fermosa la catadura;
 su cuello e su petrina,
 tal como la flor del espina;
 de sus tetiellas bien es sana,
 tales son como maçana;
 braços e cuerpo e todo lo ál
 blanco es como cristal.
 En buena forma fue tajada,
 nin era gorda nin muy delgada;
 nin era luenga nin corta,
 mas de mesura bona.
 De su beltat dexemos estar,
 que non vos lo podría contar.
 Contarvos é de los sus vestimentes
 e de los sus guarnimentes:
 el peyor día de la semana
 non vistié paño de lana;
 assaz prende oro e argento,
 bien se viste a su talento;
 brial de xamit se vistié,
 manto ermiño cobrié;
 nunca calçava otras çapatas
 sino de cordován entretalladas,
 pintadas con oro e con plata,
 cuerdas de seda con que las ata (vv. 205-244).³

La descripción, como el poema en su conjunto, posee una fuente concreta: el poema francés de fines del siglo XII *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* que da inicio a la versión occidental de la leyenda de la santa. En tanto la versión oriental previa presentaba a María solo como el ejemplo de santidad que confrontaba a Gozimás en su propia búsqueda de perfección espiritual –quien era el verdadero protagonista del relato–, en la versión occidental, en cambio, es la mujer quien asume el protagonismo.⁴ La biografía de María Egipciaca, narrada en tercera persona y siguiéndose un orden cronológico, se conforma particularmente a través del énfasis descriptivo del cuerpo de la pecadora, luego santa, como medida de su cambio interior.

³ Cito según mi propia transcripción del poema, presente en la edición conjunta del Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, que contiene además el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* (Zubillaga, 2014).

⁴ Para profundizar en los cambios de la versión occidental de la leyenda con respecto a la versión oriental, remito especialmente a Robertson (1980: 305-327).

De los dos retratos retóricos de María Egipciaca primero como joven y bella pecadora y luego como anciana penitente ya decrepita, el de su juventud lujuriosa permite apreciar particularmente en las comparaciones una identidad poética que asocia la belleza femenina a una cotidianeidad material no presente en la misma medida en el texto francés. La materialidad viva y colorida de la leche de las ovejas, la rosa y las manzanas como términos de comparación inexistente en el poema francés enfatizan de ese modo la singularidad poética hispánica.⁵

Semejante innovación artística ha desvelado a la crítica especializada, en particular a los editores del poema. Andrés Castellanos y Alvar subrayan la originalidad del poema respecto a su modelo: “Es precisamente en los momentos de mayor altura estética donde el poeta español se desliga de su modelo, superándole en los detalles, en las metáforas, en ese frecuente puntualizar y actualizar por medio de motivos de la vida real” (Andrés Castellanos, 1964: 80); “No hubiera querido usar el término tópico, pero creo que ahora es preciso: todo esto es realismo. Por el cariño depositado en las cosas y por la aproximación del mundo narrado; ambas condiciones patentes en el poema español” (Alvar, 1969: 37). De manera semejante Cruz-Sáenz, la otra editora moderna de la *Vida de Santa María Egipciaca*, destaca que “Examples of elaboration where there is no extant French equivalent are numerous in Spanish text. It is evident that the poet was attempting to color his work with description” (Cruz-Sáenz, 1979: 108).

¿Pueden sin embargo términos como “originalidad” o “realismo” explicar los cambios presentes en la *Vida de Santa María Egipciaca*, en gran medida compartidos por *Razón de amor*? ¿O es necesario tener en cuenta la dinámica del proceso de traducción poética en y entre lenguas vernáculas para explicar el fenómeno? Como acertadamente señala Podol, además, “One essential component of all the portraits is the idealization which precludes any attempt at objectivity” (Podol, 1981: 3). Es el acercamiento del poeta —o de los poetas en este caso— a su público lo que determina que se actualicen imágenes, metáforas, tópicos y motivos provenientes de tradiciones previas que se retoman pero aprovechándose las en función de agendas propias.

Ambas descripciones de la belleza femenina, la de *Razón de amor* y la de la *Vida de Santa María Egipciaca*, presentan similitudes interesantes, en especial en sus variantes frente a la retórica descriptiva modélica. En principio, el cabello de ambas difiere de los modelos

⁵ Cortina realiza un análisis de estas comparaciones de la descripción aludiendo a su carácter figural cristiano, remarcando el uso de los colores rojo y blanco de los elementos naturales comparados: “The colors of the natural elements, red and white, serve to identify the sacraments of Holy Communion symbolically” (Cortina, 1980: 44).

corrientes: en *Razón de amor* por ser corto y llevarse detrás de la oreja, frente a los cabellos largos característicos de la belleza femenina del período; en la *Vida de Santa María Egipciaca* por la ausencia siquiera de su mención, cuando la referencia sí está presente en la fuente francesa de la que el poema precede, donde se enfatiza doblemente en los cabellos largos y resplandecientes de la pecadora. La extensión del cabello es un prototipo característico, además, de las prostitutas arrepentidas, como se aprecia en la contaminación visual legendaria que hace que muchas veces se confundan los numerosos testimonios pictóricos de las vidas de María Egipciaca y María Magdalena, ambas esencialmente representadas a través de sus imponentes cabelleras.

Los ojos negros tanto de la doncella de *Razón de amor* como de María de Egipto también se apartan del modelo típico de los ojos claros. A propósito de los ojos negros, “It would be interesting to discover whether this unique divergence is the result of a stronger classical tradition in Spain than in France, or of Arab influence, or whether it can be traced to some Spanish conditions such as popular prejudice against light-eyed women” (Michalski, 1966: 66). La vivacidad, aportada por las menciones del color rojo, también es algo compartido por ambos retratos, que les otorga a ambas mujeres una carnadura vital centrada en la mención a sus atributos más eminentemente femeninos, como los labios, o la cara y los pechos que en los dos poemas se comparan coincidentemente con una manzana.

Las coincidencias de ambos retratos, no solo en sus variables más usuales, sino específicamente en los desvíos del modelo retórico, establecen en este sentido más dudas que seguridades. Preguntas acerca de la posible influencia de un retrato sobre otro, llamativamente algo no considerado por la crítica especializada hasta el momento, más centrada en las fuentes latinas o francesa de cada uno de los poemas que en las relaciones probables entre ellos; cuestionamientos sobre las relaciones entre géneros tan dispares como los poemas de debate y la hagiografía, que sin embargo poseen la misma forma métrico-estrófica del pareado anisilábico de influencia transpirenaica; dudas con respecto a la circulación de motivos retóricos como la *descriptio puellae* entre lenguas diferentes y tradiciones con modalidades genéricas, discursivas e incluso ideológicas diversas.

A pesar de estos cuestionamientos y preguntas aún sin respuesta, sin duda la adaptación de la descripción femenina tópica medieval no solo al contexto socio-histórico y cultural de su manifestación literaria, sino también a los contextos genéricos y manuscritos, permite apreciar y estudiar los procesos de apropiación, asimilación, ajuste, acomodación y

refuncionalización que contribuyen a la conformación de las lenguas vernáculas en el Occidente europeo medieval, apartándose de las nociones críticas previas de realismo y originalidad, así como de la búsqueda de asociaciones literales que no hacen sino simplificar los complejos procesos de producción, transmisión y recepción literaria en la Edad Media.

Los contextos manuscritos de *Razón de amor* y de la *Vida de Santa María Egipciaca* dan cuenta asimismo, según esta orientación, de la adaptación de materiales y tradiciones provenientes tanto del latín como de otras lenguas vernáculas –particularmente la francesa– a las formas de recepción y transmisión específicas de lugares y situaciones divergentes. De nuevo, esto no implica realismo, originalidad hispánica o contextualismo literal, sino antes bien una apropiación cultural que refiere a los contextos de circulación textual y se expresa a través de esos contextos.

Razón de amor fue copiada en el cuadernillo hispánico de un manuscrito (el códice latino 3576 de la Biblioteca Nacional de París) que llegó a la Península Ibérica desde Francia con homilías en latín, sobre los Evangelios en su inicio y acerca de festividades de santos en su final, con un espacio intermedio en blanco que se completó en el siglo XIII en España con tres pequeños textos que demuestran ya la confluencia entre el latín y los términos romances, entre lo culto y lo popular, entre la religión cristiana y la superstición pagana: una serie de exorcismos hispano-latinos contra el mal tiempo, un manual de confesor sobre el examen de conciencia del pecador basado en los diez mandamientos y, en el centro de ambos, el texto de *Razón de amor*.

La *Vida de Santa María Egipciaca* también es el poema central de un manuscrito copiado a fines del siglo XIV en este caso –el K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial– que incorpora tres textos del temprano siglo XIII: el *Libro de Apolonio*, en principio, un poema en cuaderna vía que representa la materia antigua en el conocido como “mester de clerecía” castellano (un movimiento poético en contacto con la naciente Universidad de Palencia y la reescritura clerical mediante el metro altamente formalizado del tetrástico monorrímo de versos alejandrinos); el *Libro de los tres reyes de Oriente*, al final, también una reescritura clerical, pero en este caso de los Evangelios apócrifos acerca del tema de la infancia y muerte de Cristo; y la *Vida de Santa María Egipciaca* en el centro, poema hagiográfico sobre esta penitente paradigmática, pecadora arrepentida que junto con María Magdalena configura uno de los prototipos hagiográficos medievales más efectivos de la posibilidad de redención a pesar de la gravedad del pecado cometido. Su transmisión conjunta evidencia esa misma confluencia de

tradiciones y materiales previos asimilados en función de unas nuevas audiencias y reunidos a través de una ejemplaridad que, a pesar de su carácter evidentemente cristiano, asume variantes y concreciones singulares, tanto en las figuras que recrea como en los públicos a los que se destina.

En conclusión, si bien existe una tópica reglamentada en la Edad Media acerca de la *descriptio puellae*, los relatos hispánicos del siglo XIII presentan variantes significativas en la consideración de la belleza femenina que remiten a los procesos de traducción, adaptación y desvío de los modelos presentes en las literaturas latina y vernáculas en general en la conformación de la lengua literaria en España. En *Razón de amor* y la *Vida de Santa María Egipcíaca*, los dos poemas narrativos hispánicos del período en que el tópico aparece ampliamente desarrollado por primera vez, los desvíos del modelo retórico dan cuenta de las formas de contextualización de motivos y tradiciones previos a la naciente literatura castellana. Los contextos socio-históricos, manuscritos y genéricos, entre otros, determinan en este sentido adaptaciones textuales que dan vitalidad a una tópica medieval muchas veces considerada erróneamente demasiado fija o predeterminada.

Bibliografía

- Alvar, M. (ed.) (1969), *Vida de Santa María Egipcíaca. Estudios, vocabulario, edición de textos*, Madrid: CSIC.
- Andrés Castellanos, M. S. de (ed.) (1964), *La Vida de Santa María Egipcíaca, traducida por un juglar anónimo hacia 1215*, Madrid: Boletín de la Real Academia Española.
- Correa, P. (2002), “El ideal de belleza femenina en los siglos XII y XIII”, en *Moda y Sociedad. La indumentaria: estética y poder*, Granada: Universidad de Granada, 155-186.
- Cortina, L. R. (1980), “The Aesthetics of Morality: Two Portraits of Mary of Egypt in the *Vida de Santa María Egipcíaca*”, *Hispanic Journal* 2:1, 41-45.
- Franchini, E. (1993), *El manuscrito, la lengua y el ser literario de la “Razón de amor”*, Madrid: CSIC.
- Gómez Redondo, F. (2013), *Poesía Española. 2. Edad Media: Juglaría, Clerecía y Romancero*, Madrid: Visor Libros.
- Michalski, A. (1966), *Description in Medieval Spanish Poetry*, Ann Arbor: University Microfilms.
- Podol, P. L. (1981), “The Stylized Portrait of Women in Spanish Literature”, *Hispanófila* 71, 1-21.

- Robertson, D. (1980), "Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life* of saint Mary the Egyptian", *Medioevo Romanzo* VII:3, 305-327.
- Zubillaga, C. (2014), *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*, Buenos Aires: SECRET.

ISBN 978-987-47434-0-4



9 789874 743404