Actas de las XVII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales

Ana Basarte
Carolina Fernández
María Laura Montemurro
Editoras

saemed

Actas de las XVII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales

Septiembre 5 – 7, 2022

Buenos Aires, diciembre de 2023

Actas de las XVII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales :
Septiembre 5-7, 2022 / Lucía Arisnavarreta ... [et al.] ; editado por Ana Basarte ;
Carolina Fernández ; María Laura Montemurro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
SAEMED-Asociación Civil de Estudios Medievales de la República Argentina , 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-47434-2-8

1. Historia Medieval. 2. Literatura Medieval. 3. Arte Medieval. I. Arisnavarreta, Lucía. II. Basarte, Ana, ed. III. Fernández, Carolina, ed. IV. Montemurro, María Laura, ed.
CDD 909.4

EDITORAS

ANA BASARTE
CAROLINA FERNÁNDEZ
MARÍA LAURA MONTEMURRO

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

© Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2023

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
HÉCTOR FRANCISCO /8

LOS CANÓNIGOS SALMANTINOS DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA: PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ESTRATEGIAS DE ACUMULACIÓN
LUCÍA ARISNAVARRETA /9

MUJER, MILAGRO Y MAGIA EN DOS RELATOS DEL MANUSCRITO H-I-13
SOFÍA BATTILANA /17

***THE LEGEND OF GOOD WOMEN*, DE GEOFFREY CHAUCER. RECURSOS RETÓRICOS Y NARRATIVOS PARA UNA REESCRITURA DE LA TRADICIÓN CLÁSICA**
MARÍA CELESTE CARRETONI /25

EL MOTIVO DE LA *LOATHLY LADY*: ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO
GABRIELA CIPPONERI / 34

LA VIRTUD FEMENINA: AMENAZAS Y ESTRATEGIAS DE CONSERVACIÓN. ESTUDIO COMPARADO DE LA *ESTORIA* DEL CABALLERO DEL CISNE Y EL *CUENTO MUY FERMOSO DEL ENPERADOR OTAS DE ROMA E DE LA INFANTE FLORENÇIA SU FIJA*
PAMELA DASQUE / 43

VIAJES ERAN LOS DE ANTES: EL TÓPICO (SABOTEADO) DE LA ESTADÍA HONROSA EN EL EXTRANJERO, EN *EYRBYGGJA SAGA*
VALENTÍN DAVOINE MORALES /49

HISTÓRIA GLOBAL / CONECTADA DA IDADE MÉDIA: UM DESABROCHAR DE UMA NOVA CATEGORIA HISTORIOGRÁFICA
ÉDERSON JOSÉ DE VASCONCELOS /57

TERESA DE CARTAGENA: EL SONIDO DEL SILENCIO. A PROPÓSITO DEL DERECHO A ESCRIBIR
MARÍA CRISTINA DEL SOLAR /73

LA VIRILIDAD, ESE TESORO CODICIADO: REFLEXIONES SOBRE HEROICIDAD, VIOLENCIA Y MASCULINIDAD A PROPÓSITO DE *ECKENLIED*
SAMANTA GISELLE DENING /85

ALGUNAS RELACIONES ENTRE EL PODER, EL DOMINIO Y LA GRACIA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN WYCLIF
CECILIA DEVIA /92

CRISTES BURGLOND*: LA CIUDAD, LA PATRIA, LA TIERRA DE CRISTO, EN EL LÉXICO DE LAS *ADVENT LYRICS* DEL *LIBRO DE EXETER
SANTIAGO DISALVO Y JOSÉ MARÍA OLIVER /102

DE TAL PADRE, TAL FIJO*: ACERCA DE ALGUNAS FIGURAS FEMENINAS EN *EL LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR
AYLEN N. ELÍAS /122

LA ANTROPOLOGÍA DE JOHN WYCLIF. EL *DE COMPOSITIONE HOMINIS*
CAROLINA FERNÁNDEZ /130

LAS CORTES DE TOLEDO DE 1480: EL FIN DE LA HEGEMONÍA NOBILIARIA
TOMÁS HELBLING /153

UNA APROXIMACIÓN A LA MATERIALIDAD DE LA LITURGIA EUCARÍSTICA EN LA DIÓCESIS DE SEGOVIA (SIGLOS XIV-XV)
ESTEBAN HERRERA /162

¿TOMÁS DE AQUINO CONTRA EL ABORTO?: ANÁLISIS DE *ST* II-II, Q. 64 A. 8 AD 2UM
FRANCISCO IVERSEN /172

UN ABORDAJE A LA LÍRICA DE TROVADORES Y TROVEROS DESDE LA CANCIÓN DE CRUZADA
JUAN MANUEL LACALLE /185

LA MUERTE VIVIDA: LOS ASPECTOS HISTÓRICOS Y ANTROPOLÓGICOS DEL MORIR
PATRÍCIA MARQUES DE SOUZA /194

EL CAMPESINADO EN LA *CRONICA DELLE COSE OCCORRENTI NE´ TEMPI SUOI*, DE DINO COMPAGNI (SIGLO XIV)
SIMÓN MASSA /204

FIGURAS DEL MAL EN LA *ESTORIA DEL CAVALLERO DEL CISNE*: LA REPRESENTACIÓN NEGATIVA DEL ESTAMENTO NOBILIARIO Y LA DEBILIDAD IMPERIAL
FLORENCIA MIRANDA /211

HERENCIAS MEDIEVALES: *CARLOMAGNO Y LOS DOCE PARES DE FRANCIA* EN CANTA (PERÚ)
RAUF NEME SÁNCHEZ /219

¿Duque, conde o caudillo? Revisitando la figura de Rollón de Normandía
Pedro Pagliero /227

El estado de la cuestión del antijudaísmo en la obra de Gaudencio de Brescia (397-406)
Sofía Ayelén Quiñones /237

Andariegas, veloces y peligrosas: miradas sobre las mujeres en los refranes del *Seniloquium*
María Belén Randazzo /245

Atanarico y Fritigerno: dos formas de consolidar el poder
Ítalo Enrique Sgalla Malla /256

Abordar la historia medieval y moderna con perspectiva de género. Experiencias de cursos para docentes
Emilce Valenzuela y Patricia Veraldi /263

La evolución de la renta del patrimonio urbano en Salamanca durante el siglo XIV
Giuliana Vargas /270

PRESENTACIÓN

A casi 24 años de la primera edición de las *Primeras Jornadas de estudios Medievales* en agosto del año 2000, tenemos el placer de presentar un nuevo volumen que recoge una parte de las contribuciones de las *XVII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales* que tuvieron lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre los días 5 y 7 de septiembre de 2022. Como es habitual, estas jornadas fueron co-organizadas 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).

Es nuestra intención que esta publicación contribuya al continuo desarrollo de los estudios medievales en nuestro país. De esta manera, se ratifica como un espacio que cuenta con muchos años de esfuerzo continuo y que ha evolucionado gracias a una cada vez mayor participación de colegas de todo el país y del extranjero, constituyéndose como un verdadero referente en los estudios de la historia, la literatura, la filosofía y el arte de la Edad Media tanto a nivel nacional e internacional.

A pesar de los vaivenes de las coyunturas sociopolíticas que atravesó nuestro país en este tiempo, en cada nueva edición se ha incrementado la cantidad y calidad de las contribuciones, que abarcan las más diversas especialidades en los estudios medievales, demostrando una verdadera vocación multidisciplinaria, con la pluralidad de enfoques y el intercambio de ideas como pilares. En tal sentido, ante lo que constituye un creciente clima de embestida contra el pensamiento racional y las ciencias en general, y las disciplinas humanas y sociales en particular, la SAEMED reafirma su compromiso institucional con los estudios medievales y convoca a sus asociados y asociadas a redoblar sus esfuerzos en pos de su promoción.

Que la publicación de estas actas sea, entonces, un gesto de reafirmación del valor social de los estudios medievales que nos impulse a seguir por el camino de excelencia académica inaugurado hace ya casi un cuarto de siglo.

HÉCTOR R. FRANCISCO

PRESIDENTE DE LA SAEMED

LOS CANÓNIGOS SALMANTINOS DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA: PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ESTRATEGIAS DE ACUMULACIÓN

LUCÍA ARISNAVARRETA
UNLP
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
En las últimas décadas, los medievalistas hispanos sostuvieron que los beneficios capitulares estaban ocupados por hombres de distintos perfiles sociales. Entre ellos, la participación política en las reuniones ordinarias y la explotación del patrimonio cedido a renta por el Cabildo fue también desigual. A partir del estudio de las Actas capitulares y los Estatutos antiguos de la Catedral de Salamanca, nos proponemos explorar el perfil de los canónigos con mayor participación en el Cabildo durante el último cuarto del siglo XIV, con el fin de realizar un primer acercamiento a sus estrategias de acumulación política y económica.

Palabras clave: Baja Edad Media – Cabildo – Canónigos – Salamanca

Abstract
In the last decades, Spanish medievalists have stated that benefits from the ecclesiastical council were occupied by men with different social backgrounds. Among them, the way of participating in ordinary meetings and exploiting the council's goods was unequal as well. From the study of the council's proceedings and statutes from Salamanca's Cathedral, we intend to explore the profile of those canons with greater participation in the institution. By specifically focusing on the last twenty-five years of the 14th century, we aim for a first analysis of their political and economical accumulation strategies.

Keywords: Late Middle Ages – Ecclesiastical council – Canons – Salamanca

El presente trabajo surge en el marco de la investigación para mi futura tesina de Licenciatura en Historia, en la cual se pretenderá ahondar en la composición social y la política patrimonial del Cabildo de la Catedral de Salamanca hacia fines del siglo XIV y principios del XV.

En esta ocasión, se trabajará específicamente con los canónigos, debido a que es el grupo de beneficiados al que la documentación permite un mejor acercamiento. Estos tienen participación en todas las reuniones del Cabildo, a diferencia de los racioneros, que quedaban

excluidos del cabildo de canónigos, que comenzó a celebrarse en el período a estudiar (Vicente Baz, 2008: 24-30). Este tipo de Cabildo permite, a su vez, conocer el número total de canónigos y sus nombres, debido a que también se mencionan los ausentes en las procesiones. En base a las Actas Capitulares (Tomo I) y a los Estatutos capitulares, se propone hacer un primer acercamiento a este grupo, prestando especial atención a su participación en la explotación del patrimonio cedido a renta por el Cabildo.

Entre los siglos XII y XIII, se producen una serie de normativas que apuntan a determinar el número de miembros que componen el Cabildo. Estas surgieron de la investigación del cardenal Egidio de San Cosme y San Damián, y fueron luego aprobadas por el Papa Inocencio IV, con el fin de evitar abusos en torno a las obligaciones y remuneración de los beneficiados (22). El objetivo final de este proceso era que no se generen dificultades en la distribución de las rentas del Cabildo (Lop Otín, 2002: 92).

Con la Constitución de Inocencio IV (1245), el número de canónigos salmantinos se estableció en veintiséis (Martín Martín, 1985: 282-283). Estos llegaban al beneficio de la canonjía mediante gracias papales al producirse una vacante –por incumplimiento de funciones o, más comúnmente, por muerte de un poseedor de dicho beneficio–. Existen, también, algunos casos en que la vacante se genera por un cambio de sede, aunque algunos canónigos tenían beneficios en otras catedrales. En cuanto a las vías de ascenso hacia el interior del Cabildo, se destaca la relación con –o la pertenencia a– las oligarquías urbanas locales, u obispos u otros clérigos de importancia. En algunos casos, incluso, era la formación intelectual del candidato la que primaba en el otorgamiento de una canonjía (Díaz Ibáñez, 2002: 242). En el momento de ocupar una canonjía vacante, quien ocupara el beneficio debía pagar los derechos de entrada en un plazo de unos pocos días: "aqui en adelante presentaren letra del papa en el dicho cabildo et tomaren posesion de la dignidat o calongia o racion diziendo que vacava agora sea beneficiado o clerigo o lego que sea por ese mesmo fecho a pagar la nata del papa et los maravedies de la capa de seda de la entrada" (Estatutos).

Entre las obligaciones de estos beneficiados, es fundamental la de residencia y asistencia al coro y al culto. Para el caso leonés, Crispín, Bautista Bautista y García García señalan que las dignidades, que también poseían canonjías, estaban dispensadas de la obligación de residencia en los inicios del siglo XV (1990: 181). En Salamanca, por el

contrario, esta obligación se consolida fuertemente hacia la segunda mitad del siglo XIV, sin distinción hacia el interior de los canónigos entre dignidades y canonjías. En este sentido, los estatutos de la Catedral documentan el caso de Gonzalo Ferrandez, chantre de Salamanca en 1369, que pierde su canonjía en favor de Juan Martínez de Alarcón, racionero, por haber sido convocado reiteradamente a su sede y no haber asistido. Previo a esto, Juan Martínez de Alarcón había accedido a la ración por el mismo motivo. Así se documenta este caso:

> por cuanto Gonzalo Ferrández, chantre, canónigo en la dicha iglesia, por su propia autoridad se ausentaba, y aunque fue llamado por el dicho señor obispo y de manera preferente esperado por más tiempo no le importó volver ni le importa, por esto el señor obispo con su cabildo y en ausencia del mencionado lo privó perpetuamente de su porción por su sentencia y quiso y decretó que sea privado. (Estatutos).[1]

Durante el siglo XIV y más enfáticamente hacia el XV, además, comienza a establecerse el requisito de las órdenes sagradas –de *ser ordenado*–, que apunta al deber religioso de los beneficiados. Quienes poseen estas órdenes tienen la tarea, que antes pertenecía a los capellanes, de dictar las misas (Martín Martín, 1985: 286). Para las procesiones de las Fiestas de Santa María (en febrero y agosto), quienes no acudían y no habían solicitado licencia para ello, eran condenados en sus vestuarios (AC1 reg. 293, 367, 419, 487).

Entre las funciones económicas de los canónigos se encuentran las de arrendatarios y fiadores. Sin embargo, no todos tenían una participación similar en estas actividades. En los períodos 1378-1379 y 1383-1384, que son los que serán analizados en las siguientes páginas, son trece los canónigos que participan regularmente en el Cabildo y asisten a las procesiones. A estos se suman, a su vez, las dignidades, que tenían en Salamanca una participación similar a la del resto de los canónigos. La excepción a esto es Nicolás Martínez, arcediano de Salamanca. En 1379, solicitó al Cabildo una licencia, que le fue otorgada, para su obligación de residencia (AC1 reg. 393) y, desde ese momento, tiene escasas apariciones en el Cabildo. La misma licencia fue otorgada a Alfonso Azero, arcediano de Medina, quien sin embargo retoma su presencia en las reuniones en 1383 y sale como fiador de algunos arrendamientos (reg. 411, 443, 500). Previamente ese mismo año, estas dos dignidades obtuvieron descuentos "de las rentas que tienen de la eglesia et de los dineros que tienen reçebidos" (reg. 323), conjuntamente con otros beneficiados, entre los cuales se hallan cinco canónigos.

[1] Traducción propia del latín.

De ellos, sabemos que únicamente dos tienen asistencia en el Cabildo.[2] Uno, asiste regularmente y tiene varios arrendamientos, mientras que el otro tiene presencia únicamente en las procesiones.

A partir de la separación de las mesas episcopal y capitular, la mesa capitular comienza a controlar los arrendamientos de las propiedades. La independencia económica respecto al obispo determinó que las reuniones capitulares tuviesen un rol central como instancia de toma de decisiones. De este modo, se ha argumentado que se tornó fundamental para acceder a la propiedad capitular la buena relación con el Cabildo o con alguno de sus miembros (Cimino, 2021: 240).

Si bien la mayor parte de los canónigos que participan activamente de la explotación del patrimonio capitular hacia fines del siglo XIV tienen una asistencia regular a las reuniones, no es posible afirmar, teniendo en cuenta el caso expuesto más arriba, que quienes no la tenían estuvieran completamente excluidos de la explotación de los bienes capitulares. Los saltos cronológicos en actas capitulares no permiten conocer la totalidad de los arrendamientos y sus condiciones. Sin embargo, son aquellos canónigos que más asisten a las reuniones y procesiones los protagonistas de los arrendamientos nuevos realizados en 1378-1379 y 1383-1384. Por eso, resulta relevante conocer el grado y tono de la participación de las jerarquías catedralicias en dichas reuniones.

En cuanto a los arriendos que sacan estos canónigos, de un total de treinta y tres arrendamientos nuevos para estos bienios, once corresponden a bienes urbanos, nueve a préstamos, nueve a bienes rurales, dos a vestuarios y dos a diezmos. Por un lado, los diezmos y préstamos −porciones del diezmo de las iglesias urbanas o rurales que corresponden al Cabildo−, se perciben en especie, pero se arriendan en dinero con el fin de pagar las raciones y los repartos habituales de los beneficiados. Respecto de los vestuarios, se arriendan aquellos pertenecientes a canónigos que hubieran incumplido su obligación de residencia −es decir estado ausentes sin licencia− para las fiestas de Santa María. Todos estos arrendamientos son anuales, y los canónigos que los toman no los transfieren a otro.

Para el caso de los bienes rurales que, al igual que los urbanos, se arriendan de por vida, de nueve bienes, cinco son traspasados en el mismo cabildo o los inmediatamente posteriores, a renteros ajenos al Cabildo (AC1 reg. 442, 456, 359, 368, 296, 304), con los que

[2] Ferrán Sánchez, tesorero, y Benito Pérez.

no tienen parentesco –o, al menos, éste no está explicitado en los registros– y que pertenecen, al parecer, a sectores diversos. En 1378, el canónigo Martín Sánchez sacó en renta el piélago de Mahera por sesenta y un maravedíes, y lo traspasó tres cabildos después a Pedro Martínez, pescador, por los mismos maravedíes. Unos meses más tarde, en enero de 1379, Juan González arrendó dos yugadas en Villanueva del Orvada por seis cafices de trigo, dejándolas veinte días después por el mismo monto a Andrés Johanes y Johan Ferrández, hijo de Johan Ascensio de Villanueva. En 1379, Nuño García renunció a una heredad en Villoruela, que tenía por ciento diecinueve maravedíes, y volvió a tomarla en la misma reunión por cien maravedíes. Quince días más tarde, la renunció nuevamente, dejándosela a Martín Muñoz de Villoruela por este último monto, debiendo pagar él mismo la diferencia respecto del arrendamiento original (reg. 355, 361). Los casos de toma de un bien y traspaso en un único cabildo se dan en 1383. Por un lado, Diego Martínez arrienda la heredad de Thesonera y la deja por el mismo valor y las mismas condiciones. Además, sale como fiador del nuevo rentero (reg. 439). Por su parte, el arcediano de Ledesma, Sancho Sánchez, sacó en renta el lugar de Arguixo por doscientos maravedíes, y lo traspasó inmediatamente a Ferrán González por ese mismo valor. Veintiocho días más tarde, añaden como condición de ese traspaso que en caso de iniciarse un pleito, el nuevo arrendatario debía hacerse cargo política y económicamente, aún si no lograra que el Cabildo conserve esas tierras:

> si el dicho frey Ferrant Garçia, o otro alguno, movier pleito sobre este lugar, que el dicho Ferrant Gonçalez que tome el pleito et lo siga a su costa et lo acabe. Et aunque el cabildo pierda alguna vez [l]a posesion deste lugar et despues la cobrare, que se torne la renta al dicho Ferrant Gonçalez, todavia pagando la costa del pleito (reg. 456).

En este último caso, el nuevo rentero parece pertenecer a un sector más destacado que los primeros, que parecen ser quienes explotan directamente los bienes arrendados.

Por otro lado, si bien no realiza un traspaso, a fines de 1378 el canónigo Diego Martínez renunció a una heredad que tenía en Cabo de Villa por doscientos cuarenta y dos maravedíes. Tres cabildos más tarde, sin embargo, volvió a sacarla en renta por el mismo monto, "Et tomola [...] segunt que la primero tenia, et con aquellas actiones et condiciones que primero la tenia de los dicho dean et cabildo." (reg. 328, 334).

En este sentido, es posible vislumbrar en el ámbito rural algunos signos de una coyuntura crítica marcada por la crisis del siglo XIV. Si bien las actas capitulares no hacen

referencia directa a una caída demográfica pronunciada, los ejemplos citados pueden interpretarse de esta forma a partir de una contracción en la demanda de tierras (Vassallo, Cimino, Orlowski, Porterie, 2022: 40). Esto, al parecer, inhabilita a los canónigos a dejar bienes en Cabildo sin que otro arrendatario los tome a la brevedad.

Un punto de la economía capitular en el que se ven plasmados tanto aspectos críticos producto del contexto, como aspectos relacionales entre prebendados, es el de los descuentos. Entre 1378-1379 y 1383-1384, el cabildo consiente un descuento a Raimundo Bodín, que es nada menos que deán de Salamanca. Se trata de la heredad de Monterrubio, que Bodín tenía por trece cafices y cuatro fanegas de trigo, de las cuales le hicieron en 1378 una quita de cinco cafices y cuatro fanegas (AC1 reg. 286), es decir más de un 40% del total de la renta. Este es el único descuento otorgado a un canónigo, a excepción de los citados anteriormente, de los cuales se desconoce el monto inicial de la renta y, por ende, su impacto concreto en la economía de los beneficiados.[3]

Más tarde, en 1383, Martín García, chantre, no permitió el otorgamiento de una gracia general de cien maravedíes que algunos miembros del Cabildo habrían solicitado previamente para todos los beneficiados. El argumento, avalado por algunos canónigos y unos pocos racioneros era que hacer esa concesión "era muy dañoso a la dicha eglesia" (reg. 401). Este aspecto nos conduce a pensar que existían hacia el interior del Cabildo salmantino sectores sociales con lógicas político-económicas diferentes, que entraban en disputa.

A pesar de la negativa de otorgar descuentos generales para todos los beneficiados, el Cabildo habilitaba ciertas prácticas en el arrendamiento de bienes urbanos que permitían a los arrendatarios obtener descuentos efectivos mediante subarriendos. En los cabildos, algunos arrendatarios dejaban un bien, que otro tomaba por un monto mucho mayor al que abonaban en primera instancia. El monto diferencial surgido del nuevo arriendo quedaba a favor del arrendatario original, que lo destinaba a descontarse del arrendamiento de otro bien que poseyera. Es el caso, por ejemplo, de Juan Martínez de Alarcón, arcediano de Alba, que en 1378 dejó a un racionero unas casas que arrendaba por cincuenta maravedíes. El nuevo rentero las tomó por trescientos cincuenta maravedíes, y la diferencia de trescientos se aplicó en favor del arcediano sobre la renta de otras casas que tenía (reg. 319). Lo mismo sucede en 1384 con Pedro Fernández de Cuenca, que deja unas casas a un racionero con una diferencia a favor de noventa y ocho maravedíes (reg. 493).

[3] Véase pp. 3 del presente trabajo.

Si bien en la mayor parte de los arrendamientos urbanos el nuevo rentero tomaba el bien por un maravedí más del monto del arriendo original, este mecanismo de descuentos mediante el aumento −especulación mediante− de la renta urbana, cumplía el fin para el Cabildo de aumentar el beneficio obtenido de la explotación de sus bienes. Una vez finalizado el subarriendo por muerte del arrendatario original, la diferencia quedaba a favor de la mesa capitular. Esta estrategia se enmarca, a su vez, en un contexto de alza de la renta urbana a lo largo del siglo XIV.[4]

A modo de balance, cabe señalar algunas cuestiones. Por un lado, se observa que, para el período trabajado, los canónigos salmantinos tienden a dejar sus bienes en Cabildo únicamente si logran que se concrete un traspaso u otro arrendamiento de dicho bien. Esto podría indicar la existencia de una institución capitular fortalecida hacia fines del siglo XIV, así como también va en este sentido el significativo control sobre la obligación de residencia −recordemos el caso de Gonzalo Ferrández, que perdió su canonjía en 1369−.[5]

Para el ámbito rural, creemos que se observa en el Cabildo la necesidad de mantener el control sobre sus bienes en un contexto de contracción de la demanda de tierras. De esto dan cuenta los registros citados, donde los nuevos arrendatarios son posiblemente explotadores directos de dichos bienes, y más explícitamente el traspaso del lugar de Arguixo a un arrendatario capaz de sobrellevar en lo económico y lo político un posible pleito.

En el ámbito urbano, es el mecanismo de subarriendos el que permite al Cabildo desarrollar una estrategia de crecimiento del beneficio en la explotación de sus bienes. A su vez, las disputas que se ven plasmadas en torno a la negativa al otorgamiento de descuentos generales, nos llevan a pensar nuevamente en la centralidad de la asistencia a las reuniones capitulares en este período. Si bien no es posible sostener la existencia de una correlación directa entre asistencia y posesión de arrendamientos, como hemos visto, sí creemos que son las reuniones el ámbito donde se dirimen las relaciones interpersonales entre prebendados, aspecto que se vuelve muy significativo desde el control de los arrendamientos por parte de la mesa capitular (Cimino, 2021:240).

[4] El alza de la renta urbana durante el siglo XIV no es una particularidad exclusiva de Salamanca. Véase también Casado Alonso, 2009.
[5] Véase pp. 3 del presente trabajo.

Bibliografía

Casado Alonso, Hilario (2009) "¿Existió la crisis del siglo XIV? Consideraciones a partir de los datos de la contabilidad de la Catedral de Burgos", en Ma. I.sabel Del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena, (dirs.) *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Prof. Julio Valdeón*, III, Valladolid: Junta de Castilla y León, Universidad de Valladolid.

Cimino, Carla (2021) *Estudio comparativo de señoríos catedralicios castellano-leoneses. Las elites locales y las iglesias catedrales de Zamora, Salamanca y Ávila del siglo XII al XV,* Tesis de posgrado. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Cimino, Carla; Rosana Vassallo y Rocío Pauwels, (en preparación, 2023) *Estatutos del Cabildo Catedralicio de Salamanca*, Salamanca: Archivo Catedralicio de Salamanca. [Abrev.: Estatutos].

Díaz Ibáñez, Jorge (2002) *La iglesia de Cuenca en la Edad Media (Siglos XII-XV). Estructura y relaciones de poder*, Madrid: Universidad Complutense.

Vicente Baz, Raúl (2008) *Los libros de Actas Capitulares de la Catedral de Salamanca (1298-1489)*, Salamanca: Akal.

Lop Otín, María José (2002) *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV aspectos institucionales y sociológicos*, Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense.

Martín Martín, José Luis (1985) *El patrimonio de la Catedral de Salamanca*, Diputación de Salamanca.

Nicolás Crispín, Mª Isabel; Mateo Bautista Bautista, y Teresa García García, (1990) *La organización del Cabildo catedralicio leonés a comienzos del s. XV (1419-1426)*, Biblioteca de Castilla y León.

Vassallo, Rosana; Carla Cimino; Sabrina Orlowski y Ana Porterie (en prensa, 2022) *Actas capitulares de la Catedral de Salamanca, vol. I (1298-1404). Estudio y transcripción*, Publicaciones del Archivo Catedral: Salamanca. [Abrev.: AC1].

MUJER, MILAGRO Y MAGIA EN DOS RELATOS DEL MANUSCRITO H-I-13

SOFÍA BATTILANA
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
El manuscrito h-I-13, de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, ha llamado la atención por los nueve relatos que la crítica ha tendido a relacionar entre sí. El códice de principios del siglo XIV es considerado una antología ya que todas las narraciones tienen contenido religioso, lo cual les confiere unidad temática. En el presente trabajo se analizarán dos de esas narraciones: "Aquí comiença el cuento muy fermoso del enperador Otas de Roma e de la infante Florencia su fija e del buen cavallero Esmero" y "Aquí comiença un muy fermoso cuento de una santa enperatrís que ovo en Roma e de su castidat". La presencia de tópicos provenientes de la hagiografía y del romance construye una duplicidad genérica; por ende, los consideramos romances hagiográficos. El objetivo es analizar los elementos mágicos, precristianos, propios del romance y, por otro lado, del milagro, propio de la hagiografía. También comparamos las protagonistas de los relatos, pues tanto Florencia de Roma como la emperatriz se encuentran en esta tensión específica entre el milagro y la magia.

Palabras clave: Romance hagiográfico – Milagro – Magia – Precristiano

Abstract
The manuscript h-I-13, of the San Lorenzo de El Escorial Library, has drawn attention because of its nine stories that the critics had tended to relate between. The early 14th century codex is considered an anthology, since all the stories have religious content, which gives them thematic unity. In the present paper, two of those stories will be analyzed: "Aquí comiença el cuento muy fermoso del enperador Otas de Roma e de la infante Florencia su fija e del buen cavallero Esmero" and "Aquí comiença un muy fermoso cuento de una santa enperatrís que ovo en Roma e de su castidat". The presence of topics coming from hagiography and romance creates a generic duplicity; therefore, we consider them hagiographic romances. The aim is to analyze, on one hand, the magic pre-Christian elements proper of romance, and, on the other hand, the miracle, proper of hagiography. We also compare the protagonists of the stories, since both Florencia de Roma and the empress struggle, in this specific tension, between miracle and magic.

Keywords: Hagiographic romance – Miracle – Magic – pre-Christian

Los últimos tres relatos de los nueve que constituyen el manuscrito escurialense h-I-13 presentan un tema en común: la falsa acusación contra una reina o princesa. Este tópico, proveniente de Oriente, fue introducido en Europa alrededor del siglo XI (Zubillaga, 2008:

128). Las aventuras presentadas y el protagonismo femenino permiten clasificar estos relatos como romances hagiográficos[1], ya que, sin descuidar elementos vinculados con la *Imitatio Christi* y la puesta a prueba, la estructura narrativa alude a la de la novela griega, en la que el personaje principal es corrido de su locación a la fuerza y debe atravesar una serie de pruebas para obtener la recompensa al final (el reencuentro con su pareja o familia, el retorno al hogar; al fin y al cabo, la esperada restitución de un orden). La peripecia o aventura, propia del romance, se entrelaza aquí con los tópicos del cristianismo y se acompaña, en cada caso, con un mensaje didáctico.

En el siguiente trabajo, se comparará a las protagonistas de dos de esos relatos: *Otas de Roma* y *Una santa enperatrís*. La comparación está dirigida al vínculo que cada personaje comparte con el ámbito de lo sobrenatural. Es importante contextualizar el concepto de lo sobrenatural, revisar sus divisiones y desgloses teniendo presente el análisis de una producción discursiva medieval. Numeroso es el rastreo del término "maravilloso" y "maravilla" en los relatos, y su uso en frases ocupando la función tanto de sustantivo como de adjetivo permite ver una línea de investigación a tener en cuenta. En el análisis concreto de episodios que lindan con lo "hagiográfico", se puede vislumbrar el universo de lo maravilloso cristiano, así como algunas zonas grises que hacen su presencia en los textos. Es decir, la aparición de elementos mágicos que, aun perteneciendo al reino de Dios, establecen otra posible dinámica mágica y milagrosa. Las protagonistas dejan, en este caso, una fuerte pisada: ellas mismas son referidas como "maravillas". Entonces, podemos establecer un vínculo entre lo sobrenatural y lo femenino. Su construcción narrativa las hace personajes ejemplares no solamente a nivel simbólico (las acerca a las figuras de santas) sino que las vuelve protagonistas y es gracias a esa ejemplaridad que, en ocasiones, se inclinan por la acción no esperada, convirtiéndolas en interesantes modelos femeninos. La ejemplaridad no las pone en el típico lugar de damisela en peligro: se defienden de sus agresores, utilizan sus recursos y toman decisiones personales como dedicarse a la vida conventual. De esta manera, acudimos a la presencia del problema de cómo la conversión repercute en la construcción de la subjetividad.

[1] Carina Zubillaga (2008) propone, en su edición al manuscrito escurialense, el concepto de "romance hagiográfico" para referirse a este tipo de relatos ambiguos, si se tienen en cuenta estudios previos como el de Isabel Lozano-Renieblas (2003), que dice que los romances se apropian de los recursos hagiográficos, los cuales introdujeron en la Edad Media el eco de la novela griega de aventuras. Al producirse esta mixtura, la hagiografía cede a la mujer como protagonista de la aventura, y la trama está atravesada por una afectividad femenina de la cual carecen las narraciones épicas y los romances caballerescos.

Lo maravilloso precristiano y lo maravilloso cristiano[2] se vinculan en las protagonistas. Por ende, hay episodios que marcan lo uno y lo otro. Lo cual da a entender la multiplicidad y diversidad de los códigos culturales de la época, donde la sorpresa, el asombro e incluso la espera son emociones que forman parte de categorías útiles en un intento de comprender y discernir la realidad. La obra de Dios es una temática presente en estos relatos, lo cual no excluye la presencia de algunos elementos sobrenaturales paganos o mágicos que vuelven más compleja y rica su construcción.

El inicio de ambos relatos proclama lo sobrenatural. En *Otas*, el nacimiento de la protagonista es acompañado de una serie de prodigios manifestados en ese día. Lo excepcional está vinculado aquí con cierto aspecto mortífero ya que se produce, además de una lluvia de sangre, la muerte de distintos animales: "E aquel día aveno tan gran maravilla en su naçençia que llovió sangre, onde la gente fue muy espantada. E otrosí se conbatieron aquel día todas las bestias que en aquel regno eran, e las aves en el aire, así que todas se pelaron" (Zubillaga, 2008: 129)[3]. El conflicto del relato, la boda propuesta por Garsir, el cual pretende a Florencia, también va contra lo natural: "-Señor, por Dios, merçet -dixo la infante-, ante me mandat tajar la garganta, ca este casamiento es muy descomunal; la niña con viejo e la vieja con el niño, esto es cosa por anbos pueden parar mientes a mal" (Zubillaga, 2008: 134). La negativa de Florencia ante esta propuesta incidirá en la construcción heroica del personaje de Esmeré, el hombre elegido por ella para ocupar el lugar correspondiente en el reino luego de la muerte de Otas, su padre. Por otro lado, la historia de una santa emperatriz profundiza aún más en lo maravilloso cristiano y, dentro de esta categoría, el testimonio del milagro, anunciado en el inicio: "E d'esto vos quiero retraer fermosos miraglos […]" (Zubillaga, 2008: 244). El elemento del milagro tiene un gran peso en la trama narrativa ya que, a diferencia del anterior relato, se puede ver la presencia directa de la Virgen en la ayuda del personaje.

La belleza es otro punto que mantiene un vínculo con lo sobrenatural ya que las protagonistas ostentan una hermosura excepcional, pues encandilan a toda persona que las contempla. En la piel de Florencia se aprecia una tenue claridad que brilla más que las joyas que luce en sus ropas. Mientras que la claridad de la faz es un rasgo característico en los relatos de santas, también se podría vincular el brillo con, quizás, los seres sobrenaturales más

[2] Jacques Le Goff (1994) establece la categoría de lo maravilloso en la Edad Media, *mirabilia*, un universo constituido por múltiples fuerzas sobrenaturales y, por otro lado, lo maravilloso cristiano, donde el milagro es producido por un único autor: Dios.
[3] Utilizaré la edición de Carina Zubillaga del *Ms. Esc. h-I-13*.

conocidos y popularizados en la literatura maravillosa: las hadas. Florencia misma es descrita como una "fada" en algunas partes del texto. C. S. Lewis señala una de las características principales de estos seres denominados "fairies" en inglés, rodeados por un "bright vividly material splendor" (1964: 130). Es este brillo el que está presente en la piel de Florencia, el cual realza su ya evidente belleza. El rasgo de la belleza está presente, a su vez, en el personaje de la emperatriz. Tanto ella como Florencia son descritas como hermosas: "Fermosa fue de dentro, fermosa fue de fuera […]" (Zubillaga, 2008: 245). Siguiendo la concepción medieval de la dependencia mutua de las cosas similares[4], la belleza especial que distingue a las princesas, se vuelve una marca de la virtud interior, de la santidad, la cual será reforzada más adelante en los romances.

Las cuitas vividas por las mujeres son las mismas en ambos casos, ya que, tanto una como otra son pretendidas sexualmente y, siempre en vías de resguardar la castidad, prefieren la muerte antes que atravesar esa humillación. Luego de la pretensión sexual, la falsa acusación es el siguiente paso en los dos casos, así como el asesinato de un inocente (la hija del rey de Castillo Perdido y el hijo pequeño del conde), el cual produce la condena a muerte revertida a causa de las plegarias de los personajes femeninos. Esta sentencia se intercambia por el destierro, oportunidad para que las protagonistas sean testigos de más milagros de Dios.

En relación con esto, la piedra como elemento mágico cumple un rol fundamental en la trama del texto ya que la piedra de castidad que le da el sacerdote a Florencia, la cual recuerda las propiedades de estos objetos y lo maravilloso precristiano, impide el ataque sexual de Miles sobre la joven: "[…] e otra avía ý, que non ha doncella que la troxiese que pudiede perder su virginidar. Mucho dava la piedra gran castidad, e el que apostóligo la diera a Florença" (Zubillaga, 2008: 197). Plinio estaba convencido del poder de las piedras mientras que Isidoro de Sevilla le dedica un apartado a sus cualidades en el Libro 16 de sus *Etimologías* (Saunders, 2021: 102). El estudio de las piedras abarcaba incluso un género literario: el lapidario. La piedra del sacerdote activa su poder sobrenatural contra Miles, que perdió la movilidad de su cuerpo al intentar propasarse con Florencia. A pesar de que en este texto es entregada por un miembro de la Iglesia, se vinculaba a las piedras en la Edad Media también con una magia positiva, blanca, natural. Como la planta medicinal entregada por la Virgen a la emperatriz, la piedra con un poder positivo podía ser vista como un signo de la gracia de Dios y una fuerza

[4] Véase Frazer (2009:15).

beneficiosa del universo. Se ve aquí, entonces, la difusa línea entre la magia, una magia blanca, lícita, y la religión, en donde el contacto con lo sobrenatural reside sobre todo en su eficacia.

Pero es Florencia misma la que emana una suerte de halo sobrenatural que atrae a bestias y seres humanos junto a sí, el cual actúa en su rapto por Miles. Un león apareció a causa de las plegarias que enuncia, desesperada, la joven. La súbita aparición de unos monos sorprende sobremanera a Miles en su intento de acercarse a Florencia. Aquí, la presencia femenina produce el milagro cristiano (pues es un miembro de la iglesia, como se mencionó antes, el que le otorga un amuleto para resguardar su castidad) pero tiene, también, su propio "poder" inclinado al ámbito sobrenatural. Miles, al ver las apariciones de los animales y notar la influencia sobrenatural en su propio cuerpo, se refiere a ella como una encantadora: "Desfazet aína las caráutulas" (Zubillaga, 2008: 204). Asocia a la misma Florencia con el poder sobrenatural y la ve como la causante directa de estas influencias. Yendo aún más lejos en su intento de desenmascarar los poderes extraordinarios de la princesa, Miles procede al martirio para que esta confiese su naturaleza sobrenatural. El hermano de Esmeré la hiere para que "desactive", según él, el maleficio que le lanzó. La suerte de la princesa cambia cuando halla auxilio en el rey del Castillo Perdido. Un ciervo atrae al monarca a donde está Florencia, sangrando su martirio, atada de pies y manos. En un refuerzo claro de la naturaleza ambigua de la joven, lo primero que enuncia el salvador de Florencia es: "Si cosa buena sodes, dezítmelo luego" (Zubillaga, 2008: 205). Algo en Florencia desconcierta a los que las rodean. Cuando es desterrada del palacio de Terrín, ocurre el milagro en altamar, al ser llevada en un barco engañada por Clarenbaut. Durante el ataque de Escot, uno de los marineros del barco, Florencia ruega a Dios que proteja su virtud. La plegaria es escuchada, una tormenta sobreviene y destruye el barco pero ella se salva y llega a tierra. En este lugar, Florencia es acogida en un convento donde obrará milagros. Su fama será tan difundida que hará que vuelva a encontrarse con sus adversarios, ahora enfermos de lepra, en busca de una cura. Esto también la acercará al príncipe Esmeré, quien busca una cura para su herida, restableciendo así un orden esperado: "En la Edad Media el papel político de la reina está muy ligado al cuerpo físico, pues su función es concebir herederos que garanticen la sucesión política y la estabilidad social" (Zubillaga, 2008: 132). Y esta será la diferencia fundamental entre los personajes. Mientras que en el relato de Florencia el orden social vuelve a estabilizarse al final de la narración, la emperatriz produce un quiebre paradigmático al dedicarse a la contemplación por el resto de su vida, al punto de emparedarse voluntariamente.

En el relato de la emperatriz también hay un episodio de una tormenta en el mar. Cuando los marineros pretenden mancillar el cuerpo femenino, ocurre el primer milagro de una serie presentada en esta parte: se escucha la voz de un ángel que los detiene. Asustados, los marineros dejan a la emperatriz sobre una roca en medio del mar y este espacio será testigo del lamento de la reina, el cual marca el momento culminante de sufrimiento. Luego de tres días de soledad y de numerosas plegarias, la joven tiene una visión de la Virgen, la cual cura sus heridas, cansancio y hambre: "La sabrosa Virgen, pura e limpia, la enperatrís de todo el mundo […] veno confortar a la enperatrís sobre la peña do seía; e mostrósele en visión tan clara que semejaba a la enperatrís que la mar era esclareçida de la claridat de su faz […]" (Zubillaga, 2008: 274). El objeto mágico, en este caso, es provisto de forma directa por la virgen y con este el personaje emprenderá el camino de su conversión. Se ve aquí el milagro vinculado con la preservación del cuerpo, rasgo central de la asistencia divina ya que el milagro incide principalmente en lo físico, tiene que ver con el cuerpo y sus marcas (Saunders, 2021: 207). Así como Florencia, la emperatriz curará a los leprosos que halle en distintas peregrinaciones.

Aquí se ve la reducción de las fuerzas sobrenaturales a un único centro que es María, figura mediadora entre Dios y la humanidad. Ya era común en los relatos hagiográficos la presencia de María como gentil intercesora ante Dios, madre que le ruega a su hijo por las víctimas del pecado. La enfermedad y la curación son temáticas recurrentes en los romances y, en estos casos, es significativa la presencia de la lepra como penitencia de los agresores de las heroínas, ya que se trataba de una enfermedad de mucha resonancia en la Edad Media, entre el rechazo y la conmiseración[5], asociada en el Antiguo Testamento, en Levítico 13 y 14, con los defectos morales y especialmente con la lujuria: pecado vinculado a los personajes masculinos de estos relatos. El sufrimiento físico de las protagonistas se nivela con el posterior sufrimiento masculino, asociado a la penitencia, como consecuencia del pecado de la falsa acusación.

Consideraciones finales

Lo sobrenatural se da de manera explícita en ambos textos y constituye una forma pertinente del desarrollo femenino. La presencia de Dios se da en *Otas* a través de mediaciones, objetos y personajes que influyen en la sucesión de hechos. Los poderes curativos de Florencia podrían conectarse con la presencia divina pero la joven tiene una sensibilidad demostrada desde el

[5] Véase Martínez (2021: 266).

principio, una afinidad con lo sobrenatural. A pesar de ser una "mediadora" del poder de Dios, hay elementos precristianos vinculados con Florencia. El contacto con lo sobrenatural cristiano es un recurso para encauzar al personaje de vuelta al orden social. Florencia presiente, en su conversión, que se volverá a encontrar con Esmeré, y ese es su íntimo deseo por el cual reza. La piedra de la castidad, elemento vinculado al cristianismo, la resguarda de perturbar ese orden: no debe perder su virginidad, debe yacer con el rey y engendrar herederos. Florencia tiende a lo maravilloso precristiano (desorden, paganismo, fuerzas naturales) pero regresa a una estructura cortesana. Mientras que Florencia posee el poder de curación santa, la emperatriz concentra sus energías en la intercesión de Dios. Es a través de la hierba milagrosa de María que cura a los enfermos pero, a pesar del intento del mantenimiento del orden, es como si su fe la condujera por el camino inverso, a romper el orden social establecido, abandonando a su esposo y eligiendo una vida de contemplación. Lo cual refuerza la idea de la santidad como un estado de disrupción, el cual rompe con los valores sociales normales (Riches, 2005: 5). Por ende, la subjetividad del personaje se desarrolla de otra manera a la de Florencia de Roma. La potencialidad de estos relatos radica en la representación de lo sobrenatural en su vínculo con los personajes femeninos. La línea de lo sobrenatural es difusa y, ya sea mujer mágica o santa, la presencia femenina constituye el punto central en estos romances hagiográficos.

Bibliografía

Fuentes

Manuscrito h-I-13

Zubillaga, Carina, (ed.) (2008) *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*. Buenos Aires: Secrit.

Bibliografía teórica y crítica

Barrenechea, Ana María (1985) "La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales en la constitución de un género" en *El espacio crítico en el discurso literario*, Buenos Aires: Kapelusz.

Frazer, James (2009) "Chapter 4: Magic and Religion" en Mary Douglas, *The Golden Bough*, Lux Occulta Press, 43-52.

Le Goff, Jacques (1994) "Lo maravilloso en el Occidente medieval" en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa.

Lewis, C. S. (1964) "The Longaevi" en *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge University Press.

Martínez, Adriana (2021) "Literalidad y metáfora. La lepra entre el rechazo y la redención en el Medioevo" *Revista Eikón/Imago* (11): 261-272.

Riches, Samantha, y Sarah Salih, (eds.) (2005) "Introduction", en Samantha Riches y Sarah Salih, *Gender and Holiness: Men, women and saints in late medieval Europe*, Londres: Taylor and Francis, 1-7.

Saunders, Corinne (2021) *Magic and the Supernatural in Medieval English Romance*, Suffolk: Woodbridge.

Todorov, Tzvetan (1980) *Introducción a la literatura fantástica*, México: La Red de Jonás Premia Editora.

Ward, Benedicta (1987) *Miracles and the Medieval Mind: Theory, record and event 1000-1215 Middle Ages*, University of Pennsyilvania Press.

Zubillaga, Carina (ed.) (2008) "Otas de Roma" en *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*, Buenos Aires: Secrit, 128-140.

—— (ed.) (2008) "Una santa enperatrís" en *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*, Buenos Aires: Secrit, 140-153.

THE LEGEND OF GOOD WOMEN, DE GEOFFREY CHAUCER. RECURSOS RETÓRICOS Y NARRATIVOS PARA UNA REESCRITURA DE LA TRADICIÓN CLÁSICA

MARÍA CELESTE CARRETTONI
IDHICS - FAHCE, UNLP
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen

*The Legend of Good Women (*c.1386) es un poema narrativo que, como otras obras de Geoffrey Chaucer (c.1340-1400), se encuentra incompleto. Comprende un extenso Prólogo y nueve relatos breves basados en obras de la tradición clásica –principalmente, *Heroidas* y *Las metamorfosis* de Ovidio y la *Eneida*–. *The Legend* evidencia la recepción medieval de sus fuentes. Los relatos que la componen retoman esas 'antiguas historias' heredadas, según se enuncia en el Prólogo, y las reescriben fundamentalmente a partir de tres recursos: el primero es su inclusión en un marco narrativo complejo que abreva en la tradición del amor cortés, y que incluye una elaborada ensoñación; el segundo, la creación de un narrador que podría caracterizarse como 'no confiable' (Booth, 1983), cuyos comentarios median en la recepción tanto de las fuentes clásicas como de las propias leyendas y otorgan, además, unicidad estructural a la obra. El tercer elemento, relacionado con las intervenciones del narrador, es el empleo de recursos como la escisión y la amplificación (Genette, 1989) de los hipotextos de la obra. En cuanto a este último recurso, cabe señalar la cristianización del material clásico que denotan algunas leyendas (Kiser, 1983), característica de la recepción medieval en su conjunto. *The Legend* constituye, sin dudas, un paso fundamental en la experimentación de Chaucer con la narrativa breve (Frank, 1972) y anticipa elementos que serán perfeccionados o profundizados en *The Canterbury Tales*, actualmente considerada su obra cumbre.

Palabras clave: Recepción clásica – Reescritura – Narrativa breve – Experimentación

Abstract

The Legend of Good Women (c.1386) is a narrative poem which, like others by Geoffrey Chaucer (c. 1340-1400), is incomplete. It comprises a long Prologue and nine short narratives based on works from the classical tradition –notably Ovid's *Heroides* and *Metamorphoses* and Virgil's *Aeneid*–. The *Legend* evinces the medieval reception of its sources. The narratives comprised in it rewrite those "olde aproved storyes", as announced in the Prologue, mainly through three devices: the first is the inclusion of the legends in a complex frame narrative drawing upon the courtly love tradition and also featuring adream vision; the second is the characterization of the narrator as "untrustworthy" (Booth, 1983), whose comments mediate in the reception of both the classical sources and the legends themselves, and thus lend cohesion to the poem. The third device, related to the narrator's interventions, is the excision and amplification (Genette, 1989) of the poem's hypotexts. Regarding the latter, it is worth noting the Christianisation of classical material evident in some of the legends (Kiser, 1983), a characteristic of medieval reception at large. The *Legend* is doubtless an essential step in Chaucer's experimentation with

short narrative forms (Frank, 1972), as it anticipates elements which are to be perfected or taken further in *The Canterbury Tales*, currently considered the author's masterpiece.

Keywords: Classical reception – Rewriting – Short narrative form – Experimentation

The Legend of Good Women fue compuesta aproximadamente en el año 1386, en paralelo con los primeros relatos de *The Canterbury Tales*.[1] Se trata de una obra bisagra en la producción de Geoffrey Chaucer: la primera parte, el Prólogo, mira hacia atrás, hacia el género de las ensoñaciones, al que pertenecen sus obras anteriores más importantes; la otra, anticipa la colección de relatos conexos que será *The Canterbury Tales* (Williams, 2006: 172). Históricamente, la acogida crítica de la obra ha sido heterogénea: en general, se ha valorado la calidad artística del Prólogo, objeto de estudio casi exclusivo hasta principios del siglo XX, y se ha considerado que los relatos breves eran, comparativamente, inferiores, en particular en cuanto al manejo de la versificación (Livingston Lowes, 1905).

La ensoñación del Prólogo[2] a *The Legend* es la última que escribiría Chaucer. De inspiración francesa, con el *Roman de la Rose* como modelo emblemático, y con influencias de la poesía de la margarita de Guillaume de Mauchaut y Jean Froissart (Percival, 1998), el Prólogo abreva en la tradición del amor cortés, con su característica exaltación femenina, dirigida a las figuras superpuestas de la margarita y Alcestis. El Prólogo contiene todos los elementos convencionales del género de las ensoñaciones: la lectura, el sueño y los encuentros sobrenaturales; el narrador versado en la tradición clásica y el pretexto para la composición de una nueva obra (Williams, 2006), cuya destinataria, en la primera versión del Prólogo, habría sido la reina Ana de Luxemburgo (Sanok, 2001).

La primera función del Prólogo es, entonces, la de presentar *The Legend* como una recantación (Percival, 1998) que justifica la escritura de los nueve relatos. A partir de su encuentro con el dios Amor, el poeta narrador, claramente identificable con Chaucer por las obras que se le atribuyen (*G* 253; 404), debe cumplir una pena por la ofensa infringida al dios, patrono de las mujeres: la elección del tema de su obra anterior, *Troilus and Criseyde*, es decir, la

[1] Entre ellos, *The Knight's Tale*. Al respecto, véase "The Canon and Chronology of Chaucer's Works", en Benson (2008).

[2] La crítica de principios del siglo XX se ha ocupado extensamente de las diferencias entre las dos versiones existentes del Prólogo, designadas *F* y G, su cronología, y los motivos de la preeminencia de esta última versión, producto de una revisión hacia el año 1394, la cual se conserva en un único manuscrito, Cambridge University Library Gg. 4.27. Las citas de este trabajo son de la versión *G*, excepto en aquellos casos en que la referencia en cuestión se encuentre solo en el texto *F*.

historia de una mujer infiel en el amor. La pena, ideada por la reina Alcestis, que acompaña al dios en la ensoñación, es la escritura de una obra acerca de mujeres fieles en el amor que fueron traicionadas por los hombres a quienes amaron (*G* 470-476). El foco en las protagonistas, que en la ficción del relato marco responde a la demanda de Amor, tiene un antecedente literario en las *Heroidas* de Ovidio, fuente de varios de los relatos. Otros hipotextos de la obra son *Las metamorfosis* y la *Eneida* de Virgilio, además de fuentes medievales en francés e italiano.[3]

La estructura del extenso Prólogo (quinientos cuarenta y cinco versos en la versión revisada) es intrincada. Existen asimismo múltiples niveles de significación que operan en él simultáneamente, y que impactan en la estructura retórica de la obra, en particular en la relación entre el relato marco y las 'leyendas',[4] tal como el narrador denomina los relatos. En un primer nivel de significación, siguiendo la lógica del marco, las nueve leyendas son prueba de la fidelidad femenina en el amor, y sus protagonistas, ejemplos de "buenas mujeres". Sin embargo, existen elementos en los relatos que ponen el estatus de las heroínas en duda. Un primer contraste surge del conocimiento de los mitos por parte la audiencia: así, Cleopatra, protagonista del primer relato, es presentada como inocente, de un modo que no se condice con las versiones anteriores de su historia, y lo mismo puede decirse de Medea, cuya sangrienta venganza contra Jasón se omite en la versión de Chaucer (Frank, 1972: 14).

Otro modo en que el estatus de "buenas mujeres" de las protagonistas se pone en duda en la obra es a través de los comentarios del narrador que se entretejen en la trama de los relatos. En ocasiones, estos comentarios están dirigidos a la audiencia, a quien el narrador parece invitar a realizar un juicio de valor sobre la conducta de los protagonistas. Un claro ejemplo de ello ocurre al final de *The Legend of Phyllis*,[5] el octavo relato, en el cual la moraleja es explicitada por el narrador: "Be war ye wemen, of youre subtyl fo / Syn yit this day men may ensaumple se; / And trusteth, as in in love, no man but me"(vv. 2559- 2561).[6] Además de ser una crítica solapada a la credulidad de Fílide, este comentario constituye un guiño cómico a la audiencia, y guarda una estrecha relación con los elementos del Prólogo que sitúan la obra en

[3] El *Ovidio moralizado* es fuente de varios relatos, entre ellos *The Legend of Thisbe* (Delany, 1994) y *The Legend of Ariadne* (Benson, 2008); *La Teseida* de Boccaccio también lo es el caso de esta última leyenda (Root, 1909), y el *Excidium Troie* en *The Legend of Dido* (Atwood, 1938).
[4] Para un análisis de las implicancias de la utilización del término en relación con *The Legend*, véase Sanok (2001).
[5] Las citas de *The Legend of Good Women* corresponden a la edición en inglés medio incluida en Benson (2008).
[6] "Vosotras, mujeres, tened cuidado con vuestros sutiles enemigos, pues desde este día los hombres pueden servir de ejemplo; y en el amor no confiéis en ningún hombre nada más que en mí" (Serrano Reyes, 2005: 180).

un contexto lúdico, de debate, específicamente las referencias al día de San Valentín (*G* 145) y al culto de la Hoja y la Flor (*G* 70).[7] Estos elementos en su conjunto evidencian la asociación entre la palinodia y el debate sobre las virtudes de los sexos que postula Florence Percival (1998).

En un segundo plano de significación, yuxtapuesto al anterior, el Prólogo a *The Legend* representa una exposición de los principios poéticos y compositivos que guiaron la labor de Chaucer (Payne, 1963: 6; Kiser, 1983). En consonancia con este análisis, Lisa Kiser interpreta que el tema principal de *The Legend* es exponer la utilización de los textos de la Antigüedad Clásica en la creación de obras medievales cristianizadas, que a su vez respetaran la integridad de sus fuentes paganas (9). En el Prólogo, nota la autora, un principio fundamental es introducido por el dios Amor (1983:22): si bien es Alcestis quien designa el género de la nueva obra (*G* 472), la brevedad de los relatos, tal vez su característica más notable, es sugerida por el dios, quien propone el método de escisión (Genette, 1989) que el poeta ha de seguir:

> I wot wel that thou maist nat al yt ryme
> That swiche lovers diden in hire tyme;
> It were to long to reden and to here.
> Suffiseth me thou make in this manere:
> That thou reherce of al hir lyfe the grete,
> After thise olde auctours listen for to trete. (*F* 570-575)[8]

El narrador deberá realizar un recorte de los hechos más importantes de los mitos, emulando el procedimiento de los autores clásicos. En este segundo plano de significación, los relatos representan entonces la aplicación de los principios formales de composición poética expuestos en el Prólogo. El narrador se encargará de subrayar repetidamente su adherencia al requisito de brevedad a lo largo de los relatos, lo cual otorga unicidad estructural a la obra, y lleva de nuevo la atención de la audiencia a la ficción del marco. Ejemplo de ello es el comienzo de *The Legend of Dido*, la tercera leyenda, en la que el narrador dedica unas veintidós líneas a resumir el periplo de Eneas que siguió a la destrucción de Troya, luego de lo cual dirá:

---

[7] En un trabajo anterior he analizado las implicancias del marco ficcional con respecto a los relatos, en particular, *The Legend of Thisbe*. Al respecto, véase Carrettoni (2022).

[8] Este pasaje se omite en la versión revisada del Prólogo, y aparece solo en su primera versión. Enmiendo entre corchetes la traducción de Serrano Reyes, ya que considero omite un detalle importante ("nat", "not", en el verso 570): "Sé bien que [no] todo lo escribirás en verso, [lo que] (…) aquellos amantes (…) hicieron en su época; sería demasiado leerlo y oírlo. Me basta con que lo hagas de esta forma: que realces todo lo sustancial de su vida de acuerdo con cómo los escritores antiguos quisieron que se tratara" (2005: 142).

"But of his aventures in the se / Nis nat to purpos for to speke of here, / For it acordeth nat to my matere" (vv. 953-955).[9]

La lectura de los relatos permite entrever, sin embargo, que su adherencia a los modelos clásicos es parcial: la inserción en el marco ficcional y los comentarios del narrador con respecto a la conducta de los protagonistas modifican sustancialmente el sentido de los mitos, que son puestos a operar en un contexto diferente al de sus fuentes clásicas. Así, en *The Legend of Thisbe*,[10] el segundo relato, cuya fuente es el Libro IV de *Las Metamorfosis,* lo que se narra no es la metamorfosis del fruto del árbol de moras, de la cual no hay referencia alguna, sino el encuentro entre Tisbe y Píramo, y la tragedia de los amantes. En la versión de Chaucer, la moraleja enfatiza las consecuencias trágicas de la represión ejercida por los padres de los jóvenes y el comportamiento irracional de la protagonista. En efecto, el comienzo del relato introduce algunas amplificaciones (Genette, 1989) del autor, la más relevante de las cuales es que, en Babilonia, "Maydenes been ykept, for jelosye, / Ful streyte, lest they diden som folye" (vv.722-723).[11] A continuación, otro comentario del narrador emite, solapadamente, un juicio negativo acerca de la decisión de los jóvenes de huir: "This covenaunt was affermed wonder faste" (v.790),[12] frase en apariencia objetiva cuya función pareciera ser la de condenar la impulsividad del acto, algo que se hace evidente hacia el final del relato, cuando la moraleja se explicita en palabras de la protagonista: "And lat no gentil woman hyre assure / To putten hire in swich an aventure" (vv.908-909).[13]

Las intervenciones del narrador de *The Legend* permiten calificarlo como "no confiable", de acuerdo con la tipología propuesta por Wayne Booth (1983): se trata de un narrador "dramatizado", con un rol casi equivalente al de un personaje, que ejerce control sobre sus relatos y demuestra una clara conciencia de su quehacer como escritor. Los relatos se transforman de este modo en "constructos intertextuales", tal como sugiere Marilynn Desmond (1984), que continuamente refieren a la audiencia a sus intertextos, y que solo adquieren significado pleno en relación con ellos. *The Legend* "transforma, y hasta cierto punto

[9] "Sin embargo, no ha lugar para que hable aquí de las aventuras en el mar porque no tiene que ver con mi tema" (Serrano Reyes, 2005: 149). En un trabajo anterior he realizado un análisis de los sentidos de este relato en relación con sus intertextos. Al respecto, véase Carrettoni (2019).

[10] En un trabajo anterior he realizado un análisis pormenorizado de este relato en relación con las implicancias del Prólogo y su recepción histórica. Al respecto, véase Carrettoni (2022).

[11] "En aquel país las doncellas eran guardadas celosa y estrictamente para evitar que cometieran alguna tontería" (Serrano Reyes, 2005: 145).

[12] "[L]a promesa se cumplió sorprendentemente pronto" (Serrano Reyes, 2005:146).

[13] "[Que Dios] no permita a ninguna noble mujer confiarse demasiado para meterse en una desgracia como ésta" (Ibíd., p. 148).

deforma, los textos clásicos" (62),[14] según esta autora. Consideramos que la metáfora de la deformación es acertada: en líneas generales, la reescritura de sus fuentes que realiza Chaucer va más allá de la medievalización, del intento de salvar las distancias entre algunos aspectos del relato clásico y su contexto pagano, por un lado, y el horizonte de expectativas de la audiencia inglesa de finales del siglo XIV, y su condición cristiana, por otro. Si bien algunos comentarios del narrador tienen esta función, por ejemplo, los versos 786-787 de *The Legend of Thisbe* ("For olde payens that idoles heryed / Useden tho in feldes to ben beryed"),[15] referidos al modo en que los paganos daban sepultura a sus muertos, estos constituyen una proporción pequeña de las transformaciones que se operan en la obra.

En ocasiones, las funciones de los comentarios descriptas anteriormente se solapan. Ello sucede en los versos que le siguen al pasaje de *The Legend of Dido* antes citado, en los cuales el narrador explicita su recorte sobre la *Eneida* y devuelve la atención sobre la ficción establecida en el Prólogo: "But, as I seyde, of hym and of Dido / Shal be my tale, til that I have do" (vv.956-957).[16] El uso del pronombre posesivo 'my', indicativo de un modo de narrar que conservaba resabios de la literatura oral,[17] parece apuntar asimismo a la apropiación del texto clásico por parte del narrador para sus propios fines.

Los relatos que integran *The Legend* son reescrituras en lengua vernácula, tal como enfatiza una de las frases célebres de la versión revisada del Prólogo: "For myn entent is, or I fro yow fare, / The naked text in English to declare / Of many a story, or elles, of many a geste, / As autours seyn; leveth hem if yow leste" (*G* 85-88). "The naked text" (v.86) es una frase que no tiene una traducción sencilla al español, y a la cual la crítica ha asignado diversas interpretaciones. Payne (1963: 81), entiende que con ella el autor deslinda su responsabilidad en cuanto a su versión de las historias que componen la obra. Por su parte, Robert W. Frank (1972: 14) la relaciona con contar historias por el solo hecho de narrar, es decir, con la narración pura, sin un propósito didáctico explícito, al menos no en referencia a las convenciones o a la moral tradicionalmente invocadas en el período (18-19). Consideramos

[14] Traducción y subrayado propios.
[15] "[P]ues los antiguos paganos, que adoraban a los ídolos, solían ser enterrados en los campos" (Serrano Reyes, 2005: 146).
[16] "Como he dicho, mi historia será sobre él y sobre Dido hasta que la termine" (Serrano Reyes, 2005: 149).
[17] Burrow (1971: 19), siguiendo a R. Crosby, hace referencia a las frases convencionales, pertenecientes al acervo de la poesía recitada por los ministriles, que pueden identificarse en las obras de Chaucer. Varios de los comentarios del narrador de *The Legend* analizados en este trabajo podrían explicarse también como consecuencia de este fenómeno.

posible asimismo que el sintagma aluda a la simpleza de los relatos, que siguen un orden cronológico, y presentan una estructura narrativa simple, de una rigurosa concisión.

En el diálogo entre el dios Amor y el poeta narrador hay además otra referencia a la obra de Chaucer y a su lengua de composición, enmarcada en la acusación del dios y en la atribución de obras que permite identificar al poeta: "Hast thow nat mad in Englysh ek the bok/ How that Crisseyde Troylus forsok [?]" (*G* 264-265).[18] Estas referencias parecen apuntar, tal como señala Williams, simultáneamente a una "conciencia del inglés" como lengua de composición literaria, y a una "afirmación de su potencial" poético (2006:173). En el Prólogo a *The Legend*, al igual que en sus ensoñaciones anteriores, argumenta Williams, Chaucer explora el concepto de autoría en lengua inglesa (149), tal como evidencian las citas anteriores.

La apropiación por momentos lúdica de sus materiales clásicos, venerados por el narrador de *The Legend* como fuentes de conocimiento (*G* 9), tal como afirma en otra frase célebre del Prólogo, "And if that olde bokes weren awaye, / Yloren were of remembrance the keye" (*G* 25-26),[19] deja traslucir el posicionamiento de un autor que ya ha logrado un espacio de reconocimiento, y que reclama para sí autoridad de un modo más firme que en su obra anterior (Williams, 2006:174). En su recepción y medievalización de las obras clásicas, el narrador de *The Legend* articula entonces múltiples demandas, entre ellas la cristianización del material pagano y la producción de obras en lengua vernácula para una audiencia cortesana que, bajo el influjo de los ideales del amor cortés (158), y por el mayor peso de la audiencia y el patronazgo femeninos en la corte inglesa de fines del siglo XIV (Hernández Pérez, 2008; Thomas, 2015), demandaba un tratamiento más positivo de las figuras literarias femeninas.

El resultado es una obra compleja y ambivalente. Esa complejidad está dada, en parte, como hemos argumentado, por la relación que se establece entre el Prólogo y los relatos, en la que estos evidencian, no sin ciertas inconsistencias, la existencia de buenas mujeres y exponen los procedimientos formales de composición enunciados en aquel. A la escisión de detalles que conlleva el requisito de brevedad impuesto por el dios, el narrador agrega amplificaciones y comentarios que hacen que los relatos excedan el objetivo enunciado en el Prólogo y adquieran sentidos adicionales.

---

[18] Estos versos integran un extenso pasaje que no se encuentra en la primera versión del Prólogo, y por tanto tampoco en la traducción de Serrano Reyes, que se basa en el texto F. Ensayo un equivalente aproximado en español: "No has hecho también en inglés el libro acerca de cómo Criseida abandonó a Troilo [?]"

[19] "Y si esos libros antiguos no existieran, estaría perdida la llave del recuerdo" (Serrano Reyes, 2005: 131). Para un análisis de las implicancias de esta frase, véase Balestrini (2019).

Bibliografía

Atwood, E. Bagby (1938) "Two alterations of Virgil in Chaucer's Dido", *Speculum* 13 (4), 454-457.

Balestrini, Cristina (2019) "La 'llave del recuerdo' y los anómalos relatos de metamorfosis en *The Legend of Good Women* de Geoffrey Chaucer", *Auster* (24), 2019, 65-77. <http://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/issue/view/516> [Consultado el 15/3/2023]

Benson, Larry (ed.) (2008) *The Riverside Chaucer*, Oxford University Press.

Booth, Wayne (1983) *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press.

Burrow, John (1971) *Ricardian Poetry*, Yale University Press.

Carrettoni, María Celeste (2019) "La 'Leyenda de Dido', de Geoffrey Chaucer. Hipotextos y Pluralidad de Voces", *Auster* (24), 74-91 <https://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/issue/view/516> [Consultado el 15/3/2023]

Carrettoni, María Celeste (2022) "'The Legend of Thisbe', de Geoffrey Chaucer. El Prólogo a *The Legend of Good Women* y un nuevo sentido", *Auster (*27), e078. DOI: https://doi.org/10.24215/23468890e078 [Consultado el 15/3/2023]

Delany, Sheila (1994) *The Naked Text: Chaucer's Legend of Good Women*, University of California Press.

Desmond, Marilynn (1984) "Chaucer's *Aeneid*. The Naked Text in English", *Pacific Coast Philology* 19 (1/2), 62-67.

Frank, Robert Worth Jr. (1972) *Chaucer and the Legend of Good Women*, Harvard University Press.

Genette, Gérard (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus.

Hernández Pérez, M. Beatriz (2008) "Geoffrey Chaucer y el mecenazgo femenino en la corte inglesa bajomedieval" *Limina*R. *Estudios Sociales y Humanísticos*, VI (2), 15-30.

Kiser, Lisa (1983) *Telling Classical Tales. Chaucer and the Legend of Good Women*, Cornell University Press.

Livingston Lowes, John (1905) "The Prologue to the Legend of Good Women Considered in its Chronological Relations", *Modern Language Association* 20 (4), 749-864.

Payne, Robert (1963) *The Key of Remembrance. A Study of Chaucer's Poetics,* Yale University Press.

Percival, Florence. (1998) *Chaucer's Legendary Good Women*, Cambridge University Press.

Rollié, Emilio (trad.) (2017) *Las metamorfosis*, Buenos Aires: Editorial Losada.

Root, Robert K. (1909) "Chaucer's Medea", *Modern Language Association* 24 (1), 124-153.

Sanok, Catherine (2001) "Reading Hagiographically: The Legend of Good Women and Its Feminine Audience", *Exemplaria*13 (2), 323-354.

Serrano Reyes, Jesús (trad.) (2005) *La leyenda de las buenas mujeres*, en *El Parlamento de las aves y otras visiones del sueño*, Madrid: Siruela.

Thomas, Alfred (2015) *Reading Women in Late Medieval Europe. Anne of Bohemia and Chaucer's Female Audience*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

Williams, Deanne (2006) "The Dream Visions", en Seth Lerer (ed.) *The Yale Companion to Chaucer*, Yale University Press, 147-176.

EL MOTIVO DE LA "LOATHLY LADY": ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

GABRIELA CIPPONERI
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
El motivo de la "Loathly Lady" (o "Dama Abominable") se halla en el centro de varias obras de la literatura en inglés medio. Se trata de la historia de una dama horrenda que conoce el secreto de lo que más desean las mujeres y que está dispuesta a compartirlo a cambio de una recompensa justa: su matrimonio con algún caballero específico. Varios conceptos antitéticos se presentan y desarrollan a lo largo del relato: fealdad y belleza, saber e ignorancia, lo público y lo privado. Este trabajo se concentrará en el último de estos pares y buscará examinar cómo dicha oposición es abordada en dos de las versiones que se conservan del motivo, el *romance* anónimo *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle* (siglo XV) y "El cuento de la Comadre de Bath", incluido en *Cuentos de Canterbury,* de Geoffrey Chaucer (siglo XIV). El objetivo será analizar cómo los diferentes tratamientos de esta particular cuestión contribuyen a construir sentidos diversos en cada una de estas obras.

Palabras clave: 'Dama Abominable' – *Romance* – Público/Privado

Abstract
The motif of the "Loathly Lady" is at the centre of several works of literature in Middle English. This is the story of a horrendous lady who knows the secret of what women desire most and who is willing to share it in exchange for a fair reward: her marriage to a certain knight. Some antithetical concepts are presented and developed along the tale: ugliness-beauty, wisdom-ignorance, public-private. This paper will focus on the last of these pairs and will seek to examine how such opposition is tackled in two of the extant versions of this motif, the anonymous romance *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle* (fifteenth century) and "The Wife of Bath's Tale", included in *Canterbury Tales*, by Geoffrey Chaucer (fourteenth century). The aim will be to analyze how the different treatments of this particular matter contribute to create diverse senses in each of these works.

Keywords: 'Loathly Lady' – *Roman* – Public/Private

La historia de la dama abominable que conoce el secreto de lo que las mujeres más desean, y que está dispuesta a compartirlo a cambio de la justa recompensa de un matrimonio, se encuentra en varias obras de la literatura inglesa medieval. Tal vez la más conocida en nuestros días sea la versión de Chaucer en sus *Cuentos de Canterbury*: la Comadre de Bath la cuenta

cuando es su turno de entretener a los peregrinos. Además, John Gower (poeta inglés del siglo XIV) incluye su propia versión en *Confessio Amantis*; se trata del "Tale of Florent", que el confesor del marco comparte con el amante a fin de enseñarle la importancia de la obediencia en el amor. Dentro de las obras anónimas que retoman el motivo se hallan *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle*, *romance* de materia artúrica del siglo XV, y una versión en balada de este *romance*, titulada *The Marriage of Sir Gawain*, más breve y menos detallada. La presencia de varios conceptos antitéticos en el relato es notable: fealdad y belleza, saber e ignorancia, público y privado. Este trabajo se propone reflexionar sobre la última de estas dicotomías en dos de las versiones que se conservan, *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle* y "El Cuento de la Comadre de Bath".[1] Se intentará demostrar que las diferencias en el tratamiento de esta oposición proveen a las obras de una significación distinta, de manera que en el relato de Chaucer el matrimonio del caballero y la Dama Abominable se erige como una experiencia fundamentalmente privada e individual, lo cual permite ver el relato como una especie de *exemplum*, mientras que, en el *romance* anónimo, la unión de la pareja tiene importantes connotaciones públicas y sociales que dejan su marca en la corte artúrica.

El argumento del relato, más allá de las divergencias en las distintas versiones, se resume de la siguiente manera: para poder salvar su vida, a un caballero le es asignada la misión de encontrar la respuesta a la pregunta "¿qué es lo que las mujeres más desean?". Este busca infructuosamente hasta que encuentra una dama horrible, del todo abominable, quien aduce tener la respuesta que necesita, la cual compartirá a cambio de matrimonio con un caballero específico. Motivado por su desesperación, el protagonista masculino acepta, recibe la anhelada contestación (lo que las mujeres más desean es tener soberanía sobre los hombres) y salva su vida. Se efectúan los esponsales pautados y, en la noche de bodas, la dama horrenda se transmuta en una bellísima mujer que le presenta un dilema a su marido. Irresoluto, este le deja la decisión a su esposa, otorgándole así la soberanía que ella, como todas las mujeres, desea; esto propicia que esta conserve la forma bella que ha adquirido y que ambos sean felices.

Las diferencias entre las versiones son de distinta índole: desde el nivel de detalle y grotesco en la descripción de la dama abominable, hasta la cantidad de personajes involucrados en el relato y la naturaleza de sus participaciones, además del marco espacio-temporal en el que suceden los hechos, el motivo que propicia la búsqueda de la respuesta y la disyuntiva que la

[1] En este trabajo se referirá a *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle* como *The Wedding*. Además se emplearán las siglas CCB = "Cuento de la Comadre de Bath" y *CC* = *Cuentos de Canterbury*. Las ediciones corresponden a las citadas en la bibliografía.

dama presenta a su esposo. Así, la dama abominable de Chaucer es sucintamente descrita como vieja, fea y pobre, mientras que el narrador de *The Wedding* le dedica 35 versos en dos fragmentos al retrato de la mujer, que es detallado y grotesco.[2] El CCB, ambientado en el universo artúrico, a pesar de que esto no incide en los eventos principales, otorga un protagonismo casi absoluto al caballero y la dama; en cambio, en el *romance* anónimo el marco artúrico es esencial al argumento, ya que es el propio Arturo quien debe hallar la respuesta a la pregunta, aunque es su sobrino Gawain quien debe casarse con la dama. En la versión chauceriana, la búsqueda de la respuesta es un castigo que el caballero debe afrontar por haber violado a una doncella; en contraste, en *The Wedding*, el rey ha afrentado al caballero Gromer Somer Joure, al no otorgarle las tierras que le correspondían, motivo por el cual dicho caballero busca vengarse. Asimismo, solo en *The Wedding* los personajes tienen nombre: al rey Arturo y su sobrino Gawain y al ya mencionado Gromer se les debe sumar Ragnelle, la mismísima dama abominable.

Una de las divergencias más notables entre estas dos versiones reside en el dilema que la Dama Abominable plantea a su flamante esposo. En la versión que narra la Comadre, la dama da a su esposo las siguientes alternativas: que ella sea vieja y fea pero fiel, o joven y bella pero "corriendo el riesgo de visitantes en vuestra casa por mi causa, o quizás en cualquier otro sitio" (*CC*, 228). Es decir, la elección es entre una esposa horrenda, pero leal, y una atractiva, pero rodeada de las atenciones de otros hombres; el precio que debería pagar el caballero por tener una esposa joven y hermosa serían los celos y el temor constante de una posible infidelidad. Se trata, en principio, de un problema de índole privado: cualquiera sea la elección del caballero, no afecta más que a él y a su esposa. Es verdad que la idea de un posible adulterio involucra a otros hombres y afecta la institución del matrimonio; al respecto, Hahn afirma que el conflicto que se resalta en esta versión es "el placer masculino privado versus el placer masculino público derivado de los atractivos sexuales de la dama" (Hahn, nota a los vv. 656 y siguientes, mi traducción). Sin embargo, la naturaleza de la disyuntiva en *The Wedding* atañe a ambos aspectos, –privado y público– desde otra perspectiva, ya que involucra el renombre del afamado caballero. Las opciones que da la dama son, en este caso, ser bella de

[2] Se dice que tiene el rostro rojo, los dientes (que parecen colmillos de jabalí) amarillos, la nariz mocosa, los ojos empañados grandes como pelotas, la boca gigante, las mejillas amplias, el cuello largo y grueso, una joroba, hombros anchos, pechos colgantes, entre otros particulares. Según Davis, "el poeta claramente apunta a producir un humor que deriva del exceso" (2001: 433, mi traducción). Según Vasta, "aunque Ragnell no figura en ninguna de las obras de Bajtín, su descripción encaja con los criterios de Bajtín sobre la imagen grotesca del cuerpo en el contexto de la risa carnalavesca" (1995: 410, mi traducción).

noche pero horrible durante el día "a la vista de todos" (*The Wedding,* v. 660) o viceversa. Mientras que su afeamiento por las noches privaría al esposo de los placeres sensuales que debería disfrutar con su mujer, la fealdad de la esposa expuesta ante la corte iría en detrimento de la imagen social del cortés Gawain; él mismo lo afirma en el texto: "Teneros bella por las noches y no más,/eso haría doler mi corazón/y mi fama estaría perdida " (*The Wedding*, vv. 670-672, mi traducción).[3] No es el matrimonio lo que está en juego en este caso, sino la cortesía, y, como indica Boardman, "su proyección, pública, la reputación" (2006: 262, mi traducción). De esta manera, el dilema presentado a Gawain en la noche de bodas concierne a la forma en que el caballero modelo es visto por las otras personas nobles y su interacción con estas, es decir, el ser social y no solo el hombre individual. Esto es particularmente significativo cuando se trata de Gawain, dado que es considerado "el estándar habitual de cortesía, […] el centro vital del romance artúrico inglés" (256).

En ambas obras, la resolución es la misma: tanto el caballero chauceriano como Gawain ceden el poder de decidir a su esposa, dándole así la soberanía que desea y, en el caso de *The Wedding*, que además necesita para romper el hechizo que la ha transformado en esa criatura fea y grotesca.[4] Lo que sucede a continuación reafirma la importancia del aspecto social en la obra anónima: en el CCB solo se dice de la pareja que se deleitan en el placer conyugal y que viven en perfecta felicidad; de hecho, luego de la transformación definitiva de la dama, el cuento se extiende por menos de veinte versos y concluye. *The Wedding*, no obstante, continúa por más de 150 versos luego de que la dama confiese que se ha roto el encantamiento que la afectaba y allí se describe no solo la dicha de los recién casados, sino también la presentación en la corte de la esposa transformada. Esta escena también echa luz sobre el propio rey, ya que, temeroso de que una mujer tan monstruosa haya matado a su sobrino, a la mañana siguiente de la boda se dirige a la alcoba de la pareja y golpea violentamente la puerta, pidiendo ser admitido. La respuesta de Gawain es contundente:

---

[3] To have you fayre on nyghtes and no more,
That wold greve my hartt ryghte sore,
And my worshypp shold I lese (*The Wedding*, vv. 670-672).

[4] Esta es otra diferencia entre las dos versiones de este corpus: mientras que en el *romance* anónimo la metamorfosis es el resultado de un hechizo lanzado hacia la bella doncella por su madrastra, lo que sugiere cierta complejidad en la relación entre las dos mujeres de esa familia, en la obra de Chaucer la naturaleza y causa de la transformación permanecen ocultas.

> Me agradaría si me dejaran estar
> pues estoy a gusto.
> ¡Esperad, echareis la puerta abajo!
> Confío en que verán que estoy bien;
> para nada quiero levantarme (*The Wedding,* vv. 734-738, mi traducción).[5]

Con esta respuesta, Gawain pone un límite a la actitud agresiva y avasalladora de Arturo, quien, al ver la nueva imagen de la dama, termina por reconocer públicamente la ayuda que esta le prestó al darle la respuesta que precisaba al comienzo del relato. Ella es admitida en la corte, no ya como una extranjera, sino como la más bella dama que ha existido, da a luz a un hijo que será una fuente de orgullo para Gawain y para la Mesa Redonda e interviene para que el rey se reconcilie con Gromer Somer Joure, quien no es otro que su hermano.

Los momentos previos al dilema también ratifican el matiz social de la obra anónima. En el cuento de Chaucer, el encuentro entre los futuros amantes se produce en la soledad del bosque y la boda es un evento lúgubre y privado, tal como es narrado en el cuento:

> Ahora bien, quizás algunos me reprochen que por negligencia no ponga cuidado en contar la alegría y toda la rica pompa que en la fiesta se tuvo aquel mismo día. A lo que responderé brevemente comentando que no hubo alegría ni fiesta alguna; solo tristeza y mucha pena. Pues él la desposó en secreto por la mañana, ocultándose todo el día como un búho. ¡Tan afligido estaba de que su esposa fuese tan fea! (*CC*, 224)[6]

Además, antes de la transformación en la noche de bodas, la dama imparte una lección de valores morales al caballero, lo cual acentúa, como afirma Carter, "la cualidad de *Bildungsroman* de muchos de los cuentos de la dama abominable (podría decirse que el de Chaucer, incluido) en los que el protagonista masculino viaja a través del conflicto y el hostigamiento hacia la

---

[5] I wold be glad, and ye wold lett me be,
For I am fulle welle att eas.
Abyde, ye shalle se the dore undone!
I trowe that ye wolle say I am welle goon;
I am fulle lothe to ryse (*The Wedding*, vv. 734-738).

[6] Now wolden som men seye, paraventure,
That for my necligence I do no cure
To tellen yow the joye and al th'array
That at the feeste was that ilke day.
To which thyng shortly answeren I shal:
I seye ther nas no joye ne feeste at al;
Ther nas but hevynesse and muche sorwe.
For prively he wedded hire on morwe,
And al day after hidde hym as an owle,
So wo was hym, his wyf looked so foule (Chaucer, 1957: vv. 1073-1082).

autorrealización" (2003: 333-334, mi traducción). Se trata, en pocas palabras, de una experiencia de crecimiento individual que puede servir como ejemplo para quienes leen. Si, además de considerar el universo diegético del relato, se considera el cuento a la luz de su prólogo, en el que la Comadre de Bath rememora sus varios matrimonios y aboga por el dominio de las mujeres al interior de las parejas, lo que hace el cuento es ratificar la soberanía de las mujeres. En ambos casos, lo privado es superior en importancia a lo público.

La situación no podría ser más distinta en *The Wedding*. Por un lado, el personaje del caballero que debe responder el acertijo y casarse con la dama está separado en dos: Arturo, el monarca, y Gawain, su sobrino y vasallo. Gawain acepta casarse con la dama por la lealtad que debe a su tío y señor, lo cual demuestra la importancia de los lazos feudales y de los vínculos dinásticos. Este desdoblamiento ayuda a caracterizar, además, la relación entre el rey y su pariente, entre el rey y la corte, entre la corte y la extranjera.

Por otro lado, el ingreso de Ragnelle a la corte y la boda con Gawain son de una naturaleza indiscutidamente pública: ante las sugerencias de llevar a cabo las nupcias en secreto o con cierto disimulo, ella insiste en su negativa.[7] En defensa de esta postura le dice a la reina:

> Me casaré en público,
> pues con el rey hice ese pacto.
> Os lo aseguro,
> no iré a la iglesia hasta la hora de la Misa Mayor
> y en la sala al descubierto cenaré,
> en medio de todos ustedes (*The Wedding*, vv. 575-580, mi traducción).[8]

Emplea el vocablo *open/openly* dos veces en pocos versos para rechazar con vehemencia la idea de circunspección que quieren inculcarle, y afirma con seguridad que se hallará presente en

---

[7] Véanse los siguientes fragmentos de *The wedding:*
Openly I wol be weddyd, or I parte the froo
Elles shame wolle ye have (vv. 507-508);
In welle and wo trowithe plyghte us togeder
Before alle thy chyvalry (vv. 528-529);
She wold nott be weddyd in no maner
Butt there were made a krye in all the shyre,
Bothe in town and in borowe (vv. 557-559).

[8] "I wol be weddyd alle openly,
For with the Kyng suche covenaunt made I.
I putt you oute of dowte,
I wolle nott to churche tylle Highe Masse tyme
And in the open halle I wolle dyne,
In myddys of alle the rowte" (*The Wedding*, vv. 575-580).

espacios abiertos y rodeada de gente. Se impone frente a quienes quieren esconderla, de manera que, como afirma Leech, "la aparición en la corte de la Dama Ragnelle invalida la indignación social colectiva, el horror y los intentos fallidos de refrenar su voluntad. Aunque es recibida con suspiros y maldiciones, triunfa en su orquestada exhibición pública de sí misma, y alcanza clara autoridad dentro de la cultura masculina de la corte del rey Arturo" (2007: 215, mi traducción).

La conducta de Ragnelle en estos eventos sociales llama la atención tanto como su desafortunada apariencia: en el banquete de celebración de su boda come en cantidades monumentales, corta la comida con las manos y no espera a los demás para comenzar. Es descripta por el narrador como "realmente horrorosa y no [era] cortés" (*The Wedding,* v. 602, mi traducción)[9] y no hace nada por desmentirlo; es más, pareciera que exagerase su grosería cuando está a la vista de todos, casi como si su conducta pública fuese una especie de *performance*.

Como es de prever, su comportamiento, tan alejado de lo que se espera de una dama noble, estremece a los miembros de la corte. El rey y los caballeros se lamentan por la mala fortuna de Gawain, y las damas incluso lloran por él. Tanto Arturo como la reina intentan convencer a Ragnelle de que la boda sea discreta, pero fracasan, ya que el evento se anuncia ampliamente en las villas y ciudades a pedido de la novia. El único que no se escandaliza ni se siente repelido por la fealdad de la dama es su futuro esposo. Movido por la lealtad que le debe a Arturo, en ningún momento hace alusión a los atributos detestables de la Dama Abominable y acepta casarse con ella sin objeciones. Cuando al fin la ve, actúa con honor y sin el dramatismo que el resto de la corte experimenta ante la visión de la dama, al punto que ella le dice: "Por ti desearía ser bella/pues estáis tan bien predispuesto" (*The Wedding*, vv. 537-538, mi traducción),[10] y ya en sus aposentos durante la noche de bodas ella le pide "por Arturo besadme aunque sea", a lo que su esposo le contesta: "Haré más que solo besarte" (*The Wedding*, vv. 635, 638-639).[11] Las reacciones que Ragnelle provoca en los demás es otra

[9] She was fulle foulle and nott curteys (*The Wedding,* v. 602).
[10] For thy sake I wold I were a fayre woman,
For thou art of so good wylle (*The Wedding*, vv. 537-538).
[11] "Yett for Arthours sake kysse me att the leste"
[..]
Sir Gawen sayd, "I wolle do more
Then for to kysse!" (*The Wedding*, vv. 635, 638-639).

evidencia de lo significativa que es su presencia en el dominio público y de la conciencia del aspecto social de las relaciones en esta obra.

A modo de conclusión, el motivo de la transformación de la dama abominable aparece normalmente vinculado con el acertijo sobre la soberanía, pero las particularidades de cada versión contribuyen a que el sentido sea distinto. En este trabajo nos hemos concentrado en la oposición entre lo público y lo privado en CCB y *The Wedding*. La primera de estas versiones, mucho más breve que la otra, narra la aventura de un caballero individual y anónimo en su intento de buscar redención. Esta búsqueda, que comienza como una pena impuesta por la reina, termina por ser una verdadera instancia de desarrollo personal: el caballero se ve obligado a cumplir su palabra y casarse con la vieja abominable que ha encontrado sola en el bosque. Luego, acepta la lección moral que su esposa le imparte en el lecho de boda y le cede la soberanía cuando esta le plantea el dilema. El cuento apunta a mostrar el crecimiento del protagonista y, cuando es leído en relación con el prólogo de la Comadre, a defender y preconizar la soberanía de las mujeres. En cualquiera de los dos casos, el aspecto privado es preponderante.

The Wedding, en cambio, hace de la Dama Abominable una criatura mucho más llamativa, tanto para los personajes que la rodean como para el mismísimo lector: Arturo y su corte reaccionan ante su fealdad con perturbación y tratan de resguardar su horridez; el lector queda impactado ante la descripción grotesca del personaje. Sin embargo, ella insiste en hacerse ver públicamente tal cual es, rechaza una boda privada y se expone a las críticas de la corte. La importancia de la faceta pública en esta obra se enfatiza en la disyuntiva que propone a su esposo en el lecho nupcial: ¿bella de noche, solo para sus ojos, o de día, para cuando todos pueden contemplarla? La decisión es difícil para el caballero, que sabe que su vida pública puede verse afectada por una esposa tan fea. Una vez concretada la transformación, se produce el nuevo ingreso a la corte de Ragnelle, quien, ahora bella, es aceptada y alabada. No debe olvidarse, además, la importancia de los lazos feudales que impregnan la obra: la ofensa de Arturo a Gromer Somer Joure, la lealtad de Gawain hacia el rey. Si bien *The Wedding* considera los aspectos individuales y privados, lo público los excede en significación de manera que no es posible pensar en la Ragnelle y Gawain sin tener en cuenta a Arturo y la corte, es decir, la sociedad que los rodea.

Bibliografía

Ediciones

Hahn, Thomas. (ed.) (1995) Anónimo, *The Wedding of Sir Gawain and Dame Ragnelle*, en *Sir Gawain: Eleven Romances and Tales*. TEAMS Middle English Text Series.

Jesús Serrano Reyes y Antonio León Sendra (trads.) (2004) Geoffrey Chaucer, *Los cuentos de Canterbury*, Madrid: Gredos.

Robinson, F. N. (ed.) (1957) Geoffrey Chaucer, *The Works of Geoffrey Chaucer*, 2° ed. Boston: Houghton Mifflin.

Bibliografía general

Boardman, Phillip (2006) "Middle English Arthurian Romance: The Repetition and Reputation of Gawain", en Keith Busby y Raymond Thompson (eds.) *Gawain. A Casebook*, Nueva York – Londres: Routledge, 255-272.

Carter, Susan (2003) "Coupling the Beastly Bride and the Hunter Hunted: What Lies behind Chaucer's 'Wife of Bath's Tale'", *The Chaucer Review* 37 (4), 329-345.

Davis, Rebecca (2001) "More Evidence for Intertextuality and Humorous Intent in 'The Weddynge of Syr Gawen and Dame Ragnell'", *The Chaucer Review* 35 (4), 430-439.

Leech, Mary (2007) "Why Dame Ragnell Had to Die: Feminine Usurpation of Masculine Authority in 'The Wedding of Sir Gawain and dame Ragnell'", en S. Elizabet Passmore y Susan Carter (eds.) *The English 'Loathly Lady' Tales. Boundaries, Traditions, Motifs*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 213-234.

Vasta, Edward (1995) "Chaucer, Gower, and the Unknown Minstrel: The Literary Liberation of the Loathly Lady", *Exemplaria* 7:2, 395-418.

LA VIRTUD FEMENINA: AMENAZAS Y ESTRATEGIAS DE CONSERVACIÓN. ESTUDIO COMPARADO DE LA *ESTORIA* DEL CABALLERO DEL CISNE Y EL *CUENTO MUY FERMOSO DEL ENPERADOR OTAS DE ROMA E DE LA INFANTE FLORENÇIA SU FIJA*

PAMELA DASQUE
I.S.P. "DR. JOAQUÍN V. GONZÁLEZ"
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Este trabajo analiza tres episodios de la literatura medieval castellana, en los que diversas mujeres nobles (Isomberta, Estefanía y Florencia) se enfrentan a intentos de violación. A partir del estudio del contexto inmediato a los fragmentos abordados, se reflexiona acerca de diversos aspectos, tales como el carácter de las tres mujeres, los recursos de los que se valen para escapar de la amenaza, el rol que, tanto ellas como sus agresores, ocupan dentro de la historia, y la función de estos episodios para el desarrollo de la trama. Este análisis permite poner de relieve el concepto de mujer buena y virtuosa que se desprende de los relatos seleccionados.

Palabras clave: Mujer noble – Virtud femenina – Castidad – Mujer buena

Abstract
This paper analyzes three episodes from medieval Castilian literature, in which several noble women (Isomberta, Estefanía and Florencia) face rape attempts. From the study of the immediate context of the fragments addressed, this paper reflects on various aspects, such as the character of the three women, the resources they use to escape the threat, the role that both they and their aggressors occupy within the story, and the function of these episodes for the development of the plot. This analysis allows us to reveal the concept of a good and virtuous woman that emerges from the selected stories.

Keywords: Noble woman – Feminine virtue – Chastity – Good woman

Desde la República romana, la *virtus* masculina está asociada con habilidades que se desarrollan en el ámbito público y que hacen al hombre un buen líder, específicamente aquellas que se vinculan con la destreza guerrera. En cambio, la virtud femenina estuvo mayormente ligada a comportamientos que se desarrollan en la esfera privada, conductas que hacen a una mujer

buena esposa y buena madre. Entre estas conductas privadas, la sexual tiene un papel preponderante, ya que una buena mujer es aquella que preserva su virginidad cuando es soltera y su castidad cuando es casada.

En este trabajo, realizaré un análisis conjunto de la *estoria* del Caballero del Cisne, relato inserto en la *Gran conquista de Ultramar*, y el *cuento del enperador Otas de Roma e de la infante Florençia su fija* (en adelante, *Otas de Roma*), narración que pertenece al códice h-I-13. Me enfocaré en los intentos de violación que sufren personajes femeninos en ambos relatos, en las estrategias que utilizan estos personajes para poder escapar y en el significado que estos episodios tienen para el imaginario medieval.

La *estoria* del Caballero del Cisne es una composición que se fecha a finales del siglo XIII, en el marco de lo que Fernando Gómez Redondo ha caracterizado como el proyecto cultural del molinismo (Gómez Redondo, 1998). Según esta tesis, el molinismo fue un movimiento impulsado por María de Molina, esposa de Sancho IV y nuera de Alfonso X, que, particularmente en lo literario, presenta como uno de sus rasgos distintivos la fusión entre el folclore y la hagiografía. Otras características recurrentes son la prueba en la adversidad y el ejercicio de la virtud cristiana que, en personajes femeninos, se asocia indefectiblemente a la defensa de la castidad.

En el caso de la *estoria*, tenemos dos episodios relativos a este tópico. El primero de ellos ocurre entre quienes se convertirán en madre y padre del héroe de este relato, el Caballero del Cisne. Isomberta acaba de escapar de su casa porque su padre intentó casarla, "que era la cosa que ella menos amava e menos voluntad tenía de hazer" (Cooper, 1979: 81). Se aleja de su reino sola y llega a un monte, donde el conde Eustacio la ve y queda inmediatamente prendado. Le ofrece alojamiento e intenta forzarla a tener relaciones sexuales, a lo que ella se rehúsa. Ante la negativa de la infanta, entonces, el hombre decide casarse con ella:

> El Conde tomó luego la donzella por la mano e levóla, e metióse con ella en una cámara e començóla a demandar su amor muy afincadamente; e ella esquivóse mucho, en manera que conoció el Conde que no podría acabar con ella ninguna cosa [...] mas fuése luego para su madre, e díxole en cómo aquella donzella era de alto linage e que se pagava mucho della, e quél quería casar con ella. (Cooper, ed., 1979: 84).

En este caso, la línea que separa un acercamiento amoroso de un intento de violación es, en primer lugar, la resistencia firme de la doncella; en segundo lugar, el reconocimiento por parte

del conde de que se trata de una mujer de alto linaje; y, en tercer lugar, el rol que desempeñará el personaje masculino en la trama. Este hombre, que se convertirá en el padre del Caballero del Cisne, debe mostrar un comportamiento virtuoso; por eso, respeta la negativa de la infanta y toma lo que podría considerarse la vía más honrada para los estándares medievales, es decir, la de casarse antes de mantener relaciones. Por su parte, la infanta cumple con lo que se espera de una mujer virtuosa al rechazar la insistencia del Conde antes del matrimonio, pero aceptar las bodas. Resulta llamativo el cambio de parecer de Isomberta, quien pasa, de no querer casarse por nada del mundo, a aceptar esta unión con un extraño lejos de su reino, unión que, según explica el relato, es propiciada por Dios y "bendecida" con la concepción de un héroe. Quizás es por esto que el relato presenta como un detalle menor el intento de violación de Eustacio a una joven que se encuentra sola y vulnerable en un monte lejos de su reino.

En un episodio posterior dentro de la *estoria* del Caballero del Cisne, encontramos otro evento en el que personajes masculinos intentan forzar a doncellas que se hallan en una situación de vulnerabilidad. Estos hombres son parientes del duque Rayner, un enemigo del emperador a quien el Caballero del Cisne enfrentó y mató. Entonces, a modo de venganza, estos hombres llegan al castillo del sobrino del emperador, lo prenden fuego, matan a toda persona que se cruce en su camino y se llevan como prisioneras a las dos hijas del dueño del castillo. El siguiente paso de la venganza que emprenden los parientes del duque consistirá en deshacerse de las muchachas de una manera muy específica. Como no pueden seguir llevándolas de un lado a otro sin correr el riesgo de que los descubran, el líder del grupo decide dejar que los escuderos las violen hasta morir. Así lo explica el narrador: "por fazer mayor pesar al Emperador e mayor deshonrra a él e a su linaje, que en otra muerte ninguna que les pudiessen dar, que las metiessen en poder de los escuderos, e que se echassen tantas vezes con ellas fasta que las matassen" (Cooper, ed., 1979: 163).

Entonces la mayor de las hermanas, Estefanía, utiliza una artimaña eficaz para conseguir su salvación y la de su hermana. Primero, se acerca al escudero que las está custodiando y le susurra al oído la promesa de que, si las protege de los demás, ella y su hermana se guardarán solo para él y un amigo que él elija; también le promete grandes honores por haber salvado la vida de las sobrinas del Emperador. Enseguida, cuando uno de los hombres intenta acercarse a ellas, el escudero le hace frente, y pronto la escena se convierte en una lucha generalizada que las doncellas aprovechan para escapar.

De esta manera, Estefanía hace uso de la única herramienta que tiene, su ingenio, para salir de una situación desesperada en la que no solo su virginidad, sino también las vidas de ella y de su hermana corrían peligro. Esta acción se ve recompensada por la intervención divina, que asegura que del pleito entre los hombres no quede ni uno en pie: "yvan rogando a Dios que las librasse de no caer en manos de aquellos traydores; e assí las quiso Dios oyr e librar dellos" (Cooper, ed., 1979: 164). En este episodio, la intervención divina ayuda a quien ya se había librado del peligro gracias al esfuerzo propio.

La intervención divina juega, en *Otas de Roma*, un papel mucho más activo en la salvación de la doncella en apuros. *Otas de Roma* es una narración fechada a mediados del siglo XIV, que también participa de los rasgos y el imaginario propios del molinismo antes referidos, de acuerdo con la caracterización de Gómez Redondo. Este *cuento* relata someramente la vida y obra del emperador Otas, solo a modo de introducción para narrar la vida de su hija Florencia. Codiciada por todos, Florencia elige a Esmeré como su marido. Pero Esmeré tiene un hermano traicionero y maquinador, Miles, que urde varias artimañas para quedarse con la mujer y con el trono. Una de ellas, la más infame por su crueldad, consiste en apartar a Florencia, llevarla al medio de un bosque y castigarla por no querer ceder a sus deseos.

Antes de continuar con el análisis del intento de violación a Florencia, me detendré brevemente en su personalidad. En medio de una guerra contra los griegos, que habían cercado la ciudad, Florencia se casa con Esmeré y debe despedirlo casi de inmediato, por lo que no llegan a tener su noche de bodas antes de la separación. Así que se trata de una reina casada pero virgen, que queda a cargo del gobierno, pues su padre ha muerto y su marido debe marchar a la guerra.

A lo largo del relato, Florencia es descrita como una mujer sensata, que desempeña su labor con sabiduría y prudencia. Este rasgo es sumamente importante para la caracterización de la buena mujer en una posición de poder. Pues, si bien el ámbito femenino es el doméstico, cuando una buena mujer se halla en una posición de poder también debe cumplir ciertas normas de comportamiento que permitan calificarla de '"entendida', casi siempre vinculándola a correctos y provechosos razonamientos, que servirán de consejo" (Haro, 1993: 465). Es decir, la construcción de Florencia como una buena mujer presenta muchos más elementos que solamente la defensa de su virtud; sin embargo, este episodio es el punto de inflexión que permitirá a la buena mujer convertirse en una sanadora, casi una santa.

En este relato, la presencia de Dios se hace mucho más tangible a través de tres manifestaciones. En primer lugar, Dios envía a un león para rescatar a Florencia, pero el animal no logra provocarle daño alguno a Miles antes de ser asesinado por este. Para esta primera manifestación, resulta esclarecedor asociar al león con lo divino de manera simbólica, de lo que se desprende que el principal propósito de su aparición y muerte es el de subrayar la condena que el público debía hacer de las actitudes de Miles.

La segunda intervención divina consiste en dar a un adorno de las ropas de Florencia el poder de proteger su virginidad, de manera tal que cuando Miles la toca, pierde al instante la fuerza de todos sus músculos y queda tendido en el suelo, como expresa el siguiente fragmento:

> E el traidor travó d'ella muy fieramente e queríala forçar, mas ella menbrose de los nonbres de nuestro Señor e començolos a nonbrar de los más altos, ca bien los aprendiera. E nuestro Señor mostró ý su virtud, e otrossí le valió ý mucho una piedra preçiosa que traía en la broncha entre las otras que ý eran engastonadas, que avía tal virtud que mientra la toviese en ninguna guisa non podería perder su virginidat. Agora oíd cómo fizo la piedra su virtud por la misericordia de Dios, que do Miles cuidó fazer d'ella su voluntad perdió todo el poder del cuerpo e de los nienbros, e sentiose así tollido en el canpo (Zubillaga, ed., 2008: 227).

Durante todo lo que dura el suplicio de Florencia a manos de Miles, ella no deja de rezar, pidiendo la protección de Dios. Curiosamente, Dios no impide que Florencia sufra los golpes y la tortura física, pues estas pruebas conforman el martirio de la carne, de la mujer que más adelante tendrá el poder de sanación. Lo que sí impide la intervención divina es que se vulnere la virtud de la virgen; en otras palabras: Miles puede golpearla, desnudarla y colgarla de un árbol pero no puede, bajo ninguna circunstancia, violarla.

La tercera y última manifestación divina en este episodio se da cuando el señor de un castillo cercano llega con su séquito a las inmediaciones de donde se hallan Florencia y Miles. El narrador da a entender que esto es una intervención divina, al utilizar las siguientes palabras: "oíd cómo la libró nuestro Señor e por quál aventura" (Zubillaga, ed., 2008: 229). Entonces, los recién llegados espantan a Miles y, al mismo tiempo, socorren a Florencia, poniendo fin al episodio.

En *Otas de Roma*, la intervención divina juega un papel decisivo en la defensa de la virginidad de la buena mujer. Si bien Florencia es un ejemplo de virtud en todos los aspectos en que puede serlo una reina, también es una mujer que sufre el acoso constante de los

hombres con los que se cruza cuando está lejos de su marido, Esmeré. Su virtud "por sí sola no basta, no podría bastar, para protegerla. [*La reina*] solo logra preservar su castidad gracias a la concurrencia de su virtud, la magia, el milagro y el auxilio de Dios y la Virgen." (Alcatena, 2017: 81).

En estos tres episodios, vemos la recurrencia de un tópico: una buena mujer se enfrenta en algún momento a un intento de violación y debe defender su virginidad. La mujer virtuosa logrará salir airosa de la amenaza utilizando diversos recursos, que varían de acuerdo con el rol de los personajes en la trama y la función de los episodios en cada relato. Así, en la *estoria* del Caballero del Cisne, el narrador resalta las fortalezas de cada mujer antes de mencionar la intervención divina: Isomberta se salva por su firmeza, su linaje y por el rol que ella y Eustacio están llamados a cumplir en la historia; Estefanía se salva, a sí misma y a su hermana, gracias a su ingenio. En *Otas de Roma*, en cambio, si bien la narración también resalta previamente las virtudes de Florencia, el papel que juega la intervención divina es mucho más decisivo, debido a que las amenazas que enfrenta la protagonista son numerosas y recurrentes. Finalmente, tras enfrentar estos trances, las doncellas salen fortalecidas en su virtud, al igual que un hombre lo haría después de una victoria militar.

Bibliografía

Alcatena, María Eugenia (2017) "Magia y milagro al auxilio de la virtud femenina en dos relatos castellanos de principios del siglo XIV", *Revista Melibea* 11, 73-88.

Cooper, Louis (ed.) (1979[1295]) *La gran conquista de ultramar*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. Tomo 1.

Gómez Redondo, Fernando (1998) *Historia de la prosa medieval castellana*. Madrid: Cátedra. Vol. 1: *La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*.

Haro, Marta (1995) "De las buenas mujeres: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media", *Medioevo y literatura* II, 457-476.

Zubillaga, Carina (ed.) (2008) *Antología castellana de relatos medievales. Edición y estudio del Manuscrito h-I-13 de San Lorenzo del Escorial*. Buenos Aires: Dunken.

VIAJES ERAN LOS DE ANTES: EL TÓPICO (SABOTEADO) DE LA ESTADÍA HONROSA EN EL EXTRANJERO, EN *EYRBYGGJA SAGA*[1]

VALENTÍN DAVOINE MORALES
UDELAR
REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY

Resumen
Una cantidad de especialistas coincide en interpretar que las sagas nórdicas en su conjunto (que incluyen varios subgéneros, como sagas contemporáneas, sagas de monarcas, sagas de los tiempos antiguos, etc.) como una historiografía del pueblo islandés. Esta va, desde los tiempos legendarios (a veces relacionados con la era de las grandes migraciones), hasta la contemporaneidad de su redacción. En este marco, las sagas de familia o sagas de islandeses verdaderamente narran acontecimientos vinculados a personas islandesas famosas y sus familias. Estas historias comienzan típicamente con la migración a la naciente Islandia desde Noruega. Estas obras, fruto de un contexto sociopolítico común (la caída del estado libre islandés y los primeros años de la dominación noruega) comparten, a menudo, rasgos estructurales y temáticos, algunos de los cuales llegan a consolidarse como tópicos.
A contrapelo de esta práctica, *Eyrbyggja saga* (*La saga de los habitantes de Eyr*) boicotea varios lugares comunes del género. En este trabajo discutiremos cómo se subvierte el tópico de la estadía honrosa en el extranjero. Comentaremos su estructura típica, su ejecución fallida en nuestra fuente y sus efectos globales. Para concluir, haremos algunas observaciones para entender esta práctica subversiva.

Palabras clave: *Eyrbyggja saga* – *Íslendingasögur* (Sagas de familia) – Subversión – Viajes

Abstract
A number of specialists agree in understanding Norse sagas as a whole (that include various subgenres, such as contemporary sagas, sagas of monarchs, sagas from the old times, etc.) as an Icelanders historiography. It goes from the legendary times (sometimes related to the age of migrations) to the contemporary time in which they were written down. In this frame, the sagas of families, also called sagas of Icelander people, do tell events related to famous Icelandic persons and their families; these stories usually begin by the time of the migration from Norway to will-be Iceland. These texts, originated in a common socio-political context (the fall of Icelandic free state and the first years of the Norwegian dominion) often share structural and thematic features, some of which reach the status of topics.
Truly against the grain in this sense, *Eyrbyggja saga* (*The saga of the Eyr Dwellers*) does boycott some common places of the genre. In this paper we will discuss how the topic of the honorable stay abroad is subverted. We will comment on its typical structure, its failed execution in the case of *Eyrbyggja saga* and

[1] El presente trabajo se enmarca en las actividades del grupo de estudios medievales "Mateando con Snorri", que integro junto a Denisse Chávez Taffura y Santiago García Sosa.

its effects on the whole. To conclude, we will make some remarks in order to better understand this subversive practice.

Keywords: *Eyrbyggja saga* – *Íslendingasögur* (Sagas of families) – Subversion – Travels

Entre 1262 y 1264, tuvo lugar el proceso de anexión de Islandia a la corona noruega. Este evento se dio en un contexto de enfrentamientos internos entre familias poderosas que pretendían la hegemonía política en la isla, en tenso diálogo con las ansias expansionistas de una corona noruega cada vez más fortalecida bajo el mandato del rey Hákon IV el Viejo. La conflictividad política de este período, marcado por los múltiples lazos entre grupos islandeses influyentes y el monarca noruego, la aparición más o menos estable de grandes dominios (a veces denominados "principados" por la crítica) y el consiguiente y progresivo cambio del modelo de liderazgo (de la figura del *goði* -plural *goðar*- especie de *big man*, a la del señor territorial) son factores que estimularon el desarrollo de discursos argumentativos funcionales a las necesidades del *hic et nunc*.

Estos discursos, materializados en las obras que denominamos sagas de islandeses o sagas de familia, reivindican posesiones territoriales, parentescos ventajosos, posturas ideológicas, etcétera (Gisli Sigurðsson, 2014: 179; Axel Kristinsson, 2003: 3). Las sagas cuentan tradiciones locales entremezcladas con episodios y personajes ficticios; la historia oral que las alimenta, junto a influencias librescas, tanto eclesiásticas como seculares, dan lugar a un corpus de gran dinamismo temático. No obstante, la diversidad inherente a cualquier género retórico incluye, naturalmente, la existencia de ciertos puntos de contacto.

Algunas de estas intersecciones corresponden a temas tan repetidos entre distintas sagas que constituyen verdaderos mitos o tópicos. Uno de ellos es el viaje al extranjero hecho por personas islandesas como fuente de honra. Veamos un par de ejemplos: *Kormáks saga* cuenta cómo el protagonista es recibido junto a su hermano por el rey de Noruega: "Nada más llegar los dos hermanos rindieron visita al rey, quien les acogió con gran favor. Pasaron el invierno junto a él, recibiendo toda clase de honores"; en el siguiente capítulo, regresan de Inglaterra a Noruega, donde gobierna un nuevo rey; dice la saga que "[p]resentaron sus votos al rey, el cual les dispensó una buena acogida" (Dimas [tr.], 1985: 85-87). Por su parte, el relato *Þorvalds þáttr víðfórla* cuenta que "[c]uando Thorvald fue a ver [al rey] Svein, este lo recibió muy bien y tomó a Thorvald a su servicio; con él estuvo varios veranos en incursiones por las islas

al oeste. No llevaba Thorvald mucho tiempo con el rey Svein cuando ya el rey lo tuvo en mayor estima que a sus otros hombres y amigos todos" (Lerate de Castro [tr.], 2015: 512).

Por tanto, la buena acogida puede deberse, tanto a la influencia positiva de la parentela, (sea esta islandesa o noruega), como a una definición apriorística, inexplicada; en este caso, parece dar por sobreentendida una profundización en los antecedentes del visitante por parte del anfitrión o, quizá, más ambiciosamente, asumir que la mera condición de ser islandés allanaba las puertas más copetudas.

La realización del tópico contribuye a la caracterización más prestigiosa del viajero y su familia; esta operación, en un género genealógico como el de las sagas de islandeses, tiene cierto valor simbólico para aquellos miembros de la misma familia contemporáneos con la producción y difusión de la saga. Desde una perspectiva de alcance nacional, la repetición de este patrón, por una parte, consolida la construcción de una identidad islandesa en oposición a la noruega, no solo diferente sino también tan prestigiosa como ella; por otra parte, fuerza la ecuación: no son ya los grupos islandeses quienes van a deslumbrarse a Noruega, sino los noruegos, quienes aceptan complacidos dejarse encandilar por sus ilustres visitantes. En parte, quizá, es una réplica al estigma de "ser descendientes de esclavos o malvivientes", registrado en *Landnámabók* (Long, 2017: 65-6), o una manera de sostener en paridad el parangón con la clase dirigente noruega, referente natural de la islandesa.

En ocasiones, el tópico se ve subvertido. Entendamos la subversión de un tópico como la transgresión deliberada de las convenciones que lo rigen, dado que, por tratarse de una fórmula discursiva en cierto sentido normalizada, su introducción en la trama invoca ciertas expectativas que no se verán cumplidas; esta alteración paródica requerirá un ajuste por parte del receptor para asimilar la distorsión introducida (Dentith, 2000: 15). La violación de una estructura generadora de sentido, ya familiar, es una operación de singularización; por su intermedio, la atención de quien recibe se ve atraída más intensamente sobre la convención infringida (Shklovski, 1978 [1917]: 60). El acto paródico sobre el tópico no constituye por sí la irrisión del tema; su finalidad apunta a deshacer la pasiva adjudicación del significado vehiculizado por el tópico.

Este proceso ocurre en una obra peculiarmente problemática, *Eyrbyggja saga* (*Saga de los habitantes de Eyr*). Fue producida en la región de Snaefellnes, en el centro oeste de la isla. Torfi Tulinius sugiere dos posibles dataciones. Una, para las primeras décadas del siglo XIII, cuando la conflictividad entre el grupo *goðar* y el clero se encontraba en un punto particularmente

tórrido, durante el obispado de Gudmunðr Arason, quien trataba de imponer el *privilegium fori* (el derecho exclusivo de la Iglesia a juzgar al clero). La otra, asigna la saga al entorno del año 1253, cuando el líder islandés más poderoso de la isla, movido por ambiciones personales, impulsó la aceptación de la ley canónica como preeminente sobre la local; en tal contexto, la saga representaría adecuadamente la perspectiva ideológica de la oposición (Tulinius, 2013: 127-130).

Concomitantemente a este relacionamiento tenso con la Iglesia, los líderes regionales, varios de los cuales tenían bajo su poder las jurisdicciones correspondientes a más de un *goði* (en lo que serían los "principados" que mencionara al comienzo) se encontraban enzarzados en una guerra civil que duró hasta la anexión a Noruega; algunos de ellos establecieron alianzas y pactos de vasallaje con el rey, aunque no siempre con la intención de respaldarlo en su búsqueda de poder, sino como herramienta para sus propios conflictos políticos.

Plantea Elín Bára Magnúsdóttir que los caóticos enfrentamientos entre familias poderosas y líderes de los siglos X y XI que narra *Eybyggja saga* espejan la situación política de la isla en su época de redacción: como tesis, la saga propondría el ascendiente de un líder cuya fuerza radica más en su capacidad de establecer redes y actuar a través de la estrategia, en lugar de ampararse en el uso hegemónico de la violencia (2006). El líder que encarna este *modus operandi*, Snorri *goði* Þorgrímsson, es antepasado de una de las familias más implicadas en los eventos tumultuosos del siglo XIII: los Sturlungar.

Tal vez por su disruptivo talante ideológico, esta saga se aparta de varias convenciones del género. Así pasa, por ejemplo, respecto de los viajes al extranjero. En *Eyrbyggja saga*, tienen lugar cuatro de ellos.

El primero ocurre cuando Snorri *goði* realiza el típico viaje a Noruega, a fin de adquirir las costumbres aristocráticas y los bienes suntuarios que buscaba el patriciado islandés, distintivos simbólicos y materiales de su estatus; viaja junto a dos hermanos de crianza: Thorleif el Guasón y Thórodd. Recibidos por un poderoso *jarl*, no se nos relata ningún acontecimiento acerca de su estadía; la narración se retoma al retorno a Islandia, cuando, tras una dura travesía, desembarcan en la isla. Bajando a tierra, mientras Thorleif exhibe el mayor lujo que le fue posible conseguir en Noruega, Snorri ostenta una sencillez monacal en su atuendo y armas. Es tal la sobriedad de su ajuar, que, dice la saga, "la gente se burlaba del equipo de Snorri", en tanto su tío, esposo de su madre y capitalista del viaje, considera que Snorri "había sido desafortunado con su dinero, viendo que lo había gastado todo" (Fernández

Álvarez y Manrique Antón [trs.], 2000: 18). La ausencia de los signos externos de su paso por la metrópoli cultural, que debiesen incrementar su honra y la de su familia, implican el fracaso, al menos parcial, de su viaje. Sin embargo, pocos meses después, merced al ahorro monetario realizado en Noruega, adquiere la heredad de su padre y, así, el título de *goði*. En consecuencia, lo que en primera instancia parecía la evidencia de su mala gestión juvenil, resulta ser, por el contrario, una exhibición de astucia, autocontrol y premeditación.

El segundo viaje lo realiza Vermund el Delgado junto a su pariente Thórarinn el Negro, quien está huyendo de un juicio desfavorable debido a ciertos homicidios realizados en venganza de su honor; Thórarinn sale de la saga, pero no Vermund, quien entra al servicio del por entonces gobernante de Noruega, el *jarl* Hákon Sigurdarson. La situación de Vermund se desarrolla de acuerdo al tópico, habiéndose granjeado la buena voluntad del *jarl* inmediatamente; cuando anuncia su deseo de retornar, el *jarl* le ofrece cualquiera de sus posesiones como don. A lo que Vermund responde escogiendo dos hermanos *berserkir*, tan belicosos como intratables, que estaban al servicio del *jarl*. Este duda de la aptitud de los "hijos de granjeros" para lidiar con semejantes individuos, lo que se demuestra correcto, cuando, habiéndose salido con la suya, Vermund vuelve a Islandia con los *berserkir* y pronto se descubre vulnerable ante ellos. Tras "obsequiárselos" a su poderoso hermano Styr el Asesino, quien hereda la dificultad para tratar con los guerreros, corresponde a Snorri *goði* terminar con el problema, urdiendo una trama para asesinarlos impunemente y, de esta manera, granjearse el apoyo de Styr (Fernández Álvarez y Manrique Antón [trs.], 2000: 45-48; 52-55).

En tercer lugar, Björn de Kamb es desterrado por tres inviernos, por lo que parte para Dinamarca, primero, luego a Jómsborg, donde se une a los famosos vikingos de Jóm, adquiriendo el apodo de Campeón de Breidavík (58-59). Por un tiempo, desaparece de la narración, hasta un breve retorno a la isla para, finalmente, irse de manera definitiva. En este caso, no se produce una ruptura con el tópico, pues Björn es exitoso en sus aventuras en el extranjero y su éxito se traduce en su performance: "Björn [...] sí que era fastuoso desde su vuelta a Islandia, y se comportaba de manera honorable, porque se había educado en el extranjero según la costumbre de la gente distinguida; [...] había adquirido mucha experiencia en el extranjero" (77-78). Sin embargo, no carece de interés para nuestra discusión, como veremos en su momento.

Por último, Thorleif el Guasón, nuevamente, y Arnbjörn de Kamb, pertenecientes a familias enemigas, viajan hacia Noruega en el mismo barco, aunque por motivos diferentes.

Thorleif lo hace desterrado por el asesinato del principal rival de Snorri; Arnbjörn, en busca de su hermano Björn el Campeón de Breidavík, de quien no se tenía noticias desde hacía años. Ya arribados a la costa occidental noruega, mientras Thorleif esperaba que Arnbjörn le pasase la olla que usaba para cocinar, cuenta la saga, "los noruegos le gritaron desde el barco que hiciera la comida y que bien se notaba que era islandés por lo lento que era". Irritado por la burla, Thorleif le tira la comida a su compatriota, arrebatándole la olla; en respuesta, este le golpea con una especie de cucharón. La escena, que podría haber escalado en violencia naturalmente, se detiene por iniciativa de Thorleif, quien prefirió evitar dar un espectáculo a los noruegos (76-77). El encontronazo entre ambos islandeses, peleando a cucharazos en torno a una olla, parece robado de un álbum de Astérix y Obélix; de nuevo, nos topamos con la cuestión de la recepción: el público objetivo de la saga, ¿entendía esta escena como cómica? ¿Le otorgaba un tinte paródico? ¿O, en cambio, asistía con gravedad a un enfrentamiento de estas características ante público noruego? *A priori*, no parece una situación particularmente digna, como lo indica la cautela adoptada por Thorleif, quien prefiere dejar sin compensar la ofensa recibida antes que exponer su identidad islandesa al escarnio del otro noruego.

De los cuatro casos, el único en que se narra lo ocurrido en tierra noruega es el de Vermund; pero este relato es la antesala al complejo problema que constituyen los *berserkir* en Islandia. Pareciera que, tal como insinuara el *jarl*, en el mundo agrario islandés, con sus conflictos campestres, no tiene cabida semejante exotismo; los *berserkir* son guerreros para las luchas de las tierras escandinavas, con sus conflictos de gran escala, sus cortes, sus ciudades. Los servidores especiales de un *jarl* de categoría regia están sobrecalificados para las pequeñas reyertas isleñas. Mientras en Noruega se lucha por el poder sobre todo un país, en Islandia se mata y muere por el robo de caballos sementales, el lugar donde excretar en las asambleas, los despojos de una ballena varada o la posesión de un bosque; todos estos motivos suceden en *Eyrbyggja saga*.

De las experiencias de Snorri y Vermund se desprende que el interés en los viajes está en lo que ocurre después en tierra islandesa; en cierto sentido, la acción siempre tiene lugar en Islandia, incluso cuando no, porque la mirada está constantemente dirigida a la isla. Pareciera que la saga apunta a la construcción de Islandia como un sistema cerrado, en un sentido histórico o, tal vez, ideológico; todo lo que ocurra fuera de la isla no cuenta, a menos que se articule directamente con su vida social y política. En particular, con la carrera de Snorri *goði*:

recordemos que, gracias a su viaje juvenil, consigue el dinero necesario para comprar la sede de su poder y, debido a la torpe elección de Vermund, se gana un importante aliado, Styr.

Incluso la experiencia de Björn el Campeón de Breidavík respalda este análisis: fuera de Islandia vive aventuras gloriosas, cosa que sabemos porque la saga lo enuncia de manera escueta, pero no lo relata, porque no nos importa. Cuando regresa a la isla, es convencido por Snorri, enemigo suyo, de expatriarse nuevamente, con el argumento de que "aquí no te sujetan tantas cosas como para que no puedas irte de estas tierras", a lo que asiente Björn (Fernández Álvarez y Manrique Antón [trs.], 2000: 98). Desarrollar una exitosa vida en el extranjero involucra el desarraigo: Islandia ya no le incumbe. Reafirmando esto, hacia el final de la saga, Björn es encontrado por accidente en un país fabuloso por una tripulación islandesa extraviada, a quienes él dice "Nosotros, gente de este país" (128-130).

Por último, la cuestión de la transgresión tópica exige, necesariamente, una discusión mayor de la que podemos otorgarle en este espacio. Sin embargo, podríamos arriesgarnos a apuntar que, si la saga fue compuesta en un período de gran violencia e inestabilidad política y su narración implica la propuesta de un tipo de liderazgo distinto, basado principalmente en la negociación, una representación más cruda de la sociedad islandesa era necesaria para enmarcar con mayor impacto el tipo de liderazgo propuesto. La eficacia de los liderazgos violentos y prepotentes es tan ilusoria como el cotizado *glamour for export* del que alardean la mayor parte de las sagas.

Bibliografía

Axel Kristinsson (2003) "Lords and Literature: The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments", *Scandinavian Journal of History* 28 (1), 1-17.

Dentith, Simon (2000) *Parody*, Londres-Nueva York: Routledge.

Dimas, Agustí (trad.) (1985) *La saga de Kormak*, Barcelona: Teorema.

Elín Bara Magnúsdóttir (2006) "An Ideological Struggle: An Interpretation of *Eyrbyggja saga*", en John McKinnell; David Ashurst y Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature: Preprint Papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York 6th-12th August 2006*, I-II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies, 208-216.

Fernández Álvarez, María Pilar y Teodoro Manrique Antón (trads.) (2000) *La saga de los habitantes de Eyr (Eyrbyggja saga)*, Valencia: Tilde.

Gisli Sigurðsson (2014) "Constructing a Past to Suit the Present: Sturla Þorðarson on Conflicts and Alliances with King Haraldr hárfagri", en Pernille Hermann; Stephen A. Mitchell y Agnes S. Arnóssdóttir (eds.) *Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*, Turnhout: Brepols, 175-196.

Lerate de Castro, Luis (trad.) (2015) *Sagas cortas islandesas*, Madrid: Alianza Editorial.

Long, Ann-Marie (2017) *Iceland's Relationship with Norway c.870-c.1100. Memory, History and Identity*, Leiden-Boston: Brill.

Shklovski, Viktor (1978 [1917]) "El arte como artificio", en Tzvetan Todorov (ed.) *Teoría de los formalistas rusos*, Siglo XXI, 55-70.

Tulinius, Tofi H. (2013) "Dating *Eyrbyggja saga*. The Value of Circumstantial Evidence for Determining the Time of Composition of Sagas about Early Icelanders", en Else Mundal (ed.) *Dating the Sagas: Reviews and Revisions*, Copenhagen: Museum Tusculanum.

HISTÓRIA GLOBAL / CONECTADA DA IDADE MÉDIA: UM DESABROCHAR DE UMA NOVA CATEGORIA HISTORIOGRÁFICA

DOUTORANDO ÉDERSON JOSÉ DE VASCONCELOS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (UFSC)
BRASIL

However important a history of medieval globalization, or a global history of the Middle Ages, may appear, we should not forget that this is only one of many possible 'histories' of the Middle Ages. We may now be about to experience the end of the globalization hype, and to rediscover that, as beings of flesh and blood as well as people endowed with reason and feelings, the biggest difference we make is in the environment in which we actually live. A renaissance of neighbourhoods would thus ask for a different kind of historiography. It seems therefore that there can be no end in sight, either for history or for historiography. (Loud; Staub, 2017: 84)

Resumo
No presente ensaio vamos debater e pensar as possibilidades de desenvolvimento de pesquisa em uma História Global / Conectada no período medieval. Temos como orientação algumas indagações basilares: como se desenvolveu e de que maneira podemos pensar a História Global e Conectada antes da globalização? É possível imaginar uma Idade Média Global e Conectada? Podemos pensar o Mediterrâneo como um espaço de conexões durante a Idade Média? Como este campo de estudo pode contribuir para o desenvolvimento das pesquisas em História? Com base nestas questões que iremos pensar e estruturar o presente trabalho.

Palavras-chave: História Global / Conectada da Idade Média – Historiografia – Mediterrâneo

Abstract
In the essay we will discuss and think about possibilities of research development in a Global / Connected History in the medieval period. We have as guide some basic questions: how did Global and Connected History develop and what can we think about it before globalization? Is it possible to imagine a Global and Connected Middle Age? Can we think of the Mediterranean as a space of connection during the Middle Age? How can this field of study contribute to the development of research in History? Based on these questions we will think and structure this work.

Keywords: Global/Connected History of the Middle Ages – Historiography – Mediterranean

Introdução

Antes mesmo de pensarmos como produzir uma História Global e Conectada da Idade Média, é fundamental compreender o que de fato é esta categoria historiográfica e quais as perspectivas basilares referentes à História Global. Desta forma apresentaremos aqui alguns dos principais historiadores (Sebastian Conrad, Diego Olstein, Pamela Kyle Crossley, Cláudia Regina Bovo, entre outros) que debatem esta nova categoria historiográfica em pleno desenvolvimento na contemporaneidade.

A História Global / Conectada é um ramo da historiografia que vem se desenvolvendo muito nas últimas décadas. Tem como objetivo repensar e reorganizar a História como ciência. Pensando principalmente em evitar o nacionalismo e o eurocentrismo / ocidentalismo na esfera metodológica, pode ser compreendia com as principais peculiaridades desta corrente historiográfica. Ou seja, este ramo historiográfico visa apresentar uma visão holística das narrativas históricas tradicionais, buscando romper com a ideia de uma História com o escopo do nacionalismo. "A História Global é uma perspectiva historiográfica que busca um olhar mais amplo e complexo, abrangendo diversas metodologias. Sobre seu campo podemos falar que ele é vasto, com diferentes fases e desdobramento" (Silveira, 2020: 214).

A História Global / Conectada nos abre um leque de possibilidade, visto que através dela é possível reinterpretar, reescrever e reavaliar a historiografia, devido ao fato de que uma das principais características desta linha interpretativa historiográfica é a ruptura com as Histórias Nacionais. (Silva, 2020: 12) Rompe-se com a história nacional ao se propor uma lógica de conexões, criando outras unidades políticas, algo fundamental para a compreensão do período medieval. Ao mesmo tempo propõe-se uma visão pós-estatal, ou seja, a visão de um mundo não estatal, no qual os agentes não são necessariamente oficiais do governo.

A História Global / Conectada busca sua fundamentação através dos "4Cs": conectar, comparar, conceituar e contextualizar. Estrutura esta defendida e idealizada pelo historiador Diego Olstein. Através deste arcabouço teórico metodológico podemos compreender as inovações causadas por este campo teórico historiográfico em desenvolvimento. Já para a medievalista Cláudia Bovo, "A chamada Global History aparece em diversas ramificações, as quais, ao se construírem enquanto abordagem historiográfica, colocam à prova os melhores meios para sua realização" (Bovo e Bayard, 2020, p.11). Ou seja, através da História Global podemos pensar diferentes realidades e construir novas narrativas históricas que buscam a

compreensão global dos fenômenos históricos, assim também como busca dar voz a agentes históricos anteriormente silenciados, apresentando novas perspectivas de analises históricas.

Através das conexões, das comparações, das contextualizações, por intermédio das releituras dos conceitos, podemos perceber que os 4 "Ces" defendidos na tese de Diego Olstein são ideias basilares que fundamentam a História Global / Conectada. Através destes conceitos substanciais podemos verificar uma vasta possibilidade de novos entendimentos acerca do desenvolvimento da historiografia na atualidade. Abrindo, assim, um grande escopo de possibilidades de elaboração e desenvolvimento de narrativas históricas que têm como foco romper, a priori, com a História tradicional: dividida em balizas temporais, narrativas unitárias, com a busca do desenvolvimento de um sentimento nacionalista, em que a Europa sempre seria o principal agente histórico.

A História Global e Conectada ainda vem sendo consolidada na contemporaneidade, cujo desenvolvimento é muito promissor, uma vez que através da História Global / Conectada nos é possível compreender, indagar, negar e estruturar novas possibilidades de uma compreensão histórica.

Uma História Global / Conectada da Idade Média

Ao buscar responder nossa primeira indagação — de que maneira podemos pensar a História Global e Conectada antes da globalização? —, é importante pensar como a História Global / Conectada vem se desenvolvendo dentro da contemporaneidade; relacionando o desenvolvimento historiográfico juntamente com alguns fatos históricos ocorrido nas últimas décadas. Acreditamos que é de grande relevância compreender as mudanças mundiais para, assim, verificarmos por que a História Global / Conectada vem ganhando fôlego. Do século XX até os dias atuais, o mundo tem passado por diversas modificações extremas. Como, por exemplo, as duas Guerras Mundiais, desenvolvimento da Guerra Fria, o processo de descolonização da Ásia e África. Tais fatores proporcionaram o desenvolvimento e trouxeram novos países para o cenário internacional, o que foi fundamental para pensarmos em uma nova historiografia nacional, que visava contemplar os anseios destas recém-criadas unidades políticas em desenvolvimento.

Tais modificações estruturais foram pensadas pelo o historiador Perry Anderson em seu artigo Balanço do Neoliberalismo. Para Anderson, estas mudanças foram impulsionadas

com o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e o desenvolvimento das políticas oriundas do neoliberalismo. De acordo com o autor, as poucas intervenções do Estado nas esferas sociais, culturais, e econômica foram fundamentais para o desenvolvimento e o pensamento que o mundo tem na contemporaneidade. Perry Anderson ainda demonstra que o neoliberalismo vai se alastrar por toda a plana; chegando até mesmo ao leste europeu nas ex-repúblicas soviéticas, assim também como na América Latina. Devido a estas mudanças de compreensão e entendimento, as sociedades passam a ser compreendidas de uma forma distinta, que é muito além da uma mentalidade nacional.

Entretanto, historiadores como Sebastian Conrad e Pamela Kyle Crossley demonstram que as modificações que proporcionaram o desenvolvimento e aplicação da História Global estão diretamente entrelaçadas com os acontecimentos do fim do século XX, como, por exemplo, o massacre da praça da paz Celestial (na China) ou a queda do muro de Berlim (e a unificação da Alemanha), ambos os fatos ocorridos no ano de 1989. No início dos anos 1990, tivemos a libertação de Nelson Mandela (1990) junto ao fim do *Apartheid* na África do Sul e o término da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) em 1991. Através das mudanças culturais, sociais, econômicas, tivemos o surgimento de novos países com distintas compreensões de mundo.

No entanto, quando pensamos em uma amplificação da História Global / Conectada da Idade Média, notamos que seu desenvolvimento foi impulsionado através do ataque terrorista ao World Trade Center, ocorrido no dia 11 de setembro de 2001, pois após este processo histórico, tivemos uma maior atenção para conceitos como a Jihad, a Guerra Santa, Guerra Justa e Cruzadas.

> There were exigent reasons to prompt a reconceptualization of how we should teach the deep past, one of which directly addressed the needs of the sociopolitical moment. In the aftermath of September 11, 2001, the West seemed to find itself in a temporal wrinkle in which the "Middle Ages" always"– understood as European, and seen as an interval between classical antiquity and its revival in the early-modern period was being invoked again by world – leaders in the West and Islamist militants alike with respect to phenomena that seemed remarkably transportable from the past to the present[1]. (Heng, 2021: 3)

[1] O 11 de setembro também não descentralizou o foco, quase exclusivo na Europa nos departamentos de literatura e história, nos quais o período medieval era ensinado. Na melhor das hipóteses, cursos como "A Europa e seus outros" continuaram a ser oferecidos, e surgira um novo entusiasmo pelo ensino das cruzadas. Os programas de estudos de área com foco em várias regiões territoriais – Oriente Médio, Sul da Ásia, Leste Asiático, e assim por diante – continuaram a não se envolver substancialmente com o ensino e estudo de outras zonas

Através deste posicionamento apresentado por Geraldine Heng, em The Global Middle Ages, podemos pensar como o fato histórico que ocorreu no onze de setembro foi fundamental para o desenvolvimento de um olhar para o período medieval. O historiador Joseph F. O'Callaghan (Reconquest and Crusade in Medieval Spain) vai compreender a relevância do atentando terrorista de 2001 para a medievalística da seguinte forma. "The tragedy of 11 September 2001 forcibly reminded the world that the rhetoric of crusade, holy war, and jihād, with all the intensity of feeling that those words conjure, is a powerful weapon and is still with us"[2] (O'Callaghan, 2003: 3).

Desta maneira, podemos pensar que a História, Segundo Febvre, "era filha de seu tempo", o que já demonstrava a intenção do grupo de problematizar o próprio "fazer histórico" e sua capacidade de observar. Cada época elenca novos temas. No fundo, falam mais de suas próprias inquietações e convicções do que de tempo memoráveis (Block, 2020: 7).

Em outras palavras, tendo como alicerces o século XXI foi possível pensar uma Idade Média sobre o espectro das ideias defendidas por uma História Global e Conectada, pois, através dos anseios da contemporaneidade, vem se desenvolvendo um novo olhar sobre os conceitos tradicionais da medievalística tradicional, em que os historiadores apresentam como objetivo o desenvolvimento de novas narrativas poliédricas acerca dos conceitos e concepções históricas anteriormente desenvolvidas pela a História Tradicional.

Diante deste contexto histórico, ergue-se e desenvolve-se a História Global e Conectada. Sendo assim, é possível perceber que este ramo da historiografia ainda se encontra em pleno desenvolvimento. No que tange a produção acadêmica, podemos entender que boa parte destas pesquisas vem sendo pensada fora do velho continente, pois as especificidades das novas nações em desenvolvimento buscam romper com uma História tradicional eurocêntrica, ocidental e nacionalista. "It is not only by origin that the idea of a Middle Age is a European one. The double discontinuity that defines it is quintessentially, irredeemably European. The end of antiquity is not a global idea, but it is certainly a Eurasian one"[3] (Belich; Darwin; Frenz

---

geográficas e formações sociopolíticas do mundo pré-moderno fora de suas regiões especializadas. (Tradução Livre).

[2] A tragédia de 11 de setembro de 2001 forçosamente lembrou ao mundo que a retórica da cruzada, da guerra santa e da jihād, com toda a intensidade de sentimento que essas palavras evocam, é uma arma poderosa e ainda está conosco. (Tradução Livre).

[3] Não é só de origem que a ideia de uma Idade Média é europeia. A dupla descontinuidade que o define é, essencialmente, irremediavelmente europeia. O fim da antiguidade não é uma ideia global, mas é certamente eurasiana. (Tradução Livre) .

e Wickham, 2016: 81). Assim para Caio de Amorim Féo, a importância de se fazer uma História Global da Idade Média se embasa na seguinte concepção.

> Pensar uma Idade Média Global trata-se, portanto, de expandir nossos horizontes analíticos para além de espacialidades fixas, evitando cair no eurocentrismo conceitual e no internalismo metodológico que balizou as perspectivas históricas desde a formação da disciplina. Se pudéssemos resumir os ganhos da aplicação da História Global nos estudos medievais, diríamos que ela nos faz destacar uma obviedade que aparentemente os historiadores não consideram muitas das vezes em suas análises, que é o fato de nenhum ser humano e, por conseguinte, nenhuma sociedade ser capaz de viver isoladamente. É preciso considerar as conexões e sobretudo as integrações para que seja possível entender as relações medievais em toda sua complexidade. (Féo, 2022: 47)

Pensando na segunda indagação –é possível imaginar uma Idade Média Global e Conectada?–, é possível compreender que a resposta seja positiva para tal pergunta, pois os alicerces desta nova categoria historiográfica buscam romper e reinterpretar a historiografia tradicional. E juntamente com as quatros bases –conexões, comparações, contextualizações, e os conceitos– defendidas por Diego Olstein, podemos perceber que tais ideias são muito bem consolidadas no seio da historiografia medieval

> As histórias transnacionais emergiram, tanto pelas transformações geopolíticas das últimas décadas do século XX, quanto pela expansão do desenvolvimento tecnológico, como frutos de um mundo cada vez mais interdependente. Fez-se necessário, assim, pensar novas maneiras de explicar as experiências históricas a partir de um viés global, que enfatizasse as conexões e comparações, as conceituações e contextualizações. Contudo, não se trata de descrever uma realidade onde tudo seria integrado, pois outras lógicas existiram durante o período e revelam-se também decisivas para compreender os diversos mundos da Idade Média. A metodologia "global" significa, de um lado, alargar as perspectivas cronológicas e os horizontes geográficos, respeitando as diferentes lógicas de espacialização; de outro, dar atenção aos modos específicos de funcionamento das circulações e das relações em questão, sem exagerar seu alcance (Cordeiro; Silva; Fonseca e Sanchez, 2021: 12).

Tendo como objetivo romper com os paradigmas tradicionais da medievalística, pensarmos a Idade Média Global e Conectada é fundamental para desenvolvermos um olhar abrangente sobre o período medieval, abrindo, assim, um vasto leque de possibilidades de compreensão e desenvolvimento de novas narrativas, interpretações, concepções, balizas temporais, e um novo fazer e pensar a Idade Média. A partir destes alicerces fundamentais da História Global e Conectadas apresentados anteriormente, somos capazes de buscar respostas para terceira

indagação: Podemos pensar o Mediterrâneo como um espaço de conexões durante a Idade Média? Embora Historiadores como Fernand Braudel e Janet Abu Lughod em obras como (**O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II / Before European Hegemony**: the world system a.d. 1250-1350) já tenham pesquisado o Mar Mediterrâneo como agente histórico, na contemporaneidade historiadores como Néri de Barros Almeida buscam pensar esta localidade da seguinte maneira. Segundo Almeida.

> A história da Idade Média mediterrânica se faz fundamentalmente por meio de duas abordagens. Por um lado, uma história contada a partir das relações entre as margens do Mediterrâneo – carrega de sentido pátrios, territoriais e, portanto, políticos específicos. Por outro lado, uma história a partir dos eventos e situações experimentados em suas águas – em um espaço, portanto, que submete as experiencias às inseguranças e às liberdades que decorrem da interdição dos espaços de origem dos sujeitos. Ambos os pontos de vista merecem atenção quando se trata de considerar o impacto do Mediterrâneo em processos tidos como latamente continentais. De ambos depende a narrativa da história extraordinária do homem medieval no mar e com o mar. (Almeida, Della Torre, 2019: 7-8)

Em outras palavras, Almeida demonstra que a interpretação acerca da história do Mediterrânico é debatida através de dois pontos centrais que são enraizados na historiografia tradicional: que a exploração e as relações eram feitas através da beira-mar e que o mar só é lembrado em alguns marcos cronológicos, como, por exemplo, as Cruzadas, a Peste, entre outros. A historiadora visa questionar e negar esta interpretação pautada nas teses tradicionais de Henri Pirenne, em que após a expansão muçulmana o mediterrâneo se tornou estático e qualquer relação feita neste mar estava atrelada aos maometanos durante o período medieval. No entanto, a historiografia contemporânea vem buscando romper e demonstrar que esta tese de Pirenne é equivocada, uma vez que o mediterrâneo não se encontrou estático durante o período medieval.

A Península Hispânica através da História Global / Conectada

Pensando na segunda indagação –é possível imaginar uma Idade Média Global e Conectada?–, é possível compreender que a resposta seja positiva para tal pergunta, pois os alicerces desta nova categoria historiográfica buscam romper e reinterpretar a historiografia tradicional. E juntamente com as quatros bases –conexões, comparações, contextualizações, e os conceitos–

defendidas por Diego Olstein, podemos perceber que tais ideias são muito bem consolidadas no seio da historiografia medieval.

> As histórias transnacionais emergiram, tanto pelas transformações geopolíticas das últimas décadas do século XX, quanto pela expansão do desenvolvimento tecnológico, como frutos de um mundo cada vez mais interdependente. Fez-se necessário, assim, pensar novas maneiras de explicar as experiências históricas a partir de um viés global, que enfatizasse as conexões e comparações, as conceituações e contextualizações. Contudo, não se trata de descrever uma realidade onde tudo seria integrado, pois outras lógicas existiram durante o período e revelam-se também decisivas para compreender os diversos mundos da Idade Média. A metodologia "global" significa, de um lado, alargar as perspectivas cronológicas e os horizontes geográficos, respeitando as diferentes lógicas de espacialização; de outro, dar atenção aos modos específicos de funcionamento das circulações e das relações em questão, sem exagerar seu alcance. (Cordeiro; Silva; Fonseca e Sanchez, 2021: 12)

Desta forma, buscamos, aqui, romper com esta interpretação estabelecida frente à historiografia tradicional. Mesmo que seja uma temática já explorada por correntes historiográficas anteriores. O nosso objetivo é demostrarmos as conexões entre Europa e África através do conceito de reconquista. A Reconquista pode ser considerada com diferentes relevâncias dentro do território da Península Hispânica, embora seja uma abordagem que tangencia boa parte da Idade Média Ibérica. Conforme Jonathan Ray "The current discourse on the reconquest continues to acknowledge its centrality to the study of medieval Spanish and, to a lesser extent, Portuguese civilization[4]" (Ray, 2006: 16).

Melhor dizendo, este conceito embora relevante é enraizado na historiografia espanhola dando destaque para o reino de Castela. Outras localidades, não recebendo a mesma importância em Portugal e na Catalunha, por exemplo. Todavia, é fundamental desenvolver uma perspectiva de uma História Global sobre esta baliza temporal; uma vez que assim podemos construir uma narrativa histórica com uma interpretação caleidoscópica sobre as conexões e relações entre muçulmanos e latinos, e, assim, buscamos romper com a História tradicional nacionalista e Eurocêntrica.

Habitualmente, quando nos referimos ao medievo Hispânico, remetemo-nos ao conceito da medivalística ibérica, ou seja, a Reconquista. Este conceito historiográfico se refere aos feitos bélicos, culturais, sociais e econômicos. Que segundo o medievalista Claudio Sánchez-Albornoz (2007) a Reconquista teve seu início em 711, com a guerra civil dos

[4] O discurso atual sobre a reconquista continua a reconhecer a sua centralidade no estudo da civilização medieval espanhola e, em menor medida, da portuguesa. (Tradução Livre)

visigodos e com a entrada dos maometanos no território peninsular. Tais feitos iram se estender em 1492, quando os reis católicos (Isabel, de Castela e Fernando II, de Aragão) conquistam Granada, último reduto muçulmano no mundo Ibérico. Em outras palavras, de uma forma generalizante de que forma oito séculos de uma constante guerra entre os latinos e muçulmanos.

Através desta perspectiva, podemos perceber que há uma grande universalização quando nos referimos ao conceito, uma vez que seria impossível uma guerra incessante entre cristãos e muçulmanos, que tivesse a longevidade de oito séculos. "Se me dirá que, a pesar de esto, supimos dar cima a nuestros gloriosos ocho siglos de Reconquista. Y a ello respondo ingenuamente que yo no entiendo como se pudo llamar reconquista a una cosa que dura ocho siglos" (Gasset, 1980: 140). Tomando como alicerces o posicionamento que não é possível uma guerra incessante de oito séculos defendida por José Ortega y Gasset, pode-se identificar como a Reconquista é contraditório e questionável, uma vez que o mesmo quase se torna um sinônimo de Idade Média Hispânica. Independente ou não se o processo de Reconquista se iniciou ou não em 711, e indiferente se a justificativa para a chegada dos maometanos foi a guerra civil visigótica, ou uma punição divina frete a monarquia goda, ou uma traição judaica que facilitou a chegada do Islã.

Neste ponto, podemos romper com uma ideia de uma historiografia tradicional defendida por Henri Pirenne, que apresenta a Europa durante o período medieval como sendo um tempo estático, sem quaisquer relações ou conexões com outras localidades. Tendo com alicerce a chegada muçulmana na península Hispânica podemos perceber que esta tese apresenta algumas falhas, pois a Europa apresentou uma vasta relação com outros continentes. Mesmo a tese de uma ruralização da Europa já foi superada por outras correntes historiográficas anteriores. Podemos ressaltar, assim, a importância da História Global / Conectada.

> They evoke a common past, shaped by a common engagement with problems and perils that confront us now as urgently as ever. For that reason I am confident that the Age of Global[...] I fear it is too much to hope that it will not be described as the Global Middle Ages[5] (Belich; Darwin; Frenz e Wickham, 2016: 91).

[5] Evocam um passado comum, moldado por um compromisso comum com problemas e perigos que nos confrontam agora, com a mesma urgência de sempre. Por essa razão, estou confiante de que a Era da Intensificação Global merece e terá um lugar essencial nas pesquisas. [...] Temo que seja demais esperar que não seja descrita como a Idade Média Global (Tradução Livre).

No entanto, o conceito "Reconquista" não apresenta somente uma chave de leitura, uma vez que ela vai acompanhar o desenvolvimento da História da Espanha. Como dizia o medievalista Claudio Sánchez-Albornoz, "*la Reconquista, clave de la historia de España*" (Sánchez-Albornoz, 2007:.46). Quer dizer que este conceito historiográfico vai tangenciar diversas chaves de leituras, pois a mesma vai passar por distintas correntes interpretativas da historiografia, como por exemplo, o positivismo, o marxismo, o *Annales,* entre outras. Articular historicamente o passado não significa conhece-lo "como ele foi de fato foi". Significa apropriar-se uma reminiscência, tal como no momento de um período. [...] Em cada época, é preciso a tradição ao conformismo (Benjamin, 1987: 223).

Consequentemente, podemos pensar que é possível repensar a Reconquista através do prisma da História Global / Conectada ao concebermos que este conceito historiográfico vem se desenvolvendo e se afirmando na contemporaneidade. Ou seja, o passado não é (verdadeiro) passado, já que não é ultrapassado (Hartog, 2013: 166). Para o desenvolvimento desta nova reinterpretação, tomamos como alicerces a tese dos 4Cs (contextualizar, conceitualizar, comparar e conectar) defendido por Diego Otstein. Com base nestas perspectivas, podemos pensar que a Península Hispânica tangencia todas estas proposições defendidas por Otstein. E, tendo como fundamento contextualizar, conceitualizar, comparar e conectar, é possível fazer uma nova releitura deste conceito da medievalística ibérica.

Melhor dizendo, iremos apresentar um ramo da historiografia ligado aos Annales que foca o seu olhar no reino de Castela e que compreende o processo de Reconquista, que se intensificou após o século XI, levando em consideração fatores externos e internos ao território peninsular, mesmo esta corrente não sendo da História Global. Utilizaremos tal linha historiográfica para demostrar as conexões, e como este conceito tradicional pode ser repensado e, até mesmo, reelaborado através das teses propostas por Diego Otstein, assim como, através da própria historiografia que aborda o tema, uma vez que é possível fazer uma releitura referente a ele.

Desta forma, iremos ressignificar e apresentar alguns aspectos relevantes que devemos considerar, como as Cruzadas (1095-1291) ou o fim do Califado Omíada em 1031. (Mantran, 1977: 173) Para assim demostrarmos as relações entre muçulmanos e cristãos, tanto dentro do mundo Ibérico, quanto fora dele, fazendo assim um arcabouço para afirmar tais conexões. Tendo como princípio os fatos históricos apresentados anteriormente, podemos pensar uma chave de leitura que compreende a intensificação do processo de expansão territorial cristã,

após o século XI. Esta amplificação é fruto de duas perspectivas basilares: a) o âmbito interno da Península Ibérica, no qual, podemos destacar o fim da unidade política de Al-Andaluz, e o aparecimento dos reinos de Taifas.[6] b) na perspectiva externa ao território hispânico, podemos destacar, como foco principal, a convocação das Cuzadas, feita por Urbano II (1095) (Demurger, 2002: 23).

Esta concepção de avaliar a influência de agentes internos e externos à Península Ibérica é defendido pelos historiadores Manuel González Jiménez, Julio Valdeón Baruque, Jean Flori, Francisco García Fitz, Adeline Rucquoi, Carlos Roberto Nogueira, Hilário Franco Júnior, ao afirmarem que determinado processo só ocorreu após o referido século. Embora estes historiadores apontados não utilizam da História Global referente a Idade Média, que aborde a Reconquista, podemos utilizar desta historiografia para pensarmos as conexões que são uma das teses basilares para pensar este conceito historiográfico. Estes historiadores pensam a Reconquista como um processo conflituoso que teve influência de fatores internos e externos à península, como as Cruzadas, relatada pelo historiador Jean Flori, como influenciadora deste processo bélico. "A reconquista espanhola, a partir de então, assumiria seu lugar numa nova perspectiva global de reconquista cristã, com o apoio cada vez maior do papado. Essa é a característica essencial da segunda metade do século XI." (Flori, 2013: 281)

Quer dizer que para Jean Flori, independente das motivações internas dos cristãos ibéricos, os agentes externos à península, ligados à Igreja de Roma, foram preponderantes para o desenvolvimento e o incentivo dos conflitos entre muçulmanos e cristãos, no mundo Hispânico, pois com a convocação de Urbano II para as Cruzadas, foram legitimadas a lutas contra os muçulmanos na península. Desta forma, o processo de recuperação do território cristão hispânico ganhou legitimação de Cruzadas. No entanto O'Callaghan vai justificar a relevância de se pensar a história conectada das Cruzadas e Reconquista, segundo o autor.

> the beginnings of crusading historiography help to explain the limited vision of the crusades that prevailed until recent years. Because generations of French nobles and kings participated in expeditions to liberate Jerusalem, crusading was seen as an integral part of French national history. English and American medievalists, concentrating their attention initially on France

[6] O Califado Omíada de Córdoba decompôs-se nos primeiros anos do século xi em vários reinos pequenos, e isso possibilitou aos estados cristãos que haviam sobrevivido no norte da Espanha começarem a expandir-se para o sul. Mas essa expansão foi contida por algum tempo, pelo sucessivo aparecimento de duas dinastias que extraíam seu poder de uma ideia de reforma religiosa combinada com a força dos povos berberes do campo marroquino: primeiro os almorávidas, que vinham das margens do deserto do sul do Marrocos (1056-1147), e depois os almôadas, cujo apoio vinha de berberes das montanhas Atlas, e cujo Império em sua maior extensão incluiu Marrocos, Argélia, Tunísia e a parte muçulmana da Espanha (1130-1269). (Hourani, 2021, 122)

> and England, were inevitably drawn to the crusades to the Holy Land, but either ignored or mentioned only cursorily the war against Islam in Spain. Spanish historians were themselves responsible for this neglect in that, while they wrote much about the reconquest, they gave scant heed to the fact that the popes were granting remission of sins, the hallmark of crusading bulls, to those exposing their lives in combat against Islam.[7] (O'Callaghan, 2003: 10)

Julio Valdeón Baruque compreende que o desenvolvimento da Reconquista se deve ao fato de que com os agentes internos peninsulares, o processo bélico relaciona-se diretamente com o fim da estrutura do califado Omíada. Após sua fragmentação, o território dominado pelo Islã na Península foi facilmente conquistado pelos cristãos ibéricos.

> El proceso reconquistador se puso en marcha, básicamente, a partir de mediados del siglo XI, etapa que coincidió con la definitiva desaparición del califato de Córdoba tras unos durante años de guerra civil en al-Andalus. A partir de aquel momento, la superioridad de los cristianos fue a todas luces indiscutible. (Baruque, 2006: 9-10)

Baruque relata que, sem a unidade política muçulmana, juntamente com sua fragmentação em vários territórios, foi facilitado o avanço bélico dos Castelhanos. A historiadora Adeline Rucquoi também destaca que o processo de Reconquista se intensificou após o fim de Al-Andalus. No entanto, Rucquoi, vai acrescentar olhar preponderante para justificar o desenvolvimento expansionista latino no mundo Hispânico após o século X, o aumento da população cristã. Segundo a medievalista.

> A Península Ibérica tinha, desde o ano mil, um crescimento demográfico continuo, a exemplo dos seus vizinhos do Norte dos Pirenéus. O movimento de ocupação das terras de fronteira, que havia constituído o objecto de iniciativas ou familiares no século IX e X, torna-se um movimento colectivo que exigia uma organização centralizada. [...] O rápido enfraquecimento do poderio de Al-Andalus após a queda do califa de Córdova em 1031 favoreceu a inversão da tendência. A partir do século XI, o avanço cristão para o Sul, embora sem ser linear, nunca mais se interrompeu. (Rucquoi, 1995: 168)

---

[7] Os primórdios da historiografia cruzada ajudam a explicar a visão limitada das cruzadas que prevaleceu até anos recentes. Como gerações de nobres e reis franceses participaram de expedições para libertar Jerusalém, as cruzadas eram vistas como parte integrante da história nacional francesa. Os medievalistas ingleses e americanos, concentrando sua atenção inicialmente na França e na Inglaterra, foram inevitavelmente atraídos para as cruzadas na Terra Santa, mas ignoraram ou mencionaram apenas superficialmente a guerra contra o Islã na Espanha. Os próprios historiadores espanhóis foram responsáveis por essa negligência, pois, embora tenham escrito muito sobre a reconquista, pouco se importaram com o fato de que os papas estavam concedendo a remissão dos pecados, a marca registrada dos touros das cruzadas, àqueles que expunham suas vidas em combate contra o Islã.

No entanto, Carlos Roberto Nogueira, demonstrou como esta ideia de recuperação de território foi desenvolvida e aplicada nas fontes peninsulares somente após o final do século X e início do século XI. Conforme Nogueira, os homens medievais ibéricos não entendiam o seu tempo como um tempo de reconquista, mas sim, buscavam se defender e se proteger dos muçulmanos e, algumas vezes, em virtude destas lutas, conquistavam alguns territórios. Desta forma, a ideia de uma *"Hispânica Perdida"* foi algo posterior a 711, com a entrada dos mouros no território Ibérico.

Seguindo o entendimento e a ideia de uma *"Hispânica Perdida",* o historiador Manuel González Jiménez, em: *Sobre la ideología de la Reconquista: realidades* y *tópicos,* apresenta uma compreensão um pouco diferente sobre a Reconquista. Parafraseando González Jiménez (2003), os conflitos entre cristãos e mouros se iniciaram somente no século décimo, no entanto, os cristãos herdeiros dos visigodos, deveriam reestabelecer o território ocupado pelos muçulmanos. É a habitual objeção dos povos do Norte a uma capacidade meridional, que, do ponto de vista cultural, na sua percepção mais ampla, poderia aparecer a primeira como herdeira romana e visigótica.

Assim, a palavra (Jimenez, 2002:18) Reconquista considera o processo nela contido como a manifestação mais ostensiva do alargamento da formação socioeconômica feudal. Segundo Joseph F. O'Callaghan ainda devemos buscar compreender a Reconquista, pois a mesma ainda oferece diferentes perspectivas que podem contribuir para o desenvolvimento historiográfico segundo o autor.

> Too ofen the reconquest has been presented in a monolithic, institutionalized way, without nuance or variation. On the contrary, it was a process unfolding in the context of the changing political, religious, social,and economic circumstances of each epoch. It was characterized by a slow and intermittent advance from one river frontier to another and was accompanied by the colonization or repopulation of occupied territory.[8] (O'Callaghan, 2003: 36)

Tendo como alicerce estes posicionamentos que a Reconquista recebia influência de agentes internos e externos. Pois o mundo Ibérico recebia influência de diversas localidades, tanto muçulmanas, quanto cristãos. A Reconquista é conceito enraizada na medievalística hispânica. Sendo retratada como uma interpretação do reino cristão de Castela sobre o período medieval,

[8] Muitas vezes a reconquista foi apresentada de forma monolítica, institucionalizada, sem nuance ou variação. Pelo contrário, foi um processo que se desenvolveu no contexto das mudanças nas circunstâncias políticas, religiosas, sociais e econômicas de cada época. Caracterizou-se por um avanço lento e intermitente de uma fronteira fluvial para outra e foi acompanhado pela colonização ou repovoamento do território ocupado.

apresenta uma grande generalização ao compreender este contexto histórico como sendo um tempo de constantes guerras entre os protegidos de Cristo e os Maometanos. No entanto, estas relações e conexões entre estas duas religiões monoteístas não eram somente no âmbito bélico. Desta forma, podemos perceber como a História Global pode ser utilizada para a compreensão o fenômeno da Reconquista, uma vez que apresenta uma visão caleidoscópica sobre o concito; levando em consideração outros reinos cristãos peninsulares, e também outras localidades como o norte de África e os latinos, além dos Pirineus. Afirmando, assim, que a Reconquista não é um conceito binária.

Considerações Finais

A Reconquista é um conceito historiográfico enraizada na medievalística hispânica. Sendo retratada como uma interpretação do reino cristão de Castela sobre o período medieval, apresenta uma grande generalização ao compreender este contexto histórico como sendo um tempo de constantes guerras entre os protegidos de Cristo e os Maometanos. No entanto, estas relações e conexões entre estas duas religiões monoteístas não eram somente no âmbito bélico. Desta forma, podemos perceber como a História Global pode ser utilizada para a compreensão o fenômeno da Reconquista, uma vez que apresenta uma visão caleidoscópica sobre o concito; levando em consideração outros reinos cristãos peninsulares, e também outras localidades como o norte de África e os latinos, além dos Pirineus. Afirmando, assim, que a Reconquista não é um conceito binária.

Referências Bibliográficas

Almeida, Néri de Barros e Robson Della Torre (orgs.) (2019) *O Mediterrâneo: medieval reconsiderado,* Campinas: Editora Unicamp.

Anderson, Perry, Balanço do Neoliberalismo (1995), in Emir Sader, y Pablo Gentili, (orgs.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 9-23.

Abu-Lughod, Janet L. (1989) *Before European Hegemony: the world system a.d. 1250-1350*, Oxford University Press.

Baruque, Julio Valdeón (2006). *La reconquista: el concepto de españa unidad y diversidad.* Madrid: Espasa.

Belich, James; John; Darwin, Margret Frenz, e Chris Wickham, (ed.) (2016), The *Prospect of Global History*, Oxford University Press.

Benjamin, Walter "Teses sobre o conceito de História" (1987), In *Obra escolhida*. Vol.1 Magia e Técnica, arte e política. Ensaios sobre a leitura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin e tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, p. 222-232.

Block, Marc (2020) *Apologia da História: ou o ofício de historiador*, Rio de Janeiro: Zahar.

Braudel, Fernand (2016) *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II*, São Paulo: Edusp.

Bovo, Cláudia Regina e Adrien. Bayard (2020) "Histórias conectadas da Idade Média: abordagens globais antes de 1600, *Esboços*, 27, 10-16.

Cordeiro, Gabriel R. S.; Isabela Alves Silva, José Francisco Fonseca e Marina Duarte Sanchez, (org.) (2021) *Idade Média e História Global,* São Paulo: Pensamentos.

Conrad, Sebastian (2021) *O que é a História Global?* Porto: Edições 70.

Demurger, Alain (2002) *Os Cavaleiros de Cristo: templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na idade média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Féo, Caio de Amorim (2022) "Por que esse raio terrível caiu sobre nós vindo do extremo morte?" uma história global das incursões vikings (século VIII-X) 2020. 247f. Dissertação (mestrado) – Curso do Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Flori, Jean (2013) *Guerra Santa: formação da ideia de cruzada no ocidente cristã*. Campinas: Unicamp.

Franco Júnior, Hilário (1990*) Peregrinos, Monges e Guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em castela medieval*, São Paulo: Hucitec.

Gasset, José Ortega y (1980), *La España Invertebrada*. Madrid: Espasa.

Hartog, Fraçois (2013) Experiencia do Tempo: da História Universal à História Global, *História, histórias* 1 (1),164-178.

Heng, Geraldine (2021) *The Global Middle Ages: an introduction*, Cambridge University Press.

Hourani, Alber (2021) *Uma história dos povos árabes*, São Paulo: Companhia de Bolso.

Jiménez, Manuel González (2002) "Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. Memoria, Mito y Realidad En La Historia Medieval"**,** *XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1, (1). 151-170.

Loud, Graham e Martial STaub, (ed.) (2017) *The Making of Medieval History*. Ny: York: Medieval Press.

Mantran, Rober (1977) *Expansão Muçulmana: século VI-XI*, São Paulo: Livraria Pioneira.

Nogueira, Carlos Roberto F. A (2001) "Reconquista ibérica: A construção de uma ideologia, *História, Instituciones, Documento*s, 28, 277-295.

O'Callaghan, Joseph F. (2003) *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, University of Pennsylvania Press.

Pirenne, Henri (2010*) Maomé E Carlos Magno: o impacto do islã sobre a civilização europeia,* Porto Alegre: Don Quixote.

Ray, Jonathan (2006) *The Sephardic Frontier***:** *the reconquista and the jewish community in medieval ibéria*, Ny: Copyright, 2006.

Rucquoi, Adeline (1995) *História Medieval da Península Ibérica,* Lisboa, Editora Estampa.

Sánchez-Albornoz, Claudio (2007) De la Andalucía islámica a la de hoy**,**. Madrid: Rialp.

Silva, Marcelo Cândido da (2020) "Uma História Global Antes da Globalização?: circulação e espaços conectados na idade média", *Revista de História*, 197, 1-19.

Silveira, Aline Dias da (2020) "História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas", *Roda da Fortuna***,** São Paulo, 2, 210-236, 27. Disponível em: https://www.revistarodadafortuna.com/_files/ugd/3fdd18_12df75bc0f3948e18d7e0a4d631cd405.pdf. [Acesso em: 15/6/2022]

TERESA DE CARTAGENA: EL SONIDO DEL SILENCIO.
A PROPÓSITO DEL DERECHO A ESCRIBIR

MARÍA CRISTINA DEL SOLAR
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR (USAL)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Grandes mujeres intelectuales de la Edad Media son actualmente redescubiertas, estudiadas, revalorizadas y rescatadas del olvido o del desconocimiento. Cristina de Pizán, Constanza de Castilla, Leonor López de Córdoba son algunas de las valiosas figuras literarias cuyas voces son ahora escuchadas e interpretadas. Este trabajo está dedicado a Teresa Gómez de Cartagena (¿1420?-¿1480?), en primer lugar, porque su sordera la aísla del mundo, le causa dolor físico y crisis, cuyo consuelo espiritual es su *Arboleda de los enfermos*. En segundo término, como consecuencia de tal composición, ella ejerce una defensa de la escritura de parte de la mujer en la *Admiración operum Dey*. La *lectrix* burgalesa, a partir de la imagen del árbol de la vida, que la aproxima a Gonzalo de Berceo (¿1198?-¿1260?), convierte su escritura de aliento, estímulo y esperanza en una manifestación y proclama contra los *prudentes varones*.

Palabras clave: Teresa de Cartagena – Derecho – Escritura – Árbol

Abstract
Great intellectual women of the Middle Ages are currently rediscovered, studied, revalued and recovered from the omission or the ignorance. Cristina de Pizán, Constanza de Castilla, Leonor López de Córdoba are some of the valuable literary figures whose voices are now heard and read. This paper is devoted to Teresa Gómez from Cartagena (¿1420? - ¿1480?), first, because her deafness isolates her from the world, causes her physical pain and crisis, and moves her to seek for spiritual consolation with her *Grove of the Infirm*. Second, as a consequence of such composition, she performs a defense of writing as a woman in the *Wonder at the Works of God* (*Admiración operum Dey*). The Burgalese *lectrix*, from the image of the Tree of Life, that approaches her to Gonzalo de Berceo (¿1198? - ¿1260?), turns her writing of encouragement, stimulus and hope into a manifestation and proclamation against the *prudentes varones*.

Keywords: Teresa de Cartagena – Right – Writing – Tree

Los textos en romance o en latín compuestos por autoras medievales tuvieron diversos fines. La escritura se erigió como un medio para lograrlos; sin embargo, los obstáculos e impedimentos la convirtieron en un fin en sí mismo. La escritura era un territorio mayoritariamente masculino, a pesar del gran número de monjas, como la cultura letrada lo era con respecto al clero. Y las autoras eran mujeres pertenecientes a estamentos privilegiados y con un acceso poco habitual al estudio, instrucción, lectura y escritura, por ello sus textos "fueron considerados dignos de registrarse en manuscritos y […] no se perdieron en los procesos medievales de transmisión y copia" (Basarte, 2011: 502), aunque Regula Rohland de Langbehn (2012) hace hincapié en el sistemático silenciamiento hasta el siglo XIV de todo lo escrito por una mujer, aunque destaca, empero, el aumento gradual de la actividad intelectual femenina desde el siglo XIV hasta el XIX.

De culta e influyente familia judeoconversa –García Santa María-Cartagena–,[1] y con una gran formación intelectual, Teresa Gómez de Cartagena (nacida entre 1420 y 1435) se dirigió hacia 1440 al claustro del monasterio de Santa Clara de Burgos. Afirma Elena Deanda que la burgalesa perdió la audición poco antes de los 30 años, entre 1453 y 1459, y que

> ingresó al monasterio franciscano de Burgos y por su tío Alonso (quien quiso protegerla de la movida franciscana contra los conversos y brindarle ascenso social) fue transferida al monasterio cisterciense de [Santa María la Real de las] Huelgas […] donde gradualmente perdió todo sentido de audición (Deanda, 2015: 462).[2]

Padecimientos físicos y consecuentes crisis minaron su salud y la sumieron en una sordera que marcaría su vida y su obra, y la hizo ahondar en su fe (Cortés 2004a; Velasco Molpereces, 2019). Halló consuelo en la lectura y la escritura, y, sobre todo, en brindar palabras de esperanza a los que sufrían físicamente como ella.

Teresa compuso la *Arboleda de los enfermos* con ese fin y se vio cuestionada debido a ello. Los intelectuales masculinos se constituían como los que "no admitían que hubiese sido escrita, [y] sospecharon que se trataba de un plagio de la obra de Pedro de Luna – *Libro de las consolaciones de la vida humana* –, al cual ciertamente ella tuvo acceso" (Nunes Costa y Ferreira

[1] Fue nieta de Pablo de Santa María (Salomón Ha Levi), rabino de la sinagoga de Burgos y luego obispo de esa ciudad; y sobrina de Alonso de Cartagena, humanista, historiador, teólogo, político, también obispo de allí e hijo de aquel.

[2] "She entered in the Franciscan Monastery of Burgos in 1440 and because of her uncle Alonso (who wanted to protect her from the Franciscan agenda against conversos as well as to promote her socially) she was transferred in 1449 to the Cistercian Monastery of [Santa María la Real de las] Huelgas […], where she gradually lost all sense of hearing". (Traducción propia).

Costa, 2019: 204).[3] Redactó una fervorosa respuesta en defensa de su derecho a escribir, la *Admiración operum Dey*. En ella recurre al tópico del exordio y la dedicatoria: es a la esposa del autor Gómez Manrique, doña Juana de Mendoça, "mujer noble y culta de la época" (Navas Ocaña y Torre Castro, 2011: 104), a la cual la obra fue claramente dedicada y quien la exhortó a que hiciera el escrito. Por lo tanto, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey*,[4] de 1481, se encuentran íntimamente vinculadas; es la segunda de ellas "el más antiguo escrito escrito en lengua castellana por una mujer interviniendo en la Querella de las Mujeres" (Rivera Garretas, 2011: 249) e inicia la lista de aquellas que escriben en nuestra lengua.[5] Lo hace en defensa no solo de su autoría –puesta en duda al hacerlo una mujer–, sino de su derecho a escribir. Estos aspectos fundamentales, la imagen del árbol o tópico de la floresta[6], la voz y la escritura son los que aquí se abordan.

Mientras la composición de la *Arboleda* se nutre del sermón y los tratados consolatorios y didácticos, la *Admiración* es el resultado del discurso forense y las *artes praedicandi*, y "en el espacio autobiográfico [ambas obras] se deslizan hacia las cuentas de conciencia o la narrativa del yo" (Baranda Leturio y Marín Pina, 2014: 12). Teresa de Cartagena se vale del latín, de hipotextos bíblicos, como el episodio de Judit y Holofernes en el *Libro de Judit*, y autores santos, como San Agustín, San Bernardo, San Jerónimo, San Gregorio, etc. En cuanto al público destinatario de la *Arboleda,* es de destacar que la difusión de las obras escritas por monjas se reduce "bien a las hermanas del convento, bien a otros miembros (masculinos y femeninos) de su propia orden o entorno" (Baranda Leturio y Marín Pina, 2014: 14). Con retórica ciceroniana (Erwalt y Gutiérrez, 2018), recurre a la *auctoritas* masculina en su fundamento, ya que los "prudentes varones" son los que se encuentran vinculados con el ámbito clerical y conocen y manejan textos religiosos, filosóficos y retóricos. Ellos son quienes ponen en duda la autoría de Teresa; entre otros motivos, porque "las mujeres carecían

[3] "Não admitirem que tivesse sido escrita por uma mulher, [y] levantaram asuspeita de tratar-se de um plágio da obra de Pedro de Luna –*Libro de las Consolaciones de la Vida Humana*–, à qual certamente ela teve acesso". (Traducción propia).

[4] Emplearé a partir de aquí los nombres abreviados: *Arboleda* para referirme a *Arboleda de los enfermos* y *Admiración*, para *Admiración operum Dey*.

[5] Al respecto, señala Rohland de Langbehn (2012: 29): "Si nos atenemos a los estudios literarios dedicados a escritos de la mujer, su actividad en España se divide en dos historias netamente separadas, una que lleva hasta 1500 y es protagonizada por Leonor López de Córdoba, Teresa de Cartagena, Florencia Pinar y alguna otra mujer, y la otra que comienza hacia 1500 y tiene su culminación en el siglo de oro con las obras de María de Zayas y Sotomayor y Feliciana Enríquez de Guzmán".

[6] Curtius (1975: 279) aborda este tópico, al que también llama "bosque mixto".

completamente de esta genealogía del saber" (Bellido, 2010: 112).[7] No solo se sorprendían, los "que detentan el poder intelectual" (Cortés Timoner, 2016b: 148), por la aptitud femenina, sino que "no estaban acostumbrados, y porque no se había enseñado a las mujeres tradicionalmente" (García, 1989: 96). La ausencia de precedentes implica la falta de textos; no de capacidades:

> se ayan maravillado los prudentes varones del tractado que yo hize, y no porque en él se contenga cosa muy buena ni digna de admiración, mas porque mi propio ser e justo meresçimiento con la adversa fortuna e acresçentadas pasyones dan bozes contra mí e llaman a todos que se maravillen diziendo: "¿Commo en persona que tantos males asyentan puede aver algund bien?". (Cortés Timoner, 2004a: 255)

Dudan de que lo haya hecho sola, o bien, consideran que recibió ayuda de una inteligencia extraordinaria. Con agudeza retórica, desafía:

> avn sy [Dios] quisyere que los animables brutos le loen con lengua fablante bien lo puede hazer. Pues, ¿qué dubda tan escusada es dubdar que la muger entienda algund bien e sepa hazer trattados o alguna otra obra loable y buena, avnque no sea acostunbrado en el estado fimineo? (Cortés Timoner, 2004a: 260).

Mónica Vidal señala que "el concepto de plagio no existía, [por lo que] resulta sorprendente esta acusación hecha a la monja castellana" (2010: 4). Sin embargo, hay que considerar el creciente problema de tolerancia y tensión religiosa entre judíos y cristianos en la segunda mitad del siglo XV, cuando nuestra autora está "triplemente marginada, como mujer, conversa y sorda" (Deyermond, 1995: 44).

Se la considera la primera escritora mística en la literatura castellana y precedente de Teresa de Jesús (Cortés Timoner, 2004a). Probablemente haya asistido a la Universidad de Salamanca (Rivera Garretas, 2011; Scarborough, 2018), aunque Vidal (2010) y María Mar Cortés Timoner (2016a) sostienen la carencia de documentos que así lo certifiquen. La ausencia de sonidos y voces la llevó a sumergirse en su propio interior, para escucharse a sí misma y a Dios; de allí que se la considere una precursora de la mística intelectualista.[8] Sin

[7] El de *auctoritas* es un concepto escolástico, según el cual la autoridad está en los antiguos autores: "se necesita la autoridad que produce el conocimiento de aquellos autores que la tenían, para defender determinadas posiciones en sus escritos, en sus enseñanzas" (Bellido, 2010: 112).

[8] Pedro Sainz Rodríguez no comparte el criterio de clasificación de "mística" de parte de Cortés Timoner con respecto a la religiosa burgalesa; considera a la *Arboleda* como un "tratado moral con tendencias ascéticas" debido al predominio de la ascética y el moralismo en la literatura española del siglo XV (Sainz Rodríguez, 1984: 196). Coincide con él Miriam Majuelo Apiñániz (2004).

embargo, Miriam Majuelo Apiñániz considera a la obra como ascética y consolatoria debido a "la enfermedad como camino de perfeccionamiento espiritual" (2004: 279). Vemos que, en realidad, la religiosa burgalesa escribe para sí, ya que como señala Umberto Eco "[con excepción de una lista de compras,] todo lo demás que escribes lo escribes para decir algo a alguien" (2017: 346). Ese el objetivo al cual se refieren Basarte (2011) y la misma *lectrix*: "conpuso [este tratado] Teresa de Cartajena […] en loor de Dios e espiritual consolaçión suya e todos aquellos que enfermedades padesçen" (Cortés Timoner, 2004a: 249).

Para su tratado y para su defensa, recurre a la imagen del árbol, manifestación de la seguridad espiritual y elemento en común con Gonzalo de Berceo,[9] aunque con diferencias. El árbol "es un símbolo femenino […] [y que] no solamente se transforma a sí mismo, sino que tiene un poder transformador; anuncia la salvación mesiánica y la sabiduría de Dios" (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 125). Se trata del árbol cósmico y arquetipo del orden en dos ejes, vertical y horizontal: el *axis mundi* "que vincula los planos de lo superior-divino y lo inferior-humano comunicando las virtudes del cielo a la tierra y posibilitando al hombre su elevación espiritual hacia aquel a partir de esta" (González, 2013: 31).

El poeta-romero de Berceo (1980) recurre a la arboleda:

> Avié y grand abondo de buenas arboledas
> milegranos e figueras, peros e manzanedas,
> e muchas otras fructas de diversas monedas
> mas non avié ningunas podridas ni azedas.
> […] Nunqua trobé en sieglo logar tan deleitoso
> nin sombra tan temprada nin olor tan sabroso;
> descargué mi ropiella por yazer más vicioso
> poséme a la sombra de un árbol fermoso. (de Lucas, 1980: estr. 4-6).

Teresa de Cartagena se refugia en el mismo *locus amoenus*: "buscaua consejos e fallélos syn dubda tantos y tales que […] poblaré mi soledat de arboleda graçiosa, so la sonbra de la qual pueda descansar mi persona y reçiba mi espíritu ayre de salud" (Cortés Timoner, 2004a: 250). Según este cronotopo (Bajtín, 1989), la arboleda es refugio y consuelo; ascenso y verticalidad.

[9] En la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* (de Lucas, 1980: estr. 1-46), el benedictino riojano (1198-¿1265?) recurre a la alegoría del prado, pletórico de árboles frutales, aves, flores, sombras agradables de la arboleda y cuatro fuentes, para explicar, mediante el tópico de la corteza y el meollo, que ese *locus amoenus* es la Virgen María y él, el *homo viator* y pecador; los árboles, sus milagros; las aves, los profetas; las flores, los nombres y advocaciones de la Santa Madre; las fuentes, los Evangelios y las sombras, las oraciones de la Virgen por la humanidad.

Sobre buenos y sanos consejos, que no puede escuchar, la *lectrix* burgalesa señala en la *Arboleda* que "es neçesario de recorrer a los libros, los quales de arboledas saludables tienen en sý marauillosos extertos" (Cortés Timoner, 2004a: 250); y en la *Admiración*, que "el árbol malo, segund sentencia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos…" (Cortés Timoner, 2004a: 254). Asimismo, del Berceo y Teresa emplean la misma imagen –arboleda y frutos–, relacionándola con el acto creador de escribir, clara intención y objetivo de ambas obras. de Berceo exclama: "Quiero en estos árbores un ratiello sobir / e de los sos miraclos algunos escrivir…" (1980, estr. 45ab). Y se expresa la religiosa: "algunos de los prudentes varones e asý mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina, administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió" (Cortés Timoner, 2004a: 255).

La imagen vegetal vuelve a aparecer, ahora con el tópico de la corteza y el meollo. de Berceo también lo emplea en la introducción con un objetivo muy diferente: la verdad y la apariencia con un fin claramente didáctico y una lectura anagógica. El benedictino señala: "Sennores e amigos, lo que dicho avemos / palavra es oscura, esponerla queremos; tolgamos la corteza, al meollo entremos, / prendamos lo de dentro, lo de fuera dessemos" (Berceo, 1980, estr. 16). Teresa de Cartagena, en *Admiración*, recurre al *arbor vitae* genésico, ya que corteza y meollo "son necesarios para el árbol para existir y desarrollarse; divinidad de Cristo y su encarnación en un cuerpo humano fueron ambos elementos necesarios para la salvación" (Scarborough, 2018: 130).[10] Los "prudentes varones" cuestionan el tratado, y la *lectrix* burgalesa defiende su postura con la dicotomía del "vegetalismo duro" y "vegetalismo blando" (Bachelard, 2011):

> E sy queredes bien mirar las plantas e árboles, veréys commo las cortezas de fuera son muy rezias e fuertes e sofridoras de las tenpestades que los tienpos hazen […] para conservar e ayudar el meollo que está entrado de dentro. E asý por tal horden e manera anda lo vno a lo ál, que la fortaleza e rezidumbre de las cortezas guardan e conservan el meollo, [el cual] […] asý como es flaco e delicado, estando yncluso obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas; e asý lo vno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidad o conposidad de las frutas que vedes. (Cortés Timoner, 2004a: 259).

[10] "Are needed for the tree to exist and thrive, both Christ's divinity and his coming to earth in a human body were necessary elements in the plan for salvation" [Traducción propia]. Connie Scarborough cita a John Moore, para quien "Teresa inverts the traditional Patristic model by associating males with the deceptive surface-level reality of corteza…". (Scarborough, 2018: 130).

Si bien los varones poseen como preeminencias "ser valientes e de gran ánimo e suficiente entendimiento, ni otra alguna que Dios les aya dado, no es en perxuyzio de las henbras […] e otorga, por eso, mayor eçelençia al varón" (Cortés Timoner, 2004a: 260); y refuta apelando a las Escrituras:

> De ser la henbra ayudadora del varón leémoslo en el Génesy, […] [pues el] propósito e final entençión mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tampoco fauorresçer al fimineo, mas solamente loar la omnipotencia e sabiduría e magnifiçençia de Dios (Cortés Timoner, 2004a: 260).

En definitiva, pone al Creador como el único capaz de realizar esas equidades: "ca el que pudo e puede enxerir las çiençias en el entendimiento de los onbres puede, sy quiere, enxerirlas en el entendimiento de las mugeres avnque sea ymperfetto o no tan ábile ni sufiçiente…" (Cortés Timoner, 2004a: 257). Alza la voz manuscrita para autodenominarse hija de Dios "con derecho y valor para recibir de Él cualquier don y saber" (Cortés Timoner, 2004b: 382) en *Admiraçión*, donde afirma, recurriendo al tópico *sapientia et fortitudo*, que "e más cosa le será [a la mujer] vsar de la péñola que del espada" (Cortés Timoner, 2004a: 262).

En este acto de defensa intelectual, Teresa se sitúa como instrumento de Dios; si Él, en Su omnipotencia y voluntad, decide inspirar los entendimientos, lo hará tanto en hombres como en mujeres; por consiguiente, negar o dudar de la redacción de la *Arboleda* es negar o dudar, según ella, de la voluntad y omnipotencia de Dios. No propugna la igualdad de los sexos; sino que la mujer, en su carácter de meollo, tierno, suave, blando pero vital, nutre, da fuerza y vigor a aquel, la corteza, dura, firme, resistente en tanto principio viril (Vidal, 2010; Rivera Garetas, 2011), en un complemento. La igualdad en el intelecto, la otorga la voluntad de Dios, "fuente de toda buena obra [quien lo] provee debido a cualquier deficiencia en Teresa como autora" (Erwalt y Gutiérrez, 2018: 79).[11] De esta manera, reivindica el papel intelectual de una de las *Puellae doctae* (Velasco Molpeceres, 2019).

Mientras la verticalidad se expresa en ascenso/descenso, pensamiento/cuerpo, la dialéctica voz/silencio aparece íntimamente ligada a del espacio exterior/interior en la horizontalidad; así, la voz del exterior se cuadra en ese "murmullo de lo incesante y de lo interminable, al que hay que imponer silencio, si se quiere al fin hacerse oír" (Blanchot, 2002:

[11] "Source of all good works [who] provides for any perceived deficit in Teresa as a female writer". [Traducción propia]

42). Por ello, Teresa afirma que "la mano de Dios me hizo señal que callase y cesase las hablas mundanas. E yo callando por fuerça e non escuchando de grado lo que tanto e cunplía […] del todo callar" (Cortés Timoner, 2004a: 253).[12]

La voz se relaciona entonces con el acto de escribir.[13] De esta manera, el acto de escritura y de la defensa de esta por la escritura misma consagra la idea de autoría y público, y la afirmación de la identidad, que encara un desafío: ir, del *locus tenebrosus*, al *locus amoenus;* del destierro y el exilio en una isla, a la fertilidad en la escritura. Por ello, el bosque está lleno de hojas de libros como metáfora del alimento espiritual: "en mi pequeño plato no todos cabrían […], e tomaré algunos para comienço de mesa e otros para la mesma yantar, […] [para aprovechar] la avmentaçión de mi deuoçión y consolaçión espiritual" (250). El silencio va acompañado de aislamiento, soledad y recogimiento. El cronotopo "celda", antes "prisión", deviene espacio de escritura en su dimensión sintagmática.

Para finalizar, "en el texto de Teresa [la *Arboleda*], la isla viene a ser un lugar textual, que permite al yo reconstruirse como otro y le concede al sujeto mudo una voz textual" (Béreiziat-Lang, 2020: 111), es decir, se deconstruye; hay una resemantización, propia, del entorno y del discurso. Se trata de un acto creador, que Stephanie Béreiziat- Lang denomina "adánico", al romper el silencio del mutismo y realizar "la población del yo por lo escrito" (Béreiziat- Lang, 2020: 108).

En síntesis, la imagen del árbol se asocia a la inspiración e introspección en los ejes vertical-ascensional, y horizontal-externo/interno. La voz, enmudecida debido a cuestiones físico-fisiológicas relacionadas con la sordera, se vuelve palabra escrita, manifestándose como escritura del yo en la resemantización creadora. Es decir: poblar de hojas de libro/árbol; ir, del destierro y silencio, a la floresta de palabras y de voces.

---

[12] Resulta interesante la cuestión de la obediencia, relacionada con el oído y la voz. Señala la religiosa: "E avnque les pesa, tienen silençio, mayormente si el que faze estas señas es persona a quien deuen temor e obidençia" (Cortés Timoner, 2004a: 252). Etimológicamente (Corominas, 1987), "obediencia» proviene de la expresión latina del siglo XIII *oboedire*, y esta, de la preposición *ab* ("desde") y *audire* ("oír"). Tiene significados varios para indicar distancia, alejamiento, separación y origen. Por lo tanto, "obedecer" es seguir o respetar un pedido u orden emitida "desde" una voz determinada, donde las antedichas distancia y separación dan muestras de poder; de allí, la orden divina de callar y hacer silencio.

[13] Los conceptos de "escritor/a" y "autor/a" medievales son distintos: el primer término alude a quien, en forma empírica, se encarga de fijar por escrito un texto, no de componerlo, lo cual –aunque no siempre– realiza el/la segundo/a. Muy interesante resulta la interpretación de Diana Arauz Mercado, quien observa que Teresa de Cartagena "plantea la cuestión autor-obra-críticos" (Arauz Mercado, 2006: 167).

Bibliografía

Arauz Mercado, Diana (2006) "Imagen y palabras a través de las mujeres medievales. Segunda parte: mujeres medievales en los reinos hispánicos". *Escritura e imágenes,* Vol. 2, 147-172.

Bachelard, Gastón (2005) *La poética del espacio.* México: Fondo de Cultura Económica.

—— (2011) *La tierra y los ensueños de la voluntad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bahr, María Cecilia (2016) "Los ritmos del convento. El silencio y el sonido en el ámbito monacal femenino medieval (Castilla. Siglos XIII-XV)", en Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt (dir.). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media,* Universidad Nacional de Mar del Plata, 209-223.

Bajtín, Mijail (1989) *Teoría y estética de la novela,* Madrid: Taurus.

Baranda Leturio, Nieves y Carmen Marín Pina (2004) "El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas", en Nieves Baranda Leturio y Carmen Marín Pina (coords.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna.* Madrid: Iberoamericana- Vervuert. <https://docplayer.es/8524940-El-universo-de-la-escritura-conventual-femenina-deslindes-y-perspectivas-1.html>. [Consultado el 30/11/2017]

Basarte, Ana (2011) "Escritoras medievales", en Gerardo Rodríguez (dir.), *Cuestiones de Historia Medieval.* Buenos Aires: UCA, 501-521.

Bellido, Juan Félix (2010) *La condición femenina en la Edad Media.* Córdoba: El Almendro.

Berceo, Gonzalo de (1980). *Milagros de Nuestra Señora* Joaquín Benito de Lucas (ed.). Barcelona: Bruguera.

Béreiziat- Lang, Stephanie (2020) "Compensaciones entre cuerpo y escritura en Teresa de Cartagena", en Stephanie Béreiziat- Lang, Robert Folger y Miriam Palacios Larrosa (eds.), *Escritura somática. La materialidad de la escritura en las literaturas ibéricas de la Edad Media a la temprana modernidad.* Leiden: Brill, 102-127.

Blanchot, Maurice (2002) *El espacio literario.* Madrid: Editora Nacional.

Cavero Domínguez, Gregoria (2017) "Los sentidos en la reclusión voluntaria (siglos XII-XV). Una aproximación a ver sin ser visto", en Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt (dir.). *Abordajes sensoriales del mundo medieval,* Universidad Nacional de Mar del Plata, 90-104.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant (2007) *Diccionario de símbolos.* Barcelona: Herder.

Corominas, Joan (1987) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Coronado Schwindt, Gisela (2016) "El paisaje sonoro de los espacios religiosos de Ávila, Segovia y Plasencia a través de sus sínodos (siglos XIV-XVI)", en Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt (dir.). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media,* Universidad Nacional de Mar del Plata, 224-241.

Cortés Timoner, María del Mar (2004a) *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*. Universidad de Málaga.

—— (2004b) "'Poner riquezas en mi entendimiento': sor Juana Inés de la Cruz y sor Teresa de Cartagena". *Lectora. Revista de dones i textualitat,* 10, 377-391. <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7088/8941>. [Consultado el 5/9/2017]

—— (2005) "Las imágenes del árbol y de la arboleda en los tratados de Teresa de Cartagena", en M. Pamín Barral y C. Parrilla García (coords.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval,* T. II, Universidade da Coruña, Toxosoutos, 157-170.

—— (2016a) "'Fue elevado mi entendimiento': Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino", *Scripta. Revista Internacional de literatura i cultura medieval i moderna,* N.° 8 (diciembre), 148-163. <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/105459/1/665855.pdf>. [Consultado el 5/9/2017]

—— (2016b) "Teresa de Cartagena: la mujer escritora ante los 'prudentes varones' del siglo XV", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales,* 39, 147-164.

Curtius, Ernst Robert (1975) *Literatura europea y Edad Media latina*. México: Fondo de Cultura Económica, vol. I.

Deanda, Elena (2015) "Speak and Silence: the Power of Weakness in the Works of Teresa de Cartagena", *eHumanista*, 29, 461-475.

Deyermond, Alan (1995) "Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones", en J. Paredes (ed). *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Medioevo y Literatura,* T. I, Universidad de Granada, 44-52.

Ewalt, Margaret R. y A. Renee Gutiérrez (2018) "Rhetorical wonders: the exceptional Teresa de Cartagena and *Admiración operum Dey*", *Miríada Hispánica,* 16, 77-95.

Eco, Umberto (2017). *Sobre literatura*. Buenos Aires: Sudamericana.

García, Luis Miguel V. (1989) "La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y sor Juana Inés de la Cruz", *Mester,* Vol. 18, N.° 2, 95-103.

González, Javier Roberto (2013) *Los* Milagros *de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Kim, Yonsoo (2006) "La discapacidad física como medio intelectual y espiritual femenino: sor Teresa de Cartagena en la *Arboleda de los enfermos*", *Medievalia,* 38, 22-32.

Majuelo Apiñániz, Miriam (2004) "Sobre Teresa de Cartagena. Quién, qué, cuándo… ¿por qué?", en M. I. del Val *et al* (coords.). *Historia de las mujeres: una revisión historiográfica,* Universidad de Valladolid, 277-294.

Navas Ocaña, Isabel y José de la Torre Castro (2011) "Prosistas medievales castellanas: autorías, auditorios, genealogías", *Estudios Filológicos*, 47, 93-113. DOI: http://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132011000100006 [Consultado el 13/7/2020]

Nunes Costa, Marcos Roberto y Rafael Ferreira Costa (2019). *Mulheres intelectuais na idade média: entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística*. Porto Alegre: Fi.

Palazzo, Éric y Gerardo Rodríguez (2019) "Escuchar, oír, hablar: sonidos, palabras, voces e instrumentos de la Edad Media", en Gerardo Rodríguez; Éric Palazzo y Gisela Coronado Schwindt (dir.). *Paisajes sonoros medievales,* Universidad Nacional de Mar del Plata, 1-14.

—— (2019) "El tiempo y sus sonidos. Castilla siglos XV y XVI", en Gerardo Rodríguez, Éric Palazzo y Gisela Coronado Schwindt (dir.). *Paisajes sonoros medievales,* Universidad Nacional de Mar del Plata, 61-83.

Quispe, Rocío (1995) "El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena", *Lexis,* Vol. XIX, N.° 1, 85-101.

—— (1997) "'Anse maravillado que muger haga tractados': defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo V)", en J. M. Lucía Megías (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval,* T. II, Universidad de Alcalá, 1227-1239.

Rivera Garretas, María M. (2011) "Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV", *Miscelánea Comillas,* Vol. 69, N.° 134, 247-254. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/788> [Consultado el 5/9/2017]

Rohland de Langbehn, Regula (2012) "Emancipación femenina en algunos textos españoles del siglo XV y la *Querelle des femmes*", en Lidia Amor (comp.), *Modos de leer la escritura medieval. Docencia e Investigación en torno a las literaturas europeas de la Edad Medi*a, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 29-64.

Sainz Rodríguez, Pedro (1984) *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe.

Scarborough, Connie (2018) "Irrefutable arguments: Teresa de Cartagena defends her right to authorship", *Romance Quarterly* 65, 3, 124-134. DOI: https://doi.org/10.1080/08831157.2018.1492848 [Consultado el 17/1/2022]

Velasco Molpeceres, Ana María (2019) "Las primeras mujeres de letras en España: disidencia, aceptación y olvido", *Femeris*, vol. 4, n.° 1, 166-186. DOI: https://doi.org/10.20318/femeris.2019.4573 [Consultado el 18/7/2022]

Vidal, Mónica (2010) "Los espacios en la obra de Teresa de Cartagena", *IX Congreso Argentino de Hispanistas*, 1-8. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1182/ev.1182.pdf> [Consultado el 5/9/2017]

LA VIRILIDAD, ESE TESORO CODICIADO: REFLEXIONES SOBRE HEROICIDAD, VIOLENCIA Y MASCULINIDAD A PROPÓSITO DE ECKENLIED

SAMANTA GISELLE DENING
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Eckenlied (*Canción o Cantar de Ecke*) fue compuesto entre la segunda y tercera décadas del siglo XIII en la región del Tirol. Por su riqueza y complejidad, es considerado uno de los textos de mayor relevancia dentro del género *aventiurehafte Dietrichepik*, la poesía heroica que narra las aventuras de juventud de la representación legendaria de Teodorico el grande, Dietrich von Bern.
El propósito de esta comunicación radica en presentar un análisis textual que permita exponer los mecanismos de validación social de la masculinidad asociados a la violencia y, asimismo, destacar en particular aquellos elementos en *Eckenlied* que ironizan sobre ciertos tópicos de la literatura cortesana, tales como el servicio a las damas a través de las armas. A partir de ello se busca poner de manifiesto la problematización que la obra plantea acerca de los modelos de heroicidad y cortesía caballeresca, vigentes en la literatura contemporánea al poema.

Palabras clave: Poesía heroica – Violencia – Masculinidad – Heroicidad

Abstract
Eckenlied (The Song of Ecke) was composed around the second or the third decade of thirteen century in the Tyrolean region. Given its richness and complexity, it is considered one of rhe most important texts of the genre *aventiurehafte Dietrichepik*, the heroic poetry centred on the adventures of Dietrich von Bern, the legendary representation of Theodoric the Great, in his youth.
The purpose of this communication is to offer a textual analysis that allow us to expose the mechanisms of social validation tied to violence as well, as to highlight those elements in *Eckenlied* wich presents in an ironic manner certain subjects of courtly literature, such as the service to the ladies by the use of arms. Thus, it is our objective to expound the issues that this literary piece presents about the models of heroism and chivalrous courtesy, typical of the literature contemporary with the poem.

Keywords: Heroic poetry – Violence – Masculinity – Heroism

Entre la segunda y tercera décadas del siglo XIII en la región del Tirol, se compone *Eckenlied* (*Canción o Cantar de Ecke*), uno de los textos de mayor relevancia dentro del género *aventiurehafte*

Dietrichepik, la poesía heroica que narra las aventuras de juventud de la representación legendaria de Teodorico el grande, Dietrich von Bern.

La particular transmisión manuscrita de este texto merece algunas aclaraciones. En primer lugar, este relato ha sido conservado en cuatro códices, tres fragmentos y diversas versiones impresas. Estos testimonios presentan variaciones sustanciales que pueden ser agrupadas, en principio, en dos grandes líneas: la línea argumental del *Códice Donauerschinger*,[1] conocido como E_2, y la del *Códice de Dresde*,[2] conocida como E_7. Para el análisis textual que se desarrollará a continuación, se seguirá principalmente la versión E_2, excepto en lo que respecta al final, ausente en el manuscrito E_2.

Por otra parte, del mismo modo que la comparación de las variaciones no es objeto de este trabajo y constituye un problema en sí mismo, tampoco se hará alusión a los posibles vínculos con la *Thidrekssaga*, con la que *Eckenlied* comparte evidentes puntos de contacto argumentales.

En contraposición, el objetivo de esta comunicación es abordar algunos componentes del texto que permiten evidenciar una estrecha relación entre la heroicidad, la conformación de la masculinidad y la violencia.

Hechas estas aclaraciones, puede resumirse lo narrado en *Eckenlied* como sigue:
el texto presenta al gigante Ecke deseoso de incrementar su fama y de impresionar a unas damas mediante un enfrentamiento contra Dietrich. Sin embargo, al dar con el héroe, este se niega a luchar al no hallar motivos válidos para hacerlo. Ecke, determinado a combatir, lo insulta hasta conseguir la contienda que produce su propia muerte. Luego de diversos encuentros con parientes enfurecidos del gigante, Dietrich llega a la corte; allí increpa a las damas por haber instigado a Ecke a luchar y arroja su cabeza a los pies de las mujeres.

A partir de este breve resumen argumental es posible extraer los conceptos básicos con los que se trabajará en esta exposición: la noción de fama (vinculada a la de *êre* [honor]) y la de *zorn* [ira/cólera], ambas ligadas a la heroicidad.

Según ha apuntado Alan Lena van Beek (2021), la palabra *helt* (héroe) presenta una significativa evolución semántica desde el alto alemán antiguo hasta el alemán moderno. Con los posibles significados de "hombre/ ser humano/ gente" en sus comienzos, a partir del siglo XII deviene fuertemente en los significados "hombre/ guerrero/ luchador/ hombre preparado

[1] Karlsruhe. BLB, Cod. Donauerschinger 74.
[2] Dresden. Landesbibliothek, Mscr. M 201.

para la guerra", para culminar asociado a las ideas de ejemplaridad y valentía en el alemán moderno. En el caso del alto alemán medio, en que está redactado el texto que nos ocupa, puede verse que el término se encuentra asociado no solo exclusivamente a lo masculino, sino en particular a la capacidad para la lucha. Van Beek interpreta la palabra en términos descriptivos y no valorativos, como sí sucede con la palabra *Held* en alemán moderno. Sin embargo, más allá de que la palabra en alto alemán medio no implique una valoración necesariamente positiva en todos los contextos, resulta innegable que las habilidades guerreras constituían durante la Edad Media una característica significativa e imprescindible en la sociedad para la obtención de fama y *êre* (honor), mecanismos mediante los cuales un individuo (varón) obtenía gran parte de su validación social. En estos términos lo expresa Ecke en una de las primeras estrofas: "El mundo es extraño;/ de tal modo que [aunque] uno haga lo mejor,/ no puede prescindir de las alabanzas por ello." (E. 5, vv.1-3).[3]

A propósito de la deliberación sobre el honor y la fama de Dietrich con la que la obra comienza, Ecke lamenta carecer del reconocimiento apropiado que cree merecer: "Yo tengo casi veinte años/ y he hecho caer cerca de cien hombres,/ (…) Cualquier cosa que me volviera siempre un buen héroe/ en el ímpetu y en la lucha,/ en todo ello he vencido." (E.15, vv.1-2 y 9-11). Esta perspectiva vuelve a enfatizar la relación entre heroicidad, validación social y lucha, e impulsa a Ecke a querer demostrar su valía mediante un enfrentamiento con Dietrich.

Sin embargo, el texto introduce a la reina Seburg, y con ella la parodia de una supuesta motivación amorosa. La propuesta de la dama consiste en ofrecerse a ella misma o a cualquiera de las otras reinas que Ecke escoja, a condición de que Ecke lleve a Dietrich con vida a la corte. Como ha apuntado Kay Malcher (2009: 56), la reina ofrece con ello otra vía posible de incrementar el honor y la posición social, aunque el servicio prestado a las damas no solo no evita el combate y el uso de la violencia, sino que termina constituyéndose en otro catalizador de estas conductas como muestra de virilidad.

Así, hacia el final de la lucha entre Dietrich y Ecke, el héroe intenta convencer al gigante de rendirse para poder perdonarle la vida: "Aunque nuestra ira haya sido tan grande,/ por tu irrefutable virilidad/te dejaré vivir." (E. 129, vv. 11-13),[4] pero Ecke persiste en que la

---

[3] „ Ich bin wol zwainzig jar alt/ und han wol hundert man erfalt (...)/ swas mir bekam ie helde gůt/ in stúrmen ald und in striten,/ den han ich noch gesiget an."
Esta y todas las citas del texto son traducciones propias realizadas bajo la supervisión del Dr. Gustavo Fernández Riva en el marco del desarrollo de mi proyecto de tesis doctoral. Las traducciones siguen la edición de Brévart consignada en la bibliografía.

[4] „Swie unser zorn sie gros gewesen,/ durch dine manhait stǽte/ so las ich dich genesen."

única forma posible de obtener su validación social es a través del combate: "¡Prefiero perder la vida/ que de mí en Jochgrimm/ se burlen las valiosas mujeres!" (E. 136, vv. 11-13).[5]

Aquí vale la pena detenerse en dos puntos: en primer lugar, en el significado de las palabras. El término „*manhait*" traducido como "virilidad", posee la significación de masculinidad pero también la de valentía. No en vano, las sucesivas negativas de Dietrich a enfrentarse con Ecke le valen la acusación de ser un cobarde y, por consiguiente, de ser poseedor de una fama y un honor que no merecería. No obstante, como ha subrayado Jonathan Seelye Martin (2017: 213), Dietrich no tiene interés alguno en demostrar nada ni en incrementar su renombre. Dietrich parece estar más interesado en poner en discusión cuáles son o deberían ser motivos válidos para un enfrentamiento o las condiciones apropiadas para un combate que permitan un marco de violencia regulada. En ese sentido, el servicio a las damas a través de las armas es presentado como un potencial generador de violencia desmedida: "Mientras nosotros por ellas peleamos aquí,/ sus bocas allí deben estar riéndose mucho./ Yo creo que ellas desean/ que uno de nosotros muera./ Me pregunto qué logran con ello." (E. 98, vv. 7-11).[6]

La posibilidad de incrementar el estatus social ofrecido por la reina Seburg al comienzo de la obra tiene como condición la necesidad de probar primero el merecimiento; un merecimiento que solo se alcanza a través del derramamiento de sangre, puesto que la virilidad se prueba y se juega en el combate.

La desmesura y arrogancia de Ecke son señaladas en el texto constantemente. La primera se aplica a su apariencia física, capaz de asustar tanto a los ciudadanos de Verona (EE.41-42) como a las bestias del bosque (E.37), pero sobre todo a su comportamiento. Las normas caballerescas que Dietrich intenta salvaguardar en una primera instancia van quedando sin efecto progresivamente hasta conducir a Dietrich a cometer un acto que considera deshonroso para sí, al que se hará referencia en breve.

El enfrentamiento entre ambos antagonistas se extiende alrededor de cincuenta estrofas, es decir, de unos 650 versos. El detonante para el combate en el bosque es la renuncia de Ecke a la ayuda de Dios (EE. 99-100), lo que lleva a Dietrich a luchar para demostrar su propia fe. Y aunque si bien es cierto que las plegarias y actitudes de Dietrich recuerdan a los

[5] „Ich wolt verliesen e den lip,/ dan min ze Jochgrimme/ spottint dú werden wip!"
[6] „Das wir umb sie hie fehten gar,/ des munt sie dort wol lachen./ ich wæn, si ain des lebens bar/ under uns zwain wellint machen./ mich wundert, was sie das gefrumt."

clásicos "juicios de Dios",[7] no es ese el desarrollo del duelo sino que, antes bien, el énfasis se encuentra en el incremento sin límites de la violencia y sus consecuencias, lo que puede resultar, más bien, un posicionamiento ejemplificador de las consecuencias de una violencia no regulada.

El entorno juega aquí un papel importante, puesto que se presenta un contrapunto entre los sonidos de la naturaleza en oposición a los sonidos brutales de la lucha (E. 104) y muestra de manera gráfica cómo la muerte y la destrucción se abren paso alrededor de los guerreros: "El fuego ardía [tanto] desde ambos yelmos,/ que las ramas se encendían/ y podía verse el bosque marchitarse./ (…)Tanto habían desfigurado la hierba,/que nadie podía percibir/qué había habido allí." (E. 106, vv.9-11; E. 107, vv. 11-13).[8] El fuego es también un elemento recurrente en el texto, asociado no solo a la destrucción sino también a la ira, a tal punto que en su enfrentamiento con Vasolt se dice de Dietrich que "su boca se incendió de ira" (E. 219, v.11).[9]

Volviendo al combate con Ecke, la lucha se encarniza de tal modo que "la espada fue olvidada por completo" (E.134, v.1);[10] los contrincantes hacen uso de la brutalidad de los golpes. La armadura invulnerable de Ecke genera, además, que la contienda se sostenga por tiempo indeterminado, ya que Dietrich no tiene posibilidad de darle muerte. Ante esta situación, se produce el hecho, totalmente fuera de las reglas caballerescas, que Dietrich lamentará durante un largo planto (EE.141-6) en el que se cuestiona a sí mismo: Dietrich logra reducir a Ecke, desmayarlo por unos instantes y levanta su armadura para apuñalarlo. Ecke le pide entonces que le corte la cabeza y no lo deje agonizando en el bosque, a lo que Dietrich accede. Toma entonces la decisión de llevarse consigo la cabeza hasta Jochgrimm para increpar a las reinas por el destino de Ecke.

Camino a Jochgrimm, los encuentros con diversos parientes enfurecidos de Ecke pondrán de manifiesto la importancia que adquiere la noción de *zorn* para el temple guerrero y la conformación de la masculinidad. Como ha apuntado Klaus Ridder (2004: 43), es necesario entender en este contexto la ira como una manifestación que forma parte de una constelación, junto con parámetros sociales y culturales para la expresión de las emociones. Al mismo

---

[7] Véase Martin (2017: 213).

[8] „Das fúr in us den helmen bran,/ das sich die este enzunden,/ das man den walt verblichen sach. (...)/so gar vertraten sú das gras,/ das nieman mohte kiesen,/ was da gestande was."

[9] „ Da von sin munt in zorn enbran."

[10] „Der swerte wart vergessen gar."

tiempo, debe contemplarse que, desde la Antigüedad, es posible establecer una codificación de las emociones en función de las diferencias de género: mientras que la queja y la expresión de sufrimiento se encuentran mayoritariamente atribuidas a lo femenino, la ira posee connotaciones masculinas (47). En *Eckenlied* puede observarse esto con claridad durante el combate de Dietrich con Vasolt, en el que este último le recuerda a Dietrich la muerte de su hermano y de los hijos de Etzel, a quienes Dietrich no pudo vengar: "Él [Dietrich] recordó a los niños de la señora Helche/ y a su hermano enseguida;/ disgusto había en su ánimo./ Pero en poco tiempo se llenó de ira/ y de furia para la batalla." (E. 199, vv.1-5).[11]

El encuentro final con las reinas, en el que Dietrich les reprocha su inconstancia y un comportamiento deshonroso, también se encuentra marcado por la ira y la violencia, en contraposición al largo monólogo en soledad en el que Dietrich lamenta su propia conducta y la muerte de Ecke: "Lleno de ira, el encomiable príncipe,/ lanzó a sus pies [la cabeza de Ecke]/ que se rompió en muchos pedazos./ (…) Gran parte del blanco pilar/ allí se coloreó por completo/de sangre y de sesos." (E_7, E. 325, vv. 2-8).[12]

A modo de breve conclusión, es posible afirmar que pese al intento de regulación de la violencia que podrían suponer las normas cortesanas, el modelo de heroicidad y de masculinidad que impera no logra desprenderse de la necesidad del uso de la violencia ni subvierte en realidad los modos en los que resulta socialmente apropiado expresar las emociones, como puede verse con claridad cuando Dietrich debe enfrentarse a la ira de Birkhilt, la madre de Ecke: "No tengo el temple de un hombre/ para soportar tal desmesura/ con tantos golpes de una mujer." (E. 238, vv. 2-4).[13] Por su parte, el servicio a la dama, tan romantizado en muchos textos, es presentado aquí casi como un juego macabro o un entretenimiento cruel, y la virilidad, en última instancia, solo puede ser demostrada mediante la ira y la violencia.

---

[11] „Er wart vron Helchen kint ermant/ und sines brudder al zehant;/ grim wart im sin gemute./ dar nah in ainer kurzer zit/ nam er an sich zorn und nit."

[12] „In zoren, der fürste lobesam,/ vnd warff ins fur die fusse,/ das es vil gar zu scherben spranck./die selbe weil die was in lanck./ vil manger pfeiller wisse/ do von gar ser entpferbet wart,/ vor hiren vnd von plute."

[13] „Ich han niht aines mannes mut,/ das ich tuld solche unmasse,/ von ainem wib so mengen slak."

Bibliografía

Fuente

Brévart, Francis (Ed.) (1999) *Das Eckenlied*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Bibliografía secundaria

Malcher, Kay (2009) *Die Faszination von Gewalt. Rezeptionsästhetische Untersuchungen zu aventiurehafte Dietrichepik*, Berlin: De Gruyter.

Martin, Jonathan Seelye (2017) "Criminal Intent in the *Eckenlied*: *Rêroup*, *Fama*, and Narration", *Journal of English and Germanic Philology*, 116, 2, 195-222.

Ridder, Klaus (2004) „Affektivität und Gewalt im mittelalterlicher Epik", en Braungart, Wolfgang (Ed.), *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 41-55.

van Beek, Alan Lena (2021) Riesen in der Literatur des Mittelalters. Diskursive Formationen im deutschen Sprachraum, Frankfurt am Main. DOI: https://doi.org/10.25716/amad-85226

ALGUNAS RELACIONES ENTRE EL PODER, EL DOMINIO Y LA GRACIA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN WYCLIF

CECILIA DEVIA
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen

En el pensamiento de John Wyclif (c. 1328-1384) se encuentran íntimamente entrelazados el poder, el dominio y la gracia. En su amplio proyecto reformador, que abarcaría todo lo existente, el *Doctor evangelicus* considera que Dios confiere todo dominio en la forma de un préstamo, y que el modelo de dominio –inalcanzable para los humanos– es el divino. Wyclif distingue tres tipos de dominio de los seres humanos: el del estado de inocencia, el de la vida postlapsaria y el de los bienaventurados/as posterior al Juicio Final. Wyclif considera que el dominio natural de Adán y el dominio evangélico que sigue a la reconstitución de la inocencia por medio de la encarnación de Cristo son legítimos. En cuanto al dominio civil histórico, solo puede volverse legítimo si obtiene la gracia de Dios. La Iglesia terrenal solamente puede disponer de los bienes temporales en comunidad. El clero es considerado únicamente como parte de la Iglesia institucional, sin relación comprobable con la Iglesia invisible, que es la única verdadera. Uno de los ejes principales de esta reforma radical es la total separación del clero de los asuntos temporales y su sometimiento a las autoridades laicas. Es destacable que Wyclif aplica una doble vara, puesto que permite libertad de movimientos al laicado –en tiempos en que está emergiendo en Inglaterra una monarquía parlamentaria–, mientras que se la niega rotundamente al clero. Este debería cuidar de los bienes espirituales sin mediar entre los humanos y Dios. En esa medida, Wyclif administra el principio de la gracia como condición del *dominium* de manera desigual, según a quién se refiere.

Palabras clave: dominio – gracia – filosofía Política – John Wyclif

Abstract

In John Wyclif's thought (c. 1328-1384), power, dominion and grace are closely intertwined. In his broad reform project, which would encompass everything that exists, the *Doctor Evangelicus* considers that God confers every dominion in the form of a loan, and the standard dominion –unattainable for humans– is the divine one. Wyclif distinguishes three types of dominion of human beings: that of the state of innocence, that of postlapsarian life, and that of the blessed after the Last Judgment. Wyclif considers that Adam's natural dominion and the evangelical dominion that follows the regained innocence through Christ's incarnation are legitimate. As for the civil dominion, it can only become legitimate if obtains the grace of God. The earthly Church can only dispose of temporal goods in community. The clergy is considered solely as a part of the institutional Church, without a verifiable relationship with the invisible Church, which is the only true one. One of the main axes of this radical reform is the total separation of the clergy from the temporal affairs and its submission to the secular authorities. It is worth noticing that Wyclif applies a double standard, since he allows freedom of movement to the laity –in times when an incipient parliamentary monarchy is emerging in England–,

while he denies it categorically to the clergy. Clergy should care for spiritual goods without mediating between humans and God. Insofar, Wyclif administers the principle of grace as a condition of *dominium* in an unequal manner, according to whom he refers to.

Keywords: Dominion – Grace – Political Philosophy – John Wyclif

En el pensamiento del filósofo, teólogo y reformador inglés John Wyclif (c. 1328-1384) se encuentran íntimamente entrelazados el poder, el dominio y la gracia.[1] En su amplio proyecto reformador, que abarcaría todo lo existente, el también conocido como *Doctor evangelicus* considera que todo dominio es conferido por Dios en la forma de un préstamo, y tiene como modelo –inalcanzable para los humanos– el dominio divino. Wyclif distingue tres tipos de dominio de los seres humanos: el del estado de inocencia, el de la vida postlapsaria y el de la bienaventuranza posterior al Juicio Final. El dominio natural del Adán inocente y el dominio evangélico de la reconstitución de la inocencia por medio de la encarnación de Cristo son considerados como legítimos por Wyclif. El nivel histórico –el dominio civil– solo puede volverse justo si obtiene la gracia de Dios. En relación a los bienes temporales, la Iglesia solamente puede disponer de ellos en la modalidad de la comunidad de bienes. El clero es considerado únicamente como parte de la Iglesia institucional y sin relación comprobable con la Iglesia invisible, la única verdadera. La reforma radical que propone nuestro autor tiene como uno de sus ejes principales el apartamiento del clero de lo temporal y su sometimiento a las autoridades laicas.

Para ubicar mínimamente a Wyclif dentro del pensamiento medieval, indicamos que, dentro de los tres modelos propuestos por Cary Nederman, que son el agustiniano, el aristotélico y el ciceroniano, el *Doctor evangelicus* se inscribe en el primero. El modelo agustiniano –que sería el primero en surgir en la Edad Media– sostiene que, al menos dentro de los límites de la ciudad terrena, la naturaleza del ser humano, pervertida por el pecado original y la caída, lo hace propenso a la discordia y al enfrentamiento. De ahí la necesidad de que los seres humanos introduzcan instituciones políticas que permitan el cumplimiento de la paz y la justicia en la tierra, y que los obliguen a someterse a un poder coercitivo capaz de suprimir o, por lo menos, reprimir su mal comportamiento. Las instituciones humanas son

[1] Esta contribución está estrechamente relacionada con una tesis defendida en el marco de la Maestría en Filosofía Política (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), bajo la dirección de la Dra. Carolina Julieta Fernández, que dio origen a un libro (Devia, 2022).

vistas como artificiales y convencionales, diseñadas por el ser humano –aunque bajo inspiración divina– para frenar a quienes no pueden controlar su naturaleza caída. Según este modelo, el deseo natural del ser humano de ser sociable –la base del modelo aristotélico– no se extiende al mundo postlapsario de la política coercitiva (Nederman, 1988: 4-5; Toste, 2020: 22-34).

Así, queda claro que el pensamiento político de Wyclif se inscribe dentro del modelo agustiniano,[2] con su antropología pesimista anclada en el pecado original. Pero también es cierto que recurre en reiteradas oportunidades al aristotelismo para desarrollar sus ideas. Por otra parte, nos interesa marcar la permanencia y la hibridación de estos tres modelos a lo largo del período medieval, con el modelo ciceroniano, considerado ya como una mezcla de los otros dos.

Wyclif le dedica un trabajo específico a la situación del ser humano en el estado de inocencia, el *Tractatus de statu innocencie*, escrito en 1376 (Wyclif, 1922: 475-524), que forma parte de su extensa obra en latín. Es relativamente breve y ha sido poco estudiado. Un indicio de ello es que hasta el presente no se ha publicado otra versión del mismo que la original.[3] Respecto a la temática del tratado –el estado de inocencia de la primera pareja humana y las consecuencias que se pueden extraer de su examen para la vida del humano postlapsario–, permite el estudio de un tópico clave de la filosofía política, las relaciones entre pecado original y dominio político desarrolladas por el pensamiento medieval, cuya relevancia ha quedado plasmada en la proliferación de todo tipo de escritos sobre ese tema y otros conexos durante el período en cuestión, y el interés que todavía despiertan en la actualidad.

En este tratado Wyclif despliega un ordenado desarrollo escolástico de las cuestiones que lo ocupan y elabora un exhaustivo estudio, desde diferentes enfoques, del estado de inocencia, a lo que se suma el abordaje de la naturaleza del pecado, los diferentes tipos de dominio –incluído, el de los ángeles–, la gracia y el libre albedrío, y conforma con todo ello, a su vez, una antropología de la inocencia. Wyclif indica que va a utilizar tres recursos, que son los que emplea el discurso teológico-filosófico escolástico: las Sagradas Escrituras (es decir, la palabra revelada), la autoridad (las palabras de los santos y padres de la Iglesia) y la razón (de la que invoca pruebas). De esta manera –como varios pensadores que lo precedieron y otros que

[2] El propio Nederman lo elige como uno de los ejemplos medievales de este modelo. El otro es Agustín de Ancona, también conocido como *Augustinus Triumphus* (1243-1328) (Nederman, 1988: 5).

[3] Actualmente estamos preparando con la Dra. Carolina Julieta Fernández una edición bilingüe latín-castellano de esta fuente, que será publicada por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales.

lo seguirán–, Wyclif utiliza al estado de inocencia previo a la caída como una especie de laboratorio, en este caso con el fin de componer un proyecto de reforma que, aunque se centra en la Iglesia, necesariamente trastorna a la sociedad toda.

Wyclif indica en esta obra que para explicar el dominio natural del ser humano inocente se requiere un conocimiento del dominio, la propiedad y la comunidad de bienes. Sostiene, además, que en el estado de inocencia todas las cosas fueron comunes. El domino natural –que es el propio de este estado– es un dominio de pares sobre criaturas inferiores, concedido por Dios a toda la humanidad inocente. Así, el dominio es conferido al ser humano como un préstamo divino, que instaura una relación de obediencia entre el inocente y Dios. Por otra parte, el estado de inocencia presupone la ausencia de relaciones de propiedad, que serían contrarias al orden divino que establece que todos los humanos –creados a imagen y semejanza de su creador– son iguales.

El estado de inocencia permite el uso y el disfrute de un bien, lo que distingue el uso del abuso. Si el uso de los bienes es ordenado al servicio de Dios, quien se sirve de ellos para alabarlo goza de un modo meritorio. Se cumple así la ecuación agustiniana según la cual todas las cosas pertenecen solo a los seres humanos justos. El ser humano inocente usa cualquier parte del mundo y goza de un placer ordenado en la forma de un servicio mutuo.

El dominio civil, que implica propiedad individual, es un remedio artificial, introducido para refrenar a las personas viciosas y abusadoras. El derecho positivo –que es el que rige bajo el dominio civil– aparece a partir de la caída de Adán, juntamente con la propiedad privada y la autoridad coercitiva, necesaria para la organización de la sociedad. Otro punto a destacar es que, a partir de esa instancia crucial del universo cristiano, existe en el ser humano una tensión permanente entre libertad y determinismo.

La clave política en Wyclif reside en saber qué pasa cuando ese modelo teológico es bajado a la tierra. En un comienzo, el pensador inglés señala a la aristocracia como la forma ideal de gobierno. Él habla de una "aristocracia de santos". Para Wyclif la aristocracia es una forma de gobierno que puede ser ejercida sin recurrir a normas civiles y tributos; una unión cuyo rol en el gobierno no se acompaña de ningún *dominium civile*, o sea, privada de cualquier tipo de posesión personal. Lo que vuelve verdaderamente especial esta tipología del régimen aristocrático es precisamente el hecho de que para detentar el poder existe una confraternidad –dedicada prevalecientemente a la vida contemplativa– cuyo perfil se asemeja al de una comunidad de personas justas, elegidas, que conforman cotidianamente la *imago Christi*, al

renunciar a toda propiedad privada y compartir todos los bienes. En definitiva, en la descripción de su "aristocracia de santos", nuestro autor hace confluir, mezclados, elementos extraídos de la república de monarcas-filósofos/as de Platón, del gobierno de los mejores aristotélico y del ordenamiento político de Israel en la época de los Jueces. Pero él parece tener en mente, sobre todo, el sueño agustiniano –irrealizable en esta tierra– de una *civitas* en la cual el gobierno de las cosas humanas esté enteramente en las manos de un grupo de sabios que conforman cada una de sus acciones a la voluntad divina (Minnis, 2011: 59-78; Lahey; 2003). Aclarada la naturaleza de lo que llama en varias ocasiones "gobierno de los jueces", parece evidente por qué Wyclif, considerándolo en principio la mejor forma constitucional, lo cree inalcanzable –por lo menos, a gran escala– a la luz de la situación causada por el pecado original (Simonetta, 2004).[4]

Así, el *Doctor evangelicus* identifica una forma de gobierno, la aristocrática, como la más capacitada para recrear las condiciones en las cuales los seres humanos se encontraban en el estado de inocencia. Precisamente esta peculiaridad –junto al hecho de ser el régimen elegido en origen por Dios para el pueblo de Israel– la vuelve decididamente superior a cualquier monarquía. Wyclif presenta dos confirmaciones bíblicas: la prohibición expresa de Cristo a los apóstoles de estructurar su comunidad siguiendo un modelo monárquico (Lc. 22:24-26), y la reacción rabiosa que Dios tuvo cuando su pueblo elegido le pidió a Samuel que instituyera un rey (1 S. 8:4-9 y Os. 13:9-11) (Simonetta, 2004).

Pero esto solo podría mantenerse en un plano ideal. En el momento en el que Wyclif toma la decisión de poner en el centro de su proyecto de reforma espiritual de Inglaterra la figura del monarca –el "vicario de Dios" llamado a guiar evangélicamente al pueblo que a él le es dado en custodia–, se advierte que la solución elegida comporta de hecho la renuncia a aquel que Wyclif juzga como el mejor ordenamiento institucional, en el cual la guía del pueblo es confiada a un grupo restringido de sabios que gobierna únicamente sobre la base de las Escrituras (Simonetta, 2004).

Pero Wyclif también conoce los riesgos inherentes a todo régimen monárquico, siempre pasible de una degeneración en sentido tiránico, y explica precisamente tales riesgos a partir de la *Política* de Aristóteles, donde este parece acordar su preferencia por el "gobierno de la mayoría". Caído el ser humano, sin embargo, el único camino a seguir consiste en conferir el gobierno de cada comunidad político-religiosa de la cristiandad a hombres tan eminentes, por

[4] La edición a la que tuvimos acceso no tiene paginación.

su elevada virtud, como para comprender y recordar los límites de su *officium regale*, que los pone simplemente al servicio de Dios y del pueblo por quien han sido nombrados. Básicamente, deben ser lo suficientemente pragmáticos como para darse cuenta de que, a pesar de los límites del *regnum*, ya es un óptimo resultado si la presencia en la Europa cristiana de un cierto número de reyes, dotados de poder coercitivo, evita que se verifique el caso peor, o sea la asunción de los cargos de gobierno por parte de los eclesiásticos. Es alrededor de este objetivo de mínima –conjurar el peligro de la instauración de un régimen hierocrático–, que viene articulándose el programa de reforma presentado por Wyclif a las más altas autoridades inglesas a fines de la década de 1370. Porque, como hemos visto, el dominio civil es un instrumento artificial al cual se debe recurrir después de la caída y, por lo tanto, al estar manchado indeleblemente por su génesis negativa, deben abstenerse de ejercerlo absolutamente quienes pretenden seguir el ejemplo de Cristo, especialmente el clero (Simonetta, 2004).

Lejos de constituir exclusivamente un sueño irrealizable –la evocación nostálgica de una condición perdida para siempre–, el ideal de sociedad y de Estado descrito por Wyclif cuando trata sobre el gobierno aristocrático tiene una importante función reguladora: es la medida del juicio con la cual evaluar todo tipo de asociación humana, el fondo sobre el cual proyectar las imágenes de la comunidad existente para descubrir las deformaciones y aportar las modificaciones necesarias. Por otra parte, la reforma político-eclesiológica wyclifita no realiza tal función solo en confrontación con el cuerpo clerical, sino que encuentra también una aplicación concreta en el modo en el cual el *Doctor evangelicus* concibe el gobierno de Inglaterra (Simonetta, 2004).

Debido a su impracticabilidad a consecuencia de la caída, el modelo político paradigmático es descartado como hipótesis a aplicar a toda la cristiandad. Wyclif, entonces, lo propone para el plano local: es lo que emerge de sus escritos políticos donde formula un programa de reforma de la Iglesia pensado para ser aplicado en Inglaterra –vista, orgullosamente, como la nueva Israel–, aunque con posibilidad de ser exportado a otros lados. En dicho programa le es reservado un rol decisivo a la gran aristocracia inglesa. Simonetta agrega que fueron precisamente una serie de iniciativas tomadas en la década de 1370 por algunos exponentes de la nobleza –con el objetivo de redimensionar el peso político del vértice eclesiástico– las que hicieron entrever a Wyclif la posibilidad concreta de llevar a cabo su proyecto y sugerir en cuál dirección moverse en la búsqueda de potenciales aliados. Al

respecto, es suficiente recordar la acción conjunta por medio de la cual, durante la labor parlamentaria de 1371, miembros de la cámara alta y representantes del condado intentaron obtener la remoción del clero de los más altos cargos civiles, y la campaña a favor de una drástica expropiación de las posesiones eclesiásticas que tenía por protagonista a la facción nobiliaria más influyente en la corte, firme en sus posiciones fuertemente antihierocráticas (Simonetta, 2004).

Así, los *lords* representarían al principal interlocutor de Wyclif y uno de los pilares sobre el que aquel apoyaba su propuesta reformadora, elaborada entre 1376 y 1380. La enorme responsabilidad que él decide cargar sobre los hombros del monarca inglés, confiándole las esperanzas de regeneración espiritual de la *ecclesia anglicana*, puede ser sostenida solo gracias a la contribución determinante de los señores, los cuales, en cuanto consejeros habituales de la Corona, son sus colaboradores naturales. En sus tratados, y en muchos de sus sermones, Wyclif parece volverse en primer lugar precisamente hacia la aristocracia, considerada la única fuerza capaz de promover la reforma del clero en Inglaterra: una elección que muestra claramente la situación vivida en un país gobernado por un rey, Eduardo III, inclinado a delegar toda decisión de gobierno a sus consejeros, y otro, su sucesor Ricardo II, joven e inexperto. En consecuencia, en general nuestro autor, cuando trata sobre los deberes del rey en cuanto concierne al control y la corrección del clero nacional, aclara que las mismas funciones competen también a los *lords* (Simonetta, 2004).

En esta "bajada a tierra" del proyecto reformador wyclifita se vuelve posible la definición de un plano de intervención dirigido a la reforma del cuerpo sacerdotal inglés, objetivo específico en el que nuestro autor se centra cada vez más. La referencia a la importancia de las acciones realizadas por el papa o por cualquier otro exponente del cuerpo clerical, y el hecho de asumir el comportamiento exterior como indicio del cual valerse para avanzar suposiciones acerca de su pertenencia o no a la Iglesia auténtica, marca este pasaje (Simonetta, 2014: 67).

La eclesiología predestinacionista de Wyclif lo obligaría, si se aplicara sin medidas correctivas, a otorgar el beneficio de la duda a todas las personas: así como nadie puede atribuirse con absoluta certeza pertenecer al número de los elegidos –y, por lo tanto, a la verdadera Iglesia–, no hay nadie que pueda ser excluido sin vacilación, cualquiera que sea su conducta en la vida. Wyclif, sin embargo, identifica un criterio de evaluación que le permite salir de esta situación de parálisis –debida a una falta total de puntos de referencia seguros– y

logra su propósito al confrontar el trabajo de los miembros del clero con la regla de comportamiento que les sugiere el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles. Por lo tanto, el pensador inglés recurre a un argumento crítico tradicional, que contrapone el dictamen del Evangelio con la condición actual del clero, para poder así implementar los elementos potencialmente más innovadores contenidos en el interior de una doctrina, la de la Iglesia de las personas predestinadas, de por sí incapaz de traducirse en una reforma efectiva.[5]

Del mismo modo, el deseo de traducir su teoría en un proyecto de regeneración espiritual verdaderamente viable lleva a Wyclif a hacer una segunda corrección importante a los principios a partir de los cuales comenzó: confiar a la Corona y a la gran aristocracia la tarea de dar vida a una reforma del clero basada en la incautación de toda posesión a aquellos miembros del cuerpo sacerdotal que se apartaron de la enseñanza escritural. Esto lo obliga a colocar entre paréntesis la tesis según la cual la condición de gracia representa el requisito indispensable para tener un dominio legítimo y eximir, en la práctica, a quienes gobiernan el reino inglés –soberano y señores– a través de la recuperación de la doctrina de la derivación directa de todo el poder civil de Dios (el *omnis potestas a Deo* de Pablo) (Simonetta, 2014: 68).

Alrededor de 1375 Wyclif pensó que el momento era favorable para redimensionar el peso político y económico del clero. Sin embargo, ni la opinión pública ni quienes dirigían el país tenían la intención de aprobar una completa disolución del aparato eclesiástico existente. De esta manera, por razones de orden táctico, el *Doctor evangelicus* emprende un proceso de replanteamiento y revisión de sus posiciones iniciales, con el objetivo de disipar cualquier posible sospecha sobre la validez de la autoridad del gobierno temporal y, al mismo tiempo, hacer una revaluación parcial de la Iglesia visible, lo que justifica el abandono de la idea de desmantelarla desde los cimientos y la consiguiente adopción de una línea reformista inspirada en un mayor pragmatismo (Simonetta, 2014: 69).

Una vez completado este proceso, Wyclif está en condiciones de dotar a su propuesta reformadora con un objetivo concreto, la corrección de los miembros de la Iglesia anglicana, puesta en manos de un actor-protagonista presentado como incuestionable, el rey de

[5] Añadimos que la idea de que existen indicios, de alguna manera visibles, de una verdad en sí misma inaccesible a los humanos, es claramente agustiniana. Aquí Simonetta refiere a un pasaje de *De ecclesia* en el cual Wyclif sostiene que hay quienes argumentan que, en base a lo que él afirma, no habría razón para respetar y obedecer a los prelados, ya que no hay forma de probar la condición predestinada de uno o la de los demás. Pero el *Doctor evangelicus* rechaza tal objeción, sosteniendo que se debe dar fe a sus acciones. Admite que a los sacerdotes de Cristo se les debe garantizar, tanto el respeto como la compensación, por el papel que desempeñan, pero aclara que de ellos depende mostrar de la manera más verosímil que realmente son dignos de esto (Simonetta, 2014, 67-68).

Inglaterra, asistido por sus pares. De esta manera, el pensador inglés introduce una marcada disimilitud entre el tratamiento reservado para los señores temporales, por un lado, y la actitud intransigente que continúa manteniendo hacia el vértice de la Iglesia y, en general, hacia todo el cuerpo sacerdotal, por el otro. La disparidad de tratamiento introducida por Wyclif, en parcial derogación de uno de los principios cardinales a partir de los cuales comenzó, consiste en aplicar a los gobernantes seculares una distinción entre cualidades personales (*status individuus*) y función (*officium*), la cual, en cambio, considera inadmisible en el caso de los titulares de cargos eclesiásticos (Simonetta, 2014: 69-70). Esta herramienta clásica, fruto de introducir el derecho romano en la temprana jurisprudencia papal, tenía la intención de justificar la continuidad de la legación de Cristo en los sucesores de Pedro. Pero el *Doctor evangelicus* sostendría que esta distinción entre persona y cargo no se daría entre los eclesiásticos.

Se podría concluir que en esta realización en el siglo del proyecto de reforma wyclifita juega un papel relevante la doble vara que aplica el pensador inglés, que permite una libertad de movimientos al laicado –liderado en Inglaterra por una monarquía parlamentaria incipiente– que le niega rotundamente al clero. A este último le corresponde la valiosa tarea de atender los bienes espirituales, pero sin ningún reconocimiento de un rol mediador entre los humanos y Dios. Otro punto conflictivo es la relación entre el pesimismo antropológico agustiniano, que se refleja en parte de la obra wyclifita, y su idea de reforma política y social. Aquí reside gran parte del interés del proyecto de Wyclif y su carácter innovador, ya que no toma al Evangelio y a la Iglesia primitiva como una vuelta al pasado, sino como sustento para su programa renovador.

El programa de reforma de Wyclif, sin embargo, chocó contra un complejo sistema de intereses que lo llevó al fracaso: aquellos que lideraban el reino británico renunciaron, por razones de oportunidad política, a adoptarlo en su versión más suave, y se mantuvo como una posibilidad no realizada; un camino interrumpido (Simonetta, 2014: 69-70). En relación a la disputa entre poderes y su incidencia en la vida de los seres humanos en el estado postlapsario, queda claro que Wyclif toma partido por el rey, si bien, no por un monarca absoluto, sino asistido por un consejo de notables, que podría en su tierra asimilarse al Parlamento. El papel de la Iglesia queda reservado exclusivamente a lo espiritual y el poder temporal tiene el deber de controlarla y corregirla de ser necesario, así como de ocuparse de los aspectos materiales que la afecten.

De alguna manera, Wyclif parece ofrecer fundamentos teológicos, tanto para la unificación del poder en lo terrenal –que queda en manos del rey–, como en lo espiritual, que reside en la Iglesia invisible, de la cual no sabemos cuáles son sus miembros –que solo Dios conoce–, pero sí cuál es su única cabeza: Cristo.

Bibliografía

Devia, Cecilia (2022) *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, Buenos Aires, TeseoPress. <https://www.teseopress.com/pecadooriginalydominiopoliticoenlaedadmedia/>

Lahey, Stephen E. (2003) *Philosophy and Politics in the Thought de John Wyclif*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Minnis, Alastair (2011) "Wyclif's Eden: Sex, Death and Dominion", en Mishtooni Bose and Patrick Hornbeck (eds.), *Wycliffite Controversies*, Medieval Church Studies, 23, Turnhout, Brepols, 59-78.

Nederman, Cary (1988) "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 49/1, 3-26.

Simonetta, Stefano (2014) "Costretti all'utopia. Wyclif e il movimento lollardo", en AA.VV. *Il fascino inquieto dell'utopia: Percorsi e letterari in onore di Marialuisa Bignami*, Milano, Ledizioni, 63-72.

—— (2004) "Governo ideale, potere e riforma nella riflessione di John Wyclif", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 2004/1 (Tome 71), 109-128.

Toste, Marco (2020) "La socievolezza umana nel Defensor Pacis di Marsilio da Padova", *Philosophical Readings* XII.1, 22-34.

Loserth, Johann y F. D. Matthews (eds.) (1922) Iohannes Wyclif, *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*. Now first edited from the manuscripts with critical and historical notes and with an appendix *De differentia inter peccatum mortale et veniale*. Londres: C. K. Paul.

Johann Loserth and Frederic David Matthew (eds.) (1922) Iohannes Wyclif, *Tractatus de statu innocencie*, en *Tractatus de mandatis divinis*, Londres, The Wyclif Society, 475-524.

CRISTES BURGLOND: LA CIUDAD, LA PATRIA, LA TIERRA DE CRISTO, EN EL LÉXICO DE LAS *ADVENT LYRICS* DEL *LIBRO DE EXETER*

SANTIAGO DISALVO
(IDIHCS - FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, UNLP / CONICET)
REPÚBLICA ARGENTINA

COLABORADOR: JOSÉ MARÍA OLIVER
(FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, UNLP / CONICET)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
La primera obra contenida en el *Codex Exoniensis* (o *Exeter Book*) del siglo XI, titulada tradicionalmente *Christ I*, y más recientemente *Advent Lyrics*, expone poéticamente el advenimiento de Cristo mediante una serie de *amplificationes* de las antífonas mayores del tiempo de Adviento. Este trabajo explora su léxico referente a la patria, la tierra de origen y el lugar de nacimiento, así como la presentación de Jerusalén como ciudad santa en un vínculo simbólico con la Iglesia y, posiblemente, la Virgen María, a quien se menciona en muchas secciones del poema. El estudio de este vocabulario se confronta con algunas otras obras del corpus poético en inglés antiguo, así como con algunas obras latinas medievales que pudieron haber influido, directa o indirectamente, en la composición de este poema.

Palabras clave: inglés antiguo – *Advent Lyrics* – Léxico – Patria

Abstract
The first work contained in the XIth century *Codex Exoniensis* (or *Exeter Book*), traditionally titled *Christ I*, and more recently *Advent Lyrics*, is a poetic account on the coming of Christ through a series of *amplificationes* of the major antiphons of the Advent season. This paper explores its lexicon referring to the homeland, the land of origin and the place of birth, as well as the presentation of Jerusalem as a holy city in a symbolic link with the Church and, possibly, the Virgin Mary, who is mentioned in many sections of the poem. The study of this vocabulary is confronted with some other works of the poetic corpus in Old English, as well as with some medieval Latin works which could have influenced, directly or indirectly, in the composition of this poem.

Keywords: Old English – *Advent Lyrics* – Lexicon – Homeland

Una vez más, proponemos un acercamiento sobre el léxico de las *Advent Lyrics*, primera obra contenida en el *Libro de Exeter* del siglo XI, titulada antiguamente *Christ I*. Esta obra de 439 versos, que proponemos llamar aquí en castellano el *Poema de Adviento*, expone poéticamente el advenimiento de Cristo a partir de una serie de *amplificationes* de las antífonas mayores del tiempo de Adviento. Este trabajo intenta explorar su léxico referido a la patria, la tierra de origen y el lugar de nacimiento, ligado a la presentación de Jerusalén como ciudad santa y lugar de arribo y entrada de Cristo en un vínculo simbólico con las diversas instancias, tanto corporales como espirituales, del Reino de los Cielos, la Iglesia y, aun posiblemente, la Virgen María, a quien se menciona en muchas secciones del poema. El estudio de este vocabulario se ha confrontado, en un nivel básico e incipiente, con algunas otras obras del corpus poético en inglés antiguo, especialmente las demás obras del voluminoso *Libro de Exeter* (*Codex Exoniensis / Exeter Book*), los poemas del *Libro de Vercelli* (*Codex Vercellensis / Vercelli Book*), el poema *Beowulf* (*Nowell Codex*, ms. *Cotton Vitellius A. XV*) y el de la batalla de *Maldon*. Asimismo, hemos considerado algunas obras latinas medievales que pudieron haber influido, directa o indirectamente, en la composición de esta obra. Uno de los objetivos principales de esta tarea es la eventual traducción completa del poema al castellano, lo más precisa y apegada posible, dentro de la secular distancia entre lenguas y culturas.

Las palabras iniciales del íncipit incompleto del poema (que, recordemos, es el primero del manuscrito) contienen ya las imágenes de la construcción con la *wealstan*, la piedra de la pared o "piedra angular", que ya hemos mencionado en otro artículo nuestro (Disalvo, 2021). En esta oportunidad, queremos detenernos en la tercera sección del poema, que se inaugura con una invocación a la ciudad santa de Jerusalén ("*Eala sibbe gesihð*"), y que, según su principal editor Jackson Campbell, "sigue estando tan cerca de la antífona en la que está basada como cualquier poema de la serie, pero aun aquí el poeta contribuye bastante con su propia personalidad para evitar que se vuelva una frase pedestre" (Campbell, 1959: 16, traducción)[1], y añade que: "El poema procede después en una esmerada manera inglesa antigua mientras el poeta desarrolla *civitas dei* en una serie de frases paralelas, algunas de las cuales podrían ser consideradas *kennings*" (Campbell, 1959: 16, traducción):[2]

[1] "stays as close to the antiphon on which it is based as any poem in the series, but even here the poet contributes enough of his own personality to keep it from being a pedestrian paraphrase" (Campbell, 1959: 16).

[2] "The poem then proceeds in a thoroughly Old English fashion as the poet expands *civitas dei* into a series of parallel phrases, some of which might be considered kennings" (Campbell, 1959: 16).

Eala sibbe gesihð, sancta hierusalem,
cynestola cyst, cristes burglond,
engla eþelstol, on þa ane in þe
saule soðfæstra simle gerestað
wuldrum hremge. Næfre wommes tacn
in þam eardgearde eawed weorþeð,
ac þe firena gehwylc feor abugeð,
wærgðo ond gewinnes. Bist to wuldre full
halgan hyhtes, swa þu gehaten eart.
Sioh nu sylfa, þe geond þas sidan gesceaft,
swylce rodores hrof rume geondwlit*e* [-*an*]
ymb healfa gehwone, hu þec heofones cyning
siðe geseceð, ond sylf cymeð.
Nimeð eard in þe, swa hit ær gefyrn
witgan wisfæste wordum sægdon;
cyðdon cristes gebyrd, cwædon þe to frofre,
burga betlicast. Nu is þæt bearn cymen,
awæcned to wyrpe weorcum ebrea,
bringeð blisse þe, benda onlyseð
niþum genedde. Nearoþearfe conn,
hu se earma sceal are gebidan.[3]

Como bien se sabe, existen numerosos antecedentes en la literatura cristiana, particularmente patrística, que pudieron haber influido, al menos indirectamente a través de una tradición litúrgica y poética, en nuestro poema, como la *Ciudad de Dios* de san Agustín de Hipona (354 - 430).[4] El empleo de Jerusalén parece aludir a la ciudad celeste descrita en el Apocalipsis y de la

[3] Traducción de Campbell (1959: 16): "O vision of peace, holy Jerusalem, / best of royal thrones, homeland of Christ, / native seat of angels, where those alone, / the souls of the steadfast, always dwell / exultant in glory. Never a touch of vileness / in that region is ever seen, / rather every crime is exiled far from you, / every evil and struggle. You are gloriously full / of holy joy, as your name promises. / Look yourself now, that through the wide creation / you may broadly survey, the roof of heaven also / on every side, how Heaven's King / seeks you widely and Himself comes. / He makes his home in you, as long ago / wise prophets predicted / they proclaimed Christ's birth, they spoke comfort to you, / brightest of cities. Now has that man come, / been born to mitigate the pain of the Hebrews; / He brings joy to you, He loosens the chains / imposed by sin. He knows the dire need, / that the wretched must await grace."

[4] Al respecto, remitimos a las precisiones de Rosa Marina Sáez: "Agustín construye su interpretación de la historia sobre su idea de ciudad de Dios, una forma de vida y actitud mental en el presente que es asimismo una esperanza para el futuro. La ciudad tiene existencia histórica y no es una mera abstracción sobre la razón universal, como en

que hablan los Padres de la Iglesia, con San Agustín de Hipona a la cabeza en su *De Civitate Dei*. El *Exeter Book* no parece tener un vínculo especial con esto, si bien ya es un patrimonio común de la cristiandad occidental para la época de su redacción. No es improbable alguna influencia de la obra de Beda (672 o 673 - 735): su léxico y conceptualización sobre Jerusalén; en especial, en relación con su comentario exegético sobre el tabernáculo del pueblo de Israel y el Templo de Salomón, tal como lo explica Tessa Morrison (2007).[5]

Por otro lado, sobre la concepción del Paraíso como ciudad celeste ha tratado Benjamin Waller en su tesis sobre el espacio metafórico en la literatura inglesa antigua, quien ha señalado la influencia de san Ambrosio (*ca.* 339 - 397), san Jerónimo (*ca.* 342 - 420) y san Gregorio Magno (*ca.* 540 - 604), pero ha destacado la de san Agustín:

> Uno de los más influyentes para los anglosajones fue Agustín de Hipona, que floreció desde finales del siglo IV hasta principios del V. En *Doctrina cristiana*, *Confesiones* y *La ciudad de Dios*, tres textos conocidos por los anglosajones [n.193: Michael Lapidge enumera los manuscritos anglosajones que contienen estos textos (*Anglo-Saxon Library* 282-85) e informa que fueron conocidos de diversas formas por Aldhelm (179), Beda (196-99), Alcuino (232), Lantfred (240), Abbo de Fleury (242), Ælfric (252) y Byrhtferth de Ramsey (267-68).], Agustín aborda la cuestión de la naturaleza del cielo. Siempre lector de alegorías y metáforas, Agustín es una

---

el caso de los filósofos paganos. […]. En las *Confesiones* se habla de los ciudadanos de la ciudad de Dios para referirse a los fieles de la Iglesia Católica (IV 15, 26) y para aludir a los ángeles, ciudadanos de la ciudad del cielo (XII 11, 12). Más adelante, en *De catechizandis rudibus* XIX 31 y 37, Agustín ya menciona explícitamente las dos ciudades contrapuestas y caracteriza detalladamente a sus ciudadanos: los impíos, amigos del orgullo y del poder temporal frente a los santos espíritus que en su humildad buscan la gloria de Dios y no la suya. A partir de este momento Jerusalén es alegoría de la ciudad celeste, como Babilonia lo es de la terrestre. En las *Enarrationes in Psalmos* se observa ya una concepción completamente desarrollada sobre las mismas. De especial interés resulta el comentario del salmo 64, datable en 412, donde se dice lo siguiente: *Conoced los nombres de estas dos ciudades, Babilonia y Jerusalén. Babilonia significa confusión, Jerusalén visión de paz. Dirigid ahora vuestras miradas hacia la ciudad de la confusión, para que comprendáis la visión de paz. Soportad aquélla, suspirad por ésta. ¿Cómo pueden conocerse estas dos ciudades? ¿Podemos acaso separarlas ahora una de la otra? Están mezcladas, y desde el mismo origen del género humano corren mezcladas hasta el final de los tiempos. Jerusalén tuvo su comienzo en Abel, Babilonia en Caín; lo cierto es que la edificación de ambas ciudades se hizo después.* Y más adelante continúa: *Dos amores construyen estas dos ciudades. El amor a Dios construye Jerusalén, el amor al mundo Babilonia. Pregúntese cada uno qué ama y descubrirá a qué ciudad pertenece. Si se reconoce ciudadano de Babilonia, arranque de sí la codicia y plante la caridad; pero si se descubre ciudadano de Jerusalén, soporte el cautiverio y espere la libertad.* Como se puede apreciar, la evocación de las dos ciudades se realiza de un modo similar a como se hace al final del libro XIV del *De civitate Dei*, donde idénticamente se oponen los dos amores que crean las mismas, el amor a Dios (Jerusalén) y el amor al mundo (Babilonia)" (Marina Sáez, 2007: 37-39; adviértase que el pasaje de Agustín citado aquí es parte de la cita referenciada más extensa, correspondiente al estudio de Rosa Marina Sáez).

[5] "To Bede, the plan and features of the Tabernacle and the Temple created a harmonious and balanced whole, which were an allegory of the Christian church. Although both the sanctuaries were allegorical of the Christian church, Bede drew a notable distinction between them. He designated the Tabernacle the building of the present church, since it was built in the wilderness when the Israelites were on the road to the promised land, while he designated the Temple the repose of the future church, because it was built after the Israelites had taken possession of the promised land and the kingship of that land had been established. The Temple was to be interpreted as a 'vision of peace'. […] The building of the two sanctuaries represents different stages of the whole church, which continued to be built from the beginning of creation to the end of the world. They also depicted 'the glory of the life to come'" (Morrison, 2007: 247-248).

> fuente particularmente apropiada para este proyecto, ya que expone las metáforas en su análisis de las Escrituras, explícita e implícitamente. El santo afirma que "[l]os hombres justos de la antigüedad imaginaron y predijeron el Reino de los Cielos en términos de un reino terrenal" (*Doctrina cristiana*, capítulo 20). Agustín hace aquí un análisis coherente con lo que hemos visto en los ejemplos anteriores, pero, al limitar el juicio a las personas de antaño, el santo no va lo suficientemente lejos: el cielo siguió entendiéndose con la metáfora del reino terrenal, como pronto veremos (Waller, 2013: 174, traducción).[6]

Además del nombre de la ciudad santa (*Hierusalem*, III, v. 1; *Solima*, IV, v. 21), con sus múltiples niveles de significación, se destacan en el *Poema de Adviento* otros términos referidos a la patria, el país o región del nacimiento, la ciudad de origen y morada. En la sección III del poema, estos vocablos son: *cynestol* (v. 2, "sede regia"), *burglond* (v. 2, "tierra del burgo"), *eþelstol* (v. 3, "sede natal, sede patria"), *eargeard* (v. 6, "tierra de la patria"), *eard* (v. 14, "patria"), *burg* (v. 17, "burgo, fortificación, ciudad"), aparte de la expresión *rodores hrof* ("techo del cielo", en el v. 11). En todo el resto del poema se da una profusión de estos mismos vocablos u otros muy similares, tanto los básicos *burg*, *eard*, *eorþe* (VIII, v. 42; IX, v. 2, v. 55; XI, v. 34, "tierra"), *eþel* (II, v. 15; XII, v. 21, "patria"), *gestealdd* (IX, v. 30, "asentamiento"), *ham* (IX, v. 31; X, v. 10, "hogar, finca"), *heall* (I, v. 4, "sala, habitación, palacio"), *hus* (I, v. 14, "casa"), *land* / *lond* (II, v. 15; XII, v. 22, "tierra, país") y *tempel* (VII, v. 23, v. 43, "templo"), como los términos compuestos derivados de ellos. Así, pues, aparte de los mencionados *burglond*, *cynestol*, *eardgeard* y *eþelstol*, encontramos *eorðbyrg* (I, v. 7, "burgo de la tierra"), *heofonham* (IX, v. 19, "finca del cielo"), *middangeard* (V, v. 2; VIII, v. 36; IX, v. 1, "tierra del medio, mundo") y *þeodland* (XI, v. 32, "tierra del pueblo"). De las veintinueve apariciones, incluyendo el nombre propio de la ciudad, tres se dan en la parte I; dos, en la parte II; siete, en la parte III; una, en la parte IV; una, en la parte V; dos, en la parte VII; dos, en la parte VIII; seis, en la parte IX; una, en la parte X; dos, en la parte XI y, finalmente, dos en la parte XII. Es decir, en el *Poema de Adviento*,

[6] "One of the most influential to the Anglo-Saxons was Augustine of Hippo, who flourished from the late fourth to the early fifth centuries. In his *On Christian Doctrine*, *Confessions*, and *City of God*, three texts known to the Anglo-Saxons [n.193: Michael Lapidge lists the Anglo-Saxon manuscripts which contain these texts (*Anglo-Saxon Library* 282-85) and reports that they were variously known to Aldhelm (179), Bede (196-99), Alcuin (232), Lantfred (240), Abbo of Fleury (242), Ælfric (252), and Byrhtferth of Ramsey (267-68).], Augustine addresses the question of the nature of heaven. Ever the reader of allegory and metaphor, Augustine is a particularly appropriate source for this project, as he exposes metaphors in his analysis of scripture, explicitly and implicitly. The saint claims that '[t]he just men of antiquity imagined and foretold the Heavenly Kingdom in terms of an earthly kingdom' (*On Christian Doctrine*, chapter 20). Augustine here makes an analysis consistent with what we have seen in the examples above, but, in limiting the judgment to people of old, the saint does not go far enough—heaven continued to be understood with the metaphor of the earthly kingdom, as we shall soon see" (Waller, 2013: 174).

su parte III, comparativamente, es la que más términos posee (siete), seguida de la parte IX con seis.

No deja de sorprender la profusión del vocabulario sobre la construcción y la fortificación a lo largo del manuscrito. Los elementos de la cultura material en el *Poema de Adviento* son pormenorizadamente enumerados por Justin Larsen y, entre ellos, como es de esperar, están los términos arquitectónicos y de construcción edilicia (en siete de las doce secciones del poema), de los cuales la parte III del poema contiene algunos referidos más al espacio que a los materiales de construcción, a diferencia de otras partes del poema.[7] También en la sección VII del *Poema de Adviento*, Larsen destaca los elementos de la piedra, el recinto cerrado y el templo, tanto aquel en el que interactúan los esposos san José y santa María, como

[7] "Of the twelve shorter works that appear in *The Advent Lyrics*, only seven contain occurrences of words that refer to architecture: Lyrics One, Two, Three, Seven, Eight, Nine, and Ten. Of these, perhaps the most significant is Lyric One, which uses not only buildings, but the act of building and the actions of the builders as a metaphor for God's creation of the world and an argument for the builders to return to fix what has fallen into disrepair. Indeed, of the eleven words evoking objects of material culture in the 17-line poem, four refer to free-standing buildings or groups of buildings: *healle* ("hall," 4), *eorðb*[*yrg*] ("earthcity," 7), *weorce* ("work," meaning "building," 11), and *hus* ("house," 14). A further five of the terms in the poem refer to parts of buildings, one pointing to the *hrofe* ("roof," 14), while the other four describe walls or what they are made of: *weallstan* ("wall-stone," 2), *weallas* ("walls," 5), and *weall wið wealle* ("wall against wall," 11). The remaining two terms, *flint* ("flint, stone," 6) and *læmena* ("clay," 15) may not be structures themselves, but they are certainly references to materials that can be used in building them.

Such an extended metaphor and an extended use of references to related material objects is significant, if for no other reason than its completeness. With every term of material culture related in some way to structures or buildings, the effect of the fragmentary first poem is almost like an overture, providing the audience with a clear prelude to the upcoming poems. There are other object types used throughout the *Lyrics*, but none are as unified or consistent, nor do any of the other object types appear as frequently in subsequent poems. As such, it is worth our time to examine how this type of object is used through the rest of the *Advent Lyrics*.

Lyrics Two and Three make far less use of architecture as a controlling idea, although the themes still remain important. Lyric Two uses only five terms of material culture in its 32 lines, with only *locan* ("enclosure/ stronghold," 19) and *carcerne* ("prison," 25) being structures in a clearly recognizable sense. A third, *hoðman* ("grave," 45), could be considered a structure, as it is both constructed by humans and most often intended to house a human, albeit in death. The other two terms, *þing* ("thing," 25) and *giofu* ("gift," 42), 95 are far more generic, and do not necessarily refer to a material object at all; in fact, *giofu* in this case is specifically defined as a *giofu gæstlic*, or spiritual gift. Lyric Three, similarly, contains only seven terms, and only one, *hrof* ("roof," 60), describes part of a structure, although five more can be understood as either literal or figurative references to cities: *cynestola* ("kin-stool/throne," 51); *burglond* ("city-land/native city," 51); *epelstol* ("native seat/native city," 52); *eard* ("native place/yard," 63); and *burga* ("cities," 66). The seventh, *benda* ("bonds," 68), connects the themes of imprisonment and restraint in Lyric Three to those of Lyric Two.

These occurrences become more significant when one considers their appearance within the context of the poems' content. Lyric One, as mentioned above, is especially significant because it considers the earth to be the architectural creation of God, extending the metaphor beyond just the creation itself and into the realm of the creator, who also possesses the ability to repair what he has constructed. This poem is, thus, primarily concerned with the mortal world, a place where both buildings and those who live in them are subject to failure." (Larsen, 2018: 93-95)

la alusión al cuerpo de María como templo en el que Dios se encarna como Cristo en el mundo.[8]

Es interesante una comparación con los otros poemas del *Exeter Book* y con los poemas de otros códices como el *Vercelli Book* para observar la cantidad de términos compuestos del mismo campo semántico, muchas veces vinculados con temas religiosos análogos. Otras veces, más allá de la temática, la comparación de los significados literales puede dar lugar a otras reflexiones, como el del término *burglond*, en el que nos detendremos. Por su parte, Waller afirma lo siguiente sobre la serie de vocablos referidos a la patria, al asiento o sede y a la ciudad en el *Poema de Adviento*:

> Las representaciones metafóricas del cielo en el poema son similarmente complejas, como hemos visto, aprovechando la mayoría de las que cubrimos anteriormente: es un reino en lo alto, que vemos más eficientemente en el Poema X cuando el enunciador se refiere a los ángeles que "in roderum up rice biwitigað" ["vigilan el reino en lo alto de los cielos"] (353). Sin embargo, lo más importante para el poema es el estatus del cielo como fortaleza. En el Poema III, Jerusalén es aclamada y llamada "*cristes burglond / engla eþelstol*" ["Tierra-fortaleza de Cristo, sede natal de los ángeles"] (51b-52a). El lugar de Cristo se caracteriza en el término compuesto *burglond* como una fortaleza y una tierra. Es también la patria y asiento de los ángeles. Estas características definen el mundo celestial del poema, que es a la vez una ciudad fortificada y una tierra, haciéndose eco de la naturaleza dual del mundo terrenal, aunque ahora no es una prisión para mantener a la gente adentro, sino una fortaleza para mantener a la gente afuera. Ciertamente mantiene el carácter de un recinto, ya que pronto también se le llama *eardgeard* (55a), un término que combina *eard*, otra palabra para "patria", y *geard*, un "lugar cerrado". De hecho, los términos en inglés antiguo para "hogar" o "tierra nativa", *eþel* y *eard*, se usan exclusivamente para referirse al cielo en el poema (32b, 52a, 55a, 63a). *Christ I* se basa en la noción de que el cielo es el único hogar verdadero, mientras que la tierra es una prisión de la que debemos escapar. (Waller, 2013: 237, traducción)[9]

---

[8] "Material objects are referenced four times: *temple* ("temple," 186), *stanum* ("stones," 192), *geardum* ("yards" or "dwellings," 201), and *tempel* ("temple," 206). Of those, only two describe a structure, and, in fact, they both describe the same structure, albeit in different ways. The first, *temple* ("temple," 186), refers to the quite literal temple in which Joseph took Mary as his wife, while the second, *tempel* ("temple," 206), acts as Mary's description of the transformation of her body into the vessel that would deliver Christ into human form. It is worth pointing out, as well, that the other two terms used in this Lyric, although not Structure words themselves, are clearly related to them: the *stanum* ("stones," 192), used here to indicate a potential method of execution for a possibly adulterous Mary, are also objects used in the earlier group of Lyrics as a building material (one that is specifically employed by God the creator); and *geardum* ("yards/dwelling places," 201) indicate occupied spaces, such as those that surround structures" (Larsen, 2018: 102).

[9] "Metaphorical representations of heaven in the poem are similarly complex, as we have seen, tapping into most of those we covered earlier—it is a kingdom high up, which we see most efficiently in Lyric X when the speaker refers to the angels who "in roderum up rice biwitigað" ["watch over the kingdom up in the skies"] (353). Most important for the lyrics, though, is heaven's status as a fortress. In Lyric III, Jerusalem is hailed and called "cristes burglond / engla eþelstol" ["Christ's fortress-land, native-seat of angels"] (51b-52a). The place of Christ is characterized in the compound term *burglond* as both a fortress and a land. It is also the homeland and seat of the angels. These features define the heavenly world of the poem, which is both a fortified city and a land, echoing

No coincidimos del todo con esta última afirmación de Waller, ya que parece expresar una dicotomía tajante de carácter espiritualista ajena a la concepción cristiana de la Encarnación: es justamente una realidad material y terrenal la que Cristo viene a salvar con su venida y, en todo caso, hay una elevación de la tierra y la ciudad terrenal a la esfera celestial, producida por su entrada en la tierra. A propósito de esto, una especial atención merece el término *burglond*, "tierra del burgo (o de los burgos)" "tierra de ciudades", "territorio de fortalezas". No estamos en condiciones de afirmar que se trate de un *hápax legómenon*, aunque sí de un caso bastante aislado de empleo de esta palabra compuesta en un poema religioso. Campbell (1959: 16) considera que: "El término *burglond* debe ser clasificado como una de las transferencias más felices de los términos y conceptos ingleses nativos a contextos cristianos"[10]. Interesante observación, porque se trata de una palabra que, ciertamente escasa, enlaza los textos poéticos entre sí, como hemos querido explorar en el relevamiento de vocabulario que estamos realizando, pero, sobre todo, abre toda una relación históricamente motivada, por la época de composición, a ciertos documentos posteriores al reinado de Alfredo el Grande (*ca.*849 - 899) y siguiendo un sistema impulsado por él para armar la defensa de Wessex, una gran obra de fortalecimiento y acrecentamiento de burgos, asentamientos y ciudades, conocidos como el *Burghal Hidage*, un documento escrito a principio del siglo X, pero que refleja las decisiones de este rey, a fines del siglo IX, para crear un sistema de fortificaciones desde el sur de Mercia hasta la costa meridional de la isla (Canal de la Mancha). El documento lista treinta y tres asentamientos llamados *burgh*, algunos preexistentes y otros nuevos, intercomunicados a distancias de veinte millas, entre los cuales figuran varios que se transformarían después en *towns*, como Worcester, Malmesbury, Bath, Oxford (promovido de simple paraje a *burgh*), Hastings, Winchester y, hacia el oeste, también Exeter (véase Hill y Rumble, 1996; Crowther, 2011). Es decir, una auténtica "tierra de burgos". La profusión del término *burh* / *burg* (y sus plurales *byrg* / *byrig*), y de los compuestos derivados de él, es un indicio de que se trataba de un vocabulario de uso corriente y difundido, con una referencia fuerte a la realidad social, política

---

the dual nature of the earthly world, though not now a prison to keep people in, but a fortress to keep people out. It certainly maintains the character of an enclosure as it is soon also called *eardgeard* (55a), a term which combines *eard*, another word for "homeland," and *geard*, an "enclosed place." In fact, the Old English terms for "home" or "native land," *epel* and *eard*, are used exclusively to refer to heaven in the poem (32b, 52a, 55a, 63a). *Christ I* relies upon the notion that heaven is the only true home, while earth is a prison we must escape".

[10] "The term *burglond* must be classed as one of the happier transferences of native English terms and concepts to Christian contexts" (Campbell, 1959: 16).

y militar de esa época, junto con otros términos cercanos como *burh-weard*, *burh-stede*, *burh-stall*, *burh-eg*, entre otros:

> Gelling enfatizó que compuestos diferentes (pero, es posible, semánticamente equivalentes) podrían haber sido utilizados en áreas fuera de Mercia. Compuestos como *burh-weard*, *burh-stede* y *burh-stall* podrían ser relevantes. Burpham [*n.d.t.*, aldea rural aún hoy existente, que pertenece al distrito de Arun, en West Sussex], uno de los fuertes del Burghal Hidage, contiene *burh* como su primer elemento, probablemente con el genérico *hamm*, "tierra cercada", y puede representar una fortificación de la era pre-vikinga, reutilizada por Alfredo y sus sucesores (Gelling 1989, 147-48). Gelling (146) también resaltó el espaciamiento aparentemente regular de lugares llamados *burh-ēg*, "isla-fuerte", a lo largo del Támesis, y, mientras que estos también podrían haber pertenecido al período pre-vikingo, la importancia estratégica de sus posiciones tal vez habría sobrevivido hasta el tardío siglo IX, posiblemente mejoradas a raíz de la aparición de saqueadores vikingos. Por otro lado, la toponimia defensiva por fuera de Mercia podría haber sido significativamente diferente, quizá sin involucrar en absoluto el uso de *burh* como la primera parte de un compuesto. (Baker y Brookes, 2013: 106, traducción)[11]

En cuanto al sujeto de la acción de venir a habitar estos espacios, por supuesto, Cristo es la figura central como protagonista del poema: se habla justamente de su llegada, de su Adviento. Algunas observaciones se han hecho sobre el templo y el lugar sagrado. Según Nathan Ristuccia (2010), cierto vocabulario ligado a la purificación de lugares rituales, de supuesto origen pagano, es retomado en el campo semántico del culto cristiano:

> La palabra *fælsian* tiene cinco apariciones en *Beowulf*, cuatro veces para representar la purificación de Heorot por parte de Beowulf y una vez para describir la purga de Beowulf del lago embrujado de Grendel. De sus dos ocurrencias en las *Advent Lyrics*, una se relaciona con el efecto purificador de la venida de Cristo al mundo y la otra usa el término (algo ambiguamente) para hablar de la entrada de Cristo en el vientre de la Virgen. *Fælsian* describe la enseñanza purificadora de Mateo en Etiopía en *The Fates of the Apostles*. (Ristuccia, 2010: 8, traducción)[12]

---

[11] "Gelling stressed that different (but possibly semantically equivalent) compounds might have been used in non-Mercian areas. Compounds such as *burh-weard*, *burh-stede*, and *burh-stall* might be relevant. Burpham, one of the Burghal Hidage forts, has *burh* as its first element, probably with the generic *hamm* "hemmed-in land", and may represent a pre-Viking Age fortification, reused by Alfred and his successors (Gelling 1989, 147-48). Gelling (146) has also highlighted the apparently regular spacing of places called *burh-ēg* "fort island" along the Thames, and while these too might have belonged to the pre-Viking period, the strategic importance of their positions would perhaps have survived into the later ninth century, possibly enhanced by the appearance of Viking raiders. On the other hand, defensive toponymy outside Mercia could have been significantly different, perhaps not involving the use of *burh* as the first part of a compound at all" (Baker y Brookes, 2013: 106).

[12] "The word *fælsian* has five appearances in *Beowulf*, four times to depict Beowulf's purification of Heorot and once to describe Beowulf's purging of Grendel's haunted mere. Of its two occurrences in the *Advent Lyrics*, one relates to the purifying effect of Christ's coming to the world and the other uses the term (somewhat ambiguously) to speak of Christ's entrance into the Virgin's womb. *Fælsian* describes Matthew's purifying teaching in Ethiopia in *The Fates of the Apostles*" (Ristuccia, 2010: 8). Ristuccia va más allá en sus afirmaciones: "By using the

En este sentido, pueden aventurarse otros vínculos poéticos de la parte III del *Poema de Adviento* con los demás poemas del códice y aun con otros códices poéticos de este período, no necesariamente atribuibles a filiación o influencia directa, sino a un acervo común de expresiones del lenguaje de la época. Así, por ejemplo, la expectación por la llegada o entrada de Cristo a su patria terrestre y a su lugar de habitación adquiere expresiones formulariamente similares en varios poemas, que la enlazan con el concepto de "esperar la gracia": *"are gebidan*" en el último verso de la parte III del *Poema de Adviento* y *"are gebideþ"* en el primer verso de *The Wanderer*. Por otro lado, que un rey venga a dar paz y consuelo a su pueblo o a su tierra, como se dice que los profetas "anunciaron el nacimiento de Cristo, te lo dijeron para [tu] consuelo, / oh la más excelente de las ciudades" ("*cyðdon cristes gebyrd, cwædon þe to frofre*, / *burga betlicast*"), tienen un fácil paralelo en la expresión "*folce to frofre*" (v. 14), "para consuelo del pueblo", en *Beowulf*, en el que los *aldorlease* sufren las tribulaciones, "*fyrenþearfe ongeat*" (v. 14), "sufrieron terribles angustias (necesidades)", en todo similares a la de la tierra de nuestro poema: "*Nearoþearfe conn*", "conoció apremiante (estrecha) necesidad". Estas pueden no ser más que meras coincidencias, pero es interesante señalarlas, dados los contextos poéticos semejantes, en virtud de las opciones ofrecidas para nuestra tarea de traducción.

Concluimos esta exposición, entonces, con la traducción al castellano de la parte III del *Poema de Adviento*, teniendo en cuenta lo que hemos podido explicar en este trabajo:

Ea, visión de paz, santa Jerusalén,
Selecta entre las sedes regias, tierra del burgo de Cristo,
Sede natal de ángeles, sobre la que, sola en ti,
las almas de los veraces siempre reposan,
clamorosa de glorias. Nunca mancha de maldad
en esa tierra patria es contemplada,

---

word *fælsian*, which had a highly specific ritual connotation, and by viewing sacred spaces in the context of Christian church consecrations, the poet unavoidably altered his depiction of Christ. Instead of emphasizing his messianic, royal or divine aspects (all of which appear elsewhere in the poem), the use of the language of ritual purity and sacred space presents Christ as a purification figure, a person who enters ceremonially impure spaces in order to return them to their original, pure conditions. Christ is specifically portrayed as a priest cleansing the temple of the virgin's womb from the taint of original sin. In depicting Christ using language associated with a Christian priest, and perhaps also associated with a participant in pagan ritual, the author of the *Advent Lyrics* fits within a larger tradition of writers interested in ideas of the purification of sacred space, such as Bede, the *Beowulf* poet, Aldhelm, and Gregory the Great." (Ristuccia, 2010, p. 22). Sin embargo, Jackson Campbell en su edición del poema, había señalado: "*gefælsian*. In an article (JEPG 1, 334-337), Cook put forth good evidence for the meaning 'pass through' for this word. Thorpe, Grein, and Gollancz, using such senses as 'make pure' and 'make resplendent', had produced nothing but nonsense from the passage" (Campbell, 1959: 97).

sino que se aparta lejos cualquiera de los delitos,
maldad y conflicto. Estás, en esplendor, llena
de santa esperanza, tal como eres llamada.
Mira ahora tú misma que, a lo largo de esta extensa Creación,
de tal manera la bóveda del cielo a lo lejos contemples,
por cada una de sus partes, cómo el rey del Paraíso
te visita con su viaje, y él mismo viene.
Establece su patria en ti, como antes, hace tiempo,
los sabios profetas lo dijeron con sus palabras;
anunciaron el nacimiento de Cristo, te hablaron para [tu] consuelo,
la más excelente de las ciudades. Ahora ese hombre ha venido,
suscitado para remediar las penurias de los hebreos,
te trae gozo, suelta las cadenas
impuestas por los crímenes. Conoce la estrecha necesidad,
cómo el desamparado debe esperar la gracia.

APÉNDICE. Cuadro comparativo del léxico de la patria en poemas en *Advent Lyrics* y otros poemas en inglés antiguo

Palabra	**Obra** **Ubicación del verso**	**Manuscrito**	**Definición según Bosworth-Toller**
burg **burh**	***Advent Lyrics*, III, v. 17** *Christ III*, v. 1239 *Guthlac*, v. 812, v. 883, v. 942, v. 1367 *The Phoenix*, v. 389 *Juliana*, v. 11, v. 698 *The Seafarer*, v. 28 *Vainglory*, v. 14 *Deor*, v. 19 *Riddles* 3, v. 40, v. 51 *Riddles* 5, v. 9 *Riddles* 8, v. 6 *Riddles* 34, v. 1 *Riddles* 55, v. 7 *The Descent into Hell*, v. 18, v. 35 *Alms-Giving*, v. 7 *The Ruin*, v. 37, v. 49 *Riddles* 83, v. 2 *Riddles* 95, v. 6 *Andreas*, v. 78, v. 111, v. 231, v. 335, v. 982,	*Exeter Book* *Vercelli Book*	**BURH**, **burg**; gen. *burge*; dat. *byrig*, *byrg*; acc. *burh*, *burg*; pl. nom. acc. *burga*; gen. *burga*; dat. *burgum*; f. [*beorh*, *beorg* = *burh*, *burg* the impert. of *beorgan* to defend] I. the original signification was *arx*, *castellum*, *mons*, a castle for defence. It might consist of a castle alone; but as people lived together for defence and support, hence a fortified place, fortress, castle, palace, walled town, dwelling surrounded by a wall or rampart of earth; *arx*, *castellum*, *mons*, *palatium*, *urbs munita*, *domus circumvallata*. II. a fortress or castle being necessary for the protection of those dwelling together in cities or towns, — a city, town, burgh, borough; *urbs*, *civitas*, *oppidum*.

	v. 1155, v. 1220, v. 1235, v. 1541, v. 1547 *Elene*, v. 31, v. 152, v. 412, v. 971, v. 991, v. 1056, v. 1061 *Beowulf*, v. 53, v. 523, v. 1199, v. 1968, v. 2433, 2452	 *MS. Cotton Vitellius A. XV.*	
burglond	***Advent Lyrics,* III, v. 2**	*Exeter Book*	**burg-lond**, *es*; n. City-land; *urbis solum* (alternativo: ***burh-land***)
eard	***Advent Lyrics,* III, v. 14** *Christ II*, v. 514, v. 646 *Christ III*, v. 1029, v. 1045, v. 1202, v. 1416 *Guthlac*, v. 220 ("on eorþan eardes"), v. 256, v. 297, v. 308, v. 428 ("earde on eorðan"), v. 351, v. 656, v. 745, v. 897, v. 1182 *Azarias*, v.1366 *The Phoenix*, v. 87, v. 158, v. 264, v. 275, v. 321, v. 346, v. 354, v. 361, v. 427 *Juliana*, v. 20, v. 424, v. 701, v. 715 *The Seafarer*, v. 38 *Widsith*, v. 74 *Maxims I*, v. 15, v. 29 *The Riming Poem*, v. 74 *The Panther*, v. 11 *Riddles* 33, v. 4 *The Judgement Day I*, v. 65 *Riddle* 60, v. 5 *The Husband's Message*, v. 18 *Riddles* 66, v. 8 *Riddles* 73, v. 5 *Riddles* 81, v. 6 *Riddles* 83, v. 8 *Riddles* 88, v. 11, v. 16 *Riddles* 93, v. 16 *Andreas*, v. 176, v. 280, v. 400, v. 559, v. 1025 *Fates of the Apostles*, v. 110, v. 113 *Elene*, v. 599, v. 622 *Maldon*, v. 58, v. 222	*Exeter Book* *Exeter Book* *Vercelli Book*	**EARD,** *es*; m. I. native soil or land, country, province, region, place of residence, dwelling, home; *sŏlum nātīvum, patria, rĕgio, dŏmĭcĭlium* II. earth or land, in contrast to water, as a firm place on earth or on land; *terra, terra firma* III. state, station, condition; *sĭtus, condĭtio*

	Beowulf, v. 56, v. 104, v. 1129, v. 1377, v. 1500, v. 1621, v. 1727, v. 2198, v. 2493, v. 2654, v. 2736	*Bodleian Library, MS Rawlinson B. 203* *MS. Cotton Vitellius A. XV.*	
eardgeard	***Advent Lyrics,* III, v. 6** *The Wanderer*, v. 85	*Exeter Book*	**eard-geard**, *es*; m. A dwelling-place, the earth; *habitātiōnis lŏcus, terra.*
eorðbyrg	*Advent Lyrics*, I, v. 7	*Exeter Book*	**eorþ-byrig**, *e*; f. An earth mound; *agger* **eorþ-burh**, gen. -*burge* ; dat. -*byrig*; f. An earth mound or burying place; *agger, hŭmātio.* **eorðburg**, f., earthly city, habitation: **eorðbyrg**, as. 1-7 (definición de Campbell en el libro de *Advent Lyrics*).
eorðe	***Advent Lyrics*, VIII, v. 42; IX, v. 2, v. 55; XI, v. 34** *Christ II*, v. 621, v. 626, v. 639, v. 648, v. 688, v. 772, v. 780, v. 805, v. 814, v. 828 *Christ III*, v. 879, v. 967, v. 1004, v. 1128, v. 1137, v. 1146, v. 1180, v. 1501 *Guthlac*, v. 2, v. 43, v. 119, v. 220, v. 381, v. 388, v. 525, v. 728, v. 755, v. 795, v. 1102, v. 1127, v. 1366, v. 1377 *Azarias*, v. 36, v. 76 *The Phoenix*, v. 43, v. 131, v. 136, v. 154, v. 207, v. 249, v. 331, v. 349, v. 460, v. 487, v. 506, v. 629, v. 639 *Juliana*, v. 44, v. 95, v. 101, v. 294, v. 112, v. 510, v. 514 *The Wanderer*, v. 106, v. 110 *The Gifts of Men*, v. 30, v. 97 *The Seafarer*, v. 32, v. 39, v. 61, v. 81, v. 89, v. 93, v. 105 *Vainglory*, v. 68 *Widsith*, v. 2 *The Fortunes of Men*, v. 65, v. 96	*Exeter Book*	

	Maxims I, v. 7, v. 25, v. 33, v. 72, v. 74, v. 114, v. 167, v. 199 *The Order of the World*, v. 29, v. 66, v. 99 *The Riming Poem*, v. 23 *The Panther*, v. 48, v. 68 *Soul and Body II*, v. 18, v. 72, v. 75, v. 120 Riddle 1, v. 7 Riddle 2, v. 2 Ridde 3, v. 68 Ridde 6, v. 3 Riddle 16, v. 3 Riddle 27, v. 8, v. 16 Riddle 29, v. 12 Riddle 35, v. 11 Riddle 40, v. 1, v. 4, v. 21, v. 25, v. 40, v. 50, v. 82 Riddle 41, v. 6 Riddle 49, v. 11 Riddle 50, v. 1 Riddle 53, v. 3 *The Wife's Lament*, v. 33 *The Judgment Day I*, v. 42, v. 46, v. 61 *Resignation*, v. 2, v. 67, v. 85 *The Husband's Message*, v. 46 Riddle 66, v. 8 Riddle 67, v. 13 Riddle 77, v. 2 Riddle 83, v. 5 Riddle 84, v. 1, v. 18, v. 42 Riddle 88, v. 18, v. 24 Riddle 95, v. 10		
	Andreas, v. 7, v. 86, v. 328, v. 332, v. 460, v. 604, v. 731, v. 748, v. 798, v. 970, v. 1255, v. 1438, v. 1501, v. 1525, v. 1540, v. 1595 *Fates of the Apostles*, v. 19, v. 28, v. 94, v. 99 *Soul and Body I*, v. 18, v. 24, v. 77, v. 80, v. 125 *Homiletic Fragment I*, v. 47 *Dream of the Rood*, v.	*Vercelli Book*	

	37, v. 42, v. 74, v. 137, v. 145 *Elene*, v. 591, v. 622, v. 727, v. 752, v. 828, v. 835, v. 876, v. 1108, v. 1225 *Maldon*, v. 233	*Bodleian Library, MS Rawlinson B. 203*	
eþel	***Advent Lyrics*, II, v. 15; XII, v. 21** *Christ II*, v. 630 *Christ III*, v. 1406, v. 1342 *Guthlac*, v. 43, v. 261, v. 277, v. 852, v. 1091, v. 1639 *The Phoenix*, v. 158, v. 349, v. 427 *The Seafarer*, v. 60 *Widsith*, v. 96, v. 109 *Riddle* 16, v. 3 *The Judgment Day I*, v. 39 *The Husband's Message*, v. 26, v. 37 *Riddle* 66, v. 7 *Riddle 93, v. 10* *Andreas*, v. 16, v. 21, v. 176, v. 226, v. 274, v. 830, v. 525, v. 642, v. 1258, v. 1162, *Fates of the Apostles*, v. 101, v. 113 *Elene*, v. 156, v. 1219 *Beowulf*, v. 520, v. 913, v. 1730, v. 1774, v. 1960	*Exeter Book* *Vercelli Book* *MS. Cotton Vitellius A. XV.*	**EÐEL**, ***æðel***, ***ǽðel***; gen. *éðles*; dat. *éðle*, *éðele*; m. n. one's own residence or property, inheritance, country, realm, land, dwelling, home; *prædium ăvītum, fundus heredĭtārius, patria, terra, sēdes, domĭcĭlium, tabernācŭlum.*
eþelstol **eþelstoll**	***Advent Lyrics*, III, v. 3** *Christ II*, v. 516	*Exeter Book* *Exeter Book*	**eðel-stol**, *es*; m. I. a paternal-seat, native-seat, country, habitation; *patria sēdes, patria, dŏmĭcĭlium*

	Widsith, v. 122 *Riddle* 3, v. 7 *Beowulf*, v. 2371		II. a chief city, metropolis; urbs prīmāria, metrŏpŏlis = μητρόπολις
gestealdd	***Advent Lyrics*, IX, v. 30**	*Exeter Book*	**ge-steald**, *es*; n. A settled place, a station, dwelling-place, an abode; *stātio, dŏmĭcilium.*
ham	***Advent Lyrics*, IX, v. 31; X, v. 10** *Christ II*, v. 647, v. 897 *Guthlac*, v. 10, v. 69, v. 83, v. 98, v. 149, v. 222, v. 271, v. 654, v. 677, v. 796, v. 834, v. 871 *The Phoenix*, v. 244, v. 483, v. 593, v. 599 *Juliana*, v. 323, v. 530, v. 583 *The Gifts of Men*, v. 76 *The Seafarer*, v. 117 *Widsith*, v. 7, v. 94 *Maxims I*, v. 96, v. 105 *Soul and Body II*, v. 65 *Riddle* 29, v. 4, v. 9 *Riddle* 34, v. 4 Riddle 43, v. 6 *The Judgment Day I*, v. 24 *Riddle* 78, v. 6 *Andreas*, v. 104, v. 227, v. 978, v. 1683 *Fates of the Apostles*, v. 92, v. 118 *Soul and Body I*, v. 70 *Dream of the Rood*, v. 148 *Elene*, v. 143, v. 148, v. 920 *Beowulf*, v. 124, v. 194, v. 374, v. 717, v. 1127, v. 1147, v. 1156, v. 1248, v. 1407, v. 1601. V. 1923, v. 2366, v. 2992	*Exeter Book* *Vercelli Book* *MS. Cotton Vitellius A. XV.*	**ham**, *es*; m. Home, house, abode, dwelling, residence, habitation, house with land, estate, property; *domus*, *domicilium*, *prædium*, *villa*, *mansio*, *possessio*. ***Add:*** I. a farm, estate. II. a dwelling, an abode. 1. on earth: a. a habitable building, a house. b. the fixed residence of a person or family, an inhabited house, a residence: α. a place that used to be a person's home. β. in connexion with marriage. 2. not on earth. 3. figurative, (long) home. III. an inhabited place, district, region, neighbourhood: 1. on earth. 2. not on earth IV. a place where rest, refuge, or satisfaction is found V. native country VI. in prepositional phrases. 1. *æt ham*. a. at or in one's own house. b. in one's own neighbourhood, town, etc. c. in one's own country, not abroad. 2. *fram ham* from native sources. 3. *to ham hweorfan*, *faran*, etc., to return to one's house or neighbourhood. VII. *ham* as adverb; home. 1. to one's home, house, or abode. 2. to one's own district or neighbourhood: a. on earth, b. not on earth. 3. to one's native country.
heall **heal**	***Advent Lyrics*, I, v. 4** *Azarias*, v. 166 *The Riming Poem*, v. 15 *Riddle* 55, v. 1, v. 13 *Riddle* 59, v. 1, v. 17 *Beowulf*, v. 89, v. 389, v. 487, v. 614, v. 642,	*Exeter Book* *MS. Cotton Vitellius*	**heall**, *e*; f. A hall, residence

	v. 663, v. 925, v. 1009, v. 1087, v. 1151, v. 1214, v. 1288, v. 1926	*A. XV.*	
heofonham	***Advent Lyrics*, IX, v. 19**	*Exeter Book*	**heofon-ham**, *es*; m. A heavenly home, heaven.
Hierusalem **Solima**	***Advent Lyrics*, III, v. 1; IV, v. 21** *Christ II*, v. 533 *Christ III*, v. 1134 *Guthlac*, v. 813 *The Descent into Hell*, v. 99, v. 128	*Exeter Book*	**[Jerusalén]**
hus	***Advent Lyrics*, I, v. 14** *Elene*, v. 880, v. 1236 *Beowulf*, v. 116, v. 146, v. 286, v. 658, v. 935, v. 1666	*Exeter Book* *Vercelli Book*	**HUS**, *es*; n. A HOUSE, a family.
land **lond**	***Advent Lyrics,* II, v. 15; XII, v. 22** *Christ II*, v. 857 *Christ III*, v. 1001 *Guthlac*, v. 139, v. 146, v. 159, v. 273, v. 307, v. 467, v. 485, v. 818, v. 831, v. 1282 *Azarias*, v. 23 *Juliana*, v. 677 *Riddles* 22, v. 12 *Andreas*, v. 168, v. 268, v. 294, v. 303, v. 378, v. 398, v. 404, v. 408, v. 423, v. 698, v. 802, v. 827, v. 935, v. 961, v. 1259, v. 1321, v. 1426, v. 1645, v. 1694 *Fates of the Apostles*, v. 66, v. 76 *Elene*, v. 250, v. 262, v. 270, v. 612, v. 998, v. 1270 *Beowulf*, v. 19 ("Scede-landum"), v. 221, v. 242, v. 253, v. 311, v. 521, v. 580, v. 1126 ("Frys-land"), v. 1357, v. 1623, v. 1904, v. 1913, v. 2062, v. 2310, v. 2334 ("ea-lond"), v. 2357 ("Fres-londum"), v. 2836, v. 2471, v. 2492, v. 2915, v. 2995	*Exeter Book* *Vercelli Book*	**LAND**, *es*; n. I. LAND as opposed to water or air, earth II. a land, country, region, district, province III. land, landed property, estate, cultivated land, country [as opposed to town]. (alternativo: **lond**)

middangeard	***Advent Lyrics*, V, v. 2; VIII, v. 36; IX, v. 1** *Christ II*, v. 452, v. 557, v. 644, v. 698, v. 772, v. 787, v. 826 *Christ III*, v. 881, v. 971, v. 1046 *Guthlac*, v. 30, v. 39, v. 53, v. 68, v. 270, v. 501, v. 521, v. 537, v. 762, v. 865 *Azarias*, v. 118 *The Phoenix*, v. 4, v. 42, v. 119, v. 157, v. 323, v. 640, v. 665 *Juliana*, v. 3, v. 154 *The Wanderer*, v. 62, v. 75 *The Gifts of Men*, v. 28 *The Seafarer*, v. 90 *The Fortunes of Men*, v. 94 *Maxims I*, v. 29 *The Panther*, v. 1, v. 70 *Riddles* 31, v. 1 *Riddles* 39, v. 19 *Riddles* 40, v. 12, v. 43 *The Judgment Day I*, v. 65, v. 74, v. 111 *The Descent into Hell* (*John the Baptist's Prayer*), v. v. 137 *Riddles* 66, v. 1, v. 9 *Riddles* 83, v. 11 *Andreas*, v. 82, v. 161, v. 224, v. 227, v. 345, v. 701, v. 1323, v. 1372, v. 1502, v. 1718 *Fates of the Apostles*, v. 7 *Homiletic Fragment I*, v. 31 *Dream of the Rood*, v. 104 *Elene*, v. 6, v. 16, v. 434, v. 774, v. 809, v. 917, v. 1176 *Beowulf*, v. 75, v. 504, v. 751, v. 1771, v. 2996	*Exeter Book* *Exeter Book* *Vercelli Book* *MS. Cotton Vitellius*	**middan-geard**, *es*; m. I. the middle dwelling (between heaven and hell), the earth, world II. the world and they that dwell therein, mankind.

		A. XV.	
templ **tempel**	***Advent Lyrics***, VII, v. 23, v. 43 *Christ II*, v. 495 *Christ*, v. 707 *Christ III*, v. 1138 *Guthlac*, v. 490, v. 1002, v. 1113, v. 1149 *Andreas*, v. 667, v. 1634, v. 707 *Elene*, v. 1009, v. 1021, v. 1057	*Exeter Book* *Vercelli Book*	**templ, tempel**, *es*; n. A temple
þeodland	***Advent Lyrics*, IX, v. 32**	*Exeter Book*	**þeod-land**, *es*; n. I. an inhabited district, a region, country II. the continent (?)

Nota bibliográfica: Las ediciones de obras incluidas en esta tabla se consignan abajo en el listado de referencias bibliográficas.

Bibliografía

Baker, John y Stuart Brookes (2013) *Beyond the Burghal Hidage: Anglo-Saxon Civil Defence in the Viking Age*, History of Warfare 84, Leiden-Boston: Brill.

Bardy, Gustave (ed.) (1959) *La cité de Dieu*. I-V. *Œuvres de Saint Augustin*, 33, París: Desclée De Brouwer.

Bosworth, Joseph (2014) *An Anglo-Saxon Dictionary Online*, editado por Thomas Northcote Toller, Christ Sean, y Ondřej Tichy. Praga: Facultad de Artes, Universidad Carolina. <https://bosworthtoller.com> [Consultado el 15/2/2023]

Campbell, Jackson (1959) *The Advent Lyrics of the Exeter Book*, Princeton University Press.

Chickering, Howell (2006) *Beowulf. A Dual-Language Edition*, Nueva York: Anchor Books (Random House).

Crowther, David (2011) "The Burghal Hidage". *The History of England*. <https://thehistoryofengland.co.uk/resource/the-burghal-hidage/> [Consultado el 15/2/2023]

Disalvo, Santiago (2021) "Entre la épica y la liturgia traducción y asimilación de las *Advent Lyrics* del *Códice de Exeter*", en colaboración con J. M. Oliver y S. Ennis, *Temas Medievales* 29, 1-13.

Hill, David y Alexander Rumble (1996) *The defence of Wessex. The Burghal Hidage and Anglo-Saxon fortifications*, Manchester-Nueva York: Manchester University Press.

Krapp, George (1932) *The Vercelli Book*, Columbia University Press.

Krapp, George y Elliott Van Kirk Dobbie (1936) *The Exeter Book*, Nueva York-Londres: Columbia University–Routledge y Kegan Paul.

Larsen, Justin (2018) *Material Culture in the Religious Narratives of the Old English Exeter Book*, Tesis doctoral, Albuquerque: Universidad de Nuevo México. <https://digitalrepository.unm.edu/engl_etds/236> [Consultado el 15/2/2023]

Lauras, Antoine (1954) "Deux cités, Jerusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du *De civitate Dei*", *Separata de estudios sobre La ciudad de Dios*, tomo I, *La ciudad de Dios. Revista agustiniana de cultura e investigación,* 167, 117-150.

Marina Sáez, Rosa (2007) (ed.) San Agustín. *La ciudad de Dios*, Madrid: Gredos.

Mitchell, Bruce y Fred Robinson (2012). *A Guide to Old English*, Oxford: Wiley-Blackwell [Contiene edición del poema de *Maldon*].

Morrison, Tessa (2007) "Bede's *De Tabernaculo* and *De Templo*", *Journal of the Australian Early Medieval Association* 3, 243-257.

Ristuccia, Nathan (2010) "*Fælsian* and the purification of sacred space in the *Advent Lyrics*", *Comitatus: A Journal of Medieval y Renaissance Studies* 41, 1-22.

Waller, Benjamin (2013) *Metaphorical Space and Enclosure in Old English Poetry*, Tesis doctoral. Eugene: Universidad de Oregon.

De tal padre, tal fijo:
ACERCA DE ALGUNAS FIGURAS FEMENINAS EN *El libro del caballero Zifar*

Aylén N. Elias
Universidad de Buenos Aires (UBA)
República Argentina

Resumen
El *Libro del caballero Zifar*, que data del siglo XIV, es de importancia clave en el desarrollo de la ficción caballeresca en español. Entre otros aspectos, su unidad compositiva, con diferentes secciones que evidencian influencias tan disímiles como la leyenda hagiográfica, el *roman courtois* y la literatura sapiencial, ha despertado el interés de la crítica. Dentro de este marco, es interesante el papel de las figuras femeninas, de especial relevancia en las trayectorias de Zifar y de su hijo más joven, Roboán. El propósito de este trabajo es analizar comparativamente algunas de las mujeres con las que se topan estos caballeros y sus mutuas relaciones en la primera y la última parte, según la división de Charles P. Wagner (1929). En particular, queremos demostrar que los episodios que involucran a estos personajes femeninos apoyan la hipótesis de la unidad de la obra, en virtud de los paralelismos entre Zifar y Roboán. A la vez, ellos delinean dos modelos de identidad caballeresca diferentes: uno de "caballería espiritual" y otro de cortesía caballeresca. Estudiar estas figuras femeninas y su vínculo con el camino de los protagonistas en cada sección es productivo para pensar sobre la unidad compositiva del texto de acuerdo con sus variados contextos de producción y recepción.

Palabras clave: Mujeres – Ficción caballeresca – *Libro del caballero Zifar* – Literatura Española Medieval

Abstract
The *Book of the Knight Zifar*, which dates from the 14th century, is of key importance in the development of chivalric fiction in Spanish. Among other aspects, its compositional unity, with different sections that evidence influences as dissimilar as the hagiographic legend, the *roman courtois* and the wisdom literature, has aroused critical interest. Within this framework, it is interesting the role of female figures, of special relevance in Zifar's and his youngest son, Roboán's trajectories. The purpose of this paper is to analyze comparatively some of the women with whom these knights meet and their mutual relationships in the first and the last part, according to Charles P. Wagner's division (1929). In particular, we intend to demonstrate that the episodes involving these female characters would support the hypothesis of the unity of the work, by virtue of the parallelisms between Zifar and Roboán. At the same time, they delineate two different models of chivalrous identity: one of "spiritual chivalry" and another of chivalric courtesy. Studying these female figures and their link with the path of the protagonists in each section is productive to think about the compositional unity of the text in accordance with its various contexts of production and reception.

Keywords: Women – Chivalric Fiction – *Book of the Knight Zifar* – Medieval Spanish Literature

Antecedente fundamental en el desarrollo de la novela de caballerías en lengua española, el *Libro del caballero Zifar* (González, 2013),[1] compuesto a comienzos del siglo XIV, ha despertado el interés de la crítica, entre otros aspectos, por la aparente falta de continuidad entre sus distintas secciones. A lo largo de los años, numerosos estudios han abogado en favor o en contra de la unidad compositiva de esta obra, en la cual convergen influencias tan disímiles como la leyenda hagiográfica, el *roman courtois* y la literatura sapiencial. En el marco de esta problemática, puede resultar interesante explorar el papel de las mujeres en el texto, cuya presencia adquiere especial relevancia en las trayectorias del héroe Zifar y de su segundo hijo, Roboán.

A la luz de estas consideraciones, el propósito de este trabajo es analizar comparativamente algunas de las figuras femeninas que aparecen en la primera y la cuarta parte, "El caballero de Dios" y "Los fechos de Roboán", según la división propuesta por Charles P. Wagner en 1929. En particular, intentamos demostrar que los episodios que involucran a estas mujeres apoyan la hipótesis acerca de la unidad de la obra por las semejanzas que trazan entre las situaciones vividas por Zifar y Roboán, a la vez que contribuyen a delinear dos modelos caballerescos diferentes representados por cada uno de ellos (Gómez Redondo; 2001): un modelo de "caballería espiritual", encarnado por el padre, y uno de "cortesía caballeresca", representado por el hijo. El tratamiento de estos personajes femeninos, y de su vínculo con el camino que emprende cada caballero, revelará la productividad de su estudio para pensar los problemas de continuidad del texto, atendiendo a sus variados contextos de producción y recepción.

Mujeres asediadas: la señora de Galapia y la infanta Seringa

Uno de los aspectos más llamativos del *LCZ* es su tendencia a la repetición y duplicación de situaciones, acciones y personajes entre sus distintas partes. El ejemplo más evidente de este fenómeno –que, como sugiere Marta Diz (1979), organiza toda la materia narrativa– son los episodios duplicados en Galapia y Pandulfa. Las similitudes entre ellos resultan claras: los dos involucran la presencia de mujeres gobernantes cuyos territorios son asediados por enemigos y ambos guardan una gran importancia, tanto para Zifar, como para Roboán, dado que la defensa de dichas villas constituye una primera oportunidad para probar sus virtudes

[1] En adelante, nos referiremos a esta obra con la sigla *LCZ*.

caballerescas. En este contexto, es pertinente detenernos en las mujeres con las que se topan los caballeros en estas ocasiones; Grima, en el caso de Zifar, y la infanta Seringa, en el caso de Roboán.

Luego de partir de su tierra para recuperar la honra perdida de su linaje, Zifar y su familia arriban a Galapia, que en ese momento está siendo cercada. Allí conocen a la señora del castillo, Grima, quien rápidamente los aloja y les proporciona protección a cambio de la ayuda que le presta Zifar. Esta dama viuda se presenta, a lo largo del episodio, como una mujer sumisa y prudente, que antepone sus responsabilidades como gobernante a sus sentimientos. Así, por ejemplo, ante la posibilidad de casarse con el hijo del conde de Éfeso, la señora evalúa la conveniencia política de su enlace con él y solicita consultarlo con sus consejeros: "'Cauallero', dixo la señora de villa, 'yo non vos podría responder a menos que yo fablase con estos omes buenos de mio consejo'" (González, 2013: 126). En cambio, cuando la decisión exclusivamente recae sobre ella, Grima abandona su posición de gobernante y se torna más vergonzosa y recatada: "La señora de la villa estando con aquellos ornes buenos non dizia ninguna cosa e estaua commo vergoñosa e enbargada" (126).

Otro de los atributos que caracterizan a este personaje es su devoción religiosa, rasgo que comparte con su tocaya, la esposa de Zifar. Ante el asedio a Galapia, se nos dice que: "La señora de la villa, ante de matines, quando oyó el cuerno tocar en la villa para quererse yr los suyos contra los de la hueste, luego fue leuantada e enbio por la muger del Cauallero Zifar, e sienpre estouieron en oraçion, rogando a Dios que guardase los suyos de mal" (González, 2013: 118). Esta característica resulta más evidente en el episodio milagroso que protagoniza cuando, tras desvanecerse durante la batalla en la villa, Grima oye la voz de la Virgen María, a quien antes había implorado auxilio, y despierta para la alegría de su gente.

La caracterización de la viuda de Galapia parece corresponderse, en líneas generales, con la imagen que se proyecta de Zifar en esta sección. El recato, la prudencia y, en especial, la confianza en Dios y en la Virgen son también algunas de las cualidades que exhibe el caballero en sus distintas pruebas, a las que se añaden el "buen seso natural", la justicia y el buen consejo. Como señala Fernando Gómez Redondo (2001: 126), el retrato de Zifar que se deriva de sus aventuras representa un tipo de "caballería espiritual" impulsada durante la minoridad de Fernando IV, que integraba las buenas costumbres caballerescas con el escrúpulo en el

cumplimiento de los principios religiosos y la defensa de la tierra y la justicia.[2] En este sentido, las figuras femeninas asociadas a Zifar, como sucede con la viuda de Galapia y como será también el caso de su esposa, parecieran, ellas también, guiarse por los valores que emanan de dicho modelo.

En "Los hechos de Roboán", una vez consolidado Zifar como rey de Mentón, el texto se expande para narrar las aventuras de su segundo hijo, Roboán. Si bien su periplo se asemeja en más de una ocasión al del padre, a diferencia de este, la motivación que lo lleva a partir del hogar no es ya la recuperación del honor perdido, sino la conquista de su propia honra para revertir su condición de "príncipe segundón". La primera villa a la que llega Roboán es Pandulfa, que, al igual que Galapia, es asediada y gobernada por una mujer, la infanta Seringa. No obstante, el perfil de esta doncella, como así también el de su caballero, son ya muy distintos del de sus contrapartes de la primera sección.

En primer lugar, mientras que la señora de Galapia había llegado a ser dueña del castillo tras la muerte de su esposo, Seringa es una joven infanta que ha heredado las tierras y las riquezas de su padre, el rey. Asimismo, si bien se muestra como una gobernante prudente como Grima, su corta edad y su falta de experiencia hacen de ella una muchacha mucho más extrovertida y osada, aspecto que también está presente en Roboán. Cuando el caballero llega a la villa, es abordado rápidamente por Seringa, quien no omite la pregunta por su origen y por su estado civil:

> E ella le pregunto: "Amigo, sodes cauallero?" "Señora," dixo el, "sy." "E sodes fijo de rey?" dixo ella. "Sy," dixo el, "loado sea Dios que lo touo por bien!" "E sodes casado?" dixo la infante. "çertas non," dixo Roboan. "E de qual tierra sodes?" dixo ella. "Del regno de Menton," dixo el, "sy lo oystes dezir." "Sy oy," dixo ella. (González, 2013: 355)

La misma osadía manifiesta cuando se le sugiere casarse con Roboán: aunque en un principio intenta comportarse conforme a su rol de gobernante, al ver que las gestiones del conde Rubén han fracasado, la infanta abandona el código de conducta esperable para su condición y se declara ante el caballero. Como Roboán, Seringa se muestra mucho más consciente de sí misma y con frecuencia se deja llevar por los impulsos de su corazón.

La presencia de la infanta permite la aparición de un elemento hasta entonces ausente en la narración: el amor. Mientras que el vínculo entre la señora de Galapia y Zifar era

[2] Recuérdese, además, la influencia de la leyenda hagiográficas del caballero Placidas, una de las principales fuentes en las que se basa el relato de las aventuras de Zifar.

estrechamente formal, dado que este último estaba casado, Roboán y Seringa son jóvenes y no se han casado, lo que da lugar a que surja el mutuo amor. La relación entre los infantes por momentos se aproxima a las convenciones del amor cortés. Así, por ejemplo, cuando Seringa llama "amigo señor" a Roboán, el conde Rubén observa cómo este se ruboriza y no sabe cómo responderle: "el conde Rubén […] paro mientes a las palabras que la ynfante dixiera al ynfante Roboan, e de commo se le demudo la color que le non pudo dar respuesta, e entendió que amor creçia entre ellos" (González, 2013: 374). El caballero también realiza una promesa a Seringa fiel al estilo de los libros de caballería: la de regresar por ella dentro de un año, plazo que la joven amplía a tres. Sin embargo, como advierte Justina Ruiz Conde (1948: 84-85), todo queda en detalles aislados, en "atisbos corteses", porque el amor, en el *LCZ*, está subordinado al matrimonio, que enmarca todas las relaciones románticas en el texto. No resulta extraño, pues, que las dos figuras femeninas aludidas acaben por casarse: Grima, con el hijo del conde de Éfeso; la infanta, con el propio Roboán al final de la obra.

Como en el caso de Zifar, la llegada a Pandulfa y su defensa le permiten a Roboán demostrar las mismas habilidades militares que había exhibido su padre en Galapia, a las cuales se añaden sus virtudes cortesanas. La relación que Roboán entabla con Seringa, en un ambiente mucho más cortés que el de Galapia, es, por el contrario, propia de los lineamientos que guiaron la composición de esta sección. Según afirma Gómez Redondo (2001: 134), la vida del infante es animada por una nueva "cortesía caballeresca" concebida durante la minoridad de Alfonso XI, que, si bien mantenía los principios ideológicos del molinismo, se centraba mucho más en la definición de los valores que debían guiar a la "caballería manceba"; de allí que en esta sección proliferen elementos corteses y se incorporen más episodios maravillosos, como se verá en el siguiente apartado.

Amores con Dios y amores sin Dios: Grima y Nobleza

Al igual que las duplicaciones, otros elementos recurrentes en el *LCZ* son los episodios de naturaleza maravillosa y milagrosa. En la primera parte, el principal milagro es protagonizado nada menos que por Grima, la esposa de Zifar, cuando, tras ser raptada por un grupo de marineros, recibe la ayuda de la Virgen María y es conducida en un barco guiado por el propio niño Jesús. Obediente a su marido, buena ama de casa, buena madre y mujer de buena conducta, el texto insiste desde un principio en las excelentes cualidades de Grima: "Cuenta la estoria que este cauallero auia uva dueña por muger que auia nonbre Grima e fue muy buena

dueña e de buena vida e muy mandada a su marido e mantenedora e guardadora de la su casa" (González, 2013: 73). La devoción religiosa también está presente en ella, en un grado incluso mayor que en su esposo; los propios reyes de Orbín, que la acogen cuando se separa de su esposo, se refieren a ella como la "amiga de Dios" (González, 2013: 149), lamentándose por su partida.

Los atributos de Grima la convierten en la contraparte femenina de Zifar, cuya imagen en esta sección es la de "un caballero-padre camino de la gloria eterna a través de su profesión y de su estado civil" (Ruiz Conde, 1948: 60). El amor que se profesan Grima y Zifar es, en este sentido, el propio de dos que se han unido en santo matrimonio. El vínculo que comparten se aprecia en las palabras que esta dirige a su marido al verlo afligido por las desgracias de su linaje, en las cuales se revela su compromiso con el matrimonio: "Amigo señor, que es este pensamiento e este grant cuidado en que estades. Por amor de Dios dezitmelo; e pues parte oue conbusco en los plazeres, querria auer parte con vos en los cuidados e en los pesares" (González, 2013: 79).[3] La pareja parece instalar en el texto una suerte de ideal a la luz del cual pueden juzgarse las otras relaciones amorosas –entre ellas, la de Roboán y su primera esposa, Nobleza–.

Tras ofender al emperador de Trigida, Roboán es exiliado a las Ínsulas Dotadas, lo que da lugar al último de los episodios maravillosos en la obra. Allí conoce y desposa a la emperatriz, descrita como "muy rica e muy poderosa, e la mas fermosa e la mas acostunbrada dueña que en el mundo nació" (González, 2013: 412). Como su nombre mismo lo sugiere, Nobleza sintetiza el máximo grado al que el infante podría aspirar luego del periplo de aventuras en el que ha debido probar sus virtudes, pues "nobleza non puede ser sin buenas costumbres" (González, 2013: 413). Sin embargo, así como la relación entre su padre y su madre podía considerarse un matrimonio ejemplar, así el amor entre Nobleza y Roboán, que acaba en desgracia cuando este se deja llevar por la codicia, funciona como un *exemplum* negativo en el texto.

Para Ruiz Conde (1948: 90), mientras que el matrimonio de Grima y Zifar se erige como paradigma de los "amores con Dios" que la obra defiende, el de Nobleza y Roboán es, en cambio, condenado por tratarse de "amores sin Dios". Frente a las cualidades ejemplares

[3] Curiosamente, la infanta de Mentón, segunda esposa de Zifar, expresa más adelante ante él la misma idea sobre el matrimonio que manifiesta Grima: "'Commo?' dixo la reyna, 'non somos amos ados fechos vna carne del día que casemos acá, segunt las palabras de santa eglesia? çertas non podedes vos auer en que yo non aya mi parte, nin placer que non aya eso mesmo" (González, 2013: 196).

exhibidas en otras ocasiones, el joven caballero se deja llevar aquí por los "malos consejos" del diablo y no cumple con las enseñanzas de su padre: es desobediente e infiel a su esposa, por lo que sus amores no pueden gozar del beneplácito de Dios y acaban de mala manera. No obstante, si bien su estancia en las Ínsulas Dotadas advierte sobre las consecuencias del olvido de las "buenas costumbres" y de la entrega a la voluntad de Dios –dos ideas centrales en el *LCZ*–,[4] esta aventura final no solo conduce al caballero a un proceso de elevación moral y espiritual, sino también a la conquista del ascenso social, cuando, al regresar a Trigida, el emperador lo nombra su heredero. La estancia en el Otro Mundo es un momento clave en el desarrollo del personaje, pues le permite superar su condición de caballero mancebo y cumplir con el destino de su linaje.[5]

Como en el caso de las mujeres asediadas, tanto Grima como Nobleza se asocian a las formas de caballería que encarnan Zifar y Roboán: esposa, madre y cristiana devota, el retrato de la primera responde al modelo de caballería espiritual representado por Zifar; situada en un ámbito maravilloso-cristiano, Nobleza refuerza, en cambio, la cortesía caballeresca de Roboán, que precisa de la inclusión de elementos corteses y fantásticos para "enseñar y deleitar", las dos finalidades anunciadas en el prólogo del libro. Más allá de esta diferencia, el tipo de relación que estas mujeres establecen con cada caballero reafirma, ya sea a través del ejemplo positivo de Grima, ya sea, del *exemplum* negativo de Nobleza, los mismos ideales que prevalecen a lo largo de todo el *LCZ*: en este caso, el matrimonio, avalado y sustentado por la confianza y la entrega total a Dios.

Las figuras femeninas como atisbos de unidad ordenadora

Lo apuntado hasta aquí nos permite arribar a ciertas conclusiones respecto del problema de la unidad del texto. Por un lado, como sugiere Diz (1991: 113), la repetición de un elemento cualquiera dentro de un relato implica algún tipo de enriquecimiento en su segunda aparición. Esta afirmación resulta especialmente pertinente en el caso de las mujeres analizadas. Los episodios protagonizados por ellas evidencian una voluntad de continuidad en la obra

[4] James Burke (1970) lee en este episodio una alegoría cristiana acerca del peligro de caer en el pecado, como Roboán, o de depositar la confianza en la figura pagana de la Fortuna, como Nobleza.

[5] Este cambio en Roboán se traduce también en su segunda esposa, Seringa, quien durante su reencuentro se muestra mucho más prudente y sumisa ante la propuesta de matrimonio del hijo de Zifar, ahora emperador de Trigida.

mediante la puesta en relación de sus partes a través de elementos similares: dos gobernantes asediadas y dos esposas vinculadas a escenarios y fenómenos sobrenaturales.

Por otro lado, la descripción de estos personajes femeninos y su relación con cada héroe constituye una muestra de la heterogeneidad del texto, en el cual, como se ha observado en apartados anteriores, convergen varios modelos caballerescos. La aparición de las dos Grimas favorece la imagen de Zifar como un caballero cristiano y ejemplar, mientras que los amores con la infanta Seringa y su desafortunado matrimonio con Nobleza expanden la narración hacia otras facetas de la caballería por medio de Roboán. Dicha ampliación, derivada de los distintos públicos de la obra y de los intereses involucrados en cada etapa de su composición, parece producirse, no obstante, sin sacrificar la unión entre las partes. Entre ambas aventuras, lo que prevalece siempre son los valores fundamentales que articulan el *LCZ* que, insertos en contextos diferentes, no parecen perder su validez: ejemplo de ello es la entrega a Dios, cuya conveniencia se reafirma a través del contraste entre los dos distintos tipos de amores vividos por los caballeros.

De este modo, el estudio del tratamiento de las figuras femeninas y su relación con los protagonistas permite echar luz sobre las complejidades y la riqueza de una obra que, sin perder su unidad, explora las transformaciones y los vaivenes de una identidad caballeresca en constante desarrollo.

Bibliografía

Burke, James (1970) "The Meaning of the Islas Dotadas Episode in the *Libro del Cavallero Zifar*", *Hispanic Review* 38 (1), 56-68.

Diz, Marta Ana (1979) "La construcción del Cifar", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 28 (1), 105-117.

Gómez Redondo, Fernando (2001) "Los públicos del Zifar" en Leonardo Funes y José Luis Moure (eds.) *Studia in honorem Germán Orduna*, Universidad de Alcalá, 279-297.

González, Cristina (ed.) (2013) *El libro del Caballero Zifar*, Madrid: Cátedra.

Ruiz de Conde, Justina (1948) *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*, Madrid: Aguilar.

LA ANTROPOLOGÍA DE JOHN WYCLIF. EL *DE COMPOSITIONE HOMINIS*

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ
UBA, FFYL / CONICET
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
John Wyclif (c. 1330-1384) es famoso principalmente por su feroz crítica al papado y al clero en general, con especial referencia a los regulares; por su conexión con la llamada *Biblia Wyclifita* (1390-1420)) y por su controvertida relación con la revuelta de 1381 y con los lolardos. Sin embargo, la historiografía de las últimas décadas ha apuntado hacia su obra latina, escrita principalmente en sus años académicos en Oxford (1360-1372). Wyclif es considerado actualmente la principal figura de la especulación filosófica y teológica inglesa de la segunda mitad del siglo XIV. Este trabajo hace una breve caracterización de su perfil intelectual y se enfoca en los primeros tres capítulos de su *De compositione hominis* (c. 1360). La antropología de Wyclif emerge como una peculiar síntesis de neoagustinismo, atomismo e hilemorfismo heterodoxo.

Palabras clave: Wyclif - Neoagustinismo - Atomismo - Hilemorfismo

Abstract
John Wyclif (c. 1330-1384) is mostly famous for his fierce criticism of the papacy and the clergy in general, with special reference to the regulars; for his connection with the so-called *Wycliffite Bible* (1390-1420) and for his controversial relationship with the revolt of 1381 and with Lollardy. However, the historiography of the last decades has pointed towards his Latin work, written mostly in his academic years in Oxford (1360-1372). Wyclif is nowadays considered the main figure of the English philosophical and theological speculation of the second half of the Fourteenth century. This paper makes a brief characterization of his intellectual profile and focuses on the first three chapters of his *De compositione hominis* (c. 1360). Wyclif's anthropology emerges as a peculiar synthesis of Neo Augustinianism, atomism and heterodox hylomorphism.

Keywords: Wyclif - Neoagustinianism - Atomism - Hilemorphism

John Wyclif (c. 1330-1384) fue una de las principales figuras de la escena intelectual inglesa de la segunda mitad del siglo XIV. Acre crítico de los abusos eclesiásticos de poder y riqueza, defendió un proyecto de reforma apoyado en el poder secular, en el marco de una autoridad monárquica en construcción y con el trasfondo de la Guerra de los Cien Años. La

historiografía contemporánea ha debatido ampliamente su relación, por partida doble, con el levantamiento campesino-urbano de 1381 (Dobson, 1983 [1970]) y con el movimiento lolardo –en particular, con la traducción de la Biblia al inglés medio (Solopova, 2017: 1-8)–. Más allá de sus conflictos con la autoridad eclesiástica, que fueron *in crescendo* en la última década de su vida, Wyclif fue marcadamente demonizado a partir de su condena *post mortem* por el Concilio de Constanza en 1415. Por otro lado, fue reivindicado por una larga tradición protestante que lo bautizó como "Lucero de la Reforma" ("The Morning Star of the Reformation") y llegó incluso a mitificar su figura (Crompton, 1966-1967; Copsey, 2004). Esa visión se prolongó hasta las ediciones críticas de sus obras, emprendidas entre finales del s. XIX y principios del XX por la Wyclif Society, en las que aún se lo denomina "Reformador" o "proto-Reformador" (Vaughan, 1845, *passim*; Lahey, 2009a: 32-33). La tendencia en las investigaciones contemporáneas ha sido a deconstruir esos esquemas decimonónicos comprensiblemente influidos por siglos de controversia religiosa y enfocarlo, más en el contexto de la Edad Media tardía, que como precursor de la Reforma (Lahey, 2009b). En cuanto a la relación entre razón y fe, o entre filosofía y teología, en vez de considerarlo un enemigo *tout court* del ejercicio de la razón y la filosofía en materia religiosa, se tiende hoy en día a verlo puntualmente como un crítico de la denominada "nueva teología inglesa" de los años 1330-1340 (Courtenay, 1987: 268-274), influida por el terminismo ligado a Guillermo de Ockham (c. 1285-1347). Wyclif encarna, junto con Thomas Bradwardine (1295-1349) en Oxford y Gregorio de Rímini (c. 1300-1358) en París, el "Renacimiento agustiniano" del siglo XIV (Oberman, 1981: 21-24); es decir, representa una de las varias versiones de neoagustinismo que florecieron en Occidente desde el reingreso de Aristóteles entre 1120 y 1260. Esto significa, ante todo, su adhesión al realismo platónico en su versión "mitigada" o débil típicamente medieval-cristiana (Erissmann, 2020: 1652), esto es, a la postulación de universales *ante rem* identificados con el mundo eidético, los modelos o paradigmas ejemplares de las cosas creadas. En otras palabras, la creación del mundo, realizada *ad intra* y coeterna. Es significativa, para la versión wyclifita de la metafísica agustiniano-platónica, la mediación de Roberto de Grosseteste (1175-1253) (Panti, 2020). Al mismo tiempo que reivindica la hipostatización, la combina con recursos típicos de la metafísica del tardío siglo XIII, como la distinción formal y el *esse intelligibile* –ambos, vilipendiados por Ockham unas décadas antes como formas de "multiplicar innecesariamente las entidades"–. Si bien son Juan Duns Escoto (c. 1266-1308) y Walter Burley (c. 1275-1344/1345) las fuentes de las que Wyclif toma la distinción formal, él hace una reelaboración

personal, que resulta decisiva para la temática que aquí abordaremos. Como todo realista metafísico, Wyclif establece una gradación de universales extramentales, desde el ápice de la mente divina, en la que admiten varios estatutos, hasta el individuo concreto, pasando por las causas primordiales que contienen la creación antes de manifestarse en el espacio y el tiempo (Campi, 2013: 122-123). Una peculiaridad adicional es que, a la par de esta metafísica, Wyclif desarrolla una lógica realista (más radical que la de su contemporáneo Richard Brinkley, fl. 1350), y contribuye así decisivamente a la tradición lógica realista que se origina en Burley y se proyecta en Inglaterra e Italia en el siglo XV (Cesalli, 2007; Conti, 2017). A esta caracterización general de Wyclif como filósofo y teólogo (centrada en sus años de formación, entre 1360 y su graduación como doctor en teología en 1372) debe añadirse, finalmente, la influencia de las tradiciones científico-filosóficas dominantes en su ambiente: el perspectivismo, es decir, la nueva óptica nacida en el siglo XIII, también influida por la denominada "metafísica de la luz" (Kedar, 2020), y los *Calculatores*, el grupo afincado en el Merton College que se caracteriza por traducir e intentar resolver una diversidad de problemas científicos, metafísicos y teológicos en términos lógico-matemáticos (Sylla, 2020; Takkar, 2020).

El objetivo de este trabajo es presentar las directrices de su antropología, contenida en el tratado *Sobre la composición del hombre* (Beer, 1884),[1] redactado poco después de su graduación en Artes en el Balliol College (1360). Se trata de una obra típicamente universitaria en la que no hay signo alguno de las posteriores agrias polémicas de Wyclif sobre el dominio eclesiástico o la metafísica tradicional del sacramento eucarístico, ni de su inquina contra las órdenes mendicantes (Lahey, 2009). El interés de esta obra, que podría no provenir directamente de la pluma de Wyclif, sino de alguien que asistió a sus clases, aunque habría tenido la revisión del autor (Beer, 1884: XIII), reside en su peculiar síntesis entre la tradición sustancialista-espiritualista típicamente platónico-agustiniana, la implícita concepción atomista de la materia, en surgimiento en las primeras décadas de su siglo, y el hilemorfismo aristotélico heterodoxo que defendió la pluralidad de formas sustanciales, cuyos antecedentes se remontan a la tradición franciscana del siglo XIII.

Entre las principales tesis de la obra se cuentan: a) el carácter del alma y el cuerpo como esencias mutuamente distintas, cuya unión Dios ordena mediante el establecimiento de una ley, de tal modo que conformen un compuesto único, y b) la presencia de una forma de la

[1] De ahora en más, citamos la obra según editor, año de edición: capítulo, página y líneas. Si bien no ofreceremos traducción castellana formal de los pasajes, nuestra paráfrasis es en la mayoría de los, casi literal, a fin de respetar el vocabulario técnico filosófico del autor.

corporeidad que dota al cuerpo de una actualidad propia, con la consecuente asunción de la pluralidad de formas sustanciales. Si bien, como veremos en lo sucesivo, son claras las razones que mueven al Doctor Evangélico a comprometerse con ambas tesis, lo cierto es que ambas acarrean numerosas dificultades, relacionadas con el desafío que afrontan todos los realismos medievales: el de no multiplicar innecesariamente las entidades. De ello acusó proverbialmente Aristóteles a su maestro Platón y la recomendación de evitarlo se asoció vulgarmente con la figura de Guillermo de Ockham cuando se le atribuyó la denominada "navaja" o principio de parsimonia. En efecto, la tesis a) implica, no solo la distinción esencial entre el alma y el cuerpo, sino también entre estas y su relación, por la cual ambas configuran el compuesto humano. Para Wyclif se trata de tres realidades irreductibles, en el sentido de que su distinción no obedece a una operación del intelecto, sino que radica en la naturaleza misma de las cosas, y es especialmente característico del hiperrealismo wyclifita el afirmar que la unión misma de la mente o espíritu con el cuerpo o materia constituye una realidad distinta de sus componentes. Se trata de una nueva forma de realismo de la relación, en línea con los realismos relacionales defendidos por muchos escolásticos desde fines del siglo XIII, que tienen su trasfondo en la cuestión teológica de las relaciones trinitarias. El ser humano no es una mera agregación de cuerpo y mente sino una realidad superadora de ambas. Como habían sostenido Guillermo de Ware, Duns Escoto y Burley, el todo no es la mera suma o yuxtaposición de las partes, sino una realidad distinta (Fernández, 2018). En cuanto a la tesis b), implica el compromiso con una concepción gradualista del acto que muchos maestros de la universidad consideraron incompatible con los principios de la filosofía de Aristóteles sobre el acto y la potencia (Duba, 2012). Wyclif probablemente es consciente de que su antropología puede ser acusada de multiplicar las realidades innecesariamente y, por ello, enfatiza al comienzo de la obra en la unidad simplísima de la persona humana en tres naturalezas: la del cuerpo, la del alma y la del compuesto. No se trata de tres cosas como aquellas con las que nos enfrentamos en nuestra experiencia ordinaria.

Veamos en el capítulo 1 las tres razones que mueven a Wyclif a tratar el tema de la composición del ser humano a partir de sus principios cualitativos. En primer lugar, la nobleza ontológica del principio intelectual involucrado en la composición del ser humano, el cual importa, tanto al filósofo natural, como al moral; en efecto, se trata de aquella parte por la cual el ser humano conoce y puede amar, tanto a Dios, como a sí mismo, y que es lo mejor que hay

en él.[2] La segunda razón de tratar esta cuestión es que su conocimiento resulta clave para los denominados artículos de fe, como la Trinidad, la encarnación del Verbo y el fin último del ser humano, que es la felicidad *post mortem*. Así lo testifican autoridades de la Iglesia como el símbolo de Atanasio y quien constituye la principal inspiración del pensamiento de Wyclif, san Agustín de Hipona, pues establecen una estrecha continuidad entre la naturaleza unitaria del alma racional y la carne en el ser humano, por un lado, y la naturaleza unitaria de la humanidad y la divinidad en Cristo, por el otro.[3] La tercera razón que justifica la composición del tratado es que conocer la naturaleza del compuesto humano permite indagar una cuestión que depende de este, a saber, la naturaleza del dominio, tema clave para la organización de la sociedad humana y que constituye el núcleo del pensamiento eclesiológico y político del autor. En este sentido, nuevamente se manifiesta la importancia de la temática de la relación. Es típico de los escolásticos que el dominio sea definido en términos ontológicos y metafísicos como una relación. Esta, entendida como una de las categorías de Aristóteles, se funda en un sujeto y mira a un término, pero el sujeto del dominio es el ser humano. De ahí que este tratado se ordene, en el plan de los escritos al que el Doctor Evangélico suele describir al comienzo de sus obras, como preludio al tratado sobre el dominio. En Wyclif, las doctrinas del dominio, entendido doblemente, como poder en general y como propiedad sobre los bienes materiales, tienen un fundamento escriturario, pues se basan en el relato exaemerario según el cual el ser

[2] Beer, 1884: I, 1, 1-13: "Tria movent me tractare materiam de composicione hominis ex suis qualitativis principiis cum aliis difficultatibus, que isti materie sunt annexe. Primo materie preciositas sive subtilitas, quam maxime decet philosophum tam naturalem quam moralem cognoscere. Unde in prologo 6ti naturalium significanter dicitur: 'Indignum est, ut illam partem sui, qua homo est sciens, nesciat et illud, per quod est intellectualis, ipse racione non comprehendat. Quomodo enim iam se vel deum potest diligere, cum illud, quod in se est melius, convincitur ignorare'. Salvo que se aclare, las subsiguientes referencias corresponden a la misma obra.

[3] A este respecto, Wyclif señala la importancia de combatir diversas posiciones heréticas, sea la que niega que Cristo haya sido hombre y afirma que en él hubo una mera asunción del cuerpo al modo de una ficción, de suerte que la divinidad no constituyera una unidad sustancial con la naturaleza humana sino más bien y solo una causa motriz de esta. Un segundo tipo de herejía es el que afirma que Cristo no se constituyó de cuerpo y alma, sino que en él la divinidad directamente sustituyó al alma y por lo tanto no fue humano, sino puramente Dios, apareciendo en forma visible. Una tercera herejía, finalmente, es la que sostiene que Cristo, por el contrario, fue puramente o de modo unívoco un ser humano como los otros, puramente compuesto de cuerpo y alma y carente de toda naturaleza increada o de toda hipóstasis que asumiera la naturaleza humana, tal como sostiene el dogma católico; Beer, 1884: 1, 17 - 2, 19: "Nam in symbolo Athanasii et crebrius in sentenciis Augustini vere dicitur, quod sicut anima racionalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Cristus. Non sapit hoc omnibus exemplum, sed pocius inducit infirmos in heresim, cum credunt naturam divinam qualitative cum corpore Cristi componere, sicut anima humana qualitative componit cum corpore ad hominem perfectum finaliter integrandum. Et hinc de Cristo diverse hereses pullulaverunt, ut hii, quod Cristus non est homo, sed deitas assumpsit corpus fantasticum tanquam motrix, hii, quod non componitur ex corpore et anima, cum deitas suppleat vicem anime corpori copulata, et per consequens non est homo, sed pure deitas, apparens in forma visibili, sicut olim in vetere testamento. Et tercii quod Cristus est pure et univoce homo cum aliis, cum pure componitur ex corpore et anima sine natura increata ypostatice assumente, et sic de multis erroribus, quos omnes elidit ista proposicio: sicut anima racionalis et caro unus est homo et cetera katholice intellecta".

humano fue creado para alabar y amar a Dios, su Señor, quien posee un dominio absoluto sobre toda la creación, y, por eso, el ser humano mismo fue en su origen enseñoreado por Dios sobre el resto de las creaturas. Siendo de dos naturalezas, una corpórea y otra espiritual, en el ser humano mismo se congregan relaciones de servidumbre y dominación, y por ello es necesario conocer su composición previamente a conocer la naturaleza del dominio.[4] Y para resumir, el conocimiento de la constitución humana es necesario para conocer vicios y virtudes, felicidad y pena, y prácticamente todo.

Las principales definiciones iniciales en torno del alma humana son: que se trata de un espíritu creado, indivisible e incorruptible y capaz de existir por sí, al modo del ángel; que es propio de ella poder unirse al cuerpo para constituir la persona humana y que, así como en un cuerpo inanimado hay una identidad esencial de materia, forma y el compuesto de ambas, análogamente, en la composición del ser humano, son una y la misma persona el cuerpo, el espíritu y la conexión, unión o naturaleza íntegra que resulta de ambos.[5] De estas definiciones iniciales se siguen las siguientes tesis. En primer lugar, la persona humana es la base y fundamento de esas tres naturalezas (alma, cuerpo y la unión de ambos). Se establece una analogía con las entidades compuestas inanimadas o no espirituales, al decir que la esencia material corpórea es anterior en origen a la materia, la forma y el ser íntegro compuesto de aquellas dos. Materia y forma; cuerpo y alma son naturalezas máximamente distantes entre sí,

[4] Beer, 1884: I, 2, 19 - 3, 3: "Tercio, quia antecedit ad tractatum humani dominii, cum relacio non potest cognosci, nisi per noticiam sui principii subiectivi. Nec sciri potest, quomodo homo naturaliter dominetur atque serviat sibi ipsi, et sic habeat omnia sicut scriptura sacra frequenter edocet, nisi precognoscatur, quomodo homo est duarum naturarum utraque, secundum quas relacio servitutis et dominii in eodem supposito congregantur. Nec aliter videtur michi posse exprimi luculenter, quomodo homines dominantur pariter cum angelis, nisi precognito, super quibus secundum corpus et super quibus secundum animam dominantur".

[5] Beer, 1884: I, 3, 24 - 4, 9: "Loquendo itaque de anima humana oportet ex fide scripture supponere ipsam esse spiritum creatum mole indivisibilem et incorruptibilem, possibilem per se esse ut angelus. Secundo suppono, quod illi spiritui per se conveniat, quod sit unibilis corpori constituendo personam hominis. Et tercio capiatur cum istis ex supposicione, quod sicut in corpore inanimato eadem essencia est materia, forma et composicio earundem, sic in composicione hominis est eadem persona corpus spiritus et connexio utriusque vel natura integra resultans ex ambobus". La autoridad de San Agustín y de Anselmo de Aosta es nuevamente invocada a los defectos de defender estas tesis y nuevamente aparece la comparación entre la unidad esencial de la naturaleza humana y la unidad esencial de las Personas divinas: así como Dios es una única esencia o naturaleza en tres, análogamente, en Cristo hay una unidad esencial de la naturaleza divina, el alma y la carne, y el ser humano es una unidad del alma, la carne y la unión entre ellas; Beer, 1884: I, 4, 9-20: "Quamvis autem istud sit multis nedum inevidens, sed incredibile, potest tamen intellectus illud capere, cum precipui doctores ecclesie hoc affirment. Ponit enim Augustinus in dyalogo ad Felicianum et Anshelmus in de incarnacione verbi 7o cao, quod sicut suprema essencia vel natura est trium naturarum singula, sic in materia de incarnacione eadem persona est trium naturarum incommunicancium singula, ut natura divina, anima atque caro. Et per idem intelligendum est, quod idem homo sit anima caro et unio earundem".

de las cuales la materia es capaz de recibir sucesivamente diversas formas, permaneciendo idéntica, mientras que la forma puede informar a su vez, sucesivamente, diversas materias.[6]
El alma racional humana es la más perfecta de las formas del mundo sublunar, las cuales presentan grados, del mismo modo que la materia, y la perfección del alma consiste en que puede subsistir sin composición con el cuerpo. En esto se diferencia de la materia, la cual, como es tradicional en las enseñanzas aristotélicas, no puede permanecer o subsistir sin alguna forma que la informe o determine, puesto que, según las mismas enseñanzas, la materia es un principio puramente pasivo, y la forma, por el contrario, el principio de la acción.[7]

Conforme a la ley natural establecida por Dios, el espíritu requiere, para ser creado, un cuerpo orgánico, gracias al cual adquiere pasiones corporales. El alma humana es la primera entre las formas del mundo sublunar, puesto que es sumamente activa, pero al mismo tiempo es el fin de todas las cosas hechas de materia sublunar. Entre los principios que componen al ser humano hay una conexión tal, que una y la misma persona es una y la misma esencia constituida de materia prima y alma ordenadas recíprocamente, pues Dios creó en el principio de los tiempos toda la masa de la materia sublunar, de tal modo que cada cosa aparezca según la proporción debida y a su tiempo. Creó las almas y las demás formas para que les presten servicio hasta que, una vez cumplida la proporción de las múltiples almas con las múltiples

---

[6] Beer, 1884: I, 5, 23 - 6, 32: "Primo supposita sentencia de Universalibus intelligamus, quod persona hominis est basis et fundamentum istis tribus, que sunt anima corpus et natura integra ita, quod sicut essencia materialis corporea est prius origine, quam est materia, et per consequens prius quam forma vel natura integra ex eis composita, sic eadem persona hominis est prius quam anima sua et per consequens prius, quam corpus suum vel natura ex hiis principiis integrata. Et potest fieri ad hoc evidencia topica, materia et forma sunt elementa corporis maxime distancia in natura; sed materia potest induere diversas formas, manendo eadem res, quia eadem communis essencia. Ergo cum hoc sit perfeccionis forma, potest induere diversas materias, manendo eadem essencia, quod potissime verificaretur de homine vel eius anima. Sicut igitur eadem essencia materialis manet continue nunc ignis, nunc aqua et sic de ceteris speciebus: sic idem spiritus, qui est eadem essencia vel persona hominis, potest nunc materiari isto corpore nunc illo, manens continue idem in numero. Et sic et in corporibus inanimatis materia est proxima post essenciam, quia essencia non potest esse, nisi fuerit materia, sed ut materia dicitur ad aliquid; quia, ut materia est essencia in potencia ad formam, sic in suprema natura corporea sublunari forma est prius, quam materia respectu eiusdem persone spiritus sive essencie spiritualis; oportet enim materiam posse fluere et advenire eidem homini in numero sine possibili fluxu eiusdem forme, sicut in corporibus inanimatis forma fluit et advenit eidem essencie sine possibili fluxu materie, compositum autem tenet gradum ultimum in utrisque". Como sostiene en el tratado *De materia et forma*, la anterioridad de la materia prima es estrictamente esencial o metafísica y no temporal, es decir, que de ningún modo admite la posibilidad de una materia prima actual. Véase Dziewicki, 1902: 198, 32-35: "... cum materia non possit esse de dei potencia sine forma, nec forma materialis sine materia".

[7] Beer, 1884: I, 7, 1-13: "In hoc enim excellit suprema forma sublunaris intrinseca materiam primam, quod ipsa potest manere sine composicione cum corpore, sed materia non potest manere nisi componens cum forma, eo, quod a forma accipit quiditatem et est pure passiva; sed omnis talis forma quodammodo est activa. Ideo forma simpliciter est perfeccior quam materia; sed utrobique sunt gradus plurium. Nam sicut est materia infima, media et suprema, sic de formis, inter quas anima intellectiva tenet gradum perfectissimum [inter omnes formas], que sunt de consideratione philosophi naturalis, ut patet ex 2o Phisicorum et 4o".

materias, se constituya el mundo y la Jerusalén celestial en su perfección última, y entonces sea el fin de los tiempos y cese la generación de los cuerpos mixtos, puesto que se habrá llegado al número de los elegidos.[8]

En este punto, Wyclif recupera la metáfora neoplatónica del ser humano como un confín o un intermediario entre dos mundos, que se encuentra, por así decirlo, en el horizonte entre el tiempo y la eternidad, puesto que presenta una cara que mira hacia abajo, en la medida en que se relaciona con las cosas sensibles y la vida corporal, y otra que mira hacia las sustancias eternas y las cosas inteligibles.[9] Seguidamente, Wyclicf traza una comparación entre el espíritu creado y el increado, es decir, entre la creatura intelectual y la divinidad. Esta comparación, con sus múltiples aristas, subraya la distancia infinita entre ambas. En primer lugar, la divinidad es la primera esencia creadora, en tanto que la creatura intelectual le es por completo accidental y variable; en segundo lugar, mientras que la divinidad es un ser por sí y Verbo, y todo aquello que es es absolutamente mejor que no ser, el espíritu creado tiene todo lo que tiene de manera accidental y por causa de su Señor. Finalmente, y en tercer lugar, mientras que el espíritu increado está por encima de todas y cada una de las leyes naturales, el espíritu creado se somete a ellas. De ahí que el Verbo divino asuma de manera activa el cuerpo, mientras que el espíritu humano, lejos de elegir graciosamente unirse a un cuerpo, como si ello le fuera indiferente, posee una disposición a tal unión que anida en su esencia. Esta disposición pasiva del cuerpo a recibir el alma es conferida por el Creador de acuerdo con leyes que Él mismo ha instituido.[10]

---

[8] Beer, 1884: I, 7, 14 - 8, 8: "Ista enim de lege nature requirit spiritus corpus organicum, ut creetur, et hinc contrahit corporis passiones, ut puta, quod corpori quadam naturalitate afficitur, cum sit corpori personaliter unibilis sicut verbum homini, ut ex fide supponitur pro presenti. Et patet, quod ille spiritus est anima prima maxime inter formas sublunares elongatus et eciam, quia illa solum passiva, ista plurimum est activa. Illa conservatur, cognoscitur et in specie reponitur per formam, hec conservat cognoscit et in specie saltem reponit finaliter omnes materias sublunares, et tamen est inter illas tanta connexio, nedum quod eadem persona sit eadem essencia, materia prima et anima, sed quod ille essencie propter se reciproce adordinantur. Totam enim massam materie sublunaris creavit deus in principio temporis, ut secundum proporcionem debitam singillatim pro suo tempore. crearet animas et alias formas, que illis spiritibus subserviant et demum impleta proporcione multitudinis animarum ad multitudinem materie, ut mundus et celestis Jerusalem constituatur in sua perfeccione ultima; tunc enim erit finis, cessabit mixtorum generacio, cum sit medium ad numerum illorum spirituum adquirendum; patet ista sentencia in parte secunda Phisicorum capitulo 4o".

[9] Beer, 1884: I; 8, 9 - 9, 19: "Et hinc dixerunt sapienciores philosophancium, quod intellectus humanus creatus est in orizonte eternitatis, quia in confinio rerum eternarum et temporalium, secundum inferiorem faciem respiciens sensibilia et secundum supremam partem animi respiciens intellectibilia et eterna; et sic secundum racionem rerum sensitivarum et vitam corpoream est sub orizonte rerum intellectibilium, conversans cum corpore sensibili secundum peryodum temporalem, et secundum mentem velatur a sensibilibus et vivit in ewum cum substanciis sempiternis".

[10] Beer, 1884: I, 9, 4-27: "Et patet, quante differt iste spiritus creatus a spiritu increato. Primo in hoc, quod unus est prima creatrix essencia et alius sibi accidentalis, quia deo adherens et multipliciter variabilis secundum sub et supra. Secundo in hoc, quod prius est ens ex se, verbum, et quidquid est melius esse simpliciter quam non esse. Creatus autem spi ritus a suo domino habet accidentaliter quidquid habet. Et ut breviter dicam, nec mens creata,

Esto no significa que en la materia haya una potencia natural e intrínseca a recibir el alma; por el contrario, Dios produce al alma unida al cuerpo, de manera tan libre y contingente como produce el mundo, la creatura angélica y cualquier otra creatura.[11] De ahí que se diga que una y la misma persona del ser humano es cuerpo, alma y la naturaleza compuesta de ambos, pero no tres ser humanos singulares, y no sucede de diferente manera que en el cuerpo inanimado (por ejemplo, una piedra) haya tres naturalezas que son uno y el mismo individuo o sujeto y que, en la Trinidad, tres Personas sean una única esencia[12].

Una de las características de la metafísica de Wyclif es que aplica su posición realista sobre el problema medieval de los universales a diversas cuestiones antropológicas y teológicas. En este caso, afirma que, del mismo modo en que el universal es cualquiera de sus singulares, de tal suerte que estos, en cierto modo, se unen en él, de manera análoga, una y la misma cosa singular es muchas, las cuales se unen en el mismo individuo de una especie. Por ejemplo, un ser humano es una naturaleza espiritual a la que le acontece ser un alma, pero también es una naturaleza o esencia corpórea a la que le acontece ser cuerpo humano, y en tercer lugar, es una naturaleza integrada de cuerpo y alma; sin embargo, estas tres cosas se distinguen entre sí y son incomunicables. En consecuencia, cualquier persona humana presenta en su constitución seis dimensiones, y tal es el número perfecto de la naturaleza sublunar: tres por parte del alma (memoria, inteligencia y voluntad, conforme a la tríada agustiniana) y tres por parte del cuerpo (materia, forma y la conexión entre ambas).[13]

---

nec humanum organon sufficeret ad earum plenas differencias explicare. Ideo tercio nimirum, si spiritus increatus est supra leges nature singulas, spiritus autem creatus subiacet legibus creature; et hinc verbum divinum dicitur significanter active assumere sibi corpus, spiritus autem humanus non sic, sed corpori, quod deus eterno consilio disponit a suo creatore ypostatice copulari; et hinc propter disposicionem precedentem suam essenciam non potest indifferenter cuicumque, quod gratis eligeret, copulari; sed stat in suis limitibus passive dispositis, secundum quod natura creatrix limitaverit sibi regulari".

[11] De ahí los textos de las Escrituras en los que se dice: "Tengo el poder de dar mi alma y de recobrarla", pues, como dice San Agustín, el Hijo natural de Dios es un espíritu increado, mientras que el ser humano, que es un espíritu creado, puede dar su alma por Dios, pero no de volver a unirse al cuerpo, puesto que ese es un límite establecido por Dios (Beer, 1884: I, 9, 28 - 10, 11: "Et sic ex illo dicto veritatis Joh. 10o, 18. 'Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam' ponit Augustinus Omilia 47a, quod ille naturalis dei filius, qui potest hoc, est spiritus increatus: Homo, inquit, habet potestatem ponendi animam suam, cum beatus Petrus dicat Joh. 13o, 37 'animam meam pono pro te', quod et salvator confirmat idem dicens homo est 'spiritus vadens et non rediens' et prima Joh. 3o 'Et nos debemus pro fratribus animas ponere'. Et cum homo sit spiritus vadens et non rediens, non potest ex se, sed ex deo limitante et monente in die iudicii vel alias limitato corpori ypostatice copulari et non potest proprie illud assumere").

[12] Beer, 1884: I, 10, 11-18: "In hoc ergo stat sensus istius opinionis, quia eadem persona hominis est corpus, quod est altera pars compositi, est iterum anima et est tercio natura composita ex ambobus, et sic non tres homines, sed tres nature sunt homo unicus singularis, sicut in materia de corpore inanimato tres nature sunt idem suppositum et in materia de trinitate tres persone sunt una essencia".

[13] Beer, 1884: I, 10, 19 - 11, 28: "Et patet ex dictis de Universalibus quod tales argucie non ponunt in numerum cum validis argumentis: ista persona humana est natura incorporea, et ista eadem persona est natura corporea,

El Doctor Evangélico subraya la distinción entre los dos principios que componen al ser humano, pues el alma presenta la máxima distancia, entre todas las creaturas, con respecto a la esencia material. En efecto, el alma es una cosa espiritual capaz de entender, de alcanzar la felicidad y de informar el cuerpo; no puede sustentar o ser sujeto de ninguna otra cosa que de la divinidad en el caso de Cristo y se halla presente en todo el cuerpo, siendo ella misma indivisible. En cambio, la esencia corpórea, esto es, el cuerpo, el otro principio que constituye al ser humano, se presenta en la condición radicalmente opuesta, puesto que la materia prima es en sentido primero corpórea; es absolutamente incapaz de conocer y alcanzar la felicidad; no presenta forma alguna y es ella misma capaz de recibir las formas a modo de sujeto, tanto las sustanciales como las accidentales; es sujeto pasivo de cualquier agente, incapaz de multiplicarse por sí misma, pues es una gran masa indiferenciada. Es manifiesto, en este sentido, que el ser humano es una totalidad resultante de dos realidades máximamente distantes entre sí, y del mismo modo es distante el todo que ellas componen de las partes mismas. En primer lugar, porque, mientras las partes que Wyclif denomina cualitativas, esto es, el alma y el cuerpo, tienen una cierta prioridad en naturaleza con respecto al todo, este es su fin o aquello en vistas de lo cual alma y cuerpo se ordenan, al modo en que el todo es mayor que su parte. Es posterior a ellos en el orden de las intenciones de la naturaleza y es de mayor valor. En suma, la naturaleza integrada de cuerpo y alma no puede ser igual a sus partes, puesto que, si así lo fuera, sería igual a ellas en bondad, causación, etcétera, y entonces, el todo sería y no sería como la parte.[14] En segundo lugar, porque los atributos o propiedades del todo son, del

---

ergo natura corporea est natura incorporea, et ita de similibus quibuscunque, in quibus medium est commune, vel extraneacio supposicionis terminorum variat sentenciam premissarum, ut directe inferant conclusiones, quas arguentes intenderant; et patet, quomodo ista sentencia naturalis de formis et sciencia logicalis vel methaphisica de universalibus alludunt sibi reciproce. Nam sicut natura universalis est quodlibet suorum suppositorum vel singularium, que in illo communi quodammodo uniuntur, sic eadem res singularis est valde disparia, que omnia uniuntur in eodem supposito speciei, ut quilibet homo est natura spiritualis, cui accidit esse animam; est iterum natura vel essencia corporea, cui accidit esse corpus humanum, et hec duo incommunicabiliter sunt distincta. Et est tercio natura ex corpore et anima integrata, que distingwatur ab utraque et sic, si prima veritas velit, quelibet persona hominis, cum sit homo integer sex et divisim et sic primus perfectus numerus sublunaris. Nam racione anime est tria, scilicet memoria, racio et voluntas; et racione corporis, quod est altera pars compositi qualitativa, videtur eciam sicut anima supposita esse tria, scilicet materia, forma et earum connexio. Septimo autem, tamquam septimo die produccionis materiarum mundi, deus quiescens in singulariter ac mirabiliter novo homine domino nostro Jesu Cristo, qui cum ad ista sex sit creatrix essencia, erit septem et per consequens omnes vices creature beatificabiles in se tam efficaciter beatificans quam eciam obiective. Nec est negandum, quin omnis persona hominis sit tres nature, due incomplete et tercia integra; verumptamen omnes ille tres sunt solum sex res, quarum quelibet est persona".

[14] Beer, 1884: I, 13, 6-24: "Quantum ad naturam autem ex istis duabus qualitative compositam videtur, quod distingwitur notabiliter ab utraque. Primo, quia componitur ex hiis ut partibus qualitativis natura prioribus, et ipsa est finis, gracia cuius utraque ordinatur; ergo ab utraque distingwitur: sicut enim methaphisicus capit per se notum, quod omnis totalis quantitas est maior sui parte, sic universaliter omnis sciencie professor capit tanquam per se

mismo modo, distintos de los de sus partes, pues el todo entiende y ejecuta todos los actos del alma de un modo más propio y verdadero que el alma sola. Vale decir, como ya lo decía el Filósofo en el *De anima*, el que entiende es el ser humano y no su alma, así como es el que construye, teje o quiere. En cuanto al cuerpo, es incluso más evidente que presenta accidentes distintos de los que presenta el ser humano como un todo, puesto que los accidentes del cuerpo tomado en sí mismo solo son los propios de la cantidad y lo cuantitativo, como la divisibilidad, la palpabilidad y demás accidentes corpóreos que no competen al alma por sí misma.[15] Pese a ser distintas en naturaleza y de modo real las partes, entre sí y con respecto al todo, no son distintas en número ni en persona. En otras palabras, se trata de una distinción metafísica que no atenta contra la identidad numérica de una y la misma persona humana con sus partes componentes.[16]

En el capítulo 2 Wyclif plantea e intenta resolver la dificultad de que, de acuerdo con lo dicho, el ser humano es, tanto materia prima, como forma de la corporeidad y la unión de ellas. Surgen, de ello, dificultades lógicas, puesto que se podría incurrir en todo tipo de falacias, tales como "El ser humano es esencialmente un cuerpo animado; por lo tanto, el alma es cuerpo", y, análogamente, "Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; por lo tanto, el Padre es el Hijo".[17] También surgen dificultades metafísicas, tales como que todo ser humano habría

---

notum, quod quelibet res ex qualitativis partibus vel quantitativis composita distingwitur ab eisdem, cum sit finis in ordine causacionis, posterior intencione nature, prestancior, quia valore maior. Unde sicut singularis quantitas, si esset pars, parificaretur sue parti in omnibus et sic idem esset et non esset, sic natura integra, si esset sui pars integrans, parificaretur sibi in bonitate, causacione et omnibus aliis, et tunc esset pars et non esset pars, et sic idem simul esset et non esset".

[15] Beer, 1884: I, 13, 25 - 14, 12:"Item ex attributis nature integre patet idem; nam ipsa intelligit et facit omnes actus anime proprius et verius quam ipsa anima, cum habeat in se duo principia, unde sufficiat per se efficere tales actus. Non sic autem altera pars qualificativa: ergo distingwitur. Unde propter concursum nature corporee et spirituum in capite dicit Philosophus in primo de anima, quod non differt dicere ipsam intellegere, edificare vel texere; cum ergo natura integra intelligit, wlt et sic de aliis actibus anime, natura autem corporea non sic, cum non habeat de se, unde sic faceret: sequitur, quod notabiliter distingwuntur ab anima, et multo evidencius appari cum ipsa sit divisibilis, palpabilis gressibilis et quomodolibet aliter accidenta corporee, quomodo non accidentatur vel accidentari potest anima istis".

[16] Beer, 1884: I, 14, 13 - 15, 12: "Si non distingwerentur ista tria abinvicem, hoc fieret potissime, quia tam corpus quam anima est eadem res in numero cum illa natura integrata; sed si hec maneret, sequeretur per idem, quod illa natura corporea incompleta esset anima et conversim, quia utraque est eadem persona; sicut igitur non sequitur, hoc corpus est illud, quod est hec anima, igitur hoc corpus est hec anima, ita non sequitur, hoc est corpus illud, quod est hec natura integrata. Et sic de anima non sequitur, quod sit natura integrata, sicut in materia de Universalibus declaratur. Nam si deduccio talis procederet, sequeretur, quod hoc corpus intelligit, et hec anima graditur etc., quia illa est persona, cui accidencia illa formaliter insunt. Non ergo sequitur, hoc corpus vel hec anima est illud, quod est natura integrata ex corpore et anima. Igitur alterum illorum et tota natura taliter integrata, quia ista communis persona est communis ad corpus ad animam et ad naturam per se in genere resultantem, sic, quod persona pro tempore potest esse, quo non sit corpus nec anima nec natura integra ex utrisque composita, ut quando post mortem est spiritus; et patet intuenti".

[17] Beer, 1884: II, 19ss.

existido al principio del mundo, antes de ser concebido, albergado en el útero y envejecido, lo cual pone en cuestión la sucesión temporal de la generación humana.[18] Para resolverlas, Wyclif profundiza en su peculiar teoría de la predicación, ya presupuesta en las tesis del capítulo 1.[19] Nos limitamos aquí a seleccionar los siguientes pasajes decisivos de este capítulo 2 para la solución de estos problemas. La predicación esencial de la que habla Aristóteles en las Categorías se reduce, según Wyclif, a una predicación cualitativa que no revela la esencia de las cosas subyacente a dichas cualidades más que de manera confusa. La divisoria de aguas fundamental en la filosofía radica, para Wyclif, entre quienes aceptan esta "predicación esencial" y quienes no. En el terreno antropológico, esa disyuntiva se expresa en términos de aceptar o no que toda persona humana es dos esencias radicalmente distintas –la corpórea o material y la espiritual o immaterial–-. En las Escrituras consta que Dios, la "esencia primera", creó primordialmente esas dos esencias con anterioridad a toda sustancia de cualidad natural.[20] En el mundo corpóreo, todas aquellas determinaciones que el lenguaje aristotélico categoriza como formas sustanciales, que están en constante transmutación (aire, agua, etc.) son, metafísicamente disposiciones accidentales de dicha esencia subyacente. Mientras que la esencia corpórea sufre cambios en esos niveles, la esencia espiritual muta según la virtud y el vicio, u otros actos espirituales.[21] La respuesta a la dificultad lógica planteada al inicio del capítulo surge de esta doctrina de la creación: Dios –la esencia creadora– ordenó que esas dos

[18] Beer, 1884: II, 27, 4-10: "Sed dubitatur, utrum sit simpliciter concedendum, quod quilibet homo fuit in principio mundi, et videtur hoc dato inconsequens multiplex sequi; videlicet, quod quilibet homo fuisset, antequam fuisset conceptus et natus in utero, et quilibet eque senex cum quolibet, et periret omnis cognacio vel linea propagacionis humane".

[19] Beer, 1884: II, 19-26. Sobre la teoría de la predicación de Wyclif, véase Conti (Primavera 2017).

[20] Beer, 1884: II, 22, lin. 23 - p. 24, 11: "Sed redeundo ad propositum conceditur cum Aristotele, quod concreta substanciarum per se in genere significant principaliter quale quid, id est principaliter qualitatem substancialem, ut album solam qualitatem significat, sicut homo humanitatem, que est forma substancialis, ut patet in Praedicamentis. Essencias autem, quibus contingit inesse tales formas, significant secundario vel equivoce; et non sub eadem racione; sunt signa specierum, sed sub racione, qua significant formas communes; supposita autem specierum, cum sint per se forme huiusmodi, significanter habent significatum commune, licet confuse. Ex istis premisis videtur michi, quod quilibet admittens predicacionem secundum essenciam, et cum hoc ponens omnem personam hominis esse duarum tam disparium essenciarum utramque, habet consequenter concedere, quod omnis homo quarto modo intelligendo est materia prima, cum homo sit nomen commune concreto ad significandum: omne ens, quod potest animari est homo. (…) Sed auctor scriptura loquitur extensius de homine, unde videtur michi philosophicum et theologycum, quod prima essencia ante omne substancia creavit duas essencias, priores substancia naturali qualitate, scilicet essenciam corpoream et essenciam incorpoream. Nec plures essencias substantes creare poterit; utraque autem illarum essenciarum est priore origine, quam est substancialis qualitas, ut difusse alibi declaravit".

[21] Beer, 1884: II, 24, 12 -20: "Natura autem corporea est vertibilis nunc in aerem, nunc in aquam, et sic de quotlibet formis substancialibus nature composite, licet omnes disposiciones sint accidentales illi essencie. Sed natura incorporea non potest propter indivisibilitatem et perfeccionem transmutare secundum substanciales qualitates, sed secundum virtutes ac vicia cum aliis actibus spiritualibus potest diversimode transmutari".

esencias absolutamente diferentes se conectaran en el mismo supuesto o individuo humano, conformando una conexión inefable, y gracias a ello, el principio primero subyace a la naturaleza sustancial, que es lo último en el orden de lo creado. De ahí que la Escritura entienda, por persona humana, a) la esencia espiritual creada, antes de toda forma que caiga bajo un género del ser por sí; b) la creatura de naturaleza corpórea, antes de toda disposición sustancial y accidental, y, por lo tanto, anterior al tiempo; c) la naturaleza humana, en cuanto sujeta a disposiciones sustanciales o accidentales.[22] En vista de esto, hay dos vías de respuesta a la dificultad sobre si todo ser humano existió desde el principio del mundo. Una, según la cual puede decirse que todo ser humano fue, desde el principio de los tiempos, una esencia material sujeta a sucesivas formas y accidentes, y en ese sentido, antecedió a toda generación, y, entendido en este sentido, es anterior a todo tiempo y no envejece sino por accidente.[23] La segunda vía de respuesta, en cambio, no concede en sentido estricto que todo ser humano haya existido desde siempre, más que "con una modificación" (expresión aproximadamente equivalente a "con una condición"): solo en ese sentido cualificado o modificado se puede decir que toda creatura, según el ser inteligible que tiene en Dios, es Dios mismo.[24]

En el capítulo 3, que plantea la dificultad de si se debe distinguir entre dos cuerpos, que serían, sin embargo, coextensos, es decir, que estarían ocupando simultáneamente el mismo lugar, a saber, el cuerpo como parte cualitativa y el cuerpo como un todo compuesto o integrado a su vez de cuerpo y alma.[25] La respuesta a esta última dificultad es que sí, porque el cuerpo como parte cualitativa no puede ser un ítem puramente determinado por formas

---

[22] Beer, 1884: II, 25, 3-19: "Sed ista contencio stat in signis; ulterius ordinavit creatrix essencia, quod iste due nature tam dispares connecterentur in eodem humano supposito ad figurandum connexionem ineffabilem circularem formantis principii primi ad naturam substancialem, que ultimo est creata; et sic personam hominis, ut michi videtur, intelligit scriptura nunc sub nuda et prima ratione, qua est spiritualis creata essencia ante omnem formacionem disposicionis per se in genere, et nunc sub racione prima et nuda, qua est creatura corporalis essencia ante omnem disposicionem substancialem et accidentalem et per consequens ante secula. Et tercio modo intelligimus hominem sub racionem, qua sibi insunt disposiciones substanciales vel accidentales secundum quotlibet gradus, quos propter confusionem aufugio pro presenti".

[23] Beer, 1884: II, 27, 11-21: "Sed ista difficultas stat indubie in metaphisica. Ideo recitabo utramque sentenciam relinquendo pie sub dubio, quam loyicam auctor scripture plus approbaverit. Prima via concedit, quod omnis homo fuit in principio mundi nunc corpus unius speciei, nunc alterius, secundum quod illa materialis essencia induit vel exuit novam formam; et homo sic intellectus est ante omnem propagacionem, cognacionem vel accidens creature, nec senescit vel exercet opus humanum, nisi forte per accidens pro tempore, quo copulatus cum anima vivit corporee".

[24] Beer, 1884: II, 28, 3- : Secunda via magis ad homines dicit, quod non debet concedi simpliciter, quod omnis homo semper fuit; ymo, sicut supra est modificatum, quod non omnis creatura est deus, sed cum modificacione, quod omnis creatura secundum esse intelligibile, quod habet in deo, est deus".

[25] Beer, 1884: III, 37, 2-7: "Secundo obicitur principaliter contra predictam sentenciam eo, quod tunc in quolibet homine essent duo corpora coextensa; nam corpus existens altera pars compositi, et corpus integratum ex illo corpore et anima videntur esse coextensa, quia per eundem situm extensa".

accidentales, que son aquellas que los sentidos pueden captar, por el principio eminentemente sustancialista según el cual nada puede ser primero un algo, es decir, estar determinado accidentalmente, si antes no es un esto, es decir, si no está determinado sustancialmente; pero, para esto último, es preciso que tenga una forma sustancial. Ese cuerpo entendido como parte es lo que se denomina un mixto, es decir, que resulta de la mezcla de los elementos. Esto equivale a negar que en el compuesto humano la forma sustancial última, por la cual el compuesto se individua, informe directamente la materia prima. Wyclif afirma, en efecto, que el cuerpo como tal es cuerpo debido a la presencia de una forma sustancial de la corporeidad, que le provee la constitución necesaria para ser sujeto del alma. Esta posición se adscribe, en general, a tradiciones aristotélicas influidas fuertemente por el agustinismo. Sostener la presencia de dicha forma intermedia entre la materia prima y la forma sustancial última implica negar que la materia sea equivalente al cuerpo orgánico natural que subyace inmediatamente al alma y a sus potencias, y rechazar una de las interpretaciones que, de estas definiciones de Aristóteles, hacen autores como Tomás de Aquino y Egidio Romano. El cuerpo como parte es un mixto que presenta una multiplicidad en su composición y que se exhibe él mismo como múltiple porque presenta diferentes partes en su estructura, como diferentes entre sí son la carne, los nervios y demás miembros, y la pregunta central sobre ellos es si las diferencias que presentan son puramente accidentales u obedecen a diferencias sustanciales.[26] Sostener que el cuerpo como parte del compuesto humano se compone, él mismo, de materia y forma, es decir, de la materia prima y una forma de la corporeidad, que opera a su vez como intermedia entre la materia prima y la forma sustancial última, se basa en las razones que provee la experiencia. Vemos, en efecto –afirma Wyclif–, que el cuerpo presenta diferentes partes con sus respectivas cualidades sensibles diferentes, desde el tamaño y la contextura, hasta los colores y las formas, pero esas diferencias accidentales no pueden deberse puramente a formas accidentales inherentes directa e inmediatamente en la materia prima, puesto que ningún accidente puede inherir directamente en esta, sino por medio de una forma sustancial. Wyclif

[26] Beer, 1884: III, 37, 17 - 38, 7: "In primo videtur michi, quod illud primum corpus existens pars qualitativa hominis componitur ex materia et forma. Primo, quia est mixtum, et in omni mixto sunt elementa per totum. Secundo, quia illud corpus est ex suis principiis intrinsecis aliquid, sicut et quelibet eius pars quantitativa. Sed nulla essencia materialis est aliquid, nisi per formam substancialem, que sit eius quiditas. Ex predictis ergo relinquitur ipsum, sicut et quelibet eius pars quantitativa, componitur ex forma et materia. Si enim anima intellectiva foret quiditas cuiuslibet partis quantitative hominis, tunc quelibet foret homo, et quelibet quidlibet, quia ab unitate materiali forme ultime numeratur et individuatur compositum. Querendo ergo, quid est caro, nervus vel aliud membrorum simplicium, non potest dici, quod est illud, quod est formaliter per animam, nec per formam aliam accidentalem".

insiste en que las diferencias sensibles entre las diferentes partes cuantitativas no pueden reducirse a diferencias accidentales. A la tesis de la forma de la corporeidad añade, así, la de la pluralidad de formas correspondientes a las partes orgánicas: si el cuerpo del ser humano es un todo heterogéneo, sus partes cuantitativas, que presentan accidentes heterogéneos, deben a su vez presentar formas sustanciales distintas.[27] El contraargumento típicamente aristotélico, según el cual las partes del todo orgánico no están en acto con independencia del todo, Wyclif lo juzga sofístico, pues considera manifiesto que tienen una entidad propia.[28] La mano, el dedo, la cabeza y cualquier otra parte homogénea del cuerpo humano no pueden considerarse una pura nada, puesto que cada una de ellas puede ser sujeto de una transformación, y ello solo puede convenir a algo que sea sustancia. Es dicha sustancia la que subyace a las diferencias múltiples de tipo accidental que aparecen ante los sentidos. No puede tratarse directamente de la pura materia prima –que, por otra parte, no es en sí misma capaz de moverse o de transmutarse–. Por lo tanto, el cuerpo del ser humano tiene una constitución sustancial como cuerpo. Esta constitución consta de la materia prima y una forma de la corporeidad que permanece después de la muerte, lo cual permite explicar que el alma de Cristo abandone su cuerpo y vuelva a asumirlo pasados los tres días en el sepulcro, así como explica que los cuerpos humanos y animales presenten, antes y después de la muerte, accidentes similares en especie, tales como color, textura, tamaño y demás.[29] Además, las múltiples operaciones que

[27] Beer, 1884: III, 38, 8 - 39, 19: "Tercio, quia quelibet pars quantitativa hominis est multipliciter accidentata, ut quanta, qualis, visibilis etc. Cum ergo omnis forma accidentalis presupponit existenciam forme substancialis, sequitur, quod quelibet pars quantitativa dicti corporis habet propriam formam substancialem, sicut habet propriam quiditatem. Nichil enim est quantum vel quale, nisi prius fuerit quid. Aliter enim posset dici, quod deus respiciendo extrinsece quodlibet corpus sine forma substanciali alia facit ipsum cum disposicionibus accidentalibus esse illud, quod est et cuiusmodicumque est. Non ergo videtur sufficere responsio, que dicit, quod nulla pars quantitativa hominis est quid, sed est pars hominis varie sensibilis, ut videmus, quia per idem sic diceretur de qualibet parte mundi, quod non est quid, sed pars mundi accidentata, que solum per reduccionem est aliquid. Sed mundus per se prius; ergo est quecunque pars quantitativa substancie, antequam est pars integrans suum totum. Item quodlibet elementum vel mixtum homogeneum non potest esse, nisi prius pars eius quantitativa sit substancia et sic aliquid per se in specie. Ergo a pari vel maiori (39) llum etrogenum potest sic esse compositum, nisi partes eius quantitative sint substancie materiales, composite ex materia et forma. Ymo oportet, quod sint diversarum specierum vel naturarum ex hoc, quod totum est etrogeneum. Aliter enim concedendum esset, quod quelibet pars hominis quantitativa esset perpetua, cum sit nuda essencia materialis, non habens in se formam substancialem, ad cuius desinicionem vel incepcionem corrumperetur vel generaretur. Et notandum est, quod generacio vel corrupcio pure formarum accidentalium non facit subiectum taliter simpliciter transmutari ex primo de generacione. Nemo enim dicit, quod corpus est omogeneum vel etrogeneum, id est disparium naturarum, propter solam variacionem fomarum accidentalium, quia sic cutis animalis, plume animalium et quotlibet corpora vocata a philosophis omogenea forent disparium naturarum, quod est contra rectilogos, qui noverunt quid nominis corporis vel nature".

[28] Beer, 1884: III, 40, 7-10: "Nec valet responsio sophistica, que dicit, quod nulla pars corporis humani est in actu, quia certum est, quod corpus tam notabiliter magnum oportet habere partes, que aliqualiter sint".

[29] Beer, 1884: III, 40, 11-25: "Et queritur ulterius, quid est manus, digitus, caput vel alia pars homogenea, que componit; non enim potest dici, quod nichil, cum sit pars sensibiliter transmutabilis, quod potest soli materiali

realizan las diferentes partes orgánicas de un ser superior como el humano no pueden explicarse si se sostiene que el cuerpo es pura materia prima, argumento adicional para afirmar que tiene una forma sustancial propia que le da su constitución y sus operaciones como cuerpo.[30]

Contra la tesis de una forma de la corporeidad que obraría como estructura propia del cuerpo que es, a su vez, parte del compuesto humano, Wyclif reseña y contesta tres objeciones. La primera de ellas es el argumento por excelencia del aristotelismo ortodoxo para sostener la unidad de la forma sustancial, a saber, que si el alma informara un cuerpo que ya goza de cierta actualidad gracias a una forma de la corporeidad, entonces, el alma resultaría, para el cuerpo, un mero accidente. En efecto, todo lo que se incorpora formalmente a un ente que ya está en acto, y que no lo transforma en un "esto" determinado de otra naturaleza sustancial, es, para él, un accidente. Así sucede, por ejemplo, si Dios está presente en un ser humano por la gracia; si un ser humano adquiere riquezas y por ellas se hace rico; si un animal se alimenta y gracias a ello varía en cuanto a la cantidad y a la cualidad. En todos esos casos, se trata de formas accidentales con cuyo advenimiento no se produce una transformación sustancial del sujeto que las recibe.[31] La clave de Wyclif para responder, diferenciando el modo en que el alma informa al cuerpo de toda información accidental, aun aceptando la forma de la corporeidad, reside en un modelo clásicamente platonizante de relacionamiento entre alma y cuerpo: el alma

---

substancie convenire. Est igitur prius substancia, quam accidenti subicitur et per consequens oportet, quod prius sit aliud, quam pars hominis. Et stant raciones superius tacte. Item si corpus hominis sit materia prima perpetua, tunc homo secundum essenciam corpoream foret perpetuus et periret omnis transmutacio corporis animalis. Nam omnis generacio vel corrupcio substancie est transmutacio secundum formam substancialem subiecti primo moti; materia prima non est per se mobilis, ergo nec corpus hominis".

[30] Beer, 1884: III, 41, 16 - 42, 2: "Ulterius quantum ad augmentacionem et deminucionem corporis materialis patet, quod materia prima non potest augeri vel minui cum adventu cuiuscunque advenientis sive nova materia, et, cum non sit activa, non potest alimentum attrahere, digerere vel assimilare. Scimus tamen, quod partes quantitative hominis, sicut sunt motive hominis ad deorsum, ita sunt sensibiliter appetitive et alimenti digestive, ut patet de stomacho; non, quod virtus membri digestiva facit de alimento nuda materiam primam, cum simplicia non nutriunt, sed de cibo et potu faciunt cambium, rorem et glutinum, sanguinem, spiritus et humores, ut ponunt philosophi, et post transmutant in membra solida disparium specierum; partes enim animalis, sicut partes simplices, habent proprias acciones".

[31] Beer, 1884: III, 45, 15 - 46, 8: "Primo ex hoc, quod omne adveniens enti in actu est accidens. Sed anima intellectiva advenit corpori composito ex materia et forma et per consequens enti in actu; ergo est accidens. Sed pro isto dicitur, quod sensus assumpti est iste, quod omne formaliter adveniens enti in actu non faciens quid aliud est ei accidens, et iste sensus est methaphisicus proximus per se notus. Stat autem aliquid reliquo advenire faciendo ipsum formaliter accidentari cum hoc, quod adveniens in se sit substancia, ut patet de deo inhabitante hominem per graciam, de diviciis adiacentibus homini faciendo ipsum divitem, de quolibet nutrimento animalis, quod facit ipsum tam in qualitate quam in quantitate variari. Illud autem adveniens est substancia, sed suo adventu causat formam inherentem, que est accidens, et sic non advenit formaliter ab intrinseco. Verumtamen natura illa inferior disposita adiacere alteri accidentaliter dicitur esse accidens illi, cui accidit, ut bona extrinseca accidunt homini modo, quo corpus subordinatur anime, ut sibi subserviat, et anima potest separari ab illo et non econverso. Ideo rectius diceretur, quod corpus accidit anime, quam econtra".

no proviene *ab intrinseco* y, por lo tanto, el cuerpo no la recibe al modo de un sujeto que la posee en potencia. (En caso contrario, verdaderamente cabría aceptar que, si el cuerpo tuviera una forma sustancial propia con anterioridad a recibir al alma, esta no constituiría, para él, más que un accidente).[32] Por el contrario, el alma es caracterizada como una forma ejemplar y esencial pero extrínseca, que se halla al cuerpo como la luz se halla a lo iluminado, en el sentido de que puede conservarlo con todas sus propiedades y accidentes naturales. El alma significa, para el cuerpo, su acto primero, que es el ser animado, acto que el alma le comunica, pero para lo cual se requiere la preexistencia del cuerpo. No una preexistencia en cuanto a un instante de tiempo, como si el cuerpo subsistiera en algún instante con esa forma corpórea propia y previa a recibir el alma, sino que se trata de una prioridad de naturaleza. Debido a la necesidad de esa preexistencia, se dice que el cuerpo es de algún modo causa material del alma, en tanto que esta se fija al cuerpo, el cual, a su vez, se somete a ella en virtud de una ley establecida por Dios para integridad y conservación del compuesto, que es su causa final.[33]

De todo lo dicho se sigue que para un mismo compuesto son dos los cuerpos metafísicamente distintos, pero coextensos e idénticos en número, a saber, el cuerpo como parte, que tiene una forma sustancial de la corporeidad, y el cuerpo que conforma un todo con el alma. Conformemente, serán tres los géneros de accidentes en el ser humano, correspondientes a sus tres naturalezas. Un primer género es el de los accidentes del ser humano interior, tales como entender, amar, razonar y demás actos que ejecuta sin instrumentos corporales y por los cuales se dice que es sabio, virtuoso e inmortal. Un segundo género de accidentes es el de los que le acontecen en tanto cuerpo simple informado por la forma de la corporeidad, accidentes que se extienden por toda su superficie y por los cuales el cuerpo humano tiene cantidad, lugar, cualidad y los demás accidentes materiales, como ser cálido, coloreado y otros, correspondientes, tanto a las cualidades primarias como secundarias,

[32] Beer, 1884: III, 46, 24 - 47, 4: " Si ergo corpus animatum ab intrinseco reciperet formam subiectivam, per quam non fit quid aliud, illa forma indubitanter esset accidens; ut si homo post plenum esse hominis reciperet subiective animam, per quam non fit nova substancia, anima indubie esset sibi accidens, quia forma, que adest et abest suo primo subiecto preter eius corrupcionem. Forma enim pure naturaliter, quantum potest, informat continue, nec potest induci in subiectum vel manere cum illo subiecto indisposito, ut informet".

[33] Beer, 1884: III, 46, 8-23: " Anima enim est forma exemplaris corpori essenciali extrinseca, conservans lumine suarum virtutum formam complexionalem corporis cum omnibus suis naturalibus accidentibus, sicut luminosum conservat continue lumen suum. Unde anima, licet ad animacionem, que est actus primus, quem communicat corpori, requirit preexistenciam corporis, non tamen ad esse suum conservandum, sed inchoandum secundum legem nature. Et pro illo priori, quod non potest esse instans temporis sed nature, corpus causat quodammodo animam materialiter et recausatur ab anima alio genere et gradu prioritatis tam efficienter quam finaliter pro eodem instanti temporis. Ideo non mirum si anima afficitur corpori, cum inanimata inclinantur ad legem et integritatem sui integrati propter finalem causanciam conservandam".

que acompañan de modo necesario a la corporeidad y que resultan del mixto o mezcla de los elementos. Un tercer género es el de los accidentes propios del compuesto o naturaleza íntegra, accidentes que no corresponden estrictamente a las dos anteriores por separado sino al compuesto, tales como caminar, sentir, dormir, estar en vigilia, vivir corporalmente, imaginar, entender y querer, actuar según las virtudes morales y otras, en la medida en que para ello concurre un órgano corporal.[34]

Los restantes capítulos de la obra, que aquí no hemos de abordar, plantean y discuten sucesivas objeciones que se desprenden de lo establecido. El IV objeta que en el ser humano habría una pluralidad y orden recíproco entre diversas formas sustanciales y sus correlativas almas (Beer, 1884: 53-75). El V objeta que, si toda alma, incluso la humana, correspondiera a un número infinito de partes cuantitativas del cuerpo, no habría ningún alma indivisible (Beer, 1884: 75-101). El VI objeta que el alma humana sería extraída de la potencia de la materia, con lo cual sería mortal, lo cual es contrario a la fe (Beer, 1884: 101-133). Sobre el final de ese último capítulo Wyclif plantea el problema de la relación entre el espíritu inmortal y separado y la "animación" o relación inseparable entre el alma y el cuerpo, que también constituye para este su forma sustancial.[35] Algunos pasajes, en este marco, motivan que el editor le atribuya tesis abiertamente contradictorias. En efecto, después de haber hablado del alma como "incorruptible y capaz de existir por sí, como el ángel" (*incorruptibilis possibilis per se esse ut angelus*), afirma:

[34] Beer, 1884: III, 51, 17 - 52, 11: "Hic dicitur, quod homo, sicut est tres nature, sic est accidentatus tripliciter. Nam secundum interiorem hominem intelligit, amat, racionatur et alios actus exercet, qui sibi primo conveniunt, sine aminiculo corporali, et secundum illum est sapiens, virtuosus et immortalis. Secundo secundum corpus simplex, cuius forma substancialis, que est corporeitas, per totum extenditur, est quantus, locatus, qualificatus et accidentatus accidentibus materialibus, ut calidus, coloratus, et sic de qualitatibus ceteris tam primis quam secundis, que corporeitatem ex mixcione resultantem inseparabiliter consequuntur. Tercio secundum naturam integram est accidentatus accidentibus, medio modo procedentibus ex utrisque naturis prioribus, et neutro illarum possunt per se competere, ut ambulare, sentire, dormire, vigilare, vivere corporaliter, ymaginari, intelligere et velle, de quanto concurrit organum corporale, ut dicetur post de spiritibus animalium in cerebro subiectantibus sensus interiores, et sic de virtutibus moralibus et aliis dependentibus ab organo corporali. Et iste est sensus Philosophi primo de anima, quando dicit, quod anima non plus intelligit, supple intelleccione, que primo competit composito, quam edificat vel texit".

[35] Beer, 1884: VI, 119, 6-14 y 19-23: "Ultimo autem obicitur per hoc, quod illa animacio sit accidens vel, si sit substancia una est forma substancialis alia et alia, spiritus autem est aliqua alia natura et per idem alia animalia: ergo homo habet duas animas et duas naturas, quibus est homo formaliter. Similiter nichil potest ydemptificare suo accidente: ergo spiritus non est alia animacio corporalis cum per idem nullum accidens distingueretur. (…) Ad primum dicitur, quod animacio, licet sit accidens spiritui, sicut humanitas est accidens verbo, est tamen forma substancialis, quia quiditas compositi; et sic conceditur, quod est una forma substancialis et anima…"

> Con lo cual, no se requiere ligazón del alma con el cuerpo, como si el alma fuera una cosa que puede existir por sí. Y yo, y quizá otros semejantes a mí, fuimos enceguecidos por el desconocimiento del sustento metafisico del alma, al soñar que esta, especialmente la humana, es una cosa separable del cuerpo (Beer, 1884: IV, 55).[36]

Sin embargo, la contradicción no es tal, pues esto es dicho en el contexto de la discusión de la teoría aristotélica del alma; en cambio, más abajo, Wyclif reafirma el carácter espiritual de la mente, a la vez que insiste, como buen agustiniano, en la unidad personal como clave para resolver la cuestión antropológica:

> Resta, luego, que una inteligencia inmortal de naturaleza angélica, la cual Agustín llama mente o alma, se haga animación corporal, aunque según la razón superior sea una esencia inmortal […]. […] Por lo tanto, queda, por el tópico a partir de una división suficiente, que la mente y la naturaleza corpórea sean la misma persona humana, aunque entre sí sean verdaderamente distintas por oposición, pues nadie duda de que una cosa es la persona de naturaleza espiritual, como lo es *post mortem*, y otra, la naturaleza corpórea y mortal; por eso, son dos naturalezas que no se comunican entre sí y una tercera que las comunica, cualquiera de las cuales es el mismo hombre en persona".[37]

Conclusiones

El *De composicione hominis*, como lo señala su editor decimonónico, presenta numerosas dificultades para su estudio y evaluación. La obra termina de manera abrupta y evidencia que los borradores de los que se compone no han sido digeridos y tamizados como para seguir un plan claro. El editor llega a sostener que es, más un conglomerado de ideas distintas mutuamente destructivas, que un argumento desarrollado con consistencia, que solo plantea una serie de principios directrices y es más sugestiva que conclusiva (Beer, 1884: XIII-XV). No obstante, creemos que tales directrices son firmes y claras. En el siguiente repaso de los tres primeros capítulos analizados parcialmente hasta aquí se evidencia que el tratado presenta tres componentes doctrinarios fundamentales, en orden de importancia decreciente.

---

[36] "Unde non requiritur ligamentum, ligans animam cum corpore sicut requireretur, si anima esset res, que posset per se existere. Et ignorancia humus metaphisice de anima fui ego et forte alii mei símiles plurimum excecatus, sompnians quod anima et specialiter humana sit res, que poterit a corpore separari". (Traducción propia).

[37] Beer, 1884: VII, 127, 2-7; 13-20: "Restat ergo, quod una immortalis intelligencia de natura angelica, quam vocat Augustinus mentem vel animam, sit facta corporalis animacio, que tamen secundum racionem superiorem sit essencia immortalis […]. […] Relinquitur ergo per locum a sufficiente divisione, quod mens et natura corporea sunt eadem hominis persona, licet sunt vere inter se ex opposito distincte, quia nemo ambiguit, quin aliud sit illam personam esse naturam spiritualem sicut post mortem, et aliud est illam esse naturam corpoream et mortalem; ideo due nature incommunicantes et tercia communicans, quarum quelibet personaliter est idem homo".

En primer lugar, lo que denominamos neoagustinismo, vale decir, la influencia agustiniana, mediada fundamentalmente por Grosseteste como figura de autoridad y por el lenguaje típico de la escolástica tardo medieval. Es de matriz agustiniana la tesis de que alma y cuerpo son esencias distintas, pero destinadas a conformar una unidad por la voluntad sabia de Dios. De ese modo, la tradición del agustinismo se propone superar el dualismo platónico y dar cuenta de la unidad de la persona humana testimoniada en las Sagradas Escrituras, tanto al momento de tratar la primigenia creación de la creatura humana, como su destino final, que supone la resurrección de los cuerpos. Al mismo tiempo, es más típicamente escolástico que agustiniano el tipo de argumentación en que se sustentan las tesis wyclifitas, la cual se puede sintetizar así: es propio de la mente tener actos de pensamiento (formar conceptos), en tanto que es propio del cuerpo recibir accidentes cuantitativos y ocupar un lugar. Así como la mente es incapaz de ocupar un lugar, inversamente, el cuerpo es incapaz de pensar; en consecuencia, si mente y cuerpo constituyen una unidad, lo hacen en la medida en que así lo ha dispuesto Dios al establecer, desde toda la eternidad y como una legalidad inviolable, la unión de ambas sustancias. De ese modo, ellas constituyen un todo más allá de la mera agregación; una única persona humana. Dicha legalidad consiste en la creación de un hábito o disposición ínsito al cuerpo, por el cual este puede y debe recibir el alma espiritual e inmortal creada directamente por Dios, puesto que en la materia corporal no hay una potencia intrínseca que permita obtener naturalmente el alma intelectual.

En segundo lugar, el hilemorfismo aristotélico en su versión menos ortodoxa, que admite en un mismo compuesto más de una forma sustancial en acto al mismo tiempo. Wyclif sostiene que, antes o de modo prioritario a configurar una unidad con la mente o alma intelectual, el cuerpo humano se configura como cuerpo gracias a una forma de la corporalidad o corporeidad que lo habilita para ser sujeto de accidentes cuantitativos y locativos. Se trata, entonces, de tres realidades sustanciales, con sus respectivos tipos de accidentes: el cuerpo, la mente y la unión de ambos. Destinados como inseparables en la realidad, en la medida en que así lo ha querido la preordenación divina, concebida conforme a una metafísica del conocimiento divino y sus instantes de naturaleza, es decir, una teoría gradativa del modo en que Dios crea desde toda la eternidad. Su objeto de conocimiento, anterior al primer instante de tiempo, es la esencia corpórea, uno de cuyos aspectos inseparables es su carácter potencial, y otro, las distintas formas que esta puede sustentar. Las estructuras hilemórficas y aquellas basadas en el análisis categorial de Aristóteles, que establece la prioridad de la sustancia con

respecto al resto de los accidentes, quedan ancladas en el mundo eidético divino y resultan, de este modo, metafísicamente inexpugnables. Este es el modo en que Wyclif reacciona contra el discurso *de potencia Dei absoluta* de raigambre ockhamista.

El tercer elemento, presente aquí marginalmente, es el atomismo. Si la síntesis wiclifita involucra una armonización difícil entre la tradición platónico-agustiniana y el hilemorfismo aristotélico por sus puntos de incompatibilidad intrínseca, más difícil aún parece incorporar a esta síntesis una concepción atomista o indivisibilista de la materia. Según ella, la materia no es divisible al infinito (conforme a los postulados aristotélicos), sino reductible a unidades últimas creadas. Los postulados atomistas de Wyclif (no desarrollados en el contexto de este tratado, sino en la *Continuatio logicae* (Michael, 2003; 2009) se combinan, sin embargo, con la tesis hilemorfista de la inseparabilidad real entre materia y forma. Wyclif lleva la composición hilemórfica al nivel de la estructura misma de los átomos.

Bibliografía

Ediciones

Dziewicki, Michael Henry (ed.) (1902) Johannes Wyclif, *De materia et forma*, en *Joannis Wyclif Miscellanea philosophica* vol. I, Londres: Trübner, 163-242.

Beer, Rudolf (ed.) (1884) Iohannes Wyclif, *De compositione hominis*, Londres: Trübner. <http://www.library.fordham.edu/wyclif/>
<capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/WYCLIF/Wyclif_decompositioneho.pdf>

Vaughan, Robert (selec., introd. y trad.) (1845) John Wycliffe, *Tracts and Treatises of John de Wycliffe*, Londres: Blackburn y Pardon. <http://oll.libertyfund.org/title/1838>

Bibliografía

Campi, Luigi (2013) "But and alle Thingus in Mesure, and Noumbre, and peis thou Disposedist": Some Notes on the Role of *Wisdom* 11, 21 in Wyclif's writings", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 80 (1), 109-143.

Conti, Alessandro (Primavera 2017) "John Wyclif", en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/wyclif/>

Copsey, Richard (2004) "Bale, John", en H. C. G. Harrison, Brian Matthew y la British Academy (eds.) *Oxford Dictionary of National Biography* Vol. 3: *from the earliest times to the year*

2000 - Avranches-Barnewall, Oxford University Press, 482-486.

Courtenay, William J. (1987) *Schools y Scholars in Fourteenth-century England*, Princeton University Press.

Crompton, James (1966-1967) "John Wyclif: a Study in Mythology", en *Leicestershire Archaeological and Historical Society Transactions* 42, 6-34. <http://www.le.ac.uk/lahs/downloads/WyclifPagesfromvolumeXLII-3.pdf> [Consultado el 6/11/2023]

Dobson, Richard B. (1983 [1970]). *The Peasants Revolt of 1381*. Londres: Macmillan.

Duba, William (2012) "The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315□30", en P. J. J. M. Bakker, Sander W. de Boer y Cees Leijenhorst (eds.), *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden: Brill, 171-272.

Erismann, Christophe (2020 [2011]) "Realism", en Henrik Lagerlund (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Países Bajos: Springer, 1651-1656.

Fernández, Carolina J. (2017) "La teoría medieval de las relaciones: sus fuentes, las cuestiones en juego y sus aportes", en Carolina J. Fernández (ed.) *Cuestiones de metafísica y noética en la Baja Edad Media*, Córdoba: Brujas, 159-249.

Kedar, Yael (2020 [2011]) "Optics, Latin", en Lagerlund, 1357-1366.

Lahey, Stephen E. (2009a) "The Oxford Context of Wyclif's Thought", en Stephen E. Lahey, *John Wyclif (Great Medieval Thinkers)*, Nueva York: Oxford University Press, 32-54.

—— (2009b) "Wyclif's Life and Work", en Stephen E. Lahey, *John Wyclif (Great Medieval Thinkers)*, Nueva York: Oxford University Press, 3-31.

Larsen, Andrew (2006) "John Wyclif, c. 1331-1384", en Ian Christopher Levy (ed.) *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*, Leiden: Brill, 1-65.

Michael, Emily (2003) "John Wyclif on Body and Mind", *Journal of History of Ideas* 64, 343-360.

—— (2009) "John Wyclif's Atomism", en Christophe Grellard y Aurélien Robert (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden: Brill, 183-220.

Oberman, Heiko A. (1981) "The Reorientation of the Fourteenth Century", en Alfonso Maierù y A. Paravicini Bagliani (eds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 151, 513-530.

Panti, Cecilia (2020 [2011]), "Robert Grosseteste", en Henrik Lagerlund (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Países Bajos: Springer, 1699-1706.

Prescott, Andrew (2004), "Ball, John", en Harrison et al., Vol. 3, 560-561.

Robert, Aurélien (2017) "Atomisme et théologie au Moyen Âge", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Consultado el 20/7/2017] <asr.revues.org/1626>

Solopova, Elizabeth (2017) (ed.) *The Wycliffite Bible: Origin, History and Interpretation*. Leiden and Boston: Brill.

Sylla, Edith (2020) "Oxford Calculators", en Henrik Lagerlund (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Países Bajos: Springer, 1366- 1373.

Thakkar, Mark Nicholas Andrew (2022) "Wyclif, the Black Sheep of the Oxford Calculators", en Daniel Di Liscia y Edith Sylla (eds.), *Quantifying Aristotle: The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, Leiden: Brill, 186-214.

Vaughan, Robert (1845), "Facts and Observations concerning the Life of Wycliffe", en John Wycliffe, *Tracts and Treatises of John de Wycliffe*, cit. i-xciv.

LAS CORTES DE TOLEDO DE 1480: EL FIN DE LA HEGEMONÍA NOBILIARIA[1]

TOMÁS HELBLING
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA SAN JUAN BOSCO
TRELEW, CHUBUT
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Las Cortes de Toledo de 1480 significaron el inicio del centralismo monárquico en Castilla y el fin de las disputas por el liderazgo. El objetivo de este trabajo es analizar las estrategias de la Monarquía Católica para limitar el poder que la nobleza había acumulado en el siglo XIV. El foco estará en la Guerra de Sucesión Castellana (1475-1479) como resultado de las disputas entre el centralismo monárquico y las autonomías. La guerra terminó con las Cortes de Toledo, que representaron el fin de la hegemonía de la nobleza y el mayor liderazgo de la monarquía. También se evaluará la importancia y el alcance de las ordenanzas de la Monarquía para imponer su predominio y fortalecer su poder; entre ellos, el perdón real, la guerra como mecanismo de cohesión interior, el uso de la propaganda bélica y el rol de la nobleza al servicio de la monarquía.

Palabras clave: Autonomías – Centralismo – Guerra de Sucesión Castellana – Monarquía – Nobleza

Abstract
The Courts of Toledo of 1480 meant the beginning of monarchical centralism in Castile and the end of disputes over leadership. The objective of this paper is to analyze the strategies of the Catholic Monarchs to limit the power that the nobility had accumulated in the XIVth century. The focus will be on the War of the Castilian Succession (1475-1479) as the result of the disputes between monarchical centralism and autonomies. The war ended with the Courts of Toledo, which represented the end of the nobility's hegemony and the monarchy's greater leadership. The importance and scope of the ordinances of the kings to impose their predominance and strengthen their power will also be considered, including royal pardon, war as a mechanism of internal cohesion, the use of war propaganda and the nobility's role at the service of the monarchy.

Keywords: Autonomies – Centralism – War of the Castilian Succession – Monarchy – Nobility

[1] Agradezco a la Prof. Verónica Pichiñan por su asesoramiento, comentarios y sugerencias para la elaboración de esta ponencia.

La hegemonía de la nobleza en el siglo XV

Es importante, al comenzar este análisis, considerar las características de la nobleza castellana de finales de la Edad Media. El trabajo de Quintanilla Riso (2007) pone énfasis en la acumulación de poder por parte de diferentes miembros de la nobleza desde que la dinastía Trastámara se asentó en Castilla. Se observa la ampliación y el fortalecimiento de las bases de poder político y económico, tanto por las extensiones de señoríos, como por el liderazgo social. Esto se dio como una forma de quebrar la unidad política y de que la nobleza retuviera el liderazgo del reino. Aunque el rey siguiera siendo una figura clave, podían usarlo y controlarlo de una manera subjetiva y acorde a los intereses de cada uno. Tal es el caso del hermano de la reina Isabel, Enrique IV, sobre cuyas decisiones, nobles como Juan Pacheco (marqués de Villena) pudieron tener un control directo.

La acumulación de poder por parte de un sector de la nobleza mostró, a su vez, la incapacidad de un liderazgo sólido en el reino, lo cual condujo a la Farsa de Ávila de 1465, un hecho que mostró el descontento de la nobleza hacia el monarca, y su necesidad de buscar otra figura clave de la familia real que fuera funcional a sus necesidades e intereses. Este hecho da a entender que no existió, en los tiempos previos de Isabel y Fernando, un liderazgo centralizado lo suficientemente capaz de regir en todo el territorio, ya que la monarquía tuvo un rol secundario en las decisiones. Quien realmente tomó las decisiones en el reino fue la nobleza, sobre todo los privados.

En esos tiempos, la nobleza tuvo grandes extensiones de señoríos. Valdeón (1997), por su parte, concluye que fue la nobleza castellana la que salió victoriosa de la crisis feudal, mediante las concesiones hechas por la monarquía Trastámara. Fue a partir de dichas concesiones o *mercedes*, que la nobleza extendió sus dominios y recuperó su poder. En la Baja Edad Media, específicamente en los siglos XIV y XV la alta nobleza castellana administraba sus territorios de una manera similar a la de un monarca, pues, dadas las grandes cantidades de propiedades, desempeñaba funciones militares. Así se crearon pequeños estados que fueron autosustentables, sin depender completamente de la autoridad real, como fue el caso del señorío de Plasencia bajo el linaje de los Estúñiga, que contaba con un alto nivel de defensa y de armamento militar (Serrano, 1991). Para el siglo XV, la nobleza trató de mantener sus autonomías más allá del poder regio, y así convivieron, tanto la hegemonía de la nobleza, como

la de la monarquía. Dado que la nobleza era dueña de la mayoría de los territorios del reino, el control de este estaba principalmente en sus manos.

La Guerra de Sucesión

El reino castellano había sido víctima de las ambiciones e intrigas de la nobleza, por lo cual la situación política desembocó en la Guerra de Sucesión Castellana. Este conflicto puso de manifiesto las disputas por el liderazgo del reino, y la nobleza estaba dividida en dos facciones: un sector que apoyó a la recién proclamada Isabel de Castilla, y un sector más rebelde que tuvo su propia candidata, la princesa Juana. Aunque esto fue considerado durante mucho tiempo como una lucha por el trono de Castilla, especialistas como Martínez Peñas y Fernández Rodríguez (2014) expresan que el conflicto sucesorio fue, más que nada, dentro de la nobleza castellana (entre quienes apoyaban a la nueva monarquía y quienes se resistieron), en tanto que la sucesión pasaba a ser un tema secundario. El conflicto sucesorio fue decisivo en el cambio de relaciones entre la monarquía y la nobleza, así como también del liderazgo del reino. La monarquía había buscado regular el poderío de la nobleza pero, para los comienzos del periodo isabelino, la nobleza aún conservaba el poder.

La ciudad bajomedieval también fue partícipe de las luchas en la guerra sucesoria; Etxeberria Gallastegi (2015) analiza las diferencias dentro de las ciudades y la toma de posiciones, al apoyar a un sector u otro, poniendo como ejemplo las ciudades de Toro y de Burgos. En los comienzos de la guerra, la ciudad de Burgos estaba dividida: el alcaide de la fortaleza era partidario del sector rebelde de la nobleza y opuesto a la facción isabelina, pero la ciudad estaba a favor de la nueva reina. Este tipo de división de posturas llevó a enfrentamientos entre la población de la ciudad, por un lado, y los soldados y la guarnición de la fortaleza, por el otro. En Toro ocurrió lo contrario, ya que la fortaleza estaba a favor de la reina y la ciudad no, lo que también causó conflictos internos.

Dentro de esta división surgieron diferentes resistencias individuales, como las del marqués de Villena, un miembro clave y líder de la resistencia a la corona castellana. Sus influencias fueron muy conocidas, y sus contactos con la corte portuguesa convirtieron al rey de Portugal y a la princesa Juana en víctimas de sus ambiciones personales. Acciones de este tipo fueron las propias de un privado del reino. El trabajo de Chicote Pompanin (2018) indica que, en la baja Edad Media, la privanza era la delegación del poder monárquico en manos de

alguien cercano. El poder que tuvo la privanza sobre la monarquía, por su parte, se manifestó en una gran influencia sobre los/las monarcas y buscó ralentizar la conformación de un estado centralizado, ya que al tener voto y control sobre las decisiones del reino, debilitaba la figura del monarca castellano. Los diferentes miembros de la privanza buscaron, durante la guerra civil (e, incluso, en años posteriores a la muerte de la reina Isabel), volver a la anarquía y que el poder estuviera depositado en las autonomías locales, capaces de autoabastecerse. Además, se buscó tener una figura del poder regio lo suficientemente incapaz de liderar el reino, para poder manipularla.

Las *Crónicas* de Hernando del Pulgar (1780) ofrecen una visión de cómo actuaba el marqués de Villena de acuerdo con sus intereses. La crónica relata que el propio marqués demandaba a la nueva monarquía el título de Maestrazgo de Santiago (título que anteriormente tuvo su padre), que era uno de los títulos más importantes del reino y que ostentaba el comendador mayor de León.

> El Marques de Villena que estaba en Madrid, embio al Rey e a la Reyna sus mensageros, los quales demandaron el Maestradgo de Santiago, porque decia que su padre el Maestre gelo habia renunciado en su vida. E ansimismo pidieron que el Rey e la Reyna casaen aquella Doña Juana que estaba en su poder, porque no se descargaria della, salvo casandolo en lugar conveniente e honroso. En esta demanda dio a entender, que si no lo ficiesen en la manera que lo demandaba, el e sus parientes, conviene a saber el Maestre de Calatrava, y el Conde de Ureña e otros algunos, se juntarian e farian division en el Reyno con aquella Doña Juana, a quien llamaban Princesa de Castilla (del Pulgar, 1780: 38).

En esos momentos, el noble tenía en su tutela a la princesa Doña Juana, a quien se comenzaba a llamar "princesa de Castilla" y que amenazaba con dividir el reino si no se le daba el título requerido. Hay que tener en cuenta que en los comienzos de la guerra, Juana fue víctima de las manipulaciones y decisiones de la nobleza, que querían mantener su poder. El marqués creía que, estando Juana bajo su tutela, tendría grandes posibilidades de convencer a los reyes de recuperar el maestrazgo de Santiago. La monarquía instó al marqués de Villena a que entregara a Juana, pero él se negó al reclamo y comenzó a convocar a otros nobles para que se le unieran, mientras él marchaba a Portugal a reunir apoyos para hacer de ella la reina de Castilla. El hecho de amenazar a los monarcas con una guerra demostraba el poderío que aún tenían algunos sectores importantes de la nobleza; y sabían que, si ponían una nueva reina en el trono,

les serviría para sus propios intereses. Lo que buscaban nobles como Pacheco era recuperar sus tierras y el poderío que tenían sectores afines a Isabel y Fernando.

Esta crónica demuestra que el poder de la nobleza aún era hegemónico por sobre la monarquía, pero hubo una transición entre el poder de las autonomías y de la nobleza hacia el centralismo monárquico. Esta transición se ve reflejada en este tipo de disputas, que tuvieron lugar entre los diferentes miembros de la nobleza castellana y la monarquía de Isabel y Fernando, quienes fueron conscientes de la situación propia del reino y de que nobles como el marqués de Villena lo controlaban de modo acorde a sus intereses. En este sentido, y por lo que la fuente refleja, la amenaza del marqués tuvo efecto entre los seguidores de la monarquía y los que se resistieron, siendo estos últimos los que llevaron adelante la Guerra de Sucesión.

Las Cortes como institución política en la Edad Media

Las Cortes fueron una institución clave de los reinos cristianos de la Península Ibérica (Valdeón 1985), en la que la monarquía hacía partícipes a los diferentes estamentos de la sociedad para la toma de algunas decisiones. En Castilla, estas se crearon a partir de la curia regia, que era originalmente un órgano integrado por altos dignatarios eclesiásticos y magnates, pero al que se fueron incorporando representantes de las ciudades en las asambleas en el siglo XII (téngase en cuenta el aumento de las ciudades desde el siglo XII), y se transformaron, así, en Cortes. Allí acudían representantes de la nobleza, del clero y de las ciudades. Las Cortes, por lo tanto, compartieron el poder legislativo junto con la monarquía. Se puede entender que era en las Cortes (compuestas en su mayoría por miembros de la alta nobleza), donde se aprobaban la mayoría de las leyes del reino para los tiempos que llegó al poder la Monarquía Católica.

Las Cortes se celebraban cuando los/las monarcas solicitaban consejo sobre algún asunto en particular. Para el siglo XV, las reuniones fueron convocadas con mayor frecuencia, pero su rol fue disminuyendo ante la intervención recurrente del estado, que intentaba que las decisiones del reino fueran tomadas por la corona o quienes estaban al servicio de ella. La continua necesidad de pedir apoyo y de ser asesoradas fue una de las características propias de las monarquías de los reinos hispánicos, además de necesitar la aprobación de las decisiones por parte de los diferentes estamentos de la sociedad en tiempos de crisis. Triano Milán (2020) analiza las relaciones entre la Corona y las Cortes, para concluir que fueron condicionadas por

los intereses y aspiraciones de las elites municipales y de la monarquía, que buscaba mantener el orden con la procuraduría de las ciudades mediante el pacto.

Las Cortes de Toledo y el fin de la hegemonía de la nobleza

Durante el reinado de Isabel y Fernando cambió sustancialmente el rol que tuvieron las Cortes en la proyección de un gobierno capaz de liderar el reino con las instituciones burocráticas propias de la corona. Según Martínez Peñas y Fernández Rodríguez (2014), los/las nuevos/as monarcas entendieron que ellas ya no eran clave para las decisiones del reino, dado que las convocatorias, que en un principio fueron recurrentes, pasaron a ser circunstanciales, es decir, solo en ocasiones excepcionales o de suma urgencia. De hecho, las utilizaron, más que nada, como un medio para solicitar recursos para la guerra, como en los casos de la guerra de Granada o la guerra contra Francia.

La victoria de Isabel y Fernando sobre la nobleza rebelde y la invasión portuguesa fue, en otras palabras, el triunfo de la monarquía sobre la nobleza. Las Cortes de Toledo fueron el momento en que se planificó el gobierno y el rol que iba a cumplir la nobleza a partir de entonces; fue también el momento en el que los grandes perdieron el poder que tenían sobre la monarquía, aunque siguieron conservando sus señoríos y bienes. Fue un producto de la necesidad de organización del reino a la hora de determinar cómo se iba a administrar luego de la guerra.

A partir de dichas Cortes, el rol que tenía la nobleza cambió sustancialmente. Pero hay que tener en cuenta que antes de estas Cortes los reyes habían otorgado el perdón real en 1479 a todos aquellos nobles que se habían resistido a la monarquía, a cambio de jurar fidelidad. Por más que parezca un acto simple, los perdones reales tenían un "salvoconducto" en su proclamación, porque, con esta acción, Isabel y Fernando perdonaban a ciertos nobles por sus acciones a cambio de que entregaran fortalezas a la Corona, y del juramento de fidelidad.

Las *Crónicas* de Hernando del Pulgar relatan un acontecimiento interesante sobre los perdones de 1479. En ellas se relata que, al final de la guerra, la monarquía llegó a una especie de acuerdo con el marqués de Villena y el arzobispo de Toledo. Además, relatan el hecho de que por medio del rey de Aragón Juan II, los monarcas castellanos perdonaron a los nobles. Con Diego Pacheco (hijo de Juan Pacheco), las negociaciones fueron más complejas y sin mucho ánimo por parte de la reina para la negociación, pero, al final, el marqués debió hacer

entrega de la fortaleza de Trujillo, entre otras tierras. Asimismo, este tipo de acciones que tomaron los reyes implicaba la jura de lealtad hacia la corona. Hernando del Pulgar lo relata de la siguiente manera:

> e confesaba haber errado gravemente en aquel juramento que habia fecho al Rey de Portogal e aquella Doña Juana su sobrina, y en los haber servido: e que se habia reconciliado e reducido al servicio de la Reyna, conociendo verdaderamente el derecho de la subcesion en los Reynos de Castilla ser suyo: e que ella usando con el de clemencia le habia perdonado (del Pulgar, 1780: 113)

Es importante remarcar por qué se llega a esta situación de cambios de fidelidad por parte de los nobles rebeldes y que a su vez, eran los cabecillas de la disputa. La guerra, para fines de la década de 1470, estaba acabando, principalmente porque la monarquía católica estaba logrando pacificar el reino y ordenando el juramento a todas las villas y señoríos rebeldes. Por lo tanto, nobles como el marqués de Villena no tuvieron otra opción que reconocer y jurar lealtad a los reyes, repudiando sus acciones pasadas y reivindicaciones pasadas. Debían aceptar y jurar lealtad a Isabel y Fernando como monarcas de Castilla, cambiando así las relaciones, dado que la nobleza debía comenzar a servir a la corona.

Las *Crónicas* de Hernando del Pulgar recuperan algunas de estas disposiciones hechas por la monarquía.

> Otrosi les suplicaron, que mandasen reducir a su corona real las cibdades e villas e lugares, que en los tiempos pasados el Rey Don Enrique habia dado, e revocar las mercedes que dellas habia fecho. Porque decian ser dadas por necesidad de las guerras, en que le habían puesto algunos caballeros, e no por leales servicios que oviesen fecho, ni por otr justa razón que oviese para las apartar de la corona e patrimonio real (...)
>
> (...) El Cardenal de España, cuyo voto el Rey e, la Reyna quisieron especialmente saber, dixo que le parecia que aquellos maravedies de juro de heredad, e de merced de por vida, e tercias de lugares , e otras rentas que el Rey Don Enrique dio a algunos caballeros e personas, las quales habian levantado escandalos e guerras en el reyno, e le habian puesto en ncesidad, solamente por haber del mercedes : que estas tales debian ser revocadas del todo (del Pulgar, 1780:165-166).

La fuente muestra en este punto la necesidad de un consenso por parte de la corona, que buscó limitar la acumulación de poder que obtenían los grandes del reino a su costa, en pro de sus propios beneficios e intereses. Asimismo, se buscó eliminar todos los favores y mercedes

que en su tiempo dio Enrique IV, ya que ello provocó el afán de riqueza y de poder de muchos miembros de la nobleza, y con ello muchos de los conflictos que se originaron.

Conclusiones

Si hay algo que demostró el conflicto sucesorio, fue la capacidad de la nobleza de mantener en jaque el poder regio y la distribución del liderazgo del reino en los poderes locales. La adquisición de tantas concesiones por la nobleza revela que antes del período de la monarquía católica convivieron dos formas de liderazgo en el ámbito político: una con características de centralización monárquica, y otra, con aquellas del sistema señorial propio de la nobleza y del sistema feudal. Previamente a la guerra primó la segunda forma de liderazgo, ya que la centralización monárquica estaba en vías de desarrollo y aún no era hegemónica, porque el reino y la forma de administración, y de tomar las decisiones, seguían atadas a un sistema en el que el poder de la nobleza era hegemónico por sobre la monarquía.

Sin embargo, es evidente que en las Cortes de Toledo la monarquía afirmó su liderazgo, transformando el rol que la nobleza tenía: el de servir a la corona de una manera más vertical. Se puso en evidencia la necesidad del consenso entre la monarquía y la nobleza para el liderazgo del reino. Las negociaciones y los pactos fueron parte de la realidad política y en este caso fue necesario llegar al consenso con el estamento de la nobleza para la pacificación del reino de Castilla. La medida del perdón real también dio elementos para este cambio hacia la centralización. Finalmente, la nobleza se convirtió en fiel a la monarquía, pero mantuvo sus tierras y poderío.

Bibliografía

AA.VV (1985) *Las Cortes medievales. Cuadernos Historia* 16.

Chicote Pompanin, M. T. (2018) "El que gobernó al rey ahora muerto: Diego López Pacheco y la privanza moderna", *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la monarquía hispánica* XV, Universidad de Cantabria: Fundación española de Historia Moderna, 641-658.

del Pulgar, Hernando (1780) *Crónicas de los señores Reyes Católicos*, Imprenta de Benito Monfort.

Etxeberria Gallastegi, Ekaitz (2015) "La ciudad medieval como campo de batalla: El combate urbano en la Guerra de Sucesión Castellana (1475-1479)", *Clio y Crimen* 12, 277-288.

Martínez Peñas, Leandro y Manuela Fernández Rodríguez (2014) *La guerra y el nacimiento del estado moderno. Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos*, Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Insttuciones.

Quintanilla Riso, Mª Concepción (2007) "Elites de poder, redes nobiliarias y monarquía en la Castilla de fines de la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales* 37, 2, 957-981.

Lora Serrano, Gloria (1991) "La organización de la defensa militar de un estado señorial y el potencial bélico de un noble a mediados del siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos* 18, 297-338.

Triano Milán, José Manuel (2020) "En pro del reino? Negociación y conflicto en torno al servicio de cortes en Castilla (1406-1476)", en Germán Navarro Espinach y Concepción Villanueva Morte (Coords), *Cortes y Parlamentos en la Edad Media peninsular*, Monografía de la Sociedad Española de Estudios Medievales 12, 501-524.

Valdeón, Julio (1997) "Señoríos y nobleza en la Baja Edad Media (El ejemplo de la corona de Castilla)", *Revista d'Historia Medieval* 8, 15-24.

UNA APROXIMACIÓN A LA MATERIALIDAD DE LA LITURGIA EUCARÍSTICA EN LA DIÓCESIS DE SEGOVIA (SIGLOS XIV-XV)

ESTEBAN HERRERA
UBA, FFYL / CONICET
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
La Eucaristía fue la más importante liturgia medieval, en la medida en que manifestaba la presencia real de Cristo y el valor de su sacrificio como parte del plan divino para la salvación. La presente disertación es una primera aproximación al estudio de los cálices que considera sus dimensiones material y simbólica, como también el problema de su posesión y conservación en las parroquias diocesanas. Para ello, tomamos el ejemplo de Segovia durante los siglos XIV y XV para reflexionar sobre la relación entre representaciones mentales y cualidades naturales de la materia.

Palabras clave: Liturgia medieval – Cáliz – Segovia – Visitas pastorales

Abstract
Eucharist was the most important Medieval liturgy, insofar as it manifested the real presence of Christ and the value of his sacrifice as a part of the divine salvation plan. The present dissertation is a first approximation to the study of chalices that considers their material and symbolic dimensions, as well as the problem of their possession and conservation in diocesan parishes. In order to do this, we take the example of Segovia during the fourteenth and fifteenth centuries in order to reflect upon the relationship between mental representations and natural qualities of the matter.

Keywords: Medieval liturgy – Chalice – Segovia – Pastoral visits

Introducción

Entre los caracteres más comunes a los fenómenos religiosos[1] suele citarse la presencia de ritos, entendidos como sucesiones reguladas y ordenadas de gestos, sonidos y objetos que intervienen en una ceremonia (Schmitt, 2003: 688). Para el caso del cristianismo, Ángel Pazos-López advirtió que la liturgia constituye algo más que un simple ritual, al tratarse del "conjunto de ceremonias, ritos y signos sensibles codificados por la Iglesia que permiten la comunicación

[1] Omitimos aquí una definición de *religión* y sus características distintivas por la multiplicidad de perspectivas teóricas que abordan su estudio y la imposibilidad de identificar elementos universales en los fenómenos religiosos. Véanse Martí i Pérez (2014: 19-70) y Alston (1990 [1967]: 30-42)

con Dios y la santificación del hombre, posibilitando la salvación del alma" (Pazos-López, 2019: 169-170). Así, esta finalidad soteriológica, la diferencia de otras formas ritualizadas y devocionales consideradas como *paralitúrgicas* (Pazos-López, 2019: 289). Por otra parte, cabe señalar que la liturgia no presenta un carácter estático, sino que adquiere rasgos particulares en cada tiempo histórico. Al respecto, los trabajos de Eric Palazzo fueron pioneros en dilucidar el lugar que ocupó la liturgia en el mundo medieval, comprender sus funciones y sus formas de interacción con los distintos componentes del cuerpo social (Aurell, 2001: 246). Según esta historiografía, la Eucaristía constituyó la más importante de las liturgias medievales, en la medida en que manifestaba la presencia real de Cristo y el valor de su sacrificio como parte del plan divino para la salvación. En esta disertación queremos aproximarnos al estudio de los cálices y considerar su dimensión material y simbólica, como también su estado y conservación en las parroquias. Para ello, tomaremos el ejemplo de la diócesis de Segovia en los siglos XIV-XV. A la documentación de origen segoviano, añadiremos el tratado litúrgico de Guillermo Durando –que influyó notablemente en el sinodal de Pedro de Cuéllar de 1325– y completaremos algunos vacíos con la información obtenida de algunas visitas realizadas en otras geografías diocesanas.

El cáliz: aspectos materiales y simbólicos

Jorge Nicolás García Ramos define al cáliz como "un vaso sagrado usado durante el sacrificio de la misa para verter en su interior el vino y el agua que, mediante la consagración, se convertirán de manos del sacerdote (transubstanciación) en la sangre del Señor" (García Ramos, 2019). Su nombre latino (*călix)*, proviene del griego *kílix*, que significa "copa". Según Isidoro de Sevilla, el término se utiliza para designar los vasos que antiguamente se realizaban en madera, materia de la cual tomó su nombre (*kâlan*) (Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XIX.5.5). Para el siglo XIII, el canonista Guillermo Durando justifica el empleo de esta palabra porque "el nombre de la copa (*calix*) se extrae tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento" (Guillermo Durando, *Rationale* I.3.45).[2]

[2] El argumento se completa con la referencia de distintos pasajes bíblicos en los que aparece el término binomio "cáliz-copa": "por lo que Jeremías dice: 'Babilonia era una copa de oro que embriagó al mundo entero' (Jeremías 51:7). Y David: 'hay un cáliz en la casa del Señor lleno de vino especiado y espumoso' (*Sal.* 74:9). Y en otro lugar: 'tomaré la copa de la salvación e invocaré el nombre del Señor' (*Sal.* 115:13). Y también, en el Evangelio: '¿Podéis beber la copa que yo voy a beber?' (*Mt.* 20:22). También: 'tomando la copa, dio gracias' (*Mt.* 26:27)" (*Rationale*, I.3.45). Todas las traducciones son de nuestra autoría.

Si la liturgia no permanece como algo estático, lo mismo puede decirse de sus artefactos. El propio Durando reconoce este carácter dinámico cuando explica que "...en la Iglesia primitiva el sacrificio se ofrecía en vasos de madera y con vestiduras ordinarias […] ahora es precisamente lo contrario" (Guillermo Durando, *Rationale*, I.3.44). A continuación, el canonista se ocupa de comentar la evolución material de los cálices:

> el papa Ceferino decretó que se ofrecieran en vasos de vidrio; pero como eran muy frágiles, el Papa Urbano y el Concilio de Reims decretaron que el sacrificio se ofreciera en vasos de plata o de oro; o por causa de la pobreza fuera de estaño, ya que no se oxida, pero no de madera ni de cobre. El vaso no debe ser de vidrio por el peligro de derramar el vino; tampoco debe ser de madera ya que es un material poroso y esponjoso que absorberá la Sangre del Señor; tampoco debe ser de latón o de cobre, ya que la fuerza del vino mezclado con herrumbre induciría al vómito cuando se bebe (Guillermo Durando, *Rationale*, I.3.44).

Cuando examinamos la documentación procedente del ámbito segoviano, encontramos una influencia directa de la obra de Durando. Así, el sinodal de Pedro de Cuéllar de 1325 expone que:

> El caliz con que çelebran [misa] deve ser de oro o de plata o de estaño, non de madero, porque el madero es poroso e resçibiere en si la Sangre, nin deve ser de vidrio, porque de ligero se quebrantarie e era peligro de esparcirse la Sangre, nin de tierra, porque non es honesto e tememos que se ensañarie Dios, non de cobre nin de otro metal, que por la fortaleza del vino criase moho e podrie muy de ligero traer vomito (*Synodicon Hispanum* VI: 333-334).

De la correspondencia casi total entre ambos textos, distinguimos materiales permitidos: el oro, la plata y el estaño; y materiales prohibidos: el vidrio, la madera, el latón y el cobre. A estos últimos, Pedro de Cuéllar agrega la tierra y "otros metales" (es decir, los que no son el oro, la plata o el estaño), entre los que podríamos inferir al plomo, material prohibido en el siglo IX por el papa León IV. Los textos son bien claros al discriminar los elementos en función de la forma en que interactúa cada materia con el vino/sangre de Cristo. El vidrio y la madera, constituyen elementos potencialmente peligrosos ya que pueden causar la pérdida o el maltrato de la sustancia divina. Por su fragilidad, la ruptura del vidrio ocasionaría el derrame de la sangre, mientras que la porosidad de la madera daría lugar a su absorción y alojamiento. Por su parte, metales oxidables como el cobre y el latón alterarían el vino en su estado profano.

Ingerido luego de la transubstanciación, dicha corrupción provocaría la regurgitación de la sangre divina.

Con la intención de dimensionar la importancia atribuida a la peligrosidad del contacto entre el vino convertido en sangre y la materia profana, nos parece válido recuperar dos ejemplos de Pedro de Cuéllar que apuntan en esta dirección. Entre los varios cuidados a tener, el prelado advierte que "si por ventura araña o mosca veninosa cayere en el caliz, queme el sacerdote todo lo que esta en el caliz, pero que es mejor que queme la Sangre por si e la araña por si" (*Synodicon Hispanum* VI: 306). Y en el mismo apartado, instruye que "deve catar el sacerdote que fuera del caliz no caya destello de Sangre, e si cayere en la tabla, tomelo con la lengua e raya la tabla en aquel logar; e si por ventura cayere en el altar en el paño, lavenle, e el agua en que se lavare, ponganla en guarda e escondala cerca del altar" (*Synodicon Hispanum* VI: 307).

Para indagar en la dimensión simbólica de los materiales que estamos tratando, debemos recurrir, nuevamente, a los escritos de Guillermo Durando. Según el tratadista:

> El cáliz de oro significa el tesoro de sabiduría escondido en Cristo; el de plata, la limpieza de la culpa; el de estaño sugiere la semejanza de la culpa y el castigo. Porque el estaño está al medio entre la plata y el plomo, y aunque la carne de Cristo no era plomo, es decir, un pecador, sin embargo, era como la carne de un pecador. Y aunque no era plata, es decir, padecía por su propia culpa, sin embargo, era sufrible a nuestra culpa, porque 'él mismo tomó nuestras enfermedades y llevó nuestros dolores' (Ls. 54:3) (Guillermo Durando, *Rationale*, I.3.45).

Según Michel Pastoureau (2006), la exégesis medieval consiste en explicar la relación entre lo material y lo inmaterial, develando lo oculto de los seres y las cosas. De este modo, Durando atribuye un sentido para cada materia de la que pueden hacerse los cálices. Mientras que el oro constituye la sabiduría de Cristo, la plata implica la limpieza del pecado y el estaño expresa la equidad entre la culpa y el castigo. Luego, realiza un esfuerzo por distinguir entre la composición profana de estos cálices y la propia humanidad de Cristo. Al respecto, la carne de Jesús no puede ser de plata porque carece de culpa propia, ni de plomo porque no puede ser pecadora. Sin embargo, ausente de culpa y pecado, es capaz de asumir las faltas de los hombres para ofrecerles la salvación. Creemos que esta exégesis busca reforzar la idea del cáliz como artefacto litúrgico central que permite poner en funcionamiento la maquinaria de la salvación. Dicho de otro modo, Cristo se encuentra presente en la Eucaristía, liturgia que requiere la existencia de un objeto mundano que se encuentra en contacto directo con lo sagrado. Cuando

Pedro de Cuéllar describe las acciones que deben sucederse durante la celebración de la misa, incluso asocia el cáliz con el cuerpo de Cristo, al mencionar que "en algunas iglesias ayuda a poner el caliz el diacono en el altar, a esto significa que Joseph e Nicodemus pusieron el cuerpo de Jesuchristo en el monumento" (*Synodicon Hispanum* VI: 332).

Entre las propuestas metodológicas ofrecidas por Pastoureau (2006: 15) para recuperar la "esencia de las cosas" en el universo simbólico medieval, la etimología de las palabras constituye una primera vía de aproximación. En este sentido, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla nos permiten recuperar el origen de las palabras (y su sentido) al tiempo que nos ofrecen información sobre las formas, usos y características de las cosas. De acuerdo con el hispalense, el nombre del "oro" (*aurum*) deriva de *aura*, que significa "esplendor", porque "brilla más que la atmósfera reverberante" (Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XVI.18.1). Respecto a la palabra "plata", indica que es un término similar al utilizado por los griegos (*árgyros*) para designar una materia que, siendo blanca, puede ennegrecer aquello con lo que se frota (Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XVI.19.1). Sobre el cobre (*aes*), manifiesta que toma su nombre de su aspecto brilloso, similar al del oro y la plata (Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XVI.20.1). Por último, Isidoro sostiene que "estaño" (*stagnum*) proviene de *apochoridson*, cuyo significado es "lo que separa y desmembra", dada su utilidad para separar el cobre y el plomo del oro y la plata. Agrega que, cuando el estaño se aplica a los vasos de cobre, les imprime un tacto más suave y los protege de la herrumbre (Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XVI.23.1-2).

De lo anterior, deducimos que el oro tiene un lugar especial. En la obra de Isidoro, ocupa la primera entrada en la clasificación de los metales. De forma similar, Guillermo Durando y Pedro de Cuéllar, lo mencionan como el primero de los materiales adecuados para la confección de los cálices, seguido por la plata y el estaño. Además, cuando el hispalense realiza una breve reseña histórica sobre el uso y valoración de estos elementos, señala que, si en un principio el cobre y el bronce eran los más estimados, con el tiempo cedieron su lugar al oro y la plata. A su vez, destaca que "el brillo de los metales, por su propia naturaleza, resplandece más cuando se refleja sobre ellos cualquier luz" (Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XVI.18.1). Esta cualidad, válida para todos los metales, no se inserta en cualquier parte de la obra, sino en el discurso sobre el oro.

El mencionado Michel Pastoureau reconoció el carácter distintivo del oro, destacando su papel protagónico en los espacios eclesiásticos. Según el francés, "es a su vez, materia y luz. Pero también es color […] un color con un estatus muy particular. Pero también es calor, peso,

densidad; participa de la simbología de los metales, lleva un nombre mágico y, en la escala medieval de las materias, solo las piedras preciosas son superiores a él" (Pastoureau, 2006: 159). Según el autor, el oro (como color y como material) hace resplandecer el color y lo estabiliza, cumpliendo una función artística y estética, que al mismo tiempo es litúrgica y política. Esto último porque, es un signo de poder que se atesora y se muestra, permitiendo a la Iglesia "afirmar y poner en escena su *auctoritas*" (Pastoureau, 2006: 160).

Lo expuesto en el párrafo anterior, nos lleva a considerar una tensión permanente en el seno del mundo eclesiástico. Nos referimos a la discusión entre la posesión de riquezas y el retorno a la austeridad propia de la Iglesia primitiva. El problema, se recoge en el mismo *Rationale*, cuando Durando señala que:

> cualquiera podría decir, por desprecio a la religión, que el Señor mandó a Moisés que todos los vasos del Tabernáculo y todo lo que se usaba para las ceremonias debía ser de bronce […] y que esos vasos preciosos y ornamentos y cosas semejantes podrían haberse vendido y dado a los pobres, que es similar a lo que dijo Judas cuando la mujer ungió al Señor. Pero hacemos esto, no porque el Señor no ame los ornamentos baratos tanto como los de oro, sino porque los hombres ofrecen gratuitamente a Dios lo que más aman, y vencen su avaricia poniéndolo al servicio divino. Además, estas cosas son nuestro deber moral al servicio de la piedad divina y significan nuestra gloria futura (Guillermo Durando, *Rationale* I.3.46)

Como se aprecia en la obra de Durando, la crítica de la riqueza se evade por dos caminos complementarios. Por un lado, Dios no exige lujos, pero nada debe ser más solemne que el culto divino. Por otro, al ofrecer aquello que más valora, el hombre evita la avaricia y logra ganarse el cielo. En este punto conviene recordar que, para el universo mental del Medioevo, la acumulación de riqueza no constituía un mal mientras no deviniera un fin en sí mismo, dado que la aspiración máxima de todo cristiano debía ser la salvación (Guriévich, 1990: 241-312).

Posesión y estado de los cálices

¿Qué podemos conocer sobre la posesión y el estado de los cálices en el obispado de Segovia? Tenemos algunos indicios a partir de la información que nos arroja la visita girada en aquella diócesis durante 1446 y 1447, cuyas actas fueron publicadas por Bonifacio Bartolomé Herrero (*CVPDS* 1446-47). Se trata de un documento de invaluable riqueza, por su carácter descriptivo sobre el estado de las rentas, los templos, los objetos litúrgicos, la piedad y la moral del clero y los fieles, entre otros. No obstante, los registros no siguen un criterio general y sistemático. Al

contrario, dan cuenta del interés del propio visitador, que se limitó a señalar aquello que le pareció significativo en cada población. Este carácter desordenado –que probablemente se deba a la ausencia de un cuestionario de visita previamente confeccionado– constituye una dificultad para el investigador que desea establecer generalidades a partir de la acumulación de casos particulares.

Al revisar las actas de la visita, sorprende la casi total ausencia de registros sobre los cálices. De las trescientas cuarenta y siete iglesias visitadas, en menos de una decena encontramos indicios sobre ellos. Por contraste, abundan las noticias sobre los altares, las cruces (confeccionadas en oro y plata), los manteles y las vestimentas. De este conjunto, sobresale el estado de abandono y la suciedad, problemas sobre los que el visitador intervino de forma activa. En cuanto a los cálices, la información se reduce a: la iglesia de la Zarzuela, con "un calice furtado" (*CVPDS* 1446-47: 342); la parroquia de San Miguel de Nigueruela que "non tenie cálice" (*CVPDS* 1446-47: 331); el templo de San Miguel de Salvador que "está un cálice en Villacastín" (*CVPDS* 1446-47: 340); o el cuestionado receptor de Servienza que "avíe mercado un cálice para la iglesia" (*CVPDS* 1446-47: 340). Más importante para nuestro estudio, en su paso por Abades, el visitador encontró "el cálice malo chiquito commo de copa antigua con que bevíen que dieron. Celebré conel, falle le que es peligroso para celebrar conel e peor la parte dela corona de medio toda rrota que en breve se cortará del todo" (*CVPDS* 1446-47: 344). Por último, en Maniel registró "dos cálices de plomo quebrelos" (*CVPDS* 1446-47: 342).

Si antes señalamos las dificultades propias de la fuente para extraer afirmaciones generales, ¿podemos concluir algo sobre los cálices? ¿las parroquias contaban con al menos uno de estos artefactos indispensables para la Eucaristía? ¿estaban hechos con los materiales adecuados? ¿se encontraban en buen estado? Nos aventuramos a sostener respuestas positivas. Pese al formato desordenado del visitador, recordemos que estos inspectores diocesanos solían poner la mirada sobre aquello que se debía corregir. A su vez, las noticias sobre los cálices, por más limitadas que sean en comparación con otros ornamentos y elementos litúrgicos, señalan que no eran un objeto ignorado por el visitador. Lo mismo puede decirse de su conocimiento de las normativas sinodales, como demuestra el ejemplo de los dos cálices de plomo que destruyó. Nuestro supuesto cobra fuerza si consideramos los datos obtenidos de las visitas realizadas al arcedianato de Madrid en 1427 de las cuales da cuenta el "Libro de la visitación y cuentas de las iglesias y hermitas y clerigos de Madrit y de su arciprestazgo" publicado por

Gregorio de Andrés (*LVCM*) y el arciprestazgo gallego de Redondela durante 1528-1529, al que corresponde la "Visita General del obispado de Tuy, siendo obispo el Ilmo. Sr. D. Diego de Avellaneda", publicada por José Martínez Crespo (*VGOT*). Dado que ambas siguen el formato de cuestionario previo, brindan una suerte de inventario sobre la cantidad y la calidad de los cálices contenidos en cada iglesia. En las sesenta poblaciones visitadas en Madrid (*LVCM*: 156-245), se registra un total de ciento siete cálices[3] de las siguientes calidades y cantidades: oro (0), plata (64), estaño (0), bañados en oro (31), bañados en plata (4) plomo (7). Para el caso de Redondela (*VGOT*: 797-849), en las veintiuna poblaciones visitadas, encontramos veintinueve cálices[4] de: oro (0), plata (14), estaño (3), bañados en oro (1), bañados en plata (1) y plomo (2).

A pesar del distinto grado de riqueza, los datos demuestran que las iglesias contaban con al menos un cáliz para celebrar y sus materiales se correspondían con los admitidos. Las fuentes registran un mínimo de deterioro y, en aquellas poblaciones donde los visitadores encontraron vasos de plomo, ordenaron adquirir uno de plata. Incluso, destacamos la existencia de piezas bañadas en oro o plata, como alternativa a su confección completa en estos metales de elevado costo.

A modo de reflexión final

Michel Pastoureau se preguntaba, respecto al uso de los materiales en la Edad Media, si las representaciones simbólicas tenían mayor peso que las propiedades naturales de la materia. Sobre los cálices, nos animamos a decir que los elementos simbólicos ocupan un lugar de primer orden. Nadie dudaría en afirmar que el mundo eclesiástico es el entorno por excelencia para el desarrollo de este tipo de intelectualidades. Así, hay una completa sistematización sobre las representaciones simbólicas de ciertos metales, que pueden asociarse a lo divino o a la posesión de estatus. Pero estas, se encuentran sobre determinadas por las características propias de la materia, como consecuencia de una cuestión ineludible: el contacto del cáliz con la sangre de Cristo. Así, no puede omitirse la necesidad de un material que, por sus cualidades físicas, sea capaz de contenerla y ponerla a salvo de la corrupción o la degradación del contacto con lo mundano. El oro ocupa el primer lugar en la escala de lo simbólico y lo natural. Pero se

[3] En siete de ellos no se indica el material.
[4] En ocho de ellos no se indica el material.

trata de un elemento costoso, difícil de adquirir para muchas iglesias que cuentan con recursos limitados. No obstante, se persigue su aproximación mediante el "bañado" de las piezas o su sustitución por metales como la plata y el estaño. El primero, por su carácter precioso; el segundo, porque resulta económico y es anticorrosivo.

Documentos

Bartolomé Herrero, B. (1995) "Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446-1447", *En la España Medieval* 18, 303-349.

Oroz Reta, José y Manuel Marcos Casquero (eds.) (2004) San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Beletho, J. (ed.) (1859) Durando, Gulielmo, *Rationale Divinorum Officiorum: Accedit aliud Divinorum Officiorum Rationale*, Neapoli: Apud Josephum Dura Bibliopolam.

Mason Neale, John y Benjamin Webb (eds.) (1843) *The Symbolism of Churches and Church Ornaments: a Translation of the First Book of Rationale Divinorum Officiorum, Written by William Durandus, Sometime Bishop of Mende*, Londres: J. G. F. y J. Rivington - Cambridge: T. Stevenson.

Thibodeau, Timothy (trad.) (2007) *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende: A New Translation of the Prologue and Book One*, Nueva York: Columbia University Press.

De Andrés, G. (ed.) (1986) "Actas de la visita al arcedianazgo de Madrid en 1427", *Hispania Sacra* 77, 156-245.

García y García, Antonio (dir.) (1993) *Synodicon Hispanum* VI, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Martínez Crespo, J. (ed.) (2009) "La visita pastoral de 1528-29 a las iglesias del arçiprestazgo de Redondela, diócesis de Tui", en José García Oro (coord.) *Las iglesias de Galicia en el Renacimiento y el gobierno episcopal. Visitas pastorales y reformas*, Santiago de Compostela: El Eco Franciscano, 789-849.

Bibliografía

Alston, William (1967) "Religion", en Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: MacMillan – The Free Press – Londres: Callier MacMillan. [Versión en castellano: Javier Díaz Bada (trad.) (1990) "Religión", *Cuaderno gris* 6, 30-42].

Aurell, Jaume (2001) "La liturgia en la Edad Media", *Memoria y civilización: anuario de historia* 4, 243-251.

García Ramos, Jorge Nicolás (2019) "Cáliz de Doña Urraca", en Ángel Pazos-López (ed.) *Tesoros Hispánicos de la Liturgia Medieval (catálogo de la exposición virtual)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid <https://www.ucm.es/tesoros/caliz-urraca> [Consultado el 02/08/22]

Guriévich, Arón (1990) *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus.

Pastoureau, Michel (2006) *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires: Katz.

Pazos-López, Ángel (2017) "Imagen y presencia de la religión sacramental medieval en el Tríptico de la Redención del Museo del Prado", *Eikón Imago* 12, 169-200.

—— (2019) "Exhibiendo el rito: la percepción de la liturgia medieval a través de manuscritos, imágenes y objetos musealizados", *Eikón Imago* 14, 285-304.

Schmitt, Jean-Claude (2003) "Ritos", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid: Akal, 688-697.

Martí i Pérez, Josep (2014) "Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión", en Elisenda Ardèvol Piera y Gloria Munilla Cabrillana (coords.) *Antropología de la religión. Una aproximación a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona: UOC, 19-70.

¿TOMÁS DE AQUINO CONTRA EL ABORTO?: ANÁLISIS DE *ST* II-II, Q. 64 A. 8 AD 2UM

FRANCISCO IVERSEN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
En *ST* II-II, q. 64 a. 8 Tomás de Aquino sostiene que quien comete un homicidio sin intención no ha cometido un crimen ni un pecado. Para defender tal posición, debe refutar la segunda tesis de la lista basada en un célebre pasaje de la Santa Escritura (*Éx.* 21:22): golpear accidentalmente a una mujer embarazada y producirle el aborto es un asesinato. El presente trabajo busca analizar tal *dictum* a la luz de la terminología referida a la interrupción del embarazo –*aborsum*– y a otros pasajes del corpus que tratan en detalle los castigos por asesinato y aborto. Mi propuesta es que, aunque el pasaje es confuso y utiliza una terminología vaga, no necesariamente va contra la posición mayoritaria en la obra de Tomás sobre el aborto, esto es, que merece un castigo menor que el asesinato y que en algunos casos está permitido.

Palabras clave: Aborto – Animación – Asesinato – Tomás de Aquino

Abstract
In *ST* II-II, q. 64 a. 8 Thomas Aquinas holds that whoever commits an unintentional homicide has not committed a crime or a sin. To defend such a position, he must refute the second thesis of the list based on a famous passage of the Holy Scripture (*Ex.* 21:22): hitting accidentally a pregnant woman and causing her an abortion is murder. The present paper seeks to analyze such *dictum* in the light of the terminology referring to the interruption of pregnancy –*aborsum*– and to other passages of the corpus that treat in detail the penalties for murder and abortion. My proposal is that, although the passage is confusing and uses vague terminology, it does not necessarily go against the major position in Thomas's work on abortion, namely, that it deserves a lesser punishment than murder and that in some cases it is allowed.

Keywords: Abortion – Animation – Murder – Thomas Aquinas

Introducción

El debate acerca de la legalidad y moralidad de la interrupción del embarazo, así como los supuestos antropológicos, metafísicos, espirituales y medicinales asociados, está muy en boga en nuestros días. Al respecto, la Iglesia católica tiende a ser de los actores más influyentes para

señalar la inmoralidad de tal legalización y a asociarla linealmente con el homicidio. No obstante, no parece del todo claro el sustento que pueda tener la Santa Sede para defender tal posición, máxime cuando no la sostiene abiertamente hace tanto tiempo (Hamer; Jones, 2013).

Tal falta de sustento vendría dada por la diversidad y variedad de opiniones encontradas al respecto en uno de los momentos de mayor debate y producción intelectual que ha vivido la cristiandad: la escolástica de las universidades de los siglos XIII y XIV. En este contexto, el tema ha sido discutido ampliamente por autores de diversa índole, como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio romano y Duns Escoto, que han rearticulado de diversas maneras los saberes médicos y filosóficos recibidos al respecto por la tradición por textos de variadas fuentes, como Aristóteles, Avicena y Galeno.

Para enfrentar tal dificultad conviven, por una parte, discusiones que tienen que ver con el derecho y la moral y que vienen a acercar o alejar al homicidio y al aborto según la posición, y, por otra, discusiones metafísicas, antropológicas o embriológicas que están a la base de las primeras, dándole sustento a una posición o la otra, según los cimientos fisiológicos defendidos.

Sobre esta segunda dificultad, aunque Egidio sea el único que elaboró un tratado específico respecto de la embriología –*De formatione corporis humani in utero*–, la figura de Tomás de Aquino es central para comprender y encauzar el debate. Esto, porque reviste como *auctoritas* desde poco después de su muerte hasta nuestros días. A falta de un opúsculo específico sobre el tema, Tomás trata la cuestión con mayor o menor énfasis y a cuento de diversos menesteres a lo largo de su obra y hace un gran esfuerzo por defender sus posiciones morales –entre ellas una distinción tajante entre aborto y asesinato–, antropológicas y metafísicas en el campo embriológico (Amerini, 2013: 183-188). También, van der Lugt señala la diferencia entre la pluralidad de enfoques escolásticos sobre los momentos en los cuales se animan los embriones y sobre la punibilidad del aborto, y la posición oficial que defiende la Iglesia católica (van der Lugt, 2004: 59). En el mismo sentido, el entonces senador Joe Biden –a cuento de las discusiones actuales respecto de la interrupción del embarazo– trajo a colación las discusiones en el seno de su credo católico acerca de la relación entre la animación y el aborto (Jones, 2013: 98).

A criterio de Fabrizio Amerini, el Aquinate sigue al pie de la letra un pasaje bíblico, *Éxodo* 21, 22-25, muy popular en su tiempo, según el cual el homicidio es un crimen de mucho mayor calibre que la destrucción de un embrión en desarrollo o aborto. Para Amerini, aunque

Tomás enuncia en numerosas oportunidades definiciones, distinciones y asociaciones entre aborto y asesinato, es imposible establecer una generalidad en su pensamiento por ser que cada enunciación de Tomás responde a un contexto determinado (Amerini, 2013: 188). La línea del presente trabajo es presentar una visión general respecto de en qué consiste y en qué se fundamenta la distinción tomista entre aborto y asesinato, sea que esta constituya la posición preponderante en la obra del autor o que responda –como se desprende de los dichos de Amerini– únicamente a contextos de enunciación particulares.

Así, primero, presentaremos someramente algunos pasajes, de entre una larga lista, en los que el Aquinate distingue aborto y asesinato. Después, estudiaremos algunos matices de la noción de homicidio que permitirían dejar al aborto por fuera de la constelación semántica del asesinato y lo convertirían en un pecado de menor calibre. En tercer término, analizaremos algunas precisiones sobre los embriones, específicamente, a qué llama el *Doctor Angelicus* un "*abortivum",* a qué un embrión racionalmente animado y a qué embrión inanimado. Finalmente, dejaremos sentadas algunas notas que hace el escolástico en referencia a la prioridad del ser humano respecto de las demás especies, que abogarían por la distinción ya señalada entre homicidio y aborto, y dejarían al segundo fuera del alcance del mandamiento "No matarás".

1. Aborto y asesinato en *In Sent.* IV d. 31, q.2, a. 3, *expositio textus*

Hay numerosos pasajes en los cuales Tomás pone de manifiesto una tesis clara que consta de dos partes: 1. El aborto es un pecado; 2. El aborto es un pecado mucho menos grave que el homicidio. Uno de ellos es *In Sent.* IV d. 31, q. 2, a. 3, *expositio textus*:

> Este pecado [i.e., un acto que pudiera causar un aborto], por más grave que sea y aunque sea incluido entre los actos maléficos y en contra de la naturaleza –pues hasta las bestias esperan para traer adecuadamente a sus crías–, aun así, es menor que el homicidio, pues la concepción podría haber sido igualmente impedida de otras maneras. Tampoco debe un acto tal ser juzgado como irregular, a menos que cause el aborto de un chico no nacido que esté ya formado.[1]

El aborto se caracteriza como un acto maléfico y un pecado mortal, pero menos grave que el homicidio. Esto, porque la gestación podría haber sido interrumpida de otros modos y solo si se habla del aborto de un embrión informado (*puerperum formato*). Se desprende del pasaje que

[1] Traducción propia *ad hoc* del pasaje.

hay un momento dentro del vientre de la madre en el que el embrión llega a cierto nivel de desarrollo como para llamarse formado y que, previamente a eso, el aborto no implica un crimen. De la misma manera, se hace claro que el homicidio merece una pena más grave que el aborto, aun cuando este último fuera efectuado contra un embrión ya formado (Amerini, 2013:183). En este respecto, Amerini señala que el criterio para atacar el aborto es que, como no lo pueden hacer otras especies animales, este debe ser antinatural (Amerini, 2013:183).

2. Matanza y asesinato

Para profundizar sobre la diferencia entre la noción de aborto y la de asesinato nos parece importante analizar algunas definiciones que Tomás suministra sobre el segundo de estos términos. Primero, señalaremos en qué sentido el *Doctor Angelicus* distingue entre distintos tipos de matanza –entre los que se lista al asesinato– y por qué en ese sentido el homicidio es peor que el aborto. En segundo término, mostraremos definiciones de homicidio que son sencillamente incompatibles con la noción de aborto. Finalmente, exploraremos algunas notas que el Aquinate trae en sus listas de pecados a la hora de asignarle un castigo a cada uno, las cuales, nuevamente, parecen señalar una diferencia entre aborto y homicidio.

En primer término, entonces, es clara la diferencia que hace Tomás (*Quodl.* VIII, q. 6, a. 4, ad 1) entre matar o terminar una vida, por una parte, y un homicidio o asesinato, por otra: mientras que lo primero puede ser una acción justa, el segundo es una especie de "matanza desordenada" asociada con lo pecaminoso, que no puede jamás caer en la categoría de acción virtuosa (Amerini, 2013: 184). El aborto, aparentemente, podría entrar en la primera categoría, pero no en la segunda. En la misma línea aparece el ejemplo de Abraham, que no podría haber sido castigado por haberle quitado la vida a su hijo por orden divina (*ST* I–II, q. 100, a. 8, ad 3). Así, tampoco es punible matar a un tirano que actúa contra su república (*ST* I-II, q. 100, a. 8, ad 3); matar involuntariamente o en legítima defensa (*Sent.* IV, d. 25, q. 2, a. 2, q. la 2, ad 3) o matar a un animal en caso de tener razones justas para hacerlo (*Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 5, q. la 2, ad 2).[2]

Proseguimos ahora con el segundo punto. La diferencia recién expuesta que involucra una distinción tajante entre aborto y asesinato se profundiza cuando en *ST* I-II q. 100, a. 6 se

[2] Stump asocia este problema con la pena capital. A su criterio, en la cosmovisión tomista, la pena capital no es punible –como sí lo es el homicidio– por estar asociada por la noción de justicia distributiva (2005: 492).

define homicidio como la "supresión de la vida de un ser humano que esté ya existiendo" (*homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis*). El pasaje no deja de ser un tanto oscuro en tanto que este "*iam existentis"* podría interpretarse de diversas maneras. Podría entenderse que un ser humano ya existe en potencia en el semen paterno –en tanto causa formal, final y eficiente de la generación– y, por ende, que el pasaje sea una crítica al onanismo, según la cual se acusa de homicida a quien desperdicia la potencia de generar nuevos seres humanos. Otra alternativa sería entender que hay un ser humano ya existente desde la concepción en la que se da el primer contacto entre los residuos masculino y femenino y empieza la gestación. Esto supondría una sinonimia tajante entre aborto y asesinato, porque estaría haciendo equivalente el interrumpir un embarazo a cometer un homicidio. No obstante, a nuestro criterio esta definición de asesinato, sin lugar a duda, coloca al aborto y al homicidio en las antípodas. ¿Por qué? Porque ese *iam existentis* debe entenderse por "ya nato".

Lo último queda probado porque en *ST* II-II, q. 154, a. 3 aparece otra definición de homicidio como "un pecado contra la vida de un ser humano que ya haya nacido" (*peccatum quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium*) y esta definición viene a especificar que el ser humano ya existente que encontrábamos en la primera definición es aquel que ya ha nacido. Aquí la ambigüedad es nula, el pasaje anterior se esclarece completamente y es imposible asociar esta definición de homicidio con el aborto, dado que el embrión a abortar no puede, de ningún modo, haber nacido.[3] Más aún, dados dos pasajes que refieren a la misma problemática, donde uno es ambiguo y el otro lo especifica y esclarece, difícilmente podría pensarse que el "ya existente" del primer pasaje pudiera referir a algo distinto que al "ya nato" que encontramos en el segundo –máxime, cuando sostener lo anterior implicaría un trabajo para entender por qué el Aquinate daría definiciones diferentes de una noción jurídica que requiere tanta precisión a la hora de emitir sentencia, como lo es el homicidio–. En síntesis, parece evidente que la referencia a la existencia en tanto ser humano del primer pasaje es una manera ambigua de apelar al nacimiento del infante.

[3] En esta línea es que Brower, a cuento de una investigación respecto de otros menesteres, señala que el ejemplo favorito de Tomás de cambio sustancial es el que se da desde la sustancia propia de la unión del esperma y de la sangre menstrual –cigotidad (*zygotehood*)– hacia la humanidad (Brower, 2012: 89-90). Así, aboga por que el embrión tenga una cierta forma substancial y características propias que lo distinguen del ser humano desarrollado, y, en este sentido, que la pena por la destrucción de un embrión no sea la misma que por asesinar a una persona en acto.

3. Fetos abortivos y animados

Como señala merini (2013: 186), hay dos definiciones que ayudan a comprender cabalmente la concepción tomista del aborto. La primera es la de "feto abortivo" (*foetus abortivus*) y la segunda es la de animación racional. Respecto de lo primero es fundamental el pasaje de *Sup. Cor.*, ch. 15, lec. 1, n. 904. Allí señala:

> Se dice abortivo al feto que, o nace antes del tiempo debido, o es sacado con violencia o no llega al debido desarrollo, y, como estas tres cosas veía en sí mismo el Apóstol, por eso dice como a un abortivo[4].

Aparece esto en la exposición que hace el *Doctor Humanitatis* de *Corintios* 15, 1-11 y en función de la línea 8 de tal pasaje, donde el apóstol Pablo dice que Cristo se le apareció a él último de todos y como un abortivo, dada su propia inferioridad. Inferioridad que él se atribuye por haber sido el último de los apóstoles. Por "abortivo", quiere significar su imperfección e incompletitud respecto al resto de los apóstoles.

En primer término, señala el Aquinate, abortivo se refiere al que nace antes de tiempo. En segundo, a un feto extraído antes de tiempo del vientre materno. En tercer lugar, a uno que no pudo acceder a su desarrollo completo. Mientan, estos tres aspectos, una falta de desarrollo completo del embrión como humano *tout court*; una serie de potencialidades –esto es, un desarrollo completo– cuyo acto queda anulado y una distinción tajante entre un ser humano en acto y un abortivo.[5] Esta noción viene claramente en consonancia con la sección anterior a distinguir homicidio y asesinato, pues un embrión –dentro o fuera del vientre materno– no cumple con las condiciones para ser una persona en acto.

Respecto de lo segundo, la distinción es clara en *Sup. Iob.* 3, 24, 387-402. En referencia a los dichos de Job:

> Cabe considerar que algunos mueren en el vientre previamente a la infusión del alma racional, que es la única inmortal. Él expresa esto diciendo "¿O por qué no fui como un oculto aborto

[4] "Dicit autem tamquam abortivo, propter tria. Abortivus dicitur aliquis foetus vel quia nascitur extra tempus debitum, vel cum violentia educitur, vel quia non perducitur ad debitam quantitatem; et quia haec tria videbat in se apostolus, ideo dicit tamquam abortivo".

[5] Te Velde distingue entre diferentes tipos de creación desde la perspectiva tomista y explica que la *generatio* supone la producción de un ser humano desde algo que no lo era (Te Velde, 2006: 139). Si se tiene en cuenta el contexto al que hacemos referencia, no parece aventurado concluir que un *abortivum* no es un ser humano, pues desde aquel se da lugar a la generación de una persona.

> de un nacimiento?" Los fetos abortados de esta clase no tienen nada perpetuo que permanezca. Por otra parte, los que mueren luego de la infusión del alma racional subsisten verdaderamente luego de la muerte, no obstante, no ven la luz de este mundo.[6]

El contexto de este pasaje es el lamento de Job tras sufrir las calamidades a las que es sometido para probar su fe. Job parece desear no haber nacido y haber muerto previamente a su concepción. Es esto lo que le da la oportunidad al *Doctor Communis* de distinguir entre fetos animados racionalmente e inanimados. Los primeros serían aquellos tras cuya muerte los hace merecedores de premio en la vida *post mortem* mientras que los segundos no tienen en sí nada perpetuo y cuya muerte significa un rotundo fin.[7]

4. Prioridad de lo más perfecto sobre lo menos perfecto

Amerini señala una serie de pasajes que habilitarían la práctica del aborto. Son aquellos que priorizan al humano sobre las plantas y las bestias, y a los seres en acto, sobre los seres en potencia (2013: 187-188). En esa línea aparece *ST*, II-II q. 64, a. 1:

> Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre.

Es de este modo que el Aquinate fundamenta por qué, a su criterio, no es ilícito terminar con la vida de cualquier ser vivo –como lo enuncia la formulación del artículo de la *quaestio*–, sino que esto únicamente vale entre seres humanos, con las excepciones allí mencionadas (por

---

[6] "Considerandum est autem quod in vulva aliqui moriuntur ante infusionem animae rationalis quae sola immortalis est, et quantum ad hoc dicit aut sicut abortivum absconditum non subsisterem: ab huiusmodi enim abortivis fetibus nihil perpetuum remanet; aliqui vero moriuntur post infusionem animae rationalis, qui quidem post mortem subsistunt secundum animam sed lucem huius mundi non vident".

[7] Respecto del momento y el modo en que comienza a existir el alma racional, Bradley –en función de III *Sent.,* d. 3, q. 5, a 2– propone que Tomás sigue a Aristóteles: aquella es creada e insuflada directamente por Dios en el día cuarenta para los hombres y en el noventa para las mujeres (Bradley, 2004: 27). No nos queda del todo claro si esto es así, pues el Aquinate no refiere, en el pasaje, a la recepción del alma racional, sino meramente a la *perfectio* de tales embriones, lo cual podría referir al desarrollo del alma nutritiva o al del alma sensitiva, a la que se llega progresivamente antes de la llegada, desde fuera, del alma racional. Incluso, podría referir a algo meramente físico, sin relación con lo anímico. Sobre el problema de las facultades del alma en el embrión al que acabamos de referir, véanse, por ejemplo, Callus (1961: 280) y Hughes (2015: 63).

orden divina, por error, en legítima defensa, protegiendo la república, etc.). Esto tiene fundamento, para Tomás, en el hecho de que cada cosa ha sido hecha para alguna perfección (*perfectio*) –causa final– determinada, y que la del ser humano es prioritaria respecto de las demás, al punto de que aquellas están subordinadas a la perfección humana. Así, las plantas y animales están hechos y existen solo para provecho del hombre. Es la vida y perfección humana lo que da sentido a la existencia de los demás vivientes. Es en esta línea, que, en el mismo artículo, contra la tercera objeción, señala que matar un buey no es asesinato sino robo, en caso de que este fuera propiedad de otro hombre. En suma, es claro que el hombre puede disponer de las demás criaturas vivientes, como también lo atestiguan otras fuentes del corpus (por ejemplo, *ST* I, q. 96, a. 1; *ST*, II-II, q. 64, a. 1, ad 3).

Hay una conclusión interesante que puede seguirse de pasajes como los anteriores: que Tomás de Aquino hubiera defendido el uso de terapias con embriones e, incluso, la destrucción de un feto en pos de sostener la vida de la embarazada, a pesar de que no existiera nada similar en su tiempo. Esto puede inferirse, por ejemplo, de *Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 1 qc. 1 ad 4: "Y del mismo modo se debe dejar perecer al infante antes que perecer uno mismo por cometer homicidio contra la madre".[8] Este pasaje aparece en el contexto de la discusión referente a si el bautismo debe suceder dentro del vientre materno o luego del nacimiento del hijo. Específicamente, es en respuesta al argumento que sostiene que, como la muerte eterna es mucho peor que la terrenal, en caso de problemas en el parto, la mujer debe ser cortada para poder sacar al hijo, bautizarlo y salvarlo a él del castigo eterno al costo de perder la vida terrena de la madre. A las claras, se ve cómo Tomás responde a este punto: quitar la vida de la madre es un homicidio y no hay fin que justifique este acto pecaminoso. Nuevamente, sostiene sin dudar la prioridad de la madre sobre el hijo en caso de peligro: la madre es un ser humano en acto y perfeccionado; dejarla morir es un pecado de máxima gravedad; no así, en el caso del embrión, que, como hemos señalado, no tiene el mismo estatus.

De pasajes como este, Amerini extrae que Tomás estaría de acuerdo con el uso de embriones para fines terapéuticos útiles para los seres humanos en acto (Amerini, 2013: 190):

> Si esto fuese así, aunque puede que él no haya imaginado prácticas médicas que produjeran o manipularan embriones, aún así podría ser que en principio Tomás no estuviese en contra de (i) intervenciones médicas en embriones ya existentes con el propósito de mejorarlos o curarlos

[8] "Et ideo homo potius debet dimittere perire infantem quam ipse pereat, homicidii crimen in matre committens".

> para generar humanos sustancialmente mejores y más sanos, y (ii) procedimientos atinentes a la maternidad que pudieran mejorarla o incluso hacerla posible para alguien.[9]

Para el autor, aunque el Aquinate nunca aprobaría el generar o producir embriones – que en potencia serían luego seres humanos perfeccionados y solo deben producirse para ese fin, esto es, el natural– para usos terapéuticos que implican su destrucción, sí admitiría que se utilicen embriones ya generados en pos de mejorar la salud de seres humanos o colaborar en tratamientos referentes a la maternidad, sea para mejorar el proceso, sea para hacerlo posible.

En esta misma línea, Eberl ilustra esto con el experimento mental de una embarazada que sufre un cáncer y, para combatirlo y preservar su vida, debe someterse a tratamientos agresivos –como radiación o quimioterapia– que pondrían en peligro a su hijo/a aún no nato/a (Eberl, 2006: 21):

> Considérese, por ejemplo, el caso en el que una mujer embarazada descubre que ella tiene un tipo de cáncer que, de no tratarlo con métodos agresivos, sería terminal. Por someterse a radiación y quimioterapia, su hijo por nacer podría ser lastimado o abortado. [...]
>
> Por administrar y consentir la recepción del tratamiento agresivo, respectivamente, ambos, tanto el médico como la madre, no pueden evitar ser acusados de performar una acción que resulta en el daño o el aborto [del feto]. Esta acción, no obstante, puede justificarse al explicar que la deformación o muerte del feto no fue buscada directamente. [...]
>
> Concluyo, por consiguiente, que la explicación del Aquinate al respecto de la acción intencional y su criterio moral permiten que agente esté moralmente justificado cuando busca directamente un fin bueno aunque al mismo tiempo sea responsable por alguna posible consecuencia negativa concomitante [de aquel].[10]

Según el autor, el Aquinate podría habilitar a la mujer para proceder con tales tratamientos, en tanto la muerte del embrión es un accidente de una acción buena –esto es, preservar la vida de la potencial madre–. Todo esto se basa en la admisión que haría Tomás del principio de doble efecto, según el cual una acción que busca un fin moralmente bueno –como salvar una vida– sigue siendo buena, aunque accidentalmente produzca algo malo –un aborto–. La acción terapéutica que produce accidentalmente el aborto sigue siendo moralmente positiva, en tanto el mal que produce no es el fin buscado por tal acción y no es más que un suceso accidental y menos indeseado que el que se está evitando (la muerte de la madre). No obstante, entiende Eberl, de los textos del Aquinate se sigue que la vida del embrión es una vida humana tanto

[9] Traducción del inglés propia.
[10] Traducción del inglés propia.

como la de la madre. Su conclusión es que todo aborto que se induce como fin en sí mismo es inadmisible para Tomás, mientras que solo son admisibles aquellos en los cuales el aborto es un accidente de una acción buena –una terapia– que no lo tiene como fin, sino como medio o como fin accidental (Eberl, 2006: 63-65).

A nuestro entender, por lo que hemos mostrado a lo largo de este capítulo, la posición tomista en referencia al aborto y a la vida del embrión no necesariamente responde a esta última tesis de Eberl. Él sostiene su interpretación en algunos pasajes como *ST* II-II, q. 64, a. 6, en los que Tomás califica como inmoral la acción de asesinar al inocente. Hemos mostrado cómo el embrión no es estrictamente un ser humano inocente, en tanto no ha nacido y no está completo. También se ha señalado cómo, en rigor, la acción de abortar no es un asesinato, sino otro tipo de matanza, como el tiranicidio y otros ejemplos. Hay, sin embargo, otro pasaje del que su interpretación depende completamente, *ST* II-II, q.64, a. 8 ad 2: "Si resulta la muerte de la mujer o del feto animado (*puerperii animati*), no podrá evitar la pena de homicidio". El pasaje refiere a una respuesta de la *Summa* a la pregunta acerca de si es homicidio el golpear accidentalmente a una embarazada y producirle la muerte o el aborto. Aunque sería necio no conceder que se está llamando homicidio a la interrupción del embarazo accidental, no parece claro que se siga de aquí que todo aborto es asesinato. Más bien, cabe destacar que no se trata de cualquier *foetus* o de cualquier *embryo*, sino de un "feto animado". De aquí podría seguirse que ya ha recibido el alma racional y que tiene un estatuto tal, que producir la interrupción de su gestación ya no es comparable a la matanza accidental del buey del vecino –por utilizar uno de los ejemplos de Tomás para referir a las matanzas–, sino con un homicidio *tout court*. Si se nos dijera que esto es contradictorio con nuestra tesis referente a que no hay homicidio antes del nacimiento, porque ese crimen implica la matanza de un ser humano "ya nacido", podemos conceder que esta animación racional ya suministrada para el embrión es una suerte de nacimiento espiritual, que sirve como criterio para dirimir hasta cuándo es posible ejecutar un aborto sin que este sea punible. Se puede abortar un embrión hasta tanto este sea un ser humano en acto, esto es, racionalmente animado.

Una solución más sencilla –aunque probablemente más discutible por arbitraria– sería entender que este pasaje donde se llama homicidio a la interrupción del embarazo es aislado y no tiene otro similar del cual se pueda defender una posición tomista coherente, para la cual aborto y asesinato son lo mismo. Máxime, con todos los pasajes mencionados que abogan por la riqueza del pensamiento del Aquinate a la hora de distinguir ambas nociones.

Conclusión

Más arriba se atendió a las discusiones que el Aquinate tuvo sobre la embriología y al aborto en diversos pasajes del corpus. En primer término, analizamos cómo Tomás no duda en calificarlo de pecado mortal y antinatural pero aun así menos grave que el asesinato. En segundo lugar, mostramos que la idea de "pérdida de una vida" en la acepción tomista parece incluir al aborto entre las matanzas que no son homicidio, dado que tienen causas justificadas y no atacan a ningún ser humano ya nacido y existente en acto. En tercer lugar, señalamos las nociones de abortivo y animación que colaboran a ampliar su esquema general de su concepción del embrión. En ese sentido, nos permitimos notar cómo el abortivo siempre se asocia con una malformación y cómo la animación está asociada con la vida terrena y supraterrena. Finalmente, respecto de la relación entre la madre y el embrión, señalamos la prioridad que tiene la primera –así como cualquier ser humano en acto– sobre la segunda. Esto último da pie a especular sobre la habilitación tomista del aborto y –anacrónicamente– de terapias con embriones.

Una propuesta definitiva y global respecto de la posición tomista en referencia al aborto supondría un análisis comparativo de otros pasajes donde el Aquinate se muestra más propenso a enfatizar el carácter pecaminoso del aborto y, al menos en apariencia, a asociarlo con el asesinato. Una vez que se haga tal análisis podremos sopesar la propuesta de Amerini –para quien no hay una posición única tomada por el *Doctor Angelicus*– con las tensiones o falta de ellas que haya a lo largo de los diferentes pasajes del corpus. En referencia a la posición de Eberl y a los pasajes en donde Tomás habla del aborto como un homicidio, una alternativa, que no exploramos aquí por los límites de este trabajo, sería determinar en una lectura global del *corpus* si se puede establecer una época en la que Tomás ve más críticamente al aborto y otra donde suaviza sus críticas al respecto; si alguna de las dos posiciones es minoritaria en referencia a la cantidad de pasajes o si en todos los períodos de su obra existe esta dualidad entre pasajes claramente críticos y pasajes que habilitan a las claras al aborto como una acción buena.

Last but not least, determinar si la posición de Tomás sobre el aborto es efectivamente epocal, como señalaba Amerini, o si hay debates al respecto entre otros autores –como Alberto Magno, Egidio Romano, Duns Escoto–, colaboraría a desacreditar esa posición manualística que asocia la filosofía de los escolásticos con una mera repetición de la filosofía aristotélica,

para mostrar, una vez más, los amplios, agudos y –¿por qué no?– actuales debates que colmaron las aulas de las primeras universidades.

Bibliografía

Fuentes

Alarcón, Enrique *Thomae de Aquino opera omnia* <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> [Consultado el 8/8/2022].

Byrne, Damián (2001) *Tomás de Aquino, Suma de teología,* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 5 vols.

Cruz, Juan Cruz y Téllez Ezequiel (2014) *Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre el alma,* Universidad de Navarra y Pamplona.

Bibliografía secundaria

Bradley, Denis (2004) ""To be or not to be': Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul", *The Thomist: A speculative quarterly review* 68 (1), 1-39.

Brower, Jeffrey (2012) "Matter, Form, and Individuation" en Davies, Brian y Eleanore Stump Eleonore, *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, 85-104.

Callus, David (1961) "The Origins of the Problem of the Unity of Form", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 24 (2-4), 257-285.

Eberl, Jason (2006) *Thomistic Principles and Bioethics,* Londres – Nueva York: Routledge.

Amerini, Fabrizio (2013) *Aquinas on the Begining and End of Human Life,* Mark Henninger (trad.), Harvard University Press.

Hamer, Hyeronimus "Declaration on Procured Abortion–Quaestio de abortu procurato," II<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_en.html> [Consultado el 17/12/2021].

Hughes, Christian (2015) *Aquinas on Being, Goodnes and God*, Londres-Nueva York: Routledge.

Jones, David Albert (2013) "Aquinas as an Advocate of Abortion? The Appeal to 'Delayed Animation' in Contemporary Christian Ethical Debates on the Human Embryo" *Studies in Christian Ethics* 26 (1), 97-124.

Te Velde, Rudi (2006) *Aquinas on God: The "Divine Science" of the Summa Theologiae,* Cornwall: Ashgate.

Stump, Eleonore (2005) *Aquinas*, Londres – Nueva York: Routledge.

Van der Lugt, Maaike (2004) *Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire,* París: Les Belles Lettres.

UN ABORDAJE A LA LÍRICA DE TROVADORES Y TROVEROS DESDE LA CANCIÓN DE CRUZADA

JUAN MANUEL LACALLE
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Entre 1150-1250 se produce un corpus de *ca.* quince y treinta canciones de cruzada, dependiendo del criterio más estricto o amplio de definición que se tome. Al margen del eje temático, este subgénero lírico presenta un matiz híbrido, dado que las distintas obras pueden pertenecer al conjunto de *cansós* o de *sirventés*. En la comunicación se buscará realizar un primer mapeo y tipificación de este corpus con especial atención a la producción del "rey trovador" Thibaut de Champagne, quien participó en la Cruzada de 1239. Se tomarán para el análisis contrastivo las tres canciones donde este compositor aborda la temática de *croisade*, que se dedican respectivamente a la exhortación a la partida, el lamento por la separación de la dama (y la contraposición entre dama celeste-dama terrestre), y la crítica a la hipocresía y traición del mundo terreno: *Señores, sepan: quien no vaya*; *Dama, ahora es cuando debo marchar*; *En tiempos llenos de felonía* (*Seigneurs, sachiez: qui or ne s'en ira; Dame, ensi est q'il m'en couvient aller*; *Au tens plain de felonie*). El objetivo es trabajar comparativamente tres subtipos diversos y hacer un análisis complementario de la lírica y la música, puesto que en los tres casos se conserva la notación neumática. En las *Jornadas* se reprodujeron y comentaron fragmentos sonoros. Por obvias razones, aquí no se incluyen.

Palabras clave: Música medieval – Lírica medieval – Thibaut de Champagne – Cruzadas

Abstract
Between 1150-1250, *ca.* fifteen and thirty crusade songs are produced, depending on the stricter or broader criteria of definition that is taken. Apart from the thematic axis, this lyrical subgenre presents a hybrid nuance, given that the different works can belong to the set of *cansós* or *sirventés*. The communication will seek to carry out a first mapping and typification of this corpus with special attention to the production of the "troubadour King" Thibaut de Champagne, who participated in the Crusade of 1239. The three songs where this composer addresses the theme of the crusades will be taken for contrastive analysis; songs which are dedicated respectively to the exhortation to leave, the lament for the separation of the *dame* (and the contrast between celestial *dame*-terrestrial *dame*), and criticism of the hypocrisy and betrayal of the earthly world: *Seigneurs, sachiez: qui or ne s'en ira*; *Dame, ensi est q'il m'en couvient aller*; *Au tens plain de felonie*. The objective is to work comparatively on three different subtypes and make a complementary analysis of lyrics and music, since in all three cases the pneumatic notation is preserved. During the *Conference*, music fragments were reproduced and commented on. For obvious reasons, they are not included here.

Keywords: Medieval music – Medieval lyric – Thibaut de Champagne – Crusades

El trabajo es parte de mi proyecto de tesis en el marco de la Maestría en Estudios Medievales de la Universidad de Buenos Aires. Allí me propongo cruzar dos grandes líneas de análisis propias de los estudios medievales: la lírica de troveros y trovadores, por un lado, y las cruzadas, por el otro. El primer caso implica adentrarse en el terreno de la literatura y de la música, y el segundo amplía el arco interdisciplinario de abordaje hacia los ámbitos de la historia, la política y la religión. Mi objeto será el corpus conservado de canciones de cruzada, y será foco de análisis luego de la realización de un mapeo general de la lírica trovadoresca y una contextualización de las cruzadas, con especial hincapié en el recorte temporal coincidente con la producción poética seleccionada (fines del siglo XII y comienzos del XIII). El propósito de esta comunicación es dar un primer paso en esa dirección.

Entre 1150 y 1250 se produce un corpus de *ca.* quince y treinta canciones de cruzada, número que oscila de acuerdo con el criterio más estricto o amplio de definición que se tome. Al margen del eje temático, este subgénero lírico presenta un matiz híbrido, dado que las distintas obras pueden pertenecer al conjunto de *cansós* o de *sirventés*. Para adentrarme en un primer mapeo y tipificación de este corpus y contemplar esta diversidad, partiré de las tres canciones de cruzada que forman parte de la producción del "rey trovador" Thibaut de Champagne, quien participó de la Cruzada en 1239. Su producción está integrada por 36 *chansons d'amour*, 2 *pastourelles*, 7 *jeux partis*, 5 debates, 1 *sirventés*, 4 canciones marianas y 1 *lai*. La cantidad de melodías asciende a 410 si se incluyen los *contrafacta*, es decir, la variación textual con mantención melódica. Las tres canciones donde este compositor aborda la temática de *croisade* se dedican respectivamente a la exhortación a la partida, el lamento por la separación de la dama (y la contraposición entre dama celeste-dama terrestre), y la crítica a la hipocresía y traición del mundo terreno: *Seigneurs, sachiez: qui or ne s'en ira; Dame, ensi est q'il m'en couvient aller*; *Au tens plain de felonie*. El objetivo es ingresar a este subgénero temático mediante la consideración de tres tipos diversos y en un paso futuro realizar un análisis complementario más profundo de la lírica y la música, puesto que en los tres casos se conserva la notación neumática.

De acuerdo con la definición de Ramón Mendéndez Pidal (1956), algunas características de los juglares eran la diversión, el ser itinerantes, el tener en cuenta un público y el manejo de la puesta en escena. En una tónica similar, las operaciones de poder que realizaban "reyes trovadores" como Don Denís, Alfonso X y Thibaut evidencian cierto carácter de *performance*. Tanto para cuestiones religiosas como para los propios juglares, el canto

era de suma importancia para la captación de la atención del auditorio. Además, en el contexto de conflictos de poder entre monarcas, nobleza y papado, la lírica era un terreno fecundo propagandístico que canalizaba diversas críticas políticas como las realizadas por Thibaut hacia el papa (en *Au tens plain* y *Deus est ensi*, especialmente) sobre un hecho contemporáneo a la composición (la prédica de las Cruzadas). El *sirventés*, con un carácter temático moral, personal, político o literario, podía tener una finalidad propagandística y un carácter más circunstancial. En su clasificación, Martín de Riquer define al *sirventés* político como

> comparado a las modernas campañas de prensa, pues en ambos casos se intenta defender un punto de vista, desacreditar el contrario y atraer prosélitos y partidarios a una causa. El *sirventés* político explica el hecho de que reyes y grandes señores procuraran rodearse de trovadores que podían difundir su política, defender su actuación y atacar la de sus enemigos (Riquer, 1975: 56).

A continuación, de Riquer señala otros temas que fueron tratados con abundancia en el género y menciona "Las cruzadas de Oriente", donde es posible incluir el subgénero *cansó de cruzada*, que anima a los cristianos a participar y a crear un ambiente propicio.

En la introducción al reciente *Cambridge Companion to the Literature of the Crusades* (2019), Anthony Bale define a la cruzada como una campaña militar inspirada por la fe o la piedad o como una peregrinación militarizada. Si bien el epicentro se encuentra en el Reino latino de Jerusalén (1096-1189), el concepto atañe a otras regiones, como la ibérica o norafricana. En este terreno se solapan temáticas diversas como el peregrinaje, el sermón, la búsqueda, la narrativa de viaje y la épica heroica. Por otra parte, el influjo del imaginario cruzado se extiende temporal y geográficamente a manifestaciones en la cultura popular y en el discurso político. Específicamente sobre el aspecto literario, Bale señala:

> Históricamente ha habido poca homogeneidad sobre lo que es una cruzada; pero en términos literarios vemos que emergen algunas tendencias clave: esto incluye el encuentro ambivalente con el otro; la alabanza de la violencia pía; el papel de las Cruzadas en la narración y el desarrollo de un sentido de memoria colectiva o comunal (Traducción propia).

La construcción literaria juega un papel importante en la comprensión de lo que era una cruzada, dado que se trata de un movimiento difuso, enormemente ideologizado y cambiante. Sin ánimos de detenernos en el contexto en esta oportunidad, solo recordemos que la Primera Cruzada tuvo lugar en 1096, instigada por el Papa Urbano II, en especial en los Concilios de Piacenza (marzo) y Clermont (noviembre); fue motivada para salvaguardar el acceso de los

peregrinos a la Tierra Santa en Palestina y con el objetivo de colaborar con el emperador bizantino Alejo I en el contexto del reciente cisma de 1054. Hacia el siglo XIV, ya el estereotipo del caballero cruzado como ideal literario estaba más relacionado con la conducta cortesana que con la tarea concreta de la recuperación de la Tierra Santa.

Estos eventos históricos produjeron sobre todo tres líneas genéricas de textos: la crónica, la *chanson de geste* y la lírica trovadoresca. La primera canción de cruzada documentada data de 1137 (Harvey, 1999b), "Emperador, por mí mismo" de Marcabru.[1] Allí se incita a atacar a los almorávides de España mediante la exaltación de las virtudes guerreras cristianas, en contraposición a la lujuria y la ociosidad de los barones al norte de los Pirineos, que se negarían al llamado para la Reconquista por aquel entonces.

Los estudios integrales que han indagado en las canciones de cruzada se centran en las distintas figuras autorales cuyo eje mayor ha sido, precisamente, Thibaut de Champagne. Las ediciones de su producción son numerosas. Destacamos aquí la reciente publicación y estudio de su obra integral, publicada por Champion en 2018, que incluye los textos y las melodías (Callahan, Grossel y O'Sullivan, 2018). A diferencia de otros casos, sus composiciones incluyen un matiz experiencial por su participación activa en la cruzada. Distinto es, por ejemplo, lo sucedido con otros trovadores como Bertrán de Born. Como señala Peter Dronke: "Es conveniente recordar que este era el mismo hombre que en 1187 espoleó repetidamente a sus semejantes para ir a la cruzada, aunque sin arriesgarse a hacerlo él mismo, y que pocos años después se hizo cisterciense" (Dronke, 1995: 274). Algunos compositores que sí acompañan su exhortación a la partida con el viaje personal son Tort Peirol, Gaucelm Faidit, Raimbaut de Vaqueiras, Peire Bremon, Philippe de Novare. En otro orden, en el terreno de las canciones de amor, Ruth Harvey afirma que el *amor de lonh* expresado por Jaufré Rudel en *Lanquan li jorn* estuvo inspirado por el viaje a Tierra Santa (Harvey, 1999a).

En cuanto a una mirada abarcadora de la lírica sobre cruzadas, no quería dejar de destacar el proyecto "Lyric Responses to the Crusades in Medieval France and Occitania" con sede en la Universidad de Warwick, que produjo un sitio web con recursos en línea muy ricos. Linda Paterson, al frente de este proyecto, destaca los tonos positivos y negativos que se recuperan de las cruzadas en la poesía. Por solo dar un ejemplo, Marcabru ensalza a Alfonso VII por su trabajo contra el islam en territorio español, en contraposición a lo que se hace en Francia, y también compone un poema sobre la fallida Segunda Cruzada de Luis VII en 1144.

[1] Emperaire, per mi mezeis.

Otro caso es el del mentado Bertrán de Born en alabanza a Ricardo Corazón de León cuando toma la cruz en la Tercera Cruzada –que, por cierto, fue lo que propició la mayor cantidad de canciones occitanas y francesas–, mientras que, al mismo tiempo, lo critica por la demora en la partida. O, por último, el de Raimbaut de Vaqueiras en su composición en contra de Balduino en 1204, cuando es electo emperador en lugar de su patrón Bonifacio.

En la clasificación de Paterson (2019), que sigue la de Bédier (1909), dos grandes grupos son las canciones de exhortación a partir a la cruzada, que poseen una mezcla de culpa y alabanza,[2] y la *chanson de départie* (separación). Un detalle que distingue, en términos generales, la producción trovera y trovadoresca es que en esta última se suele mencionar con más frecuencia y de manera más directa a personajes específicos. El acervo trovero se dedica más al lamento de la partida del amado a la cruzada y se centra en la pena de la separación, mientras que el occitano celebra la inminente cruzada, anuncia la partida en determinado contexto político, lamenta la marcha desde una corte específica o enfatiza la fidelidad de los amantes, más que la pena de la separación. La variedad en las respuestas trovadorescas podría desprenderse de su tradición manuscrita: los cancioneros franceses son más bien producciones lujosas y aristocráticas que reproducen un canon monotemático y que poseen mayor rigidez genérica. En el sur, en cambio, existía una mayor contaminación con las polémicas políticas –en parte, como consecuencia del fracaso de la Segunda Cruzada, la pérdida de Guillermo X de Aquitania y las preocupaciones por la transferencia de las tierras de la casa Poitou a los Capetos, y lo que representará el influjo francés en el ducado otrora independiente–. Cuando tiene lugar el conflicto papal-imperial hacia 1227 entre el emperador Federico II y el papa Gregorio IX, quien lo excomulga, la lírica es escenario de la propaganda imperial: "El trovero Thibaut de Champagne estaba presente en el sitio de Avignon en el ejército francés, abandonó el sitio sin el permiso del rey y formó un grupo rebelde a la corona francesa" (Paterson, 2019: 47. Traducción propia). No obstante este posicionamiento, los matices tienen lugar, y en sus poemas, Thibaut culpa tanto a barones como a clérigos.

El rey Teobaldo I de Navarra, conde de Champagne y de Brie, también conocido como Thibaut IV de Champagne, es responsable del repertorio musical medieval más vasto conservado de la misma autoría. Los manuscritos que transmiten conjuntamente la poesía y la

[2] Jean Frappier (1966) distingue las piezas compuestas por propagandistas de la cruzada (juglares, clérigos y señores que no participaban de manera directa) de aquellas compuestas por los propios cruzados, que poseen un tono más personal y dramático y mayor interés psicológico.

música de las composiciones son catorce. Además, se cuenta con dieciocho copias que mantienen solo la letra. Para el análisis de sus canciones hay que tener en cuenta el contexto de la Sexta Cruzada y de las relaciones entre el papado, el emperador y los diferentes reyes. Ya a partir de la Cuarta Cruzada comienzan a predominar los intereses económicos y mercantiles por sobre los religiosos. Estos cambios, si bien no profundizaremos en ese aspecto, tienen su correlato en la composición lírica. Entre algunas modificaciones se incrementa el realismo y la ironía. El repertorio de Thibaut, por su carácter de rey, es eminentemente público y busca interpelar e influir a través de la música y la poesía en las querellas de poder. En efecto, Thibaut tuvo una parte activa en los conflictos surgidos entre los grandes señores feudales y la dinastía capeta. Durante los primeros años, su actitud fue de lealtad hacia el rey de Francia, pero en lo sucesivo sus cambios de posición le granjearon enemistades entre la nobleza y una cierta fama de volubilidad (Sánchez Palomino, 2005: 164). Pero los problemas entre Thibaut y la monarquía francesa aparecieron ya con motivo de su participación en la cruzada anti albigense en 1226, cuando se efectuó un nuevo llamamiento a la cruzada ya convocada por Inocencio III en 1208 en suelo occidental. Thibaut acompañó a Luis VIII en el asedio de Avignon, pero, una vez cumplido el período obligatorio, regresó a Champaña dejando solo al rey, no sin antes haber intentado convencerle para que levantase el asedio. Thibaut no aprobaba la finalidad solapada de la cruzada, que era la anexión a la corona de Francia del Languedoc, donde gobernaba su primo Raimundo VII.

Tras su muerte en 1253, su sepulcro permanece en la Catedral románica Santa María la Real de Pamplona, donde se lo representa rodeado de músicos. Su producción se puede ubicar en la segunda etapa de composición trovera, durante la primera mitad del siglo XIII. Esto, si tomamos la periodización que divide la producción trovera en tres etapas: a) hasta 1200 (centro de producción: Troyes), b) 1200-1250, c) 1250-1300 (centro de producción: Arrás). Se conocen 541 textos y 59 melodías de su autoría. Se conservan catorce copias del *Cancionero del Rey de Navarra* con música incluida y dieciocho con la poesía solamente. Un total de treinta y dos manuscritos, entre los cuales cabe destacar el *Chansonnier du roi de Navarre*,[3] el de *Clairambault* y el *Chansonnier Cangé* (fines del siglo XIII-principios del XIV es el manuscrito más moderno y se

[3] Esta copia del cancionero es considerada la más cercana a un hipotético original y forma parte del *Manuscrit du Roi* (París, BNF, fr. 844 ff. 13 y 59-78) que perteneció a Carlos de Anjou, rey de Sicilia (1266-82). Allí, solo faltan dos de sus composiciones. Una particularidad del manuscrito es que todas las obras figuran como de autoría anónima. Otro dato relevante en relación con la ubicación de sus obras en las copias es que siempre se encuentran en primer lugar, dado que se trata de un compositor regio.

trata del único que incluye la notación mensural). Esto es muestra del alto índice de difusión que alcanzó su producción.

Las composiciones de Teobaldo que nos interesan aquí se fechan en el período de preparación para su expedición en el marco de la Sexta Cruzada, en los meses y años previos a agosto de 1239. En el marco de la cruzada de 1228, guiada por el emperador Federico II y sin el apoyo de la Iglesia, Teobaldo condujo en agosto de 1239 una expedición infructuosa a Siria. A fines de junio deja Champagne para dirigirse a Lyon y, de allí, embarcarse a Marsella y, luego, continuar su recorrido a Tierra Santa.

Las características musicales de las composiciones de Thibaut siguen las propias de los troveros: formas repetitivas, de carácter silábico y con estructura de canción. La forma se divide en dos secciones: *frons* (con dos frases idénticas intercaladas: abab) y *cauda* (de longitud variable). A su vez, la mayoría de los temas utilizan un ámbito de una 8ª o 9ª y las melodías se suelen mover mayormente por grado conjunto, con pocos saltos mayores a la 3ª. Las estrofas son isométricas en decasílabos y el texto se encuentra siempre en *langue d'oïl*. Además de las tres canciones de cruzadas mencionadas, Thibaut compuso el sirventés político, *Deus est ensi conme li pellicanz*, de plena actualidad en la época de composición, sobre la disputa entre el papa Gregorio IX y el emperador Federico II en relación con el objetivo que se perseguía durante la Sexta Cruzada. Previamente, Honorio III había excomulgado a Federico en 1227 por retrasar la partida a la Cruzada. El siguiente papa, Gregorio, no solo lo volvió a excomulgar en 1239, sino que llegó, incluso, a calificar a Federico de "Anticristo". En *Deus est ensi* Thibaut da una visión del mundo donde el mal domina, toma partido por el emperador y alude metafóricamente a la disputa sobre si la Sexta Cruzada debería realizarse hacia Constantinopla (como deseaba Gregorio) o Palestina (como preferían Federico y Teobaldo). El último verso, donde llama al papa y a sus aliados "Malos pájaros que llevan veneno en sus picos" (VI, v. 54)[4] y la metáfora biológica, "Nuestra cabeza hace sufrir a todas las extremidades" (III, v. 21),[5] dejan en claro la crítica al papa. Finalmente, la Sexta Cruzada se dirigió a Palestina, pero el intento de conquista fracasó, y Thibaut regresó en 1240 luego de la derrota en Gaza.

Las canciones de cruzada *Seigneurs, sachiez qui or ne s'en ira* y *Dame, ensi est q'il m'en couvient aler* merecen un análisis conjunto, puesto que ambas composiciones presentan variantes de melodías muy similares. Repiten las líneas melódicas entre el primer y el tercer verso y el

[4] Esta traducción y todas las subsiguientes son nuestras."Des maus oisiaus, qui ont venin es bès".
[5] "Nostre chief fait touz noz menbres doloir".

segundo y el cuarto. *Seigneurs*, que ya en el vocativo incluye el motivo de exhortación, presenta una melodía en el séptimo modo, *Tetrardus auténtico*, y estructuralmente cuenta con cinco estrofas de siete versos decasílabos (la rima cambia cada dos estrofas siempre siguiendo la fórmula: ababccb, con excepción de la tercera estrofa) y un *envoi* de tres versos. En este caso, se exhorta a partir a la cruzada a través de invectivas y mediante un juego de oposiciones de crítica a quien no se sume, y de valoración positiva, a quien sí (paraíso e infierno, ascender y descender, salvación y condenación, marchar y permanecer, honor y vergüenza, valor y cobardía; por solo mencionar algunas). Ejemplo de uno de los paralelismos son los versos: *Quienes no amen a Dios, se quedarán sin honor ni premio* versus *Quienes aman a Dios y al honor de este mundo Qui n'aiment Dieu, bien ne honor ne pris* (v. 9) vs. *Qui aiment Dieu et l'eneur de cest mont* (v. 16). Toda la invectiva tiene una veta personal (la salvación) y otra colectiva (la defensa de la fe cristiana). *Dame, ensi est* se compone de cinco estrofas de ocho versos de diez sílabas con rima ababaaba. La asonancia alterna cada dos estrofas (la quinta comparte la rima con el *envoi*). Ciertas particularidades melódicas que se apartan de las reglas modales permitirían arriesgar una composición posterior para *Dame, ensi est* que podría tomar como modelo *Seigneurs*. Lo cual podría estar acompañado temáticamente por el momento posterior del proceso de partida a la cruzada que se narra. La melodía alterna entre los modos quinto y sexto y permite dar cuenta de cómo, para la época, no era tan estricto el sistema modal. Se puede observar una riqueza de vocablos empleados para referirse a la separación de los amantes: *s'en aler* (v. 1), *départir* (v. 2), *laisser* (v. 4, v. 20, v. 26), *desevrer* (v. 6), *partir* (v. 17, v. 34). Aquí pasamos, de la exhortación a partir hacia la cruzada a la amargura y el dramatismo por la separación de la amada, a quien se dirige desde un comienzo en un tono que escenifica la tensión entre el deber y el amor. En el cierre, esta dicotomía se resuelve mediante la incorporación del amor divino y el galardón.

En *Au tens plain* la versificación cuenta con cinco estrofas de nueve versos de entre siete y ocho sílabas y un *envoi*. La fórmula de la rima se podría expresar: abba bccb b. En los versos séptimo y octavo es donde se hace referencia a la excomunión de Federico (20 de marzo de 1239) anterior a la salida de Thibaut en agosto del mismo año: "je voi esconmenïer/ ceus qui plus offrent reson" [veo excomulgar/ a aquellos que ofrecen más sensatez] (I, vv. 7-8). *Au tens plain* desarrolla tanto la temática amorosa (IV, V, VI) como la política (I, II, III) y las alterna estróficamente. Ambos temas no se encuentran contrapuestos, sino que se yuxtaponen generando una mixtura. Con excepción del último verso de cada estrofa (en *Tritus plagal*), la melodía se desarrolla en un *Tetrardus auténtico*. El cambio de modo y la variación temática en las

estrofas podrían relacionarse con la dicotomía que implicaba para los cruzados y la gente del pueblo el hecho de partir a Tierra Santa y dejar la familia y el hogar –ambos, representados en los poemas por la amada–. De esta manera, Thibaut estaría colaborando e influyendo en la decisión de su gente de partir a la Cruzada de una manera menos directa y, quizás, más efectiva.

Quise, mediante este acercamiento, visibilizar la variedad. Las canciones de cruzada de Thibaut de Champagne son un reflejo de la diversidad y la evolución del género.

Bibliografía

Aubry, Pierre y Joseph Bédier (1909) *Les chansons de croisade*, París: Honoré Champion.

Callahan, Christopher; Grossel, Marie-Geneviève y Daniel E. O'Sullivan (2018) *Thibaut de Champagne. Les Chansons. Textes et mélodies*, París: Honoré Champion.

Chansonnier Cangé (París, BNF, fr. 846). Principios del siglo XVI <gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000950p/f2.image.r=Manuscrit+du+roi+fr+844.langES> [Consultado el 24/7/2022].

Chansonnier Clairambault (París, BNF, fr. 1050). Segunda mitad siglo XIII <gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530003205.r=thibaut+de+navarre.langES> [Consultado el 24/7/2022].

De Riquer, Martín (1975) *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Planeta.

Dronke, Peter (1995 [1978]) *La lírica en la Edad Media*, Barcelona: Ariel. [Versión en castellano: Josep Pujol].

Frappier, Jean (1966) *La poésie lyrique française aux XIIè. et XIIIè. siècles. Les auteurs et les genres*, París: Centre de Documentation Universitaire.

Harvey, Ruth (1999a) "Courtly culture in Medieval Occitania", en Simon Gaunt y Sarah Kay (eds.) *The Troubadours. An Introduction*, Cambridge University Press, 8-27.

—— (1999b) "À propos de la date de la première 'chanson de croisade': *Emperaire, per mi mezeis* de Marcabru (PC 293.22)", *Cahiers de civilisation médiévale* 42, 55-60.

Menéndez Pidal, Ramón (1956) *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid: Espasa-Calpe.

Paterson, Linda (2019) "The Troubadours and Their Lyrics", en Anthony Bale (ed.) *The Cambridge Companion to the Literature of the Crusades*, Cambridge University Press, 39-56.

Sánchez Palomino, María Dolores (2005) "Las canciones de cruzada de Thibaut de Champagne", *Cuadernos del CEMyR* 13, 163-94.

LA MUERTE VIVIDA:

LOS ASPECTOS HISTÓRICOS Y ANTROPOLÓGICOS DEL MORIR

PATRÍCIA MARQUES DE SOUZA
(Doctoranda en Historia y Artes en la Universidad de Granada
y becaria de la Organización de los Estados Ibero-Americanos)
República Federativa del Brasil

Resumen
Esta ponencia está dedicada a estudiar el concepto de la muerte a partir de una perspectiva antropológica e histórica. El objetivo es comprender cómo el fin de la vida terrena puede ser explicado a partir de las interacciones culturales entre las personas y la creación de un amplio y profundo sistema de creencias, valores, símbolos y prácticas. En este sentido, nuestro objetivo es reflexionar cómo las culturas –especialmente, la cristiana–, interiorizan, explican y manipulan el complejo fenómeno de la muerte.

Palabras clave: Muerte – Muerte y vida – Antropología histórica – Cultura cristiana

Abstract
This paper is dedicated to studying the concept of death from an anthropological and historical perspective. The objective is to understand how the end of life can be explained from the cultural interactions between persons and the creation of a broad and deep system of beliefs, values, symbols and practices. In this sense, our objective is to reflect on how cultures –especially, the Christian one– internalize, explain and manipulate the complex phenomenon of death.

Keywords: Death – Death and life – Historical anthropology – Christian culture

La muerte es universal y unificadora. Es un fenómeno biológico, social y cultural que atraviesa las distintas clases sociales, los títulos, la edad, el origen y los deseos humanos. La muerte llega a todas las personas, sin excepción; por eso ha asumido distintos significados a lo largo de la Historia. Asimismo, la humana es la única especie que tiene conciencia sobre el advenimiento de la muerte, es decir, que sabe que su pasaje por la tierra es efímero. En este sentido, el objetivo de esta ponencia será estudiar el concepto de la muerte desde una perspectiva de la antropología histórica y a partir del análisis, tanto de las prácticas sociales, como de las religiosas, además de sus representaciones en el mundo de las artes.

La comunidad de los vivos y de las personas muertas: entre prácticas y representaciones

La conciencia de la finitud es una marca de la humanidad. Por este motivo, la preocupación con la muerte y con las personas muertas ha definido civilizaciones, además de organizar la vida social, religiosa, cultural, simbólica y política alrededor de este tema. En vista de ello, se desarrollaron conceptos y representaciones sobre su sentido y significado tanto en el plano de las sensibilidades como en el mundo material. De acuerdo con Edgard Morin, la conciencia sobre la muerte está relacionada con la domesticación de la vida y el desarrollo de la organización humana (Morin, 1970: 69-70), a diferencia de los animales, que no se saben mortales ni pueden concebirse como seres individuales.

El conocimiento sobre la propia muerte está relacionado con el entendimiento sobre la propia vida, es decir que esta conciencia forma parte de la adaptación humana al medio ambiente y a su desarrollo biológico, social y cultural. En realidad, el entendimiento acerca de la finitud ha exigido un mecanismo humano para explicar la muerte, confrontarla y dominarla.

La conciencia sobre la finitud es, por otra parte, una forma de autoconocimiento y, sobre todo, de autorreconocimiento. Así, la conciencia sobre el fin fue la oportunidad para que los humanos desarrollasen cuestionamientos sobre su propia naturaleza y sobre el sentido de la existencia humana. No en vano los grandes interrogantes sobre el sentido de la vida y de la muerte ayudaron a crear los principios que organizan la vida social, aquello que llamamos *cultura*.

En palabras de José Carlos Rodrigues (2006: 19), el entendimiento sobre el efímero es una de las mayores conquistas de la vida humana y que ha tenido como uno de sus principales testigos el surgimiento de las tumbas ya con los *Homo neanderthalensis* en la prehistoria. Para Hans Belting, la invención de la tumba significaba únicamente la creación de una imagen de un lugar para que las personas muertas pudieran "alcanzar el reposo", porque en realidad, las personas muertas no podían ocupar (Belting, 2007: 193). Así, su presencia en un lugar determinado fue más un invento simbólico que un producto de la experiencia. En otras palabras, la creencia era que sin ese espacio disponible, las personas muertas quedarían errando sin propósito o regresarán para amenazar los vivos como fantasmas. Era necesario entonces dedicar un sitio especial para los ancestros.

La dimensión antropológica del retorno de las personas muertas existe en la tradición ocidental desde la Antigüedad (Schmitt, 1999: 16). En una cultura que eminentemente creía en la existencia de fuerzas sobrenaturales –generalmente invisibles e impactantes– la existencia de fantasmas era algo admitido por todos. Los relatos de fantasmas solían versar sobre el retorno de hombres ordinarios, comunes y no, de figuras ilustres como santos u otros (30).[1] Así, la forma de existencia particular de las personas muertas en el imaginario dependía de la ejecución correcta de los ritos de pasaje porque los difuntos volvían cuando los ritos funerarios y el luto no se hacían de acuerdo con las normas que aseguraran el equilibrio y la división entre los dos mundos.

En el contexto de la Europa medieval, fue la Iglesia la institución que se comprometió a organizar y afianzar la solidaridad e interacción entre las dos dimensiones y, así, permitió la amplia repercusión de esta clase de relatos –sobre todo a partir del año 1000–, que destacaban las posibilidades malas y buenas de las muertes cristianas. En otras palabras: era la institución responsable de ordenar el funcionamiento social de la memoria de los ancestros. Así, podemos decir que los relatos de fantasmas favorecieron el desarrollo de la liturgia de las personas muertas y de la piedad, la promoción de donaciones piadosas y el refuerzo de la influencia de la Iglesia en la nueva sociedad cristiana que se formaba a lo largo de la Edad Media (Schmitt, 1999: 21).

La liturgia de las personas muertas –desarrollada, sobre todo, a partir de la época carolingia– fue establecida a partir de una estructura de cambio, en que los valores simbólicos eran inseparables de los resultados materiales y sociales entre la persona difunta, la Iglesia, la gente pobre[2] y quienes heredaban. De todos modos, estas instancias sociales deberían actuar en el proyecto de salvación cristiana y hacían parte del engranaje de forma conjunta y complementaria a partir de rezos y plegarias, de las misas, de las limosnas y de la intercesión en el Más Allá.

Según Jean-Claude Schmitt (1999: 73), las relaciones de parentesco espiritual en la sociedad medieval tuvieron un papel no menos fundamental que las del parentesco carnal. O sea, ellas fueron responsables de cruzar, reforzar y aumentar las redes de solidaridad que daban fuerza y cohesión a la comunidad, especialmente, de incluir la memoria de las personas muertas en la actividad de las vivas. Esta solidaridad era reforzada por la idea de hermandad creada por

[1] Al revés, la aparición de los santos era deseada y entendida como una bendición.
[2] Alimentar a los vivos era alimentar también –y simbólicamente– las personas muertas con oraciones en favor del alma del difunto.

el bautismo, la ceremonia que inaugura nuevos lazos sociales entre integrantes de la comunidad cristiana y transforma a cada quien en hermanos y hermanas frente a Cristo. Por este motivo, la *caritas* (caridad) era tan necesaria como hilo de conexión y como actitud recíproca de ayuda mutua entre las buenas almas, personas enfermas, pobres, viudas, fieles y la clerecía. Al fin y al cabo, estas ideas y prácticas crearon un modelo de "familia espiritual" que daba sentido a la sociedad cristiana (Schmitt, 1999: 74).

Los lazos de solidaridad entre el mundo vivo y el muerto eran visiblemente expresados a través de la interacción espacial y simbólica en la morada de quienes habían partido al Más Allá –el cementerio– que estaba presente en la morada de quienes restaban en este mundo, la aldea o la ciudad. De hecho, la tumba constituía una división, una barrera física y visible entre ambas comunidades. Ella, además, debería ayudar tanto a los vivientes a protegerse de las personas muertas que podrían regresar como proteger los cuerpos que podrían tener sus tumbas profanadas o robadas. Así, para Hans Belting, fueron establecidas las barreras y las normas que protegían un lugar que, antes, era apenas ficticio (Belting, 2007). De acuerdo con la misma lógica, la tumba no debería ser, apenas, un sitio de reposo, sino de acción y de memoria:

> La tumba constituye una barrera que separa la vida de la muerte y que las protege una de la otra. Pero también es el lugar donde la vida y la muerte se encuentran. Por eso la tumba recurre a la inscripción, con la que se dirige al visitante y a la imagen que lo mira. Es un "lugar de memoria" como lo señala el término griego *mnema* (194).

Con la invención de la tumba y del entierro, la humanidad pasó a controlar la muerte. Así, la incertidumbre y la catástrofe se transformaron en actos ritualizados bajo un control de gestos y creencias que fueron enseñadas de generación a generación a través de la observación, la oralidad y la práctica. Con el paso del tiempo, las ceremonias fúnebres fueron sofisticándose y ganando tanto nuevos sentidos como actores sociales, por ejemplo: la persona difunta ganó el derecho a una muerte controlada, organizada, ritualizada, que le restituyó su identidad ante el colectivo. De la misma forma, las ceremonias cargadas de simbolismo ayudaron a recrear el equilibrio entre la comunidad de los dos mundos, ya que la tranquilidad de las personas muertas significaba también la paz de las vivas (Machado, 1999: 8).

Así, el tiempo de la muerte y del luto fueron, poco a poco, tornándose fenómenos sociales y culturales típicos de cada sociedad y que deberían ser administrados por ella. Su éxito dependía del papel simbólico establecido a cada persona (sea ella viva o muerta) en el

momento de la ruptura final: la muerte física. A fin de cuentas, la relación entre las personas vivas y las muertas significaba la unión simbólica de una red de solidaridad y de parentesco (carnal o espiritual) que daba forma a la estructura social. Así, la muerte pasó de ser puramente un elemento biológico y natural, a ser también un elemento del orden social y cultural, como veremos a continuación.

Muerte y vida: las dos caras de fenómeno social y cultural

La muerte es un fenómeno sociocultural. Pero transformarla en un objeto de estudio no es una tarea sencilla. No obstante, reflexionar sobre este tema resulta necesario para comprender la complejidad que forma las sociedades humanas en diferentes períodos. Por esa razón, el estudio sobre la muerte es motivo de atención tanto de las ciencias de la naturaleza y de la salud como de las ciencias humanas, ya que la muerte es considerada, entre otras categorías, como un rito de pasaje.

Según Arnold Van Geep (1986), los ritos de paso son entendidos por la antropología como testigos de la transición entre diferentes etapas de la vida humana. Así, estos ayudan a marcar diferentes momentos de la vida y permiten el desarrollo y la aceptación social de una persona dentro de un grupo circunscrito. De ahí que estudiar los ritos de paso nos permite conocer un poco más sobre las ideas, los valores y las aspiraciones de determinados grupos sociales en un periodo específico. De la misma forma, los ritos de pasaje ayudan a conectar a la persona con el censo de colectividad y de pertenencia a una estructura externa y mayor a ella.

La creación de los ritos pre-muerte y funerarios fueron responsables de ayudar a cristianizar la muerte en la Edad Media así como a la creación de los cementerios dentro de los muros de las ciudades, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad[3] (Paxon, 1996; Belting, 2007: 177-232; Vernant, 1989: 86).

En este sentido, estos ritos ayudaron, tanto a normalizar las actitudes, como a estabilizar los momentos de agonía familiar o colectiva, así como las dudas ante la estructura social que estaba se formando. Además, debemos destacar que los ritos también pueden ser

[3] Los antiguos tenían miedo de las personas muertas y por eso las mantenían a la distancia y lejos de la ciudad. Veneraban las sepulturas porque tenían miedo de que estas pudieran volver para asustar a las vivas. Además, los cuerpos eran considerados impuros y podrían contaminar los vivientes. Así, deberían evitar tener contacto con los defuntos.

entendidos como una forma eficaz de control social, en la medida en que crean la sensación de estabilidad y cohesión dentro de un determinado grupo (Binski, 1996).

Los ritos de paso surgen por motivos sociológicos y biológicos, ya que dialogan entre las necesidades básicas primarias y las características culturales que traen sentido a la existencia humana. Por lo tanto, en la Edad Media cristiana, la necesidad de crear ritos relacionados a la cultura de la muerte no fue diferente y ayudó a moldear la propia sociedad. La creación y el desarrollo de los ritos premuerte y funerarios cristianos vienen, sobre todo, de las prácticas romanas que fueron simbólicamente resignificadas y cristianizadas, ya que eran consideradas paganas (Binski, 1996; Paxon, 1996).

Como nos recuerda Jean Claude-Schmitt (1999: 15), la forma en que una sociedad trata a sus seres muertos demuestra cómo se comprende a sí misma. Por eso, es tan importante prestarles atención, a los ritos y a las representaciones en torno de la muerte y de las personas muertas, porque estas prácticas demuestran el sistema ético, de organización social y de creencias de un grupo. Son signos de la cultura. Son testigos de las representaciones sociales y religiosas que producen un futuro tanto para sus ancestros como para sí mismos. En efecto, el imaginario sobre la muerte y las personas muertas es parte esencial de las creencias humanas.

En la Edad Media, la muerte formaba parte de la vida de forma mucho más ordinaria que en la actualidad. Pensar y hablar de ella no era un tabú como en el siglo XXI, más bien era un tema de necesidad básica ya que las personas enfrentaban la muerte de diferentes formas en su día a día: desde los momentos de crisis (guerras y hambrunas) hasta los motivos más comunes (el parto, las enfermedades, la vejez, los accidentes, el duelo…): las buenas condiciones de higiene, así como el acceso a alimentos de calidad y a la medicina, eran casi siempre un privilegio exclusivo de la nobleza y de los ricos comerciantes.

Las personas también eran diferentes delante de la muerte, no solamente en vida. Para Joaquín Luaces (1987: 264), la muerte no igualaba a los seres humanos como se suele pensar. De forma alguna, los ritos asociados a ella ponían de manifiesto, en cambio, la diferenciación social, por ejemplo, apenas algunas personas privilegiadas podían ser enterradas dentro de la iglesia o tener un gran y lujoso funeral como los príncipes. La gente común bautizada era enterrada en el cementerio urbano y con entierros sencillos y baratos. Las tumbas también ayudaban a diferenciar las personas muertas de origen social alto así como las vestimentas, los zapatos, las joyas y las propiedades lo hicieron en vida.

Sabemos que la preocupación por una conveniente sepultura era de primer orden en la sociedad cristiana y medieval. Los ritos *post-mortem* podían interferir de forma positiva o negativa en la trayectoria del ánima en el Más Allá, ya que la sepultura tenía un sentido religioso. Era conveniente ser enterrado en las cercanías de la iglesia por tres razones principales: el muerto estaría más cerca del terreno sagrado; los vivos tendrían más oportunidades de acordarse de ellos y, por último, los demonios tendrían miedo de entrar en territorio sagrado para buscar sus almas (Luaces, 1987: 263). Quedaban fuera del derecho al entierro en el cementerio cristiano: los judíos, los mulsumanes y los herejes. Por otro lado, el sepulcro del noble o del obispo solía tener un tratamiento muy especial, ya que era una demostración de poder y fuerza de su familia en el primer caso, así como de la importancia de la Iglesia en determinada región, en el segundo.

Observamos que la conciencia sobre la muerte ayudó a definir el proceso que organizaba la vida social. Así, nacimiento y muerte fueron entendidos como dos caras de la misma moneda, ambos momentos fueron definidos por un conjunto de creencias y prácticas que deberían determinar el equilibrio necesario entre el Aquí y el Más Allá. Parafraseando las palabras de Carlos Alberto Machado (1999: 5): la muerte no es fin de la vida social, sino una de las etapas del proceso y uno de sus momentos cruciales.

Así, pensar en la muerte ya formaba parte de la vida cotidiana, pues era el destino natural de los seres humanos. Vivir y morir era una dupla complementaria que era de igual modo esperada y entendida como una forma de descanso eterno. Por eso, la doctrina cristiana buscaba preparar a los fieles para el destino *post mortem*, ya que la muerte física era (y sigue siendo) entendida como el momento de pasaje para la verdadera vida: la vida en el Más Allá en uno de los tres destinos posibles desde finales del siglo XII (el Infierno, el Purgatorio o el Paraíso).

Además de la preocupación por el destino del alma, no podemos olvidarnos que el muerto no dejaba de ser un *ser social*: él o ella, de alguna forma, continuaba existiendo e impactando la vida de los vivientes y su existencia dependía de lo que los vivos imaginaban para ellos (Schmitt, 1999: 15). Como fue reforzado por autores como Philippe Ariès y Jean-Claude Schmitt, la presencia social de las personas muertas no era cuestionada, más si era motivo de preocupación, cuidado y atención de la comunidad cristiana desde las orígenes del cristianismo (Schmitt, 1999; Ariès, 1983: 13-22). Así, la práctica social y espiritual se planteaban

juntas y ayudaban a organizar tanto el mundo de los seres vivos como de las personas muertas, pues la muerte física no es capaz de borrar las memorias de los vivientes.

Consideraciones finales

En efecto, la muerte era entendida como un cambio, como una transformación del principio vital en otra realidad, y no como el aniquilamiento definitivo del ser. Según Arnold Van Geep (1986: 57), la muerte, a pesar de ser una separación entre los vivientes y los difuntos, este aislamiento era entendido como algo temporario. Es decir, como fenómeno social, la persona muerta pasaba de la sociedad de los vivientes a la ancestral, un sitio conocido, controlado y universalmente esperado. Así, podemos hablar de una muerte biológica (en la que el cuerpo se descompone y necesita de una sepultura en un cementerio), una muerte social (en la que se sobrevive en la memoria de quienes nos conocieron) y de una muerte espiritual (para quienes creen que la vida y el alma continúan de otra forma y con otro aspecto). Según José Carlos Rodrigues, la persona difunta está, al mismo tiempo, lejos y cerca de la vida cotidiana, así como pertenece, tanto al mundo de los seres vivos, como de las personas muertas.

La muerte puede ser entendida como el paso de una forma de vida social a otra distinta. Y, como definió Rodrigues (2006: 29), la muerte definitiva no está determinada por la realidad natural, sino más bien por las instituciones sociales que resguardan la memoria y la narrativa sobre quienes murieron, de manera que, para muchas culturas, incluso la cristiana, las personas muertas no están completamente fuera de los canales de comunicación y de interacción. Ellos apenas utilizan nuevos códigos y herramientas, como sugieren los *exempla* de los fantasmas que eran predicados por los frailes mendicantes y las imágenes de *transi* presentes en los Libros de Horas en la Edad Media (Rico, 1977).

Por tanto, las relaciones entre la sociedad de los seres vivos y de las personas muertas estaban bien definidas y delimitadas. La persona muerta no dejaba de existir; apenas abandonaba su aspecto terrestre y seguía con su alma para continuar su vida durante la eternidad en el Más Allá. Entonces, la continuidad de la existencia dependía, según José Carlos Rodrigues (2006: 29), de la presencia en los recuerdos de los humanos y de la *commemoratio* dedicada a quienes murieron.

Las personas muertas podrían perjudicar o ayudar a las vivas. A saber: era común la creencia en fantasmas, que, nada más, eran almas cristianas que no encontraron su lugar en el

Más Allá y volvían para asombrar a las vivas sea por el motivo de su muerte, por la falta de lo arrepentimiento de los pecados o de los ritos funerarios necesarios, por la falta de oraciones por su alma, entre otras posibilidades. Debido a estas creencias, las personas vivas tenían obligaciones para con las muertas y las prácticas mortuorias deberían seguir una rutina, o sea, una lógica propia. Por eso, estas creencias ayudaron a establecer la diferenciación básica entre las "almas buenas" y las "almas malas".

Bibliografía

Ariès, Philippe (1983) *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus.

—— (2005) *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media a nuestros días*, Barcelona: El Acantilado.

Belting, Hans (2007) "Imagen y muerte. La representación corporal en culturas tempranas" en *Antropología de la imagen*, Madrid: Katz Editores, 177-232.

Binski, Paul (1996) *Medieval death: ritual and representation*, Londres, British Museum Paper.

Brown, Peter (1981) *The Cult of Saints*, The University of Chicago Press.

Huizinga, Johan (1982) *El otoño de la Edad Media*, Madrid: Alianza.

Le Goff, Jacques (1995) *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa: Estampa.

—— ; Truong, Nicolas (2006), *Uma história do corpo na Idade Média*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Machado, Carlos Alberto (1999) *Cuidar dos mortos*, Sintra: Instituto de Sintra.

Mâle, Émile (1908) *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, París: Philippe Renouard.

Morin, Edgar (1970) *L'Homme et la Mor*t, París: Seuil.

Paxom, Frederik S. (1996) *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Cornell University Press.

Rico, Francisco (1977) *Predicación y literatura en la España medieval,* Cádiz: Instituto de Estudios Gaditanos.

Rodrigues, José Carlos (2006) *Tabu da morte*, Río de Janeiro: Fiocruz.

Schmitt, Jean-Claude; Alves Teodoro, Leandro; Martín Prieto, Pablo (2022) *Cativar as almas: diretrizes para a instrução espiritual (séculos XII-XV)*. São Leopoldo: UNISINOS.

—— (1999) *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, Companhia das Letras.

Tenenti, Alberto (1952) *La vie et la mort à travers l'art du XV siècle*, París: Armand Colin.

—— (1983) *Sens de la mort et amour de la vie. Renaissance en Italie et en France*, París: L'Harmattan.

Van Gennep, Arnold (1986) *Los ritos de paso*, Taurus.

Vernant, Jean-Pierre (1989) *L'individu, la mort, l'amour soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París: Gallimard.

Vovelle, Michel (2010) *As Almas do Purgatório ou o Trabalho do Luto*, São Paulo: UNESP.

—— (2001) *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours,* París: Gallimard.

EL CAMPESINADO EN LA *CRONICA DELLE COSE OCCORRENTI NE' TEMPI SUOI*, DE DINO COMPAGNI (SIGLO XIV)

SIMÓN MASSA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS, UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA (FCH-UNLPAM)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
La historia del campesinado medieval constituye un tema de interés para la historiografía. No obstante, entre otras cosas, la escasa disponibilidad de testimonios directos, entre otras cosas, obstaculiza nuestro conocimiento del campesinado durante la Edad Media. En su lugar, necesitamos servirnos de escritos de personas que formaban parte de otras clases sociales y, en muchos casos, detentaban posiciones de poder. Este trabajo se enfocará en la participación política del campesinado en las estructuras del poder urbano, de acuerdo con la *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi* de Dino Compagni, escrita a comienzos del siglo XIV. Nuestro objetivo puntual es reconsiderar la tesis de la exclusión del campesinado del poder político de Max Weber en *Economía y Sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922). Para ello se observará el caso de Florencia, en la península itálica, a fines del siglo XIII y comienzos del XIV.

Palabras claves: Italia – Florencia – Campesinado – Participación política

Abstract
The history of the Medieval peasantry is a subject of interest for historiography. However, the scarce availability of direct testimonies, among other things, hinders our knowledge of the peasantry during the Middle Ages. Instead, we need to draw upon writings of people belonging to other social classes and who, in many cases, held positions of power. This paper will focus on the political participation of the peasantry in urban power structures, according to Dino Compagni's *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, written at the beginning of the fourteenth century. Our specific aim is to reconsider Max Weber's thesis of the exclusion of peasants from political power in *Economy and Society* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922). For this purpose, we will observe the case of Florence, in the Italian peninsula, at the end of the thirteenth and beginning of the fourteenth century.

Keywords: Italy– Florence – Peasantry – Political participation

Introducción

El presente trabajo pretende revisar, a través de la obra de Dino Compagni[1] *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi* (Luzzatto, 1968), escrita a comienzos del siglo XIV, la interpretación de Max Weber sobre la exclusión de los campesinos[2] del poder político. La misma fue postulada en *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y Sociedad*), publicado en 1922 (Weber, 1969). Para ello se observará el caso de Florencia, en la península itálica, a fines del siglo XIII y comienzos del XIV.

Sin embargo, hay que tener ciertos recaudos al momento de analizar la crónica. Como señala Guglielmi (2011), el autor, al pertenecer a un grupo político, pudo deformar los hechos con una intencionalidad. Recordemos que la crónica de Compagni es la crónica de una derrota y, por lo tanto, su visión puede ser parcial (Guglielmi, 2011). Desde el siglo XIX, en especial por las influencias de Marx, Nietzsche y, ya en el siglo XX, Freud, se toma el recaudo metodológico de no aceptar el lenguaje como un transmisor objetivo de la realidad, sino que se trata de un objeto manipulable, que traduce, al menos en parte, la voluntad de quién habla, dicha premisa es clave para el análisis de documentos. En este sentido, es crucial tener presente que la elaboración de un documento es un hecho en sí mismo, y que lejos de ser la reproducción exacta de los acontecimientos históricos, es la forma de representar, de manera narrativa, una realidad histórica con la finalidad de construir un discurso determinado (Plácido, 1993).

La península Itálica, un panorama general

Florencia se ubica en la región de la Toscana, centro-norte de la península itálica. En esta región, así como en otras zonas europeas, entre los siglos XI y XIII se llevó adelante un proceso de crecimiento demográfico, económico y social en el interior de las ciudades (Zorzi,

[1] Compatriota de Dante Alighieri, Compagni fue miembro del partido de los "Blancos" que gobernaba Florencia a comienzos del siglo XIV antes que los "Negros" tomaran el poder y debiera huir. En su exilio escribió sobre la historia de Florencia y las luchas por el poder que se han dado entre los distintos grupos políticos.

[2] Hay quienes consideran que el término no es pertinente para la época medieval, como es el caso de Baschet (2009), quien prefiere utilizar la categoría "villanía", haciendo alusión a los espacios aldeanos dentro de los cuales se encontraban. En este trabajo adherimos a los elementos señalados por Congost (2008) para definir al campesinado: una dedicación importante de su vida al trabajo en el campo, pero no necesariamente excluyente de otras actividades ni orientada al autoconsumo; una unidad de explotación familiar; unos usos y derechos de la tierra que pueden ser muy variados.

2018). No obstante, si bien este proceso también se dio en otras partes de Europa, tuvo algunas diferencias. Las ciudades, sin cambios abruptos, continuaron con las funciones políticas que ya traían desde el Imperio Romano de Occidente y mantuvieron siempre una función de centralidad (eclesiástica, administrativa y económica) en su territorio (Wickham, 1994; Zorzi, 2018).[3] A su vez, la articulación social era mucho más variada en las ciudades de la península itálica. Y, debido a la influencia y dominio de estas ciudades sobre las circunscripciones vecinas, a partir del siglo XIII se constituyeron como ciudades-estado (Zorzi, 2018).

Ese desarrollo urbano de Italia, como de otras partes de Europa, permitió el surgimiento de formas de gobiernos autónomos. "Estos tipos de instituciones reciben el nombre de 'comuna', por la 'distribución en común' de derechos y privilegios en la colectividad urbana" (Zorzi, 2018: 36).[4] Este proceso de adquisición de autonomía política, que implicó a las ciudades centro-septentrionales de Italia, fue posible, según Zorzi (2018), por dos factores: uno interno y otro externo. El primero era la fuerza económica, social y cultural de las ciudades italianas; el segundo fue la debilidad de los sistemas políticos a los que estaban adscritas (como el imperio, en primer lugar, y los grandes señores territoriales, en segundo).[5] De esta forma, la región en donde se ubicaba Florencia estaba políticamente fragmentada (Tenenti, 1985).

Florencia durante el siglo XIII y primera mitad del XIV

Durante el siglo XIII, Florencia se constituyó como una ciudad-estado y extendió su dominio e influencia sobre las zonas circundantes de la ciudad (Zorzi, 2018). Además, se posicionó como una de las principales ciudades productoras de textiles y potencias comerciales más grandes de Europa (Antal, 1989; Tenenti, 1985).

[3] Según Zorzi (2018) el resto de las ciudades europeas era de formación reciente en torno a burgos, puertos y mercados. Idea similar comparte Vitolo (2018), quien sostiene que en Italia no hubo una aparición numerosa de ciudades nuevas, pero sí de aldeas rurales.

[4] No obstante, el fenómeno de la comuna no fue exclusivo de la ciudad, sino que también se dio en las comunidades rurales (Zorzi, 2018).

[5] No obstante, esta práctica comunal no fue conocida en el sur de Italia, puesto que allí la autoridad central bloqueó el desarrollo de la autonomía urbana (Zorzi, 2018).

Tras la muerte de Federico II, a mediados del siglo XIII, la ciudad adquirió autonomía, pero padeció graves conflictos por el poder político entre la nobleza[6] y el pueblo[7] (Ascheri, 2006). Este conflicto se desarrolló entre dos facciones políticas, los Güelfos y los Gibelinos.[8] Los primeros estaban conformados por los burgueses y organismos populares, y unidos con el papa por intereses económicos, mientras que los segundos estaban comprendidos por la nobleza y unidos al emperador (Antal, 1989; di Girolamo, 2018). Fueron estos conflictos los que permitieron la exclusión de la nobleza y la llegada de la burguesía al poder municipal de la ciudad (Romero, 1980). No obstante, no debemos pensar a este sector social como un grupo homogéneo. Según Antal (1989), fue la alta burguesía, conformada por las grandes familias, la que poseía la autoridad absoluta, mientras que las personas pertenecientes a los gremios menores (como artesanado y pequeño comercio) se vieron excluidos de los derechos políticos. Para este autor, esto se debió a que la alta burguesía ya no requería de su apoyo para hacer frente a la nobleza.

Durante la primera mitad del siglo XIV, el sector de la alta burguesía se mantuvo en el poder de Florencia.[9] No obstante, no estaba exento de conflictos. Los gremios menores llevaron adelante revueltas, debido, entre otros motivos, a las diferencias socioeconómicas que se daban entre los florentinos (Antal, 1989, Zamora Navia, 2008). Esto último da cuenta del creciente poder que iba adquiriendo este pequeño grupo de la oligarquía y el aumento de la brecha que la separaba de las clases populares.

Una hipótesis sobre la participación campesina

De lo mencionado hasta aquí, en ningún momento se habló de la participación del campesinado en la política o en las luchas por los cargos urbanos. De hecho, todo parece coincidir con la idea de Weber de la ausencia de este sector del poder municipal. En sus palabras, "la población rural se hallaba excluida de toda participación en el poder político aunque fuera propietaria libre" (Weber, 1969: 1013). En la misma idea coincide Antal (1989),

[6] Algunas de las familias nobles provenían del campo. Se mudaron a la ciudad para realizar negocios y carreras eclesiásticas, pero, aun así, mantuvieron fuertes lazos con sus bienes rurales (Heers, 1978).
[7] Con este término, Ascheri (2006) hace referencia a los habitantes de la ciudad.
[8] Los nombres de "Güelfos" y "Gibelinos" surgieron en el siglo XII en Alemania y designaron a dos facciones que luchaban por el trono; para el siglo XIII los términos entraron en el léxico político italiano sin relación aparente con su contexto de origen (di Girolamo, 2018).
[9] Para este período, Florencia era una de las ciudades más grandes de toda Europa con una población de 100.000 habitantes aproximadamente (Vitolo, 2018).

para quien la población del campo carecía de derechos políticos. De hecho, este mismo autor señala que, para la lucha contra el partido Gibelino, la alta burguesía solamente se alió con la pequeña burguesía. Por su parte, Tenenti (1985: 33) en su estudio sostiene que a los campesinos se les negaba la participación en el poder.

Ahora bien, Dino Compagni, quien relata los hechos que sucedieron en Florencia, menciona la lucha entre el partido de los Negros y los Blancos (división del partido de los Güelfos una vez que estos llegaron al poder), y que en varios de ellos actuaron sectores campesinos. Además, a principios del siglo XIV, Compagni nombra que la señoría de la ciudad quedó a cargo de una serie de personas; da los apellidos de algunos y al final aclara: "ciudadanos unos y campesinos otros" (Luzzatto, 1968: 112). Así, nos encontramos con una fuente que nombra al campesinado directamente. Una hipótesis tentativa sería que, según las leyes, este estaba excluido de la participación política, pero no así en la práctica. Por supuesto que no estaríamos haciendo referencia a todo el campesinado, sino al sector más rico de él. Tal vez, este fue un grupo al que acudieron los distintos partidos políticos y sectores sociales en puja, con el fin de entablar una alianza y llegar al poder y que, a cambio, sus dirigentes (el campesinado rico) recibían alguna compensación –situación que se habría dado en las distintas coyunturas de pujas políticas–. Esta idea se vería reforzada por los estudios de Heers (1986) y Carocci (2013). En primero señala la participación de los campesinos como clientelas del gran señorío urbano y rural, en las luchas urbanas entre los distintos partidos políticos, mientras que el segundo señala que el campesinado, en Italia, poseía una diversificación socioeconómica que permitía el nacimiento de clientelas entre el campesinado más rico y el más pobre, y el mantenimiento de estas, así como de las posesiones de la tierra, cuando el primero se iba a la ciudad.

Conclusiones

La ciudad de Florencia poseía una complejidad social muy fuerte. En ella, con el fin de llegar al poder, los distintos grupos sociales debieron entablar alianzas y mantener vínculos clientelares. Situación similar sucedió en el ámbito rural, donde el campesinado tenía una fuerte estratificación social en el interior y cuyos miembros ricos mantenían clientelas y vínculos con la ciudad. De lo analizado en el presente trabajo surge que, ante ciertas coyunturas, los grupos políticos urbanos pudieron entablar alianzas con el campesinado, liderado por el sector más

rico, para hacer frente a sus contrincantes de la misma ciudad o contra poderes extranjeros. A cambio, el campesinado rico, como se menciona en la crónica de Compagni, accedió a ciertos cargos del poder municipal. No obstante, como las luchas por el poder eran constantes, estas situaciones podían cambiar en cada momento. De esta forma, por lo menos para el caso florentino, se puede matizar y repensar la idea de Weber, como de los otros autores, sobre la exclusión del campesinado de la política.

Fuentes

Luzzatto, G. (ed.) (1968), Dino Compagni, *Cronica delle cose occorrenti ne´ tempi suoi*, Turín: G. Einaudi.

Compagni, D. (1948), *Crónica de los blancos y los negros*, José Luis Romero (trad.) Buenos Aires: Editorial Nova.

Bibliografía

Antal, Frederick (1989) *El mundo florentino y su ambiente social: la república burguesa anterior a Cosme de Medicis (siglos XIV-XV)*, Madrid: Alianza Editorial.

Ascheri, Mario (2006) "Las ciudades-estado italianas de la Edad Media y la herencia de Roma", *Revista de Historia Medieval* 14, 7-20.

Baschet, Jérôme (2009) *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Carocci, Sandro (2013) "Señorío italiano, señoríos del Lazio, comunidades rurales", en Ignacio Álvares Borges (coord.) *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 65-90.

Congost, Rosa (2008) "Tierras, derechos y dinámicas sociales. Los campesinos como ejemplo", en Marta Bonaudo; Andrea Reguera y Blanca Zeberio (coord.) *Las escalas de la historia comparada* I, Buenos Aires: Miño y Dávila, 35-48.

di Girolamo, Catia (2018) "Güelfos y Gibelinos", en Umberto Eco (coord.) *La Edad Media II. Catedrales, caballeros y ciudades*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 44-47.

Guglielmi, Nilda (2011) "La ciudad medieval", *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos* 2, 8-54.

Heers, Jacques (1978) *El clan familiar en la edad media*, Barcelona: Labor Universitaria.

Heers, Jacques (1986) *Los partidos y la vida política en el occidente medieval*, Buenos Aires: Tekne.

Plácido, Domingo (1993) *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*, Madrid: Síntesis.

Romero, José Luis (1980) *Crisis y Orden en el mundo feudoburgués*, México: Siglo XXI.

Tenenti, Alberto (1985) *Florencia en la época de los Médicis*, Madrid: Sarpe.

Vitolo, Giovanni (2018) "El Crecimiento Demográfico y los Asentamientos Urbanos", en Umberto Eco (coord.) *La Edad Media II. Catedrales, caballeros y ciudades*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 146-150.

Weber, Max (1969) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva II*, Ciudad de México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Wickham, Chris (1994) "La mutación feudal en Italia" en Antonio Malpica Cuello y Tomás Quesada Quesada (coord.) *Los orígenes del feudalismo en el mundo mediterráneo*, Universidad de Granada, 31-55.

Zamora Navia, Patricio (2008) "Poder y cultura en la Florencia del siglo XIV: de los poderes locales a los movimientos populares", *Revista Humanidades* 17-18, 109-123.

Zorzi, Andrea (2018) "El nacimiento y la expansión de la comuna", en Umberto Eco (coord.) *La Edad Media II. Catedrales, caballeros y ciudades*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 36-40.

Zorzi, Andrea (2018) "Las Comunas", en Umberto Eco (coord.) *La Edad Media II. Catedrales, caballeros y ciudades*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 115-120.

FIGURAS DEL MAL EN LA *ESTORIA DEL CAVALLERO DEL CISNE*: LA REPRESENTACIÓN NEGATIVA DEL ESTAMENTO NOBILIARIO Y LA DEBILIDAD IMPERIAL

FLORENCIA L. MIRANDA
(UNLZ – IES 1)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
La *Estoria del caballero del Cisne*, que se encuentra dentro de la *Gran conquista de Ultramar*, reúne diversas tradiciones literarias, tales como la épica, la crónica, la hagiografía e incluso los tópicos y personajes del folklore medieval. Tendremos en cuenta esta mixtura genérica al analizar los personajes y situaciones vinculados con el imaginario del mal. Tales recursos narrativos están orientados a descalificarlos y deslegitimarlos, y van, desde el relato de tópicos folclóricos, hasta la demonización, en ocasiones, vinculada con la fe musulmana. Nuestro objetivo es clasificarlos y obtener un primer acercamiento a las configuraciones del mal en la *Estoria del caballero del Cisne*, tanto como narración autónoma, como dentro del contexto de la historia de las cruzadas.

Palabras clave: Caballero Del Cisne – Folclore – Demonización – Cruzadas

Abstract
The *Estoria del caballero del Cisne*, which is within the *Gran conquista de Ultramar*, brings together diverse literary traditions, such as epic, chronicle, hagiography, and even the topics and characters of the Medieval folklore. We will take into account this generic mixture in analyzing the characters and situations related to the imaginary of evil. Such narrative resources are oriented to discredit and delegitimize them, and range, from the narration of folkloric topics, to demonization, sometimes linked to the Muslim faith. Our objective is to classify them and to obtain a first approach to the configurations of evil in the *Estoria del caballero del Cisne*, both as an autonomous narration and within the context of the history of the crusades.

Keywords: Knight of the Swan – Folklore – Demonization – Crusades

La leyenda del *cavallero* del Cisne forma parte del ciclo de crónicas conocido como *La gran Conquista de Ultramar*, una de las grandes crónicas del siglo XIII que, sin embargo, ha despertado muy poco interés en los estudios críticos (Ramos, 2002: 63). Al día de hoy, se conservan irresueltos una serie de interrogantes que oscurecen la comprensión del texto, tanto en lo atinente a su origen –si se trata de la traducción íntegra de una compilación francesa o una compilación castellana en gran medida original–, como a su temporalidad –si estamos

hablando de un trabajo perteneciente a la corte alfonsí o al mecenazgo de Sancho IV, o de una colección cuya traducción o elaboración se inició en los talleres de Alfonso y se concluyó durante el reinado de su hijo–. Sin embargo, a pesar de la multiplicidad de opiniones[1] relativas a estas cuestiones centrales de la colección, es posible, e incluso deseable, retomar la lectura y el análisis de este relato en función de sus elementos formales y temáticos (Hernández Vargas, 2021: 105), tanto por el afán de echar luz sobre un texto mayormente ignorado por la crítica, como por el aporte significativo que el estudio sobre este relato puede otorgar al panorama más amplio de los estudios medievales.

Con este objetivo en mente, en las siguientes páginas se analizará un episodio central en el relato del caballero del Cisne, que es el del enfrentamiento del caballero con el duque de Sajonia. Se ha señalado la relevancia de este episodio en el contexto de la historia del caballero del Cisne porque se trata del primer suceso cronológica y geográficamente datado: se sitúa en el año 1035 en la corte del emperador Otto en Alemania. Margarita Lliteras señala que la llegada del caballero a esta corte marca un pasaje de un tono marcadamente ficticio a un carácter más historicista, lo que refuerza la imbricación entre un personaje de ficción (el caballero del Cisne) y el personaje histórico (Godofredo de Bouillón), cuya fama se alimenta de la relevancia mítica del primero (Lliteras, 1990: 105; Hernández Vargas, 2021: 109). El enfoque estará puesto en el personaje antagonista, el duque Rayner de Sajonia, que es concebido y representado como un elemento desestabilizador del orden imperial. Se analizarán los recursos con los que se representa en el texto el accionar del duque y el contraste que se lleva a cabo con el personaje del caballero. El objetivo de este trabajo es llevar a cabo un rastreo sistemático de las formas en que el texto deslegitima y descalifica el accionar del duque, teniendo en cuenta que se trata de una figura cortesana, que está ubicado en un contexto geográfico e histórico preciso. Se analizará cómo en el texto se construye un antimodelo que subvierte los valores cortesanos propugnados por la figura del caballero del Cisne. Debemos tener en cuenta que este episodio, el del enfrentamiento con el duque, tiene como consecuencia para el protagonista el establecimiento en una corte y el nacimiento de su progenie, es decir, que es un núcleo narrativo central, tanto por el carácter formativo del personaje, como por el vínculo con la figura histórica que conecta el episodio del caballero del Cisne con el ciclo más amplio de las cruzadas y la conquista de Jerusalén. Se postula que los recursos que se despliegan en el texto

[1] Respecto de la corte de Sancho IV como contexto de producción de *La gran Conquista de Ultramar*, véanse Orduna (1996); Sánchez Prieto Borja (1996) y Gómez Redondo (1998); son de opinión contraria, entre otros, González (1992) y Hernández Vargas (2021).

para conformar al duque como un antimodelo experimentan una enfatización progresiva que tiene como puntos de partida la soberbia y el desconocimiento de los límites de la autoridad imperial, aspectos negativos que aumentarán con el correr de la historia hasta concluir en una animalización y demonización del personaje, que se vinculan con la profesión la fe musulmana, entendida en el contexto narrativo como blasfema y demoníaca.

La llegada del caballero del Cisne a la corte del emperador Otto se produce en un contexto de debilidad de la figura imperial, que se atribuye a la escasa edad del gobernante y a la impericia de su entorno. Esta debilidad permite que el duque de Sajonia quebrante límites geográficos, vasalláticos y morales al invadir el territorio perteneciente a la duquesa de Bouillón y su hija Beatriz. Es así que el texto se inicia con una descripción positiva del emperador ("fue en su tiempo hombre de mucha verdad e de buena vida, e que fazía en su tierra derecho e justicia" (Cooper, 1979: 121) e inmediatamente se aclara que este suceso que se narrará sucedió durante la juventud del gobernante, lo que de alguna manera lo excusa por no haber prevenido el desequilibrio que ocasiona el duque de Sajonia.

Lo primero que llama la atención en la introducción del personaje del conde es el carácter positivo –o, al menos, no negativo– con el que se lo describe en un primer acercamiento: de él se dice que "era muy rico de tier[r]as e de aver; e era muy mayor de cuerpo que otro hombre muy gran pieça, de manera que semejava gigante, e era muy buen cavallero de armas" (Cooper, 1979: 122); todas, características que pueden entenderse como positivas o, al menos, no negativas. Sin embargo, en esta primera descripción puede identificarse un elemento que será central en el desarrollo negativo del personaje del duque, que es el de la desmesura. El hecho de que fuera de mayor tamaño que los otros seres humanos, y dominara mejor las armas, ocasiona, en primer lugar, un respeto de parte de los otros cortesanos que rápidamente deviene temor e incapacidad de hacerle frente al duque, lo que lo habilita a invadir otros territorios.

El defecto que se destaca con mayor énfasis en esta descripción inicial del duque es su codicia: "era muy cobdicioso" (Cooper, 1979: 122) se lee como una primera explicación de la invasión de las tierras de la duquesa de Bouillón y su hija, que deben soportar el avance del duque por carecer de una figura masculina que funcione como protectora y garante. Ambas mujeres llevan su reclamo a la corte, pero nuevamente se alude a la escasa edad del gobernante para justificar la cesión injusta del territorio de las mujeres al duque, situación que considera el emperador que será revertida eventualmente.

Tanto de la descripción inicial del duque, con el énfasis en su tamaño descomunal y su codicia, como del atropello que sufren las damas en sus manos, puede desprenderse un primer factor central de la configuración negativa del personaje, que es la desmesura como un elemento estructurante de su rol de antimodelo. El mayor tamaño físico del duque, acompañado por su codicia, entendido como un deseo desmesurado de posesiones, y su superioridad militar, lo llevan a cruzar, tanto límites territoriales, como de comportamiento vasallático. Esto es alertado de manera explícita en el texto, donde se lee: "esto era contra derecho, ca el Emperador era *su* señor natural; mas la gran sobervia con la cobdicia le fizo fazer esto" (Cooper, 1979: 122). La soberbia y la codicia son los motores que lo hacen actuar en contra de su señor natural, el emperador, y serán los rasgos negativos más destacables del duque en tanto antagonista.

Esta desmesura se pone de relieve también en la lid que protagonizan el caballero y el duque, donde, a decir de Gómez Redondo, "Cada uno de los oponentes esgrime los valores en que se asienta su conducta caballeresca: la mesura y la verdad del Caballero, frente a la soberbia y la jactancia del duque, que sufrirá una calculada mutilación en virtud de los golpes prodigiosos con que su orgullo será abatido" (Gómez Redondo, 1998: 1071). En esta lid, donde se cumple con la secuencia de elementos y pasos comunes a las lides literarias de los relatos caballerescos (Lucía Megías, 1996: 427), se verifica una serie de situaciones destacables que enfatizan el contraste entre ambos contrincantes. Si bien ambos caballeros siguen una serie de pasos rituales (el tendido con brazos en cruz en el campo de batalla previo a entrar en la lucha; la plegaria), el discurso que precede a cada ataque es revelador del carácter contrastante de ambos hombres. En este sentido, el discurso con el que el duque contesta al caballero del Cisne cuando le pide que abandone sus pretensiones sobre el territorio de la duquesa de Bouillón puede funcionar como un presagio de su degradación final:

> seméjame essas palabras de monje, o de hombre que quiere predicar; e pues ansí es, devriedes ante yr a dezir vuestras missas que entrar conmigo en este campo, do vos pienso tal parar, ante que la hora de las bísperas sea, que quer [r]íades ante ser en cabo del mundo o allá donde venistes, que sufrir lo que vos yo faré. (Cooper, 1979: 146)

Esta denostación del discurso justo y piadoso del caballero del Cisne, que lo equipara negativamente con el discurso de predicadores y religiosos, establece y determina la dualidad que encarnan el caballero y el duque: mientras que uno hablará como un monje y actuará de

manera positiva, encarnando los valores cristianos religiosos, Rayner experimentará en la lid una degradación rotunda y monstruosa, que dejará al descubierto la maldad de sus actos. De esta forma, los discursos que cada contrincante emite antes de los ataques físicos son tan o más importantes que los golpes, dado que sirven para configurar el perfil de cada parte y evidencian la oposición entre ambos.

Luego de este primer discurso del duque, intercambian, tanto admoniciones verbales, como una serie de golpes que pertenecen a una estructura más o menos fijada en las lides literarias, hasta que tiene lugar otro evento destacado, que es el corte de narices del duque. Este se dirige una vez más al caballero, pidiéndole que abandone la demanda porque carece de derecho, y argumenta que "dígovos esto porque me duelo de vos, ca vos veo muy mancebo asaz, e apuesto e guisado para bivir. E no querades destruyr vuestra vida e vuestra mancebía tan temprano" (Cooper, 1979: 148). El caballero, en un primer momento, no contesta estas palabras de Rayner, sino que lo ataca sin mediar palabra, en un golpe tan violento que le mutila el rostro:

> dióle un golpe de la espada sobre el yelmo en derecho del rostro, tan grande, que un pedaço dél vino a tierra, e cortóle la nariz a bueltas del beço ansí que le parescían todos los dientes de delante, e todo se cobrió de sangre fasta los pies (Cooper, 1979: 149).

A esta deshumanización del duque, que genera la mutilación de su rostro, le sigue un comportamiento bestial, que va animalizándose progresivamente: en el texto se advierte que "le colgava la nariz e una pieça del beço sobre la boca, de guisa que le parescían los dientes muy feamente" (Cooper, 1979: 150); luego se afirma que "fasta los pies fue cobierto de sangre todo de la ferida" (Cooper, 1979: 150); posteriormente, como "un leon que ravia" ataca al caballero y, finalmente, puede leerse la siguiente descripción:

> Mas tanto avía el Duque perdida de su sangre, que maravilla era cómo en pie se podía tener. E, otrosí, lo embargava mucho la sangre de las narizes, que se le cuajava e no le dexava coger el huelgo, e dava a las vezes unos resuelgos por ellas que semejavan de león o de una gran serpiente; e tan maños e con tan gran saña los embiava, que fazía los pedaços de la sangre cuajada, que echava por ellas, recudir muy lexos de sí (Cooper, 1979: 153).

El énfasis otorgado al carácter cruento de la lucha tendrá su correlato a nivel moral y discursivo en las plegarias que ambos bandos emitan. Mientras que la duquesa de Bouillón y su hija elevarán oraciones al cielo y pedirán por la victoria de su protector el caballero del Cisne –

e, incluso, en el texto se afirma que quienes estaban presentes, del entorno del emperador, "rogavan todos a Dios que venciesse" (147)–, el duque hará lo propio con una plegaria blasfema dirigida al demonio, como último recurso para vencer al caballero cuando comprenda que se enfrenta a una derrota segura. La plegaria tendrá una contundencia decisiva en el desenlace de la lid, mientras que la invocación demoníaca no surtirá ningún efecto más allá de la confirmación de la caída –moral y en combate– del duque: en el texto leemos que las oraciones de las mujeres "fueron muy bien oydas" (152), mientras que la promesa final al demonio que realiza el duque no modifica en absoluto el resultado de la contienda. En palabras de María Eugenia Alcatena:

> En el marco de la lid, campo de manifestación de la justicia divina por excelencia, el aspecto monstruoso del duque constituye una señal ostensible de su pecado; para no dejar lugar a equívocos, el relato lo describe vívidamente, pródigo en detalles. Las heridas rebajan a Rayner al orden inhumano de las bestias salvajes: como resultado de la mutilación, se lo compara con un "león que ravia" (I, 150) y a sus resuellos con los de un león o una gran serpiente (Cooper, 1979: I, 153; véase Alcatena, 2020: 244).

La abjuración del duque se produce cuando este se da cuenta de dos situaciones: por un lado, de la bravura y superioridad de su contrincante, a quien había subestimado y despreciado por su juventud; en segundo lugar, de que la mutilación de su rostro constituirá un estigma que lo acompañaría eternamente. En el texto leemos que, además de los golpes que había recibido, el tajo de las narices implicaba que "maguer venciesse, siempre fincaría lastimado, de manera que nunca sería para parescer ante hombres ni se parar ante ellos" (Cooper, 1979: 153). Esta marca estigmtizante que portará el duque en el rostro y lo diferenciará de los demás es lo que lo decide a abandonar la fe cristiana y encomendarse al demonio con las siguientes palabras:

> prometió que no dexaría obispo ni abad ni a hombre ninguno de religión ninguna cosa en toda su tierra, ante destruería las yglesias e las abadías, e las quemaría e las der[r]ibaría fasta en la tierra; e que dueña cuytada, ni pobre cuytado ni huérfano nunca en él fallarían piedad ni merced ni derecho ninguno, mas todo mal en los dcseredar e estragar, e en les fazer el peor mal que pudiesse. E sin todo aquesto, que se tornaría moro ante de un año (Cooper, 1979: 153).

La grandilocuencia de la promesa no sirve de nada en el contexto de la lid, cuyo desenlace se ha decidido de antemano gracias a las plegarias de las mujeres y del caballero del Cisne. Esto confirma nuevamente la representación del demonio como un pésimo señor feudal, que no

retribuye las promesas y simplemente abandona a sus sirvientes a la perdición.[2] La referencia final de la abjuración, a la decisión del duque de tornarse moro en un año, se imbrica en el discurso del relato la fe islámica con la prédica demoníaca –un aspecto que toma especial relevancia, si se tiene en cuenta la inserción de este relato en una crónica que tiene como objeto central el relato de las cruzadas, la conquista cristiana y la consecuente pérdida de Jerusalén a manos del islam–.

De esta forma, en este episodio de la *estoria* del Caballero del Cisne, si bien breve, es posible destacar una serie de cuestiones que se vinculan tanto con el discurso de ficción caballeresca como con el contexto más amplio de la colección en la que se encuentra inserto que es el del relato de las cruzadas. El duque Rayner es un antiejemplo idóneo para representar una serie de valores negativos vinculados con el quehacer caballeresco, la profesión de la fe cristiana y, fundamentalmente, el pacto vasallático. La soberbia y la desmesura inicial del personaje se traducen en una de sus características más destacables, que es la felonía: ante todo, el duque es un vasallo traidor, que no respeta la autoridad de su señor natural, el emperador, y eso lo lleva a un descenso progresivo que concluye en el abandono de la fe cristiana y la traición a la voluntad divina, como una analogía hiperbólica de su soberbia como vasallo. Es así, que la aparición providencial del caballero del Cisne, antepasado de Godofredo de Bouillón, figura histórica que el texto denomina "rey de Jerusalén", funcionará como un instrumento de la voluntad divina para corregir la soberbia nobiliaria en pos de la centralidad y fortalecimiento de la autoridad del emperador.

Bibliografía

Alcatena, María Eugenia (2020) "El diablo en las cruzadas: polifacetismo demoníaco en *La gran conquista de Ultramar*", *Hispanic Research Journal* 21:3, 237-257.

Cooper, Louis (ed.) (1979) *La gran conquista de Ultramar*, 4 vols, Instituto Caro y Cuervo.

Gómez Redondo, Fernando (1998) *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: El entramado cortesano*. Madrid: Cátedra.

González, Cristina (1992) *La tercera crónica de Alfonso X «La Gran Conquista de Ultramar»*, Londres: Tamesis.

[2] "El desenlace casi inmediato del combate, sin embargo, pone de manifiestoque el demonio es un pésimo señor feudal, que no asiste ni responde a sus vasallos. No da nada, solo toma: al consagrarse al diablo Rayner entrega su alma al infierno, pero no obtiene nada a cambio" (Alcatena, 2020: 244).

Hernández Vargas, Jaime (2021) "La leyenda del Caballero del Cisne: la caballería medieval y el concepto cultural alfonsí", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 49 (2), 101-127.

Lliteras, Margarita (1990) *El Cavallero del Cisne: Estructura e inserción en "La gran conquista de Ultramar"*, Indiana, tesis doctoral.

Lucía Megías, José Manuel (1996) "Dos caballeros en combate: Batallas y lides singulares en 'La leyenda del Cavallero del Cisne' y el 'Libro del cavallero Zifar', en Carlos Alvar Ezquerra y José Manuel Lucía Megías (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV : actas del Congreso Internacional 'La Literatura en la época de Sancho IV', Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994*, Alcalá de Henares, 427-452.

Orduna, Germán (1996) "La elite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en época de Sancho IV", en Carlos Alvar Ezquerra y José Manuel Lucía Megías (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV : actas del Congreso Internacional 'La Literatura en la época de Sancho IV', Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994*, Alcalá de Henares, 35-52.

Ramos, Rafael (2002) "Gran Conquista de Ultramar", en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (eds.), *Diccionario filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid: Castalia, 603-608.

Sánchez-Prieto Borja, Pedro (1996) "El castellano escrito en torno a Sancho IV", en Carlos Alvar Ezquerra y José Manuel Lucía Megías (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV : actas del Congreso Internacional 'La Literatura en la época de Sancho IV', Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994*, Alcalá de Henares, 267-288.

HERENCIAS MEDIEVALES: *CARLOMAGNO Y LOS DOCE PARES DE FRANCIA* EN CANTA (PERÚ)

RAUF NEME SÁNCHEZ
UCSS - PUCP
REPÚBLICA DEL PERÚ

Resumen
El presente artículo estudia los vínculos entre las ceremonias teatrales medievales y la fiesta de moros y cristianos en el contexto del teatro oral popular que aún se representa en las comunidades de la provincia de Canta, ubicada en la serranía de Lima (Perú). En ese sentido, el autor afirma que dichas fiestas funcionan como palimpsestos que evidencian las huellas de una tradición teatral medieval importada durante el periodo de conquista y colonización de América.

Palabras clave: Fiesta de moros y cristianos – Teatro medieval – Rituales importados – Teatro oral popular

Abstract
The present paper studies the links between the Medieval theatrical ceremonies and the Festival of Moors and Christians in the context of the popular oral theater that is still performed in the communities of the province of Canta, located in the mountains of Lima (Peru). Therefore, the author states that such festivals work as palimpsests that evidence the traces of a Medieval theatrical tradition imported during the period of the conquest and colonization of America.

Keywords: Moors and Christians festival – Medieval drama – Imported rituals – Popular oral theater

Introducción

En España, la fiesta de moros y cristianos dramatiza la reconquista de los territorios ocupados por los califatos árabes. En América, durante los primeros años de la Conquista, estos espectáculos se importaron como parte de la cultura del conquistador, pero fueron redirigidos por los intereses de las órdenes religiosas en los pueblos colonizados para representar festivamente el triunfo militar cristiano y la conversión de indígenas. Posteriormente, la participación activa de los grupos locales nativos facilitó la apropiación de estos espectáculos y su consecuente identificación como parte de su tradición.

En la actualidad, la fiesta de moros y cristianos en el Perú es una representación teatral popular oral de origen colonial que aún se representa en las comunidades rurales de la sierra central, en especial las ubicadas en el departamento de Lima. Estas representaciones tienen lugar durante el tiempo fuerte[1] de una festividad religiosa determinada –por lo general, la fiesta que celebra al santo patrón tutelar del pueblo–, y sus practicantes son personas comuneras que temporalmente asumen el papel de actores y actrices de una puesta en escena colectiva dirigida por algún lego o lega local. En este artículo se abordará en específico la fiesta de moros y cristianos que se representa en la comunidad de Quipán, anexo del distrito de Huamantanga en la provincia de Canta.

Los y las pobladores y pobladoras de Quipán celebran entre los días 27, 28 y 29 de junio la fiesta de San Pedro y San Pablo, patronos tutelares de este pueblo. Se convierte el espacio de la plaza en un signo escénico, sobre el que incluyen personajes y objetos icónicos extraídos de un relato de caballerías del siglo XVI traducido por Nicolás de Piemonte, conocido como *La Historia de Carlomagno y los doce pares de Francia*, texto que es también una refundición prosificada realizada por Jehan Bagnyon del cantar de gesta *Fierabrás*. Esta apropiación simbólica de la plaza remite, desde nuestro punto de vista, a la pervivencia de una tradición medieval del tratamiento del espacio, la cual ha sido conservada en las capas más profundas de la fiesta, que entendemos como un palimpsesto. En ese sentido, las fiestas de moros y cristianos en estas comunidades de Canta evocan en su desarrollo escénico, redirigidos o adaptados a la realidad americana, aquellos espectáculos tardomedievales cuya función fue, por un lado, reproducir el imaginario de la Reconquista y, por otro, como señala Robert Ricard, estar al servicio de la evangelización como un "teatro edificante" (Ricard, 2017). Para examinar mejor estos "síntomas medievales" dividiremos nuestra exposición en dos aspectos: primero, abordaremos las características de este espacio escénico según la experiencia actual de la representación de *Carlomagno* en las fiestas de moros y cristianos que se realizan en Quipán y que emparentan esta representación con un herencia de espectáculos tardomedievales, y, segundo, demostraremos la función que desempeñaba este espacio escénico dentro del proceso evangelizador como parte de un espectáculo importado.

[1] Según el antropólogo Manuel Ráez, en los ciclos festivos andinos existe una división del tiempo en tres períodos: tiempo de preparación, tiempo fuerte y de despedida. En el caso del primer período se le denomina novena, pues comprende nueve días; luego viene día central, que es el tiempo fuerte y que está compuesto también por el día consecutivo; finalmente, el tiempo de despedida se contabiliza ocho días después de culminada la fiesta, y, por ello, se le denomina la octava (Ráez, 2015: 87).

1. El espacio de la representación: la disposición escénica medieval

La plaza, en cualquier comunidad andina, es un espacio público que resulta polifuncional durante el contexto de la fiesta patronal. Este espacio, durante las representaciones de moros y cristianos, se convierte en escénico al emplear una disposición en cuadrilátero, que permite plantear una dicotomía: el espacio interior está destinado para las acciones de la escenificación y las zonas laterales exteriores corresponden a la posición desde donde el público observa la puesta. Esta disposición escénica coincide con los viejos usos provenientes del modelo medieval. En Europa, el espacio escénico medieval se caracterizó, justamente, por carecer de un lugar definido y ocupar los espacios públicos, como la plaza o el mercado, y también los lugares religiosos, como las iglesias o sus exteriores (Fischer-Lichte, 1999: 200). Asimismo, Teresa Ferrer Valls señala que los espacios escénicos medievales eran el resultado de una transformación del espacio real; por ello, la calle, la plaza, la iglesia o el interior de la corte podían funcionar como espacios bivalentes, y este empleo se extendió hasta bien entrado el siglo XVII. Según Ferrer Valls, donde mejor se manifiesta esta concepción medieval del espacio escénico es en el contexto de la fiesta pública, pues lo común era que cualquier espacio físico de la ciudad se convirtiera en un espacio teatral dentro de un determinado marco festivo, ya sea religioso o profano (Ferrer Valls, 1992).

La representación de *Carlomagno* en Quipán continúa una tradición escénica que consiste en disponer de un "espacio hallado". Este concepto empleado por María del Carmen Bobes Naves alude al espacio improvisado que tiene tres lugares de referencia en las prácticas teatrales medievales: "el interior o el atrio de la iglesia, la plaza delante de la catedral o del ayuntamiento, el salón de una casa noble" (Boves Naves, 2001: 229). Durante la representación, estos espacios cumplen una función escénica y su significado semiótico se construye con el protagonismo de los actores. El espacio hallado preferente en el teatro medieval estaba caracterizado por una forma en **O** (Bobes Naves, 2001: 231). Esta disposición en **O** manifiesta algunas variantes como la forma cuadrada o rectangular, que es la que podemos constatar aún en las escenificaciones de moros y cristianos en las comunidades andinas de Canta. Bobes Naves identifica como una constante de la disposición en **O** que el público se ubique en los lados más largos, y los escenarios o "mansiones", en los lados más cortos, conservando así el espacio central entre cada uno de los escenarios para realizar las acciones dramáticas (Bobes Naves, 2001: 231). En la escenificación de Quipán, los

espectadores se ubican en los espacios laterales, reservando los lados norte y sur para las tiendas donde se ubicarán los cristianos y las cristianas, con el liderazgo del emperador Carlomagno, y la tienda de los moros, donde se ubicará el Almirante Balán y la princesa Floripes respectivamente, según el argumento de Piamonte.

Un siguiente aspecto que permite relacionar las representaciones de moros y cristianos de Canta con una herencia teatral medieval es la coexistencia, en un mismo espacio, de diversas escenas diferenciadas por objetos escenográficos que marcan su temporalidad. Esto se conoce como yuxtaposición y era muy común dentro de las representaciones del teatro litúrgico medieval, según Ronald Surtz. En este caso, el espectador observa en un mismo espacio escénico –sea una plaza, una calle– los lugares yuxtapuestos donde se desarrollan las acciones dramáticas, pero su percepción elimina toda distancia, pues al ser incluido como parte del espacio escénico, comparte el mismo lugar con los actores y las actrices que realizan la acción dramática, así "los espectadores se hacen participantes implícitos o explícitos en la acción teatral" (Surtz, 1983: 125).

Es necesario considerar también la posición del público receptor y el mensaje que se buscaba proyectar a través del tratamiento de este espacio escénico. Según la perspectiva semiótica de Bobes Naves, en los espacios dramáticos medievales en **O**, la representación requiere de alguien que realice una trayectoria y circule "de un escenario a otro". En ese sentido, el público en espacios en **O** "pasea", y, en su desplazamiento, determina la unidad de la historia (Bobes Naves, 2001: 230-231). Este desplazamiento en la fiesta de Quipán es más visible cuando se produce el recorrido procesional que interviene durante la representación. Si bien el público puede circular en cualquiera de los lados del cuadrilátero para observar las acciones que ocurren al interior del espacio, el momento en que la pieza rompe la división entre representación y espectadores es hacia el final, cuando las acciones culminan con el triunfo del emperador Carlomagno. La conversión al interior de la propia fábula se proyecta escénicamente cuando quienes actúan y el público se convierten en una sola unidad que acompaña al emperador y su séquito al interior de la iglesia, a recibir los dones de la Virgen María y el santo patrono, que es conducido también en procesión.

Como se puede observar hasta este punto, en la representación de Quipán se reproduce una apropiación del espacio similar a las fórmulas escénicas medievales. La pregunta que cabe responder ahora es si este manejo del espacio escénico podría aún reproducir las huellas de las funciones simbólicas que desempeñaba en su origen medieval y europeo. Para

responder esa interrogante deberíamos plantearnos primero cuál es el puente entre el teatro medieval y las fiestas de moros y cristianos que se han escenificado en muchas partes del continente desde la colonia. Creemos que esa mediación, sin duda, le corresponde al teatro evangelizador que apareció tempranamente con la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

2. Funciones del espacio escénico: la fiesta de moros y cristianos y los espacios de la evangelización

Cuando las misiones llegaron al Nuevo Mundo, comprendieron que no bastaba con el conocimiento de las lenguas indígenas. En este sentido, el teatro fue una estrategia que permitió acelerar el proceso de evangelización (Burkhart, 2013: 284). Para que el espectáculo se convirtiera en un medio de instrucción religiosa, advirtieron que los recursos escénicos del teatro medieval resultaban mucho más funcionales a la hora de transmitir al primer público indígena el mensaje de la conversión. Estas piezas podían dividirse en aquellas que abordaban temas religiosos o bíblicos y otras que más bien planteaban asuntos morales.

Quien allanó el terreno para establecer la vinculación entre este teatro evangelizador y la fiesta de moros y cristianos fue Robert Ricard. Este hispanista francés sostuvo en su temprano trabajo "Contribution a l'étude des Fêtes de 'Moros y Cristianos' au Mexique" (1932) que las diversas relaciones de fiestas y textos conservados de fiestas de moros y cristianos en México desde el siglo XVI permiten identificar temas comunes entre los primeros ejemplos de teatro franciscano habidos en México y las fiestas que hasta hoy sobreviven en el folklore popular. Producto de esta filiación, sostiene Ricard, es la presencia constante y significativa, en los textos o relaciones de fiestas de moros y cristianos, de personajes, tanto divinos, como históricos, que proceden del imaginario español tardomedieval, como son el patrón Santiago, la Virgen María, el demonio, Carlomagno y Pilatos. Precisamente, sobre Pilatos –agrega Ricard–, se puede afirmar que es un personaje recurrente en varias fiestas de moros y cristianos en México, y que se halla también vinculado al auto *La destrucción de Jerusalén*, cuya versión en náhuatl recuperó Francisco del Paso y Troncoso (Ricard, 1932: 67). Aunque esta pieza coloque en el lugar de antagonistas a miembros del pueblo judío y no moro, señala Ricard, el auto plantea un tratamiento sobre el mensaje de la conversión, el cual se produce con el triunfo

mediante la conquista y con el bautismo final de Vespasiano, y que se reproduce de la misma manera en diversas fiestas de moros y cristianos (Ricard, 1932: 82).

Estos elementos que identifica Ricard son una muestra de los nexos existentes entre los antiguos ejemplos del teatro evangelizador y las representaciones populares de moros y cristianos que dentro de sus contaminaciones e intervenciones han conservado un imaginario medieval afín, además de una misma dirección en el mensaje: en palabras del propio Ricard, la conquista espiritual. En ese sentido, para este hispanista, es sugerente pensar que las fiestas de moros y cristianos estaban también encaminadas a la misión catequética; por ello, el tono exagerado y sobredimensionado del mensaje religioso empleado puede también notarse en fiestas de moros y cristianos de tema carolingio. ¿Existe alguna confluencia entre este mensaje evangelizador y su proyección en escena en las actuales fiestas de moros y cristianos en Canta? Sostenemos que sí, porque las representaciones de Canta reproducen aún escénicamente la conquista espiritual que se va a lograr en dos espacios hallados: la plaza y la iglesia.

El espacio hallado de la plaza en Quipán, cuadrilátero que –como hemos señalado– incluye los elementos escénicos, representa visualmente la conquista mediante la guerra. El móvil es la recuperación de una ciudad —como en el caso de la *Conquista de Jerusalén*— o un objeto, como pueden ser las reliquias sagradas para el ciclo carolingio. Así, la fiesta proyecta escénicamente la legitimidad de las acciones de los conquistadores cristianos.

Tal como había advertido Ricard para el caso mexicano, en este desarrollo escénico, el imaginario medieval, del que se ha apropiado previamente la tradición popular, permite que se vinculen y fusionen personajes de tradiciones diferentes. Por ejemplo, el ciclo de Carlomagno que se representa en Quipán tiende a mezclarse con el ciclo de la conquista de Granada que se escenifica en la fiesta de moros y cristianos de Huamantanga, pueblo principal del mismo distrito, como ha advertido Milena Cáceres (2018). Además se pueden originar fusiones donde una figura política como la reina Isabel se asocia con la figura religiosa de la Virgen María. Si lo comparamos con el tratamiento de otra pieza del teatro catequético, como es la *Conquista de Jerusalén*, el espacio hallado de la plaza permitió representar visualmente la conquista de la ciudad, que simbólicamente se articulaba con la pretensión político y religiosa del milenarismo franciscano (Ramírez, 2009: 158). Estos ejemplos nos permiten afirmar que la función simbólica de este espacio hallado, presente aún en la fiesta de moros y cristianos, sigue reconstruyendo escénicamente los argumentos de la conquista.

Por otro lado, el espacio hallado de la iglesia proyecta el triunfo de la religión. La continuidad medieval del teatro evangelizador se manifiesta también en la proyección al exterior de la liturgia, que abandona de esta manera el interior del espacio físico de la iglesia. No debemos olvidar que la iglesia es también un espacio bivalente dentro de las representaciones medievales y que en el caso de América se adaptó a los intereses simbólicos que el teatro evangelizador le atribuyó, como en Nueva España, donde la finalización de los dramas religiosos en náhuatl apuntaba al bautismo masivo de indígenas. En dicho contexto esta función se expresó mejor de manera arquitectónica con la creación de capillas abiertas, como la de San José de los Naturales en el convento de San Francisco. En el caso de Canta, no podríamos sostener que estamos frente a una construcción arquitectónica que replique estas mismas condiciones, pero, ciertamente, un aspecto que nos parece conserva cierta relación con estas huellas teatrales en el contexto evangelizador es el hecho de que las representaciones de moros y cristianos en Canta incluyen como cierre la vuelta "física" al interior del espacio de la iglesia como un acto simbólico. En ese sentido, el espacio físico de la iglesia está articulado con el desarrollo escénico de la fábula. Este es el lugar por el que transitan, tanto actores y actrices, como público, y su función simbólica como espacio es proyectar visualmente el triunfo del proceso de conversión que proponen las acciones que se llevan a cabo en el cuadrilátero, como ocurre cada año, donde personas cristianas, moras convertidas y fieles ingresan al interior como una sola unidad.

Conclusión

A partir de los argumentos planteados, se puede afirmar que en las representaciones de moros y cristianos de Canta perdura la huella del tratamiento medieval del espacio. Desde la categoría semiótica del espacio hallado, la fiesta de moros y cristianos en Quipán reproduce las convenciones escénicas de los espectáculos tardomedievales, convenciones que fueron introducidas en el programa evangelizador empleado por las misiones religiosas durante la Colonia y adaptadas convenientemente según los intereses de estas. Asimismo, el imaginario medieval, del que se ha apropiado previamente la tradición popular, se ha mantenido a pesar de fenómenos de contaminación y fusión entre otros ciclos festivos. Esto permite comprender estas fiestas locales, ya no como escenificaciones que pretendan honrar un pasado fidedigno

medieval, sino, más bien, como espectáculos que reproducen una historia estrechamente vinculada con el proceso de evangelización, que, con los años, derivó en religiosidad popular.

Bibliografía

Bobes Naves, María del Carmen (2001) *Semiótica de la escena. Análisis comparativo de los espacios dramáticos en el teatro europeo*, Madrid: Arco.

Burkhart, Louise M (2013) "Religious drama", en Evonne Levi y Kenneth Mills, *Lexicon of the Hispanic Baroque- Transatlantic Exchange*, Austin: University of Texas, 284-286.

Cáceres Valderrama, Milena (2018) *El Emperador Carlomagno y los doce pares de Francia. La fiesta de moros y cristianos en los Andes del Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/132759>

Ferrer Valls, Teresa (1992) "El espectáculo profano en la Edad Media: espacio escénico y escenografía", en R. Beltrán, J. L. Canet y J. Ll. Sirera (eds.), *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia: Universitat de València-Departament de Filologia Espanyola, 307-322 <https://entresiglos.uv.es/wp-content/uploads/espectprofano.pdf>

Fischer-Lichte, Erika (1999) *Semiótica del teatro*. Madrid: Arco.

Ráez Retamozo, Manuel (2005) *Dioses de las quebradas. Fiestas y rituales en la sierra alta de Lima*, Lima: PUCP, Instituto Riva Agüero, Centro de etnomusicología andina.

Ramírez, Hugo Hernán (2009) *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*, Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.

Ricard, Robert (1932) "Contribution à l'étude des Fêtes de 'Moros y Cristianos' au Mexique", *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 24 n° 1, 1932, 51-84. DOI: https://doi.org/10.3406/jsa.1932.1844

—— (2017) *La Conquista espiritual de México*, México D. F.: FCE.

Surtz, Ronald E. (1983) "El teatro en la Edad Media", en José María Díez Borque (dir.) *Historia del teatro en España. I: Edad Media, Siglo XVI, Siglo XVII*, Madrid: Taurus, 61-154.

¿DUQUE, CONDE O CAUDILLO? REVISITANDO LA FIGURA DE ROLLÓN DE NORMANDÍA

PEDRO PAGLIERO
UNC
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Este trabajo tiene como objetivo principal analizar los principales rasgos de Rollón, primer gobernante de origen escandinavo de la futura Normandía, presentando los debates fundamentales sobre su figura. Demostraremos cómo, producto de la escasa producción de fuentes contemporáneas a su gobierno, la imagen de Rollón que se difundió en Normandía en los siglos posteriores se encuentra profundamente ligada a la obra de Dudón de San Quintín.

Palabras clave: Rollón – Normandía temprana – Dudón de San Quintín – Alta Edad Media

Abstract
The aim of this paper is to analyze the main features of Rollo, the first ruler of Scandinavian origins in the future Normandy, by presenting the fundamental debates about his figure. We will show how, as a result of the scanty production of sources contemporary to his ruling, the image of Rollo disseminated in Normandy in the following centuries is deeply linked to Dudo of Saint-Quentin's work.

Keywords: Rollo – Early Normandy – Dudo of Saint-Quentin – High Middle Ages

1. Rollón

1.1. Introducción

La figura de Rollón, el primer gobernante de origen escandinavo en la región noroccidental de la Neustria carolingia, ha sido objeto de constantes debates. Su procedencia, sus motivaciones, su bautismo y matrimonio y hasta la fecha de su muerte aún son cuestiones no del todo resueltas. Esto llevó a la formación de un personaje que, en términos del británico D. C. Douglas, puede asociarse tanto con la historia como con la leyenda (Douglas, 1942: 417).

Al igual que la historia temprana de Normandía, la vida del caudillo vikingo Rollón se encuentra oscurecida por la escasa cantidad de fuentes contemporáneas. Los *Annales* de Flodoardo de Reims tienen poca información sobre los personajes y sucesos del noroeste

franco, y menos aún puede rastrearse en las posteriores *Historias* de Richer de Reims. Una carta real de Carlos el Simple menciona brevemente a Rollón y sus seguidores en 918, pero la fuente más referenciada, importante y, por lo tanto, controversial, es *De moribus et actis primorum Normanniae ducum* de Dudón de San Quintín. Dudón, quien comenzó a escribir durante el gobierno de Ricardo I (943-996) y concluyó durante el de Ricardo II (996-1026), es autor de la primera fuente normanda en cohesionar el pasado de los duques de Normandía.[1] Algunos debates en torno a *De moribus* de Dudón serán abordados en el transcurso del trabajo, pero es importante resaltar su importancia debido a la gran influencia que tuvo en la obra de autores posteriores.[2]

Asimismo, el objetivo de esta ponencia es presentar una primera aproximación a la figura histórica de Rollón de Normandía, analizando su posición en el juego político de las rivalidades aristocráticas francas y estableciendo así una base que nos permitirá en futuros trabajos el desarrollo de otras cuestiones sustanciales en la historia temprana del ducado de Normandía.

1.2. Nombre

Es probable que su nombre completo fuera Hrólfr Ketilsson, debido a que, según Richer de Saint-Rémi, su padre se llamaba Ketill (*Catillus*) (Lake, 2011: 36).[3] Una de las primeras menciones de su nombre latinizado —Rollón— se encuentra en una carta real de Carlos el Simple datada de 918. Paralelamente, en 925, Flodoardo de Reims utilizó en sus *Annales* el mismo nombre (Fanning y Bachrach, 2004: 14). Desde entonces, crónicas y compilaciones de actos ducales se refieren a él siempre como "Rollón". Por otro lado, dos sagas islandesas del siglo XIII, la *Heimskringla* y la *Orkneyinga Saga*, hablan de «Göngu-Hrólfr», nombre que se traduciría como "Rollón, el que va a pie", porque era un hombre tan grande que ningún caballo podía cargarlo. Ambas establecen que Hrólfr era hijo del *earl* Rögnvaldr de Møre, fundador de la dinastía que gobernó las Orcadas (Pálsson y Edwards, 1978: 29). El problema de tomar información de las sagas radica, por un lado, en la vasta diferencia temporal, y, por el

[1] El trabajo de Dudón ha sido revalorizado en los últimos treinta años. Esta cuestión es trabajada por Shopkow (1997) y Searle (1984).
[2] Guillermo de Jumièges (s. XI) tomó influencia directa de la obra de Dudón a pesar de ser consciente de las problemáticas, al igual que Guillermo de Poitiers (s. XI) y Orderico Vital (s. XII).
[3] David Crouch consideraba que la historia de Richer era la más exacta en cuanto al parentesco de Rollón (Crouch, 2002: 1, 4, 299-300).

otro, en el hecho de que pertenecen a una época en la que los príncipes noruegos estaban muy interesados en vincular la genealogía de la dinastía real normanda con la suya propia, por lo que no pueden ser aceptadas acríticamente (Crouch, 2002: 299). A diferencia de lo argumentado por D. C. Douglas, preferimos la cronología de Richer, que vincula a Rollón con Ketill y no con los *earls* de las Orcadas.

1.3. Procedencia y arribo al Sena

Sabemos con certeza que Rollón fue un caudillo escandinavo socialmente acomodado que participó en campañas vikingas en la Britania anglosajona y el norte franco desde finales del siglo IX. Dudón estableció que Rollón y su gente arribaron a Francia en 876; si bien esta fecha fue adoptada en las historias del siglo XI, la historiografía moderna prefiere una fecha más cercana al 900 (Van Hoyts, 2000: 14). Con respecto a los orígenes de Rollón y su séquito, Dudón afirmó que provenían de Dacia, antigua provincia romana que incluía la actual Rumania. En este sentido, Dudón puede estar haciendo referencia a un pasado común con la estirpe romana, cuestión muy presente en las genealogías de la época,[4] o sencillamente haberse referido a Dinamarca al hablar de Dacia. En función de lo argumentado por David Crouch, es importante recalcar que el calificativo de *Danii* era muy usado por los francos, sobre todo en un contexto en el que el reino danés había establecido su hegemonía sobre buena parte del norte europeo. También es posible que quienes escribían historias desde la perspectiva franca bajo la etiqueta de "lo danés" al conjunto de habitantes de Escandinavia (Crouch, 2002: 297-298).

En última instancia, la teoría de que Rollón vino de Dinamarca descansa exclusivamente en el testimonio posterior de Dudón. De todas maneras, actualmente se toma la propuesta de las historias del siglo XII y se sostiene que el caudillo era de origen noruego.[5]

1.4. Saint-Clair-sur-Epte

Tradicionalmente, el año 911 suele ser tomado como un momento bisagra en la historia del noroeste francés. Esto está directamente ligado al pacto que se desarrolló en Saint-Clair-sur-Epte entre el rey carolingio Carlos el Simple y el caudillo vikingo Rollón, acuerdo que

[4] Véase Cross (2018: 25-60).
[5] Véase Hagger (2017: 45); Green (2022: 34).

prácticamente siempre ha sido tomado como el inicio del ducado de Normandía. Pese a las vicisitudes que rodean al tratado en sí, tal acuerdo de 911 tiende a invisibilizar otros similares que se desarrollaron desde épocas de Carlomagno.

El rol de los caudillos escandinavos como agentes político-militares de los gobiernos francos fue una práctica muy extendida en las cortes carolingias durante todo el siglo IX. Simon Coupland expuso esta cuestión y argumentó que el intercambio conversión-recompensa fue una estrategia que los gobiernos carolingios explotaron para defender sus territorios de otras incursiones escandinavas, utilizando a estos caudillos como intermediarios entre francos y escandinavos y para neutralizar potenciales enemigos (Coupland, 1998: 86). En este sentido, el motivo detrás del énfasis franco en la conversión de los paganos escandinavos se debía a la creencia de que, al atraer a estos líderes a la fe cristiana y absorberlos en las esferas políticas carolingias, podrían "civilizarlos" y, en cierta manera, neutralizar su naturaleza violenta (Coupland, 1998: 113).

Ahora bien, por qué los caudillos aceptaban incluirse en los proyectos de estos gobernantes, es un asunto complicado. En algunos casos, pueden haber considerado la opción de gobernar sobre una gran porción de territorio muy atractiva debido a las imposibilidades existentes en sus tierras natales, mientras que quizá en otros, sencillamente sintieron el llamado divino del Dios cristiano. Lo importante es que estos caudillos funcionaron como antecedentes directos para el acuerdo entre Rollón y Carlos (Coupland, 1998: 114).

Teniendo en cuenta la cronología de Dudón, parece cierto que Rollón participó en la batalla de Chartres, antecedente inmediato del pacto entre Carlos y los vikingos del Sena en otoño de 911 (Douglas, 1942: 424-428). La fecha del tratado es en sí una incógnita. Marjorie Chibnall aborda esta cuestión comentando que el 911 es la fecha tradicional, pero que puede haber sido en otro momento antes de 918, periodo en el que Carlos optó por la diplomacia y rechazó la fuerza al momento de interactuar con los escandinavos (Chibnall, 2000: 11-12). De todas maneras, el pacto de Saint-Clair-sur-Epte otorgó a los vikingos de Rollón las tierras de Ruan y sus alrededores a cambio de la defensa de la región, el bautismo y la cristianización de los paganos y la obediencia al rey (12).

A pesar de que Carlos debía tener en consideración el antecedente de otros pactos entre aristócratas de origen franco y caudillaje escandinavo, debemos tener en cuenta que el grupo de guerreros de Rollón era una de las tantas bandas armadas que estaban instaladas en el estuario del Sena. Lo más probable es que el monarca haya optado por pactar con Rollón por

encima de otros caudillos. Indirectamente, la justificación es sugerida por Dudón, cuando propone que luego de asediar París en 885 y saquear las ciudades de Evreux y Bayeux, Rollón acordó la paz con el conde Berenguer de Rennes y Bayeux y se unió *more danico* –"a la danesa", es decir, fuera del matrimonio– con su hija, Popa. Si seguimos este argumento, el historial de acuerdos con Rollón, su prestigio militar y su unión con una mujer cristiana le habría facilitado a Carlos la decisión de pactar con él.[6] Sin embargo, a diferencia de otros caudillos con carreras militares en la región, no hay fuentes contemporáneas que mencionen la presencia de Rollón en las décadas previas a Saint-Clair-sur-Epte.[7] Asimismo, la victoria franca en Chartres facilitó a Carlos situarse en una posición dominante al momento de establecer las condiciones del acuerdo con Rollón.

La justificación detrás de la concesión de tierras por parte de Carlos merece nuestra consideración. Aquí hay dos factores a tener en cuenta: por un lado, la región noroccidental de Neustria había sufrido en primer plano las constantes incursiones vikingas, por lo que es lógico que las fuentes no indiquen la presencia de ningún "conde de Ruan" antes del asentamiento de Rollón. En este sentido, es probable que ningún aristócrata considerase que valiera la pena defender la región, debido a la gran inseguridad presente.[8] Por otro lado, 911 fue un año fundamental en el reinado de Carlos el Simple, no solo por su acuerdo con los grupos vikingos del Sena, sino porque fue elegido rey de Lorena. Este factor fue determinante para la decisión de cambiar las palabras por las armas, ya que Lorena era una región importante por su valor, no solo territorial, sino también simbólico, dado que era el "corazón" del imperio de Carlomagno. Si tenemos esto en cuenta, la posibilidad de recurrir a los grupos escandinavos para que defendieran la espalda de Carlos frente a sus rivales políticos –el conde de Vermandois y los duques de Borgoña y Neustria–, mientras él se ocupaba de la administración de Lorena, resulta más que comprensible (McKitterick, 1983: 307-308).

[6] Sobre el pacto con Berenguer, véase Christiansen (1998: 38). Sobre el pacto con Carlos, véase Van Houts (2000: 14).
[7] Como es el caso de Hæsten, analizado por Nelson (2004).
[8] Si bien hay una carta real que data del 905 donde se habla de un "conde de Ruan", es probable que esta hipótesis sea una conjetura del editor de Carlos el Simple debido a la falta de otro contenido que la compruebe. Esta cuestión es trabajada por Searle (1986: 198-213).

1.5. Matrimonio

Dudón también señaló que, como parte del acuerdo, Rollón debía casarse con la hija del rey Carlos, Gisela. De ser auténtico, este sería el primero de varios matrimonios realizados por la dinastía rollónida con miembros de la aristocracia franca, diseñados para aumentar el prestigio, la legitimidad y las conexiones de los duques de Normandía. El problema radica en que dicho matrimonio es muy dudoso. Se llega, inclusive, a cuestionar la existencia de Gisela fuera de la cabeza de Dudón, y aunque hay quienes, como David Crouch y Pierre Bauduin, han señalado que la genealogía recopilada en la década de 950 por Witgar de Compiègne sobre el conde Arnulfo de Flandes demuestra la existencia de al menos una hija del rey Carlos con ese nombre, es probable que Bauduin tenga razón al excluirla del asunto por su edad. Ella solo tendría tres o cuatro años en 911, no siendo esta la manera en la que fue presentada por Dudón.[9]

Asimismo, Dudón ya había señalado que Rollón tenía una esposa: Popa de Bayeux. Nuevamente, la referencia de este autor es la única fuente contemporánea disponible al respecto. El *Planctus* de Guillermo Largaespada, compuesto después de su muerte en 942, indica, por su parte, que Guillermo tendría una madre devota de la fe cristiana, lo que fortalece el argumento de la unión de Rollón con Popa (Van Houts, 2000: 41).

1.6. Bautismo

El bautismo de Rollón y su gente cercana es considerado por Douglas como la particularidad más importante de los acuerdos del 911 (Douglas, 1942: 434). Según Dudón, la ceremonia fue encabezada por el arzobispo de Ruan, quien había construido una relación con Rollón en el siglo IX. Carlos el Simple patrocinó el evento, mientras que Roberto de Neustria actuó como padrino del caudillo –lo que justifica por qué Rollón adoptó el nombre bautismal de "Roberto" (Hagger, 2017: 187-188). La conversión del caudillo sería una pieza clave para el rompecabezas elaborado por Dudón a finales del siglo X, ya que esto separaría –y la elevaría– étnicamente a la estirpe normanda respecto de su antecedente pagana escandinava (Cross, 2018: 76).

[9] Entre quienes ven el matrimonio como incierto o ficcional se incluyen Hagger (2017: 47), Bates (1982: 8), Searle (1988: 43, 93), Shopkow (1997: 127, 150), Nelson, (2011: 10-11).

Sobre la carrera política de Rollón durante sus últimos años de vida, las fuentes escritas no ofrecen mucha información. Los conflictos locales impregnaron la década de 920. De todas maneras, el principado se encontraba en una posición ventajosa debido a la expansión territorial y el afianzamiento político.[10] Los últimos eventos que rodean la vida de Rollón se prestan para la especulación: Flodoardo comenta que murió durante el asedio de Eu en 927, pero también podría haber sobrevivido hasta 928. Lo concreto es que durante las campañas de su hijo en Bretaña en 933 ya había fallecido, y que Guillermo gobernaba el principado desde 927 (Douglas, 1942: 434-436). Su muerte, al igual que su vida en general, está impregnada de una oscuridad difícil de superar.

2. Nomenclatura en la Normandía temprana

Luego del pacto con Carlos el Simple, el establecimiento en Ruan y la mayor parte de la antigua Neustria de Rollón y su sucesión implicó la adopción de poderes políticos similares a los de cualquier condado carolingio. El territorio fue rebautizado como *Normannia* ("la tierra de los hombres del norte") y su *gens* como *normanni* («hombres del norte»). Hacia el año 1000, la dinastía de condes normandos gobernaba un poderoso y estable principado, con una administración y una sociedad muy parecida a la del resto del norte de Francia, incluida su aristocracia. Ahora bien, el título más habitual para gobernantes de Normandía hasta después de 1066 era "conde de Normandía" o "conde de los normandos", no "duque" (*dux*) (Crouch, 1992: 40).[11] A pesar de esto, la multiplicidad de términos utilizados por los primeros gobernantes del principado rollónida han sido objeto de debate. Vinculando rollónidas con robertianos, K. F. Werner estableció en 1976 que Rollón se convirtió en conde de Ruan en 911 en virtud de la concesión de Ruán y su *pagi* por Carlos el Simple. La estirpe rollónida luego adoptó el título de *marchiones* cuando los robertianos se convirtieron en *duces* y finalmente emplearon esta denominación cuando estos últimos, ahora Capetos, ocuparon el trono (Werner, 1976: 691-709). Por el contrario, para Robert Helmerichs, Werner aborda la cuestión de forma demasiado legalista. A su juicio, los títulos adoptados por la estirpe rollónida no tenían por qué reflejar una visión oficial de su posición en la sociedad franca y no existía una evolución progresiva en la adopción de estos títulos (Helmerichs, 2001: 57-77). En lo que

[10] Las tierras otorgadas a Rollón en 928 probablemente consistían en los *pagi* de Talou, Caux, Roumois y partes del Evrecin (Bates, 1982: 8-9).

[11] De todas maneras, Richer bautiza a Ricardo I como *pyratorum dux*, "duque de los piratas", véase Lake (2011: 436-437).

respecta concretamente a Rollón y su sucesión inmediata, no sabemos con precisión qué título preferían utilizar, ya que los registros no ofrecen una visión clara. En este sentido, la oscuridad de las fuentes es quizá una barrera insuperable pero, a pesar de mantener prácticas paganas, es innegable que –según David Bates–, al asumir el título de conde de Ruan, Rollón se identificaba a sí mismo y a la provincia que gobernaba según las formas francas.

3. Consideraciones finales

Rollón fue un oportunista que aprovechó la situación para hacerse con la ciudad de Ruan y su *pagus* marítimo. No fue un genio político ni militar, ya que los fracasos en uno y otro ámbito jalonaron su estancia en el estuario del Sena. Su posición en la alianza con Carlos el Simple no fue la de un guerrero victorioso que podía establecer condiciones al monarca, sino la de un nuevo ejemplo de una vieja tradición carolingia de incluir en sus juegos políticos a caudillos escandinavos. Sin embargo, ese oportunismo permitió a Rollón establecer una base sólida en Ruan y alrededores que, con sus sucesores, conseguiría expandirse y dominar la antigua provincia carolingia de Neustria hasta formar un principado capaz de desafiar a la aristocracia más poderosa de la región a finales del siglo X.

Por otro lado, a pesar de las controversias presentadas, la obra de Dudón constituye una fuente esencial, no tanto para la recreación del Rollón histórico, sino más bien, para la imagen que su sucesión quería ofrecer del fundador del principado rollónida. En este sentido, los cuestionamientos en torno a la identidad del grupo escandinavo, encabezado por dicho personaje y que se asentó en el antiguo condado carolingio de Ruan, ha sido un tema de arduas discusiones entre especialistas actuales: ¿hubo continuidad de antiguas tradiciones escandinavas defendidas con orgullo o una ruptura total con ese pasado y un consecuente proceso de "afrancesamiento"? Esta es una cuestión que se mantiene vigente en la actualidad, como puede evidenciarse en la multiplicidad de publicaciones aparecidas sobre tal asunto en los últimos años. Consideramos que los aportes e influencia de la Escuela de Viena, sobre todo en la cuestión de la *etnogénesis*, pueden renovar el estudio del *De Moribus* de Dudón y brindar nuevas perspectivas en cuanto a la formación de una *normannitas*.[12]

[12] Véase Natário (2020: 387-411).

Bibliografía

Fuentes

Christiansen, Eric (ed.) (1998) *Dudo of St Quentin. History of the Normans*, Woodbridge: The Boydell Press.

Lake, Justin (ed.) (2011) *Richer of Saint-Rémi. Histories*, Harvard University Press.

Fanning, Steven, y Bachrach, Bernard (eds.) (2004), *The 'Annals' of Flodoard of Reims, 919-966*, University of Toronto Press.

Pálsson, Hermann y Paul Edwards (eds.) (1978) *Orkneyinga Saga. The History of the Earls of Orkney*, Londres: The Hogarth Press.

Bibliografía secundaria

Abrams, Lesley (2013) "Early Normandy", *Anglo Norman Studies* 35, Woodbridge: The Boydell Press, 45-64.

Bates, David (1982) *Normandy Before 1066*, Londres: Longman.

Chibnall, Marjorie (2000) *The Normans*, Oxford: Blackwell Publishing.

Coupland, Simon (1998) "From Poachers to Gamekeepers: Scandinavian Warlords and Carolingian Kings", *Early Medieval Europe* 7, 85-114.

Cross, Katherine (2018) *Heirs of the Vikings. History and Identity in Normandy and England, c.950-c.1015*, Woodbridge: York Medieval Press.

Crouch, D. (1992) *The Image of Aristocracy in Britain, 1000-1300*, Nueva York-Londres: Routledge.

—— (2002) *The Normans: The History of a Dynasty*, Londres: Hambledon Continuum.

Douglas, D. C. (1942) "Rollo of Normandy", *The English Historical Review* 57, 417-436.

Falkowski, W. (2004) "The Ambitions of the Normans and the Monarchy of the Last Carolingians". The Creation of Reality in the 'Chronicle' by Dudo of Saint-Quentin", *Quaestiones Medii Aevi Novae* 9, 117-152.

Green, Judith (2022) *The Normans: Power, Conquest and Culture in 11th Century Europe*, Yale University Press.

Hagger, Mark (2017) *Norman Rule in Normandy, 911-1144*, Woodbridge: The Boydell Press.

Helmerichs, Robert (2001) "'Princeps', 'comes', 'dux Normannorum': Early Rollonid designators and their significance", *Haskins Society Journal* 9, 57-77.

McKitterick, Rosamond (1983) *Frankish Kingdoms under the Carolingians: 751-987*, Londres: Longman.

Musset, Lucien (1965) *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne, VIIe–XIe siècles*, Presses Universitaires de France.

Natário, Thiago (2020) "The Construction of an Identity in Early Normandy: Ethnogenesis of the *gens normannorum*", *Scandia* 3, 387-411.

Nelson, Janet (2004) "Hæsten (fl. 882-893)", *Oxford Dictionary of National Bibliography*, DOI: https://doi.org/10.1093/ref:odnb/49262.

—— (2011) "Normandy's Early History since Normandy Before 1066", Crouch, D.; Thompson, K. (eds.), *Normandy and Its Neighbours, 900-1250: Essays for David Bates*, Turnhout: Brepols, 3-15.

Searle, Eleanor (1984) "Fact and Pattern in Heroic History: Dudo of Saint-Quentin", *Viator* 15, 119-138.

—— (1986) "Frankish Rivalries and Norse Warriors", *Anglo Norman Studies* 8, Woodbridge: The Boydell Press, 198-213.

—— (1988) *Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840-1066*, University of California Press.

Shopkow, Leah (1997) *History and Community: Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*, The Catholic University of America Press.

Van Houts, Elisabeth (2000) *The Normans in Europe*, Manchester University Press.

—— (2014) "The *planctus* on the Death of William Longsword (943) as a Source for Tenth-century Culture in Normandy and Aquitaine", *Anglo Norman Studies* 36, Woodbridge: The Boydell Press, 1-22.

Werner, K.-F. (1976) "Quelques observations au sujets des débuts du 'duché' de Normandie", *Droit privé et institutions régionales: etudes historiques offertes à Jean Yver*, Presses Universitaires de France, 691-709.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN DEL ANTIJUDAÍSMO EN LA OBRA DE GAUDENCIO DE BRESCIA (397-406)

SOFÍA AYELÉN QUIÑONES
FFYL, UBA
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Este trabajo se propone presentar el estado de la cuestión del antijudaísmo en el discurso de Gaudencio de Brescia, obispo del norte de la Península Itálica entre fines del siglo IV y principios del siglo V. Hay fundamentalmente dos interpretaciones: por una parte, la de Lellia Cracco Ruggini, quien afirmó en 1959 el carácter estrictamente literario de la predica antijudía de Gaudencio; por otra parte, la de Rita Lizzi, quien afirmó en 1989 la existencia de un conflicto histórico entre judíos y cristianos causante de la prédica del obispo. Nuestra investigación, que está dedicada a otro objeto, busca verificar la hipótesis de que las referencias antijudías del obispo no están relacionadas con una situación de conflicto real con los judíos de la región, sino más bien con un discurso performativo generalizado que se propone establecer los límites de la cristiandad para la comunidad local.

Palabras clave: Anti judaísmo – Cristianismo – Obispo – Antigüedad Tardía

Abstract
This paper aims to present the state of the question regarding the anti judaism in the discourse of Gaudencio de Brescia, a bishop from the north of the Italic Peninsula between the late IVth century and the beginning of the Vth century. There are fundamentally two interpretations: on one hand, Lellia Cracco Ruggini's, who in 1959 claimed that Gaudencio's anti-Jewish rhetoric was strictly literary in nature; on the other hand, Rita Lizzi's, who postulated in 1989 the existence of a historical conflict between Jews and Christians, which is the cause of the bishop's preach. Our research, which is devoted to another subject matter, seeks to verify the hypothesis that the bishop's anti-Jewish references are not related to a real situation of conflict with Jews in the region, but rather to a general performative discourse intended to establish the limits of Christianity for the local community.

Keywords: Anti judaism - Christianism – Bishop – Late Antiquity

Al analizar los *Sermones*[1] de Gaudencio de Brescia, obispo cuyo episcopado se ubica a fines del siglo IV y comienzos del siglo V, se observa, como veremos más adelante, la presencia de referencias al judaísmo en 16 de sus 21 sermones. En general, las mismas tienen una connotación peyorativa dando una matriz antijudía a la obra del autor.

El testimonio histórico de Gaudencio y sus datos bibliográficos presentes en los sermones son elementos suficientes para atribuirle la autoría de los mismos. Su obra está constituida por veintidós sermones, de los cuales los primeros quince están precedidos por una carta a Benévolo (aparentemente un influyente miembro de la comunidad local) y los realizó sobre la base de lo que recordaba que había pronunciado en ocasión de la Pascua o sobre los estenografiados. Luego encontramos dos sermones, XVI y XVII, el primero sobre la ordenación de Gaudencio y el segundo sobre la dedicación de la iglesia al Concilio de los Santos. Siguen dos epístolas, una a Germinio (personaje desconocido) y otra al diácono Pablo (tanto el sucesor de Gaudencio como el diácono que lo acompañó en sus tareas tenían este nombre; por lo tanto, no podemos excluir a ninguno como destinatario de esta carta). Por último, existen dos sermones distintos fuera de la colección, uno sobre Pedro y Pablo y otro sobre la vida y muerte del obispo Filastrio.

El antijudaísmo cristiano en la Antigüedad tardía

Identificamos dos posicionamientos teóricos bien diferenciados. Por una parte, Marcel Simon como principal exponente de la llamada "teoría del conflicto" y, por otra parte, Rosemary Radford Ruether, quien presentó al antijudaísmo como una parte inherente del discurso cristiano y enfatizó su carácter teológico. El primero publicó su obra *Verus Israel* en el año 1948 respecto de la relación entre comunidades cristianas y judías en el Imperio romano y allí planteó que ambas comunidades se encontraban en competencia y en una situación de conflicto real; la razón de ser del antijudaísmo en la literatura cristiana se encontraba en la vitalidad religiosa del judaísmo en ese momento y representaba una reacción de defensa al peligro judío real (Simon, 1964: 273). Tiempo después, en 1974, Ruether consideró que el antijudaísmo de la literatura patrística no respondía a una situación real de conflicto, sino más

[1] Asumiendo las limitaciones que implica trabajar con una traducción, adoptamos la edición de Ramos-Lissón (2017).

bien a la necesidad del cristianismo por afirmarse, y, por lo tanto, el discurso antijudío para la autora tenía un carácter teológico (Ruether, 1974: 181).

El discurso antijudío presenta ciertos tópicos que se repiten a lo largo de la literatura patrística y Gaudencio no queda fuera de ellos. González Salinero los dividió en tres grupos, según su intensidad y carga despectiva. En primer lugar, aquellas referencias que destacan la obstinación judía hacia la doctrina cristiana. Por otra parte, aquellos tópicos que se relacionan con la maldad judía en sí misma, y un último grupo que caracteriza peyorativamente "lo judío", hasta el punto de afirmar su animalidad (González Salinero, 2000: 150). A los abundantes tópicos empleados en función de estas temáticas específicas, se añadió la imagen del pueblo judío como asesino de Cristo y criminal, ampliamente extendida en el marco de la literatura patrística (González Salinero, 2000: 164). El monocorde discurso antijudío elaborado en base a estos lugares comunes resulta tan arraigado en la literatura cristiana del primer milenio de la era cristiana, que es virtualmente imposible hallar referentes eclesiásticos del período que presenten, respecto del judaísmo y el pueblo, judío una postura siquiera neutral (Laham Cohen, 2016: 26).

Estado de la cuestión del antijudaísmo en el discurso de Gaudencio de Brescia

La primera referencia significativa se encuentra en los escritos de Lellia Cracco Ruggini, quien insertó a Gaudencio en una tradición de obispos que mostraron ser tolerantes para con las comunidades judías locales. La autora argumentó que en la Galia Cisalpina no se registraron más que algunos episodios aislados de incidentes violentos:

> Di solito, in tutte le Diocesi più importante della regione, Vescovi come […] Gaudenzio di Brescia […] si mostrano assai tolleranti nei confronti degli ebrei local, disapprovandoli più che altro nel campo dogmatico e non superando mai il limiti di un anti-giudaismo strettamente letterario[2] (Cracco Ruggini, 1959: 210).

Así, la autora se posicionó en el marco general de las teorías del antijudaísmo teológico, y asumió que la prédica antijudía de Gaudencio, sumada a los registros arqueológicos aludidos,

[2] [N. de trad.] "Por lo general, en todas las diócesis más importantes de la región, los obispos como [...] Gaudencio de Brescia [...] son muy tolerantes con los judíos locales, desaprobándolos más que cualquier otra cosa en el campo dogmático y nunca excediendo el límite de un judaísmo anti – estrictamente literario".

no permitía dar cuenta de una realidad material de conflicto entre comunidades judías y cristianas en la región.

Desde una mirada alternativa, Rita Lizzi se posicionó dentro de la aludida teoría del conflicto. La autora enfocó su análisis en los obispos y las estructuras eclesiásticas de las ciudades de la la Italia annonaria en los siglos IV y V; partió de la premisa según la cual, en el período estudiado, se habría dado la transformación del Imperio en un estado cristiano y proclamado al cristianismo niceno como única religión lícita tutelada por leyes severas; para lograr esto, habría sido necesaria la acción, entre otros, de los obispos locales. Para el caso de Brescia, sostuvo la idea de la existencia de una comunidad judía bien estructurada, capaz de poseer una sinagoga, entendida como comunidad de fieles; a su entender, testificaban esto los dos epígrafes antes aludidos por Cracco Ruggini. Para Lizzi, la prédica de Gaudencio se encontraba justificada en la necesidad de evitar eventuales influencias judías en el modo de vivir cristiano, ya que las ceremonias y ritos judíos resultaban sugerentes para los cristianos (Lizzi, 1989: 124-125). El posicionamiento antijudío del obispo era consecuencia de las dificultades que encontraba en la ciudad el proselitismo cristiano entre poblaciones judías, que les negaba cualquier posibilidad de conversión terrenal y asumía la necesidad de separación y rígido aislamiento para evitar la contaminación entre el grupo judío y el cristiano (Lizzi, 1989: 126).

Dentro de la misma línea interpretativa, Jordi Font i Plana, en su obra sobre la relación Pascua-Primavera en Zenon de Verona, Cromacio de Aquileya y Gaudencio de Brescia, dio por cierta la presencia de grupos paganos, hebreos y arrianos en la feligresía cristiana en la diócesis de Brescia. A partir de la lectura de los sermones, el autor consideró que Gaudencio advertía a sus fieles del peligro del contacto con gente pagana, por su idolatría, con la hebrea, por no saber interpretar la Escritura y continuar en la oscuridad *post adventum veritatis*, y con la arriana, por la cuestión trinitaria (Font i Plana, 2003: 123).

Requieren un especial análisis los escritos de Silvia Di Franco, quien se propuso examinar concretamente la polémica antijudía en los sermones de Gaudencio de Brescia y se encolumnó dentro de la teoría del conflicto; afirmó la existencia de una polémica entre grupos judíos y cristianos, que se expresaría de manera similar en el conjunto de la literatura patrística, y no cuestionó el carácter histórico o no de ella. Al abordar el caso específico del obispo de Brescia, afirmó que la polémica antijudía se debía a un problema de convivencia, pero también estaba motivada por la cuestión teológica (Di Franco, 2014: 191). El análisis de Di Franco se

limitó al contenido de los sermones y no tuvo en consideración el aspecto arqueológico ni epigráfico; además, no incluyó en su estado de la cuestión aportes como los de Cracco Ruggini o Lizzi, dos figuras influyentes a la hora de pensar en el antijudaísmo en Gaudencio de Brescia.

En la introducción a la traducción de los sermones con los que trabajamos aquí, Domingo Ramos-Lissón afirmó que "la polémica doctrinal tiene en Gaudencio un carácter convencional, excepto en relación con el judaísmo, que tenía una presencia más fascinante en esa área geográfica" (Ramon Lissón, 2017: 14). Dicha postura se incluye dentro de la teoría del conflicto y parte de la premisa de una comunidad judía en confrontación con la comunidad cristiana de Brescia sin aludir a referencias concretas.

Por otra parte, Robert McEachnie analizó el caso de Zenon de Verona, Cromacio de Aquileya y Gaudencio de Brescia y observó que este último volvía constantemente, en su prédica contra lo judío, al considerarlos la antítesis de lo cristiano (McEachnie, 2018: 463). Según el autor, a través de los sermones, el obispo buscaba desarrollar el sentido de identidad comunitaria; unas veces, de manera positiva, intentando crear una experiencia ritual compartida, y otras veces, de manera negativa, al identificar al otro con el judaísmo, y a menudo, combinaba las dos formas para crear una identidad cristiana que la feligresía pudiera compartir (McEachnie, 2018: 471). De todas formas, a pesar de la gran cantidad de referencias de carácter peyorativo que se encuentran en los sermones de Gaudencio sobre el judaísmo, McEachnie consideró que la gran mayoría de habitantes de Brescia eran de fe cristiana (McEachnie, 2018: 461). En su opinión, incluso cuando las dimensiones de la comunidad judía de Brescia resultan difíciles de establecer, la ciudad habría contado con una sinagoga, lo cual el autor deduciría de los sermones de Gaudencio (McEachnie, 2018: 463). El autor se posicionó en el marco del antijudaísmo teológico e insertó a Gaudencio en un contexto de transformación del papel del obispo, de líder eclesial, a líder urbano, y su prédica respondería a este contexto.

En líneas generales, se advierte la existencia, fundamentalmente, de dos interpretaciones respecto del fenómeno considerado: Cracco Ruggini, tiempo atrás, afirmó el carácter estrictamente literario de la prédica antijudía de Gaudencio, encolumnándose en la teoría del antijudaísmo teológico, a la que se sumaron adhesiones. Por el contrario, Rita Lizzi sostuvo que existía un conflicto histórico entre comunidades judías y cristianas en la Brescia del período, y este habría sido la causa de la prédica antijudía de Gaudencio. Ambas

perspectivas, desde nuestro punto de vista, simplifican la complejidad que supone el análisis de un fenómeno poco abordado, como es el lugar del judaísmo en esta comunidad.

En estas líneas se ha puesto de manifiesto la necesidad reanalizar la razón de ser del discurso antijudío de Gaudencio de Brescia a partir de un abordaje atento, tanto al conjunto de sus sermones, como a los recursos arqueológicos y epigráficos con los que contamos. Consideramos que las referencias antijudías contenidas en la prédica del obispo de Brescia se explican por causas endógenas; las mismas no están relacionadas a una situación real de conflicto con las comunidades judías de la región, sino, más bien, a un discurso performativo generalizado, cuyo objetivo habría sido establecer los límites de la cristiandad para la comunidad local. Si, además, existía un contexto que potenciaba este discurso, no podemos afirmarlo.

Conclusiones

El presente escrito es un estado preliminar de las investigaciones. No obstante, del análisis aquí descrito se desprenden una serie de conclusiones primarias. Consideramos que, aún aceptando la existencia de una comunidad judía consolidada y una cristianización avanzada, como se ha sugerido, creemos que el discurso de Gaudencio puede pensarse como estrictamente teológico; las referencias antijudías siguen una estructura encuadrable dentro de los tópicos antijudíos propios de los Padres de la Iglesia, en los cuales se enfatiza la idea del pueblo judío como asesino de Cristo, su maldad y obstinación hacia la doctrina cristiana y su animalidad. Consideramos que la figura del judío se utilizó para interpelar a la comunidad local y elaborar así un discurso performativo que permitiera al obispo esclarecer los márgenes de la cristiandad.

Bibliografía primaria

Ramos-Lissón, Domingo (2017) *Gaudencio de Brescia. Sermones*, Madrid: Ciudad Nueva.

Bibliografía secundaria

Archetti, G. (2010) "*Evangelium nuntiare*. Chiese, impegno pastorale dei chierici e forme di religiosità", en Andenna, G., *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia. 1. L'età antica e medievale*, Brescia: La Scuola.

Brown, Peter (1989) *El mundo en la antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid: Taurus.

Bruni, G. C. (1967) *Teologia della storia secondo Gaudenzio da Brescia*, Vicenza: Edizioni Patristiche.

Cracco Ruggini Lellia (1959) "Ebrei e orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C.", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 25, 186-308.

Di Franco, Silvia (2014) "La polémica antigiudaica nei Sermones di Gaudenzio di Brescia" en *Auctores Nostri* 14, 185-209.

Dolbeau, François (2018) "La Transmission de la Prédication Antique de Langue Latine", en Anthony Dupont; Shari Boodts; Gert Partoens y Johan Leemans (eds.) *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Boston: Brill.

Font i Plana, Jordi (2003) *La relación "pascua-primavera" en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya, Thesis ad lauream,* Roma: Pontificio Instituto Litúrgico.

Gonzalez Salinero, Raúl (2000) *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid: Trotta.

Laham Cohen, Rodrigo (2016) "Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia: conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media", *Conceptos Históricos* 2, 2, 12-39.

—— (2018) *The Jews in Late Antiquity*, Leeds: Arc Humanities.

Lizzi, Rita (1989) *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L´Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como: New Press.

McEachnie, Robert (2018) "Zeno, Chromatius, and Gaudentius. Italian Preachers Amid Transition", Shari Boodts; Gert Partoens y Johan Leemans (eds.) *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Boston: Brill.

Noy, David (1993) *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press.

Padovese, Luigi (1983) *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma: Gregorianum.

Pasini, Cesare (1998) "*Communem patrem Ambrosium*. Sant'Ambrogio e i vescovi dell'Italia settentrionale", CXXVI, *La Scuola Cattolica*, 273-286.

Ruether, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury.

Sannazaro, Marco (1990) *La cristianizzazione delle aree rurali della Lombardia (IV-VI sec.). Testimonianze scritte e material*, Milán: Università Cattolica.

Truzzi, Carlo (1986) *Gaudenzio di Brescia. I Sermoni*, Roma: Città Nuova.

Zani, Antonio (1992) "Filastrio e Gaudenzio vescovi di Brescia tra la seconda meta del IV e la prima decade del V secolo" en Adriano Caprioli et alii, *Storia religiosa della lombardia. Diocesi di Brescia*, Brescia: La Scuola.

ANDARIEGAS, VELOCES Y PELIGROSAS: MIRADAS SOBRE LAS MUJERES EN LOS REFRANES DEL *SENILOQUIUM*

MARÍA BELÉN RANDAZZO
DPTO. DE HUMANIDADES, UNS
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen

Este trabajo es parte de una investigación que busca reconocer y analizar las representaciones sociales en el *Seniloquium*, la primera colección manuscrita de refranes castellanos que un alto dignatario eclesiástico compuso en Segovia a fines del siglo XV, por pedido expreso de Juan Arias Dávila, obispo la diócesis. Su propósito didáctico-moralizante condiciona la estructura de la composición, pues los casi 500 refranes populares compilados son acompañados por glosas exegéticas, que orientan su interpretación en la dirección pretendida por su autor.

Tanto en los proverbios, entendidos tradicionalmente como depositarios de la sabiduría popular, como en sus glosas, cuyo propósito es refuncionalizar el material proverbial popular desde la perspectiva de un erudito eclesiástico, podemos rastrear un conjunto de representaciones sobre la forma de ser y conducta de las mujeres. Según Mitkova (2007), que considera el refranero, no como un compendio de sabiduría, sino como una expresión de las creencias y el sistema de valores e ideas que rige una determinada época, indagaremos en las representaciones sobre las mujeres que constituyen el entramado de esta obra. Nuestra hipótesis será que en el *Seniloquium* impera una visión misógina cuya apoyatura inicial está en los proverbios. Ellos dan cuenta de ciertas concepciones que la sociedad en su conjunto comparte, pero que terminan cristalizadas en las glosas, mediante las operaciones exegéticas del autor, basadas en los intereses de un sector social específico, el estamento eclesiástico.

Palabras clave: *Seniloquium* – Misoginia – Representaciones sociales – Mujeres

Abstract

This paper is part of a research which seeks to recognize and analyse the social representations in the *Seniloquium*, the first manuscript collection of Castilian proverbs that a high ecclesiastical dignitary composed in Segovia at the end of the 15th century, at the express request of Juan Arias Dávila, bishop of the diocese. Its didactic-moralizing purpose conditions the structure of the composition, since the almost 500 compiled popular proverbs are accompanied by exegetical glosses, which guide their interpretation in the direction intended by the author.

Both in the proverbs, traditionally understood as repositories of popular wisdom, and in their comments, whose purpose is to refunctionalize the popular proverbial material from the perspective of an erudite ecclesiastic, we can trace a set of representations about women's way of being and conduct. According to Mitkova (2007), who understands the proverbs, not as a compendium of wisdom, but as an expression of the beliefs and the system of values and ideas that governs a particular period, we will inquire into the representations about the women, who constitute the framework of this collection. Our hypothesis will be that in the *Seniloquium* prevails a misogynist view, whose initial support is located in the proverbs. They account for certain conceptions that the society as a whole share, but end up

crystallized in the comments, through the author's exegetical operations, based on the interests of a specific social sector, the ecclesiastical estament.

Keywords: *Seniloquium* – Misogyny – Social representations – Women

Este trabajo se inscribe en una línea de investigación cuyo objetivo es reconocer y analizar las representaciones sociales presentes en una obra que resulta fundamental para los estudios de la paremiología hispánica. Me refiero al *Seniloquium,* primera colección manuscrita de refranes castellanos, compuesta en Segovia a fines del siglo XV por un eclesiástico de alto rango, bajo pedido expreso del obispo diocesano Juan Arias Dávila. El propósito didáctico-moralizante con el que fue concebida condiciona la estructura de la composición, pues los casi 500 refranes populares que recoge son acompañados por glosas exegéticas escritas en lengua latina, que brindan ejemplos concretos sobre casos que ilustran el sentido del proverbio, orientando así su interpretación en la dirección pretendida por su autor.

Como ya han señalado especialistas en la materia (por ejemplo, Calero Fernández, 1999; Fernández Poncela, 2002; Mitkova, 2007), el refranero hispánico le concede una importancia muy notoria a la mujer: en términos cuantitativos, existe una significativa desproporción entre los escasos refranes que ponen como foco al varón y aquellos que toman como motivo proverbial a la mujer –casi un sexto del total de los refranes españoles a lo largo de la historia–; en términos cualitativos, si nos centramos en el segundo grupo, advertiremos que son muchos más los que destacan sus defectos que sus cualidades.[1]

Es justamente la aparición de tópicos "escabrosos", como la imagen de la mujer en el refranero, lo que lleva a Mitkova (2007) a proponer la necesidad de matizar la tradicional concepción de los refranes como expresión de verdades absolutas propias de la sabiduría popular, en pos de una interpretación menos idealista, según la cual los proverbios condensan no solo lo que podríamos definir como saber, sino también las creencias, representaciones sociales, convenciones culturales y principios rectores del sistema moral dominante al momento de su surgimiento, al mismo tiempo que afianzan, a través de su potencia persuasiva, el sistema social establecido.[2]

El *Seniloquium* no es ajeno a estas consideraciones y propone una doble tematización de la mujer, situada, en primer lugar, en algunos de los refranes compilados, y, en segundo

[1] Véase Mitkova (2007: 90).
[2] Ibíd.

término, en sus glosas, suerte de "traducción" de los proverbios desde la perspectiva interesada de un erudito eclesiástico, que pretende construir o bien reforzar representaciones ya existentes en torno a la mujer y a su influencia en la vida del varón.

Siguiendo la propuesta de Mitkova, indagaremos, en esta ponencia, en las representaciones sobre las mujeres que constituyen el entramado de nuestro refranero. Nos parece oportuno comenzar nuestro análisis a partir de los interrogantes "¿cómo son las mujeres según el refranero popular? o ¿cómo se ve reflejada su existencia real en el imaginario social del universo simbólico existente?" (Fernández Poncela, 2002: 37).

Como respuesta hipotética inicial a estos interrogantes, proponemos que, en el corpus de refranes sobre mujeres que integran el *Seniloquium*, impera una visión misógina que le atribuye a la mujer conductas y rasgos de personalidad negativos; por lo tanto, la mujer es entendida como una influencia perniciosa para el varón. Desde luego que la apoyatura inicial de esta mirada está en los proverbios, lo que pone de manifiesto ciertas concepciones compartidas en el nivel general y en el marco de una sociedad patriarcal, pero termina de cristalizar en las glosas, a partir de las operaciones exegéticas desarrolladas en función de los intereses de un sector social específico, el estamento eclesiástico, dentro del cual se compone la obra con el objetivo de adoctrinar a la propia clerecía.[3]

Así pues, *Seniloquium* nos provee de un repertorio generoso y heterogéneo de proverbios que tematizan la figura de la mujer, ya sea aludiendo al género en un sentido totalitario o a tipos femeninos específicos, según la condición particular de la mujer que se ponga de manifiesto en cada enunciado –como su edad o su estado civil, por ejemplo–: seis proverbios incluyen en su enunciado la palabra *muger*, que puede funcionar como sustantivo que atribuye el significado al conjunto de las mujeres, por ejemplo, en el refrán nro. 212, "La muger et la galina, por mucho andar se pierda ayna" (Cantalapiedra y Moreno, 2006: 181),[4] o bien, en el sentido de esposa de un varón, que aún hoy se le atribuye al término, como ocurre en el refrán nro. 259, "Muger de çinco sueldos, marido de dos meajas" (205). Otros refranes aluden también, en forma particular, a la mujer casada, a través del término *duenna*, usado con

[3] Esto revela que, como señala Roger Chartier (1990: 44), las representaciones sociales nunca son neutras ni universales sino que siempre son producto de intereses de grupos particulares y cobran su pleno sentido cuando se las interpreta en relación con la posición social del grupo que las forja.

[4] Todas las citas de *Seniloquium* se realizarán desde la edición de Cantalapiedra y Moreno (2006), hasta el momento únicos editores del texto íntegro, que se consigna en la bibliografía. De aquí en adelante, se indica en el cuerpo del texto únicamente el número de página.

frecuencia en la literatura hispánica medieval para designar esta condición civil. Por ejemplo: refrán nro. 178, "Estonçe pierde la duenna honor, cuando dice mal y oye peor" (162). Por otra parte, se compilan refranes que hablan sobre las mujeres jóvenes y solteras, a las que se designa con la voz *moça*, como el nro. 265, "Más tira moça que soga" (209).

Los distintos roles que puede ocupar la mujer en un núcleo familiar también aparecen reflejados en el refranero: por ejemplo, los refranes nro. 260, "Madre piadosa, cría hija merdrosa" (205) y 356, "Quien non crea a buena madre, crea a mala madrastra" (274). Por último, aparece en varios proverbios la mujer asociada a la dimensión de la vida doméstica cotidiana, en su condición de *vezina* o *comadre* de otras mujeres: en el refrán nro. 490, "Vezinas a vezinas, a vezes se dan farinas" (350) o en el 122, "Danse las comadres, descúvrense las poridades" (129).

Y aunque en una mínima parte de los casi treinta proverbios que integran este corpus de refranes sobre mujeres, las glosas exegéticas aplican su sentido a diversos escenarios y tipos sociales no vinculados con el universo femenino, en la mayoría de los casos, la semántica del propio refrán aparece reforzada por el contenido didáctico ilustrativo de las glosas, que configuran un espacio en el que se advierte sobre la peligrosidad inherente a las mujeres y al trato con ellas. A partir de la representación social del género femenino que configura el refranero y convalida la interpretación erudita, entonces, podemos deslindar los siguientes atributos asociados a las mujeres:

1. Hablan mucho y son indiscretas

Esta caracterización es la que más se repite en los refraneros en lengua española[5] y *Seniloquium* nos ofrece cabales ejemplos de tal concepción de la mujer en relación con el uso de la palabra:

122. Danse las comadres, descúvrense las poridades (129)

272. Mal me quieren mis comadres porque les digo las verdades (213)

Dado que las mujeres aparecen referidas aquí como *comadres*, palabra que, según el Diccionario de la RAE, se usa en forma coloquial para designar a una "vecina y amiga con quien tiene otra

[5] "La caracterización más repetida de cómo son las mujeres, tras un exhaustivo repaso de varios refraneros en lengua española, tanto de España como de algunos países de América Latina, es la de las mujeres charlatanas" (Fernández Poncela, 2002: 38).

mujer más trato y confianza que con las demás",[6] advertimos que el exceso en el hablar, la indiscreción, o lo que podríamos denominar simplemente chisme, definen el "lenguaje intragenérico" (Fernández Poncela, 2002: 39), es decir, la sociabilidad femenina, lo que de alguna forma también connota, en forma velada, otros rasgos de conducta negativos atribuidos por la tradición: la competitividad, la falsedad, la crítica constante hacia las otras mujeres. En tal sentido, es interesante advertir que el segundo de los refranes coloca la desconfianza y, por consiguiente, la crítica de este comportamiento lingüístico, en la propia voz de una mujer, lo que permitiría generar la idea de que las propias mujeres asumen, admiten y reproducen esta representación, impugnando su propia agencia discursiva.

2. Son mentirosas y hábiles para engañar

Estrechamente relacionado con el primero, aparece un segundo rasgo, atribuido a las mujeres en la historia de la expulsión de Adán y Eva del paraíso y reproducido desde entonces. Toda mujer es, por naturaleza, engañosa, como lo atestiguan los siguientes proverbios:

147. En achaque de trama, está acá nuestra ama (142)

294. No creáys marido lo que vos vierdes, mas lo que yo vos dixere (227)

El primero de ellos expone una crítica hacia las personas que simulan una cosa cuando en realidad hacen otra, actitud que se atribuye en este caso a las amas.[7] No obstante, aquí es preciso aclarar que, según explica la glosa que acompaña, el "achaque de trama" surge en la relación de la mujer con el varón:

> Mujeres de todos sitios acuden a algunos monasterios y algunos monjes las hacen comadres, para mantener de ese modo una imprudente comunicación mutua. Y con esta ocasión el enemigo del género humano los engaña con su habilidad. Lo advierte San Gregorio en la *Carta al abad Valentino*. Algunas veces tiene un monje posibilidad de llegar a una monja, o una monja a un monje, bajo el pretexto de una charla o confraternidad o para visitar a una conocida, y de ahí se sigue el adulterio. Alguno bajo el pretexto de vecindad o de alguna necesidad llega a casa de una y comete con ella adulterio (142).

[6] Real Academia Española (s.f.) Comadre. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/comadre?m=form> [Consultado el 20/3/2023]

[7] La palabra *ama* puede presentar distintas acepciones según el contexto, aunque aquí, probablemente, remita a la mujer que tiene a su servicio un conjunto de criados. El proverbio aparece configurado como una expresión dicha por uno de los criados.

Desde la mirada del autor, en la conducta pecaminosa de la mujer –sin distinción de condición, puesto que puede tratarse de mujeres seglares o consagradas a la vida religiosa– se van enlazando distintos vicios: primero, la tendencia a participar de situaciones de "comunicación imprudente" con varones dedicados, en muchos casos y para peor, al sacerdocio, y luego, como desenlance esperado, la relación carnal. Pero lo que es particularmente interesante de la glosa es que, mientras el proverbio asocia los "achaques de trama" a las mujeres, el comentario también atribuye esta imprudencia de las relaciones engañosas a los varones. No obstante, la glosa deja en claro que, en cualquier caso, la consecuencia es la misma: ambos son engañados por el diablo y caen en el pecado por ceder a los instintos corporales más bajos. Hacia este campo de interpretación se orienta posiblemente el segundo refrán, puesto, nuevamente en boca de una mujer. Según declara el autor en su glosa, "la autenticidad de los hechos prevalece sobre las palabras" (228), pero las palabras de las mujeres falsean la realidad. Tanto el refrán como la glosa adquieren una función de advertencia: los maridos deben estar muy atentos para no caer en los engaños de sus esposas.

3. Son rápidas para salir de su casa, les encanta andar afuera

Como ya sabemos, el ámbito propio de la mujer en la sociedad medieval es la esfera privada del hogar, dentro del cual su honor está a buen recaudo, por encontrarse bajo la protección y el dominio del varón –sea este su padre o su marido–.[8] Sin embargo, *Seniloquium* nos provee refranes que tematizan la costumbre de las mujeres de andar "de acá para allá" (181):

77. Comadre andariega, dondo vo, allá vos fallo (100)

212. La muger et la galina, por mucho andar se pierda ayna (181)

Esta condición "movediza" resulta preocupante desde la mirada eclesiástica porque conlleva una falta de recato. Cuando las mujeres están fuera de su casa o del monasterio, según la condición, pueden estar abocadas a actividades de dudosa moralidad con varones: ya sea haciendo de "comadres" de los monjes o bien en relaciones sospechosas con varones que no son sus maridos. El autor es profuso al aclarar los contextos de uso de tal proverbio: "Se verifica primeramente en las mujeres que andan de acá para allá contra la natural honestidad y se hacen visibles a todos" (181). Esta afirmación permite establecer una diferenciación entre las mujeres que "andorrotean" licenciosamente, sin la modestia, la vergüenza o el pudor que,

[8] Véase Rucquoi (1991: 6).

según dirá el autor en la misma glosa, son propios del género. Por el contrario, la expectativa que recae sobre la buena mujer se asocia al ideal de la "dueña guardada".[9] En el caso de nuestro refranero, el cumplimiento de este modelo aparece condicionado por la obediencia al marido, que es quien debe conceder el permiso para salir, siempre con un "motivo justo y aceptable" (181); pero la situación ideal se configura cuando la mujer permanece en el hogar, invisible, pues de esa forma no suscita habladurías que permitan poner en duda la honestidad esperable de una mujer juiciosa, y no se expone a los peligros del afuera ni a su propia naturaleza pecaminosa.

Notemos, por último, dos cuestiones que se desprenden del enunciado de los refranes: en el caso del primero, está puesto en boca de una mujer, por lo que nuevamente aparece la estrategia de deslegitimar la conducta femenina a partir de la presunta autodesvalorización; en el caso del segundo, se apoya en una comparación que equipara a la mujer con una gallina, animal que en general suele ser encerrado en espacios pequeños para que ponga sus huevos. El autor especifica en la glosa que el refrán: "Se verifica también en las gallinas que vuelan asustadas y en Navidad son cogidas por sus dueños" (181). La gallina, asustada, es recapturada por el dueño; la mujer, por su parte, debe volver bajo la protección de su marido. Las comparaciones animales en torno a la mujer son, según Fernández Poncela, cosa frecuente en el refranero hispánico:

> Otra de las comparaciones terribles es la realizada entre la mujer y los animales, generalmente asociándola a características negativas de estos, como su incapacidad de raciocinio, su salvajismo, y subrayando el comportamiento inadecuado de aquellas, similar o conectado al de la bestia: tontería, maldad y brutalidad (2002: 50).

4. Se aprovechan del varón para ejercer una mala influencia

Por lo general, y como ya pudimos vislumbrar, el refranero no reflexiona positivamente sobre los vínculos entre varones y mujeres. En los proverbios, sus relaciones aparecen atravesadas por la desigualdad: la capacidad de dominación está del lado de la mujer, lo que vuelve visible la patente desconfianza que siente el hombre medieval hacia el género femenino –a un tiempo atestiguada y recomendada por el refranero– y que, en buena medida, justifica, a su vez, la

[9] Que aparece presentado en obras como, por ejemplo, el *Libro de buen amor*. Para ahondar en la presencia de paradigmas femeninos en la literatura española medieval, véase Ramadori (2012).

verdadera dominación simbólica y material a la que están sometidas las mujeres en la sociedad medieval.

Varios de los refranes que compila el *Seniloquium* reconocen la mala influencia femenina, algunos tematizándola en forma particular, mientras otros ven el trato con mujeres –vinculado indefectiblemente a la relación sexual– en el marco de un conglomerado integrado por otros vicios:

265. Más tira moça que soga (209)

477. Tres cosas son que pierden al omme: putas y dados y cominos de odre (347)

496. Yo por ser bueno, saltome la moça en el cuello (358)

Por lo general, el autor confirma en las glosas esta visión negativa, expresando lo que para él constituye la verdadera gravedad del asunto: el trato desmedido e imprudente con mujeres necesariamente terminará menoscabando la relación del hombre con Dios: "Una persona agradable al Señor, si se hace amante de mujerzuelas, se aparta del temor de Dios. Jerónimo lo refiere en *Contra Joviniano*" (209). El poder de la mujer para malinfluenciar al hombre es tal,[10] que podría llevarlo a cometer actos que perjudiquen a sus hijos, lo que va contra los principios morales más básicos: "Atrae más la mujer que un hijo, porque muchas veces los padres, seducidos por las madrastras con halagos y con sugestiones, se ven impulsados a injusticias contra sus propios hijos y cometen contra su propia sangre un pérfido atropello contra su voluntad" (209).

No habíamos tenido oportunidad hasta ahora de mencionar uno de los recursos más utilizados por el autor en los comentarios: las citas de autoridad doctrinal. Jerónimo y los otros Padres de la Iglesia le sirven como fundamento para enlazar el presunto "saber" popular de los proverbios, o debiéramos decir, llanamente, su contenido ideológico –como la misoginia que salta a la vista–, que no necesariamente constituye un saber, con la erudición de la cultura escrita. No obstante, son estas mismas autoridades las que también lo llevan a reconocer que una buena mujer puede enriquecer con su influencia al varón: "Con frecuencia una mujer fiel guía a su marido infiel a la observancia y lo salva y se santifica el varón infiel con una mujer fiel. Lo refiere Agustín en la *Carta a Polencio*" (209). El autor abre, aunque de forma tímida y vacilante, algunos intersticios en el pensamiento inflexible del refranero. Sin embargo, esta

[10] El enunciado del refrán nro. 496 cobra sentido a la luz de la interpretación de Fernández Poncela: "[En el refranero] Se señala el poder de la maldad de la mujer, sobre el género masculino, poder que puede ejercerse por la infinita bondad de éstos y la enorme maldad de aquéllas" (2002: 47).

vacilación del autor en torno al carácter pernicioso de la mujer parece saldarse en uno de los proverbios más interesantes de la compilación, que analizaremos en el próximo apartado.

5. Las mujeres son, en suma, el origen del mal

Y aunque aquí el refrán parece decirlo todo, lo cierto es que se trata de un caso complejo, en el que no todo lo dice el refrán:

126. De Djos viene el bien; de las abejas, la miel; de la mar, la sal; de la mujer, mucho mal (130)

Estamos frente a un proverbio de estructura cuatripartita, en el que cada una de sus partes propone una relación de procedencia entre un determinado elemento y su fuente. Pero lo interesante es que su enunciado parecería estar directamente intervenido por el autor para desarrollar un conjunto de ideas en torno al género femenino, en sintonía con la intención moralizante de la obra y con los destinatarios de este impulso didáctico.[11]

La extensa glosa que acompaña al proverbio está dedicada a explicar la primera y la cuarta parte, mientras que a la segunda le corresponde una única oración y a la tercera, ninguna, probablemente por tratarse de imágenes propias del mundo natural que, en efecto, no requieren mayor explicación. El primer elemento –de Dios viene el bien– es interpretado por el autor a partir de obras doctrinales ligadas a los Padres de la Iglesia de Occidente, a quienes también se refiere como "los Comentaristas" de las Escrituras. Serán estas mismas fuentes las que funcionarán como autoridad para fundamentar las conceptualizaciones sobre la naturaleza inherentemente maligna de la mujer que ilustran el cuarto término del proverbio:

> Sobre la última parte digo para empezar que casi todas las mujeres son malas, que son escasas las buenas mujeres, las malas, en cambio, muchas. Está recogido en diversos pasajes de los Comentaristas. La mujer se compara al diablo. Donde está el diablo, a su derecha está la mujer. Y lo repite en la glosa: tu mujer es el diablo. La mujer no está hecha a imagen de Dios. Son peligrosas sus reuniones (131).

[11] Esta especulación se funda en el hecho de que el proverbio aparece documentado en otras fuentes del periodo y posteriores: "H. Núñez, 1841: De Dios viene el bien; de las abejas, la miel. Correas, 7455, 23300: 'Donde hay las abejas hay la miel dellas. Que del trabajo sale el tener', 'Vase el bien al bien y las abejas a la miel'. O'Kane, 61: De Dios (Del Dio) viene el bien, de las abejas la miel (Kayserling, 128; FD, 263)" (Cantalapiedra y Moreno, 2006: 130, nota al pie n° 129). Como podemos ver, en las otras fuentes el refrán figura siempre con una estructura bipartita que contempla solo la referencia a los dos primeros elementos –Dios y las abejas–. Esto nos lleva a colegir que aquí estamos frente a un caso de manipulación directa del material proverbial, por medio de la cual el autor agrega dos términos más –el mar y la mala mujer– a un refrán ya existente.

Vuelve a aparecer la distinción entre la buena y la mala mujer. Sin embargo, no hay dudas: las primeras escasean, porque la mujer no está hecha a imagen de Dios, sino que antes bien, es comparable con el diablo,[12] lo que clausura toda posible discusión.

En suma, este breve recorrido por una temática que indudablemente amerita un tratamiento más exhaustivo nos ha permitido corroborar que, en lo relativo a las representaciones sobre la mujer en el discurso proverbial, *Seniloquium*, el primero de los refraneros españoles, no escapa a las apreciaciones de carácter general: los rasgos de conducta y de personalidad que se le atribuyen al género femenino son negativos y, mirados en conjunto, configuran finalmente la representación integradora de la mujer como un peligro para el varón. En especial para los religiosos, a los que *Seniloquium* busca reeducar en la correcta observancia de los votos eclesiásticos, en particular, el de la castidad. Así, las glosas, dejando de lados las contadas y dubitativas excepciones que establece el autor, refrendan la ideología misógina del refranero popular de origen oral y la convalidan a partir de la autoridad de las fuentes doctrinales escritas, contribuyendo al afianzamiento de un entramado ideológico que todavía hoy estamos intentando desanudar.

Bibliografía

Cantalapiedra, Fernando y Moreno, Juan (eds.) (2006) *Seniloquium o Refranes que dizen los viejos*, Publicaciones Universitat de Valencia.

Chartier, Roger (1990) "La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones", *Punto de Vista* 39: 43-48.

Fernández Poncela, Anna (2002) *Estereotipos y roles de género en el refranero popular: Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*, Barcelona: Anthropos.

Mitkova, Adriana (2007) "Estereotipos del habla femenina en el refranero español", *Paremia* 16: 89-97.

[12] Lo cierto es que si hiciéramos un estudio más general que contemplara no solo el *Seniloquium* sino también otras compilaciones proverbiales, veríamos que esta concepción de la abundancia de mujeres malas en contraposición a la escasez de mujeres honestas está indudablemente presente en el refranero: "Mujeres buenas, en todo el mundo dos docenas; mujeres malas, a millaradas". Véase Fernández Poncela (2002: 44 y ss.).

Ramadori, Alicia (2012), "Una tipología de las mujeres sabias en la literatura española medieval", en Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne y Fabricio Possebon (eds.) *II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D´arc – ANAIS*, João Pessoa: Editora Universitária/UFPB: 11-26.

Rucquoi, Adeline (1991) "La mujer medieval", *Cuadernos de Historia* 16 (262).

ATANARICO Y FRITIGERNO: DOS FORMAS DE CONSOLIDAR EL PODER

ÍTALO ENRIQUE SGALLA MALLA
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR (UNS)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
Este trabajo propone una explicación plausible para la hostilidad existente entre Atanarico y Fritigerno. Asimismo, señalaremos cómo las políticas diplomáticas romanas explotaron el conflicto. Con esos objetivos, analizaremos el contexto dentro del cual tuvieron lugar los acontecimientos, de acuerdo con diversas fuentes contemporáneas.

Palabras clave: Atanarico – Fritigerno – Tervingios – Bárbaros – Valente

Abstract
This paper proposes a plausible explanation for the hostility between Athanaric and Fritigern. We will also point out how the Roman diplomatic policies exploited the conflict. With these objectives, we will analyze the context within which the events took place, according to various contemporary sources.

Keywords: Athanaric – Fritigern – Tervingi – Barbarians – Valens

Los estudios góticos suelen generar controversia y debate. Esto se aplica incluso al cambiante sentido del término "godos", tal como ha sido expresado con gran acierto por Michel Kazanski (1991: 5): "La signification du mot 'Goths' varie selon les époques et les territoires".[1] Por lo tanto, resulta claro que nuestra propuesta de comparación no representa una tarea fácil. El principal problema reside en la escasa evidencia disponible. Ante esa dificultad, debemos formular la siguiente pregunta: ¿Podría nuestro conocimiento sobre Atanarico y Fritigerno sustentar un estudio que busque explicar los motivos de la hostilidad entre ambos? ¿Poseemos suficiente evidencia? Es más, dichos interrogantes también puede plantearse con respecto a la información disponible, en general, sobre los grupos godos del siglo IV.

En primer lugar, debemos considerar al registro arqueológico. Entre la comunidad académica predomina cierto consenso en asociar las poblaciones que conocemos bajo el

[1] "La significación del nombre godos cambia en el tiempo y el espacio" (traducción propia).

nombre de "godos" con la denominada cultura Sântana de Mureş–Černjachov (Kazanski, 1991; López Quiroga, 2011). Puesto que la relación entre los restos de una cultura material y un grupo étnico mencionado en nuestras fuentes no puede pensarse en términos absolutos, se trata de un terreno frente al cual debemos proceder con suma cautela (Heather, 1996: 19; Kulikowski, 2007: 62). De todos modos, si asumimos la prudencia necesaria, es posible recurrir a evidencias arqueológicas para estudiar las estructuras socioeconómicas de grupos humanos del pasado.

Con respecto a los registros escritos, resulta necesario desarrollar un análisis crítico de estos, ya que la visión etnográfica clásica de los llamados "bárbaros" está impregnada de prejuicios y elementos paradoxográficos (Sgalla Malla, 2023: 31).

Hacia fines del siglo IV, las comunidades góticas se hallaban divididas en dos grandes agrupamientos: *tervingi–Vesi* y *greutungi–Ostrogothi*. El historiador austriaco Herwig Wolfram (1988: 24–25; 1997: 69) ha propuesto una explicación para el origen de estos nombres. Según este autor, *tervingi* ("la gente del bosque") y *greutungi* ("la gente de las estepas y las costas rocosas") serían denominaciones determinadas geográficamente, empleadas por una tribu para referirse a la otra; en su lugar, el par *Vesi* ("los buenos, los nobles") y *Ostrogothi* ("los espléndidos") representarían nombres especiales, de carácter autónimo. Desde una perspectiva lingüística, el análisis de estos nombres góticos podría complementarse con las observaciones formuladas por Dennis Howard Green (1998: 169). De acuerdo con el filólogo británico, ejemplos de diferentes idiomas sugieren que las características del terreno del sur de la actual Rusia originaron –en repetidas ocasiones– una doble denominación de quienes habitaron sus dos tipos de suelo: grupos nómadas ganaderos de la estepa abierta y grupos agricultores sedentarios de la estepa boscosa. En la opinión de Green, la diferenciación geográfica –asociada en principio con los nombres góticos *tervingi* y *greutungi*– se habría mantenido en las lenguas eslavas para referirse a las poblaciones de esta región (*poljane* "habitantes del campo" y *drevljane* "habitantes del bosque"), al igual que en huno y turco.

Más allá de las consideraciones etimológicas, la primera mención de los tervingios puede atestiguarse en una fuente del año 291 (*Pan. Lat.* 11[3].17.1). Se trata de un panegírico en honor al emperador Maximiano. En dicho documento los *tervingi* son considerados como una fracción de los godos, es decir, una subdivsión de la tribu principal (*pars Gothorum*). Este grupo fue el que más interacciones –tanto pacíficas como hostiles– mantuvo con el Imperio romano durante el siglo IV. Por ese motivo –y con el fin de establecer la comparación que hemos

propuesto– de aquí en adelante cuando utilicemos la expresión "godos" estaremos refiriéndonos a los tervingios.

Para el período que nos interesa (las décadas del 360 y 370) los tervingios son localizados en la cuenca baja del Danubio, al oeste del alto Dniéster y el bajo Prut; al este de esa misma zona habitaban los greutungos (Wolfram, 1988; López Quiroga, 2011). Como puede apreciarse, el conjunto *tervingi–Vesi* ocupaba regiones próximas al *limes* danubiano.

Los tervingios del siglo IV conformaban una población sedentaria que comenzaba a exhibir incipientes indicios de estratificación social (Lenski, 2002: 118). Sin negar la presencia del pastoralismo, al parecer la agricultura ocupaba un rol predominante dentro de las actividades económicas, entre las que no faltaban ocasionales intercambios comerciales con el mundo romano (Kulikowski, 2007: 87-92). Los miembros de un grupo de familias nobles dirigían un sistema político que asumía la forma de una confederación, cuyos territorios albergaban múltiples centros de poder (Wolfram, 1988: 13, 35; 1997: 46).

El poder en la organización sociopolítica tervingia es, sin duda, una cuestión espinosa, ya que se presenta una gran complejidad al intentar profundizar en las particularidades de los vocablos que nos han transmitido los textos grecolatinos. Siguiendo a Noel Lenski (2002) y Michael Kulikowski (2007), hallamos, por una parte, referencias en nuestras fuentes a poderosos señores locales, llamados *reges*. La obra del antioqueno nos ofrece un ejemplo (Amiano, 26.10.3: *regibus*). Los especialistas mencionados han señalado que el término *reges* representa una latinización de la palabra gótica *reiks*. Sin embargo, las fuentes grecorromanas también nos informan de una figura, cuya autoridad parece sobreponerse a los diferentes *reiks*: el *iudex* o *þiudans* en gótico (esta última expresión utilizada para traducir el término griego *basileús*). En este sentido, cabe mencionar que Ambrosio, en una fuente de notorio contenido retórico, se refiere a Atanarico como *judicem regum* ("juez de reyes" [Ambrosio, *De spir. Sanct.*, prol. 17]). No obstante, si bien puede afirmarse que bajo el liderazgo del *iudex* los tervingios conseguían cierto grado de verticalidad en su jerarquía social, no podemos ignorar que las implicancias de la relación *iudex–reiks* constituyen hasta la actualidad un motivo de especulación y debate (Wolfram, 1988: 94-95; Heather, 1991: 98-107; Lenski, 2002: 120; Kulikowski, 2007: 101).

La obra de Wolfram (1988: 96–97; 1997: 15–20) contiene valiosos estudios sobre las estructuras sociales de los godos. Buena parte de su originalidad reside en el empleo de la *Biblia Gótica* como fuente. Se trata de una traducción del texto bíblico al gótico, producto de la labor

del obispo arriano Ulfilas (311–383). Esta versión de la Biblia constituye un documento esencial, ya que nos permite conocer ciertos términos usados por las comunidades góticas (por ejemplo, el ya mencionado *reiks*). Entre los vocablos presentes en la *Bilia de Ulfilas*, Wolfram destaca la palabra *kuni* (plural *kunja*). Según el autor, dicha expresión designaba la comunidad de origen, es decir, las asociaciones entre individuos en un territorio circunscripto. El *reiks* era la figura que se encontraba en el centro de la *kuni*, sobre la cual ejercía un control con grados variables de autonomía (Ruchesi, 2012: 248).

Como mencionamos, no podemos conocer en detalle las facultades que otorgaba el cargo de *iudex*, pero eso no es impedimento para inferir algunas de sus características. Un aspecto interesante es el manejo de las relaciones diplomáticas. Al finalizar la guerra entre romanos y godos de 367-369, Atanarico actuó como representante directo de la confederación tervingia. Si bien las tratativas terminaron con las hostilidades, debe señalarse que la negociación entre ambos bandos se desarrolló sobre una barcaza en mitad del Danubio. Allí se encontraron Atanarico y el emperador Valente. ¿Por qué se llevó a cabo un acuerdo en medio de un curso fluvial? Amiano nos informa que el juez tervingio estaba sometido a un juramento, impuesto por su padre, que lo comprometía a nunca poner pie en suelo romano (Amiano, 27.5.9, 31.4.13). Este episodio ha generado diversas lecturas. Wolfram (1988: 65) lo interpreta como signo de una normativa institucional, la cual establecía que el *iudex* no tenía permitido desplazarse fuera de los territorios bajo su jurisdicción. Para Peter Heather (1991: 103), en cambio, es un indicio de la postura antirromana de Atanarico, en lugar de una restricción a la movilidad del juez. Por su parte, Lenski (2002: 126) argumenta que el padre de Atanarico, al haber sido en su juventud un rehén de alto rango, tal vez sintiera una gran lealtad con el Imperio. En ese caso, el juramento actuaría como una forma de condicionar la política de su hijo, al impedir que este último invadiera territorio romano.

Lo expuesto nos permite pensar que el juez era capaz de actuar como portavoz de su pueblo. Quizás la importancia de este rol representativo fuera la causa por la cual el *iudex tervingi* era equiparado con un monarca en la visión romana. Otro aspecto que debe señalarse es la negativa de Atanarico ante la idea de aventurarse en tierras romanas. En nuestra interpretación de dicho episodio, coincidimos con el argumento propuesto por Lenski.

El tratado de 369 no detuvo las fisuras dentro de la comunidad gótica. Una vez finalizada la guerra, Atanarico desató una persecución contra las comunidades cristianas (dicha medida al parecer se habría extendido hasta 372 [*Pass. S. Sabae* IV.1]). Es probable que el *iudex*

viera con sospechas a los sectores de la población que habían optado por abandonar la tradicional religión goda. En su mirada, los conversos cristianos representarían una señal de intromisión romana en la vida política tervingia. Este argumento cobra peso si consideramos que la autoridad de Atanarico se hallaba cuestionada por la aparición de un competidor directo. Uno de los *reiks* subordinados al juez había comenzado a actuar en forma independiente: se trataba de Fritigerno. La competencia entre ambos líderes desencadenó una lucha facciosa (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica* 6.37.6–7). Valiéndose de la obra de Sócrates de Constantinopla y ciertas *Acta martyrum*, Lenski (1995; 2002) ha sugerido que el conflicto polítco entre los líderes tervingios alcanzó la dimensión de una contienda armada, tratándose de un enfrentamiento marcado por la intervención romana. Según el autor, Fritigerno recurrió a Valente en busca de ayuda militar, la cual le fue concedida. El apoyo romano incluiría la movilización de unidades militares estacionadas en Tracia (entre las que se contaba una guarnición de 500 *ballistarii*). Con estas fuerzas, Fritigerno habría conseguido derrotar a Atanarico, iniciándose así el proceso de fragmentación de la confederación tervingia (Lenski, 2002: 321). Christopher Kelly (2007: 12) argumenta que con esta política la corte de Constantinopla buscaba instaurar en el bajo Danubio un régimen cooperativo con los intereses de la política imperial.

La contienda armada entre *iudex* y *reiks* no era el único problema, hacia el 375 una nueva amenaza se cernía sobre *Gothia*. Llegados desde las estepas del Asia central, los hunos avanzaban sobre el área de asentamiento de greutungos y tervingios (Maenchen–Helfen, 1973). El avance del contingente húnico (reforzado por grupos alanos) fue la prueba definitiva para Atanarico, cuyo liderazgo colapsó al no hallar una respuesta militar adecuada (Kelly, 2007: 46). Por su parte, Fritigerno, ahora en compañía de Alavivo, decidió que la mejor opción para él y sus seguidores era buscar refugio en suelo romano. Con el permiso del emperador, este conjunto tervingio (al cual pronto se sumarían greutungos) cruzó el Danubio en 376 y fueron recibidos por las autoridades imperiales (Amiano, 31.4.8). Thomas Burns (1994: 25) señala que este proceso, llamado *receptio*, tal vez tuviera como requisito que los líderes godos se convirtieran al cristianismo antes de ingresar en territorio romano. En la perspectiva de Fritigerno, la conversión le habría servido para asegurarse el apoyo militar romano en su pugna contra Atanarico.

En nuestra lectura, las acciones de Fritigerno constituyen una reacción frente al devastador escenario que predominaba en *Gothia* luego de años de conflictos (la guerra de 367-

369, persecuciones religiosas, luchas políticas y, por último pero no menos importante, el avance húnico). Podemos afirmar que tanto su rivalidad con Atanarico, como la cercanía con el poder romano ilustran la partición de una élite gótica que busca distintas alternativas.

Las decisiones tomadas por Atanarico y Fritigerno representan distintas respuestas ante una situación crítica que hacía peligrar las bases de la confederación tervingia. En el convulsionado mundo de fines del siglo IV pueden observarse los desprendimientos, continuidades y conflictividades, ocasionadas por el encuentro de romanos y bárbaros. Como se evidencia a partir de los casos analizados, aun una contienda entre dos líderes godos está atravesada por la intervención imperial. Esta influencia romana se extiende, incluso, en nuestra percepción de las estructuras políticas y sociales de los bárbaros, ya que dependemos –casi en su totalidad– de textos grecolatinos para su estudio.

Bibliografía

Fuentes

Heather, Peter, y John Matthews (eds. y trads.) (1991) *The Goths in the Fourth Century. Translated Texts for Historians, Volume 11*, Liverpool University Press.

Migne, Jacques Paul (ed.) (1845) *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi Opera Omnia. Patrologia Latina 16*, París: Migne.

Nixon, Charles Edwin Vandervord, y Barbara Saylor Rodgers (eds. y trads.) (1994) *In Praise of the Later Roman Emperors. The Panegiricy Latini. Introduction, Translation, and Historical Commentary with the Latin Text of R. A. B. Mynors*, University of California Press.

Rolfe, John Carew (trad.) (1939) *Ammianus Marcellinus: Roman History, Volume III, Books 27–31*, Harvard University Press.

—— (trad.) (1940) *Ammianus Marcellinus. History, Volume II: Books 20–26*, Harvard University Press.

Estudios Críticos

Burns, Thomas Samuel (1994) *Barbarians within the gates of Rome: a study of Roman military policy and the barbarians, ca. 375-425 A.D*, Indiana University Press.

Green, Dennis Howard (1998) *Language and history in the early Germanic World*, Cambridge University Press.

Heather, Peter (1991) *Goths and Romans*, *332-489*, Oxford: Clarendon Press.

—— (1996) *The Goths*, Oxford: Blackwell Publishers.

Kazanski, Michel (1991) *Les Goths (Ier-VIIe s. ap. J.C.)*, París: Editions Errance.

Kelly, Christopher (2009) *The end of Empire: Attila the Hun and the fall of Rome*, Nueva York: W. W. Norton y Company.

Kulikowski, Michael (2007) *Rome's Gothic Wars*, Cambridge University Press.

Lenski, Noel (1995) "The Date of the Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36: 51-87.

—— (2002) *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, University of California Press.

López Quiroga, Jorge (2011) *Gentes Barbarae. Los bárbaros, entre el mito y la relidad*, Universidad de Murcia.

Maenchen-Helfen, Otto John (1973) *The World of the Huns. Studies in their History and Culture*, University of California Press.

Ruchesi, Fernando Carlos (2012) "Identidad y etnogénesis: una aproximación a la problemática de los bárbaros en la Antigüedad tardía", *Temas Medievales* 20: 245-273.

Sgalla Malla, Ítalo Enrique (2023) "El significado histórico de la rivalidad entre alamanes y burgundios en el siglo IV", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 56 (2), 27-40.

Wolfram, Herwig (1988) *History of the Goths*, University of California Press.

—— (1997) *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*, University of California Press.

ABORDAR LA HISTORIA MEDIEVAL Y MODERNA CON PERSPECTIVA DE GÉNERO. EXPERIENCIAS DE CURSOS PARA DOCENTES

EMILCE VALENZUELA Y PATRICIA VERALDI
UNR
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen
La ponencia que presentamos es resultado de la experiencia en varios cursos para docentes que comenzaron en 2015 y se repitieron casi anualmente. La propuesta surgió de la Mg. Mariana Della Bianca, titular de la cátedra de Historia de Europa II (Medieval) de la Universidad Nacional de Rosario. Desde entonces, nos ha invitado a participar, tanto en el diseño del programa, como en su dictado. Los encuentros tuvieron lugar en el marco de instituciones terciarias, universitarias y gremiales de manera presencial y virtual. A pesar de las modificaciones practicadas a lo largo de los años, tanto en la bibliografía como en los temas, el objetivo fue el mismo: brindar formas de abordajes y renovar la agenda de género de acuerdo con la Ley 26.150.
Nos centramos así, en la Edad Media y la Edad Moderna (siglos V a XVIII), a través de diferentes ejes temáticos. Ambos períodos tienen una gran importancia e influencia en nuestra sociedad actual. Como señalaba Scott, incorporar el género a la historia es hacer una nueva historia (1990: 56). Tratamos de examinar entonces, la génesis y práctica de los roles de género y subrayar la agencia de las mujeres (Scott, 1990: 44). Abordar los períodos históricamente permite entender cómo se construyeron las nociones de masculino/femenino, familia, matrimonio, trabajo, sexualidad(es) y poder político para llevarlas al aula.

Palabras clave: Género – Cursos – Docentes – Medievalismo

Abstract
The paper we present is the result of experience in several courses for teachers that started in 2015 and were repeated almost annually. The proposal arose from Mg. Mariana Della Bianca, Chair of History of Europe II (Medieval) at the National University of Rosario. Since then, she has invited us to participate, both in the design of the program and in its dictation. The meetings took place within the framework of tertiary, university and syndicate institutions, both presentially and online. Despite the modifications performed over the years, both in the bibliography and the themes, the objective was the same: to provide ways of approaching and renewing the gender agenda according to Law 26,150.
Thus, we focus on the Middle Ages and the Modern Age (Vtth to XVIIIth centuries), through different thematics. Both periods are of great importance and influence in our current society. As Scott pointed out, incorporating gender into history is making a new history (1990: 56). We try to account for the genesis and practice of gender roles, and to highlight the women's agency (Scott, 1990: 44). Addressing the periods historically allows us to understand how the notions of masculine/feminine, family, marriage, work, sexuality(ies) and political power emerge and taking them to the classroom.

Keywords: Gender – Courses – Teachers – Medievalism

En 2015 en el seno de la cátedra de Historia de Europa II (Medieval), de la cual formamos parte, surgió la inquietud de abordar el estudio de las temáticas de género y de la historia de las mujeres. Desde hace varias décadas, estas son entendidas como contenidos necesarios para nuestra formación profesional y la de los estudiantes de la carrera de Historia tanto en la universidad como en los institutos terciarios, donde se preparan futuros docentes. En un principio, la Mg. Mariana Della Bianca, jefa de la mencionada cátedra, organizó distintos seminarios internos que nos pusieron en contacto con textos fundamentales de distintas autoras feministas, especialmente vinculadas con el período medieval y moderno.

Fueron esenciales en estos encuentros las obras de Joan Scott, Silvia Federici, Juana Torres, Natalie Zemon Davis y Gisela Bock, entre otras,[1] en especial porque nos brindaron las bases y herramientas fundamentales para trabajar el concepto de género y vincularlo a la currícula académica. De esta manera, en estas instancias pudimos conocer y compartir la lectura y discusión de temáticas que faltaban en el programa de la materia y que hacían necesaria una revisión. Así, además de incorporar estos textos a las lecturas obligatorias del programa, la profesora Mariana Della Bianca propuso la realización de un curso para docentes y estudiantes de Historia, tanto de la facultad como de los profesorados provinciales.

A lo largo de estos años, el curso fue dictado y adaptado de acuerdo con las posibilidades e intereses de nuestra parte y de sus asistentes. El denominador común fue la creciente demanda por repetir los encuentros, así como de contar con bibliografía específica sobre los temas presentados para lograr la transposición didáctica necesaria en las aulas, especialmente para el alumnado del nivel secundario y superior.

Como sabemos, desde 2006, nuestro país cuenta con la Ley 26.150 que pretende garantizar una Educación Sexual Integral en las escuelas de todos los niveles, modalidades y tipos de gestión. También, desde 2008, el Consejo Federal de Educación emitió la Resolución Nº45/08 donde se expiden los lineamientos curriculares para la Educación Sexual Integral, destinada a todos los niveles del sistema educativo argentino. En ese mismo año y en concordancia con estas normativas, la provincia de Santa Fe llevó adelante la implementación de la ley nacional, con el objetivo de generar condiciones y favorecer el acceso a los conocimientos precisos, confiables, actualizados y acordes a la edad del alumnado, con el fin de acompañar sus procesos de subjetivación sexuada.

[1] De las mencionadas autoras se seleccionaron los siguientes textos: Scott,1990; Federici, 2015; Torres, 2005; Klapisch-Zuber, 2003; Zemon Davis y Farge, 2000; Bock, 1991.

A estos requerimientos oficiales, se suma en nuestro ámbito, la necesidad de estudiar el período medieval y moderno incluyendo a las mujeres, en diferentes ámbitos, grupos sociales y problemáticas. Tal interés implica un cambio significativo en la comprensión de los procesos históricos y en la manera de enfocar y estudiar las realidades tan lejanas en tiempo y espacio, reconociendo la presencia y protagonismo de las mujeres. El objetivo principal del curso, por lo tanto, fue incorporar la perspectiva de género a la historia medieval y moderna que se enseña en las escuelas y ofrecer a los asistentes un repertorio de bibliografía, estrategias y recursos didácticos que permitieran el abordaje de las diferentes temáticas y problemas planteados.

Ser conscientes de las nuevas modalidades y expectativas de enseñanza contribuyó a que el curso pasara por diferentes etapas, en las cuales se variaron las propuestas y abordajes. Desde pensar a las mujeres protagonistas del cristianismo tardoantiguo y altomedieval, hasta la caza de brujas en la baja Edad Media, pasando por algunas protagonistas célebres como Isabel I de Castilla o Hildegarda de Bingen.

Durante varios años se realizaron encuentros presenciales que tuvieron como sede el Instituto del Profesorado "Galileo Galilei", de la ciudad de Rosario, posteriormente también se llevó a cabo en el Instituto Superior Nº 22, "Maestro Addad" en la vecina localidad de Fray Luis Beltrán, hasta la experiencia reciente de 2021 cuando se desarrolló de manera virtual.

Ciertamente la pandemia de covid-19 nos presentó un nuevo desafío: adaptar este curso al formato virtual. Pronto descubrimos que el gran beneficio fue la posibilidad de multiplicar la cantidad de asistentes. Así, el año pasado, alcanzamos a docentes de nivel primario, secundario y terciario. Esto presentaba un reto, desde el punto de vista de la bibliografía vertebradora de los encuentros hasta las propuestas de "bajada al aula".

De esta manera, se pensó en denominarlo "Mujeres en el medioevo y la modernidad. Temas, enfoques y problemas para el aula" y dividirlo en cinco encuentros, en los que se abordaron distintos aspectos de las vidas de las mujeres en el período medieval y moderno. Los ejes que articularon el curso fueron el mundo del trabajo, la educación, el poder político y la religiosidad.

La bibliografía propuesta fue muy diversa, así los asistentes se encontraron, por ejemplo, con las perspectivas de Joan Scott, a quien consideramos referencia obligada a la hora de pensar los contenidos no solo de los cursos sino también de las clases de la materia. En unos de sus trabajos proponía incorporar la palabra *género* como una "categoría de análisis" no

como una rama, sino dentro de la historia en general (Scott, 1990: 23-25). Este acto implicaba dar lugar a una ciencia histórica completamente novedosa (25).[2] Tal propuesta central impulsó y marcó los diferentes programas del curso en el cual, como señalamos, se trataba de incorporar el género en cada una de las áreas, es decir, pensar cada tema de clase a partir de incorporar este concepto para profundizar en la problematización de los diferentes ámbitos de la realidad femenina medieval y moderna. Scott ha puesto de manifiesto cómo pensar en clave de género era aceptado para ciertos temas de investigación tales como la vida privada, las infancias, las maternidades, pero quedaba vedado en otras esferas como el poder, el gobierno y los conflictos bélicos (29). Si partimos de la definición dada por la autora, para quien el "género es una forma primaria de relaciones significantes de poder, podría decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder" (47).

Ante lo expuesto, consideramos que no se podía seguir pensando la historia con perspectiva de género bajo dos premisas que resultan muy comunes. La primera, que la cuestión de género solo se limita a las mujeres, es decir, no podemos circunscribir nuestra mirada solo hacia una parte de la población, importante sin duda, pero no la única. Puesto que, como exponía Zemon Davis, citada por Scott (24): "Me parece que deberíamos interesarnos tanto en la historia de las mujeres como de los hombres, que no deberíamos trabajar solamente sobre el sexo oprimido, del mismo modo que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por entero en los campesinos". En este aspecto resulta nodal tener en cuenta el aspecto vincular de las relaciones de género que se desprende de esta cita.

La segunda premisa tiene que ver con afirmar que el único rol que les cupo a las féminas fue el de ser madres, hijas o esposas. En este punto nos parece pertinente recordar el concepto de "agencia humana" propuesto por Scott (44). En esta idea se inserta la posibilidad de pensar personas cuyas vidas transitaron de una manera que no necesariamente iba acorde a los preceptos de su patriarcado sin quedar excluidos y excluidas de esa sociedad (44).

En las sociedades medievales y modernas de la Europa occidental se desarrollaron patriarcados particulares que compartieron una línea de continuidad, en parte, porque fueron periodos continuados entre uno y otro. Estuvieron fuertemente influenciados por el cristianismo que a su vez se sirvió de los postulados de la cultura grecorromana y hebrea que, en conjunto, influenciaron en la imagen constituida sobre las mujeres (Anderson y Zinsser,

[2] Es novedosa para Scott desde el momento en que pretende comprender como funcionaron los roles sexuales y el simbolismo sexual para mantener o cambiar el orden social, siguiendo las perspectivas propuestas por Ann D. Gordon, Mari Jo Buhle y Nancy Shrom Dye. Véase Carroll (1976: 89).

2009: 38). Hacia el período medieval la lectura de Klapisch-Zuber (2003) expresa con gran claridad cuál era el modelo de lo masculino y lo femenino y los preceptos asignados a cada uno. Pero la autora advierte que las teorías no pueden ser tomadas como la realidad por la que transitaron las personas a lo largo de los diez siglos (507). Justamente esta imagen teórica nos impide ver la capacidad de agencia de las personas que rescatamos del texto de Scott unos párrafos más arriba. Por ello a lo largo de las clases procuramos tener en cuenta ambos aspectos: por un lado, la teoría como punto de partida, y por el otro, las últimas investigaciones que intentan explicar cómo se desenvolvían las vidas humanas, haciendo hincapié en las mujeres, en los diferentes ámbitos elegidos como ejes temáticos de articulación del programa.

Un buen ejemplo es el tópico del trabajo, abordado en uno de los encuentros. Partimos de considerar las constantes en la vida de las mujeres campesinas en el Medioevo, como lo proponen Bonnie Anderson y Judith Zinsser, afirmando que: "Generación tras generación, sus vidas guardan entre sí una pavorosa semejanza" (Anderson y Zinsser, 2015: 111). Estas regularidades en las actividades productivas de las que fueron protagonistas las campesinas medievales salen a la luz a través del análisis de fuentes muy diversas (como los libros de horas u *horarium*, libros de cuentas de hogares, casas señoriales y archivos judiciales e iglesias) (112). En esta variada documentación se registraron las obligaciones tales como las deudas, pero también nacimientos y defunciones de sus familiares (112). También hubo artistas que las hicieron objeto de sus obras, tanto en sus labores domésticas y rurales, como en las fiestas. En todas estas fuentes se evidencia "la fortaleza de las mujeres campesinas: su veneración por la tierra, su aceptación de la responsabilidad de supervivencia de su familia, su voluntad de trabajo, el consuelo que le deparaban sus creencias" (112). Exponen las autoras: "Fueran niñas, adultas o ancianas, a las mujeres campesinas se les exigía trabajo. No conocieron la división del trabajo, ni diferenciación de esferas para la mujer y el varón. Trabajaban en todo" (113).

También en este punto, consideramos fundamental introducir los planteos de Reyna Pastor, rescatados por Cristina Segura Graiño (2013: 176) quien ha considerado el trabajo de las mujeres como un "valor económico"; es decir, si bien es cierto que en todas las sociedades el trabajo doméstico era una responsabilidad femenina, en la Edad Media y Moderna además participaban en las labores del varón, tanto en el campo como en la ciudad. Lo peculiar es que estos trabajos se consideraban una "ayuda" o una "extensión" del trabajo realizado por el hombre a cargo del grupo familiar. Sin embargo, las autoras coinciden que en todos estos

esfuerzos generaban "plusvalías" que beneficiaban a toda la familia, a pesar de que la sociedad considerara que el bienestar del grupo era resultado del trabajo masculino (177).

En este sentido, uno de los aspectos que nos interesaban en cuanto al alcance del curso fue la evaluación de diferentes propuestas de unidades didácticas destinadas al alumnado de los distintos niveles educativos. Así, se propuso cerrar esta experiencia con la entrega de una planificación final sobre alguno de los temas trabajados.

Para facilitar y ampliar su resolución, además de la bibliografía analizada, se compartió y puso a disposición de sus asistentes una gran variedad de recursos de diferente tipo acorde a las edades del alumnado destinatario. Películas como *El regreso de Martín Guerre* (1982), fragmentos de *Los Miserables* (musical 2012), videos como *La mujer en el rococó*, fuentes pictóricas como las miniaturas del *Libro de horas del Gran Duque de Berry*, fuentes escritas como las *Instrucciones christianas sobre el sacramento del matrimonio y sobre las ceremonias con que la Iglesia le administra,* del obispo Nicolás de Torneux, adaptaciones y recopilaciones de diferentes relatos y leyendas medievales para niños, niñas y adolescentes, como *Tristán e Isolda, El Cantar del Mio Cid, Sir Gawain y el caballero verde*, la historia de Lancelot y Ginebra, cuentos infantiles como *El fantasma de Francisca* de Mario Méndez, imágenes de pinturas como las de Artemisa Gentileschi, Judith Leyster, Joan Carlisle, Giovanna Garzoni y Rachel Ruysch, entre otras.

La intención fue propiciar la reflexión sobre la puesta en marcha en el aula de estrategias didácticas que favorezcan la interpretación de la realidad tan alejada en tiempo y espacio. Así, cobran relevancia la observación guiada de imágenes, la búsqueda de respuestas a preguntas abiertas y globales, el recorte de problemas a través de ejes articuladores de contenidos, o la formulación de anticipaciones y de hipótesis que luego el o la docente puede enriquecer y ampliar con explicaciones e información adicional. También se sugirió utilizar la comparación de escenas del pasado y del presente con respecto a cada problema y a la agencia femenina correspondiente, para pensar sobre similitudes, diferencias, rupturas y continuidades. Creemos que invitar al alumnado de diferentes edades a detener la mirada sobre los problemas y desafíos de las personas que aparecen representadas en estas fuentes y recursos, los lugares, los paisajes, los gestos y las actitudes ayudan también a abrir el diálogo, a hacer circular los saberes previos o suposiciones y a deconstruir para luego construir los nuevos aprendizajes.

Los resultados de estos trabajos evaluativos fueron muy interesantes; y entre ellos se hallaron propuestas para trabajar con estudiantes del nivel secundario a través de la expresión del arte dramático, la producción de textos escritos, la puesta en común de los registros

realizados por los alumnos a través de afiches, mesas redondas, juegos de roles, etc. Finalmente, en las devoluciones recibidas por parte de quienes asistieron, destacamos la necesidad de los y las docentes de contar con material específico y acorde a las perspectivas de género para el trabajo cotidiano en las aulas. Si bien existen avances, se reconoce que la bibliografía escolar actual aún no ha incluido de manera seria y comprometida los enfoques sostenidos desde la ESI para el desarrollo de aprendizajes sobre la historia que contemplen una mirada plural y diversa en cuanto actores y protagonistas de la misma se refiere. Creemos que es una deuda importante, especialmente desde las universidades nacionales y quienes hacemos historia, en este caso medieval y moderna, trabajar para poner al alcance de la mano de los demás niveles educativos las nuevas interpretaciones y enfoques que tienen como eje a las mujeres en sus diferentes realidades. Quizás experiencias como la transitada a través de nuestro curso sean el punto de inicio para la producción de material y bibliografía adecuada, que acompañen los aprendizajes de las futuras generaciones de estudiantes.

Bibliografía

Anderson, Bonnie y Judith Zinsser (2015) *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Barcelona: Crítica.

Bock, Gisela (1991) "La historia de las mujeres y la historia del género: aspecto de un debate internacional", *Historia Social* 9: 55-77.

Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Scott, Joan (1996) "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Marta Lamas (ed.) *El género, una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, 260-302.

Segura Graiño, Cristina (2013) "Los trabajos de las mujeres en la edad media. Una reflexión tras treinta años de historia de las mujeres" en Jesús Ángel Solorzano Telechea et. al. (eds.) *Ser Mujer en la ciudad medieval europea,* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 171-190.

Torres, Juana (2005) "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en Gómez-Acebo, Isabel (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Descleé De Brouwer: Madrid, 171-209.

Zemon Davis, Natalie y Farge, Arlette (2000) "Introducción" en Duby G. y Perrot M. (eds.) *Historia de las mujeres*. Tomo III, Del Renacimiento a la Edad Moderna, Taurus: Madrid, 19-27.

LA EVOLUCIÓN DE LA RENTA DEL PATRIMONIO URBANO EN SALAMANCA DURANTE EL SIGLO XIV

GIULIANA VARGAS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (FAHCE-UNLP)
REPÚBLICA ARGENTINA

Resumen

Varios estudios sobre la renta de la propiedad urbana en los cabildos catedralicios castellanos sostienen que desde mediados del siglo XIV, lejos de ser negativos a raíz de la crisis, hay un aumento de la demanda. Consecuentemente, el valor de dichos ingresos creció. El objetivo del presente trabajo es analizar el alza de la renta urbana en Salamanca a partir del análisis comparativo de los contratos de arrendamiento registrados en el tomo I del Libro de Actas Capitulares durante los períodos 1317-1318 y 1378 en adelante. La fuente posee saltos cronológicos que nos impiden rastrear las rentas urbanas a lo largo del siglo XIV. Sin embargo, es posible detectar un progresivo crecimiento de la renta, en contraste con el contexto de crisis, y en coincidencia con lo contemplado por otros autores sobre los bienes urbanos en Burgos y Segovia.

Palabras claves: Renta urbana – Cabildo catedralicio – Salamanca – Siglo XIV

Abstract

Several studies about the income of the urban property in the Castilian Cathedral Chapters argue that, since the middle 14th century, far from being negative due to the crisis, there is an increase in the demand of urban property. Consequently, the value of such income increased. The aim of this paper is to analyze the rise of the urban income in Salamanca from the comparative analysis of the leases agreements recorded in the volume I of Capitular Acts during the periods 1317-1318 and 1378 onwards. The source has time gaps that prevent us from tracing urban incomes throughout the 14th century. However, it is possible to detect a progressive rise of the rent value, in contrast with the context of the crisis, and in coincidence with what other authors have seen in the case of urban property in Burgos and Segovia.

Keywords: Urban income – Cathedral Chapter – Salamanca – 14th Century

En la década del 80, cuando cobraron impulso dentro de la historiografía española los estudios referidos a señoríos eclesiásticos, la mirada se centró sobre la renta agraria, relegando el análisis de la renta derivada de los bienes urbanos. Este enfoque propició que los trabajos sobre el siglo XIV en el área castellana (Casado Alonso, 2009:10) coincidieran en afirmar que fue un período de crisis y recesión económica, aunque dicha conclusión partía de excluir los datos referidos al mundo urbano y de concentrarse casi exclusivamente en los datos de la coyuntura.

El historiador Casado Alonso cuestionó esta mirada del siglo XIV como un momento de crisis a partir de analizar los ingresos obtenidos por la mesa capitular de Burgos provenientes del arrendamiento de su patrimonio urbano. A través de fuentes como los Cuadernos de Contabilidad Capitular y los Libros Redondos, pudo observar que los alquileres de este tipo de bienes tuvieron una tendencia ascendente en el largo plazo. Ello no negaba la prevalencia de hambrunas y pestes, ni la presencia de ciclos de baja de los ingresos en el corto plazo. Sin embargo, permitía contemplar que el área urbana no había sido afectada por la crisis y también que los momentos de crecimiento habían resultado un puntapié para la consolidación de los canónigos dentro del mercado inmobiliario urbano burgalés en el período posterior. A lo largo del siglo XIV, las rentas urbanas representaron casi un 35% de los ingresos de los capitulares (14), por lo que el autor concluyó que los canónigos burgaleses habían sido los ganadores de estos nuevos tiempos, consideración que debía hacerse extensible al total de la hacienda catedralicia (19).

La tendencia ascendente de la renta urbana también ha sido observada por Santamaría Lancho (1985) en Segovia. A partir de gráficas comparativas centradas en el valor de la renta y el número de inmuebles, analizó el arrendamiento de bienes urbanos durante el siglo XIV. Al respecto, observó que el crecimiento progresivo de la renta se complementó con el aumento de la oferta y demanda de inmuebles urbanos, ya que se incrementó la cantidad de este tipo de bienes y el interés por alquilarlos. Si bien a finales del siglo se apreciaron caídas sobre el valor de estas rentas, considera que no modificaron significativamente la evolución creciente de la renta urbana debido a que la mayor parte de los ingresos que se situaron bajo la línea de estancamiento provenían de los arrendamientos de propiedades agrarias. Según el autor, el estancamiento de las rentas rurales se justifica por la predominancia de contratos vitalicios en la explotación de este tipo de bienes. Por este motivo, el autor considera que la renta urbana resulta un indicador mucho más fiel de los cambios coyunturales que las rentas agrarias (Santamaría Lancho, 1985: 697).

Considerando los aportes de ambos autores, el presente trabajo examina la evolución de la renta del patrimonio urbano en Salamanca durante el siglo XIV. Para ello, se analizaron los contratos de arrendamiento de casas registrados en el tomo I del *Libro de Actas Capitulares* (en adelante *AC1*),[1] donde se advierte la importancia que tuvo el arrendamiento de bienes para el cabildo catedralicio durante la Baja Edad Media.

En el cuadro 1, quedan reflejados los datos extraídos de Actas, correspondientes a los bienios 1298-1300, 1317-1318, 1379-1378, 1383-1384 y 1403-1404. Se expresan allí los valores de las rentas en maravedís, divididos en franjas de precios que permiten visualizar mejor la evolución que experimentan a lo largo del siglo XIV (cuadro 1). Cabe señalar que a comienzos del siglo XV aumentan los casos de cartas de arrendamiento que no especifican el monto de la renta, por lo que no hemos podido precisar si la renta tiene una tendencia alcista.

Cuadro 1.

Valores de renta urbana del cabildo durante el siglo XIV

Franja de Precios	1298-1300	1317-1318	1378-1379	1383-1384	1403-1404
1 - 20 mrs	13	2	3	2	1
21 - 40 mrs	5	3	2	1	-
41 - 60 mrs	7	2	1	1	1
61 - 80 mrs	1	1	-	-	-
81 - 100 mrs	2	1	3	6	1
101 - 150 mrs	1	4	4	6	-
151 mrs o más	-	1	4	16	1
No especifica	-	-	2	1	8

Fuente: Elaboración propia a partir de Actas Capitulares, tomo I.

[1] La fuente presenta algunos saltos cronológicos que impiden la observación lineal del período.

Para complementar el análisis, se calculó la media aritmética de la renta en cada período[2] (cuadro 2).

Cuadro 2.

Media de renta durante el siglo XIV

Período	Media de renta
1298-1300	34,7
1317-1318	70,2
1378-1379	123,8
1383-1384	204,8
1403-1404	34,8

Fuente: Elaboración propia a partir de Actas Capitulares, tomo I.

La obtención de este valor permitió determinar el promedio de renta en cada franja cronológica, a partir del cual se comprueba que desde inicios del siglo XIV la renta urbana tuvo una tendencia ascendente que logró su mayor alza durante 1383-1384. Posteriormente, la media de renta desciende alcanzando a comienzos del siglo XV un valor similar al del bienio 1298-1300. No obstante, como se ha mencionado, la mayoría de los registros de este período no indican el monto de la renta de los contratos o se encuentran expresados en reales de plata. A través de esta medida de tendencia central se constató que desde comienzos del siglo XIV la renta urbana en Salamanca aumentó progresivamente.

Si bien en este trabajo los datos recabados sobre los bienes urbanos no se contrastaron con el área rural, a partir de la evolución ascendente de la renta urbana se puede considerar que la crisis del siglo XIV no tuvo un efecto negativo sobre la ciudad. Las actas capitulares evidencian que a lo largo de todo el siglo la mesa capitular aplicó diferentes estrategias que posibilitaron el incremento de los beneficios que obtenía a través del arrendamiento de su

[2] Santamaría Lancho (1985: 696) sostiene que esta medida de tendencia central oculta aquellos casos en que la evolución fue diferente a la tendencia general, por lo que para obtener la media de renta en cada franja cronológica no se sumaron los montos de renta modificados ante el traspaso a terceros. Santamaría Lancho.

patrimonio urbano. Dicho incremento era posible, en parte, gracias a que en Salamanca predominaban los contratos de arrendamiento de carácter vitalicio. Si bien se suele argumentar que este tipo de contratos imposibilitaban la actualización de la renta,[3] le permitía al cabildo desentenderse del mantenimiento de sus viviendas.

Durante la primera mitad del siglo XIV, la documentación refleja el interés del cabildo por asegurar el mantenimiento y/o mejora de sus propiedades. En algunos de los remates el cabildo catedralicio resignó parte de la renta para asegurar la ocupación y la reparación de sus casas.[4] A modo de ejemplo: Nicolás Pérez, capellán del coro, obtuvo alrededor de 15 propiedades a un precio inferior del que valían con una diferencia de 5 maravedís o más por casa (*AC1*, reg. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53 y 64). O Diego Rodríguez, a quien otorgaron en 21 maravedís las casas que tenía el judío Vidas por 30 maravedís (*AC1*, reg. 51). Estas concesiones garantizaron inversiones futuras que estarían a cargo de los arrendatarios, lo que posibilitaría a la vez la puesta en valor de las propiedades dado que los contratos evidencian que estos bienes se encontraban parcial o completamente destruidos.[5] Asimismo, el arrendamiento de casas a un costo menor del que rendían llevaba a la concentración de una parte significativa del patrimonio urbano sobre sujetos que incrementaron su poder adquisitivo a partir de la inversión en la reparación de viviendas y la obtención de un sobreprecio derivado del subarriendo (Vassallo, 2022: 15).

Por otro lado, en la segunda mitad del siglo XIV, bajo un contexto inflacionario, las estrategias del cabildo apuntaron a evitar el desfase entre las rentas nominales y las rentas reales.[6] A pesar de que los arrendamientos eran de carácter vitalicio, en la mayoría de los contratos se indica la conversión del monto de la renta en reales de plata, anticipándose a posibles alteraciones monetarias. Así, las actas capitulares referencian en 1383, por ejemplo,

[3] En el caso segoviano, predominaron en el arrendamiento de bienes urbanos los contratos de corto plazo dado que posibilitaban cobrar alquileres más elevados. Mientras que los contratos vitalicios se utilizaron únicamente como instrumento de reconstrucción o para beneficio de los mismos capitulares. Santamaría Lancho (1985: 686-690).

[4] Si bien eran frecuentes las renuncias a los inmuebles dado que los arrendatarios evitaban cumplir con las obligaciones de mantenimiento. Como así, se ha destacado el interés de los capitulares por adquirir bienes rurales para evitar este compromiso. Véanse en León: Fernández Flores (1984: 65-66) y García García; Nicolás Crispín y Bautista Bautista (1991: 87-90); En Oviedo: Álvarez Fernández y Beltrán Suárez (2015: 45-47).

[5] En la mayoría de los contratos se indica "Et devela lexar fecha et bien reparada" o "Et obligose de façer y la casa et de cerrar el corral de dos tapiales en alto et poner y bonas puertas et lexarlo todo bien reparado" *AC1* (reg. 48 y 49).

[6] Para el caso de Burgos, Casado Alonso (2009: 16) observa que los canónigos burgaleses no reflejaron los cambios monetarios más que en los libros de cuentas de la última década del siglo, por lo que es imposible calcular el valor del maravedí en oro o en plata.

sobre unas casas llamadas del oliva que dejó el racionero Nuño García a Gonzalo Rodríguez, que la renta de doscientos treinta maravedís sería "desta moneda que agora corre, que fazen diez dineros llanos el maravedí. Et si la moneda se mudare que los pague en reales de plata, de los que agora vale cada real por tres maravedis" (*AC1*, reg. 451).[7]

A su vez, por medio del traspaso de bienes a terceros, se dieron fuertes incrementos sobre las rentas de algunas propiedades. En los estatutos del cabildo salmantino se permitía el traspaso[8] una vez que hubiera transcurrido un mes desde que el arrendatario lo había sacado en renta, aunque el nuevo rentero debía pagar una diferencia de 1 maravedí más.[9] Este mecanismo fue utilizado por algunos de sus prebendados para obtener ingresos adicionales, ya que el subarrendatario ofrecía pagar un monto superior al de la renta inicial. La diferencia en la mayoría de los contratos era de un 100% o más, por lo que el rentero que cedía la propiedad solicitaba que esta diferencia se la descontasen de la renta que debía pagar de otras propiedades. En 1378, el racionero Juan Martínez de Villaverde dejó en cabildo por 300 maravedís al racionero Diego Gómez las casas que él solía tener por 130 maravedís al año, "et los cient et sesenta et seys maravedis que el dicho Diego Gomez dava por las dichas casas mas, que los decontasen de las casas en que mora agora el dicho Johan Martinez por su vida" (reg. 306); Juan Martínez de Alarcón, arcediano de Alba, dejó en cabildo las casas que solía morar por 50 maravedís al racionero Ruy González por 350 maravedís "et los trezientos maravedis que el dicho Ruy Gonçalez dio mas por las dichas casas de quanto las tenie el arcidiano que los descontasen al dicho arcidiano de las casas que tiene agora de los dichos dean et cabildo" (reg. 319).

Los ejemplos evidencian cómo a través del subarriendo, el cabildo catedralicio incrementaba la renta que percibiría cuando "finare" el que había cedido la propiedad, aunque también propiciaba la acumulación privada de los prebendados que obtenían esta ganancia adicional. Estos traspasos de bienes –mientras no afectaran la lógica propietaria de la mesa capitular– permitieron aumentar los ingresos del cabildo salmantino en el mediano plazo.

---

[7] Véase *AC1* (reg. 411, 414, 461, 466, 475, 482 y 517).

[8] Como señala Carla Cimino (2021: 238), esta posibilidad de ceder el inmueble terminaba creando otro mecanismo de acceso a la propiedad a personas ajenas a la Iglesia, si bien también se ha mencionado la participación de legos en los remates de comienzos del siglo XIV.

[9] Por ejemplo: en 1379 el canónigo Fernando Martínez de Alba traspasa unas casas a su sobrino Miguel Fernández; en ese mismo año, el racionero Juan Martínez de Villaverde cede unas casas a Pedro Sánchez del Castillo, bachiller en leyes; también en 1383, el racionero Pedro Fernández de Toro deja unas casas a la criada del canónigo Toribio Sánchez, Guyomar Alfonso y su hijo Diego. *AC1* (reg. 357, 399 y 475).

Conclusiones

El análisis de los contratos de arrendamiento de casas disponibles en el tomo I de las Actas Capitulares nos ha posibilitado comprobar que la renta urbana en Salamanca fue incrementándose progresivamente durante el siglo XIV. Esta tendencia ascendente se asemeja a lo constatado en Burgos y Segovia; sin embargo, no hemos observado si esta evolución perduró en el siglo posterior.

El aumento progresivo de la renta de bienes urbanos no se debió solamente a que la crisis tuviera menos impacto sobre la ciudad, sino que se destaca la utilización de diferentes mecanismos por parte del cabildo catedralicio y sus prebendados. La aplicación de estas estrategias permitió afianzar el accionar del cabildo y sus miembros dentro del mercado inmobiliario salmantino, puesto que la forma de gestionar su patrimonio urbano fue adaptándose a lo largo del siglo en pos de maximizar los beneficios colectivos e individuales, y afrontar los efectos de la crisis bajomedieval.

Bibliografía

Álvarez Fernández, M. y Beltrán Suárez, M. S. (2015) "El patrimonio urbano de la Iglesia de San Salvador y su influencia en el mercado inmobiliario de Oviedo a fines de la Edad Media", en *Vivienda, gestión y mercado inmobiliarios en Oviedo en el tránsito de la Edad Media a la modernidad: el patrimonio urbano del cabildo catedralicio*, Universidad del País Vasco: 33-63.

Barrios Soto, J. L. (1997) "Arrendamientos y Subarriendos de inmuebles urbanos en Toledo durante el siglo XV: Acceso al 'dominio útil', su movilidad y fragmentación", *Anales toledanos* 34: 89-102.

Casado Alonso, H. (2009) "Existió la crisis del siglo XIV? Consideraciones a partir de los datos de la contabilidad de la catedral de Burgos", en Del Val Valdivieso, M. I. y Martínez Sopena, P. (dir.) *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Prof. Julio Valdeón*, III, Valladolid: 9-25.

Cimino, C. (2021) "Los beneficiados y la gestión del patrimonio catedralicio (c. 1240- c.1450)", en *Estudio comparativo de señoríos catedralicios castellano-leoneses. Las elites locales y las iglesias catedrales de Zamora, Salamanca y Ávila del siglo XII al XV*, tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, La Plata: 230-317. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=dyc=tesisyd=Jte2149

García García, M. T.; Nicolás Crispín, M. I. y Bautista Bautista, M. (1991) "Administración y distribución del patrimonio del cabildo catedral de León en el siglo XV: años 1419-1426", *Archivos Leoneses* 89-90: 59-188.

Fernández Flórez, J. A. (1984) "Las casas del cabildo catedralicio en la ciudad de León", *Archivos leoneses* 75, León: 31-157.

Santamaría Lancho, M. (1985) "La explotación económica del patrimonio urbano del cabildo catedralicio de Segovia en el siglo XIV", *En la España Medieval* 6, Madrid: 671-700.

Vassallo, R.; Cimino, C.; Porterie, A. y Orlowski, S. (2022) *Actas capitulares de la Catedral de Salamanca (1298-1404). Estudio y transcripción*, Publicaciones del Archivo Catedral: Salamanca.

ISBN 978-987-47434-2-8