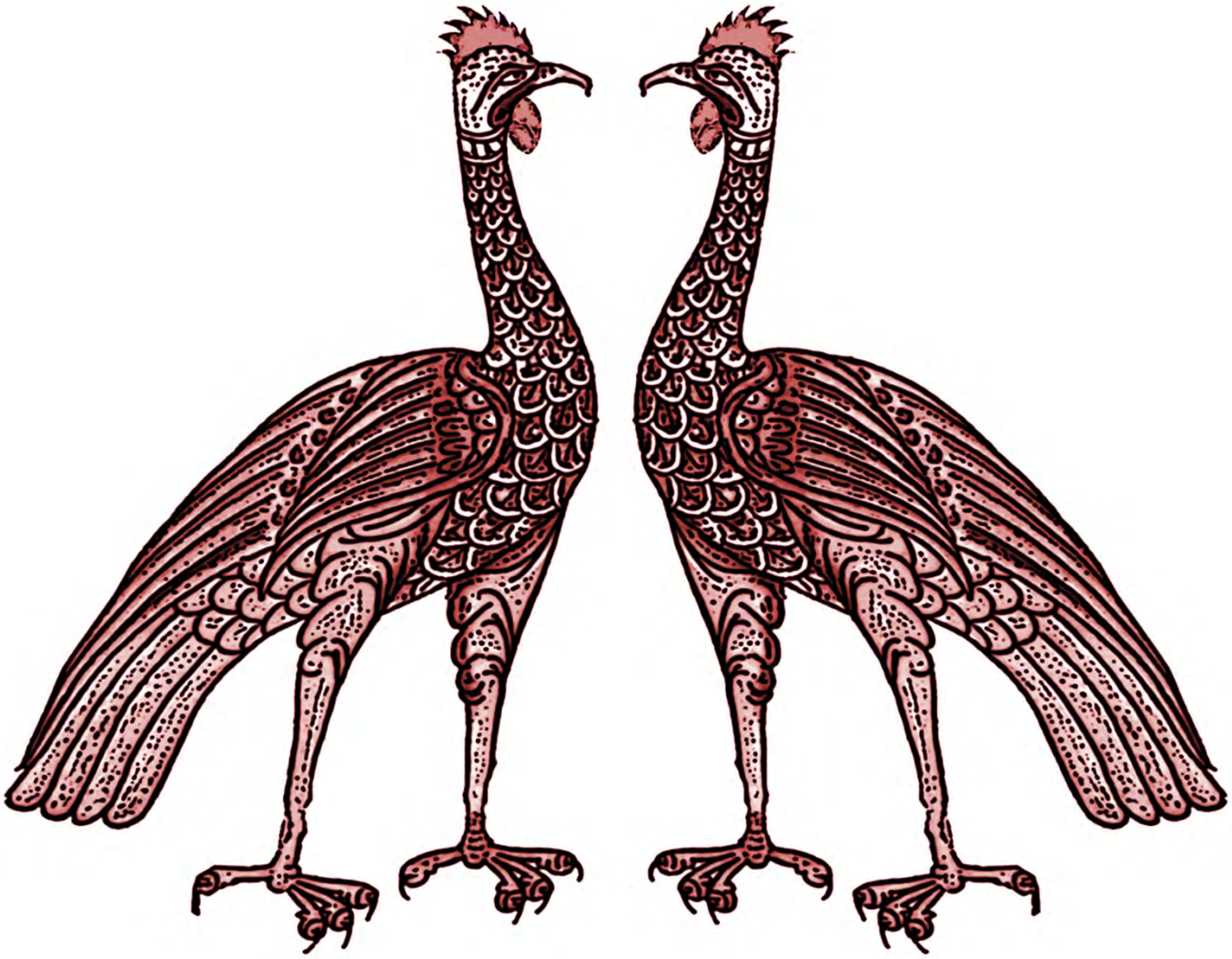
Actas de las XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval

Santiago Barreiro, Carolina Fernández
y María Laura Montemurro (editores)



saemed

Actas de las XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval / Santiago Barreiro ... [et al.] ; editado por Santiago Barreiro ; Carolina Fernández ; María Laura Montemurro. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luciana Mabel Cordo Russo, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-42-1814-8

1. Historia Medieval. 2. Literatura Medieval. 3. Filosofía Medieval. I. Barreiro, Santiago II. Barreiro, Santiago, ed. III. Fernández, Carolina, ed. IV. Montemurro, María Laura, ed.
CDD 909.07

EDITORES

SANTIAGO BARREIRO
CAROLINA FERNÁNDEZ
MARÍA LAURA MONTEMURRO

COMISIÓN DE PUBLICACIONES

LIDIA AMOR
CAROLINA FERNÁNDEZ
MARÍA LAURA MONTEMURRO
ALEJANDRO MORIN

COMISIÓN DIRECTIVA SAEMED

PABLO UBIERNA
MARÍA CRISTINA BALESTRINI
JULIO CASTELLO DUBRA
NORA GÓMEZ
ANDREA VANINA NEYRA
LUCIANA CORDO RUSSO
SANTIAGO BARREIRO
FERNANDO RUCHESI

© Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2016

Actas de las XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval

Buenos Aires, Julio de 2016

Índice

Presentación

6

Tierra, nobleza y alienabilidad: Las ideas de Gurevich sobre la propiedad alodial entre los "bárbaros"
Santiago Barreiro

7

Nuevos aportes sobre la caballería popular en el Madrid bajo medieval: la caballería de alarde y de cuantía
Rodrigo Martín Bizin

14

La embajada a Tamorlán (1403-1406) y los posibles objetivos de la misión negociadora: ¿Alianza estratégica militar o expansión comercial castellana?
Laura Carbó

20

Las condenaciones del obispo de París en 1277 y 1279: Censura y ortodoxia en el mundo universitario bajomedieval
Julio A. Castello Dubra - Carolina J. Fernández

29

La economía moral de la multitud y el derecho de resistencia medieval
Cecilia Devia

37

Sobre la lectura en *El galardón del mundo* de Konrad von Würzburg
Gustavo Fernández Riva

43

Si los demonios y los ángeles se parecen... Algunas consideraciones a propósito de su presencia en el discurso eclesiástico altomedieval (siglos VI-VII).
Hernán M. Garófalo

49

LA FIGURA DEL CREYENTE EN EL *DE HAERETICIS* DE ZANCHINO UGOLINI
ALEJANDRO MORIN
58

TRADICIÓN MANUSCRITA Y PROYECTO POLÍTICO ALFONSÍ: ENTROPÍA Y ESTABILIZACIÓN
DANIEL PANATERI
66

¿DOS MODELOS DE "VALORES BÉLICOS"? ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA *VITA SANCTI GERALDI AURILIACENSIS* DE ODÓN DE CLUNY Y EL TRATADO *DE LAUDE NOVAE MILITIAE* DE BERNARDO DE CLARAVAL
AURELIO PASTORI RAMOS
77

DONACIONES PIADOSAS, RELACIONES SOCIALES Y PODER ARISTOCRÁTICO: LOS FLAÍNEZ Y SAHAGÚN EN LA ALTA EDAD MEDIA
MARIEL PÉREZ
88

LEY E INSULARIDAD EN ISLANDIA MEDIEVAL
MARION POILVEZ
99

LOS REFRANES COMO PRÁCTICA DISCURSIVA EN LOS *REFRANES FAMOSÍSSIMOS Y PROUECHOS GLOSADOS*
ALICIA ESTHER RAMADORI
107

EL MOVIMIENTO JOAQUINISTA EN LA EUROPA MERIDIONAL DEL SIGLO XIII
DENISE RÍOS ZAVALA
114

LAS INSTANCIAS DE RECLUTAMIENTO DE BÁRBAROS DURANTE LA ÉPOCA TEODOSIANA
FERNANDO RUCHESI
126

SUMMARIES
133

PRESENTACIÓN

Una vez más, la Sociedad Argentina de Estudios Medievales tiene la satisfacción de compartir con la comunidad académica un nuevo volumen de actas que en este caso refleja las actividades realizadas durante las *XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval* organizadas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires por Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU) perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED) entre los días 1 y 3 de septiembre de 2014. Verdadero punto de encuentro para los medievalistas de Argentina y del exterior, las Jornadas han ofrecido a lo largo de los años un ámbito de discusión y de intercambio en el que la variedad de enfoques y de recortes del objeto de investigación han sido bienvenidos, razón por la cual los trabajos aquí incluidos cubren áreas diversas de la cultura medieval (religión, historia social y política, literatura, filosofía) desde una pluralidad de miradas que ponen en evidencia la riqueza y complejidad de la Edad Media así como los desafíos que su estudio sigue planteándonos al momento de aprehenderla desde nuestra experiencia contemporánea.

Feliz resultado de dicha apertura, la presente selección de ponencias es fruto del esfuerzo y de la dedicación conjunta de los participantes de las jornadas, organizadores, evaluadores, editores y miembros de la comisión de publicaciones que una vez más renuevan su fecundo compromiso con este espacio próximo a cumplir veinticinco años de labor sostenida.

MARÍA CRISTINA BALESTRINI

TIERRA, NOBLEZA Y ALIENABILIDAD: LAS IDEAS DE GUREVICH SOBRE LA PROPIEDAD ALODIAL ENTRE LOS "BÁRBAROS"[1]

SANTIAGO BARREIRO
(IMHICIHU-CONICET)

En su clásico libro *Las categorías de la cultura medieval*, Aron Gurevich sostenía que, entre los bárbaros de la Alta Edad Media, la relación entre hombres y tierra era una de unidad orgánica:

> "It was, however, the relationship with the earth which united in a particularly organic fashion the individual, the group to which he belonged and nature. Only as a member of a group - family or clan - could he appropiate a plot of earth and its fruits and benefit from certain well defined privileges. (...) In these terms, we see a close conjunction in as yet unaltered unity of two sets of concepts - those concerning hereditary characteristics of the person, his origins and his membership of a clan or kin, and those concerning landed property and its relationships." (Gurevich 1985: 46)

Estas frases continúan una discusión del término antiguo nórdico *óðal* que, según el autor soviético, no significaba únicamente el derecho inalienable de una familia a una parcela de tierra, sino que expresaba también una idea más amplia de nobleza y libertad, tal como denota el término alemán *edel* (nórdico *aðal*, al que Gurevich entendía como relacionado etimológica y semánticamente con *óðal)*. Además, el autor extendía el sentido de *óðal* hacia el del franco *alodium*, al que también consideraba relacionado etimológicamente. Sus argumentos se remontan a un texto de 1973, "Edda and Law: Comentary on Hyndlolióð", reimpreso en su *Historical Anthropology of the Middle Ages* (Gurevich 1992: 197-198) y a un conocido trabajo de 1972 en *Annales*. En ambos artículos se refiere al trabajo de Szemerényi "The Etymology of German Adel" (Szemerényi, 1952) como fundamento filológico.

Lo que Gurevich intenta en estas obras es dar la idea de que existió una unidad original entre hombre y tierra, es decir, que el hombre no se encontraba alienado del principal medio de producción por la simple razón de que él mismo no se encontraba todavía cosificado. Esta idea ya está presente en las *Formen* de Marx, como señala Miceli (2013).[2] En ese texto, el filósofo alemán escribe:

[1] Agradezco a Ivar Berg por su orientación en algunas dudas de índole filológica para la realización de este paper, a Paola Miceli por facilitarme su texto aquí citado y a Marion Poilvez y Pablo Ubierna por sus comentarios al texto.

[2] Otra posible línea de influencia en este sentido se encontraría en la obras de los agraristas rusos de época pre-revolucionaria, pero esa línea de investigación requeriría un trabajo más profundo.

> "What requires explanation is not the **unity** of living and active human beings with the natural, in organic conditions of their metabolism with nature, and therefore their appropriation of nature; nor is this the result of a historic process. What we must explain is the **separation** of these inorganic conditions of human existence from this active existence, a separation which is only fully completed in the relationship between wage-labor and capital." (Marx 1965: 86-87)

Así, la teoría de Marx, comienza con una indistinción primigenia entre hombre y naturaleza, siendo la tierra, como parte de la naturaleza, el medio de producción fundamental. De ese modo, la historia de esa alienación (que culmina con el capitalismo), es una historia de

> "a dissolution of the relation to the earth — to land or soil — as a natural condition of production which man treats as his own inorganic being, the laboratory of his forces and the domain of his will. All forms in which this property is found, assume a communal entity whose members, whatever the formal distinctions between them, are proprietors by virtue of being its members. Hence, the original form of this property is direct communal property (the oriental form, modified among the Slavs; developed to the point of contradictions in classical antiquity and Germanic property, though still the hidden, if antagonistic, foundation)" (Marx 1965: 97).

Pero debe notarse que, en este caso, "germánico" puede fácilmente ser reemplazado por "medieval", ya que Marx considera a la Edad Media un "período germánico" (Marx, 1965: 75). Por lo tanto, estamos ante un esquema en el que una forma primigenia de posesión basada en la propiedad comunal muta hacia un período de transición, al que pertenecen tanto el "modo de producción germánico" como la Edad Media. En dicho período, la propiedad comunal se ha "desarrollado hasta el punto de contradicción", a causa de los cambios en la forma básica de la producción, que ha pasado de ser comunitaria a basarse en las familias. Es decir, que en el mundo medieval "germánico", somos testigos de una etapa intermedia, en la cual el lazo primario entre hombre y tierra está siendo disuelto, mientras que la alienación plena de los medios de producción (incluyendo, obviamente, tierra y trabajo) no ha aparecido. La explicación de Marx presenta paralelos muy cercanos con la del *Ensayo sobre el don* de Mauss,[3] autor que también se revela como una clara influencia en el pensamiento de Gurevich.

Volviendo al historiador ruso, el problema central de su argumento etimológico sobre *adel-óðal* es que descansa sobre un supuesto muy problemático: que dos términos relacionados etimológicamente estaban asociados en la mente de los hombres medievales. Pero en primer lugar, es necesario corroborar si las raíces citadas están efectivamente relacionadas entre sí, y, de estarlo, en qué período resultaron (o no) divergentes.

[3] Podemos leer el don de Mauss como un período intermedio entre un sistema de reciprocidad generalizada en el que los bienes se intercambiaban generosamente sin distinción entre persona y cosa, y el utilitarismo moderno, que hace una distinción tajante entre ambos y entroniza la idea del cálculo de beneficio. El don es, pues, aparentemente generoso pero oculta un cálculo racional y en él la distinción entre persona y objeto está ya presente, pero de modo parcial.

Óðal y *Adel*

En su *A handbook of Germanic Etymology*, Orel traza el segundo término a la raíz germánica **aþalan*, mientras que el primero deriva de una raíz diferente, **ōþalan*. Sin embargo, el filólogo nota que el segundo término es el *vṛddhi* (término técnico que designa al grado extendido de una vocal en apofonía) de **aþalan*. Para este caso, refiere al *Untersuchungen zur gotischen Wortkunde* de Von Grienberger, quien analiza el término gótico *haimoþli* de esta manera:

> "zwei Belege. Eigentliche Bedeutung des Wortes an beiden Stellen wo die von den jungern um Christi willen zurückgelassenen besitzthümer aufgezählt werden: das haus, die Blutsverwanten, Weib und Kinder, äcker, nicht eigentlich "Gut" oder "Erbgut" als solches, sondern, "die zu demselben gehörigen liegenden Grunde"[4] (Von Grienberger 1900:104)

Además, el autor alemán añade que *ūtal* es el nombre de una letra en el alfabeto gótico. Esta corresponde al sonido de o larga (siendo equivalente a la Ω griega), equivalente a la letra rúnica ᛟ. Sin embargo, en el alfabeto rúnico anglosajón representa al sonido œ, y se la denomina *ēðel* ("nobleza"). Von Grienberger, por lo tanto, sugiere que en gótico, el término que corresponde a *óðal* (*-oþli)* no denota una idea de propiedad, sino de fundamento compartido. Esto puede ser parte de una explicación que lleve a una idea de linaje, pues lo esencial es la capacidad de distinguir entre grupos: por ejemplo, en el Frisón antiguo, *edila* (abuelo) marca a un ancestro común. No es sorprendente que el término *adal* también denote en altoalemán "linaje, descendencia".

El problema con este planteo es que la propia lengua gótica ya distinguía ambas raíces. Como señala DeVries, el nombre Athalaricus (**aþalareiks*?) se debe componer de una raíz *aþal-* "noble", que acompaña a la típica terminación que indica "jefe, rey, gobernante" en los nombres godos. Köbler también lista el nombre Athala. Esta pieza de evidencia es fundamental, pues podemos fechar con exactitud que la división entre las raíces es claramente pre-medieval: Atalarico nace en 516, mientras que la Biblia de Ulfilas, que lista *haim-oþli* es del siglo IV.

Existe un nombre semejante formado sobre la raíz **ōþalan*: Ulrico, cuya forma más antigua atestiguada es Oadalrih, presente en altoalemán en el siglo VIII. Existe una amplia familia de nombres altoalemanes con la misma raíz y de la misma época: Oadalbert, Oadalbiric, Oadalschalch, Oadalwart, Oatilo (Förstemann 1852: 234-244),[5] así como una enorme cantidad de nombres sobre la raíz Adal, del tipo de Adalberto o Adalberón. La misma distinción parece haber existido ya entre los Burgundios, pues Köbler lista las raíces **aþals* ("edel/noble"), **aþalings* ("Edler/nobleman) y **oþil* ("Erbgut/estate").

---

[4] ("Dos casos. El significado propio de la palabra en ambos casos, en los que se enumeran las posesiones dejadas por los jóvenes por amor a Cristo: la casa, los parientes de sangre, la mujer y los niños, el campo, no es propiamente "un bien" o "un bien heredado" como tal, sino más bien "aquello que en si mismo pertenece a un trasfondo común")

[5] No hemos hallado evidencia de nombres personales góticos construidos a partir de esta raíz.

Es decir, que en gótico ya tenemos una distinción clara entre *óðal* y *aðal*, que podemos datar con cierta certeza. El primer término existe para Ulfilas (y quizás en la inscripción del anillo de Pietroassa c.400) en la primera mitad del siglo IV y el segundo, como vimos, en los nombres personales de principios del siglo VI. Lo mismo se observa en el germánico central para la época carolingia y posiblemente ya entre los burgundios.

¿Qué ocurre en el norte? La evidencia escrita para el período altomedieval es muy escasa. Para la Edad Media central, es claro que las dos raíces son claramente distintas: *aðal* y *óðal* no se confunden en los textos de sagas. También se distinguen en el poema éddico Rígsþula, datado quizás c.1000 (para una discusión detallada, ver Fidjestøl, 1999; Amory, 2001). De modo más importante, ya se los distingue en poemas escáldicos del período vikingo tardío: *óðal* es muy abundante y ya aparece, por ejemplo, en los poemas de Sigvatr Þórðarson (995-1045) con los sentidos de "tierra heredada", "patrimonio", quien usa (correctamente) *Aðalsteinn* para traducir el nombre del monarca inglés *Æthelstan*, cuyo significado es "noble piedra". En el sentido de "principal, mayor" (*aðal-meini* "herida importante") aparece en una estrofa de un oscuro poeta del siglo XI, Þórarinn Skeggjason, quien parece haber sido poeta del rey noruego Haraldr harðráði, muerto en 1066 en la batalla de Stamford Bridge. Es interesante además resaltar que la traducción de los dísticos de Catón (*Hugsvinnsmál*) utiliza el compuesto *óðal-jǫrð* (en el que el segundo término es "tierra") para traducir *patria*.

Por último, la misma distinción se encuentra bien documentada en anglosajón, en el que *éðel/ æðel* corresponde a **ōþalan* y *æðele* corresponde a **aþalan*; en estos casos los paralelos con el latín "*terra, patria, hereditas*" y "*nobilis, emeritos, generosus*" son claros, pues el grueso del corpus corresponde a traducciones de obras latinas.

En resumen, todas las lenguas germánicas en sus formas más tempranas atestiguadas ya distinguen entre ambos sentidos: la distinción se encuentra c.500 en gótico, c.800 en germánico occidental continental, c.900 en anglosajón y c.1000 en antiguo nórdico. Gurevich plantea una unidad entre ambos, pero todo parece indicar que esta, de haber existido, había dejado ya de tener sentido como máximo en la Alta Edad Media y quizás mucho antes, ya en el (proto-) germánico. Pokorny (1959: I, 71) deriva ambas raíces de un término protoindeuropeo *□*tos/*atta* para "padre, madre" que se habrían distinguido en dos campos semánticos en el germánico. Venemann (2012) rechaza esta explicación, que fue criticada por eminentes lingüistas y propone en cambio un origen semítico.

Ideología y vocabulario: el ejemplo de *Rígsþula*

Si bien la semántica no acompaña la teoría de Gurevich, tenemos que evaluar si la ideología (o la mentalidad) que se desprende de los textos medievales escandinavos no indica algo semejante. Una evaluación completa del corpus requeriría un trabajo enorme, por lo que nos centraremos solamente en *Rígsþula*. El poema presenta una visión sobre el origen de los diversos sectores sociales y menciona ambos términos. En las estrofas 36 y 41 respectivamente:

Kom þar ór runni Rígr gangandi,	Saliendo del bosque vino Rígr andando
Rígr gangandi, rúnar kendi;	Rígr andando, enseñó las runas
sitt gaf heiti, son kvez eiga;	le dio un nombre, dijo que tenía un hijo
þann bað hann eignaz óðalvǫllo,	le pidió que se adueñara de las campos de alodio
óðalvǫllo, aldnar bygðir.	los campos de alodio, sus asentamientos antiguos
Burr var inn elzti, enn Barn annat,	Crío era el mayor, Niño el segundo
Ióð oc Aðal, Arfi, Mǫgr,	Bebé y Noble, Heredero y Vástago,
Niðr oc Niðiungr - námo leica -,	Descendiente y Pariente –juntos jugaban-
Sonr oc Sveinn - sund oc tafl -;	Hijo y Muchacho –nado y tablero-
Kundr hét einn, Konr var inn yngsti.	Linaje se llamaba uno, Parentesco era el más joven.

En la primera estrofa, el protagonista del poema (el dios Rígr, a quien el poema identifica con Heimdallr) enseña al aristócrata arquetípico, Jarl, sus atributos y lo nombra como hijo suyo. Los nombres en el poema son siempre personificaciones: el propio Rígr (de origen céltico, *ríg*) equivale al latín *rex*. La estrofa 41 ilustra los atributos de los aristócratas nombrando a los hijos de Þræll ("esclavo") y Karl ("plebeyo, granjero").

Es interesante notar que en el poema, la atribución del *óðal* es exclusiva a los aristócratas. Como es esperable, no se la menciona para los esclavos. En cuanto a los hombres libres, se dice que sus ancestros *biuggo hión* (...) oc *bú gørðo* ("se establecieron como pareja ...e hicieron un hogar ". *Rígsþula* 23), pero aquí hay más una idea de creación de propiedad, en tanto que para los aristócratas (y, cabe notar, aquí es solo Jarl, antes de casarse) la idea es de apropiación de algo preexistente. El poema juega con el verbo *eiga* (lit, "ser dueño de, poseer"): el Dios se adueña del joven Jarl (que es hijo de dos personajes llamados "Padre" y "Madre") y luego Jarl se adueña del *óðal*. Además, los hijos de Jarl, solamente varones (a diferencia de los de Þræll y Karl) llevan nombres que refieren al linaje, con dos excepciones: Aðal ("nobleza") y Arfi ("herencia"). Su actividad es el ocio. En el último verso de la estrofa, el poema vuelve a jugar con las palabras: Konr es el más joven (*inn yngsti*), es decir , Konr ungr, semejante al término para "rey" (*konungr*).

Puede verse que en este poema la asociación entre tierra y personas que describía Gurevich es exacta, pero a la vez limitada: *Rígsþula* es un poema de fuerte carga ideológica. Es posible que, de hecho, sea en alguna medida de origen céltico y además se lo asocia con la materia poética del linaje real de los Skjǫldungar. Más adelante, el poema menciona a Danr como otro rey, quizás cuñado, de Kon ungr, y este personaje es el ancestro mítico de los daneses. Rígr parece haber sido un personaje en la perdida *Skjǫldunga saga*, que solo se conserva en un resumen latino postmedieval (ver Amory, 2001). Su reconstrucción del orden social es muy distinta de la que podemos encontrar en otros textos nórdicos y es muchísimo más estática y determinista que la que encontramos en muchas sagas, como por ejemplo *Bandamanna saga* o *Gísla saga*. Lo que asocia al *óðal*

y al *aðal*, al alodio inalienable y a la nobleza personal, es una ideología específica de linaje y de justificación de la dominación por el linaje. La misma puede ser manipulada para adosar los mismos atributos a una base más amplia granjeros, como evidencia *Egils saga,* pero no es, en modo alguno, una "mentalidad" general, sino solamente una de las distintas posiciones ideológicas posibles. Esto es congruente con la ausencia de una cercanía semántica entre ambos términos real para el período medieval.

En el poema, la idea de inalienabilidad que caracteriza al *óðal* se extiende como medio de distinción de un sector social y no como carácter cultural compartido. Dicho de otro modo, no era en la palabra y el pensamiento, sino en una forma específica de legitimación de un orden social dado o deseable donde se asociaban tierra y persona en el norte "bárbaro". Gurevich cometió el error, común a la escuela de antropología histórica, que ha notado Nedviktne (2000): asignar una mentalidad general a una socieadad fragmentaria y que conocemos, esencialmente, a partir de textos producidos por sus sectores más elevados. Por otro lado, es importante aclarar que el principio de propiedad alodial no existía en Islandia, aunque los autores de algunos textos (por ejemplo, *Egils saga*) eran conscientes de su presencia en Noruega. Esto tiende a sugerir que las fuentes son más programáticas que reflectivas de la situación social real.

Resulta factible detectar varias ideologías dentro de la elite, que en el siglo XIII islandés (el período mejor documentado y que produce el mayor número de fuentes), se hallaba profundamente dividida política e ideológicamente. Un buen ejemplo de esta división son las diferencias entre las ideas de liderazgo que coexistían en esta sociedad, como ilustra el excelente estudio de Monclair (2003). En este sentido, hace falta avanzar hacia una elaboración más compleja del mundo de las representaciones ideales que organizan la estructura material (en el sentido de Godelier, 1996), dejando de lado una idea homogénea de "mentalidad", estudiando en cambio ideologías diversas y en ocasiones, contrapuestas, que eran a la vez causa y reflejo de procesos de transformación estructural. Resulta un tanto irónico que Gurevich dejara de lado el método de Marx y tomara su letra, cuando lo opuesto resulta, creemos, mucho más provechoso. Por último, sería también importante ponderar hasta qué punto son válidas construcciones que derivan la unidad cultural únicamente de la afinidad lingüística.

Bibliografía

Amory, Frederic (2001), "The historical worth of Rígsþula", *Alvíssmál* 10, pp. 3-20.

Bosworth, J y Toller, T. (1898), *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

De Vries, Jan (1962), *Alnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill.

Fidjestøl, Bjarne (1999), *The Dating of Eddic Poetry. A Historical Survey and Methodological Investigation*, Copenhagen: Reitzel.

Förstemann, E. (1852), "Der ahd. diphthong OA", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen,* 1:3, pp. 234-244.

Godelier, Maurice (1996), *The mental and the material*, Nueva York: Verso.

Gurevich, Aaron (1972), "Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut moyen âge", *Annales* ESC 27:3, pp. 523-547.

Gurevich, Aaron (1985), *Categories of Medieval Culture*, London, Melbourne and Boston: Routledge and Kegan Paul.

Gurevich, Aaron (1992), *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago: The University of Chicago Press.

Köbler, Gerhard (1993), *Wörterbuch des althochdeutschen Sprachschatzes*, Paderborn: Schöningh.

Marx, Karl y Hobsbawm, Eric (1965 [1858]), *Pre-Capitalist Economic Formations*, Nueva York: International Publishers.

Miceli, Paola (2013), "Cosificación o des-cosificación: el poder de la cosa durante la edad media", ponencia presentada en las *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, UNC: Mendoza, Octubre 2013.

Monclair, Hanne (2003), *Lederskapideologi på Island i det trettende århundret. En analyse av gavegivning, gjestebud og lederfremstillinb i islandsk sagamateriale*, Oslo: Oslo Universitets Forlag.

Pokorny, Julius (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II. Bern: Francke.

Neckel, Gustav (ed.) (1962), *Edda: Der Lieder der Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg: Carl Winter.

Nedkvitne, Arnved (2000), "Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities", *Scandinavian Journal of History* 25:1-2, pp. 27-51.

Orel, Vladimir (2003), *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden: Brill.

Szmererényi, Oswald. (1952), "The Etymology of German Adel", Word 8, pp. 42-50.

Venemann, Theo (2012), "Athel and its Relatives: Origin and Decline of a Noble Family of Words" *English Studies* 93:8, pp. 950-986.

Von Grienberger, Theodor (1900), *Untersuchungen zur gotischen Wortkunde.* Wien: Gerold.

Apéndice: Posible evolución de * *ōþalan* y **aþalan*

Lengua	**Período de la evidencia**	**Términos**
*Protoindoeuropeo	Prehistórico / edad de bronce	*ăt̄os-*atta
*Protogermánico	Antigüedad / edad de hierro	*aþalan (*vṛddhi*) a *ōþalan
Gótico	Antigüedad tardía	Atal- / -oþli-ūtal
*Burgundio	alta Edad Media (temprana)	*aþals / *oþil
Altoalemán antiguo	alta Edad Media (temprana)	Adal- / Oadal-
Anglosajón	alta Edad Media (tardía)	æðele / éðel-æðel
Antiguo nórdico	Edad Media central	aðal / óðal

NUEVOS APORTES SOBRE LA CABALLERÍA POPULAR EN EL MADRID BAJO MEDIEVAL: LA CABALLERÍA DE ALARDE Y DE CUANTÍA

RODRIGO MARTÍN BIZIN
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Introducción

Aunque existe una larga tradición bibliográfica sobre la caballería urbana y sobre el papel social de los pecheros ricos en el ámbito municipal, proponemos una ruptura con aquella tradición y develar una realidad social – la existencia de una caballería de alarde no compulsiva – en el Madrid del siglo XV que hasta ahora se había confundido con la caballería de cuantía que por definición era forzosa. Esperamos se incite a la revisión de las categorías caballerescas en los concejos castellanos.

Exceptuando algunos casos muy excepcionales, no se han encontrado investigaciones que se ocupen específicamente de las categorías caballerescas sobre las que buscamos profundizar. En lo que respecta a los trabajos generales sobre caballería popular, bien se han ignorado a las caballerías de alarde y de cuantía, bien se las ha abordado desde los conocimientos aportados por bibliografía anterior. En muchos casos, esto generó la reproducción de ideas estandarizadas.

En primer lugar, trataremos de matizar la incidencia de una caballería popular compulsiva en el Madrid de la Baja Edad Media en relación a lo que consideraremos una caballería municipal de estatus secundario no obligatoria. A través de la propuesta de una nueva categorización para estas caballerías, intentaremos acotar la importancia de la de cuantía a las zonas de frontera del reino castellano. Concluido lo anterior, nos vemos motivados a demostrar que la hidalguización de ciertos sectores de la caballería villana y su organización en linajes y el consiguiente dominio por parte de estos últimos del regimiento de Madrid, predeterminaron a finales de la Edad Media los mecanismos de promoción social de los pecheros enriquecidos a través de una caballería de estatus inferior. La caballería de alarde se nos aparecerá como una vía de promoción social y por lo tanto como un aspecto específico del perfil del pechero enriquecido más encumbrado.

Las caballerías

Aquí solo nos ocuparemos de una fracción de la caballería popular, municipal o ciudadana. Dentro de dicha caballería encontramos diversos subgrupos de caballeros denominados de diversas maneras, mientras que algunas categorías aparecen haciendo referencia a los mismos grupos caballerescos – sociológicamente hablando. Dentro de

estas categorías podemos encontrar caballeros de alarde, caballeros de cuantía (cuantiosos o de premia), caballeros de gracia (o voluntarios), caballeros *escusapecho*, guisados de caballo, caballeros pardos, caballeros de sierra, entre otros. Aquí buscamos revisar la utilización simultánea e intercambiable de "alarde, cuantía o cuantioso" (Meneses García, 1961; Torres Fontes, 1968). Si bien muchos autores los utilizan como análogos (teniendo en cuenta que ambos arquetipos de caballero se encontraban bajo la obligación de la realización del alarde para mantener su estatus y por lo tanto sus privilegios, y que en ambos casos la posesión de caballo/s y armas presentados en dichos alardes era lo que les daba la condición de caballero), reconocemos en los diferentes casos, motivaciones y realidades diferentes.

Así, proponemos trazar una muy escueta y humilde, aunque práctica y funcional frontera entre la caballería de cuantía y la de alarde. La idea para dicha delimitación es basarse en las causas que pudieron llevar a un pechero enriquecido a realizar los alardes pertinentes. En las áreas fronterizas, la causante para que la mayoría de los pecheros enriquecidos realizaran los alardes obligatorios era una disposición concejil o real que lo ordenaba. Un caballero quedaba, a partir de la riqueza que poseía, obligado al mantenimiento de caballos y armas ingresando de forma compulsiva dentro de las huestes reales o concejiles. Como contrapartida recibían la exención tributaria. En este caso, el privilegio tributario aparece en segundo plano mientras que la obligación de armarse caballero a partir de determinado nivel de riqueza es el factor dominante; consideramos una motivación diferente en los caballeros de alarde, ya que el elemento principal en la ecuación sería obtener la exención. Como veremos, el presentarse ante el concejo y realizar el alarde de forma voluntaria era el mecanismo para poder lograr la pretendida condición de privilegio. Lo que nos lleva a pensar que, a pesar de que el caballero de cuantía poseía también la exención tributaria, el caballero de alarde buscaba por todos los medios hacerse con dicho privilegio. Si no, no se entiende cómo a pesar de la existencia de dos alardes reglamentarios anuales (siempre a una misma hora y lugar para todos los caballeros de cuantía) existía la posibilidad de que los diferentes caballeros se presentaran voluntariamente para pasar revista frente al concejo de la villa cuando estaban en condiciones de hacerlo. En este sentido, y para que la diferenciación que acabamos de enunciar tenga algún interés más allá de la simple catalogación, es que planteamos que la caballería de alarde nos aparece como una vía de promoción social y por lo tanto un aspecto específico del perfil del pechero enriquecido en la búsqueda del fortalecimiento de los procesos acumulativos en que se encontraba inmerso. La misma talla económica de los tributarios más ricos habría motivado a estos últimos a obtener la caballería de alarde para ampliar las bases acumulativas (en tanto y en cuanto la frontera con los moros y otros reinos cristianos se encontraban a una distancia considerable y el peligro de invasión inminente era menor).

La caballería popular en la frontera

Con el objetivo de demarcar la relevancia de la caballería de cuantía sobre todo en zonas de frontera, en primer lugar tenemos los aportes de algunas autoridades en la materia que no siempre han sido tenidos en cuenta de forma detallada. Claudio Sánchez-Albornoz se refirió a cómo la caballería popular sobrevivió en las fronteras de Granada a través de la caballería de cuantía hasta el siglo XVII (Sánchez-Albornoz, 1991: 37) y Pérez Prendes se refirió a la región de Jaén – lugar sobre el que se realiza uno de los primeros estudios más concienzudos sobre esta caballería – como una *comprometida zona de la frontera* hasta los finales de la reconquista (Pérez Prendes, 1960: 113). Finalmente, González Jiménez, autor de otra de las investigaciones específicas sobre caballeros cuantiosos, propone que el mayor o menor número de caballeros ciudadanos en una determinada plaza podía estar en relación a la cercanía o lejanía de la frontera (González Jiménez, 1985: 317).

Así, la necesidad de mantener una nutrida caballería en la frontera con el reino de Granada no tiene nada de novedoso, pero cabría considerar la posibilidad de que fuera menester su mantenimiento también en las fronteras con otros reinos cristianos. Con posterioridad a la repoblación de Toledo y las Extremaduras, las fronteras obtuvieron características diferentes. Ahora eran objeto de un proceso de fijación de los límites y defensa de los mismos una vez constituidos, y la reproducción de castillos y plazas fortificadas en varias áreas de la frontera demuestra la necesidad de la presencia militar en la región.

En este sentido es que consideramos relevante hacer referencia a los Ordenamientos surgidos de las Cortes de Alcalá de Henares de 1348. Tradicionalmente se ha hecho referencia a esta fecha no solo como el nacimiento de la caballería de cuantía sino también como el inicio de la obligación de mantener caballo/s y armas de todo pechero que poseyese determinado grado de riqueza y residiese dentro de los reinos. Lo cierto es que las fuentes pueden presentarnos una situación diferente. Los Ordenamientos de 1348 parecen solo haber expandido una institución leonesa local a toda la frontera. Por ello, las ordenanzas de las Cortes de Alcalá expresan que

> "[...] tenemos por bien que mantengan cauallos por quantias çiertas enlas villas que son en la frontera e en el rregno de Murçia e enlas otras çiudades e villas e lugares que son en ffrontera de Portugal e de Nauarra e de Aragon enesta guisa [...]" (Cortes I: 617).[1]

En adición a lo anterior, en todas las fuentes que hemos podido revisar, tanto las editadas como las inéditas transcriptas por los mismos autores, el sector caballeresco al que estamos haciendo referencia en ningún momento apareció nombrado como de "alarde", sino como de "cuantía o cuantioso" o bien de "premia". La referencia a los

[1] A continuación del extracto citado se detallaba la cantidad de caballos que debía mantener el caballero en relación a la riqueza de la que era titular. Puede encontrase información complementaria en Cortes de Valladolid de 1351, Petición 11 (*Cortes* II: 9); Cortes de Valladolid de 1385, Petición 1 (*Cortes II*: 315) y Cortes de Segovia de 1396, Título 12 (*Cortes* II: 537).

alardes en las fuentes se debe solo a la obligación de estos caballeros sobre la realización del mismo. Por lo tanto, creemos posible que la categorización de los caballeros cuantiosos como de alarde se debió a una asociación de los términos por los historiadores que se ocuparon del tema en épocas posteriores, ocultando la figura del caballero de alarde matritense. Así, cuando se analizan los concejos trabajados por los historiadores que se ocuparon de la caballería de cuantía, todos formaban parte de áreas fronterizas.

La caballería de alarde de Madrid: un estudio de caso

A lo largo del medio siglo registrado en los *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño,* hemos podido reconocer una cantidad considerable de pecheros y caballeros de alarde pasando revista frente al concejo o requiriendo el permiso del mismo para realizarla (Montero Vallejo, 1987: 185-322).[2] Llevando adelante actividades artesanales, comerciales e incluso agrarias, pudieron acumular la suficiente riqueza para poder mantener un caballo y armas para la guerra.[3]

Estos sujetos se presentaron voluntariamente ante el concejo de Madrid para requerir o mantener el estatus de caballeros de alarde. Las veces que se han presentado a petición del concejo, lo han hecho para comunicar a las autoridades sobre la continuidad del sostenimiento de las herramientas de guerra (*Libros* I: 34).[4] Aquí se nos presenta una diferencia fundamental con la caballería de cuantía. Aparece en repetidas ocasiones el apremio a aquellos que se eximían por caballería de alarde a conseguir el equipamiento necesario o a presentarse ante las autoridades pertinentes para actualizar su situación bajo la amenaza de quedar por pecheros y no gozar de los privilegios (*Libros* I: 34).[5] Conclusiones similares sugieren los registros cuando se llama a los individuos que "quieren" los privilegios por armas y caballos (*Libros* III: 226).[6]

Ahora bien, esta franja de pecheros enriquecidos, ¿cómo llevó adelante procesos acumulativos que le permitieron en última instancia aplicar en los alardes? Muchos de ellos fueron poseedores de sus propios oficios. Entre los caballeros de alarde hemos podido reseñar dentro de los más comunes a un herrador, un sayalero, un linero, más un

[2] En esas páginas se puede encontrar una evaluación del crecimiento económico que habría facilitado a muchos pecheros el emprendimiento y/o fortalecimiento de procesos acumulativos necesarios para la compra y/o mantenimiento de caballos y armas.

[3] A pesar de no haber podido comprobarse para todos los casos analizados de Madrid a través de los *Libros*, este enriquecimiento pudo complementarse con una buena política de tierras por parte de los individuos, relaciones personales influyentes, alianzas matrimoniales y servicios a la Corona.

[4] Madrid, 14 de diciembre de 1478. Por cuestiones de espacio dejaremos asentados escasos ejemplos de cada caso solo para dar cuenta del trabajo prosopográfico realizado.

[5] Madrid, 7 de diciembre de 1478.

[6] Madrid, 20 de abril de 1496. Los caballeros de cuantía no tenían opción: su posición económica los obligaba a pasar revista y a hacerse de los implementos para la guerra. Nunca se les dio la opción de elegir si realizar el alarde o no, como tampoco la opción de no armarse bajo la amenaza de perder los privilegios. Los meses en que realizaron las peticiones o el concejo llamó a los caballeros de alarde tampoco coinciden en todos los casos con los meses de marzo y septiembre establecidos en términos generales para los caballeros de cuantía.

calcetero (*Libros* I: 28-29, 67; *Libros* II: 214; *Libros* III: 152);[7] y dentro de los oficios más prestigiosos y mejor remunerados a un campanero, un guantero, y finalmente un relojero que a su vez oficiaba de cerrajero (*Libros* I: 40-41, 50; *Libros* IV: 6).[8] Junto a estas ocupaciones, también los hemos encontrado desempeñándose en variadas actividades como fiadores, como dueños de un mesón e incluso los hemos encontrado comprando grandes cantidades de alimento (*Libros* I: 38, 262; *Libros* III: 170).[9] De todas maneras, seguramente las actividades más remunerativas eran las relacionadas con el comercio, sobre todo cuando se desempeñaron como obligados de la villa en las carnicerías, pescaderías, venta de aceite y candelas (*Libros* I: 66, 173; *Libros* II: 330; *Libros* III: 2, 159),[10] y aquellas relacionadas con la recaudación tributaria, el cobro de penas y el manejo de grandes sumas de dinero para el concejo (*Libros* II: 314; *Libros* III: 23, 168, 170; *Libros* IV: 14).[11] Finalmente, hay algo que nos queda por considerar. Algunos de estos sujetos pudieron realizar no solo algunos servicios a favor del municipio, sino también préstamos monetarios (no usurarios) al concejo (*Libros* III: 135, 266; *Libros* IV: 176).[12] Lo que nos da la idea de que no solo disponían de dinero para dispensar al municipio temporalmente, sino también de tiempo para abandonar sus ocupaciones cotidianas.

Conclusiones

Dada la gran cantidad de noticias referentes a los alardes de pecheros enriquecidos y nuestros intentos de justificar una nueva categorización de la caballería popular, al menos para el caso de Madrid, concluimos que la hidalguización de los caballeros villanos y su organización en linajes y el consiguiente dominio por parte de estos últimos del regimiento de las villas desde Alfonso XI habría generado que las intenciones y estrategias de ascenso social de los pecheros ricos se vieran condicionadas. La solución habría sido una caballería de estatus inferior, dado que el acceso a los cargos de mayor relevancia dentro del municipio les estaba negado de antemano[13] y la búsqueda de la hidalguía no siempre fue la vía más sencilla de crecimiento en la escala social.[14]

---

[7] Madrid, 4 de abril de 1478; Madrid, 24 de enero de 1481; Madrid, 14 de mayo de 1490; Madrid, 5 de junio de 1495.

[8] Madrid, 12 de marzo de 1480; Madrid, 27 de noviembre de 1480; Madrid, 29 de enero de 1498.

[9] Madrid, 31 de diciembre de 1479; Madrid, 17 de noviembre de 1483; Madrid, 12 de agosto de 1495.

[10] Madrid, 22 de enero de 1481; Madrid, 15 de mayo de 1482. En este caso también entra en consideración que este caballero de alarde poseía ganado propio, ya que pidió permiso al concejo para llevar ochenta carneros a Pinto; Madrid, 12 de marzo de 1492; Madrid, 5 de enero de 1493; Madrid, 6 de julio de 1495.

[11] Madrid, 13 de enero de 1492; Madrid, 29 de abril de 1493; Madrid, 3 de agosto de 1495; Madrid, 12 de agosto de 1495; Madrid, 2 de marzo de 1498.

[12] Uno destaca por los lutos a raíz del fallecimiento de la reina: Madrid, 3 de abril de 1495 - *Libros III*, p. 135; Madrid, 2 de diciembre de 1496 - *Libros III*, p. 266; Madrid, 10 de enero de 1500 - *Libros IV*, p. 176.

[13] El relevamiento de la actividad de los caballeros de alarde en la esfera político-administrativa muestra cómo en solo dos casos pudieron acceder a puestos de relativa importancia aunque con poca capacidad ejecutiva en relación a los oficios regimentales.

[14] Al ocuparnos de la caballería de alarde queremos hacer especial hincapié en el perfil del pechero más rico que, a falta de poder seguir carreras políticas de relevancia dada la existencia de los regimientos y de

Bibliografía

Gómez Iglesias, A. (1970), *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1486-1492)* 2, Madrid: Gráficas Municipales [*Libros* II].

González Jiménez, M. (1985), "La caballería popular en Andalucía (siglos XIII al XV)", *Anuario de estudios medievales* 15, pp. 315-330.

Meneses García, E. (1961), "Documentos sobre la caballería de alarde madrileña", *Hispania. Revista española de historia* 83, pp. 323-341.

Millares Carlo, A; Artiles Rodríguez, J. (1932), *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1464-1485)* 1, Madrid: Gráficas Municipales [*Libros* I].

Montero Vallejo, M. (1987), *El Madrid medieval*, Madrid: El Avapiés.

Pérez Prendes, J. M. (1960), "El origen de los caballeros de cuantía y los cuantiosos de Jaén en el siglo XV", *Revista española de Derecho Militar* 9, pp. 111-175.

Real Academia de la Historia, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla* 1 y 2, Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra [*Cortes* I; *Cortes* II].

Rubio Pardos, C; Moreno Valcarcel, T; de la Fuente Cobos, C; Meneses García, E. (1979), *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1493-1497)* 3, Madrid: Raycar S.A. Impresores [*Libros* III].

Rubio Pardos, C; Sánchez González, R; Cayetano Martín, M. C. (1982), *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1498-1501)* 4, Madrid: Raycar S.A. Impresores [*Libros* IV].

Sánchez-Albornoz, C. (1991 [1957]), *España, un enigma histórico*, Barcelona: Edhasa.

Torres Fontes, J. (1968), "La caballería de alarde murciana en el siglo XV", *Anuario de historia del derecho español* 38, pp. 31-86

facciones/linajes controlando los hilos del poder en los municipios, se vio apremiado a explotar su participación en la esfera económica.

La Embajada a Tamorlán (1403-1406) y los posibles objetivos de la misión negociadora: ¿Alianza estratégica militar o expansión comercial castellana?

Laura Carbó
(UNS-FHE-GIEM)

Ante una Europa convulsionada internamente por la guerra y el cisma, los vecinos del próximo Oriente clamaron por una acción conjunta e inmediata de los líderes europeos para frenar el avance del infiel. León VI de Armenia[1] propuso una acción ofensiva durante las Conferencias de Lolinghen de 1393 (Froissart, 1867:188). Asimismo, el devastador pedido de ayuda de Manuel II Paleólogo movilizó las conciencias europeas, pero solo Carlos VI de Francia respondió materialmente al pedido con la expedición de Marshal Boucicaut en 1399, al mando de 1200 hombres, aunque con un impacto insuficiente frente al bloqueo del otomano Bayaceto I (Ducellier *et al*, 1988: 264). El militar francés convencería entonces al *basileus* (González de Clavijo, 1782: 44)[2] de que su presencia en Europa Occidental era vital para que los gobernantes tomaran medidas decisivas.[3] Otra invitación formal para el establecimiento de vínculos fue la carta enviada por Tamorlán a Carlos VI de Francia, a través del obispo de Sultania, donde se sugería el aprovechamiento de la ruta comercial para estrechar vínculos y la posibilidad de acercar así los productos de la India y de la China a los mercados occidentales (Montojo Jiménez, 2004: 133).[4]

Las embajadas castellanas hacia las tierras de Tamorlán son un ejemplo muy interesante de apertura negociadora hacia el Cercano Oriente en los albores del siglo XV. Luego de una primera embajada remitida en 1401, Enrique III de Castilla decide el envío de una representación consecutiva para tomar contacto con el líder tártaro en 1403. El

[1] León VI de Armenia (1342-1393) había heredado el reino armenio de Cilicia en 1374 y lo había perdido a manos de los mamelucos en 1375. Fue tomado prisionero y recluido en El Cairo hasta que Juan I de Castilla lo rescata en 1382 y luego lo beneficia con el señorío de Madrid en 1383 (León Pinelo, 1971:40)

[2] En adelante Clavijo.

[3] Se inicia así el viaje de Manuel II que se extendería desde 1399 a 1402, con iniciales contactos con las ciudades italianas de focalizados intereses en la región desde siglos atrás. Manuel II, en su recorrida por las cortes europeas, consiguió el apoyo de la Santa Sede cuya cancillería se pronuncia con bulas de alerta; poco después de su estadía en Londres y en París, en las puertas de su imperio sobrevendría inesperadamente el derrumbe otomano: Ankara caía en poder de Tamorlán, precipitando el regreso del emperador a la capital bizantina (Vasiliev, 1980: 631-634). Los Paleólogos inician inmediatamente un diálogo cordial con el tártaro, aunque restringen la ayuda para su paso por el Bósforo en persecución de los otomanos, que resistían todavía en sus posiciones (Montojo Jiménez, 2004: 129).

[4] Al parecer aquellas tierras eran transitadas desde 1318 por dominicos (Clavijo, 1782: 104) y franciscanos que predicaban con base en Tabriz (Persia). Uno de estos obispos, Joannes de Galonifontibus habría sido enviado por Tamorlán en junio de 1402 con cartas para los reyes de Francia e Inglaterra comunicándoles su victoria contra Bayaceto (Crespo-Francés, 2010).

monarca castellano contaría con información de primera mano luego de la primera misión de sondeo, liderada por Payo Gómez de Sotomayor y Hernán Sánchez de Palazuelos (Montojo Jiménez, 2004: 126 y 127). A su regreso, los viajeros habrán detallado los acontecimientos políticos y militares en la región, panorama ampliado seguramente por el contacto directo con el enviado de Tamorlán a la corte castellana, el embajador mongol Mohamed Alcagi, que junto con las princesas cautivas de los musulmanes y liberadas por el tártaro, más un envío de joyas y presentes, habrán manifestado su voluntad de estrechar vínculos.[5]

El objetivo de esta ponencia es la descripción de los aspectos formales de la segunda embajada: apreciaremos el criterio de selección de la trilogía de negociadores y las responsabilidades posiblemente asignadas; la preparación del itinerario de acuerdo a los puntos de contacto solidarios a los timúridas; las reglas de hospitalidad y la profundización de las relaciones de confianza con vistas a un trayecto seguro de intercambio socioeconómico; los intereses castellanos y tártaros comprendidos en el inicio de esta relación de reciprocidad; los aspectos descriptos por los itinerantes en función de los posibles objetivos propuestos y las circunstancias que determinaron el regreso de los embajadores sin una respuesta favorable. En último término y en función de los temas analizados, propondremos las posibles hipótesis acerca de los objetivos de la embajada, qué intereses impulsaron al rey castellano a enviar a los límites del mundo conocido a tres de sus mejores hombres en una misión de alto riesgo. La fuente abordada es el libro de viaje escrito por uno de los embajadores, Ruy González de Clavijo, narración en tercera persona de carácter cronístico y documental, del cual existen varios manuscritos, ediciones de 1582 y 1782, y las recientes publicaciones en castellano moderno y traducciones.

Enrique III decide entonces atravesar las regiones que estaban haciendo de barrera contra el avance de Tamorlán, los estados tapón que habían servido de defensa contra las invasiones durante siglos, y planea un acercamiento con el tártaro. Se concibe la segunda embajada que partiría en 1403, liderada por Ruy González de Clavijo, fray Alonso Pérez de Santa María y Gómez de Salazar (Clavijo, 1782: 27). La trilogía de un caballero, un clérigo y un militar, que era la típica composición de las embajadas desde Enrique II (Díaz Martín, 1988: 69), parece ser una fórmula ya probada en el terreno. González de Clavijo, un ilustre madrileño, de edad madura cuando participa del viaje, era Camarero Real, hombre de confianza del rey (Acosta López, 2012: 4). Santa María, religioso de la Orden de los Predicadores y Maestro de Teología, seguramente seleccionado por la posibilidad de que en el viaje tuvieran ocasión de tratar temas religiosos con doctores de la ley islámica, además de ser un conocedor de lenguas que posibilitarían el intercambio. Habría que agregar que en las misiones diplomáticas era factible la firma de acuerdos y los religiosos estaban familiarizados con el derecho, lo que era de enorme valor para la confección de los protocolos notariales. En cuanto a Gómez

[5] La necesidad de obtener novedades sobre Tamorlán se evidencia luego en el trayecto mismo de los embajadores que interpelan a los viajeros para tener información actualizada (Clavijo, 1782:38).

de Salazar, Guarda del Rey, hombre de armas, indispensable al momento del planeamiento de un viaje que transitaría por zonas de conflicto e inseguridad.[6]

Clavijo posee una concepción política de la historia, establece una relación con la noción estrictamente individual del acontecer histórico: el individuo es el ejecutor propiamente dicho de los cambios históricos, de allí la preferencia del autor por los fenómenos relativos a los hechos políticos y a las cuestiones militares con ellos relacionadas, consideradas las verdaderas fuerzas motrices del devenir histórico (Orcástegui *et al,* 1991: 40-41; López de Mariscal, 2007).[7] El retrato de los nobles y de sus funciones revelarían un propósito: defender el sitio preeminente de la nobleza dentro de la sociedad (Carrizo Rueda, 2002: 479) y la importancia de la continuidad del sistema de alianzas.[8] Asimismo, los viajeros se ponen a prueba, demostrando el valor y el esfuerzo personal del caballero durante todo el itinerario (Pérez Priego, 1984: 235). Para reafirmar esta concepción, los protagonistas se manifiestan en discurso directo en algunos momentos de tensión narrativa: este recurso haría que la mirada del lector se concentre en los actores.[9] El discurso nos atrapa en el drama de los sucesos particulares, nos permite analizar la persona más que la historia narrada, se pueden identificar personajes y se le asigna una jerarquía por la explicación concreta de la denominación que se la da en el texto (Ochoa, 1990: 94). Los eventos en sí mismos no constituirían el objetivo primordial para Clavijo: los hechos deben ser tomados como ejemplares actos de gobierno, protagonizados por los más conspicuos representantes de la época retratados con exactitud.

---

[6] Esta trilogía de embajadores fue acompañada por unos catorce hombres que custodiarían a los viajeros y a los bienes durante todo el itinerario (López Estrada, 2005: 518-519). Los datos biográficos con que contamos son escuetos (Montojo Jiménez 2004: 135) pero observamos que los criterios de selección siguen las pautas de la tradición diplomática castellana, ya probada en las negociaciones internas en la relación entre la monarquía y la nobleza, y a nivel exterior, en el trato con los reinos europeos.

[7] Dos clases de asuntos predominan entonces en este libro de viaje: en primer lugar lo que concierne a los monarcas, a la corte y al gobierno de los reinos, con su dinámica interna, y luego las referencias a las guerras, que se constituyen en un elemento importante para la manifestación pública del poder de los reyes. Las intrigas políticas que se exponen corresponden a todos los pueblos con los que se toma contacto: por ejemplo la intrincada relación de los avatares políticos de Constantinopla (Clavijo 1782: 44, 67, 84); disputas entre venecianos y genoveses (46); en otras ciudades dependientes del tártaro como Arsinga (93); pueblos no visitados por la embajada, pero en relación con Tamorlán como Catay (192); disputas entre los nietos de Tamorlán (116); descripción de la carrera política ascendente de Tamorlán (145); problemática luego del fallecimiento de Tamorlán (207-208); conflictos por la sucesión (208, 216); descripción de los métodos autoritarios de Tamorlán (105, 130 y ss., 156, 168); justicia itinerante (194); organización militar comparada con las jerarquías españolas (198); raid destructivo del tártaro por tierras turcas (96); derrota de Bayaceto en batalla (99), destrucción de lugares santos y de particulares (100, 116), persecuciones de cristianos (95).

[8] Personajes particulares son descriptos tanto en el ejercicio de su mandato como en momentos de ocio: encuentro con el Emperador de Constantinopla (Clavijo, 1782: 50) y descripción física (83); descripción física y divisas que exhiben los señores de las diferentes ciudades (91); intercambio de rehenes con fines políticos (105); descripción de los atributos del embajador del Sultán de Babilonia (107, 118); caballeros que oficiaban de enlaces hasta llegar a Samarcanda (123, 128, 130); casamientos concertados (197), asentamiento de las tiendas según la jerarquía social (158); exhibición de riquezas (164); entrevista de los embajadores con el Papa (220); fiestas brindadas por Tamorlán (150 y ss.); descripción de tiendas femeninas y costumbres de la mujeres de corte (166, 172 y ss, 179), tratamiento protocolar a los embajadores (139, 149, 150 y ss, 175, 184, 186, 217).

[9] Ejemplos de discurso directo (Clavijo, 1782: 116, 150, 151, 185, 196, 197, 207, 209, 210, 212).

El relato de viaje de Clavijo privilegia la descripción de los espacios, que son los verdaderos protagonistas (Carrizo Rueda, 2002: 346-347; 2008: 20; López de Mariscal, 2007; Béguelin-Argimón, 2011) y las tensiones narrativas se subordinan a la descripción (Alburquerque, 2006: 79 y 83). El orden constructivo se ajusta al itinerario (ver mapa y cronología en Apéndice), el cual constituye una urdimbre o armazón de relato de modo semejante a la sucesión de reinados o sistema de anales en el género cronístico (Pérez Priego, 2007: 220).[10] Si consideramos a Clavijo historiador oficial, se podría suponer que los espacios son la manifestación concreta de la llegada del poder real castellano, que trasunta los límites del propio territorio para propagarse hasta los confines del mundo conocido, a través de la embajada.

Las descripciones pormenorizadas de características comerciales evidenciarían los intereses económicos de esta embajada. El autor brinda detalles de los productos que se transportan en barco, mercancías típicas de un lugar, puntos esenciales de rutas comerciales, identificación exacta de la ruta, aunque sea conocida, la toponimia (Ochoa, 1990: 96-101), el trayecto seguro y los tramos peligrosos que luego se evitan al regreso, las reglas de hospitalidad, el ceremonial, datos concretos sobre diferentes etnias y sus características (Pérez Priego, 1984: 229).[11] Las descripciones de las ciudades responden a un orden sistemático, a un esquema compositivo fijo (antigüedad y fundación de la ciudad, su situación y fortificaciones, fecundidad de sus campos y aguas, costumbres de sus habitantes, edificios y monumentos, hombres famosos), haciendo uso de la comparación con ciudades españolas como un auxilio para la comprensión de los lectores (Pérez Priego, 1984: 227).[12] Evidentemente existe una preocupación por reproducir la realidad objetivamente: la meta es confeccionar un informe lo más completo posible (Carrizo Rueda, 1992: 80) y la información se proporciona al lector según un orden particular escogido por el narrador (Domínguez, 1996:31). La selección de los episodios y las descripciones responderían a los intereses particulares de la Corona en la región.

Si bien el pensamiento general es que la embajada fracasó, fundamentalmente por la muerte de Tamorlán, la partida precipitada de los embajadores, sin una carta de respuesta para el rey de Castilla (Acosta López, 2012) y el inmediato derrumbe del sistema de alianzas tribales timúridas seguido del turbulento traspaso de su liderazgo,

[10] El trayecto de viaje (López Estrada, 2005: 521) da a conocer las fases del itinerario por mar desde Cádiz a Trebisonda (Ochoa, 1991-92), y por tierra, de Trebisonda a Samarcanda (Pérez Priego, 1984: 222), con una estricta alusión a las fechas, incluso hasta las horas, recurso que era común en las crónicas de la época (Carrizo Rueda, 1997: 50).

[11] Referencias a mercaderías (Clavijo 1782: 110, 113, 167); ferias (113, 167, 185), concentración de artesanos especializados de diferentes orígenes (190); peajes (87, 140, 219); regalos (118, 119, 120, 139, 149, 160, 184, 138); cadenas defensivas (73); emplazamientos hostiles (88, 216, 219); manifestaciones de hospitalidad (90, 93, 103, 107, 112, 113, 123, 127, 128, 137, 139, 148, 152, 202, 204); costumbres culinarias (81, 92, 94, 132, 140, 152, 157, 164, 177); diferentes credos (85, 86).

[12] Descripciones: ciudades desde Málaga (Clavijo 1782: 28) a Samarcanda (189); edificios (47, 50, 84, 116); reliquias (52, 53, 64, 65); hipódromo (56); las iglesias de Constantinopla (50 y ss.); muros (68); asentamientos sin murallas ni cercos (139); comparaciones con ciudades españolas como Sevilla (69, 189) o comparación con medidas de distancia de Castilla (133); huertas (147), características de acceso (70); monasterios (47, 71), surgentes (121); cañerías que trasportan agua (124), lugar santo (129); puente (138); pueblos nómades (127, 132, 135); inmuebles en construcción (142).

desde el punto de vista de la negociación es una muestra de un giro en las relaciones exteriores castellanas que concentraría sus energías en una reciprocidad con el Oriente en busca de un acuerdo. Fallecido el líder tártaro, en un futuro no muy lejano, los otomanos se rearmarán y seguirán su avance sistemático hasta tomar Constantinopla en 1453. Cercenada esta ruta de acceso al Oriente, inexorablemente se iniciará la búsqueda de otras vías de comercialización que impulsarán las aventuras marítimas de fines de siglo, nuevamente guiadas por Castilla. La propuesta de Enrique no solo nos parece hoy de avanzada para la época, sino que su alianza estratégica se adelanta a los desafíos que la Corona afrontará en menos de un siglo. En lugar de entablar una relación de confrontación y abrir un frente de disputas, Enrique opta por estrechar vínculos y crear "puentes" entre los extremos del mundo conocido. La misión en sí misma alcanza entonces sus objetivos: el traslado, el contacto y la descripción de todo lo que hubiera interesado para iniciar una reciprocidad sustentable en el tiempo. Reciprocidad inesperadamente malograda por el fallecimiento de los jefes políticos que le habían dado el impulso inicial: con un Tamorlán moribundo, los embajadores son primero retenidos y luego prácticamente expulsados con la esperanza de que se retrase lo más posible la noticia de la desaparición del líder (Clavijo, 1782: 188). Posteriormente Enrique el Doliente fallece en Toledo el 25 de diciembre de 1406, apenas unos meses después de la llegada de la embajada a Alcalá el 24 de marzo, dejando a un niño de un año como sucesor. Con las partes de esta negociación confundidas en las discordias, la reciprocidad entre los reinos se tornaría una empresa imposible (Monsalvo Antón, 2000: 49; Ruíz, 2008: 116).

Varias hipótesis han servido para encauzar los estudios acerca de los objetivos del rey castellano al enviar esta comitiva. Según Díaz Martín, Enrique habría pensado que los timúridas constituían una esperanza para la liberación de la presión berberisca en el Mediterráneo (1988: 78). Asimismo, se conjetura que la alianza se fundaría para lidiar con un enemigo común, los turcos otomanos, que ante el colapso de las derrotas militares se hallaban desorganizados y aparentemente sin liderazgo definido (Álvarez Palenzuela, 2002: 835). En principio, la embajada se realizó en respuesta a la enviada por Tamorlán un año antes, aunque se descarta que solo se trate de correspondencia diplomática: la hipótesis más lógica sería que Enrique albergaba el propósito de un acuerdo formal con los tártaros, con finalidad política y económica (Montojo Jiménez, 2004: 130-131). Carecemos de las instrucciones dadas a los viajeros, por lo que la inferencia parte del libro escrito por Clavijo posteriormente (Bas Martín, 2007). De allí la importancia de las descripciones de Clavijo, con el tono realista del narrador que es a la vez un observador entrenado. Carrizo Rueda afirma que la configuración del material que incluyó Clavijo en su relato de viaje se organiza alrededor de núcleos de clímax que responden a un principio de selección y jerarquización situado en el contexto histórico y que responde a expectativas propias de la comunidad a la cual se dirigen (1996: 123). Las largas descripciones de Clavijo en torno al poderío de Tamorlán, las bases políticas de su liderazgo, el sistema de solidaridades que funcionan a lo largo del camino y el despliegue comercial de sus conglomerados poblacionales, vienen a testimoniar lo acertada que

hubiera resultado esta alianza para Castilla. Clavijo es el instrumento del poder real que constata, con sus elegidas descripciones, todos los ítems que interesan: los pilares políticos de Tamorlán sustentados con un gobierno del terror y un sistema de dependencias señoriales basadas en el parentesco; el retrato de la nobleza y de sus funciones, con una defensa del sitio preeminente del noble dentro de la sociedad y las bases de la holgada administración del tártaro, respaldada en una producción primaria y en la comercialización de excedentes propios y materias de importación. Estos ejes, el político y el económico, se ostentan en la publicidad del poder de Tamorlán, en sus traslados triunfales, su derroche de riquezas, sus fiestas, sus manipulaciones diplomáticas y el despliegue de sus jefes militares. Cada una de las descripciones respaldaría la intuición de Enrique III: la importancia de asumir una relación de privilegio ante un líder consumado que ejercía una influencia superlativa en un territorio de enorme extensión, que para el momento en que se concibió la embajada, parecía no tener límites en sus expectativas de expansión.

Bibliografía

Acosta López, M. J. (2012), "Embajada a Tamorlán", *Revista de Claseshistoria, Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, art. N. 268, 15/01/2012, pp. 1-8: http://www.claseshistoria.com/revista/2012/articulos/acosta-embajada-tamerlan.pdf.

Alburquerque, L. (2006), "Los 'libros de viajes' como género literario", en Lucerna Giraldo, M. y Pimentel, J. (eds.), *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Madrid: C.S.I.C., pp. 67-88.

Álvarez Palenzuela, V. Á. (2002), *Historia Universal de la Edad Media,* Barcelona: Ariel.

Bas Martín, N. (2007), "Los repertorios de libros de viaje como fuente documental", *Anales de documentación,* Ediciones de la Universidad de Murcia, 10, pp. 1-16.

Béguelin-Argimón, V. (2011), *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media*, Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos.

Carrizo Rueda, S. (1992), "Tradiciones tópicas y propósitos de objetividad en la embajada a Tamorlán", *Revista de Literatura Medieval* IV, pp. 79-86.

Carrizo Rueda, S. (1996), "Morfología y variantes del Relato de viajes", en Carmona Fernández, F. y Martínez Pérez, A. (eds.), *Libros de Viaje: Actas de las Jornadas sobre libros de viaje en el mundo románico,* Murcia 27 al 30 de noviembre de 1995, Murcia: Servicio de Publicaciones-Universidad de Murcia, pp. 119-126.

Carrizo Rueda, S. (1997), "Poética del relato de viajes", Kassel: Edition Reichenberger, XII, Problemata literaria.

Carrizo Rueda, S. (2002), "Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la literatura de viajes", en Beltrán LLavador, R. (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: Literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia: Universitat de València, pp. 349-364.

Carrizo Rueda, S. (2002), "Los libros de viajes medievales y el análisis de diferentes niveles de textos áureos", *AISO,* Actas VI, Centro Virtual Cervantes, pp. 477-484. http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/06/aiso_6_1_040.pdf

Carrizo Rueda, S. (ed.), (2008), *Escrituras de viaje: construcción y recepción de 'fragmentos de mundos'*, Buenos Aires: Biblos. Estudio preliminar pp. 9-34.

Crespo-Francés, J. A. (2010), "Ruy González de Clavijo", *Atenea* 13, pp. 78-81.

Díaz Martín, L. V. (1988), "Los inicios de la política internacional de Castilla (1360-1410)", en Rucquoi, Á. (coord.), *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media,* Valladolid: Ámbito, pp.57-83.

Domínguez, C. (1996), "Algunas notas acerca de la categoría medieval del relato de viajes: el problema de la definición y del corpus hispanomedieval", *Revista Monográfica* XII, pp. 30-45.

Ducellier, A.; Kaplan, M. y Martin, B. (1988), *El cercano oriente medieval,* Madrid: Akal.

García Sánchez, E. (2010), "Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media: Bibliografía", *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y Renacimiento* 14, pp. 353-402.

González de Clavijo, R. (1782), *Vida y Hazañas del Gran Tamorlán,* Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha.

González de Clavijo, R. (1984), *Vida y hazañas del Gran Tamorlán, con la descripción de las tierras de su imperio y señorío,* en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Edición digital a partir de *Historia del Gran Tamorlán e itinerario y narración del viaje de la Embajada que Ruy González de Clavijo...,* ed. Ramón Alba, Madrid: Miraguano, pp. 23-259.
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12593175330140403087846/p0000001.htm#1
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12593175330140403087846/p0000001.htm#2

León Pinelo, A. de (1971), *Anales de Madrid (desde el año 441 al de 1648),* Biblioteca de Estudios Madrileños XI, CSIC. Transcripción, notas y ordenación cronológica de Pedro Fernández Martín.

López de Mariscal, B. (2007), "Para una tipología del relato de viaje", Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/para-una-tipologa-del-relato-de-viaje-0/html/015b5c40-82b2-11df-acc7-002185ce6064_5.html#I_0_.

López Estrada, F. (2005), "Ruy González de Clavijo. La Embajada a Tamorlán. Relato de viaje hasta Samarcanda y regreso (1403-1406)", *Arbor* LXXX, 711-712, pp. 515-535.

Monsalvo Antón, J. Ma. (2000), *La Baja Edad Media en los siglos XIV y XV. Política y cultura*, Madrid: Síntesis.

Montojo Jiménez, C. (2004), *La diplomacia castellana bajo Enrique III. Estudio preliminar de la Embajada de Ruy González de Clavijo a la corte de Tamorlán*, Madrid: Escuela Diplomática.

Ochoa, J.A. (1990), "El valor de los viajeros medievales como fuente histórica", *Revista de Literatura Medieval* 2, pp. 85-102.

Ochoa, J. A. (1991-92), "La Embajada a Tamorlán. Su recorrido por el Mediterráneo Occidental", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 10, Universidad Complutense de Madrid, pp. 148-168.

Orcástegui, C. y Sarasa, E., (1991), *La Historia en la Edad Media,* Madrid: Cátedra.

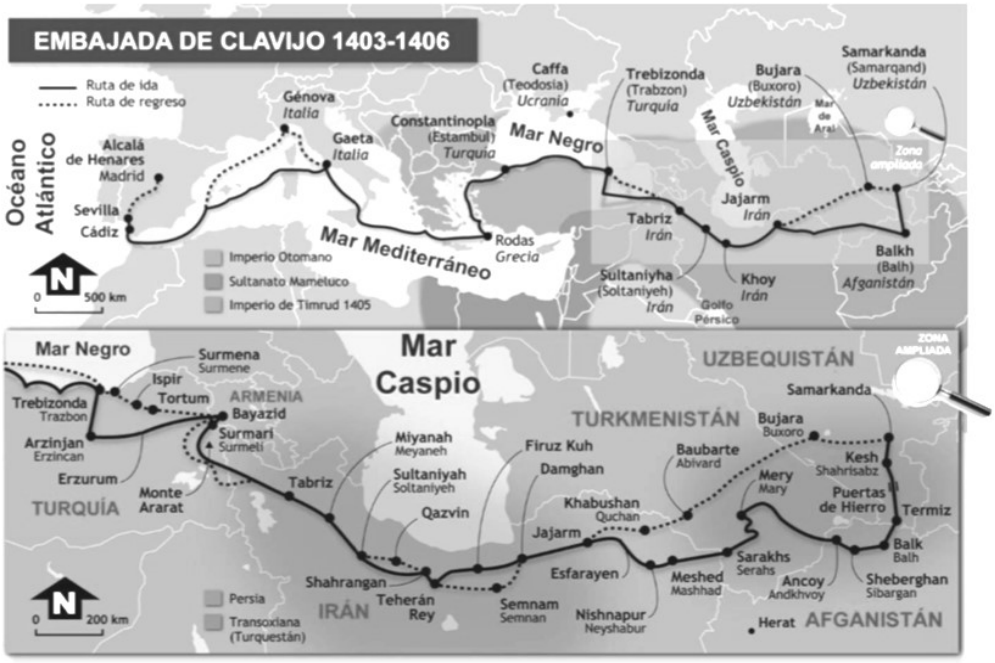
Pérez Priego, M. Á. (1984), "Estudio Literario de los libros de viajes medievales", *Epos. Revista de Filología* 1, pp. 217-239.

Rodríguez Temperley, M. M. (2008), "Relatos de viajes medievales: una historia de taxonomías literarias" [en línea]. *Letras* 57-58. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/relatos-viajes-medievales- historia-taxonomias.pdf [Fecha de consulta:17/3/2014]

Ruíz, T. (2008), *Las crisis medievales (1300-1474),* Barcelona: Crítica.

Vasiliev, A.A. (1980), *History of the Byzantine Empire (324-1453),* Madison: The University of Wisconsin Press, vol. II.

Apéndice: Mapa y recorrido en Crespo-Francés, Antonio: "La misión española en Afganistán 600 años después de Ruy González de Clavijo", en http://www.elespiadigital.com/index.php/informes/1410-la-mision-espanola-en-afganistan-600-anos-despues-de-ruy-gonzalez-de-clavijo (6 de enero de 2013).



IDA: 9041,1 Km.		REGRESO: *8923,8 Km.*	
21.MAY.1403	**Puerto de Sta. María**	21.NOV.1404	Samarcanda
22.MAY.1403	Cádiz	27.NOV.1404	Bujara (Uzbequistán) y Desierto de Karakum
23.MAY.1403	Cabo Espartel	10.DIC.1404	Cruzan el río Amu Daria
25.MAY.1403	Tarifa	14.DIC.1404	Entran en el Desierto de Karakum (Turkmenistán)
26.MAY.1403	Málaga	21.DIC.1404	Bardar (Jorasán, Irán)
31.MAY.1403	Cabo Palos/Cartagena	25.DIC.1404	Se adentran cinco días en las montañas nevadas de Kopet
01.JUN.1403	Cabo Martín (Jávea)	01.ENE.1405	Quchan (Jorasán, Irán)
02.JUN.1403	Formentera	05.ENE.1405	Jajarm (Jorasán, Irán)
16.JUN.1403	Mallorca	10.ENE.1405	Bastam (Semnam, Irán)
17.JUN.1403	Cabrera		Paso por Emamshahr
20.JUN.1403	Menorca	12.ENE.1405	Damogán (Semnam, Irán)
24.JUN.1403	*Isla de Asinara* entre Córcega y Cerdeña	15.ENE.1405	Se desvían del camino que lleva a Firuzkuh
26.JUN.1403	Ponza	18.ENE.1405.	Semnam (Semnam (Irán)
28.JUN.1403	Gaeta, Capri, Amalfi	23:ENE.1405	Brami (Teherán, Irán)
15.JUL.1403	Islas Alicudi, Felicudi, Lipari	29.ENE.1405	Xaariar (Shahraqan)
18.JUL.1403	Sicilia, Messina, Reggio	03.FEB.1405	Qazvin (Irán)
27.JUL.1403	Isla Sapienza, cabos Gallo y Matapán (Grecia)	13.FEB.1405	Soltaniyeh (Zanján, Irán)
07.SEP.1403	Rodas (Grecia)	21.FEB.1405	Parten de Sultaniyeh
10.SEP.1403	Leros (Grecia)	22.FEB.1405	Mianeh (Azerbaiyan Oriental, Irán)
13.SEP.1403	Samos (Grecia)	29.FEB.1405	Tabriz (Azebaiyan Orienta, Irán)
18.SEP.1403	Quios (Grecia)	05.MAR.1405	Parten de Tabriz
30.SEP.1403	Lesbos (Grecia)		Regreso de nuevo a Tabriz donde son retenidos un total de cinco meses
08.OCT.1403	I. Tenedos (Bozcaada), Gallipoli	29.ABR.1405	Se encuentran en Tabriz
21.OCT.1403	Mármora (Turquía)	22.AGO.1405	Parten de nuevo de Tabriz
28.OCT.1403	Constantinopla, entran en Turquía	24.AGO.1405	Jvoy (Azerbaiyán Occidental, Turquía)
22.NOV.1403	Traslado a Pera donde invernan	01.SEP.1405	Alesquiner (Eleskirt, Agri, Turquía)
20.MAR.1403	Partida desde Pera hacia Trebizonda	05.SEP.1405	Avnik (Erzurum, Turquía)
23.MAR.1404	Ponto Raquia (Eregli), Mar Negro	08.SEP.1405	Tortum (Erzurum,Turquía)
25.MAR.1404	*Samastro (Amasra) Mar Negro, Turquía*	11.SEP.1405	Ispir (Erzurum-Turquía)
30.MAR.1404	*Sinopolis (Sinop), Turquía*	13.SEP.1405	Surmene (Turquía)
11.ABR.1404	Trebisonda (Trabzon) Mar Negro, Turquía	17.SEP.1405	Trebisonda
26.ABR.1404	Parten de Trebisonsa	22.OCT.1405	Pera (Beyoglu, barrio de Constantinopla al otro lado del río)
04.MAY.1404	Erzincan (Turquía)		
20.MAY.1404	Erzurun (Turquía)	04.NOV.1405	Gallipoli
29.MAY.1404	Surmali (junto al M. Ararat), Igdir, Turquía	17.NOV.1405	Parten de Quíos hacia Sapienza
30.MAY.1404	Dogubayacit (Van, Turquía)	30.NOV.1405	Sicilia
01.JUN.1404	Maku (Azebaiyan Occidental, Irán)	02.DIC.1405	Parten de Sicilia
05.JUN.1404	Jvoy (Azebaiyan Occidental, Irán)	16.DIC.1405	Permanecen 5 días en Gaeta por una tormenta
11.JUN.1406	Llegan a Tabriz		
20.JUN.1404	Partida de Tabriz	22.DIC.1405	Parten de Gaeta
2O.JUN.1404	Sanga (Sendjan, Zanján, Irán)		
26.JUN.1404	Soltania (Sultania, Sultaniya, Irán)		Una nueva tormenta los arroja a Córcega
06.JUL.1404	Teherán (Irán)	03.ENE.1406	Génova
14.JUL.1404	Perescote, Firuz Kuh, (Teherán, Irán)		Visita al Papa en Saona
16.JUL.1404	Damogan, Damghan (Irán):	01.FEB.1406	Parten de Génova
20.JUL.1404	Bistam (Semnam, Irán)	01.MAR.1406	Sanlúcar
22.JUL.1404	Jajarm (Irán)	01.MAR.1406	Parten a Sevilla
23.JUL.1404	Esfarayen (Irán)	**24.MAR.1406**	**Alcalá de Henares**
26.JUL.1404	Neysabur (Jorasán, Irán)		
30.JUL.1404	Mashad (Jorasán, Irán)		
04.AGO.1404	Río Murghab (Turkmenistán)		
13.AGO.1404	Andjui (Afganistán)		
18.AGO.1404	Balj (cerca de Mazar-i-Sharif)		
21.AGO.1404	Río Amu Daria	"...Y lunes, veinte y cuatro días del mes de Marzo del año del Señor de mil y cuatrocientos y seis años, los dichos señores Embajadores llegaron al dicho señor Rey de Castilla, y halláronlo en Alcalá de Henares."	
25.AGO.1404	Derbent (Uzbequistán)		
28.AGO.1404	Quex (Uzbequistán a 80 km. de Samarkanda)		
8.SEP.1404	**SAMARCANDA**		

LAS CONDENACIONES DEL OBISPO DE PARÍS EN 1277 Y 1279: CENSURA Y ORTODOXIA EN EL MUNDO UNIVERSITARIO BAJOMEDIEVAL

JULIO A. CASTELLO DUBRA (UBA - CONICET)
CAROLINA J. FERNÁNDEZ (UBA - CONICET)

El 7 de marzo de 1277 el obispo de París, Esteban Tempier, condenó 219 proposiciones relativas al debate intelectual de aquellos tiempos entre las Facultades de Teología y Artes. En el documento se excomulgaba a todos aquellos que participaran de la propagación de esas tesis, fuera por enseñarlas o aprenderlas. La cadena de responsabilidades involucradas en este acto institucional incluyó, aunque carecemos de precisiones sobre sus respectivas participaciones, desde al papa Juan XXI y al legado pontificio, Simon de Brion, pasando por el propio obispo Tempier, el canciller de la Universidad de París, Juan de Alleux e inclusive el Inquisidor de Francia, Simón de Val, hasta la comisión examinadora instituida por Tempier e integrada por dieciséis teólogos, entre los que se destacó Enrique de Gante.[1] El importe real de este hecho sigue siendo discutido hasta hoy en cuanto a sus precisiones históricas, quizá porque su impacto simbólico, que las fuentes de la época ciertamente no desconocieron, fue agigantándose con el correr de la historiografía del siglo XX. Haremos una apretada síntesis de los hechos y de las principales perspectivas delineadas por la historiografía acerca de las condenaciones, y luego una condensada presentación de algunos de los contenidos condenados, para volver finalmente sobre su significación doctrinal.

Como parte de la contextualización del fenómeno, es posible reconstruir una serie de situaciones institucionales previas que jalonaron el desenvolvimiento de la universidad del Occidente latino durante el siglo XIII, expresadas como diversas formas de reacción contra la enseñanza de la filosofía peripatética y sus intérpretes, en el marco del redescubrimiento de Aristóteles y sus comentadores griegos y árabes por parte de los maestros latinos. Probablemente sea difícil otorgarle un sentido unitario a una diversidad tal de hechos, tiempos y actores. Lo cierto es que desde 1210, cuando el obispo de Sens prohibió en el territorio de París la enseñanza pública y privada de los

[1] Como particularidades adicionales del desarrollo de los hechos, cabe señalar que la emisión del documento por parte de Tempier parece haber sido de ejecución muy sumaria (la comisión trabajó entre tres y cuatro semanas), en apariencia respondiendo a una iniciativa del propio obispo, puesto que una carta previa del papa Juan XXI no le mandaba emitir una medida tan dura. Por lo demás, en carta posterior del mismo papa el 28 de abril se repite un reclamo similar, dando señales de aparente desconocimiento de la medida tomada por el obispo en marzo. Al interior de la comunidad intelectual, por sus propias palabras parece que Tempier no actuó solo, sino apoyado por un grupo de personas, sin que necesariamente haya tenido todo el apoyo de los maestros teólogos (Thijssen, 2013).

libros de filosofía natural de Aristóteles, hasta 1255, cuando la Facultad de Artes sancionó el primer estatuto en que incluía en su programa de estudios la totalidad de las obras aristotélicas conocidas hasta el momento, se manifestó una creciente presión por obtener la libertad de enseñar y aprender Aristóteles. Ello se expresó en huelgas y planteos corporativos y provocó diversas medidas censorias de obispos, cardenales y papas bajo la forma de prohibiciones puntuales, bulas, privilegios, etc. Como hitos fundamentales se destacan la primera prohibición de la lectura de los *libri naturales* de Aristóteles y otros en 1215 y la Bula de comienzos de los años '30 *parens scientiarum*, considerada la carta magna de la Universidad de París, con la que el papa saldaría una huelga universitaria de dos años. El "dique anti-aristotélico" iba siendo vencido. La Facultad de Artes cobraba dignidad propia en detrimento de su más antiguo y tradicional papel de facultad preparatoria, transformándose así en verdadera Facultad de Filosofía (Piché, Lafleur, 1999: 151-8.). En 1270, el mismo Tempier condenó trece artículos, en lo que constituyó un conato de las condenaciones de 1277. En 1272, la propia comunidad universitaria de Artes haría, *motu proprio* o no, un esfuerzo por evitar ulteriores crisis, al sancionar un nuevo estatuto que expresamente dejaba fuera de las competencias de la profesión artística las cuestiones más estrictas de teología cristiana, en lo que constituyó una clara autolimitación a la propia libertad intelectual. Pese a ello, la crisis haría eclosión en 1277 y posteriormente en 1279. Durante los siglos XIII y XIV, los actos censorios hacia sectores profesionales de la filosofía redundarían en aproximadamente dieciséis listas de tesis condenadas, entre las que se destacaron las emitidas por Guillermo de Auvernia en 1241 en París, por Tempier y por Robert Kildwarby en Oxford, también en 1277. Desde fines del siglo XIII circularía en ámbitos académicos una colección conocida como "Artículos Parisinos", que no puede ser identificada exactamente con la lista de Tempier. Esta última se caracterizaba por no mencionar directamente a los sujetos de su excomunión y sí al condenador mismo. Es destacable también que en su sílabo Tempier condenó obras en su conjunto: el tratado *De amore* de Andreas Capellanus y otros dedicados a la magia y demás artes profanas.

Antes de presentar y examinar algunos de los contenidos condenados en el documento episcopal, cabe reseñar algunos de los puntos en debate entre los estudiosos del fenómeno. Sobre él se discute, ante todo, sus *consecuencias*: más que la fuerza jurídica efectiva de las condenaciones, lo que parece haber contado fue su impacto simbólico y doctrinal, ya que, jurídicamente válidas en el estrecho radio geográfico del territorio parisino, el hecho es que fueron emitidas desde el epicentro del mundo intelectual europeo. También se discute *a quién* –si a alguien efectivo– condenó el documento de Tempier, ya que este solo se refiere en general a la facultad de Artes de París: las interpretaciones "enfáticas" construyeron un sujeto propio y real de las condenaciones, el denominado "averroísmo latino", encarnado por los maestros de la facultad de Artes, tesis que la evidencia histórica desarticuló; sin embargo, es cierto que los nombres de los principales maestros de Artes, como Siger de Brabante, habían circulado ya para la época en las acusaciones del Inquisidor. Finalmente, se discute *qué* se condenó propiamente: ¿las proposiciones puntualmente formuladas allí, con una

claridad y síntesis que sus propios, hipotéticos, sostenedores hubieran envidiado y que evidenciaba cuánto dominio intelectual tenían los enemigos ideológicos de la filosofía? ¿O, más en general, la emergente profesión en cuyo seno esas proposiciones habían sido formuladas y debatidas, con una libertad de pensamiento que parecía amenazar toda autoridad? Por supuesto, los tres tópicos en discusión están interrelacionados, de modo que no pueda contestarse concluyentemente solo uno de los tres. Por nuestra parte, nos limitaremos a presentar someramente las alternativas de las dos primeras discusiones —las consecuencias y el destinatario de las condenaciones—, para concentrarnos en la tercera —los contenidos condenados— y analizar una porción de tesis central del documento.

Con respecto a las consecuencias e impacto de las condenaciones, desde las primeras décadas del siglo XX las interpretaciones describieron un arco que fue desde las denominadas enfáticas hasta las reduccionistas. Las primeras magnificaron el impacto intelectual de las condenaciones de Tempier al considerarlas una anticipación de la crisis del paradigma científico-intelectual tradicional y la apertura al moderno. Mientras que esta tendencia interpretativa fue rápidamente objetada, las interpretaciones actuales, con sus diversos matices, no minimizan el impacto doctrinal y simbólico de la censura de Tempier. Sí se discrimina entre el énfasis en la omnipotencia divina, que puede considerarse introducido por las condenaciones de Tempier, la temática de la potencia *Dei* absoluta, introducida principalmente por Juan Duns Scotus y Guillermo de Ockham desde fines del siglo XIV, y el llamado "nominalismo" de Ockham (Bianchi, 1990). En todo caso, se reconoce que las condenaciones estimularon de algún modo la reflexión de las décadas posteriores sobre las relaciones entre necesidad y contingencia de las relaciones causales desde fines del siglo XIII y durante todo el siglo XIV: si la física aristotélica había introducido, a lo largo del siglo XIII, la reflexión sobre el mundo natural como un ámbito estructurado en base a relaciones entre causas y efectos, en adelante se discutiría sobre el valor modal de la operación de las primeras y el valor modal de la producción de los segundos (Porro, 2002).

Con respecto al sujeto histórico de las condenaciones, el señero y pormenorizado estudio de Hissette pudo mostrar que muchas de las tesis más radicales formuladas en el documento de Tempier no constan en los escritos de los maestros de Artes, o bien representan una formulación que desvirtuaba la modalidad con la que eran presentadas en su contexto original (Hissette, 1977). Sin embargo, consideró que el verdadero destinatario de las condenaciones eran los maestros de Artes, y no tanto ciertas posiciones que implicaban a Tomás de Aquino, lo cual fue cuestionado por Wippel y Normore, entre otros (Wippel, 1977, 1995; Normore, 1995). En general, actualmente se difumina la existencia de un sujeto efectivo y concreto de las condenaciones. Algunos las explican como fruto de la reacción *ad intra* de cierta corriente teológica tradicionalista encarnada en figuras como Buenaventura contra otras más aperturistas hacia la influencia de la filosofía greco-árabe, como Tomás de Aquino. En esta perspectiva, a quienes se habría percibido como un real peligro para la doctrina cristiana no fueron los *philosophi theologizantes*, los maestros de Artes que podrían

extralimitarse de su pura función de comentadores de Aristóteles, sino más bien los *theologi philosophantes*, que admitieran introducir innovaciones propias del corpus de la filosofía greco-árabe en sus escritos teológicos (Piché, Lafleur, 1999: 168-173).

Con respecto a qué se condena específicamente en el documento, cabe analizar su contenido, del cual se ha notado su aparente asistematicidad y repetitividad. Ha habido diferentes reorganizaciones de la lista, desde la renumeración de las mismas por su temprano editor contemporáneo, hasta recientes lecturas que, contrariamente a lo aparente, le atribuyen en parte una organización bien racional y planeada. El hecho es que la lista contiene, desde proposiciones eminentemente teológicas sobre la naturaleza de Dios, la escatología, la relación entre razón y autoridad, las prácticas religiosas y los milagros, hasta enunciados antropológicos sobre el monopsiquismo, el determinismo práctico y la felicidad humana, pasando por un amplio conjunto de cuestiones cosmológico-metafísicas. Haremos hincapié en este último grupo de proposiciones; en especial, las relativas al concurso causal divino con las causas intermedias y últimas y la modalidad necesaria o contingente del devenir universal.

Dentro mismo de ese acotado grupo de proposiciones, es también difícil reconocer una doctrina coherente: muchas, por ejemplo, impugnan la posibilidad de una operación absolutamente independiente de Dios respecto de toda causalidad intermedia, es decir, afirman que Dios necesariamente se vale de algún intermediario o instrumento distinto de Sí mismo para producir sus efectos. Sin embargo, algunas se basan en la dependencia que Dios tendría respecto de los agentes del mundo inferior propiamente natural (prop. 35; Piché, Lafleur, 1999: 90); otras enfatizan la limitación que implicaría, para la acción de una causa divina omnipotente, el mundo de las sustancias espirituales o separadas, ya sea por su coeternidad con la causa primera (prop. 45; Piché, Lafleur, 1999: 94; prop. 70; Piché, Lafleur, 1999: 101), ya sea por su necesario concurso con esta para la producción de los efectos inferiores de la cadena causal, en virtud de que una causa absolutamente única y primera no podría producir por sí sola una multitud de efectos (prop. 44; Piché, Lafleur, 1999: 94); otras proposiciones, en cambio, sitúan en los astros a los agentes propios de los efectos del mundo inferior (prop. 156; Piché, Lafleur, 1999: 126). Sin especificar si se debe a la mediación de uno u otro grupo de causas, o a ambos, una proposición determina que la causa primera es la más remota con respecto a las cosas inferiores (prop. 190; Piché, Lafleur, 1999: 136). En algunos casos, aparecen evidentes contradicciones internas entre proposiciones sobre la causalidad universal: por ejemplo, una proposición afirma que Dios y la materia son concausas necesarias, en una virtual impugnación del creacionismo (prop. 46; Piché, Lafleur, 1999: 94), mientras que otras construyen un universo proveniente por creación a partir de una causa absolutamente única, de la que no proviene más que un primer único efecto, del cual se va escandiendo, por grados, la multiplicidad de las cosas. En la mayoría de los casos, probablemente no se trata de proposiciones abiertamente conflictivas entre sí o contradictorias, sino simplemente inarticuladas, a lo cual contribuye en buena parte el género mismo del documento censorio en el que han sido formuladas. En cuanto a las proposiciones dedicadas al modo en que acontece el devenir

universal, se destacan las que afirman que nada sucede por casualidad, sino todo necesariamente, de suerte que todo evento que haya de suceder en el futuro lo hará por necesidad y que, inversamente, todo evento que no haya de suceder lo hará por su condición de imposible (prop. 21; Piché, Lafleur, 1999: 86). Se niega que Dios conozca los futuros contingentes (prop. 42; Piché, Lafleur, 1999: 92) –los cuales, por otra parte, la proposición 21 niega– y se niega que Dios u otro agente pueda producir lo absolutamente imposible (prop. 147; Piché, Lafleur, 1999: 124). La influencia de los filósofos árabes parece general y un tanto difícil de precisar. De este grupo de proposiciones, se consideran probadamente avicenianas (Hasse, 2014) las que sostienen que Dios es la primera causa necesaria de la Inteligencia primera y de los astros (props. 58-59; Piché, Lafleur, 1999: 98) y que Dios hace necesariamente todo aquello que produce inmediatamente (prop. 53; Piché, Lafleur, 1999: 97).

La imagen del mundo que se había introducido en el mundo cristiano con la introducción de filosofías como la de Avicena sin duda puede verse como una poderosa expresión de aquel entramado de ideas-fuerza en la historia intelectual de Occidente que Arthur Lovejoy llamó "la cadena del ser": un entramado basado en el trascendentalismo de Platón, pero aunado a la noción de autofecundidad del principio trascendente y de una completa realización actual de la posibilidad conceptual contenida en dicho principio (Lovejoy, 1936).

Ibn Sina retoma de su antecesor Al-Farabi la distinción ontológica entre el Ser necesario, aquel que tiene el ser por sí mismo, cuya existencia no es pensable sin contradicción, y el ser posible, aquel que debe su ser a otro y que es posible concebir que no exista. Se trata de una herramienta conceptual que permite expresar la dependencia ontológica de toda la realidad respecto de un Principio primero al interior de un esquema emanatista fuertemente neoplatónico. Ibn Sina reformula esta distinción introduciendo, entre el Ser necesario por sí y el ser posible en sí mismo, una instancia intermedia: el que es posible en sí mismo pero necesario por otro, en otras palabras, aquel cuya necesidad se debe a una causa externa, a saber, al Ser necesario por sí. Como por definición, el ser posible en sí mismo no está determinado a la existencia o la no existencia, si ha de llegar a existir, requiere de algo que lo saque de esa indeterminación. En estos términos, todo aquel elemento de contingencia inherente a la realidad creada termina obteniendo una necesidad por la conexión con la causa que lo determina. De ello resulta una cosmovisión metafísica fuertemente necesitarista, en la que todo suceso es contingente solo desde un punto de vista parcial, y se vuelve necesario si es convenientemente reducido a sus causas y, en última instancia, a la causa primera (Ramón Guerrero, 2001: 156-9).

Por otra parte, Ibn Sina se preocupa por dar una solución satisfactoria al problema de la heterogeneidad entre la naturaleza inmutable e intemporal de la primera causa y la condición mutable y temporal del mundo sensible que en última instancia debe surgir de ella. Si el Principio primero es absolutamente simple, su efecto inmediato debe ser, en alguna medida, igualmente simple. Del mismo modo, si su naturaleza es necesaria y eterna, su acción deberá ser también necesaria y eterna, dicho de otro modo,

su modo de causar no puede implicar para él pasar de un cierto estado a otro. La solución solo puede consistir en la *mediación*. A partir de la causa primera se verifica una secuencia necesaria y eterna de emanación de diversas Inteligencias cósmicas, y de las almas y cuerpos de las esferas astrales, hasta llegar a la última Inteligencia Agente, que se vincula con el mundo sublunar, donde domina la generación y la corrupción.

Para ello, Ibn Sina ha procedido a una verdadera reconceptualización de la relación causal que la despoja de las connotaciones de la concepción corriente. No es necesaria la precedencia temporal de la causa respecto del efecto; aun siendo simultáneos, el efecto depende para su existencia de la causa, en una relación que queda preservada bajo el condicional: si no existiera la causa, no existiría su efecto (Avicenna, *Liber de Philosophia Prima*, tract. VI, cap. 2, [Avicenna, 1980: 300 ss.].). Paradójicamente, está lejos de la intención de Ibn Sina asimilar la necesidad de la acción de la causa primera a una necesidad natural: por el contrario, afirma que las cosas no brotan del primer principio como el calor y la luz lo hacen desde su fuente, sino como corresponde que surjan de un agente intelectual que, en cuanto tal, conoce el bien de aquello que obra (Avicenna, *Liber de Philosophia Prima*, tract. VIII, cap. 7, [Avicenna 1980: 424]). En todo caso, lo que Ibn Sina descarta es que Dios pueda obrar "por intención" en el sentido de que su acción esté dictada por algún fin extrínseco y como si estuviera determinado por una tendencia hacia algún fin o perfección de la cual carezca (Acar, 2005: 132-149). Del mismo modo, tampoco está en la intención de Ibn Sina enfatizar la mediación de las causas segundas hasta el punto de que Dios no pueda obrar sin ellas, o mejor dicho, hasta el punto de que poner en cuestión la primacía de la causalidad de la causa primera. Evidentemente no fue esto lo que interpretaron los latinos que lo asimilaron. Su doctrina quedó encasillada como el prototipo de una concepción en la cual Dios "no puede sino crear", como si estuviera forzado por su propia naturaleza, y en la cual la creación se vuelve una capacidad "transitiva", esto es, existen realidades creadas que pueden, a su vez, crear.

Más allá de las discusiones sobre su impacto doctrinal, no cabe duda de que las condenaciones se convirtieron en un catálogo de errores doctrinales constantemente utilizado en los siglos posteriores. En tal sentido, puede decirse que se convirtió en una pieza documental más de aquellas con las que los autores medievales, principalmente los del mundo de la escolástica universitaria, debieron trabajar. Entre las tantas sutilezas de sus prácticas hermenéuticas estaba la de poner en un primer plano expreso los errores de los autores condenados o cuestionados para continuar, en un plano profundo y tácito, con su utilización, muchas veces abundante y decisiva. Bien puede decirse que lo que las condenaciones de 1277 permitieron fue "aislar" un Avicena incompatible con los requerimientos de la ortodoxia cristiana, lo que no significó que su influencia haya cesado. Nociones fundamentales del aparato conceptual de la metafísica aviceniana como la distinción entre esencia y existencia, y entre los niveles de la causalidad física y metafísica, fueron convenientemente reelaboradas como para seguir jugando un papel fundamental en las especulaciones de algunos teólogos medievales. A título de ejemplo, baste señalar la presencia dominante de una de las doctrinas más originales del filósofo

musulmán, la denominada doctrina de la "indiferencia de la naturaleza o esencia", según la cual la esencia de una cosa solo contiene las determinaciones que le corresponden en cuanto tal, de modo que cae fuera de ella tanto la existencia efectiva que adquiere en los singulares reales en los que está presente, como la existencia mental que adquiere en tanto es pensada en el alma. Esta doctrina está presente, con diversos matices de reelaboración, tanto en Tomás de Aquino, a quien podríamos calificar como un "teólogo filosofante" presuntamente aludido por las condenaciones, como en el mismísimo Enrique de Gante, un "teólogo tradicional" influido por el ejemplarismo agustiniano, el más célebre integrante de la comisión asesora de su redacción, y hasta en Juan Duns Escoto, un teólogo cuya orientación doctrinal suele caracterizarse como un "efecto post-1277".

El fenómeno histórico de las condenaciones constituye un episodio más del largo capítulo de los condicionamientos en los cuales el pensamiento medieval se vio obligado a desenvolverse. El balance entre lo que ha ganado o ha perdido al moverse dentro de esos estrechos márgenes invita a evitar generalizaciones apresuradas y a efectuar un prudente análisis caso por caso. Esta aproximación quizá permita acortar la aparente distancia entre estas fuertes restricciones y aquellas a las que, después de todo, se ha visto y se ve sometido el pensamiento en todas las épocas, de las cuales la nuestra no es una excepción.

Bibliografía

Acar, R. (2005), *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden–Boston: Brill.

Avicenna (1980), *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, Tractatus V-X*. Edition Critique de la Traduction Latine Médiévale (Introduction doctrinale par G. Verbeke), Lovaina: Peeters – Leiden: Brill.

Bianchi, L. (1990), *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell aristotelismo scolastico*, Bergamo: Lubrina-LEB.

Hasse, D.N. (2014), "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West" en Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/ arabic-islamic-influence/>.

Hissette, R. (1977), *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina: Publications Universitaires - París: Vander-Oyes Paris.

Lovejoy, A.O. (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge: Massachusetts – Londres: Harvard University Press.

Normore, C. (1995), "Who was Condemened in 1277?", *The Modern Schoolman* 72, pp. 273-281.

Piché, D., Lafleur, C. (1999), *La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, París: Vrin.

Porro, P., "Cenni sulle principali trasformazioni del concetto di causa nel Medioevo", *Esercizi filosofici* 6, pp. 91-101 (Disponible en: http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/Annali/porro06.pdf).

Ramón Guerrero, R. (2001), *Filosofías árabe y judía*, Madrid: Síntesis.

Thijssen, H. (2013), "Condemnation of 1277" en Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/condemnation/>.

Wippel, J. F. (1977), "The condemnations of 1270 and 1277 at Paris", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7, pp. 169-201.

Wippel, J.F. (1995), "Thomas Aquinas and the condemnation of 1277", *The Modern Schoolman* 72, pp. 233-72.

LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD Y EL DERECHO DE RESISTENCIA MEDIEVAL

CECILIA DEVIA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Este trabajo forma parte de una investigación mayor sobre el derecho de resistencia de los dominados en la Galicia bajomedieval.[1] En nuestra búsqueda de herramientas para su estudio, identificamos algunos conceptos que definimos como claves, desarrollados por diferentes autores. Uno de ellos es el concepto de economía moral, incorporado a partir de los años 1960 por Edward P. Thompson y que ha suscitado gran interés en diversas disciplinas desde entonces.

Si bien ya se lo puede encontrar en la que es considerada su obra cumbre, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, publicada en el año 1963 (Thompson, 1989) el historiador británico desarrolla su visión de la economía moral en un artículo publicado en 1971 por la revista *Past & Present* (Thompson, 1971), que lleva precisamente como título, en versión castellana, *La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII*. Ese texto aparece como capítulo 4 de su libro *Costumbres en común*, de 1991 (Thompson, 1995), seguido por el capítulo denominado "La economía moral revisada." Allí, veinte años después, Thompson defiende las conclusiones de ese artículo. También indica que, si bien no sabe hasta donde habría que remontarse para encontrar el origen de la expresión "economía moral", lo ubica tentativamente a finales del siglo XVIII, y agrega que "Es seguro que ya circulaba en la década de 1830." Para finalizar, sostiene que, si bien él lo introdujo en el actual discurso académico, "hace ya mucho tiempo que el término olvidó quién es su padre" (Thompson, 1995: 378). Personalmente no concuerdo con esa opinión, ya que aún hoy, más de veinte años después de que el autor escribiera estas palabras, y a más de cuarenta de que lo desarrollara, creo que es imposible emplear ese término sin hacer referencia a quien lo introdujo. Tal vez sí se puede acordar con las palabras inmediatamente posteriores de Thompson, cuando sostiene que no es su voluntad repudiarlo, pero que ya habría "alcanzado la mayoría de edad" y no se siente responsable de sus actos.

Aquí la posición del historiador inglés es irreprochable: acuña un valioso instrumento de interpretación, lo desarrolla, lo defiende de las críticas (que fueron, por cierto, abundantes y, en muchos casos, elaboradas sin comprender a fondo el concepto) y finalmente lo deja libre, para ser empleado por quien lo crea útil. Nosotros lo presentamos hoy aquí e intentaremos en un futuro más o menos cercano verificar la

[1] Emprendida en el marco del proyecto UBACyT 2011-2014 "Relaciones sociales y conflictos en el área castellano-leonesa durante la Edad Media", dirigido por el Dr. Carlos Astarita.

pertinencia o no de su uso en la Galicia bajomedieval. A esta altura de nuestra investigación, todavía no sabemos si podremos emplearlo como una herramienta válida de interpretación de la documentación que manejamos.

Thompson comienza por criticar lo que él denomina la visión espasmódica de la historia popular, que resume en el error que esta comete al presentar una imagen abreviada del hombre económico. A esta visión le opone su propio punto de vista, por medio del cual encuentra en casi todas las acciones de masas del siglo XVIII una noción legitimadora. Los participantes de los llamados motines de subsistencias –en los que Thompson (1995: 216) ve "una forma muy compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos"– creían defender derechos tradicionales, estaban apoyados por un amplio consenso y, en ocasiones, gozaban de cierta tolerancia por parte de las autoridades.

La Inglaterra del siglo XVIII oscilaba entre el viejo modelo paternalista, que se estaba desmoronando, y la nueva economía política liderada por las teorías de Adam Smith, en la que no jugaban ningún papel los imperativos morales. La multitud, sostiene Thompson, conformó su sentimiento de legitimidad partiendo del modelo paternalista. De la misma manera, se podría sostener que en la Baja Edad Media los sectores dominados tomaban en parte sus argumentos para ejercer su derecho de resistencia de las construcciones teóricas elaboradas por los grupos dominantes. El historiador británico hace referencia a cierta identidad de intereses entre dominados y dominadores. Son estos puntos, entre otros, los que intentaremos rastrear, en un futuro cercano, en nuestra documentación gallega.

Thompson también indica que, en el modelo paternalista, se encontraría un mayor particularismo en la identificación de los pobres, en especial si se lo compara con el nuevo modelo económico que se está gestando. En este rasgo también se podría encontrar un acercamiento a las relaciones existentes en la Edad Media, de carácter más personal y directo que las existentes en el sistema capitalista. En algunas oportunidades, según testimonios que recoge el historiador británico, las multitudes sostenían que, como las autoridades se negaban a imponer las reglamentaciones tradicionales, se veían obligadas a imponerlas ellas mismas. Es una actitud que recuerda a la que sostenían los rebeldes *irmandiños* cuando en el año 1467 se levantaron en Galicia, expresando que actuaban en representación del rey para hacer cumplir el orden que los señores subvertían con sus omisiones y malfetrías (Devia, 2009). Otro dato que acerca Thompson y nos recuerda a ese levantamiento bajomedieval, es que el movimiento de esas multitudes inglesas era "extraordinariamente disciplinado y a gran escala" (Thompson, 1995: 259). Prácticamente todas las fuentes que hemos empleado oportunamente para estudiar la rebelión *irmandiña*, hacen hincapié en su carácter organizado y en su gran despliegue de fuerzas, en especial en la actitivad derrocadora de fortalezas.

En cuanto a las autoridades, el autor indica que buscaban ansiosamente evitar el motín, cuyas consecuencias podrían ser impredecibles, y forzaban todo tipo de acuerdos. Así, nos muestra la amenaza de violencia –habitual entre los que tienen el poder–

empleada en este caso por parte de los dominados, ya que cualquier incitación a la rebelión actuaba como una advertencia a los ricos de que debían hacer funcionar más eficientemente los resortes del modelo paternalista. Esa amenaza de violencia se expresaba de diversas maneras; en especial, mediante cartas anónimas con una fuerte carga teatral y simbólica.

En su respuesta a las críticas que recibió su empleo del concepto de economía moral (Thompson, 1995), Thompson comienza por indicar que sus conclusiones no pueden aplicarse directamente a todos los mercados campesinos o protoindustriales, advertencia que tenemos muy presente al analizar nuestras fuentes medievales. Es muy importante su calificación del motín como una respuesta generalmente racional que no es llevada a cabo por los que no tienen nada, sino por los grupos que son concientes de que tienen un poco de poder como para poder enfrentarse a los grupos dominantes y ayudarse a sí mismos.

En cuanto a los usos que se han hecho del concepto de economía moral, Thompson reivindica los trabajos llevados a cabo por James C. Scott (Scott, 1976; 2004), valorando especialmente "las formas tenaces de resistencia al poder por parte de los débiles y de los pobres", que expresan "los límites que los débiles pueden imponer al poder" (Thompson, 1995). En relación con esto, el historiador inglés cita también a Barrington Moore (Moore, 1996).

En su brillante estado de la cuestión sobre la resistencia campesina en la Europa medieval, Paul Freedman comenta los trabajos en los que Scott retoma el término acuñado por Thompson, para intentar realzar el papel de los campesinos como agentes históricos (Freedman, 2000). Aprovecha para observar que quienes solo atienden a las manifestaciones abiertamente violentas de la resistencia, consideran que lo demás es aceptación. No ven, indica Freedman, que detrás de lo que se han dado en llamar "las fórmulas de deferencia se esconde, aunque disfrazado, un rico vocabulario de resistencia." Siguiendo a Scott, sostiene que:

> Lejos de asumir acríticamente la ideología hegemónica de las clases dominantes, los grupos sometidos son capaces de crear un espacio sustancial para la disensión, presentando un discurso y una actuación específicamente campesinos, y aprovechándose incluso de las justificaciones del orden social (Freedman, 2000).

Por su parte, Didier Fassin releva las apariciones del término "economía moral", primero en la obra de Thompson y luego en la de investigadores de diversas disciplinas (Fassin, 2009). En la crítica del historiador británico a la "visión espasmódica" sobre los levantamientos anteriores a la Revolución Francesa, Fassin hace notar que su apuesta sería introducir el pensamiento antropológico en la disciplina histórica, reconociendo al "pobre" las mismas competencias sociales que al "primitivo", y sobre todo su capacidad de producir normas, derechos y obligaciones. Si los campesinos se levantan contra los propietarios, no es solo porque los recursos se rarifican, sino también en nombre de normas que no han sido respetadas, de derechos y de obligaciones en las que los compromisos tácitos no fueron respetados. No existe entonces únicamente una

economía política en la cual el mercado impone su dura ley: aparece también una economía moral que hace recordar que otra forma de intercambio es posible.

Fassin ensaya una definición de la economía moral, considerándola como la producción, reparto, circulación y utilización de sentimientos morales, emociones y valores, así como de normas y obligaciones, en el espacio social. El autor califica su posición como una apertura crítica hacia un concepto valioso que él considera como un concepto en devenir. Apertura, porque trata de pensar las economías morales a la vez al nivel de sociedades enteras y de grupos sociales particulares, siempre tomados en su marco histórico. Crítica, porque intenta estar atento a las tensiones y a los conflictos entre las diferentes economías morales para analizar los problemas. Ya que en el fondo, mientras que está inscripta en las relaciones sociales, la moral es también un asunto político.

A modo de conclusión, plantearemos aquí brevemente el tema del derecho de resistencia, tal y como lo estamos trabajando en nuestra investigación sobre la Galicia bajomedieval. Nos interesa estudiar principalmente el derecho de resistencia ejercido por los dominados, considerado dentro de un amplio rango que se extiende desde las prácticas cotidianas emprendidas para preservar sus propios intereses hasta el estudio de rebeliones abiertas y declaradas, como la rebelión *irmandiña* que tuvo lugar entre los años 1467-1469, a la que ya hemos hecho referencia.

Debido a las características del sistema feudal y a que ningún estamento, clase u orden es monolítico, en ocasiones será complicado definir a qué nos referimos cuando hablamos de la resistencia de los dominados. En la estratificación feudal, entre la cúspide y la base hay una serie de dependencias encadenadas: el señor de uno es vasallo del otro, etc. En otras oportunidades (Devia, 2014) he hecho referencia a la comunidad y la definí, brevemente y en referencia a la teoría de los tres órdenes,[2] como integrada por los *laboratores*. Este orden incluiría a todos los que no formaban parte de los otros dos órdenes (los *bellatores* y los *oratores*). Pero es en los límites de estos órdenes o estamentos (superiores en el caso de los *laboratores*, inferiores en los otros dos casos) donde pueden surgir también dudas.

Respecto de la terminología, no seguimos a los autores que emplean la palabra "resistencia" para referirse a la resistencia cotidiana, más o menos oculta o encubierta, consistente en general en acciones de corto alcance pero que, en el largo plazo, pueden erosionar la dominación; y se valen de otro término para tratar la resistencia abierta, con ejercicio de violencia física, con mayor amplitud en la participación, etc.[3] Las tres primeras acepciones del Diccionario de la Real Academia Española se aplican a todas las manifestaciones que se pretende estudiar.[4] El uso de distintos términos puede conducir a

[2] Sobre el tema de los órdenes en la Castilla bajomedieval: Stefano, 1966, especialmente p. 54. El texto ya clásico sobre el tema, aunque discutido en cuanto a su cronología, es Duby, 1983.

[3] Pilar Calveiro, por ejemplo, usa "resistencia" y "confrontación", respectivamente (Calveiro, 2003).

[4] "Resistencia" (lat. *resistentĭa*): 1. f. Acción y efecto de resistir o resistirse. 2. f. Capacidad para resistir. 3. f. Conjunto de las personas que, generalmente de forma clandestina, se oponen con distintos métodos a los invasores de un territorio o a una dictadura [Esto último, según avance de la 23a ed., la actual dice:] 3. f. Conjunto de las personas que, clandestinamente de ordinario, se oponen con violencia a los invasores de un

una especie de "oposición binaria", mientras que lo que se intenta mostrar es la existencia de un amplio espectro de prácticas que no se puede reducir a dos tipos de manifestaciones de la resistencia, algunos expresados en dicotomías tales como abierta/oculta, activa/pasiva, violenta/no violenta, explosiva/persistente, etc. Ahora bien, en el período medieval, la teoría de los tres órdenes –a la que ya se ha hecho referencia- intenta contener o más bien descartar el ejercicio del derecho de resistencia de parte del orden más intensamente sojuzgado, el de los *laboratores*.

Respecto de la relación de nuestra investigación con el concepto de economía moral, ya hemos hecho algunas referencias al período al comentar la obra de Thompson, e insistimos en que falta hacer un estudio extensivo e intensivo de la documentación antes de aseverar si es posible su empleo como herramienta de interpretación y comprensión de la Galicia bajomedieval.

Bibliografía

Calveiro, P. (2003), "El uso del tiempo como forma de resistencia", *Revista Internacional de Filosofía Política* (*RIFP*), 22, pp. 91-107.

Devia, C. (2009), *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*. Vigo: Academia Editorial del Hispanismo.

Devia, C. (2014), *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014 (e-book). http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/libros.htm

Duby, G. (1983), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Argot.

Fassin, D. (2009), "Les économies morales revisitées", *Annales HSS* 6, pp. 1237-1266.

Freedman, P. (2000), "La resistencia campesina y la historiografía de la Europa medieval", *Edad Media. Revista de Historia*, nº 3, Universidad de Valladolid, pp. 17-37.

Moore, B. (1996), *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: Universidad Autónoma de México.

Stefano, L. de (1966), *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Thompson, E. P. (1971), "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present* 50, pp. 76-136.

Thompson, E. P. (1989), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Tomos I y II, Barcelona: Crítica.

territorio o a una dictadura (http://lema.rae.es/drae/?val=resistencia). En cuanto a la definición de resistir, se aplicarían especialmente las siguientes acepciones: "Resistir" (lat. *resistĕre*). 1. tr. Tolerar, aguantar o sufrir [...] 3. intr. Dicho de un cuerpo o de una fuerza: Oponerse a la acción o violencia de otra. [...] 6. intr. Repugnar, contrariar, rechazar, contradecir. 7. prnl. Dicho de una persona: Oponerse con fuerza a algo. *Se resistió a ser detenido* (http://lema.rae.es/drae/?val=resistir).

Thompson, E. P. (1995), *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica.

Scott, J. C. *(1977),* The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press.*

Scott, J. C. (2004), *Los Dominados y el Arte de la Resistencia,* México: Ediciones Era.

SOBRE LA LECTURA EN *EL GALARDÓN DEL MUNDO* DE KONRAD VON WÜRZBURG

GUSTAVO FERNÁNDEZ RIVA
(UBA - CONICET)

Introducción

El galardón del mundo (*Der Welt Lohn)*, es un relato corto en verso compuesto a fines del siglo XIII y atribuido a Konrad von Würzburg. Se encuentra atestiguado en 9 manuscritos y posee 274 versos en la edición de Schröder. El protagonista del relato es un virtuoso y cortés caballero, llamado Wirnt von Gravenberg. En una ocasión Wirnt se encuentra solo, "bien entretenido y sosteniendo un libro en su mano, en el que se contaban aventuras amorosas" (vv. 54-58). En ese momento aparece en su habitación una mujer hermosa, cuya belleza física es descripta en detalle. La mujer se presenta diciendo al caballero que ella es lo que él ha buscado toda su vida. En un primer momento, Wirnt no entiende el sentido de esas palabras. Luego de un corto diálogo, la mujer revela que ella es "el mundo" (*diu welt*, que en alemán es un sustantivo femenino) y muestra su espalda, repleta de insectos y alimañas desagradables. El mensaje de esta aparición es claro: Wirnt habría buscado toda su vida la gloria del mundo, aparentemente deseable, pero que en un escrutinio más cercano es vil y despreciable. Luego de esta revelación, el caballero decide abandonar la vida cortesana en la que ha sobresalido siempre y ofrece su vida en servicio a Dios. Por eso, abandonando a su esposa e hijos, emprende una cruzada.

El galardón del mundo es uno de los ejemplos literarios tempranos de la representación alegórica del mundo como una persona hermosa de frente y putrefacta de espaldas.[5] Se trata de un motivo especialmente popular en la arquitectura medieval. La figura alegórica es en muchos casos masculina, en concordancia con el género de la palabra para designar el "mundo" en latín, y en las lenguas romances. Esta figura implica una concepción antagónica entre los valores seculares y los religiosos. Sin embargo, como intentaré argumentar, *El galardón del mundo*, no plantea una oposición absoluta entre lo secular y lo religioso, sino solo una jerarquía. Lo mundano no es absolutamente despreciable, sino simplemente insuficiente para la salvación del alma y, al mismo tiempo, puede funcionar como una forma de acercarse a lo sagrado. Para llevar adelante esta argumentación me concentraré especialmente en una escena particular del texto. Se trata del momento inmediatamente anterior a la aparición de "el mundo" en que Wirnt se encuentra leyendo un libro de aventuras amorosas.

[5] Sobre las representaciones alegóricas medievales de "el mundo" cf. Closs (1986) y Stammler (1959).

Lectura e inmersión

El galardón del mundo representa a la lectura privada y silenciosa como una de las actividades centrales de la vida cortesana, junto a la caza y los torneos. Además, la lectura es la actividad inmediatamente previa a la aparición de "el mundo". Por lo tanto, esta escena debe interpretarse en relación a otro tipo de actividades que normalmente preceden o enmarcan visiones alegóricas. Estas visiones suelen requerir una sumisión del individuo en un estado de conciencia particular, por ejemplo, el sueño. Baste con mencionar el famoso ejemplo del *Roman de la rose*, que cuenta una visión alegórica centrada en el amor y que dio lugar a muchos textos que imitan esta premisa. En el sueño también ocurren las visiones religiosas en las que el soñador encuentra figuras divinas o recorre regiones celestiales o infernales.

Pero estas visiones también pueden suceder durante la vigilia. Estas suelen producirse a partir de la sumisión en un estado de conciencia particular producto de la meditación o la oración. Este estado de conciencia, a diferencia del sueño que es involuntario, se logra a partir de un trabajo voluntario y motivado del individuo. Una forma común de meditación consiste en la generación de imágenes mentales a partir de la contemplación de imágenes materiales. La concentración en estas imágenes mentales generadas a partir de objetos de devoción crea un estado de conciencia particular que hace al individuo más propicio a tener una experiencia mística. Uno de los autores que más desarrolla esta idea es Buenaventura de Fidanza (1221-1274) en su *Itinerarium Mentis in Deum*. Para Buenaventura la experiencia mística es una experiencia de ascenso que va desde la contemplación de los objetos sensibles hasta la contemplación de la divinidad, pasando por las imágenes mentales generadas en la meditación.

La visión de *El galardón del mundo* se emparenta con los sueños alegóricos, por el hecho de que lo que se presenta al visionario es una figura alegórica, no seres o espacios celestiales, como sucede en las visiones místicas (santos, ángeles, el paraíso, etc.). Se diferencia de los sueños alegóricos en cuanto "el mundo" aparece realmente frente al personaje, no es una pura imaginación. Sin embargo, la diferencia de *El galardón del mundo* con otras visiones medievales que quiero destacar es la forma de alcanzar el estado de conciencia propicio para la visión. En lugar del sueño o la meditación se trata de la lectura de literatura ficcional amorosa, porque la lectura de ficción posibilita un estado de conciencia similar al sueño o la meditación. Este estado es lo que denominamos actualmente inmersión ficcional y consiste en una distribución de la consciencia entre las percepciones sensoriales y las representaciones imaginarias producto de la lectura (Schaeffer, 2002: 168ss.).[6]

En el texto las ensoñaciones despertadas en el estado de inmersión ficcional guardan una continuidad con el objeto de la lectura. Wirnt lee historias "de aventuras

[6] El rol de la lectura en *El galardón del mundo* es, por lo tanto, bastante diferente al que tiene en la visión alegórica de *El parlamento de las aves* (*Parliament of foules*) de Geoffrey Chaucer. En el texto de Chaucer el protagonista tiene una visión mientras duerme, luego de la lectura de *El sueño de Escipión*. Por lo tanto, la inmersión no cumple ningún rol en la generación de la visión. Esta se genera por el estado de conciencia propio del sueño nutriéndose de elementos adquiridos en la vigilia.

amorosas" y el mundo se presenta bajo la forma de una mujer hermosa, de las que pueblan la literatura medieval. La misteriosa figura femenina, sabia y seductora, casi mágica en su forma de aparecerse, podría incluso generar la expectativa de que se trate de un hada.[7] Toda la primera parte de su interacción bien podría pertenecer a un *höfischer Roman* de la época. Es decir, entre el mundo ficcional en el que Wirnt se encontraba inmerso y la visión hay una continuidad, una transición leve. El punto de quiebre de esa continuidad cortesana sucede en el momento en que la mujer muestra su espalda.[8]

Wirnt von Gravenberg, el lector

Hay un hecho fundamental para entender correctamente esta escena: el nombre del protagonista. Wirnt von Gravenberg es el nombre del autor de *Wigalois,* un relato artúrico de comienzos del siglo XIII que cuenta con una tradición textual bastante amplia (37 testimonios) y que gozó de relativa fama hasta fines de la Edad Media. El protagonista del relato, Wigalois, es el hijo de Gawein y de un hada.[9] Wigalois se cría sin conocer a su padre y cuando tiene suficiente edad sale a buscarlo. Llega a la corte de Arturo donde finaliza su educación y es armado caballero. En una ocasión una mujer, Nereja, llega a la corte pidiendo ayuda para su señora, Larie, cuyo reino se encuentra asediado. Wigalois se ofrece a auxiliarla. Luego se suceden una serie de aventuras en el camino hacia el reino de aquella reina. Al llegar, Wigalois debe ingresar a un mundo demoníaco para poder vencer a los enemigos de Larie. Esta parte del texto está fuertemente influenciada por las ideas de la guerra religiosa y la ideología cruzada. Se presenta a Wigalois como un caballero santo peleando contra paganos y seres demoníacos. Finalmente, Wigalois vence, se casa con Larie y es coronado. La última parte del texto narra cómo Wigalois venga el asesinato de uno de sus nuevos vasallos.

Sobre el Wirnt von Gravenberg histórico no han llegado noticias a nuestros días. No hay menciones en documentos ni en crónicas. Por un análisis filológico del lenguaje de sus obras se supone que provenía de la ciudad de Grafenberg cerca de Nürenberg. Nada se sabe sobre su educación, pero sus obras hacen pensar que debía tener conocimientos básicos de gramática latina y teología. La elección de este nombre como protagonista de *El galardón del mundo* no pudo ser azarosa. ¿Por qué decide Konrad colocar a Wirnt, el autor de un relato artúrico, como protagonista de su relato sobre la vanidad del mundo? Si suponemos, como parece ser el caso, que Konrad hace referencia

[7] El mismo Konrad von Würzburg cuenta en *Partnopeu und Meliur* la relación entre un caballero y un hada.

[8] Esta interpretación se asemeja a la sostenida por Brandt (2009) que explica la aparente contradicción entre el objeto de la lectura y la figura alegórica a partir de la capacidad de "fascinación de la literatura" (*Faszinationspotential der Literatur)*, similar a lo que prefiero denominar "inmersión ficcional". Por el contrario, Lechtermann (2005: 74-77) supone que la lectura simplemente constituye el impulso inicial que incentiva a la imaginación que, luego, desarrolla imágenes autónomas a partir del recuerdo de otros textos e imágenes, así como también de las propias experiencias.

[9] El texto pertenece, por tanto, al grupo de relatos que cuentan las aventuras de un hijo de Gauvain/Gawan, como *Le bel inconnu* de Renaut de Beaujeu.

principalmente a su obra literaria y no tanto al personaje histórico, la respuesta debe hallarse, entonces, en la comparación de *El galardón del mundo* con *Wigalois*.

Una similitud importante consiste en que ambos textos presentan una contraposición entre lo secular y lo religioso. En el caso de *El Galardón del mundo* esta contraposición está encarnada evidentemente en la figura alegórica de "el mundo". En *Wigalois*, en cambio, la contraposición es parte de la estructura del relato. Toda la primera parte del mismo consiste en aventuras cortesanas y seculares: Wigalois mata a alguien que no le ofrece hospitalidad, libera a una dama de la corte artúrica que es llevada prisionera por dos gigantes, captura un perro que regala a Nereja y ayuda a la princesa persa Elamie. Esta princesa, que habita en un mundo lleno de lujo y sensualidad, sufre porque el caballero rojo Hoyer von Mansfeld le roba un caballo y un loro parlanchín. Wigalois pelea contra este caballero y devuelve los preciados animales a la princesa. Las aventuras de la segunda parte del relato, en cambio, tienen una connotación fuertemente religiosa. Wigalois ingresa a través de una rueda de fuego y una niebla espesa en un mundo extraño y maligno. Los enemigos son sobrenaturales y demoníacos: un dragón, un fuego que no puede extinguirse, un caballero que parece no envejecer. El enemigo principal, Roaz, ha hecho un pacto con el mismo diablo y es ayudado por él en el momento de luchar. Wigalois es descripto una y otra vez como un instrumento de Dios en la lucha contra el demonio y los paganos a su servicio. Esta dualidad en la estructura del relato es similar a la dualidad presentada en *El galardón del mundo*, entre lo cortesano mundano y lo sagrado espiritual. El paso de Wigalois de las aventuras cortesanas a las aventuras sagradas sería similar al paso del personaje Wirnt de su vida mundana a su vida al servicio de Dios en una cruzada.

Repensar *El galardón del mundo* a partir de esta comparación con Wigalois resulta esclarecedor. Las aventuras cortesanas de Wigalois no se oponen o son contrarias a sus aventuras en nombre de la religión. Las aventuras seculares son una preparación para la batalla más importante que luego deberá enfrentar, son las pruebas que se encuentran en el camino hacia la perfección caballeresca que culmina con la batalla religiosa. Lo cortesano es insuficiente para probarse como caballero, pero no es en sí condenable y constituye una etapa de formación importante. A partir de ubicar a Wirnt von Gravenberg como protagonista de su relato, Konrad sugiere que su texto debe ser entendido de la misma manera. La vida cortesana de Wirnt no es absolutamente despreciable, sino que es una preparación para su aceptación de la vida al servicio de Dios. Llegar a la cumbre de las virtudes cortesanas es una preparación para poder transformar la vida hacia lo realmente importante. La perfección moral cortesana sería entonces un paso previo que califica para aprehender la perfección del alma. En este sentido, Konrad parece estar considerando un modelo de ascenso y de continuidad de lo secular a lo religioso y no una mera oposición. Es por eso que de las imágenes mentales despertadas por la literatura cortesana se puede pasar a una visión que se muestra cortesana, pero que muestra las limitaciones de la vida secular y lleva hacia los valores religiosos. Por lo tanto, la literatura cortesana no se opondría en esta concepción a los valores religiosos, sino que puede llevar hasta ellos de una manera indirecta.

La reina de Persia

Hay una una escena de *Wigalois* que la crítica aún no ha considerado en relación a *El galardón del mundo* pero que resulta fundamental. Se trata de la primera aparición de la princesa de Persia, Elamie. La princesa es descrita en una carpa rodeada de lujo y escuchando la lectura de un texto literario.

Des küniges tochter von Persîâ	La hija del rey de Persia
diu saz in ir gezelte dâ	estaba sentada alegremente en su tienda,
mit vreuden, als ir sit was.	como era su costumbre.
Ein schoeniu maget vor ir las	Una hermosa doncella le leía
an einem buoche ein maere	de un libro una historia
wie Troje zevuort waere	sobre Troya
und wie jaemerlîche	y la pesadumbre con que
Ênêas der rîche	el grandioso Eneas
sich danne stal mit sînem her	huyó de los griegos,
vor den Kriechen ûf daz mer,	junto a sus soldados, por el mar.
wie in vrouwe Dîdô enpfie	[Leía] cómo fue recibido por doña Dido
und wiez im dar nâch ergie,	y qué cosas le acaecieron después,
als ez iu ofte ist geseit.	tal como muchas veces os ha sido mostrado.
innen des ir niftel reit	En medio de esto apareció su sobrina
mit ir geselleschefte dar;	cabalgando con su comitiva.
des nam diu küniginne war.	La reina lo percibió
daz maere man dô belîben lie.	y dejó el relato.
(vv. 2710-2726)	

La escena es similar a la ya discutida de *El galardón del mundo*, pero con importantes diferencias. Una de ellas es que Wirnt lee en soledad, mientras que la princesa escucha una lectura en voz alta. Pero en ambos casos se trata de personajes nobles que entretienen su tiempo de ocio con historias cortesanas. Mientras que las historias que lee Wirnt se mantienen en la indeterminación, Elamie escucha la historia de Dido y Eneas. Tanto en la literatura francesa como en la alemana, el texto fundacional de la literatura cortesana es la historia de Eneas (el *Roman d'Énéas* en francés y su traducción al alemán, el *Eneasroman* de Heinrich von Veldeke). Esa historia, además, posee importantes paralelos con la historia de la princesa de Persia que la escucha. Al igual que Dido ella es una princesa pagana que se enamora de un guerrero extranjero (Wigalois) que la abandona para cumplir una misión en otras tierras. Así como Eneas abandona a Dido para fundar Roma, Wigalois abandona a la reina de Persia para poder cumplir su promesa de liberar a Nereja. La diferencia entre el comportamiento de ambos guerreros es importante: mientras Eneas piensa en sus antepasados y su descendencia y es guiado por dioses paganos, Wigalois piensa en una mujer, en una promesa realizada y terminará luchando contra seres demoníacos en nombre de Cristo.

Por otro lado, la aparición de Wigalois interrumpe la lectura de la reina de Persia de la misma manera que la aparición de "el mundo" interrumpe la lectura de Wirnt. Pero entre ambas escenas hay una relación de superación. *El galardón del mundo* superaría a

Wigalois en cuanto a que el auxilio que ofrece Wigalois a Elamie en ese momento es puramente secular y terminará en el abandono de la reina. Es lo mismo que el mundo en su belleza ofrece a Wirnt, una felicidad pasajera. Pero en *El galardón del mundo* la aparición de la figura alegórica es la posibilidad de una salvación y un auxilio duradero que se encontrarían en la religión.

Conclusiones

Esta exposición ha mostrado que *El galardón del mundo* plantea un modelo de aproximación a la experiencia religiosa que no se opone a la vida cortesana, sino que la considera como un escalón inferior. Para mostrar esta hipótesis se recurrió a dos elementos del texto. Por un lado, he argumentado que la aparición de la visión alegórica es una continuación de la lectura literaria del personaje y no su interrupción. Por otro, he considerado que el nombre del protagonista obliga a pensar el texto en su relación con *Wigalois*. Sería necesario, en otra ocasión, ampliar el análisis a otras escenas y a una comparación más exhaustiva entre *Wigalois* y *El galardón del mundo* para poder concluir con seguridad que estamos en presencia de un texto que se sirve de una imagen del contraste, pero para desarrollar una teoría del ascenso gradual. De todas maneras, considero que este análisis parcial da elementos suficientes para sustentar esa hipótesis.

Bibliografía

Fuentes

Konrad von Würzburg (1968), *Kleinere Dichtungen I. Der Welt Lohn. Herzmaere. Heinrich von Kempten*. Ed. E. Schröder. Stuttgart: Reclam.

Wirnt von Grafenberg (2005), *Wigalois*. Ed. J. M. N Kapteyn. Berlin; Nueva York: De Gruyter.

Bibliografía secundaria

Beutin, W. (1988/89) "Diu werlt bin geheizen ich. Zur Deutung einer Dichtung Konrads von Würzburg (Der Welt Lohn)", *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 5, pp. 215-225.

Bradt, R. (2009), *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke*. Berlin: Erich Schmidt.

Closs, A. (1986), "Weltlohn. Das Thema: Frau Welt und Fürst der Welt", *Zeitschrift für deutsche Philologie* 105, pp. 77-82.

Lechtermann, C. (2005), *Berührt werden: narrative Strategien der Präsenz in der höfischen Literatur um 1200*. Berlin: Erich Schmidt.

Schaeffer, J.M. (2002), *¿Por qué la ficción?*. Toledo: Lengua de trapo.

Stammler, W. (1959), *Frau Welt, eine mittelalterliche Allegorie*. Friburgo: Universtätsverlag.

Si los demonios y los ángeles se parecen... Algunas consideraciones a propósito de su presencia en el discurso eclesiástico altomedieval (siglos VI-VII)

Hernán M. Garófalo
(Universidad Nacional de Córdoba)

La idea del mal en general, y del demonio en particular, atravesó distintas etapas en su proceso formativo, a través de las cuales adquirió una serie de características más o menos precisas en cuanto a su imagen, función y atributos. Esta elaboración no solo ayudó a definir al actor fundamental del mal, sino que también, y en relación directa, permitió caracterizar al "bien", a los ángeles y a los elegidos que lo protagonizaban.

En la Alta Edad Media, bueno es aclararlo desde el comienzo, este complejo proceso apenas estaba comenzando. En su construcción y definición doctrinal intervinieron elementos de los más diversos orígenes, todos ellos parte del intento de ofrecer a los fieles cristianos una imagen que no considerara únicamente a esos actores del bien y del mal, sino también la misión asignada a cada uno de ellos en este mundo. En el sentido que proponemos, la Iglesia como institución asumió esta tarea como de su exclusiva competencia. Sus objetivos eran, por un lado, precisar conceptos en un contexto de múltiples influencias que estaban a disposición de los creyentes, y por el otro, situarse como la máxima autoridad al momento de interpretar lo que podríamos llamar "realidad", contenida en la Palabra Sagrada.

El presente trabajo, tomando en consideración principalmente los *Diálogos* y *Libros Morales* de Gregorio Magno junto con las *Sentencias* y *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, intentará indagar en las características, mecanismos de acción y particularidades atribuidas a ángeles y demonios. Se resaltarán las similitudes que el discurso eclesiástico estableció en sus respectivas formulaciones y se destacará, llegado el caso, las diferencias en cuanto a función, formas de representación en el relato y potencialidad de utilización dogmática de sus figuras.

Los ángeles: generalidades

Existen dos tradiciones al momento de considerar el origen de los ángeles. Un primer conjunto de estudios, inspirados en la lectura del Génesis, sostenía que los "hijos de Dios" eran diferentes a los "hijos de los hombres", a los cuales habrían incitado a pecar, y que ambos serían quienes habitaran la tierra desde entonces. Así podría explicarse luego la existencia del mal y la presencia del demonio junto a la humanidad, pues en esta versión se relacionó a los "hijos de Dios" fundamentalmente con los ángeles caídos. La segunda tradición, en cambio, se refiere a los ángeles como entidades que aparecieron antes de la creación de los hombres. De hecho, Satán habría sido el primero de los "ángeles de luz", quien, dominado por el orgullo, quiso igualarse a su Creador, lo cual precipitó su caída y–la de aquellos que lo siguieron (Schmitt, 1992: 16ss.; Russell, 1995).

San Agustín (s. IV-V), quien se colocó en la segunda tradición, fue sin dudas quien contribuyó con sus obras a fijar las interpretaciones doctrinarias del Occidente altomedieval a este respecto (Evans, 1988; Livingstone, 1997; Leyser, 2000)

> No trata nadie de suscitar contiendas diciendo que no se encuentran los ángeles incluidos en lo que está escrito: Que exista la luz y la luz existió (...) que, en cambio, los ángeles fueron creados no solo antes del firmamento (...) sino aun antes del pasaje Al principio creó Dios el cielo y la tierra... (San Agustín, *La Ciudad de Dios* IX, XXXII: 745)

Más allá de esto, Agustín también avanzó sobre la cuestión angélica al situarlos en un lugar particular, que luego también se haría habitual en autores posteriores:

> Lo que no puede dudar nadie, sin embargo, es que los santos ángeles están en las moradas sublimes y, sin ser coeternos con Dios, sí están seguros y ciertos de su felicidad verdadera y eterna. (*Ibíd.*, p. 746.)

Por supuesto –puntualiza–, hay ángeles que pecaron por su voluntad y eso habría producido "dos sociedades diversas y desiguales" de ángeles, a los que relaciona con el tópico de la luz y las tinieblas:

> Aquella, atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejercita la venganza con justicia; esta, con soberbia se abrasa en ansias de dominar y hacer daño; aquella, como ministro de la bondad divina, hace todo el bien que quiere; esta se ve frenada por el poder de Dios para que no haga todo

> el mal que desea. Se burla aquella de esta, de suerte que aún contra su voluntad haga bien con sus persecuciones; envidia esta a aquella al verla recoger a sus peregrinos. (*Ibíd.*, XI, XXXIII: 748.)

De este modo, la visión que nos ofrece san Agustín es la existencia de un conflicto entre luz y tinieblas como símbolos del bien y del mal, en el que se encuentran caracterizados actores específicos. Este conflicto no debe ser entendido en términos de dualismo –esencialmente contrario a la doctrina cristiana–, sino más bien como relación compleja donde se revelaría la habilidad humana para aceptar y enfrentar ambos bajo la guía espiritual brindada por Dios y transmitida por sus santos y hombres de Iglesia. (Mathewes, 2004: 28-29, 205ss.; Rapp, 2005: 9-20) No hay que olvidar que la visión agustiniana reúne en sí una estrecha relación entre creencia, comprensión y acción, ya que-no se trataría tanto, o solo, de basar la adhesión a la verdad revelada en la inteligencia sino, especialmente, en el abandono de la voluntad ante la Gracia y la fe, la confianza en la divinidad y la aceptación de sus designios. (Bochet, 1997: 16-21) Dicho sea de paso y más allá de la postura agustiniana, es notable la confusión en cuanto a significaciones precisas característica del período altomedieval, entre las diversas acciones de los hombres. La Gracia, por ejemplo, podía ser entendida como de carácter sobrenatural o como una faceta de la asistencia que solo Dios es capaz de brindar. (McGrath, 2005:131)

Ángeles y demonios en Gregorio e Isidoro

Los autores posteriores mantuvieron en sus obras las ideas trazadas por el obispo de Hipona, adaptadas a los géneros que escribían pero con ínfimos cambios en su sustancia.

Gregorio Magno presenta a los ángeles buenos como enviados de la divinidad que sirven de medio para comunicar a los hombres la misión que Dios espera que cumplan (Gregorio el Grande, *Dialogues,* I, I, 7: 22.); también para librar de la tentación del pecado a los elegidos (*Ibíd.*, I, IV: 39) o para aliviar sus penas, exaltándolos. En este último sentido, por ejemplo, se detalla: "este otro a quien el ángel liberó y arrebató su espíritu en éxtasis salió ciertamente fuera de sí, pero por encima de sí mismo". (*Ibíd.*, II, III, p. 147)

De este modo, la figura angélica actúa no solo como alguien que alivia a los hombres de su carga, sino que además, al hacerlo, coopera en el fortalecimiento de la fe de aquel que recibe su ayuda, obrándose así un prodigio por disposición divina. (*Ibíd.*, III, XVI: 335.) Del mismo modo, esta acción implicaría la evidencia de un instrumento capaz de ajustar la "depravación humana", incentivando el servicio a Dios y a su Iglesia, de parte de quienes reciben sus beneficios (Newhauser, 2007:10).

Ahora bien, los ángeles también poseen la función de apartar a los pecadores del conjunto de la comunidad con el objeto de disponerlos para el castigo, aunque –nótese– no serían los encargados de castigarlos:

> Los ángeles segadores atan la cizaña en manojos para quemarla, cuando asocian a los cómplices con los compañeros en castigos similares, para que ardan los soberbios con los soberbios, los lujuriosos con los lujuriosos... (*Ibíd.*, IV, XXXVI: 24)

Esta labor se entiende mucho más cuando se toma en cuenta que para Gregorio no se puede hacer nada en esta vida sin el contagio del mal, no solo por la marca dejada en los hombres por el pecado original, sino también porque la divinidad habría dispuesto la "posibilidad del mal" para que la elección humana evidencie si merece una recompensa o un castigo. Bien podría afirmarse que se considera desde el primer momento a los seres humanos como pecadores que merecen ser castigados, actuando Dios como juez supremo. (Evans, 2002: 11; Thiselton, 2002: 87). Isidoro de Sevilla concuerda, en su planteo respecto a los ángeles, con lo consignado hasta aquí. Por ejemplo:

> El nombre de ángeles corresponde a su oficio, no a su naturaleza, ya que por naturaleza se llaman espíritus. Cuando, pues, son enviados desde el cielo para llevar mensajes, del propio mensaje toman el nombre de ángeles... (*Isidorus Hispalensis Sententiae* I, X: 29)[1]

En cuanto a su naturaleza, sostiene que es mudable y solo se mantienen inmutables por la Gracia, cuya falta le permitirá presentar luego y entender la presencia y el accionar de los demonios. Ahora bien, junto a los ángeles buenos existen también los demonios que, tal como dijimos, en cuanto a su naturaleza, son ángeles con una función que cumplir.

Gregorio nos presenta un cuadro mucho más variado, y hasta pintoresco, del diablo y sus seguidores. No duda en calificarlos como los primeros entre los creados por Dios y Satán sería "al que hizo el más grande que a los demás ángeles". (Gregorio Magno, *Moralia in Job*, IX, V: 0861A). Isidoro lo plantea de modo similar en *Sententiae*, I, X: 29 y 34-35; II, XV: 126ss.; *Etimologías*, IX: 721) Además, sostiene:

> Movido por la soberbia, había sido condenado, alejándose de la condición de los demás ángeles. Se dice, sin embargo, que estaba entre ellos porque, aunque es verdad que perdió la condición de bienaventuranza, no dejó nunca de ser semejante a ellos en su naturaleza... (*Ibíd.*, II, IV: 0557B)

Los *exempla* contenidos en los *Diálogos* gregorianos son una fuente destacada al momento de considerar cómo se presentaría el diablo en el mundo de los hombres. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos (*Dialogues*, II, VIII: 168-170), o bien como un chiquillo negro (*Ibíd.*, II, IV:152), un ave pequeña y negra (Ibíd., II, II:

[1] Gregorio sostiene un argumento similar en *Dialogues*, IV, III: 22-24.

136), una serpiente (*Ibíd.*, III, XVI: 328.). También podía tener aspecto de moro (Ibíd., IV, XVIII: 74) y hasta de un peregrino (*Ibíd.*, I, X: 96-98), por mencionar sólo los principales. Estas formas se expresan con voz humana o, en muchos casos, imitando "con enormes gritos y grandes clamores el rugido de los leones, el balido de las ovejas, el rebuzno de los asnos, los silbidos de las serpientes y el chirrido de los puercos y de los ratones". (*Ibíd.*, III, IV: 270)

Perdida entonces la bienaventuranza, en esa condición de "carencia", la acción demoníaca actuaría tentando a los hombres respecto a cuatro virtudes fundamentales –prudencia, templanza, fortaleza y justicia–, buscando su perversión. (*Moralia in Job*, II, XLIX: 0592A-0594A). Isidoro de Sevilla, por su parte, toma elementos de los autores anteriores aunque no desarrolla una descripción iconográfica tan precisa y sostiene que el diablo no es el creador del mal, sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia. (*Sententiae*, I, IX: 25) Puntualiza:

> "Antes que toda la creación del mundo fueron creados los ángeles y antes que toda la creación de los ángeles fue creado el diablo (...) el primero, con prelación de orden, no con prioridad de tiempo" (*Ibíd.,* I, X: 31)

Ahora bien, ¿en qué consistía la soberbia del diablo? Isidoro lo precisa del siguiente modo: "el diablo (...) es malo, porque no buscó la gloria de Dios, sino su propio interés". (*Ibíd.*: 34) En ese sentido, se aclara que "a los ángeles buenos no sólo los crea, sino que los configura; a los malos, en cambio, los crea pero no los configura". (*Ibíd*, I, VIII: 22)

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer conclusiones interesantes. Carente de virtudes, impuro, trastornado, el diablo se presenta a los fieles como el sujeto que, por su propia elección y carencias, se transformaría en la referencia del mal en el mundo. Sin embargo, esta referencia no sería exclusiva de él, pues lo mismo que se atribuye a la entidad demoníaca podría asignarse a los hombres, en tanto pecadores en su origen.

Las ideas de la posibilidad del mal y el papel asignado a los demonios en esa estructura –el tentador, corruptor por antonomasia[2]– deja en evidencia, no solo la centralidad del mal en el marco de una religión de salvación (contra la que este atenta), sino que además obedece a una elaboración concreta respecto a qué se consideraría el mal: la nada. (San Agustín, *Confesiones* III, 7: 80; VII, 13: 186; VII, 16: 188; Íd., *Ciudad de Dios*, II, IV, p. 84; XI, IX: 700; Isidoro de Sevilla, *Moralia in Job*, II, XXIV: O576C; *Sententiae*, I, IX: 25). Pero se trata de una nada que puede entenderse como un elemento que recibe su entidad por su uso, su aplicación y no en sí

[2] La tradición judía reconoce a "satán" como un término genérico que ocasionalmente se asigna a los ángeles que Dios envía con el propósito específico de "bloquear" u obstruir las acciones de los hombres. Sería, así, alguien que se opone, obstruye o actúa como "adversario", que es la traducción común que se hace de "satan" (Pagels, 1995, p.39 y ss.)

mismo, ya que su capacidad de "corromper" se activa al momento de producirse la situación maligna.

Ahora bien, quien atribuye estas características al mal, a la entidad demoníaca y a los hombres es una institución en particular: la Iglesia, que, tomando como referencia la Fórmula de Unión, se proclama a sí misma como aquella que guardaría la pura y verdadera fe, asumiendo además el *primatus magisterii*, la primacía en la enseñanza de la fe. En tanto tal, insiste en proclamar la *societas reipublicae christianae*, la unión de los cristianos bajo su salvaguarda y guía, que puede ejercer en su carácter de poseedora de una *auctoritas* específica. (Ullmann, 2003: 20ss.) En ese sentido, la Iglesia intentaría ordenar el caos del mundo construyendo y ofreciendo a los creyentes un estilo de vida espiritual (Sarris-Dal Santo-Booth, 2011: 34) que los aparte de la nada. Esta operación no solo es fruto de debates al interior del cristianismo respecto a la autoridad religiosa, sino que pone en evidencia también los esfuerzos por lograr y promover una uniformidad doctrinal y litúrgica que ayude a potenciar el poder político de la Iglesia y la creciente autoridad de los obispos. (Reed, 2005: 192ss.)

Es necesario destacar en este punto que la capacidad de la Iglesia de fijar por sí sola la identidad cristiana y absorber la disidencia es todavía limitada o, mejor, embrionaria, pues el proceso de la elaboración de una ortodoxia dista mucho de ser estático, sino que manifiesta un dinamismo notable en el que la Iglesia y las monarquías –por citar un caso– van perfectamente de la mano. (Moore, 1989: 15ss; Le Goff, 1999: 58ss.)

Las ideas referidas a ángeles buenos y demonios no escapan a esta situación por las múltiples significaciones que encierran sus imágenes respecto a su papel en la salvación de la humanidad, sus sentidos literal, alegórico, moral y anagógico, o bien, por la existencia de las jerarquías que se observan en los textos sagrados (Keck, 1998, p. 12 y ss). En esta multiplicidad, los actores del bien y del mal no escapan, en el discurso eclesiástico y en líneas generales, de la relación concreta que existiría entre la voluntad y las obras. Así, según Gregorio:

> "Acudió entre los hijos de Dios porque si estos existen para socorrer a los elegidos, el diablo está para ponerlos a prueba. Se presentó entre los hijos de Dios porque, si estos se ofrecen como ayuda bondadosa a los que se fatigan en esta vida, él, sin saberlo, realiza un servicio a favor de la justicio divina ejerciendo su ministerio de reprobación". (Gregorio Magno, *Moralia in Job*, II, XX, cols. 0573D-0574A)

Isidoro lo considera en el mismo sentido (*Sententiae*, I, XI, 7: 39-40; I, XVII, 6: 61; II, XXXIX, 5:.171, por citar algunos ejemplos) y también puntualiza:

> Cuantas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes, a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían. (*Ibíd.*, I, X, 18: 35)

Aquí, el accionar demoníaco cobra un nuevo sentido, ya que "la voluntad de Satanás es siempre malvada, pero su poder no siempre es injusto" (*Moralia in Job*, II, X, col. 0564A) o "de ahí que toda intención del diablo es injusta y, sin embargo, por permisión divina, es justo todo su poder (...) Dios le permite justamente tentar a aquellos que han de ser tentados y del modo que deben serlo". (*Sententiae*, III, V, 5: 205) Al colocar los límites, forma e inspiración a su accionar, la divinidad se serviría de los ángeles y demonios y, al hacerlo, explicitaría su función en la tierra. De hecho, Gregorio e Isidoro consideran que los ángeles son tutores de los pueblos y de los hombres (*Moralia in Job*, II, III-IV: 0556A-0557D; *Sentencias*, I, X, 20: 35; I, X, 21: 36) y, en la medida que no dudan que los demonios conservan sus características angélicas, admiten el cumplimiento de un ministerio particular, encargado de poner a prueba y castigar a los hombres.

El discurso eclesiástico respecto al bien y al mal, a los ángeles y los demonios, puede considerarse como un elemento más al momento de justificar la relevancia que esta institución pretendía tener sobre la vida del Occidente Medieval. Al articular las ideas de salvación con los elementos necesarios para lograrla, presenta a los ángeles y demonios como parte de la historia y la realidad, pues en ellos, en las voluntades y acciones capaces de inspirar o justificar, se encontrarían los signos del Plan Divino para los hombres en la Tierra. (Whalen, 2009: 17) Un plan que solo unos pocos pueden, si no conocer, interpretar hasta cierto punto.

A la vez, este discurso pretende sentar las bases de la autoridad y el poder, que actuarían como agentes capaces de implantar las verdaderas disposiciones cristianas a través de leyes y sanciones, definitiva, autoridad y poder crearían las condiciones para experimentar la verdad religiosa (Moore, 1989; Asad, 1993), una forma de cognición que generaría modelos de realidad, un nuevo saber expresado a partir de la capacidad performativa del discurso. (Buxó, 1989: 209; Bravo García, 1997: 93; Kienzle, 2002: 89ss.)

Bibliografía

Fuentes

Pedro Rodríguez de Santidrián, *Confesiones de san Agustín*, Madrid: Alianza, 2011.

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid: B.A.C., 1998, 2 tomos.

Gregorio Magno, *Dialogues*, (ed. de Adalbert de Forgé y Paul Antin), París: Cerf., 1979-1980, 2 tomos.

Gregorio Magno, *Moralia en Job*, Patrología Latina, vol. 75.

Isidorus Hispalensis Sententiae (Ed. P. Cazier), CCL, CXI, Brepols, 1998.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Ed. José Oroz Reta y Manuel – A. Marcos Casquero. Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz), Madrid: B.A.C., 1993, 2 tomos.

Estudios

AAVV (2007), *The Seven Deadly Sins. For communities to individuals*, Newhauser, R. (ed.), Leiden: Brill.

Asad, T. (1993), *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Bochet, I. (1997), "Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d´Augustine", en Livingstone, E. (ed.), *Studia Patristica* Vol. XXXIII, Lovaina: Peeters.

Bravo García, A. (1997), "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en Badenas, P. Bravo, A. y Pérez Martín, I. (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Burton Russell, J. (1995), *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*, Barcelona: Laertes.

Burton Russell, J. (1995), *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Laertes.

Buxó, M. J. (1989), "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en Álvarez Santalo, C., Buxo, M. J. y Rodríguez, S. (eds.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa,* Barcelona: Anthropos-Fundación Machado.

Evans, G. R. (1988), *The thought of Gregory the Great*, Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, G. R. (2002), *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres: Routledge.

Keck, D. (1998), *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press.

Kienzle, B. M. (2002), "Medieval sermons and their performance: theory and records", en Muessig, C. (ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden: Brill.

Le Goff, J. (1999), *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Paidós.

Leyser, C. (2000), *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press.

Mathewes, Ch. T. (2001), *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

McGrath, A. (2005), *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of justification*, Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, R. I. (1989), *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental*, Barcelona: Crítica.

Pagels, E. (1995), *The origin of Satan*, Nueva York: Random House.

Rapp, C. (2005), *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian lidership in an age of transition*, Los Ángeles: University of California Press.

Reed, A. (2005), *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sarris, P., Dal Santo, M. y Booth, P. (2011), *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden: Brill.

Schmitt, J. C. (1992), *Historia de la superstición*, Barcelona: Crítica, 1992.

Thiselton, A. (2002), *A concise encyclopedia of the philosophy of religion*, Oxford: Oneworld.

Ullmann, W. (2003), *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres: Routledge.

Walen, B. E. (2009), *Dominion of God. Christendom and apocalypse in the Middle Ages*, Harvard: Harvard University Press.

LA FIGURA DEL CREYENTE EN EL *DE HAERETICIS* DE ZANCHINO UGOLINI

ALEJANDRO MORIN
(UBA - UNC - CONICET)

En la legislación papal contra la herejía que prolifera entre fines del s. XI y principios del XII, la figura del *credens* revela una complejidad importante. Los *credentes* forman parte de un conjunto más abarcativo de cómplices de los herejes que quedan involucrados en la persecución de la Iglesia cuando esta última, en especial después del IV Concilio de Letrán, amplíe definitivamente su radio de acción atendiendo a las simpatías generadas por las distintas corrientes heterodoxas entre los feligreses comunes, los *simplices*. La determinación de este conjunto de figuras satélites definidas por la complicidad, que incluye también a *defensores, occultatores, celatores* y *receptatores*, es otro síntoma de la inflexión acontecida en el s. XII en la lucha de la Iglesia contra la herejía, que Moore dio en llamar the *war on heresy*, contienda que, al alcanzar no solo a heresiarcas sino también a simples simpatizantes, se distingue radicalmente de las formas tradicionales de enfrentar el peligro herético (Moore, 2012: 6-10).

El análisis del conjunto de *fautores haereticorum* permite apreciar la presencia de un doble régimen de diferencia respecto de los herejes que opera en su definición. En primer lugar, un régimen de gradación que supone en el caso de los *fautores*, estar más o menos implicado criminalmente, a diferencia de los herejes propiamente dichos, que se estructuran sobre un esquema binario (se es o no se es declarado hereje). En segundo lugar, uno de exterioridad, por cuanto los *fautores* se definen, a diferencia del hereje que lo hace en función del error, por unas acciones respecto de unos otros, que son los errados heréticos. Dadas estas coordenadas, se explica por qué los *credentes* resultan difíciles de clasificar, tanto para los hombres de los siglos XIII y XIV, como para los medievalistas que analizan hoy la normativa de persecución. Se trata, como plantea Sackville (2011: 98), de la única denominación entre los *fautores* que no es autoevidente y a la que no parece aplicársele el doble régimen de diferencia. Si el hereje es quien cree pertinazmente en un error, ¿en qué consistiría la acción propia del *credens*, su creer, y que diferenciaría el creer del hereje del creer del creyente, y por qué uno podría graduarse y otro no? Gradación y exterioridad se complican en el caso de los *credentes* y ello lleva necesariamente a encuadrar el examen de esta categoría en un marco más amplio, dado por las distintas aproximaciones a una historia de la creencia en el mundo medieval.

En este trabajo nos proponemos presentar el tratamiento que Zanchino Ugolini, jurista nacido en Rimini (fl. 1302-1340), efectúa de esta figura del *credens*, a través del análisis de su argumentación y el seguimiento de sus alegaciones legales. Su *De*

Haereticis o *Tractatus super materia hereticorum* es un texto de jurista y un texto de encargo (por parte del inquisidor de la Romagna Frà Donato de Sant'Agata, ca. 1330). En este sentido, se trata de un manual de inquisidores peculiar, pues su autor se planteó como eje las cuestiones ligadas al procedimiento judicial, dejando de lado el desarrollo de la heresiología, que abunda en obras del mismo género. Ha sobrevivido en seis manuscritos y cuatro ediciones del s. XVI, todas publicadas en el lapso de veinte años, coincidiendo con el momento de mayor atención papal a los textos inquisitoriales medievales, que se releen en el contexto del conflicto con el protestantismo.

El seguimiento de las alegaciones que brinda Zanchino en los fragmentos dedicados a los *credentes* permite ver cómo se elabora desde el registro jurídico esta figura intentando al mismo tiempo captar cómo influyen en dicha construcción las particularidades del juego de alegaciones del derecho medieval. En efecto, se trata de un juego intertextual muy distinto al de un tipo de argumentación jurídica como la propia del derecho contemporáneo, que trabaja con la remisión a leyes madres o generales o, en sentido contrario, a casos donde se sienta jurisprudencia generalizable. El casuismo medieval y su renuencia a la tratadística doctrinal llevan más bien a un juego de acumulación de alegaciones que, a través de la parataxis, trabaja a veces con contigüidades temáticas pero también poniendo en relación órdenes de cosas radicalmente diferentes y generando, así, efectos de sentido de distinto tenor (Thomas, 2005: 72-73).

El contexto para una primera aproximación a la figura del creyente en nuestro texto se da en el cap. 2, dedicado a las distintas definiciones de hereje que circulan en tiempos de Zanchino: *Quot modis sumatur haereticus & qui proprie dicatur haereticus*. Allí nuestro jurista remite a una de dichas definiciones que nunca deja de aparecer citada, el *Decretum* de Graciano en C. 24, q. 3, c. 28. Se trata de un pasaje del *De utilitate credendi* de Agustín de Hipona que plantea la distinción entre el hereje y quien cree a los herejes, definidos, el primero, como aquel que, por alguna ventaja temporal o por la propia gloria y poder, genera o sigue opiniones falsas e insólitas, y el segundo, como un hombre engañado por una errada representación de la verdad.[3] Ahora bien, si para el *tandem* Graciano/Agustín un hereje es aquel que "uel gignit, uel sequitur" opiniones erradas, para Zanchino, en cambio, se impone trazar la línea divisoria al interior de esa disyunción, de manera que "gignens errorem debet proprie appellari haereticus: sed sequens errorem debet apellari credens erroris." De esta manera, el hereje prácticamente queda asimilado a la figura del heresiarca y es por ello que en este contexto Zanchino reenvía a otro pasaje de Graciano, C. 24, q. 3, c. 32, un texto del papa Urbano donde se pondera la gravedad de los errores ligados a la herejía, de modo que aquel que defiende el error resulta más severamente considerado que aquellos que yerran, y así, este tipo de "magister erroris", "non tantum hereticus, sed etiam heresiarcha dicendus est." Esta reinterpretación de la definición agustiniana resulta ilustrativa del trabajo de adaptación de las fuentes a la normativa de la época, que obliga a nuestro autor a plantear una

[3] "Hereticus est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas ac nouas oppiniones uel gignit, uel sequitur. Ille autem, qui huiusmodi hominibus credit, est imaginatione quadam ueritatis illusus", según la edición de Friedberg del *Corpus Iuris Canonici*.

diferencia, criminalizando al creyente en términos más contundentes que la imagen del "imaginatione quadam ueritatis illusus" de su texto base. Da cuenta asimismo de la relativa novedad de esta figura, sujeta todavía a una gran indeterminación, tal como lo prueba la proliferación de consultas legales en la literatura inquisitorial de principios del s. XIV (Sackville, 2011: 98). Volveremos más adelante sobre esta distinción entre hereje y creyente por cuanto Zanchino la retoma en el cap. 7.

Si esta primera referencia a los *credentes* es breve, Zanchino les dedica *in extenso* el cap. 3: *De credentibus haereticorum, & participantibus cum eis*. Éste se inicia con un punto de partida bien asentado en la normativa vigente, la condición de *proximi haereticis* que ostentan los creyentes, vale decir, la cuestión de la distancia problemática con unos otros, a los cuales los considera diferentes, al mismo tiempo que íntimamente cercanos. Esta normativa está compuesta en las alegaciones de Zanchino por tres referencias: X 5, 7, 13, 5 que recoge el c. 3 de IV Letrán de 1215 donde se termina de definir el conjunto de *fautores*,[4] su versión en el derecho imperial, la auténtica *Credentes* de Federico II, ubicada en el Código de Justiniano luego de la l. *Manichaeos* (C. 1.5.4) y finalmente *Sext.* 5, 2, 18, decretal de Bonifacio VIII que retoma la auténtica federiciana para asegurar el deber de asistencia de los jueces seculares en la persecución y captura de los sospechosos de herejía, al mismo tiempo que se resguarda la competencia exclusiva del fuero eclesiástico en lo que hace a este crimen.

La creencia de este tipo particular de satélite de los herejes que es el *credens* se manifiesta, nos dice el manual de Zanchino, por palabras o por actos, dos modalidades que dan pie a sucesivos comentarios del jurista. Respecto de la expresión *ex verbis* de la creencia en el error, el texto de Zanchino trae a colación cinco alegaciones que, reenviando a referentes muy disímiles en sus contenidos, tienen como hilo conductor la relación entre el discurso y la expresión de una voluntad. En este punto, dos citas del *Decretum Gratiani*, que también descansan en textos de Agustín, apuntan directamente a esta cuestión. Una de ellas, C. 22, q. 2, c. 4 que recoge un pasaje del *Enchiridion* en torno de la mentira (y su ausencia cuando se afirma algo falso pensando que es verdadero), aborda de manera explícita la relación entre discurso y verdad, al plantear que el primero fue instituido, no para que los hombres se engañen mutuamente, sino para comunicar a otros los propios pensamientos.[5] La otra cita (*De poenit.*, d. 1, c. 84) agrupa otro pasaje del *Enchiridion* con parte de la epístola 54 sobre la eucaristía y, para hablar del dolor del penitente, menciona el topos del corazón oculto a los hombres que solo se manifiesta con palabras o con signos.[6] Otras dos alegaciones que también provienen del *Decretum*

[4] "Credentes praeterea, receptatores, defensores et fautores haereticorum excommunicationi decernimus subiacere, firmiter statuentes, ut, postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia seu consilia, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur", en *Corpus Iuris Canonici*, edición Friedberg.

[5] "Et utique verba propterea sunt instituta non per quae se homines invicem fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est."

[6] "[...] plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, nec in aliorum noticiam nisi per uerba uel quecumque alia signa procedit."

abordan la relación entre discurso y voluntad a partir de cuestiones relativas al sacramento del bautismo: en *De cons.*, d. 4, c. 77 (nuevamente, Agustín de su *De baptismo contra donatistas*), la cuestión es el bautismo infantil y la posibilidad de que la propia voluntad sea representada con discurso ajeno (solo habilitada en el caso de quienes no pueden, por edad, expresarla); en *De cons.*, d. 4, c. 116 (*ex Concilio Martini Papae*) el caso viene dado por el bautismo de una mujer embarazada, el cual no alcanza a la criatura, porque "quod unicuique propria uoluntas in confessione monstratur." Pero la relación entre palabras y pensamiento interno excede el marco del derecho canónico, pues Zanchino incluye aquí una referencia a la propiedad *supellex*, el ajuar, que aparece en *Dig.* 33.10.7 en torno de la voluntad del legatario cuando la denominación *supellex* parece no convenir a los bienes legados. Este texto de Celso recogido en el Digesto plantea la necesaria pero problemática adecuación entre las palabras proferidas y la intención con que se las emitió.[7] La preocupación, en las cinco alegaciones, por la conexión entre discurso y voluntad interior revela la necesidad de dar validez probatoria a las declaraciones de los sospechosos a fin de objetivar una adhesión al error, inasible en su interioridad, y así cuadrarlos en la figura criminal de los *credentes*.

La otra vertiente de la argumentación, la prueba *ex factis*, resulta en principio más ardua. Se inicia con un reenvío a la normativa vigente que establece en *Sext.* 5, 2, 3 la recepción del *consolamentum* como signo factual de la adhesión al error de los sospechosos.[8] Como primer paso, Zanchino se encarga de equiparar la modalidad verbal y la factual a la hora de expresar una voluntad: "Non enim refert an quis declaret voluntatem suam verbis, an ipsis rebus & factis." Para justificar esta asimilación incorpora tres citas legales en las que la conducta refleja una voluntad que opera en situación. En primer lugar, reenvía a Dig. 1.3.32, un texto infinitamente citado en los estudios sobre derecho consuetudinario en la Edad Media, pues al estipular el valor de una "inveterata consuetudo" se pregunta si existe diferencia entre que un pueblo manifieste su voluntad por medio del voto y que lo haga por sus actos mismos.[9] La siguiente alegación corresponde a un texto recogido por Graciano, C. 20, q. 1, c. 6 (*ex Concilio Triburiensi*), que trata sobre aquel que fue introducido en un monasterio por sus padres pero que "in ecclesia cepit canere et legere" y por ello queda obligado a permanecer allí y se le prohíbe tomar mujer. Por último, un texto de Jerónimo retomado en C. 11, q. 3, c. 84 que asimila las malas acciones con negar a Dios (y viceversa). Se trate del pueblo, de un monje o de cualquier cristiano, lo crucial aquí es una voluntad pasible de ser expresada, tanto en palabras, como en la propia conducta.

---

[7] "[...] non arbitror quemquam dicere, quod non sentiret, ut maxime nomine usus sit, quo id appellari solet: nam vocis ministerio utimur: ceterum nemo existimandus est dixisse, quod non mente agitaverit [...] non tamen a servio dissentio non videri quemquam dixisse, cuius non suo nomine usus sit. nam etsi prior atque potentior est quam vox mens dicentis, tamen nemo sine voce dixisse existimatur."

[8] "Factis autem detegitur quis esse credens haereticorum, cum hoc facti in quo exprimitur ipse error, & credulitas erroris: ut puta, quia adorat haereticos scienter, vadit ad praedicationes eorum: vel exhibet reverentiam secundum suos mores: vel recipit ab eis consolationem, immo verius desolationem, vel communionem, seu manus impositionem: vel alia facit, quae pertinent ad ritum, seu sectam supersitiosae religionis illorum: nam talis dicitur esse credens, ut ext. de haeret. c. filii. lib. 6."

[9] Cfr., por ejemplo, Miceli (2012: 118).

El segundo paso es postular que de los hechos se puede presumir la voluntad: "ex factis praesumitur de affectu." Las alegaciones al respecto se inician con dos reenvíos al derecho justianianeo, *CJ*. 2.20.6 y *Dig*. 4.3.1.8, centrados ambos en el concepto de dolo como materia a probar. Una tercera referencia romana se da con la remisión a *Dig*. 28.7.27 que trata sobre condiciones impuestas al heredero por el testador, en particular si la condición estipulada en un codicilo puede o no implicar la exclusión de un heredero en caso de incumplimiento (aquí el codicilo aparece como expresión de su voluntad: "porro in defectu condicionis de ademptione hereditatis cogitasse intellegitur"). La cuarta referencia viene dada por una decretal de Inocencio III incorporada en el *Liber Extra* en X. 1, 21, 4 que trata del impedimento de bigamia para la ordenación en el caso del viudo que contrae *de facto* con una segunda mujer: la norma establece que, aunque la calificación de bígamo no sea perfectamente acorde a derecho, se ha de tomar en cuenta "non iuris effectus, sed animi destinatio."[10] Las últimas dos referencias, tomadas del *Decretum*, atienden también a la relación entre acción e intención. Una, C. 32, q. 5, c. 13 recoge de Gregorio la reflexión en torno del adulterio mental que comete aquel cuyos ojos ven una mujer con concupiscencia según *Mateo* 5, 28. La otra, C. 32, q. 5, c. 10, cita el *Opus imperfectum in Matthaeum* (hom. 32) de Pseudo-Crisóstomo que señala que así como no constituye pecado la acción involuntaria, la justicia no se consuma en un acto si la voluntad no asiste abrazando un santo propósito.

Cabe señalar que se trata de alegaciones en algún punto problemáticas, pues parecen plantear la determinación de las acciones en función del *affectus* que las origina, pero que difícilmente justifican la aserción primera de los hechos que presume dicho *affectus*. De todos modos, Zanchino evalúa que los hechos son más relevantes que las palabras a la hora de declarar una voluntad y para fundamentar esto cita cinco alegaciones del *corpus iuris canonici*. De éstas, una es el ya mencionado pasaje de Jerónimo (C. 11, q. 3, c. 84) por el cual se equipara las malas acciones con negar a Dios y otra, Sext. 3, 14, 1, sobre el menor de 14 años ingresado al monasterio, cuya portación de hábito durante un año equivale a la profesión de hacer vida religiosa, que recuerda una situación similar a la ya planteada por C. 20, q. 1, c. 6 de aquel ingresado al monasterio por decisión de los padres. Las otras tres remisiones, provenientes del *Liber Extra*, refieren a cuestiones de organización eclesiástica sobre privilegios (X 1, 2, 8), prebendas (X 1, 2, 9) o apelaciones a la sede apostólica (X 2, 28, 52): en este último caso, por ejemplo, tomar el camino a Roma es considerado por la autoridad papal como una apelación tácita.

Ahora bien, tales hechos deben manifestar claramente la adhesión al error, pues de lo contrario no cabe la calificación de *credens*. Es así que Zanchino recuerda la normativa de Sext. 5, 2, 8, 4 que limita la competencia de inquisidores en asuntos de sortilegios o adivinaciones solo en los casos en que "haeresim saperent manifeste" (Diehl, 2004: 60). Ello lleva a una evaluación de las acciones que puedan ser indicadoras de una creencia en los errores de los herejes. Así se plantea el caso de las visitas o entrega de limosnas a herejes: el manual indica que, salvo en el caso de reincidentes, esta conducta

[10] Sobre las peculiaridades del impedimento de bigamia y el rol de la decretal *Nuper a nobis*, cf. Kuttner (1961: 410).

no alcanza para calificar de *credens* aunque sí de *suspectus* (Sext. 5, 2, 8, 2 y X 5, 7, 13, 2). ¿Qué ocurre, entonces, con la asistencia de los herejes a predicaciones, una acción que parece tener una conexión más transparente con la idea de creer? La respuesta es doble en función de la frecuencia con que se asiste. En efecto, se trataría de un indicador, si ello ocurre más de una vez, y para fundamentar esta opinión Zanchino trae a colación tres referencias legales. En la primera, CJ. 9.18.8, se equipara la culpa de quien aprende cosas prohibidas a la de aquel que las enseña. En la segunda, también del *Codex*, se plantean límites a la indulgencia de emperadores, por ejemplo, en el caso de los reincidentes (CJ. 1.4.3). Por último, cita X 3, 1, 8, que recoge el c. 11 de III Letrán sobre los frecuentadores de monasterios de monjas que, como aclara el *casus* de la glosa ordinaria, "in vitium sonat." En cambio, si se trata de una única asistencia a las predicaciones heréticas no cabe la identificación con los *credentes*. Las tres alegaciones que aquí hace operar Zanchino responden a materias muy lejanas a la cuestión tratada, pero con las que tienen en común la idea de continuidad. Primeramente, X 2, 23, 3 considera que cuando se identifica a un adolescente por sus buenas acciones es legítimo presumir su bondad en el futuro. En segundo lugar, *Dig*. 23.2.33 estipula la continuidad del mismo matrimonio cuando una mujer tras la separación retorna con su marido si esto ocurre pronto y no hubo entre tanto devolución de dote. Finalmente, *Dig*. 24.2.2 trata sobre la fórmula de repudiación que debe pronunciarse para efectivizar un divorcio: como se trata de la devolución de la dote, podríamos pensar que complementa la referencia anterior y suponer que, mientras no se profieran las palabras adecuadas, permanece el lazo matrimonial. Como vemos, se trata de alegaciones: en este caso, con una relación poco transparente con la materia tratada por nuestro autor. Podemos intuir, sin embargo, la confianza en el buen católico que, pese a haber entrado en contacto una vez con el veneno de la palabra herética, mantiene no obstante la continuidad en el estado correcto, preservando así un lazo fundado en la *fides*, que tanto organiza las relaciones entre los fieles y el plano divino, como cimienta la unión entre los esposos.

Esta doble modalidad de expresión verbal/factual de la adhesión al error de los herejes que Zanchino desarrolla para explicar la detección de *credentes*, desplegando, como vimos, los correspondientes juegos intertextuales, deriva sin embargo en la declaración de paridad herejes/creyentes: "Et scias quod praedicti, qui vere censentur credentes ex verbis, vel factis, censentur haeretici: & pari poena cum haereticis iudicantur." Y lo fundamenta citando la normativa del caso: X 5, 7, 15, 1 y X 5, 40, 26. Esta identificación que el texto produce tras haber desplegado las especificidades de una de las figuras resulta, como construcción institucional, un tanto confusa. Con la postulación de esa paridad es que Zanchino comienza asimismo el cap. 7 ("Ex quibus indiciis extrinsecis detegatur error mentis: ut per hoc haereticus censeatur") dedicado a la detección de herejes: "haereticus & credens haereticorum ambulant paribus passibus; sunt in pari culpa, & per hoc veniunt pari poena plectendi." Con un esquema argumentativo que sigue de cerca lo ya dicho en el cap. 3 sobre los *credentes*, Zanchino desarrolla para los herejes las formas de manifestación *ex verbis* y *ex factis* para declarar nuevamente que "credentes non discrepant ab haereticis in excessu criminis, nec in

poena." Aclara sin embargo que una diferencia es la que "solo posset inter eos [...] assignari", a saber, que el hereje es el que genera el error ("gignit errorem") y el creyente es el que lo sigue ("sequitur illum"), "quasi haereticus errare incipiat a se ipso: & credens adhaereat errori alterius: & sequatur illum", retomando así lo expuesto en el cap. 2, donde asimilaba en un punto herejes y heresiarcas y partía en dos la definición agustiniana para poder adaptarla a la normativa vigente.

En el resto del capítulo, Zanchino tendrá que dar cuenta de las dificultades probatorias *ex factis* respecto de los herejes propiamente dichos y para ello contrapone el concepto de notorio con el hecho de que "error consistat in animo & in mente", en cuyo caso no hay constancia efectiva sino que se presume "per extrinsecos actus & per exteriora indicia."[11] El despliegue de las alegaciones correspondientes a estas afirmaciones termina derivando en que, aunque el sospechoso no afirme ni niegue, será considerado hereje en tanto parezca "de fide male sentire." Pero detengámonos en cómo quedan finalmente dibujados los *credentes* en el texto de Zanchino.

Hemos dicho que se trataba de una categoría problemática que generaba distintas interpretaciones en la época. En efecto, la opción tomada por Zanchino no es la única que circula en su tiempo. Así, hallamos la lectura que hace Vicente Hispano en su comentario a IV Letrán, donde los *credentes* aparecen como los que todavía no profesan abiertamente una secta, pero creen que los hombres de tal secta hacen buenas obras: "qui nondum profitentur sectam aliquam, sed dicunt 'Credimus quod homines secte illius boni sunt, quia nulla operantur nisi bona" (Vicente Hispano, 1981: 291). Se trata de una definición que marca, en primer lugar, una caída en la herejía en proceso, situación de transitoriedad que grafica el adverbio "nondum." Y, en segundo lugar, la definición de Vicente Hispano apunta a relaciones interpersonales y no a la adhesión a un error: los *credentes* creen en los herejes más que en el error de los herejes. Este último factor es el que toma, por ejemplo, Juan de Andrea al centrarse en la diferencia entre creer en los herejes y creer en sus errores: "haeretici ergo sunt, ex quo credunt errores: sed sunt alii, qui credunt haereticos bonos esse & de talibus credentibus, qui alias fidem catholicam tenent" (Vicente Hispano, Venecia, 1581, *ad* X 5, 7, 15).

Zanchino, en cambio, hace del error el eje común entre las dos figuras y por lo tanto debe incluir la variable de origen al señalar quién lo inicia y quién lo sigue. Esta será la opción de otros textos inquisitoriales como el *Repertorium Inquisitorum*.[12] Pero se trata de una opción que prácticamente no distingue, a los efectos prácticos, entre ambas figuras. Se puede graficar esto cuando, al tratar en el cap. 7 acerca del valor

[11] Las alegaciones aquí presentadas por Zanchino incluirán referencias a las *cogitationes hominum* que nadie puede ocultar a Dios (X 5, 19, 6), a la oposición entre las cosas manifiestas y las secretas, siendo de estas últimas Dios el único *cognitor et judex* (Dist. 32, c. 11), a la postulación de que la *incompositio corporis* (respecto de la presencia de clérigos) indica una *qualitatem mentis* (Dist. 41, c. 8), etc.

[12] *Repertorium Inquisitorum*, Venecia, 1575, p. 207: "Credens haereticorum proprie dicitur ille qui sequitur errorem, quem aliquis gignit. & haec est differentia inter credentes, & haereticos. nam haereticus proprie dicitur ille qui gignit errorem ut infra detegitur, & credens est qui adhaeret errori illius & sequitur illum: et est ratio. nam haereticus est principium erroris, & credens approbat illum errorem, quem alius inuenit."

probatorio de la posesión de libros prohibidos, Zanchino se pregunta: "nunquid per hoc censebitur haereticus, siue credens?"

Este tipo de dificultades, que hacen a la fluidez de una categoría de gran indeterminación, es lo que queríamos señalar en este trabajo, además de resaltar la variedad de órdenes de cosas (de disposiciones testamentarias al sacramento del bautismo, de la costumbre al régimen de apelaciones) que el juego de alegaciones correlaciona y moviliza para fundamentar las preocupaciones jurídicas de Zanchino por el armado probatorio de la persecución a herejes y *credentes*.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Anónimo, *Repertorium Inquisitorum*, Venecia, 1575.

Corpus Iuris Canonici (ed. Friedberg), Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.

Graciano, *Decretum Gratiani*, Roma, 1582.

Gregorio IX, *Decretales*, Roma, 1582.

Juan de Andrea, *In quinque decretalium libros novella commentaria*, Venecia, 1581.

Vicente Hispano, *Vincentii Hispani Apparatus in Concilium Quartum Lateranense*, en *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (A. García y García, ed.), Ciudad del Vaticano, 1981.

Zanchino Ugolini, *De Haereticis*, Roma, 1579.

Bibliografía secundaria

Diehl, P. (2004), "An Inquisitor in Manuscript and in Print: The *Tractatus super materia haereticorum of Zanchino Ugolini*," en Siân Echard & Stephen Partridge (eds.), *The book unbound: editing and reading medieval manuscripts and texts*, Toronto: University of Toronto Press.

Kuttner, S. (1961), "Pope Lucius III and the bigamous Archbishop of Palermo", en J. A. Watt, J. B. Morrall & F. X. Martin, OSA, *Medieval Studies*, Dublín: Colm o Lochlainn, pp. 409-453.

Miceli, P. (2012), *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Moore, R. (2012), *The War on Heresy*, Cambridge: The Belknnap Press of Harvard University Press.

Sackville, L. (2011), *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, York: University Press.

Thomas, Y. (2005), "L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue", en J. Revel et A. Passeron (eds.), *Penser par cas*, París: EHESS, pp. 45-73.

TRADICIÓN MANUSCRITA Y PROYECTO POLÍTICO ALFONSÍ: ENTROPÍA Y ESTABILIZACIÓN

DANIEL PANATERI
(CONICET - UBA)

Introducción

La obra jurídica alfonsí posee un lugar central, no solo en su propio proyecto político, sino también en la constitución de la monarquía española que lo procedió. Esto puede justificarse por la pervivencia de su obra capital en la materia nombrada: *Las Siete Partidas* (= *P.*). Claro que esta continuidad no es más que aparente. Si bien su título reaparece de manera constante en varios momentos políticos de los siglos modernos, su contenido fue mutado de manera sutil por momentos, y arrebatada en otros. La proliferación de copias y, fundamentalmente, intentos de estabilización mostraron su necesidad simbólica como marco de referencia, a la vez que propusieron una dinámica de reescritura. Estos cambios contribuyeron a la confusión de tal modo que aun hoy los debates sobre datación, verosimilitud, etc., siguen activos.[1] Esto se relaciona de manera directa con los problemas de su tradición manuscrita, la cual resulta tan compleja que todavía no poseemos una edición crítica completa y satisfactoria, siendo también sintomático que todos los grandes estudiosos fracasaron antes o durante el intento.

Uno de los cambios más interesantes es el que podemos encontrar en la *Primera Partida* donde desde el inicio hasta el título II se encuentran dos tradiciones abiertamente distintas. Una, denominada legalista, que se asemeja al *Espéculo* y la otra, llamada sapiencial, que se acerca al *Setenario.* Más allá de toda discusión, hay algo inmutable. Cercanías tan estrechas entre obras anteriores y posteriores y cambios tan profundos solo pueden indicar un proyecto en marcha que resultó indefinido, o que por vía de los alcances de sus vestigios está indefinido para nosotros. En este sentido, vamos a evitar discusiones anquilosadas para intentar mostrar algunos pilares de este proyecto que pueden verse en las diferencias de estructura entre las dos versiones ya mencionadas. Así, el objetivo será entender el por qué del cambio de registro sobre la base del cambio contextual. La manera de lograrlo es por medio del análisis formal de ambos contenidos para comprender lo profundo de la operación que alcanzó la propia forma de ilación argumental alfonsí y no solo contenidos más o menos aislados. Finalmente, la propuesta implica comprender estos cambios bajo la propuesta teórica de la entropía, la cual excede la idea de *mouvance* en vista de considerar no solo cambios realizados a nivel de copia y

[1] García Gallo (1951-52), Arias Bonet (1975), MacDonald (1979), Craddock (1981), Martin (2001).

error, sino también de operaciones conscientes de cambios conducidos y deliberados para la adaptación a diversos fines coyunturales.[2]

Entropía y *Partidas*

El concepto de entropía proviene de la teoría de la comunicación y puede referirse, por un lado, al estado que asume (intermedio y/o final) un enunciado que ya fue comunicado; por otro lado, al proceso comunicativo en sí, que se caracteriza por estar sometido al cambio constante como resultado inherente de su dinámica. De este modo, con énfasis para el caso de *P.*, la variedad de textos de carácter tan diferente, probablemente desde el siglo XIII (los casos más ilustrativos que veremos provienen, por un lado, del ms. BM Add. 20.787 *British Museum* y, por el otro, el ms. espagnol 440 *Blibliothèque Nationale de Paris*), ha generado intentos constantes de adecuación, fusión y estabilización que dieron por resultado una mutación constante del texto, no solamente por la acción de la reescritura o de la propia actividad de preservación,[3] sino también como resultado de intervenciones directas sobre el texto para aplacar –y he aquí la paradoja– el propio estado entrópico de cada época en que se la copió o editó.

Una explicación viable para entender porqué *P.* fue sometida a este proceso se encuentra en el plano de lo que representó políticamente desde un principio y, a su vez, el papel clave que jugó en tiempos de crisis monárquica: su condición de representación del cuerpo real a través de la figura del *imperium legis* (Rodríguez Velasco, 2010).[4] Marin (1994), para el concepto de representación, propone la idea de doble sentido: por un lado, aquello que designa algo por fuera de la representación (dimensión transitiva o transparente) y por otro, la capacidad de remitirse a sí misma (dimensión reflexiva u opaca). Esta última dimensión tiene como trasfondo la transformación de la fuerza o dominación en potencia o hegemonía. Por lo tanto, afirmamos que *P.*, con su fuerza representativa, se constituyó desde sus inicios como una acción política en tanto que participa en las luchas simbólicas dejando a un lado la violencia física (Chartier, 1995 y 2006). Así, la dialéctica texto-contexto y las reapropiaciones y creaciones que se juegan allí tienen un sentido fundamental en el establecimiento de un discurso de dominación y en el ejercicio de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000). Esta condición se vio reforzada en cada re-postulación de la obra.

Por cuestiones de espacio, y para concentrarnos metodológicamente, vamos a realizar el análisis sobre los prólogos. De esta manera, recortamos el objeto

[2] En este punto, debemos decir que la diferencia entonces entre considerar la entropía más que la noción de *compilatio*, tal y como la define Martin (1997), es que la primera permite entender no una operación completa sino un movimiento a través del tiempo. De cualquier modo, todos estos elementos son constitutivos del fenómeno complejo considerado a nivel global. Por cuestiones de espacio debemos limitar sin dudas los alcances y los métodos.

3 Proceso que estudia y explica brillantemente Zumthor (1972).

4 Esto toma mucha más fuerza al ver la importante presencia que tuvo la obra a través de distintos formatos a lo largo del tiempo en la política española. Dicho *racconto*, aún con esfuerzo, es demasiado largo para este espacio, pero resulta más que interesante y necesario. Se recomienda Rodríguez Velasco (2010: 127 y ss.).

estratégicamente, teniendo en cuenta la importancia de dicha sección en el armado retórico alfonsí (Cano Aguilar, 1989), y nos desligamos de dependencias fuertes con respecto al contenido.

El prólogo alfonsí

Como es bien conocido, Alfonso X hizo un uso extensivo de varios procedimientos formales en pos de establecer una argumentación por tres vías: *argumento de omnisciencia, argumento de veracidad* y *argumento de objetividad* (Lodares, 1996); a su vez, se destaca, quizá más que otros métodos, la apelación a la etimología y su uso lexicográfico.[5] Todo esto tuvo como principal elemento de cohesión la ilación trabada de una sintaxis dispuesta para el encadenamiento de razonamientos por subordinación. Esto, con algunos matices y formas intermedias, es el centro del trabajo alfonsí con la intención de generar eficacia retórica.

> **Versión legalista**[6]**:** A Dios deue omne adelantar et poner primeramiente en todos los buenos fechos que quisiere començar. Ca el es comienço et fazedor e acabamiento de todo bien. Por ende nos, don Alfonso, fijo del muy noble rey don Fernando et de la muy noble reyna doña Beatriz, regnando en Castiella, en Toledo, en Leon, en Gallizia, en Sevilla, en Cordova, en Murcia, en Jahen et en el Algarbe, començamos este libro en el nombre del padre et del fijo et del spiritu sancto que son tres personas et un Dios verdadero, et deçimos asi. Porque las voluntades et los entendimientos de los omnes son departidos en muchas maneras. Por ende, los fechos et las obras dellos no acuerdan en uno, et desto nascen grandes contiendas et muchos otros males por las tierras. Porque conviene a los reyes que han a tener et a guardar sus pueblos en paz et en iustitcia, que fagan leyes et posturas et fueros, porque el desacuerdo que han los omnes naturalmientre entre si se acuerde por fuerça de derecho. Asi, que los buenos vivan bien et en paz, et los malos sean escarmentados de sus maldades. E por ende nos, el sobredicho rey don Alfonso, entendiendo et veyendo los grandes males que nascen et se levantan entre las gentes de nuestro señorio por los muchos fueros que usavan en las villas et en las tierras, que eran contra Dios et contra derecho; asi que los unos se yudgava por fazannas desaguisadas et sin razon, et los otros por libros minguados de derecho, et aun aquellos libros rayen e escrivien ya lo que les semeiava a pro dellos et a daño de los pueblos, tolliendo a los reyes su poderio y sus derechos et tomandolo pora si lo que non deue ser fecho en ninguna manera. Et por todas estas razones minguavase la iusticia et el derecho porque los que avien yudgar los pleytos non podien en cierto ni conplidamiente dar los uiyzios, ante los davan a ventura et a su voluntad, et los que recibien el daño non podien aver iusticia ni enmienda asi cuemo devien. Onde nos, por toller todos estos males que dicho avemos, fiziemos estas leyes que son escriptas en este libro a servicio de Dios et a pro comunal de todos los de nuestro señorio, por que conoscan et entiendan ciertamientre el derecho et sepan obrar por el et

[5] Cfr. Van Scoy (1940 y 1958) y Lodares (1996), entre otros.

[6] Lo expuesto en esta caja izquierda bajo el nombre de versión legalista no es un solo texto en sí sino el resultado de la edición crítica que hemos realizado para nuestro trabajo doctoral. Por cuestiones de espacio no mostramos las variantes, que naturalmente sí están consignadas en el estudio completo. Los mss. utilizados para la confección del texto son: BM Add. 20.787 del *British Museum*; ms. X-131 de la *Biblioteca Francisco de Zabálburu y Basabe*, vitrina; y el ms HC 397/573 de la *Hispanic Society of America*. Tuvimos en cuenta además el ms. Bibilioteca Real Nº3, pero al estar actualmente perdido y solo pudiendo acceder por medio de su presencia en la edición de Academia (*Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Madrid: Imprenta Real, 1807, edición de la Real Academia de la Historia), su peso en la decision de variants fue nulo.

guardarse de fazer yerro porque no cayan en pena. Et tomamoslas de los buenos fueros et de las buenas costumbres de Castiella et de Leon et del derecho que fallamos que es mas comunal et mas provechoso para las gentes en todo el mundo. Porque tenemos por bien et mandamos que se yudguen por ellas et no por otra ley ni por otro fuero. Onde qui contra esto fiziesse dezimos que errarie en tres maneras. La primera, contra Dios, cuya es complidamientre la iusticia et la verdat porque este libro es fecho. La segunda, contra señor natural, despreciando su fecho et su mandamiento. La tercera, mostrandose por sobervio et por torticero, nol plaziendo el derecho connosçudo et provechoso comunalmientre a todos.

Versión sapiencial[7]**:** Dios es comienço et medio et acabamiento de todas las cosas del mundo, et sin el ninguna non puede ser ¶ Ca por el su saber son fechas et por el su poder son governadas et por la su bondad son mantenidas ¶ Onde todo ombre que algun buen fecho quisiere començar, primero deve poner et adelantar a Dios en el, rogandole et pidiendole mercet et le de saber et voluntad et poder para que lo pueda bien acabar ¶ Por ende nos, don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castilla, et de Toledo, et de Leon, et de Galizia, et de Sevilla, et de Cordova et de Murcia, et de Jahen, et del Algerbe, entendiendo los grandes logares que tienen de Dios los reyes en el mundo et los bienes que del resciben en muchas maneras et señaladamente en la muy grand onrra que les faze queriendo que sean llamados reyes que es el su nombre ¶ E otrosi por la iustiçia que han de fazer para mantener los pueblos de que son señores que es la su obra ¶ E conosciendo la muy grand carga que les yace en esto, que si bien non lo fizieren, non tan solamente por el miedo de Dios que es poderoso et justiciero, a cuyo juyzio han de venir et a que non se pueden por ninguna manera esconder nin escusar que si mal fiçieron non resciban la pena que merescen ¶ Mas aun, por la verguença et afruenta de las gentes del mundo que juzgan las cosas mas por voluntad que por derecho ¶ E aviendo nos grand sabor de nos guardar destas dos afruentas et del daño que por ellas nos podria venir, et catando otrosi la muy grant mercet que Dios nos fizo en querer que viniesemos del linage onde venimos et el grand logar en que nos el puso faziendo nos señor de tantas buenas gentes et de tan grandes tierras como el quiso meter so nuestro señorio, cataremos carreras por que nos et los que despues de nos en nuestro señorio regnaren sepan los derechos para mantener los pueblos en justiçia et en paz ¶ E otrosi, porque los entendimientos de los ombres son departidos en muchas maneras, pudiessen acordar en uno con razon verdadera et derecha para conoscer primeramente a Dios, cuyos son los cuerpos et las animas, que es señor sobre todos, et de si a los señores temporales de quien resciben bien fecho en estas maneras cada uno en su estado segunt su merescimiento ¶ E otrosi, porque fiziesen aquellas cosas que fuesen tenidos por buenas de que les pudiesse venir bien et se guardasen de fazer yerro que les estuviese mal et de que les pudiesse venir daño por su culpa ¶ E porque todas estas cosas non podrian fazer los ombres complidamente si non conosciesen cada uno su estado qual es, et lo que conviene que faga en el et de lo que se deve guardar, et otrosi de los estados de las otras cosas a que deven obedescer ¶ E por eso fablamos de todas las razones que a esto pertenescen ¶ Fiziemos ende este libro porque nos ayudasemos del et los otros que despues de nos vinieren, conosciendo las cosas et yendo a ellas ciertamente ¶ Ca mucho conviene a los reyes, et señaladamente a los de esta tierra, conoscer las cosas según son et estremar el derecho del tuerto et

[7] Lo expuesto en esta caja derecha bajo el nombre de versión sapiencial no es un solo texto en sí, sino el resultado de la edición crítica que hemos realizado para nuestro trabajo doctoral. Por cuestiones de espacio no mostramos las variantes, que naturalmente sí están consignadas en el estudio completo. Los mss. utilizados para la confección del texto son: Biblioteca Real Nº2 de la *Biblioteca Nacional de España*, ms. 22; ms. Toledano 3º de la *Biblioteca Capitular de Toledo*, 43-11; ms. Vitral 4-6 de la *Biblioteca Nacional de España*; ms. Escurialense 1º de la *Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial*, Y-III-21; ms. Escurialense 2º de la *Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial*, Z-I-14; ms. Escurialense 3º de la *Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial*, Y-III-19; ms. Silense de la *Blibliothèque Nationale de Paris*, ms. Espagnol 440; ms. Toledano 1º de la *Biblioteca Capitular de Toledo*, 43-20; ms. Toledano 2º de la *Biblioteca Capitular de Toledo*, 43-13; y ms. 12793 de la *Biblioteca Nacional de España*.

la mentira de la verdat ¶ Ca el que esto non sopiere non podrie fazer la justiçia bien et complidamente que es dar a cada uno lo que le conviene et lo que meresce ¶ E porque las nuestras gentes son leales et de grandes coraçones, por eso es menester que la lealtad se mantenga con la verdat et la fortaleza de las voluntades con derecho et justiçia ¶ Ca los reyes sabiendo las cosas que son verdaderas et derechas fazer las han ellos et non consintan a los otros que pasen contra ellas según dixo el rey Salomon que fue muy sabio et muy justiciero que quando el rey estoviere en su cathedra de justiçia que con el su catamiento se desaten todos los males, ca despues que lo entendiere guardara asi et a los otros de daños ¶ E por esta razon fazemos señaladamente este libro, porque siempre los reyes de nuestro señorio se caten siempre en el asi como en espeio et vean las cosas que han de emendar en si et las enmienden et según aquesto que fagan en los suyos ¶ Mas porque, tantas razones nin tan buenas como avie menester para mostrar este fecho non podriemos nos fablar por nuestro seso nin por nuestro entendimiento, para complir tan grand obra et tan buena como esta, acorriemos nos de la mercet de Dios et del su fijo bendito nuestro señor Jesucristo en cuyo esfuerço nos los començamos, et de la virgen santa Maria su madre que es medianera entre nos et toda la su corte celestial ¶ E otrosi, de los buenos dichos dellos ¶ E otrosi tomamos de las palabras et de los buenos dichos que dixeron los sabios que entendieron las cosas razonablemente segun natura, et de los derechos et de las leyes et de los buenos fueros que fizieron los grandes señores et los otros ombres sabidores en derecho en las tierras que ovieron de juzgar. Et pusiemos cada una destas razones do convien ¶ E a esto nos movio señaladamente tres razones ¶ La primera, que el muy noble et bien aventurado rey don Fernando, nuestro padre, que era complido de justicia et de derecho, lo quisiera fazer si mas visviera, et mando a nos que lo fiziesemos ¶ La segunda, por dar esfuerço et ayuda a los que despues de nos regnasen, porque pudiesen mejor sofrir la grant lazeria et los trabajos que han de mantener los regnos los que bien lo han de fazer ¶ La tercera, por dar carrera a los ombres para conoscer derecho et razon et se sopiesen guardar de non fazer ningun tuerto et sopiesen amar et obedescer a los otros señores que despues dellos viniesen ¶ E este libro fue començado a componer et a fazer [en la] viespera de san Iohan Bautista en quatro años et veinte et tres dias andados del comienço de nuestro regnado que començo quando andava la era de Adam en cinco mil et honze años hebraicos et ochenta et siete dias mas ¶ E la era del diluvio en quatro mill et trezientos et cinquenta et tres años romanos et ciento et cinco dias mas ¶ E la era de Nabugodonosor en mill et nuevescientos et noventa et ocho años romanos et noventa et seys dias mas ¶ E la era de Felipo el grande rey de grecia en mill et quinientos et setenta et quatro años romanos et veynte et dos dias mas ¶ E la era del grand Alexandre de macedonia en mill et quinietos et setenta et dos años romanos et dozientos et quarenta dias mas ¶ E la era de Cesar en mill et dozientos et ochenta et nueve años romanos et ciento et cinquenta et dos dias mas ¶ E la era de la Encarnacion en mill et dozientos et cinquenta et un años romanos et ciento et cinquenta et dos dias mas ¶ E la era de Daciano el egipciano en nuevecientos et setenta et siete años romanos et dozientos et setenta et dos dias mas ¶ E la era de los los aravigos en seyscientos et veynte et nueve años romanos et treçientos et veynte et un dia mas, segund los años dellos seyscientos et quarenta et nueve años et ochenta dias mas ¶ E la era de los antigos en dozientos et veynte et nueve años romanos et dozientos et veynte et un dias mas ¶ E según los años debrios, seyscientos et nueve años romanos et ciento et ochenta dias mas ¶ E la era del rey Esdrae el persiano en seyscientos et diez et nueve años romanos et trezientos et quarenta et dos dias mas ¶ E según los años de los persianos, seyscientos et veynte años et ciento et quarenta dias mas ¶ E fue acabado desque fue començado a siete años complidos. Por quantas razones es partido este libro en siete partes.

Para facilitar el análisis denominaremos “A” al prólogo legalista y “B” al sapiencial. En la primera lección, el prólogo A comienza introduciendo una enunciativa encadenada, la cual se compone de un objeto (infinitivo) y un modalizador de

obligatoriedad (indicativo) muy fuerte, mantiene la imperativa inicial y luego cambia el objeto de la orden (que se incluye refundiéndolo unas líneas más abajo), funcionando como un elemento para establecer la enunciación procedente. La conjunción *ca* funciona allí coordinando por medio del enlace causal. En B podemos observar que el recorrido es más laberíntico. La enunciación comienza con una estructura paratáctica que culmina con la conjunción *ca*. A diferencia del uso anterior, donde hay un uso de causal para la coordinación de la justificación, aquí el uso es el tradicionalmente aceptado y conocido del discurso alfonsí (Lacomba, 2010) donde se produce subordinación de esos elementos de la parataxis a la razón constitutiva que define el objeto que, una vez más reintroduce la acumulación paratáctica y termina finalmente con el elemento *onde* que funciona como encadenamiento de consecuencia lógica del razonamiento. Una vez establecido esto, acomete con la estructura en indicativo y el modalizador de obligatoriedad, pero como resultado de la superposición de razones y no como primera forma de acceso al razonamiento. El prólogo A continúa encadenando la siguiente lección por medio del elemento *por ende* e introduce así una consecuencia lógica producto de la imposición del elemento anterior y le permite la presentación protocolar tradicional. Esta estructura, unas líneas más adelante, es repetida por el prólogo B. La versión legalista continúa cortando la fluidez que provoca el encadenamiento lógico, ya que al retomar luego de la presentación protocolar el elemento introducido por *por ende* deja una lectura quebrada, además se suma la incoordinación de número que permite ver un error de amanuense. El B, en cambio retoma de manera dinámica introduciendo la estructura de gerundio y prosigue, una vez más, con la parataxis que corta aumentando por medio de la adición de un período sobre el otro por medio del conector *otrossi* en un primer momento y luego por el coordinante *et* y el reforzamiento del gerundio y otros conectores que adicionan período como *aun mas,* etc. luego de una larga estructura de varias líneas que se compone de adición como capa por capa de períodos con parataxis dentro introduce un cambio verbal coherente con la narración planteando en futuro la acción consecuencia de los elementos descriptos. Del otro lado, el texto es más cortado. Una vez introducido el verbo principal de la acción, le siguen elementos de reafirmación por medio de la imposición axiomática del contenido de los enunciados. Al colocar un elemento de importancia relacionado en este caso con la contrastación de lo plural (que carga con una connotación negativa) con lo singular (naturalmente positivo) coloca un focalizador oracional que va a funcionar como reiniciador del razonamiento. A esto le sigue, naturalmente un nuevo período derivado como consecuencia del anterior encabezado con *por ende.* En este caso, como viene de una marca modalizada su introducción produce un efecto de "real", es decir que lo utiliza para marcar como fehaciente la causa de algo que se produce y está describiendo. Prosigue allí con un nuevo *porque* para focalizar la postura de los reyes que deben conocer esta situación y obrar en consecuencia con la ayuda de este libro. Este *porque* funciona de manera causal añadida como motivación *a posteriori* para establecer una orden. Este rasgo sí es típico, y casi único cuando le adjunto *esto,* del discurso alfonsí. Corona con la consecutiva *asi que* y finaliza el razonamiento. Del otro lado, el prólogo sapiencial introduce el razonamiento sobre lo

plural y lo singular por medio de una adición de período con *otrossi.* La diferencia que salta a la vista es la preocupación que exhibe el texto B por no cortar nunca la fluidez del discurso y reafirma la estructura de superposición y parataxis. Introduce un focalizador *porque* para sostener la necesidad del papel del monarca, y así, el verbo *fazer* queda en medio de la introducción de *otrossi*, haciendo que este último ocupe el lugar de objeto, pasándolo a intransitivo y adquiriendo el valor de *obrar* y/o *actuar*. Sobre la base de esto, focaliza las razones de la enunciación solamente, no del enunciado, como venía haciéndolo de manera precedente, y fundamenta la confección del libro de *Partidas* colocando luego *ca* para incluirla la razón de enunciación como consecuencia del enunciado procedente, funcionando así como elemento anafórico expuesto previamente al objeto. El prólogo A fundamenta la enunciación por medio de *onde* que funciona como locativo de la enunciación. Prosigue con un focalizador *porque* para marcar un de los elementos imperativos más importantes del texto *mandar que se judguen por estas leyes y no por otras*. Finalmente, reafirma la orden con la adición de otro período, marcando el castigo de no realizar lo expuesto y genera una última estructura paratáctica que fundamenta lo dicho. Finaliza, de hecho, con esa estructura, lo cual jamás se podrá ver en la otra versión a lo largo de todo el texto. En lo que respecta al prólogo B, establece el fundamento de la enunciación por medio de la consecución lógica de la necesidad del uso del texto adosada a la idea del funcionamiento especular. El elemento del espejo resulta central, no solo como objeto, sino como procedimiento en el discurso alfonsí. En este caso se hace muy patente planteando una de las máximas del registro sapiencial. El fundamento de la verdad de enunciación no proviene, como en el texto A, del lugar de enunciación sino por medio del corrimiento del objeto legitimador hacia *Dios*, los *sabios*, etc. La propuesta de presentación del rey autor está intermediada por figuras de legitimación externas, mientras que antes encontramos el mero imperativo de cumplir con lo expuesto. La estructura paratáctica final del razonamiento cambia de castigos por no cumplir lo dicho, como se vio en A, hacia las razones por las cuales es bueno que se haga. Así, la diferencia se establece entre una lógica prescriptiva y una prudencial, relacionada con el buen obrar a partir del conocer. Vale aclarar que el conocer es un *buen conocer* que implica, en el discurso alfonsí, la necesidad, obligatoria, de obrar en consecuencia. La parte final es de B es una datación múltiple que permite reforzar la idea de universalidad del saber que la obra promueve.

Reflexiones finales

Las estructuras vistas muestran diferencias importantes. En la legalista prima un sentido imperativo por medio de modalizadores de obligatoridad y del uso del tiempo verbal consecuente. Hay parataxis, limitada en su uso y cortada por medio de la focalización. La segunda estructura implica una fluidez marcada por la constante superposición de períodos reforzada con parataxis continua y coronada por subordinación causal. La legitimidad es extra-texto y con centralidad del elemento especular. Esta diferencia puede entenderse por dos motivos. En primer lugar, el fracaso

del proyecto alfonsí en su política concreta, lo que motivó un cambio de registro hacia una menor voluntad combativa. En segundo lugar, una adaptación a una lógica enunciativa que estaba dominando la escena de la redacción jurídica, la sapiencial. Ambas posibilidades son ciertas. Por un lado, Alfonso fracasa; pero, por otro lado, ese fracaso implica una nueva redacción que, a su vez, formaba parte del origen de su proyecto. La lógica es la de movilizar contenidos por medio del soporte sapiencial. A su vez –y este es el elemento central–, a medida que la obra fue sufriendo nuevas redacciones, los cambios consignados en materia de teoría política fueron radicalizando las posturas hacia una idea que tenía, entre otras cuestiones, un foco central en la monarquía como productora de la ley y superior a ella. Sobre esto versa el estudio de Jerry Craddock de 1983, donde comprueba que, a medida que el registro se hace más sapiencial, la idea de la ley para todos va mutando hacia la de la ley del rey para el pueblo, quedando este último excluido de su obediencia. Entonces, por un lado, se produce un estrechamiento de las relaciones entre registro sapiencial y jurídico, fenómeno central en de la escritura del derecho en el Occidente medieval tardío (Bizzarri, 1995). Por otro lado, la aparición del registro sapiencial profundiza la teoría política pro-monárquica. Entonces, la resolución del aparente problema tiene que ver con la búsqueda de una mayor eficacia comunicativa y no un abandono del proyecto político de centralización. Y este proceso se produce por ese mismo fracaso.

Tras la muerte de Alfonso X en 1284 la obra sufrirá una virtual pérdida. Nada de esto se modifica bajo Sancho IV ni Fernando IV. Sin embargo, a partir de 1325, cuando la minoría de Alfonso XI llega a su fin, comienza una expansión del registro manuscrito de *Partidas*. Resulta lógico que, siendo Sancho IV un rey que se erige con ayuda de la nobleza, arrinconando a su padre, quien pretendía quitar de escena a esa nobleza, no tengamos mayores vestigios de la obra más movilizadora de una teoría política pro monárquica. También resulta explicativo que, en la época en la que Alfonso Onceno toma las riendas de su gobierno, se produzca una expansión de movimiento contrario, ya que una de sus principales tareas fue, justamente, domesticar a la nobleza levantisca. Eso lleva a que en 1348, dentro del *Ordenamiento de Alcalá, Partidas* sea promulgada como derecho supletorio. Además, nos lleva a pensar que esa proliferación de mss. sapienciales sea producto del intento de estabilización del texto para su introducción en dicho ordenamiento. Así, del origen legalista al final sapiencial, sin tener mss. de época propiamente alfonsí, quedará como incógnita el develar cuánto de esas modificaciones fueron producto del proyecto de Alfonso XI y cuánto, del propio Alfonso X. En ese sentido, rescatamos dos cuestiones. La primera, la importancia capital que mantuvo la obra como elemento de poder simbólico para la constitución de una monarquía centralizada que debía hacer frente a una nobleza tradicional. La segunda, que por medio del principio entrópico podemos explicar esta presencia continuada –revalorizada pero, a su vez, cambiada– del texto en la lucha política de la monarquía castellana.

El somero análisis formal realizado tuvo la intención de mostrar que los cambios acaecidos en el texto no obedecieron meramente en el nivel del contenido, sino que la propia forma de argumentar para una mejor eficacia retórica fue una de las principales

preocupaciones de los redactores de *Partidas*. Asimismo, nos permitimos ver el "cómo" de esta acción; desmenuzar elementos empíricos que nos permitieran ver estos cambios de estructura y concepción. Dentro de ellos, un elemento perviviente y en constante radicalización fue la figura de un rey cada vez más poderoso a nivel simbólico, cuyo fundamento, tanto a nivel de enunciado como de enunciación, fue el Derecho. Esta intención de acrecentamiento y definición del poder simbólico no respondió a la mera acumulación de prestigio, sino a un intento por vía ideológica de mejorar las políticas concretas más allá de sus resultados coyunturales. De hecho –y esto quedará para otro momento–, *Partidas* siguió siendo re estabilizada, glosada y nuevamente sancionada hasta el siglo XX, lo cual es una muestra más de que en un lugar donde las expresiones de sacralidad fueron, con suerte, fugaces y limitadas, el poder político se fundamentó en la relación propiamente medieval entre sabiduría y derecho.

Bibliografía

Fuentes citadas

MS B.R. 2º (Biblioteca Nacional de España, ms. 22).
MS 12793 (Biblioteca Nacional de España).
MS Vitr. 4-6 (Biblioteca Nacional de España).
MS BM Add. 20.787 (British Museum, Londres).
MS Esc. 1º (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Y-III-21).
MS Esc. 2º (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Z-I-14).
MS Esc. 3º (Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, Y-III-19).
MS HC 397/573 (Hispanic Society of America, Nueva York).
MS Silense (Blibliothèque Nationale de Paris, ms. Espagnol 440).
MS Tol. 1º (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-20).
MS Tol. 2º (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-13).
MS Tol. 3º (Biblioteca Capitular de Toledo, 43-11).
MS X-131 (Biblioteca Francisco de Zabálburu y Basabe, vitrina)

Bibliografía citada

Arias Bonet, Juan Antonio (1970) "El códice Silense de la Primera Partida", *AHDE*, 40.

Arias Bonet, Juan Antonio (1972) "Nota sobre el Códice neoyorkino de la Primera Partida", *AHDE*, 42

Arias Bonet, Juan Antonio (1975) *Primera Partida (Manuscrito Add. 20.787 del British Museum)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Batiza, Rodolfo (1971) "The Louisiana Civil Code of 1808: Its Actual Sources and Present Relevance", *Tulane Law Review*, Vol. 46, núm. 1 (Special Issue).

Bizzarri, Hugo (1995) "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* N°20, 35-73.

Blecua, Alberto (1983) *Manual de crítica textual*, Madrid: Castaglia.

Bourdieu, Pierre (2000) "Sobre el poder simbolico", *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba.

Cano Aguilar, Rafael (1989) "Los prólogos alfonsíes", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 14-15.

Chartier, Roger (1994) *The Order of Books: Readers, Authors and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries,* Stanford: Stanford University Press.

Craddock, Jerry (1981) "La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio", *AHDE*, 51.

García Gallo, Alfonso (1951-52) "El 'Libro de las Leyes' de Alfonso el Sabio. Del Espéculo a las Partidas", *AHDE*, 21-22.

García Gallo, Alfonso (1976a) "Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X", *AHDE*, 46.

García Gallo, Alfonso (1976b) "El Libro de las Leyes de Alfonso el Sabio. Del Espéculo a las Partidas", *AHDE*, 46.

García Gallo, alfonso (1984) "La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis", *AHDE*, 54.

Iglesia Ferreirós, Aquilino (1986) "Fuero Real y Espéculo", *AHDE*, 52.

Lacomba, Marta (2010) "Réécriture et traduction dans le discours d'Alphonse X", *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 33.

Lodares, Juan Ramón (1996) "El mundo en palabras. Sobre las motivaciones del escritorio alfonsí en la definición, etimología, glosa e interpretación de voces", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 21, 105-118.

MacDonald, Robert (1978) "Progress and Problems in Editing Alfonsine Juridical Texts", *La Corónica*, 6.2.

MacDonald, Robert (1979) "The Editing of the Alfonsine Juridical Texts: Addendum", *La Corónica*, 7.2.

Marin, Louis (1994) "Mimésis et description", *De la représentation,* París.

Martin, Georges (1995) "Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20.

Martin, Georges (1997) "Compilation (Cinq procédures fondamentales)", *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, volume 11, Histoires de l'Espagne médiévale (historiographie, geste, romancero), 107-121.

Martin, Georges (2000) "Alphonse X de Castille, Roi et Empereur. Commentaire du premier titre de la Deuxième partie", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23.

Martin, Georges (2001) "Datation du Septénaire: rappels et nouvelles considérations", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 24.

Montanos Ferrín, Emma (1999) *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei

Niermeyer, J. F. (1976) *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden: Brill.

O'Callaghan, Joseph (1985) "Sobre la promulgación del Espéculo y del Fuero Real", en M. Carlé, H. Grassotti & G. Orduna (eds.),*Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España.

Panateri, Daniel (2013) "Uso, costumbre y fuero en relación al discurso medieval de la Soberanía. Alfonso X el Sabio y la glosa de Gregorio López", *Temas Medievales* 20.

Pardo, Madeleine (1995) "Des prologues et des rois. Le 'roi' Alphonse", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20.

Pascal, Robert (1972) "Sources of the Digest of 1808: a Reply to Professor Batiza", *Tulane Law Review*, Vol. 46, núm. 4.

Pérez Martín, Antonio (1992) "La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas", *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 3.

Porcel, Julio (1962-63) "Las Siete Partidas y el vigente Código Civil en el Estado norteamericano de Luisiana", *Anales de la Universidad de Murcia*, 21.

Rodríguez Salgado, M. J. (1988) *The changing face of empire. Charles V, Philip II and Habsburg Authority, 1551-1559*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rodríguez Velasco, Jesús (2009) *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Madrid: AKAL.

Rodríguez Velasco, Jesús (2010) "La urgente presencia de Las Siete Partidas", La Corónica, 38,2.

Stone, Marylin (1994) "Desde 'Las siete partidas' a los códigos civiles norteamericanos", J. Villegas (coord.), *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Vol. 3 (Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII), Madrid.

Van Scoy, Herbert (1940) "Alfonso X as a lexicographer", *Hispanic review*, 8.4.

Van Scoy, Herbert (1958) "Alfonso X. educator", *South Atlantic Bulletin*, 24.1.

Zumthor, Paul (1972) *Essai de poétique médiévale*, París: Seuil.

¿Dos modelos de "valores bélicos"? Análisis comparativo de la *Vita Sancti Geraldi Auriliacensis* de Odón de Cluny y el tratado *De Laude Novae Militiae* de Bernardo de Claraval

Aurelio Pastori Ramos
(Universidad de Montevideo/ANII)

El objetivo de este trabajo, como lo indica su título, es hacer un análisis comparado, del vínculo entre santidad y actividad bélica en dos obras monásticas medievales: el relato hagiográfico del conde Geraldo de Aurillac, compuesto por Odón, abad de Cluny en la primera mitad del siglo X,[1] y el tratado conocido como *Loa a la Nueva Milicia*, sobre la por entonces naciente Orden del Templo, que debemos a la pluma de Bernardo, abad de Claraval, compuesto en la primera mitad del siglo XII.[2]

En términos generales, estas dos obras, bastante conocidas y estudiadas en particular por quienes se especializan en la historia de la caballería, presentan algunas características comunes y otras disímiles. Entre las primeras cabe destacar su entorno monástico de espíritu reformador, siendo sus autores abades de renombre; y de manera especial, su objetivo: ensalzar las virtudes cristianas y la santidad de vida de laicos nobles involucrados estrechamente, como era lo normal en la época, con el ejercicio de la actividad bélica. Entre las disimilitudes hay que tener en cuenta que constituyen géneros diferentes: la *Vita Sancti Geraldi* se ubica claramente dentro del género hagiográfico medieval, con las características propias de estas obras, mientras que el *De Laude Novae Militiae* es una obra exhortatoria y de propaganda, cuyo protagonista no es una persona,

[1] De la *Vita Sancti Geraldi Auriliacensis* existen dos versiones principales: la denominada *Vita brevior*, más corta y menos detallada, y la *Vita prolixior*, más extensa. La historiografía contemporánea ha considerado tradicionalmente a esta última como la versión original, atribuida al abad de Cluny y compuesta con motivo –o inmediatamente luego– de su visita al monasterio de Aurillac, fundado por san Geraldo entre 929 y 932; mientras que la *Vita brevior* ha sido considerada una versión abreviada posterior, posiblemente del primer cuarto del siglo XI. Últimamente han surgido algunos cuestionamientos a este criterio, que en lo sustancial plantean invertir no sólo el orden cronológico de composición de ambas versiones, atribuyéndole la mayor antigüedad a la *Vita brevior*, sino también la autoría, asignando al abad de Cluny la creación de esta última, y dejando para la *Vita prolixior* una fecha de composición de la primera mitad del siglo XI, y otro autor, quizás Adhemar de Chabannes. Cfr. Kuefler (2013; 2014). Para el presente análisis hemos utilizado la edición crítica de la *Vita Prolixior*, a cargo de Anne-Marie Bultot-Verleysen (Odón de Cluny, 2009). De la *Vita Brevior* no existe aún edición crítica, aunque el Prof. Mathew Kuefler muy gentilmente nos facilitó la versión que está preparando, aún inédita.

[2] Del tratado *De Laude Novae Militiae* existe edición crítica, incluída en la edición de las obras completas a cargo de J. Leclercq y Henri Rochais (Roma: Editiones Cistercienses, 1957-1977). Para el presente análisis nos basamos en la versión bilingüe, sobre el texto latino de la versión crítica más arriba citada, con traducción al español –lamentablemente, no siempre demasiado exacta–, a cargo de los Cistercienses de España (Bernardo de Claraval, 1993).

sino una institución. Otra diferencia no menos importante son los doscientos años que separan la redacción de una y otra, y consecuentemente, sus diferentes contextos históricos. Odón escribe su obra en un tiempo caracterizado por la disolución del orden carolingio y la paulatina difusión de un sistema feudal de relaciones personales; por una Iglesia que, si bien ocupa un papel central en la sociedad de la época, no manifiesta todavía la vocación teocrática que expresará en los siglos que vendrán. En cambio, Bernardo compone la suya en pleno período feudal, en un tiempo caracterizado esencialmente por la Reforma gregoriana y la Cruzada[3].

Dividida la *Vita Sancti Geraldi Auriliacensis* en cuatro libros, su protagonista es, por supuesto, el piadoso conde Geraldo de Aurillac. El primer libro relata su noble ascendencia, circunstancias de su nacimiento, infancia y juventud, caracterizándolo como un modelo de virtudes cristianas y de temprana madurez. El segundo refiere a su género de vida ya en la adultez, así como a los numerosos milagros operados en vida, atribuidos a su intercesión. El tercer libro es el relato de su enfermedad y cristiana muerte y el cuarto y último se refiere a los numerosos milagros atribuidos a su intercesión, ya occiso.
Por su parte, las circunstancias, oportunidad, autoría y texto del *De Laude Novae Militiae* de san Bernardo son mucho más conocidos y no han sido objeto de controversia significativa. Compuesto poco antes o poco después del Concilio de Troyes de 1128, en el que se crea oficialmente la Orden del Templo, este tratado exhortatorio u obra propagandística a favor de los templarios, destinado a animar a los nuevos caballeros o a promover incorporaciones a la novel institución, se divide en dos partes claramente diferenciadas: los primeros cinco capítulos son una descripción idealizada de la vida y costumbres de los caballeros templarios, contrastándola con la de la caballería feudal de la época; los restantes ocho constituyen una suerte de recorrido místico por los Santos Lugares. A diferencia del texto de Odón de Cluny, que tuvo una difusión más bien modesta en su tiempo, el tratado de Bernardo es quizás el escrito más difundido del abad de Claraval fuera del medio monástico.
Adentrándonos en el objetivo específico de nuestro trabajo, podemos comenzar comentando cómo, ya llegado Geraldo a la vida adulta y muertos sus padres, el conde debe ocuparse de los asuntos terrenales de su heredad; esta obligación entra en tensión con sus aspiraciones de recogimiento espiritual:

> A la muerte de sus padres, todas sus potestades pasaron a su mando; pero Geraldo no se hinchó de orgullo, como lo hacen con frecuencia los jóvenes que se enorgullecen de poseer prematuramente la autoridad, y la modestia de su corazón, de la que ya había dado muestras, no se alteró. Su poder señorial comenzó a crecer, pero su espíritu humilde no devino de ninguna manera arrogante. Estaba constreñido a ocuparse de la gestión y la protección de los bienes que, como ya lo hemos dicho, le habían correspondido por derecho hereditario, y a alejarse de la íntima dulzura que hasta cierto punto había alcanzado a degustar, para pasar a la amargura exterior de los asuntos terrenales (...).[4]

[3] Sobre el contexto histórico de ambas obras, para el caso de la *Vita Sancti Geraldi*, ver Rousset (1974); Lewis (1964); Airlie (1992); para el caso del *De Laude Novae Militiae*, Álvarez Palenzuela (1998); Demurger (1989); Grabois (1992); Cardini (1999); Cerrini (2008); Rousset (1970); Barber (2000).
[4] Odón de Cluny, 2009, 142-143: "(...) Decedentibus autem parentibus, cum eius dominio potestas omnis deueniret, non, ut solent adolescentes qui inmatura dominatione superbiunt, Geraldus intumuit, nec

No se aprecia esta tensión en la *Loa a la Nueva Milicia*; es cierto que el templario descrito por Bernardo no posee bienes personales y vive en la comunidad del Templo; por lo demás, las horas de recogimiento espiritual del templario están reducidas al mínimo sin tensión evidente, según Bernardo, y ocupan la mayor parte del tiempo en el que no está marchando o combatiendo, en preparar y mantener sus armas y otros enseres:

> (...) Cuando no van en marchas –lo cual es raro–, para no comer su pan ociosamente se ocupan en reparar sus armas o coser sus ropas, arreglan los utensilios viejos, ordenan sus cosas y se dedican a lo que les mande su maestre inmediato o trabajan para el bien común (...).[5]

Llega un momento en que, compelido por esta tensión no resuelta, Geraldo se propone directamente hacerse monje, pero es disuadido por un amigo y consejero espiritual –de nombre Gauzberto-, con el argumento de que, si conserva el estado laical *en apariencia solamente*, esta opción será lo mejor para la salvación de los habitantes de sus dominios:

> (...) Después de haber discutido largamente este proyecto [ingresar a la vida religiosa] el hombre de Dios Gauzberto, examinando el asunto con una sabiduría superior, le aconsejó finalmente conservar el estado laico, en apariencia solamente, por la salvación del conjunto de los habitantes de sus territorios (...).[6]

Esta "apariencia" de estado laical es la que motiva a Geraldo a tonsurarse, pero manteniendo este hecho en secreto:

> (...) se hizo tonsurar de tal manera que ese signo estuviese oculto a los hombres, pero que fuera visible para el examinador celestial (...). Para que esto permaneciera perfectamente secreto, comprometió bajo juramento a sus ayudantes de cámara que estaban al tanto, a fin de que, por el resto de su vida, no lo traicionaran bajo ningún pretexto (...).[7]
> (...) Para disimular completamente su tonsura, encontró fácilmente un subterfugio: se cortó la barba como si le molestase, y como sus cabellos caían desde la parte de atrás del cráneo, escondió la corona por la parte de arriba, cubriéndola permanentemente con un sombrero (...).[8]

---

inceptam cordis modestiam immatauit. Dominandi potestas grandescebat, sed mens humilis nequaquam insolescebat. Pro disponendis uero atque tuendis rebus quas, ut diximus, hereditario iure sibi uendicauerat, occupari cogebatur, et ab illa cordis dulcedine, quam aliquatenus iam pregustauerat, ad amaritudines terreni negocii foras exire (...)."

[5] Bernardo de Claraval, 1993, 508-509: "(...) Nullo tempore aut otiosi sedent, aut cuirosi vagantur; sed semper, dum non procedunt –quod quidem raro contingit–, ne grati scomedant panem, armorum seu vestimentorum vel scissa resarciunt, vel vetusta reficiunt, vel inordinata componunt, et quaeque postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas (...)."

[6] Odón de Cluny, 2009, 200-203: "Cumque de hoc diu tractatum esset, uir Domini Gauzbertus, alciori consilio causan inspiciens, tandem suasit ut in seculari habitu sese specietenus pro communi salute prouincialium retineret."

[7] *Idem*: "(...) ita attonsus est ut hoc hominibus lateret, superno autem inspectori manifestum esset [...] Vt autem hoc penitus celaretur, quosdam ex cubiculariis qui id nouerant sacramento constrinxit ut, quamdiu uiuret, nulla hoc ratione prodidissent (...)."

[8] *Idem* 202-203: "Ad celandam plane sui tonsuram, facile reperit argumentum. Barbam quippe ueluti onerosam recidebat, et quoniam ab occipitio capilli defluxerant, celabat in uertice coronam quam et tiaram iugiter ferens coperiebat (...)."

En definitiva, el conde de Aurillac es descrito como alguien que se mantiene a su pesar, y aún más, solamente en apariencia en el orden de los laicos:

> (...) Era pues a pesar suyo que era retenido en el mundo; y aunque hicieran falta compañeros con los que él habría podido renunciar a ese siglo, forzando la admiración, estaba enteramente absorbido por el servicio divino. Se aplicaba de tal modo en forma sucesiva a las lecturas y a las plegarias, tanto en común como en privado, que uno se preguntaba con asombro cómo podía manifestar un celo tan grande en esas prácticas y querer recitar un número tan grande de salmos (...).[9]

En cambio, el templario descrito por Bernardo de Claraval es a la vez monje y soldado:

> (...) Por esto, como milagrosamente, son a la vez más mansos que los corderos y más feroces que los leones. Tanto que yo no sé cómo habría que llamarles, si monjes o soldados. Creo que para hablar con propiedad, sería mejor decir que son las dos cosas, porque saben compaginar la mansedumbre del monje con la intrepidez del soldado (...).[10]

Pese a su creciente repugnancia por los asuntos temporales, pronto las responsabilidades de su condición llevan a Geraldo de Aurillac a ejercer la violencia, cuando percibe que ésta es la única forma de proteger a los oprimidos de la región:

> Se disponía entonces, según el extendido deseo, a reprimir de ahora en adelante la insolencia de los violentos, pero estaba deseoso, antes que nada, de ofrecer a los enemigos la paz y de prometerles una reconciliación de las más fáciles. Se dedicaba a eso sea para vencer el mal con el bien, sea, si esos enemigos consumaban la ruptura, para que, a los ojos de Dios, la justicia estuviese plenamente de su lado. Y ciertamente en ocasiones los calmaba y los llevaba a la paz. Pero una vez que la insaciable maldad de algunos tornaba en burla de este hombre más bien pacífico, revelando entonces en ellos un corazón endurecido, él rompía las mandíbulas del inicuo, para, como dice Job, "arrancar la presa de entre sus dientes." Sin embargo, no lo movía, como a la mayoría, el deseo de venganza ni estaba perdido por el gusto de la adulación popular, sino que lo inflamaba el amor por los pobres, que no podían defenderse a sí mismos (...).[11]

Por su parte, en el templario el objetivo de la guerra es también evitar la opresión, es decir, utiliza la fuerza para evitar una opresión injusta, que en este caso no es de los

---

[9] *Idem* 208-209: "Inuitus itaque tenebatur in seculo; et, quamuis deessent socii cum quibus eidem seculo abrenunciaret, mirum tamen in modum in Dei opere totum se occupabat. Tantopere enim lectionibus audiendis et uicissim orationibus, nunc cum aliis, nunc secretim, erat intentus ut mirum sit quomodo uel tantum studium in his rebus habuerit, uel tantam psalmorum summam explere uolerit (...)."

[10] Bernardo de Claraval, 1993, 510-511: "Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo (...)."

[11] Odón de Cluny, 2009, 144-145: "Igitur ad insolentiam uiolentorum reprimendam se iam ex sententia dirigebat, id inprimis certatim obseruans ut hostibus pacem offerret facilliamamque reconciliationem promitteret. Quod utique studebat ut uel "malum in bono" uinceret uel, si illi dissiderent, iam ante Dei oculos sue parti iusticia plenius fauisset. Et aliquando quidem mulcebat eos et in pacem reducebat. Cum uero inexplebilis malicia quorundam pacificum pocius hominem irrideret, iam tunc, cordis acrimoniam exerens, conterebat "molas iniqui" ut, iuxta illud Iob, "de dentibus" eorum auferret "predam"; non tamen, ut plerisque mos est, ulciscendi libidine percitus aut uulgaris amore laudis illectus, sed pauperum dilectionem qui se ipsos tueri nequibant, inferuens (...)."

pobres, sino del pueblo cristiano oprimido por los infieles; si hubiese otras formas de terminar con esa opresión, el combate no sería necesario:

> "No es que necesariamente debamos matar a los paganos si hay otros medios para detener sus ofensivas y reprimir su violenta opresión sobre los fieles (...).[12]

También, y al igual que Geraldo, el templario no combate, cuando necesita hacerlo, movido por la sed de venganza, sino por la búsqueda de la justicia, y por eso Bernardo lo contrapone con la realidad de lo que él llama "el ejército secular":

> Cuantas veces entras en combate, a ti que militas en las filas de un ejército exclusivamente secular, deberían espantarte dos cosas: matar al enemigo corporalmente y matarte a ti mismo espiritualmente, o que él pueda matarte a ti en cuerpo y alma. Porque la derrota o victoria del cristiano no se mide por la suerte del combate, sino por los sentimientos del corazón. Si la causa de tu lucha es buena, no puede ser mala su victoria en la batalla; pero tampoco puede considerarse como un éxito su resultado final cuando su motivo no es recto ni justa su intención (...).[13]

No obstante, en lo que hace a la praxis bélica, las diferencias entre Geraldo de Aurillac y el templario son muy grandes. Odón de Cluny muestra a Geraldo como un líder que busca evitar el derramamiento de sangre a toda costa, no descartando totalmente la violencia pero sí apelando fundamentalmente a la ayuda divina:

> Muchas veces, no obstante, puesto que pesaba sobre sí la obligación inevitable de librar batalla, ordenó a sus hombres, en un tono imperioso, ~~a~~ envainar los filos de sus espadas y de combatir con las lanzas vueltas al revés. Los enemigos habrían encontrado esto ridículo, si Geraldo, fortalecido por la fuerza divina, no se hubiese mostrado irresistible, y esta forma de combate habría parecido completamente inútil, aún a sus propios hombres, si estos no hubiesen ~~la~~ aprendido por experiencia que Geraldo, vencido por la piedad al momento mismo del combate, era siempre invencible (...).[14]

Aún más, Odón de Cluny llega al extremo de afirmar que Geraldo personalmente jamás derramó sangre humana:

> (...) Pero –y esto es absolutamente cierto– él mismo no hirió jamás a nadie, ni fue herido por ninguno. Porque Cristo, como está escrito, estaba de su lado, él, que, atendiendo al oído de su

[12] Bernardo de Claraval, 1993, 502-505: "Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppresione fidelium cohiberi (...)."
[13] *Idem* 498-501: "Quoties namque congrederis tu, qui militiam militas saecularem, timendum omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima, aut forte tu occidaris ab illo, et in corpore simul, et in anima. Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poerit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit."
[14] Odón de Cluny, 144-145: "Aliquociens autem, cum ineuitabilis ei preliandi necessitas incumberet, suis imperiosa uoce preceptis, mucronibus gladiorum retro actis, hastas inantea dirigentes pugnarent. Ridiculum hoc hostibus foret, nisi Geraldus ui diuina roboratus mox eisdem hostibus intolerabilis esset; quod etiam suis ualde uidebatur ineptum, nisi experimento probauissent quod Geraldus, quem pietas in ipso preliandi articulo uincebat, inuincibilis semper esset."

> corazón, veía claramente que estaba tan deseoso de hacer el bien por amor hacia él, que no quería enfrentar a los enemigos en sí mismos, sino solamente hacerles perder su arrogancia (...).[15]

Otra prueba de la repugnancia del conde de Aurillac por el derramamiento de sangre es que, al decir de Odón de Cluny, cuando ejerce justicia no aplica nunca la pena de muerte ni la mutilación: "Sin embargo, jamás se oyó decir que en su presencia alguien haya sido condenado a muerte o amputado un miembro."[16]

En cambio, el templario que describe Bernardo no tiene ningún escrúpulo de consciencia en derramar la sangre de sus enemigos, sin que esto implique un peligro para su salvación:

> Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad y conciencia, y muere con mayor seguridad aún (...).[17]

La conducta irreprochable del conde de Aurillac en su actividad bélica, en palabras de Odón de Cluny, constituye además un ejemplo a seguir para los cristianos de su tiempo –lo cual por otra parte y por supuesto, es uno de los objetivos principales del relato hagiográfico–:

> No empaña por lo tanto su gloria que haya combatido por la causa de Dios, porque "toda la tierra combate los insensatos"; aún más, contribuye a su gloria que haya siempre vencido a los ojos de todos sin engaños y sin recurrir a saqueos; estaba protegido por Dios, ya lo hemos dicho antes, de tal suerte que no manchó jamás su espada con sangre humana. Vayamos más lejos: aquél que siguiendo su ejemplo tome las armas contra los enemigos, también siguiendo su ejemplo no busque su propio provecho, sino el interés común (...).[18]

También el templario da un ejemplo singularísimo para el cristiano, ya que aúna en su actividad el combate del laico y del monje:

---

[15] *Ibidem*: "Sed et hoc certum constat quod nec ipse quemlibet umquam uulnerauit, nec proprsus ab aliquo uulneratus est. Christus namque erat, ut scriptum est, in latere eius, qui cordis eius oculum inspiciens peruidebat quod pro eius amore tam beneficus erat ut non hostes ipsos uellet oppetere, sed solam in eis audaciam dementare"

[16] *Idem* 168-169: "Numquam tamen auditum est ut se presente quilibet aut morte punitus sit, aut truncatus membris."

[17] Bernardo de Claraval, 1993, 502-503: "At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et ni hil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior (...)."

[18] Odón de Cluny, 2009, 144-145: "Non igitur obscurat eius gloriam quod pro causa Dei pugnauit, pro quo pugnat "orbis terrarum contra insensatos", quinpocius ad laudem eius proficit, quod semper sine fraude uel insidiarum interuentu palam uicerit, et tamen ita protectus a Deo sit, ut gladium suum, sicut supra diximus, numquam humano sanguine cruentarit. Porro autem qui exemplo eius aduersus inimicos arma sumpserit, eius quoque exemplo non propriam commoditatem sed communem querat (...)."

> [...] Es nueva esta milicia. Jamás se conoció otra igual, porque lucha sin descanso combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso, y contra las fuerzas espirituales del mal. Enfrentarse sólo con las armas a un enemigo poderoso, a mí no me parece tan original ni admirable. Tampoco tiene nada extraordinario –aunque no deja de ser laudable– presentar batalla al mal y al diablo con la firmeza de la fe; así vemos por todo el mundo a muchos monjes que lo hacen por este medio. Pero que una misma persona se ciña la espada, valiente, y sobresalga por la nobleza de su lucha espiritual, esto sí que es para admirarlo como algo totalmente insólito (...).[19]

De todas formas, en cuanto a Odón, parece ser consciente de que se está apartando de la tradición hagiográfica de su tiempo, y aún con el relativamente moderado uso de la violencia que atribuye a Gerardo, se siente obligado, puesto que está narrando la vida de un santo, a justificarlo frente a posibles críticas:

> Que nadie se inquiete verdaderamente por el hecho de que un hombre justo haya en ocasiones recurrido al combate, conducta que parece no convenir a la piedad: quienquiera que sea, si juzga la causa con equidad, no concluirá, tampoco en este aspecto, que la gloria de Geraldo se vea manchada por este aspecto. En efecto, algunos entre los Padres, aunque poseedores de una gran santidad y una gran paciencia, tomaron con determinación las armas contra sus adversarios cuando la causa de la justicia lo exigía: así Abraham que dispersó una muchedumbre inmensa de enemigos para arrebatarles su sobrino, y el rey David que lanzó las tropas contra su hijo. Geraldo no libraba batalla invadiendo las propiedades que no le pertenecían, sino abandonando más bien las suyas para proteger los derechos de quienes de él dependían (...). Y, como lo dice el Apóstol, "el juez no lleva la espada sin razón, porque es el vengador de Dios." Fue entonces permitido a un laico ubicado dentro del orden de los combatientes llevar la espada, a fin de defender al pueblo sin armas (...) a fin, además, de reprimir por el derecho de la guerra o por la restricción de la justicia a aquellos que la sentencia de la Iglesia no puede someter (...).[20]

Pese a que el ejercicio de la violencia aparece como mucho menos problemático en lo que respecta a la santificación del combatiente, dos siglos más tarde también el abad de Claraval se siente obligado a elaborar una justificación frente a posibles críticos de su apología de la actividad bélica:

---

[19] Bernardo de Claraval, 1993, 496-499: "Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitiis sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus. Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum? (...)."

[20] Odón de Cluny, 2009, 144-145: "Nemo sane moueatur quod homo iustus usum preliandi, qui incongruus religioni uidetur, aliquando habuerit: quisquis ille est, si iusta lance causam discreuerit, ne in hac quidem parte gloriam Geraldi probabit obfuscandam. Nonnulli namque patrum, cum et sanctissimi et pacientissimi essent, iusticie tamen causa exigente, uirilier in aduersariis arma corripiebant, ut Abraham qui pro eruendo nepote ingentem hostium multitudinem fudit, et rex Dauid qui etiam contra filium legiones direxit. Geraldus non aliena peruadendo, sed sua quinpocius euadendo, suorum iura tuendo confligebat [...] Neque, ut ait Apostolus, iudex "sine causa gladium portat: uindex enim Dei est." Licuit igitur laico homini in ordine pugnatorum posito gladium portare, ut inerme uulgus (...) defensaret, et quos ecclesiastica censura subigere nequit aut bellico iure aut ui iudiciaria compesceret (...)."

> Si al cristiano nunca le fuese lícito herir con la espada, ¿cómo pudo el precursor del Salvador aconsejar a los soldados que no exigieran mayor soldada que la establecida y cómo no condenó absolutamente el servicio militar? Si es una profesión para los que Dios destinó a ella, por no estar llamados a otra más perfecta, me pregunto: ¿quiénes podrán ejercerla mejor que nuestros valientes caballeros? (...).[21]

En resumen, y más allá de las diferencias temporales y de formas en la praxis bélica de cada protagonista, ambos autores se sienten obligados a elaborar una justificación de que esa actividad pueda ser considerada como cristiana, apelando a las Escrituras y respondiendo así a posibles o reales críticos.

En otros aspectos de la vida de Geraldo, este aparece en el relato de Odón con características monásticas; así por ejemplo, la seriedad en la conversación exigida en la Regla benedictina:

> En esa época, era además muy agradable en la conversación corriente, y profundo por la penetración de su consejo cuando se trataba de analizar o de definir asuntos. Y aunque se guardaba de toda palabra grotesca, ~~se~~ expresaba sin embargo los asuntos serios de tal manera que incluso en esto complacía a los suyos (...).[22]

De la misma forma se manifestaba su santidad –y a la vez su proximidad a las costumbres monásticas– en la sobriedad de sus comidas:

> Era tan apegado a la sobriedad que no solamente se preservaba a sí mismo de la ebriedad, sino que también preservaba a los suyos. De hecho, sus invitados no eran ni glotones ni bebedores. No incitaba jamás a sus huéspedes a beber, y él mismo no vaciaba más copas que los demás. Así atemperaba la comida de sus invitados, de tal suerte que no se levantaran de su mesa ni ebrios ni lentos (...).[23]

Además, las comidas en el castillo de Aurillac se caracterizaban por la seriedad y respeto de los comensales, casi como el refectorio de un monasterio:

> Durante la comida, se le testimoniaba un gran respeto. No predominaban ni el parloteo ni las bromas, sino las palabras indispensables, honestas, o extraídas de la Palabra Santa. En todo tiempo Geraldo tomaba una sola comida por día, salvo ocasionalmente en verano, cuando en atención a los suyos, cenaba alguna legumbre verde o alimento crudo. En su mesa se hacía de entrada una bastante larga lectura. Pero, para ponerla al alcance de los laicos, interrumpía esta lectura de tiempo en tiempo y preguntaba a los clérigos sobre el sentido de la misma, en todo caso a aquéllos que él sabía

[21] Bernardo de Claraval, 1993, 504-505: "Quid enim? Si percutere in gladio omnino fas non est christiano, cur ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit, et non potius omnem eis militiam interdixit? Si autem, quod verum est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis, nec aliud sane quidquam melius professis, quibus, quaeso, potius quam quorum manibus et viribus (...)."

[22] Odón de Cluny, 2009, 156-157: "Tum preterea gratissimus erat alloquio communi, et in tractandis ac disponendis rebus acumine consilii profundus. En quanquam scurrilitatis uerba caueret, seria tamen ita proferebat ut etiam in hoc suis placeret (...)."

[23] *Ibidem*: "Studebat autem ita sobrietati ut non solum se sed etiam suos a temulencia custodiret. Nam conuiue eius neque uoraces erant neque bibaces. Neque enim uel hospites umquam ad bibendum cogebat, neque numerosius quam omnes ceteri conuiue potum hauriebat. Itaque sic temperabat conuiuium ut ab eo nec temulenti surgerent nec subtristes (...)."

> capaces de responder, puesto que se aseguraba la concurrencia de clérigos nobles cuya honestidad de costumbres y profundidad de inteligencia eran abundantemente aprovechadas (...) Que no pierdan de vista su ejemplo aquellos que, pese a la acusación del profeta, se dedican a tocar la cítara y la lira durante sus comidas. Encuentran placer en los entretenimientos y exultan al son del instrumento. No prestan atención al servicio del Señor, puesto que en el medio del ruido de las voces no escuchan ni siquiera el clamor del pobre (...)[24]

En la misma línea, el conde Geraldo se destacaba por la austeridad y sencillez en su vestimenta:

> Por otra parte, hizo uso siempre de vestimentas de lino o de lana, no según esa moda que ha sido imaginada y adoptada por los hijos de Belial –que no aceptan ninguna regla–, sino a la manera antigua, es decir tejidas de tal manera que no dan una impresión de lujo afectado, ni denotan una rusticidad vulgar (...).[25]

Por su parte, el templario de Bernardo también se caracteriza por la austeridad de su vestimenta, la sobriedad de sus comidas y la prohibición de risas inmoderadas y otros entretenimientos que lleven a ella:

> Ni una palabra insolente, ni una obra inútil, ni una risa inmoderada, ni la más leve murmuración, ni el ruido más remiso queda sin reprensión en cuanto es descubierto. Están desterrados el juego de ajedrez o el de los dados. Detestan la caza y tampoco se entretienen –como en otras partes– con la captura de aves al vuelo. Desechan y abominan a bufones, magos y juglares, canciones picarescas y espectáculos de pasatiempo por considerarlos estúpidos y falsas locuras. Se tonsuran el cabello, porque saben por el Apóstol que al hombre le deshonra dejarse el cabello largo. Jamás se rizan la cabeza, se bañan muy rara vez, no se cuidan del peinado, van cubiertos de polvo, negros por el sol que los abrasa y la malla que los protege (...).[26]

Las similitudes con la vida monástica, tanto de Geraldo, como del templario, no se limitan a la comida, la vestimenta y las costumbres, sino también a la elección de la

---

[24] Odón de Cluny, 2009, 159-163: "Refectionis tempore ingens illi reuerentia seruabatur. Non ibi loquacitas aut scurrilitas preualebat, sed uel necessarii uel honesti sermones uel certi duini eloquii dicebantur. Pero omne enim tempus semel in die pandebat, nisi forte estiuis diebus cum pro suis aliquid uirens aut crudum cenaret. Ad eius mensam primo diucius legabatur. Sed, ut secularibus condescenderet, lectionem interdum suspendens, querebat a clericis quid in ea diceretur, ab ipsis tamen quos posse nouerat respondere, siquidem nobiles clericos nutriebat quibus et morum honestas et eruditio sensus certatim adhibebatur (...). Viderint illi hoc eius exemplum qui contra redargutionem prophete 'ytharam' et liram ludendo habent 'in conuiuiis' suis; 'gaudent lusibus' et 'exultant ad' uocem 'organi'; 'opus Domini' non respiciunt, quoniam inter uoces perstrepentium nec saltem 'clamorem pauperis'audiunt (...)."

[25] *Idem* 162-163: "Porro uestibus lineis aut laneis, non isto modo quo nunc a filiis Belial presumptum et excogitatum est, -qui utique sine iugo sunt-, sed antiguo more semper usus est, ita dumtaxat contextis ut nec affectatam pompan redolerent, nec plebeia rusticitate notarentur (...)."

[26] Bernardo de Claraval, 1993, 506-507: "Verbum insolens, opus inutile, risus immoderatus, murmur vel tenue, sive susurrium, nequaquam, ubi deprehenditur, inemendatum relinquitur. Scacos et aleas detestantur; abhorrent venationem, nec ludicra illa avium rapina, ut assolet, delectantur. Mimos et magos et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tamquam vanitates et insanias falsas respuunt et abominantur. Capillos tondent, scientes, iuxta Apostolum, ignominiam esse viro, si comam nutrierit. Numquam compti, raro loti, magis autem neglecto crine hispidi, pulvere foedi, lorica et caumate fusci (...)."

castidad. El primero rechaza un ventajoso casamiento con la hermana del duque Guillermo de Aquitania y persistirá en su castidad hasta la muerte:

> Geraldo era tenido en tan gran estima por el mismo Guillermo que este último quiso darle su hermana en matrimonio (...). Pero Cristo, hijo de una virgen, había vuelto agradable en él desde hacía mucho tiempo el amor por la castidad, a la que él se había aferrado desde su más tierna edad, al punto de no soportar verse apartado de ella, ni aún por la consideración de una unión tan distinguida (...).[27]

Más adelante en la obra, Odón de Cluny concluye que esta es la más importante de sus virtudes: "Y sin embargo, lo que se impone de manera incomparable dentro de sus acciones es que persistió en la castidad hasta la vejez" (...).[28] Por su parte, Bernardo destaca que el templario practica también el celibato, pero además la vida en comunidad y la pobreza personal, en un paso más avanzado hacia la vida monástica que Geraldo:

> Viven en común, llevan un tenor de vida siempre sobrio y alegre, sin mujeres y sin hijos. Y para aspirar a toda la perfección evangélica, habitan juntos en un mismo lugar sin poseer nada personal (...).[29]

Para concluir, podemos decir que el conde cluniacense y el templario cisterciense presentan, en lo que respecta al vínculo analizado entre santidad de vida y ejercicio de la actividad bélica, numerosos elementos en común. No obstante, entendemos que, la comparación entre ambos textos marca una evolución en las ideas relativas a ese vínculo. Ciertamente, ambos autores –monjes los dos– proyectan un ideal de vida cristiano, marcado por un ejercicio justo y moderado de la violencia, acompañado en todo caso por un modelo de vida cuasi monástico, pero en lo que respecta a las diferencias entre ambos modelos, encontramos que el ejercicio de la violencia es mucho más problemático y refrenado en la obra de Odón de Cluny, en la que se evita atribuir a toda costa el derramamiento directo de sangre al protagonista. Estos escrúpulos han desaparecido en absoluto en el templario, cuya efectividad militar para aniquilar a su adversario no es considerada sino un mérito más. En lo que hace al género de vida que acompaña esta profesión militar, en el caso de Geraldo se trata de una práctica personal e íntima: elige la castidad, pero tiene que rechazar propuestas de matrimonio porque lo normal es que un laico contraiga matrimonio; se tonsura el cabello, pero oculta la tonsura con un sombrero. Doscientos años después, ese modelo de vida que propone Odón de Cluny en Geraldo ha encontrado en Bernardo de Claraval y la Orden del Templo un ámbito institucional que resuelve mejor las tensiones inherentes a ese modelo de santidad laica.

---

[27] Odón de Cluny, 2009, 182-183: "Tanti autem apud eundem Willelmum habitus est ut ei sororem suam in coniugio dare uellet [...] Sed Christus, uirginis filius, castitatis amorem illi dudum indulcauerat, quam ab ineunte etate ita complexus est ut nec intuitu quidem tam excellentis copule pateretur ab ea diuelli."

[28] *Idem* 242-243: "Quamuis illud incomparabiliter in eius factis immineat, quod usque in senectutem castus perseuerauit."

[29] Bernardo de Claraval, 1993: 508-509: "Vivitur in communi, plane iucunda et sobria conversatione, absque uxoribus et absque liberis. Et ne quid desit ex evangelica perfectione, absque omni proprio habitant unius moris in domo una."

Bibliografía

Airlie, S. (1992): "The Anxiety of Sanctity: St. Gerald of Aurillac and His Maker", *Journal of Ecclesiastical History* 43, pp. 372-395.

Álvarez Palenzuela, V. (1998): "El Císter y las órdenes militares en el impulso hacia Oriente", *Cuadernos de Historia Medieval,* Secc. Miscelánea, 1, pp. 3-19.

Barber, M. (2000): *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernardo de Claraval (1993): "Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los caballeros templarios", en *Obras Completas de San Bernardo*, vol I, pp. 494-543. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Cardini, F. (1999): *La nascita dei Templari. San Bernardo di Chiaravalle e la cavalleria mistica*. Rimini: Il Cherchio.

Cerrini, S. (2008): *La revolución de los Templarios*. Buenos Aires: El Ateneo.

Demurger, A. (1989): *Vie et mort de l'ordre du Temple*. Paris: Éditions du Seuil.

Grabois, A. (1992): "'Militia' and 'Malitia': the Bernardine Vision of Chivalry", en Gervers, M. (ed.), *The Second Crusade and the Cistercians*, pp. 49-56. Nueva York: St. Martin's Press.

Kuefler, M. (2013): "Dating and Authorship of the Writings about Saint Gerald of Aurillac", *Viator* 44: 2, pp. 49-98.

Kuefler, M. (2014): *The Making and Unmaking of a Saint. Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Lewis, A. (1964): "Count Gerald of Aurillac and Feudalism in South Central France in the Early Tenth Century", *Traditio* 20, pp. 41-58.

Odón de Cluny (2009): *Vita Sancti Geraldi Auriliacensis*, Bultot, A. (ed.). Bruselas: Société des Bollandistes.

Rousset, P. (1970): "S. Bernard et l'idéal chevaleresque", *Nova et vetera* 45, pp. 28-29.

Rousset, P. (1974): "L'idéal chevaleresque dans deux vitae clunisiennes", en *Études de civilisation médiévale, IXe-XIIe siècles: mélanges offerts à Edmond-René Labande*, pp. 623-633. Poitiers: C.E.S.C.M.

DONACIONES PIADOSAS, RELACIONES SOCIALES Y PODER ARISTOCRÁTICO: LOS FLAÍNEZ Y SAHAGÚN EN LA ALTA EDAD MEDIA

MARIEL PÉREZ
(UBA - CONICET)

En las últimas décadas el estudio de las donaciones a los establecimientos religiosos se ha manifestado como una fecunda vía para comprender las estructuras de la aristocracia medieval, sus formas de representación y legitimación, sus estrategias de construcción de poder y sus mecanismos de transmisión patrimonial. En este sentido, deben destacarse los trabajos que desde una perspectiva inspirada en la antropología enfatizaron la dimensión social que presentaban las donaciones piadosas, poniendo de relieve el papel de estas prácticas en la creación de lazos de amistad entre los grupos aristocráticos y los monjes, así como su importancia como medio de exteriorización del prestigio social y afirmación del poder (White, 1900; Rosenwein, 1989; Mazel, 2005, entre otros). El presente trabajo se propone abordar la problemática de las donaciones a los establecimientos religiosos en el Reino de León, concentrando la atención en la parentela leonesa de los Flaínez —un grupo magnaticio estrechamente vinculado a la monarquía y con fuerte implantación política y patrimonial en las comarcas de León—, y las relaciones que sus miembros establecieron con el monasterio benedictino de Sahagún durante los siglos X y XI. Pondremos el foco de análisis en dos aspectos relativos a la lógica de las relaciones que vincularon a las grandes familias aristocráticas con los centros religiosos en la Alta Edad Media: el papel desempeñado por el parentesco en las relaciones entre aristocracia y monasterios y la función de las donaciones en la configuración de redes sociales y la construcción del poder aristocrático.

Los Flaínez y Sahagún: el papel del parentesco

Los orígenes del monasterio de Sahagún se remontan a los primeros años del siglo X, cuando Alfonso III donó la villa de Zacarías al abad de un santuario dedicado a los mártires Facundo y Primitivo sobre el río Cea.[1] Bajo la protección de los monarcas leoneses, el monasterio iría adquiriendo una creciente importancia en la región como

[1] "Adefonsus fratri Adefonso abbatis vel ad omni congregationem fratrum de eglesia Sanctorum Facundi et Primitivi zegensis monasterii", CDMS I, doc. 6, 904. Con el paso del tiempo se iría configurando una tradición fundacional que concibió los orígenes del monasterio a partir de la concesión por parte de Alfonso III de una pequeña iglesia construida en el lugar que albergaba los restos de los mártires a un grupo de monjes huidos de la España musulmana (Martínez Sopena, 2007: 242-243).

centro religioso, convirtiéndose, unas décadas después, en un polo de atracción de las donaciones por la salvación del alma. Es en este contexto que se enmarca la vinculación de Sahagún con el conde Vermudo Núñez, quien al promediar el siglo X ejercía el poder político en la región actuando como conde en Cea.[2] En 951, el conde concedió al monasterio una corte en el mercado de la ciudad de Cea[3] y, unos años después, donó la iglesia de Santa Columba de Ribarrubia junto a un conjunto de tierras y villas dependientes de la misma.[4] Se daba así inicio a una fluida relación entre el cenobio y los descendientes del conde, entre los que se encontrarán los Flaínez. En 973, su hijo el conde Fernando Vermúdez donó a Sahagún un monte en Sajambre, en la montaña leonesa.[5] Pero fue su hija Froiloba quien, a través de su enlace con Munio Flaínez, un personaje de origen incierto, abrió la línea de descendencia de los Flaínez. Munio y Froiloba, si bien no se encuentran testimoniados como benefactores directos de Sahagún, aparecen como protagonistas de diversas cartas de compraventa que significativamente se incluyen dentro de la documentación del cenobio.[6] Esto es reflejo de una transferencia patrimonial de la parentela al monasterio, resultante de las diversas transacciones realizadas posteriormente por sus descendientes, quienes desde fines del siglo X y a lo largo del XI recrearon los vínculos que el conde de Cea había establecido con Sahagún.

Entre los tres hijos de Munio Flaínez y Froiloba, Velasco, Flaín y Jimena Muñoz, debe destacarse el papel de esta última como benefactora de Sahagún. En 985 —a la sazón viuda de Gonzalo Gómez, miembro de la parentela de los Banu Mirel—, Jimena realizó una cuantiosa donación de bienes al cenobio en la que incluyó un amplio conjunto de villas, así como el monasterio de San Juan de Vega.[7] Pocos años después, Jimena confirmó esta donación, añadiendo nuevos bienes e introduciendo una cláusula que establecía que los bienes donados habrían de quedar de forma definitiva en poder de Sahagún solo en caso de que su hijo Gonzalo falleciese sin descendencia.[8] Jimena era mencionada en los diplomas como *Deo vota*, al igual que las infantas que, en el marco de una política monástica regia, protegieron y controlaron importantes monasterios en León y Castilla, gestionando sus propiedades.[9] De hecho, los diplomas sugieren que Jimena Muñoz se hallaba a cargo de un monasterio dependiente de Sahagún, el de San Juan de Corniero, en el cual se recluyó en su viudez.[10] Esto da cuenta de la estrecha

[2] CDMS I, doc. 129, 950.
[3] CDMS I, doc. 130, 951.
[4] CDMS I, doc. 145, 146 y 147, 955.
[5] CDMS I, doc. 271, 973.
[6] CDMS I, doc. 107, 947; doc. 108, 948; doc. 110, 948; doc. 124, 950; doc. 161, 958; doc. 163, 959; doc. 178, 960; doc. 189, 961; doc. 191, 961; doc. 193, 961; doc. 198, 962.
[7] CDMS I, doc. 328, 985.
[8] CDMS I, doc. 342, 989.
[9] Sobre las infantas y la institución del infantado en Castilla y León, Henriet, 2000.
[10] Esto se deduce de un conjunto de diplomas en los que doña Jimena aparece junto a *frater* Fernando protagonizando diversas adquisiciones patrimoniales en nombre de San Juan de Corniero, CDMS I, doc. 351, 996; CDMS II, docs. 389-390, 1006; doc. 393, 1008; doc. 394, 1009. En 999, el obispo Froila de León donaba la iglesia a Sahagún, haciendo referencia a "Scemena Deo vota qui est abidante in ipso domno Sancti Iohannis", CDMS I, doc. 359, 999.

relación que Jimena desarrolló con el monasterio de Cea, bien como donante y benefactora, bien como *domina* de un monasterio subordinado al mismo.

Su hermano Velasco Muñoz también se hallaba vinculado a Sahagún a través de un monasterio dependiente, el de San Salvador de Boñar, que posiblemente haya sido en sus orígenes una fundación familiar. En 996, junto a su mujer Godo Braoliz, sus hijos y sus *cognatas*, realizó una importante donación a este cenobio y a Sahagún, incluyendo diversas villas, bienes muebles e inmuebles, ganado y objetos litúrgicos.[11]

Por su parte, Flaín Muñoz, que ostentaba el título condal, no se encuentra registrado realizando transacciones directas con Sahagún. Sin embargo, tras su fallecimiento, su viuda Justa y sus hijos, acaso cumpliendo con los deseos del difunto, donaron a Sahagún diversas villas y tierras "*propter remedium anime mee et de uiro meo Flagine Monniz uel filiis suis*".[12] Tiempo después, uno de sus hijos, el conde Fernando Flaínez estableció relaciones más estrechas con el monasterio, apareciendo frecuentemente en el entorno de Sahagún como confirmante de donaciones realizadas por reyes y magnates.[13] A su vez, en 1028 el conde y su esposa realizaron una permuta con el monasterio: entregaron a Sahagún el monasterio de Santa María de Sajambre, recibiendo a cambio un busto en Retuerto.[14] Su hermano, el conde Pedro Flaínez, con actuación política y patrimonial en la montaña leonesa y alejado de las comarcas de Cea, tendría un menor contacto con Sahagún. Si bien aparece en algunas ocasiones como confirmante en los diplomas del monasterio, no registra transacciones con el mismo.[15]

Entre los hijos de Fernando Flaínez, el conde Flaín Fernández apareció como confirmante del cenobio en diversas oportunidades entre 1048 y 1064, momento en torno al cual debió incurrir en un acto de rebeldía que le costó la confiscación de parte de su patrimonio.[16] Su hermana, doña Justa, en 1065 donó junto a su hijo Diego Ansúrez la parte que les correspondía en la villa de Villalba, así como la divisa, los palacios y habitantes que tenían en Zarapicos.[17] Respecto de los hijos de Pedro Flaínez, sabemos por una referencia indirecta que Fáfila Pétriz donó al monasterio una heredad en Mansilla, que había recibido del rey Vermudo III. Esta heredad sería en 1067 entregada por el monasterio al hermano de Fáfila, Diego Pétriz, quien cedió en calidad de permuta su heredad en Vega de Fernán Vermúdez.[18] Fue, no obstante, otro de los hermanos, Fernando Pétriz, quien se mostró más generoso con Sahagún. En 1064, junto a su esposa Elvira, donó a Sahagún su tercera parte en el monasterio de Sahelices de Boadilla. Unos años después, su esposa Elvira Núñez y sus hijos entregaron a Sahagún su porción en

[11] CDMS I, doc. 352, 996.
[12] CDMS II, doc. 381, 1003.
[13] CDMS II, doc. 440, [1034], doc. 442, 1035; doc. 444, 1036; doc. 460 [1040]; entre otros.
[14] CDMS II, 423, 1028.
[15] Participa como confirmante en donaciones a Sahagún, CDMS II, doc. 442, 1035; doc. 475, 1042; doc. 527, 1049; docs. 531-532, 1049.
[16] CDMS II, doc. 517, 1048; doc. 541, 1050; doc. 568, 1055; doc. 573, 1055; doc. 587, 1057; doc. 588, 1057; doc. 590, 1057; doc. 598, 1058; doc. 601, 1058; doc. 612, 1060; doc. 613, 1060; doc. 637, 1064. Sobre el conde Flaín Fernández, Martínez Sopena, 1990: 62.
[17] CDMS II, doc. 648, 1065.
[18] CDMS II, 662, 1067.

Noantica[19] y en 1075 el matrimonio realizó una amplia donación de tierras, poniendo como condición que ciertos bienes permanecieran en posesión de Elvira hasta su muerte.[20]

Las últimas décadas del siglo XI muestran a varios de los Flaínez en el entorno del monasterio. En 1072, Fernando Flaínez y su hermano Martín, hijos del conde rebelde Flaín Fernández, vendieron a Sahagún la divisa que poseían en villa Faravellos, sobre la ribera del Cea. Recibieron a cambio un caballo valorado en 100 sueldos de plata.[21] La naturaleza de la transacción resulta, no obstante, dudosa, ya que al año siguiente, Fernando apareció nuevamente entregando a Sahagún su divisa en la villa, esta vez bajo la forma de donación *pro remedio animae*. En confirmación de la carta, Fernando recibió 100 sueldos de plata, es decir, el equivalente de lo que había recibido junto a su hermano como precio establecido por la venta.[22] Dos décadas después, el abad Diego entregó a Martín Flaínez una villa, afirmando que la villa de Faravellos había sido donada por los hermanos *pro remedio animarum suarum*.[23] Esto pone en evidencia que si bien, como ha advertido Wendy Davies, el lenguaje diferenciado de la donación y la venta apuntan a una distinción clara entre ambos tipos de intercambio, en la práctica tal distinción podía ser más compleja (2005: 411).[24] Dos hechos deben ser considerados en este caso. En primer lugar, la reiteración de la transacción, primero en forma de venta, luego de donación. En segundo lugar, por la coincidencia del monto que en el primer caso aparece como precio de venta y, más tarde, como contradón.

Por otra parte, en estos años aparecieron nuevos matices en la relación entre los miembros de la parentela y el monasterio, en la que la generosidad se conjugó con elementos de conflictividad. Nos referimos a un pleito que enfrentó al monasterio con Martín Flaínez. Un diploma de 1080 revela que, encontrándose cerca de la muerte, Gonzalo Fernández había concedido toda su heredad al monasterio para que los monjes oraran por su alma. El por entonces abad Bernardo, procedió a dividir la heredad con la hermana del donante, Sancha, sin poner por escrito el testamento. Sin embargo, cuando Sancha se unió en matrimonio con Martín Flaínez, el conde se negó a la división de la heredad que se hallaba bajo su dominio. El conflicto llevaría al nuevo abad de Sahagún, Diego, a solicitar la intervención de Alfonso VI, quien dispuso que se pusiera por escrito el testamento de Gonzalo en beneficio del monasterio.[25]

Ahora bien, un documento de 1091 da cuenta del nuevo estado de relaciones entre Martín Flaínez y el monasterio. El abad Diego recordó que el conde y su hermano habían donado a Sahagún su heredad en la villa de Faravellos; en retribución de ello y por la buena voluntad que el conde había tenido y seguía teniendo con el monasterio, el abad

[19] CDMS II, doc. 664, 1067.
[20] CDMS III, doc. 744, 1075.
[21] CDMS II, doc. 711, 1072.
[22] CDMS II, doc. 722, 1073.
[23] CDMS III, doc. 877, 1091.
[24] Por otra parte, Barbara Rosenwein ha planteado en su trabajo sobre Cluny que las ventas no son intrínsecamente impersonales sino que, como las donaciones, también pueden tener un significado social (1989: 98-99).
[25] CDMS III, doc. 786, [1080].

entregó a Martín la villa de Santa María de Valderaduey, que habría de volver al monasterio a la muerte del conde.[26] Parecen así estar restauradas unas relaciones que en 1080 habían estado marcadas por el conflicto. Esto se refleja a su vez en la aparición del conde como confirmante en las cartas del monasterio. Mientras que en la década de 1080 Martín Flaínez se halla llamativamente ausente de los diplomas monásticos, desde el 1090, por el contrario, tendrá una participación destacada y regular en los mismos.[27] Significativamente, esto coincide con el ascenso político de Martín Flaínez, quien en 1090 comenzó a ostentar la dignidad condal, convirtiéndose en uno de los más poderosos magnates del período.[28] El conde falleció en 1108 en la batalla de Uclés, siendo sepultado en el monasterio de Sahagún junto a otros nobles que perecieron en la batalla como el infante Sancho, único hijo varón de Alfonso VI.[29] Sahagún se había convertido durante el reinado de Alfonso VI en uno de los más importantes centros monásticos del reino, no solo por el prestigio que le otorgaba su estrecha vinculación con el monarca, sino también por su papel en el desarrollo de la reforma cluniacense en el ámbito hispano (Pérez Gil y Sánchez Badiola, 2002). En ese marco, el enterramiento de Martín Flaínez en el monasterio aparecía como reflejo de la destacada posición social y política que había adquirido el conde a principios del siglo XII.

Este recorrido ha puesto de manifiesto que a lo largo de las generaciones diversos miembros de la parentela de los Flaínez se vincularon con el monasterio a través de la donación de bienes o villas, la concesión de iglesias propias o el intercambio de bienes por permuta, así como mediante su participación como confirmantes en los diplomas del cenobio. La dinámica de las relaciones entre la aristocracia y los establecimientos religiosos aparece, pues, atravesada por el parentesco, observándose un fenómeno de recreación periódica de los lazos que vincularon a la parentela con el monasterio a través de la realización de nuevas donaciones, así como una presencia relativamente estable del grupo dentro del entorno monástico. Esto muestra, además, que las donaciones piadosas no pueden ser abordadas como hechos aislados sino que deben ser estudiadas desde una perspectiva de conjunto en tanto que –como advirtiera ya Barbara Rosenwein (1989)–, se insertan dentro de un proceso de interacción social que articula a la parentela y al monasterio a lo largo del tiempo a través prácticas diversas.

Sin embargo, no todos los miembros de la familia establecieron vínculos directos con Sahagún. Esto implica que, si bien el monasterio constituyó un polo importante, no

[26] "ego Diacus, gratia Dei abbas Sancti Facundi, do et concedo uobis comite domno Martino uillam uocabulo Sancta Maria in Aratoi, pro illa hereditate que dedistis Sancto Facundo et pro uestra bona uoluntate quam habuistis et habetis nobiscum; quatinus teneatis ipsam Uillam Sanctam Mariam in uita uestra et post obitum uestrum maneat post partem Sancti Facundi, cum quantum ibi inuentum fuerit", CDMS III, doc. 877, 1091.

[27] CDMS III, doc. 744, 1075; doc. 779, 1080; doc. 870, 1090; doc. 888, 1092; doc. 894, 1092; doc. 902, 1093; doc. 907, 1093; doc. 914, 1093; doc. 918, 1094; doc. 924, 1094; doc. 958, 1095; doc. 976, 1096; doc. 978, 1096; doc. 980, 1096; doc. 981, 1096; doc. 989, 1096; doc. 997, 1097; doc. 1001, 1097; doc. 1013, 1097; doc. 1017, 1097; doc. 1021, 1097; doc. 1043, [1099]; doc. 1045, 1100; doc. 1047, 1100; doc. 1067, 1101; doc. 1069, 1101; doc. 1092, 1103; doc. 1099, 1103; doc. 1102, 1104; doc. 1105, 1104; doc. 1108, 1104; doc. 1127, 1105; doc. 1137, 1106; doc. 1138, 1106; doc. 1160, 1108.

[28] Martín Flaínez se encuentra testimoniado como *comes* desde 1090, CDMS III, doc. 868, 1090.

[29] Escalona, 1782: 236.

solo de la piedad familiar, sino de la trama social en la que se inscribía la parentela, no aparecía como su única referencia ni tenía un influjo homogéneo sobre el grupo de parentesco. Debe tenerse en cuenta, ante todo, que en la Alta Edad Media era un fenómeno extendido entre las familias aristocráticas la fundación de monasterios propios que funcionaban como centros de culto y sepultura para sus propietarios, a la vez que actuaban como instrumentos de poder señorial. Los Flaínez no serían ajenos a este proceso, constatándose diversos monasterios bajo control de la parentela desde mediados del siglo X (Pérez, 2012, 2013). Ahora bien, lo que esto pone de relieve es que los grandes monasterios independientes se hallaban lejos de monopolizar la piedad aristocrática, que se orientaba asimismo hacia los centros religiosos de la familia. No obstante, si la referencia religiosa más inmediata y directa pudo haber sido para muchos el monasterio familiar, ciertos establecimientos monásticos de gran prestigio como Sahagún ejercieron un fuerte ascendiente espiritual sobre los grupos aristocráticos, convirtiéndose, no solo en polos de atracción de donaciones, sino también en centros a los cuales adscribir los monasterios familiares.

Por otra parte, entre los miembros de la parentela que se vincularon de forma activa con Sahagún se manifiestan actitudes heterogéneas. Debe destacarse que el alcance material de las donaciones era muy variable, involucrando desde una corte, un monte o una heredad, hasta iglesias con sus dominios anejos o conjuntos patrimoniales que abarcaban villas y tierras diversas. La mayor parte de las donaciones, sin embargo, tenía un alcance limitado. De hecho, la amplia donación que realizaba Jimena Muñoz en 985 se vio limitada en 989 por una cláusula de retorno: a su muerte, los bienes donados debían volver a manos de su hijo Gonzalo, y solo en el caso de que este falleciera sin descendencia habrían de pasar de forma definitiva al monasterio.[30] Se garantizaba de este modo que la extensión de la donación no privara a eventuales descendientes de una parte importante de su patrimonio hereditario.

Los intereses patrimoniales, de hecho, podían conducir al conflicto. Como hemos visto, en las últimas décadas del siglo IX Martín Flaínez disputó a Sahagún la heredad que su fallecido cuñado, de acuerdo con los monjes, había donado al monasterio. El conflicto fue dirimido por Alfonso VI, que falló a favor de Sahagún. Sin embargo, unos años después las relaciones entre Martín Flaínez y el monasterio se hallaban restauradas: en 1090, el abad concedió a Martín la villa de Santa María de Valderaduey, reconociendo "uestra bona uoluntate quam habuistis et habetis nobiscum"[31].

Donaciones, relaciones sociales y construcción de poder

Ciertamente, las donaciones expresaban motivaciones de índole religiosa, poniéndose de manifiesto en los textos un deseo de redención de los pecados y salvación

[30] CDMS I, doc. 342, 989.
[31] CDMS III, doc. 877, 1091.

del alma a través del regalo a los santos y a los monjes.[32] No obstante, junto a esta dimensión espiritual, las donaciones implicaban asimismo la creación o reafirmación de un lazo social entre clérigos y laicos, un vínculo de *amicitia* entre la familia y el monasterio que actuaba como articulador social tanto en el plano local como en el seno del grupo dominante. Los establecimientos monásticos constituían así puntos nodales en torno a los cuales se configuraban redes sociales de distinto carácter, dependiendo del grupo social al que pertenecieran quienes interactuaban con el mismo y el alcance geográfico de su influencia social.[33] Desde este punto de vista, el monasterio de Sahagún, protegido por los monarcas leoneses desde principios del siglo X, se convió en centro de una constelación social que incluía a la realeza y a los grupos aristocráticos de la región. Donar significaba, pues, pasar a formar parte de una comunidad de donantes tejida en torno al monasterio, vinculando al donante con el rey y los magnates.

Los monarcas leoneses eran grandes benefactores del cenobio. Las concesiones monárquicas a Sahagún se suceden con regularidad desde el año 904, cuando Alfonso III concedió la villa de Zacarías.[34] Para los siglos X y XI, la documentación de Sahagún recoge concesiones, privilegios y confirmaciones de Alfonso III, Ordoño II, Ramiro II, Ordoño III, Sancho I, Ramiro III, Alfonso V, Sancho II de Castilla y Alfonso VI.[35] Este último estableció un estrecho vínculo con el monasterio, convirtiéndolo en un actor central de sus iniciativas políticas y religiosas y eligiéndolo como residencia y como lugar de reposo eterno (Pérez Gil y Sánchez Badiola, 2002). La preferencia del monarca por Sahagún quedaba expresada en el fuero que concedía al cenobio en 1085, en que el afirmaba que "super omnes, ecclesiam Sanctorum Facundi et Primitiui, quem antiquitus Dompnis Sanctis uocitant, amaui"[36]. Junto a los monarcas, otros destacados magnates realizaron donaciones al cenobio del Cea, como Álvaro Vélaz, Fernando Ansúrez, Osorio Díaz, Ablavel Gudesteiz, Munio Gómez, Munio y Gutier Alfonso, o el destacado Pedro Ansúrez, que expresaría su deseo de ser enterrado en el monasterio.[37] De esta forma, nos hallamos ante un monasterio de carácter fuertemente aristocrático, derivado de su

[32] En los diplomas estudiados se expresa una noción general de búsqueda de la salvación espiritual a través de la donación, pero no hacen alusión explícita a que los donantes o sus familiares deban ser invocados en sus plegarias o al desarrollo de una liturgia específica en conmemoración de los benefactores laicos. Las representaciones eclesiásticas sobre las donaciones piadosas han sido estudiadas por Jobert, 1977; Guerreau-Jalabert, 2000; Magnani Soares Christen, 2008. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que las fuentes, de origen monástico, proyectan las nociones creadas en torno a las donaciones a través del prisma del lenguaje y la doctrina cristiana, silenciando o deformando la forma en que los laicos entendían el don a los santos.

[33] Así, Iñaki Martín Viso (2011) ha planteado para la región del Bierzo la existencia de distintos tipos de monasterios: monasterios locales, monasterios de prestigio religioso y monasterios asociados a la monarquía.

[34] CDMS I, doc. 6, 904.

[35] Alfonso III: CDMS I, doc. 6, 904. Ordoño II: CDMS I, doc. 20, 920; doc. 31, 923. Ramiro II: doc. 61, 937; doc. 93, 944; doc. 129, 950. Ordoño III: doc. 132, 951. Sancho I: doc. 155, 957; doc. 175, 960; doc. 176, 960. Ramiro III, doc. 261, 971; doc. 262, 971; doc. 265, 972. Alfonso V: CDMS II, doc. 404, 1018; Fernando I, doc. 534, 1049; doc. 593, 1057. Sancho II, doc. 709, 1072. Alfonso VI, doc. 680, 1068; CDMS III, doc. 764, 1078; doc. 781, 1080; doc. 782, 1080; doc. 907, 1093; doc. 911, 1093; doc. 912, 1093; doc. 914, 1093; doc. 1045, 1100; doc. 1143, 1106.

[36] CDMS III, doc. 823, 1080.

[37] Respectivamente, CDMS I, doc. 123, 950; doc. 285, 976; docs. 330-331, 986; doc. 333, 986; CDMS II, doc. 414, 1024; doc. 467, 1042; doc. 480, 1044 ; CDMS III, doc. 1069, 1101.

estrecha vinculación con la monarquía.[38] La pertenencia a la comunidad de notables configurada en torno al cenobio cristalizaba asimismo en otras prácticas, como la participación como testigos y confirmantes en los actos jurídicos protagonizados por el monasterio, en los que se observa la aparición recurrente de los magnates de la región. Algunos de los Flaínez, por ejemplo, aparecen frecuentemente entre los confirmantes del monasterio, no solo en presencia regia –lo que pondría de manifiesto la pertenencia al entorno regio más que al del monasterio–, sino también en las variadas transacciones que llevaba a cabo el cenobio con la sociedad local. Es el caso de Fernando Flaínez,[39] Pedro Flaínez,[40] Flaín Fernández,[41] Fáfila Pétriz[42] y Martín Flaínez.[43]

Al mismo tiempo, la red de relaciones sociales configurada en torno al monasterio incluía un heterogéneo conjunto de personajes del entorno local. Por un lado, miembros de lo que podemos llamar una aristocracia comarcal, cuyos miembros, sin pertenecer necesariamente al grupo de los *fideles regis*, enraizaban su poder en el ámbito local y aparecían como importantes propietarios en la región.[44] Por otro, un grupo socialmente intermedio, de perfiles difusos, integrado por los notables de la sociedad campesina (los llamados *homines bonos*) entre los que se encontraban los presbíteros de las iglesias locales o quienes ejercían funciones de control social local, como los jueces y sayones de la comunidad.[45]

Por otra parte, la transferencia de iglesias y monasterios particulares a Sahagún implicaba la integración de los mismos dentro la red monástica articulada en torno al cenobio de Cea. Contamos con referencias de diversas concesiones de monasterios propios a Sahagún: Vermudo Núñez dona la iglesia de Santa Columba de Ribarrubia (a la que se asociaba, asimismo, la de San Julián de Nava), Jimena Muñoz el monasterio de San Juan de Vega, Fernando Flaínez el monasterio Santa María de Sajambre, Fernando Pétriz y su esposa ceden su porción en Sahelices de Boadilla –vinculado a la familia de su

[38] En este sentido, podemos trazar un paralelismo con el monasterio de San Julián de Samos, en el Bierzo, en cuya red social se articulan de manera predominante la monarquía y la aristocracia (Martín Viso, 2011: 22-23).

[39] CDMS I, doc. 359, 999; CDMS II, 440, [1034]; CDMS II, 442, 1035; 444, 1036; 460 [1040]; 475, 1042; 527, 1049; 531-532, 1049; 534, 1049; 536, 1049

[40] CDMS II, 442, 1035; 475, 1042; 527, 1049; 531-532, 1049.

[41] CDMS II, doc. 517, 1048; 541, 1050; 568, 1055; 573, 1055; 587, 1057; 588, 1057; 601, 1058; 612, 1060; 613, 1060; 637, 1064

[42] CDMS II, 442, 1035; 475, 1042; 568, 1055.

[43] *Vid. supra.*

[44] Podemos incluir dentro de este grupo a Foracasas iben Tajón y su esposa, CDMS I, doc. 144, 955; doc. 150, 956; a Munio Vermúdez, CDMS I, doc. 221, 964; o a Nuño Mirelliz, doc. 303, 980. Para el siglo XI, se constatan diversas donaciones de personajes que, teniendo amplios patrimonios, no parecen pertenecer al entorno magnaticio, como las de Gotina Núñez (mujer de Álvaro López), CDMS II, doc. 415, 1025; Fernando Muñiz, CDMS II, doc, 440, 1034; Sancha, viuda de Paterno Velázquez, CDMS II, doc. 452, 1038; entre otros.

[45] En 959, Iscam y su mujer Filauria –que, a juzgar por el contenido de la donación, parecen ser campesinos enriquecidos– donaban a Sahagún varias posesiones en Melgar. Confirmando el diploma aparecían los notables de las villas de Melgar, San Andrés, Calzada y Villa Izam, haciéndose referencias a jueces, presbíteros y sayones, CDMS I, doc. 164, 959. Los notables de las comunidades locales también aparecen como donantes del monasterio, como en el caso del presbítero Melic, CDMS I, docs. 167-168, 959. En 1039, el presbítero Vegilano realizaba una donación a Sahagún, apareciendo como confirmantes los notables del concejo de Santa María, Santa Columba, San Martín y San Pelayo, CDMS II, doc. 455, 1039.

mujer— así como, más tarde, los monasterios de Santa María de Iguña y San Esteban. Puede suponerse, asimismo, que el monasterio de San Salvador de Boñar, que aparece subordinado a Sahagún y al que Velasco Muñoz realizaba una donación en 996, era también un establecimiento familiar. A través de su transferencia a Sahagún, estos centros religiosos adquirían un mayor prestigio espiritual y social, al tiempo que se insertaban en la red monástica a través de la cual se fue articulando el poder de Sahagún en las comarcas leonesas. Además, la donación de monasterios contribuía a la configuración de redes sociales complejas, vinculando tres polos sociales: la parentela propietaria, el grupo conformado en torno al monasterio local, subordinado a la aristocracia, y el monasterio de Sahagún, que aparece como beneficiario de la donación. Las donaciones funcionan así como un medio de reforzar la cohesión social a escala regional y local.

Ahora bien, las donaciones constituyen asimismo un importante mecanismo de afirmación de poder y exteriorización del prestigio aristocrático.[46] Esto se pone de manifiesto a través de diversos elementos que configuran el ritual del que forman parte. La donación se lleva a cabo en un contexto solemne, del que suelen participar los grandes del reino (magnates laicos, obispos y abades) y en ocasiones el monarca. El propio estatus de quienes participan en el acto y confirman el diploma demuestra y realza la posición social del donante. Pero además, este entorno le otorga un carácter público a la donación, que permite exhibir el prestigio del donante ante los grandes del reino y ante la sociedad local. La presencia del monarca en estos actos parece estar en relación tanto con la jerarquía social del donante como con la naturaleza y el valor (simbólico o material) de los bienes donados. De hecho, su intervención como confirmante en las donaciones se observa en los casos en que la aristocracia realizaba donaciones de iglesias o de importantes conjuntos de tierras y villas.[47] A mayor generosidad correspondía, sin dudas, un mayor prestigio social.

Conclusiones

El análisis precedente permite plantear algunas conclusiones en torno a las donaciones piadosas y su papel en la configuración de las relaciones entre los establecimientos religiosos y la aristocracia laica en el ámbito leonés. Ante todo, se ha puesto de manifiesto que las donaciones realizadas por los Flaínez a Sahagún se inscribieron dentro un proceso de interacción social más amplio que vinculó a la

[46] Como señala Godelier, el don es en sí mismo un acto de autoridad, que genera una deuda en el que recibe y establece una jerarquía que aleja al donante y al receptor (1998: 24-29).

[47] La presencia del rey como confirmante en las donaciones de la parentela a Sahagún se aprecia en las donaciones de Vermudo Núñez (iglesia de Santa Columba de Ribarrubia), CDMS I, doc. 145, 955; Jimena Muñoz, CDMS I, doc. 328, 985; doc. 342, 989; Velasco Muñoz (San Salvador de Boñar), CDMS I, doc. 352, 996; la viuda de Flaín Muñoz y sus hijos, CDMS II, doc. 381, 1003; y Fernando Pétriz (monasterio de Sahelices), CDMS II, doc. 637, 1064. Eliana Magnani ha destacado que, para el caso provenzal, el grado de solemnización de las cartas de donación guardaba más relación con la naturaleza de la cosa donada que con el estatus del donante. En este sentido, la donación de iglesias aparecía como una forma de jerarquizar el don (Magnani, 2005).

parentela con el monasterio a lo largo de las generaciones. Esto no implicaba, sin embargo, que esta relación fuera exclusiva ni homogénea: ni todos los miembros de la familia se vincularon de forma directa con Sahagún ni los que así lo hicieron mostraron las mismas actitudes. La ascendencia espiritual del monasterio tampoco lograba eclipsar, además, la importancia que ostentaban las iglesias particulares en la religiosidad familiar. Por otra parte, las donaciones a Sahagún trascendían las motivaciones espirituales, convirtiéndose en un importante mecanismo en la creación de vínculos de amistad entre la parentela y el monasterio, vínculos que, a su vez, insertaban a los donantes en el seno de una red social compleja, creando o reforzando lazos dentro del entorno magnaticio, pero también construyendo relaciones de poder en el ámbito local. Finalmente, las donaciones al monasterio permitían a la parentela afirmar su poder, haciendo ostentación pública de su prodigalidad y exteriorizando su prestigio ante el rey, los magnates del reino y las comunidades locales, en un contexto ritualizado que manifestaba la importancia social de estas prácticas. Las donaciones piadosas aparecían, pues, como parte de las estrategias de reproducción social de las parentelas aristocráticas, fortaleciendo su posición dentro de la clase de poder.

Bibliografía

Davies, W. (2005), "Buying with masses: "donation" *pro remedio animae* in tenth-century Galicia and Castile-León", en Bougard, F., La Rocca, C. y Le Jan, R. (dir.). *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*, Roma: École Française de Rome.

Escalona, R. (1782), *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid.

Godelier, M. (1998), *El enigma del don*, Barcelona: Paidós.

Guerreau-Jalabert, A. (2000), "*Caritas* y don en la sociedad medieval occidental", *Hispania* 60:1, 204, pp. 27-62.

Henriet, P. (2000), "*Deo votas*. L'*Infantado* et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X^{e}-XII^{e} siècles", en Henriet, P. y Legras, A-M. (comp.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^{e}-XV^{e} siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette l'Hermite-Leclercq*, Paris: Université de Paris-Sorbonne.

Herrero de la Fuente, M. (1988a), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230), II (1000-1073)*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDMS II].

Herrero de la Fuente, M. (1988b), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230), III (1073-1109)*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDMS III].

Jobert, Ph. (1977), *La Notion de donation. Convergences 630-750*, Dijon: Publications de l'Université de Dijon.

Magnani Soares-Christen, E. (2005), "Don aux églises et don d'églises dans le sud-est de la Gaule: du testament d'Abbon (739) aux chartes du début du XIe siècle", en Bougard, F., La Rocca, C. y Le

Jan, R. (dir.). *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*, Roma: École Française de Rome.

Magnani Soares-Christen, E. (2008), "Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IVe-XIe siècle): le paradigme eucharistique", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* Hors série 2, [en línea].

Martín Viso, I. (2011), "Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval", *Hispania* 71, 237, pp. 9-38.

Martínez Sopena, P. (1990), "El conde Rodrigo de León y los suyos. Herencia y expectativa de poder entre los siglos X y XII", en Pastor, R. (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid: CSIC.

Martínez Sopena, P. (2007), "¡Por los santos mártires! Poder, devoción y sociedad en Sahagún durante la Edad Media", en Fernández González, E. y Pérez Gil, J. (coords.), *Alfonso VI y su época I. Los precedentes del reinado (966-1065), Sahagún (León), 4-7 de septiembre de 2006*, León: Universidad de León.

Mazel, F. (2005), "Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle)", *Revue historique* 307, pp. 53-95.

Mínguez Fernández, J. M. (1976), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDMS I].

Pérez Gil, J. y Sánchez Badiola, J. J. (2002), *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular: Alfonso VI y Sahagún.* León: Universidad de León.

Pérez, M. (2012), "El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa", *Anuario de Estudios Medievales* 42/2, pp. 799-822.

Pérez, M. (2013), "Aristocracia, monasterios particulares y poder episcopal en el Reino de León: los monasterios de los Flaínez", *Trabajos y Comunicaciones* 39 [en línea].

Rosenwein, B. (1989), *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres: Cornell University Press.

White, S. D. (1988), *Custom, Kinship and Gifts to Saints: The "Laudatio Parentum" in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

LEY E INSULARIDAD EN ISLANDIA MEDIEVAL

MARION POILVEZ
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE ISLANDIA)

Introducción: ley y fuentes

Islandia medieval fue fundada por grupos migrantes provenientes de Noruega en 870, y permanece independiente hasta 1262, fecha en que se somete al reino de Noruega. Asimismo, el siglo XIII estuvo marcado, por un lado, por tensiones internas entre grupos políticos y familiares, y por el otro, representa el período de producción de sagas, que aportan un testimonio único sobre los eventos desde la colonización en el siglo IX hasta fines del siglo XII.

Antes de su subordinación al reino de Noruega, Islandia no tenía un estado organizado con una autoridad clara ni un poder dividido en ejecutivo, legislativo y judicial. Sin embargo según las fuentes escritas en el siglo XII, los islandeses tenían desde el principio estructuras sociales como el *Alþing,* una asamblea anual nacional, cuya función era discutir problemas legislativos y judiciales, y en la cual participaban líderes (*goðar*), seguidores (*þingmenn*) y otros granjeros importantes. La ley era conservada oralmente, memorizada por un especialista llamado *lǫgsǫgumaðr* ("recitador de la ley"), cuya función era declamar la legislación parcialmente cada año en la asamblea.

En los juicios que se celebraban en las asambleas el debate consistía en la exposición del caso (habitualmente centrado en disputas sobre reparto de tierras, herencia, asesinato u honor de la familia), luego las explicaciones de cada parte y finalmente la discusión sobre las compensaciones justas para resolver el conflicto evitando feudos de sangre.

Dos tipos de fuentes dan precisiones sobre estos procedimientos: los textos legales y relatos. La obra legal *Grágás* (literalmente "ganso gris", un nombre de difícil explicación) es una compilación anacrónica de las leyes utilizadas hasta la pérdida de la independencia en 1262, escritas hacia la primera parte del siglo XII. Desgraciadamente, los casos de castigos y proscripciones islandeses que nos interesan datan de los siglos X-XI, justo antes de que las leyes hubiesen sido escritas. Además, la compilación fue realizada después de la conversión oficial al cristianismo (en el año 1000) y se alteró probablemente alguna parte de la legislación original de los primeros siglos de colonización. Por lo tanto, carecemos de una fuente legal contemporánea confiable sobre los procedimientos jurídicos y castigos en Islandia antes de la época cristiana.

El segundo tipo de fuente disponible, lo que podemos llamar sagas o "relatos", oscilan entre trabajos pretendidamente históricos (*Íslendingabók* "libro de los islandeses", el *Landnámabók,* "libro de la colonización") y creaciones literarias más o menos libres, tampoco demasiado fiables, pero que poseen la ventaja de dar reconstrucciones completas, en forma de narración, sobre debates legales y castigos en la "era de las sagas" (c. 930-1050). Además, permiten inferir que el conocimiento de la ley era de interés central. Conocer, recitar la ley era obligatorio para un hombre con ambiciones políticas o con conexiones con un status superior. En el período medieval, posición política y capacidad de escritura muchas veces implicaban una misma formación basada en la ley.

De este modo, el análisis del fenómeno de castigo legal en la Islandia medieval y de su posterior puesta por escrito en ficciones en el siglo XIII puede abordarse comparando con prudencia dos clases de fuentes, legal y literaria, pues ambas muestran al conocimiento legal de forma semejante. Ambas, por ejemplo, concuerdan en que la pena de muerte es un castigo excepcional, reservado, en general, para condenar actos de brujería,[1] y es ejecutada sin proceso preciso. La ausencia de pena de muerte en la legislación islandesa medieval puede explicarse por su estructura política particular: carecía de un poder central que pudiera llevar a cabo ejecuciones. Además, esta sociedad insular sin estado funcionaba según la lógica del feudo de sangre, de la venganza familiar. Si un individuo mata a otro, la familia tenía la obligación de vengarse, comenzando así un ciclo sin fin de venganzas. Una ejecución neutra y burocrática no podría tener lugar.

En consecuencia, para actos de sangre o humillación grande, tanto el *Grágás* como las sagas muestran que la Islandia medieval usaba el exilio como castigo legal, para lo cual seguía una forma de tradición legal común al mundo germánico y escandinavo (Van Houts 2002).[2]

Dos castigos: educar o castigar

El primer tipo de exilio como castigo era llamado *fjǫrbaugsgarðr*[3], al que la tradición académica llama "proscripción menor". Como en el caso del ostracismo griego, el *fjörbaugsmaðr* (literalmente "hombre de la multa", es decir el proscrito menor) conserva sus derechos sobre su propiedad, pero debe salir de la isla durante tres años y no permanecer en un mismo lugar más de uno. El proscrito tiene impunidad en el extranjero

[1] Numerosos ejemplos se encuentran en las sagas sobre actos de brujería sancionados con pena de muerte. En *Gísla saga* (cap. 19), la bruja Auðbjǫrg es lapidada porque provoca una avalancha que resulta en la muerte de algunos hombres. Pero estos casos podían también resolverse con una simple expulsión del distrito o de Islandia. Ver (*Laws of Early Iceland: Grágás 39).*

[2] Este tema es parte de una investigación preliminar a mi tesis de doctorado "Heroes and Fools: Insular Outlawry in Medieval Iceland", el cual se concentra en el estudio del fenómeno de proscripción representado en las sagas islandesas del siglo XIII, y los motivos sociales, políticos, religiosos que permiten dicha representación. Esta problemática también pertenece a un proyecto más amplio de la Universidad de Islandia, dirigido por Torfi H. Tulinius, titulado "Islands in Saga Iceland", que busca dar un panorama y un análisis de las significaciones de las islas en el corpus escandinavo medieval.

[3] *Fjörbaugr* es una multa que alguien paga en compensación y *garðr,* un espacio delimitado. Esta palabra es en general interpretada como un espacio delimitado donde el condenado estaba seguro porque había pagado una multa. (Ver Van Houts, 2002:13).

y en lugares determinados (como en el camino hacia un embarcadero) durante tres años. Fuera de estos límites espaciales y temporales, el proscrito menor se convierte en proscrito total.

Lo legal y lo literario concuerdan, pero lo legal (al menos en Islandia) no explica las causas o las consecuencias de la sentencia de exilio, ni provee razones de sus propias reglas. Al contrario, un relato literario contextualizado puede mostrar los razones y efectos de los castigos o, al menos, la concepción sobre éstos previos a los siglos XIII y XIV, período de redacción de la mayoría de las sagas. Por ejemplo, Grettir *sterki* ("el fuerte"), el más famoso proscrito islandés medieval, fue condenado a la proscripción menor, antes de ser un proscrito completo, por matar a un servidor (*Grettis saga,* 16). Partió de la isla hasta Noruega donde era totalmente libre en sus acciones, porque la multa estaba pagada y tenía inmunidad en el extranjero. Durante su estadía en Noruega, encuentra jefes y también al rey del país y realiza hazañas guerreras para pagar su residencia y comida. El capítulo 16 cuenta una de las más famosas hazañas de Grettir, su pelea contra un *draugr* (un tipo de fantasma nórdico) Kárr, y el descubrimiento de un arma de gran valor en la tumba de este fantasma**.** Grettir acumula proezas durante su proscripción menor. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con Eiríkr rauði ("el rojo") quien, según las fuentes literarias (*Eiríks saga rauda*, cap. 2) debe el descubrimiento y colonización de Groenlandia a su exilio temporario de Islandia.

En la práctica, la descripción de casos de proscripción menor en las sagas es, en numerosos aspectos, similar al viaje voluntario que hacían los jóvenes escandinavos para ganar reputación y riqueza. En este sentido, el exilio temporario se puede aproximar a un rito de pasaje (Van Gennep, 1960; Turner, 1971). El viaje (con sus peligros) es el rito social que permite a un joven ganar prestigio y riqueza, pasar de la juventud a la adultez con buenas perspectivas sociales. Esta mentalidad se refleja en la palabra del islandés antiguo *heimskr*, literalmente "el que permanece en casa", pero que significa también "idiota"[4]. Este viaje iniciático es un *topos* en las sagas islandesas y numerosos ejemplos cuentan el mismo tipo de historia: Kjartan vuelve de su servicio en la *hirð* (guardia permanente) del rey de Noruega con ricos regalos (*Laxdæla saga,* 45). De modo semejante, Egill quiere probarse a sí mismo en un viaje al estilo vikingo, combinando comercio y hazañas guerreras, y rehabilitar el honor de su familia en la corte del rey de Noruega (*Egils saga,* 35). La misma situación ocurre con Glúmr, que intenta probar su valor ante su familia con una expedición (*Viga-Glúms saga,* 5).

Los criminales de proscripción menor hacen lo mismo en el extranjero que los jóvenes que quieren acumular prestigio y fama: comercian, batallan y sirven al rey de Noruega, con la única diferencia de que no pueden regresar a Islandia cuando lo desean, sino solo al cabo de tres años. En consecuencia, el exilio temporario aparece casi como de una medida educativa, ya que por ella se aparta un elemento perturbador de la sociedad; al mismo tiempo, a su retorno el proscrito puede restablecerse como un miembro decente

[4]"People always suspected that the risk of too much home was a kind of childish idiocy. In Old Norse the word for foolish is *heimskr*. There are proverbs to that effect: *heimskt er hemalit barn:* the home-bred child is an idiot" (Miller 2004:135).

de su comunidad. Podemos decir que el exilio temporario como castigo tiene la doble función de evitar a la sociedad más problemas y de dar la posibilidad al individuo "anormal" de reintegrarse con un mejor estatus. Quizás, mediante este paralelismo, podemos entender la razón subyacente al hecho de que el proscrito no puede permanecer más de un año en el mismo lugar: el exilio temporario impulsa a la actividad, al comercio, a las hazañas, y así contribuye a incrementar la fama, tan importante en la cultura nórdica. Además, permite al individuo no ser percibido como un perturbador sin ocupación. En otras palabras, el exilio temporario fuerza a construirse una imagen y un estatus social del que carecían anteriormente los rebeldes. Esto resulta evidente, por ejemplo, en la descripción de la juventud de Grettir: es reacio al trabajo, tiene problemas con la autoridad de su padre y termina matando a un sirviente por un conflicto menor (*Grettis saga,* 14-16).

El segundo tipo de castigo sobre el que las fuentes legales y literarias concuerdan es también un exilio, pero esta vez *ad vitam æternam*, sin posibilidad de retorno, reservado solo para los crímenes más graves. Este castigo suele llamarse proscripción plena. El término nativo es *skóggangr,* literalmente "andar-en-el-bosque", una palabra curiosa si consideramos que apenas hay bosques en Islandia[5]. El *skógarmaðr* (lit. "hombre del bosque") está condenado a un exilio total con tres condiciones especificas: es *óœll* (no puede ser alimentado), *dræpr fyrir hverjum manni* o *réttdræpr* (puede legítimamente ser matado) y *óferjandi* (no puede ser transportado por barco).

Óferjandi parece un aspecto anodino pero tiene una consecuencia crucial. El proscrito no puede partir de Islandia, por la simple razón de que es una isla y la única manera de salir del país es embarcándose. Debe notarse que la diferencia entre la proscripción menor y la proscripción plena no es simplemente de grado, sino que implica un cambio de naturaleza. El proscrito pleno está excluido del espacio social y legal, o sea, de la protección de la ley, pero al mismo tiempo es prisionero de la isla misma, con lo cual permanece cercano a los espacios sociales. Esto se opone de manera radical a la proscripción menor, que elimina la amenaza que constituye un criminal dentro de la isla y tiene un valor educativo.

La contradicción puede verse en las fuentes mismas[6], cuando Snorri *goði*, un jefe islandés famoso, dice, lúcidamente, a la asamblea que pretende proscribir a Grettir:

> "Vili þér nú, Hrútfirðingar," sagði hann, "at niðr falli fégjald þetta, ok verði Grettir sykn, því at ek ætla, at hann verði sárbeittr í sekðinni?" [...] Snorri kvað þetta óvitrligt, at bekkjask til at hafa þann mann í sekðum, er svá miklu illu mætti orka, ok kvað þess margan gjalda mundu. (*Grettis Saga,* 51)

> ["Hombres de HrutafjǫrÞr", dijo él, "¿Están de acuerdo con la eliminación de la multa y con la conmutación de la condena de Grettir?, pues yo sospecho que, como proscrito, los dañará

[5] Se supone que la palabra es importada de Noruega, donde el criminal podía esconderse en los grandes bosques que tiene ese país.
[6] Puede además notarse aquí cómo el contexto literario ilustra una reflexión sobre la ley.

severamente." Snorri dijo además que era muy poco sabio mantener proscrito a un hombre que podía hacer tanto daño, y que muchos sufrirían por eso].

¿Estrategia insular?

La pregunta a la que llevan estas observaciones es: ¿por qué retener dentro de la isla potenciales causantes de problemas? Grettir el fuerte es condenado a la *skóggangr*, y en el capítulo siguiente, empieza a causar problemas en el distrito y una serie de crímenes que le son necesarios para sobrevivir. El proscrito ya no posee una existencia social, está en una "casi-muerte". No puede recibir ayuda de nadie, como lo precisa Skapti el recitador de la ley, a quien el proscrito Grettir pide ayuda: "*...þá stendr mér eigi at taka við útlegðarmǫnnum ok brjóta svá lǫgin*".[7] Además, en teoría, ningún tipo de ayuda entre proscritos plenos es posible, porque si uno mata a otro tiene la posibilidad de cancelar su condena y ser perdonado. Por ende, los proscritos desconfían de otros en su misma situación. Sin embargo, el proscrito sigue siendo un ser humano, con necesidad de alimentarse, vestirse y encontrar un lugar para dormir. De allí que toda acción emprendida por un proscrito, como robar comida, ocupar granjas o refugios que no son su propiedad, o matar a quien intente dañarlo, conlleva otra ofensa a la sociedad.

A partir de allí empieza una suerte de cacería humana**,** donde el proscrito, privado de su existencia social, se transforma (social y simbólicamente) en un casi-animal. Su estatus salvaje se refleja en el vocabulario que designa al proscrito pleno. Además de la palabra *skógarmaðr*[8] que ya denota la idea de salvajismo con la referencia al bosque, a veces aparece la palabra *urðarmaðr,* literalmente hombre salvaje (Byock, 1993). Igualmente, la palabra *vargr* significa al mismo tiempo un lobo en el vocabulario común y un proscrito en el vocabulario judicial[9]. Grettir, por ejemplo, es denominado de esta manera durante su establecimiento en Drangey: "*Sogðu þeir heraðsmǫnnum, hverr vargr kominn var í eyna*"[10]. La palabra *vargr* viene del proto-Germánico **wargaz*, utilizada ya en la forma de "wargus, -as" en el *Pactus Legis Salica*e (507-511 AD). Las culturas germánicas y nórdicas comparten esta misma asimilación del proscrito al lobo. A veces, la palabra está asociada con la idea de profanación; en la expresión *vargr í véum* (lit. "un lobo en un espacio sagrado") se utiliza para designar la entrada de un proscrito a un espacio habitado*,* o con el uso del adjetivo *óheilagr,* ("impío"). Al vivir en espacios salvajes, los proscritos están lógicamente asimilados a las criaturas salvajes (reales o sobrenaturales) pues habitan los mismos espacios. La metáfora es adecuada: el exilio dentro de la isla, el exilio interior, se transforma en un caza hasta la muerte y los proscritos son cazados como bestias. En consecuencia, la proscripción total es una pena de muerte virtual, no hay posibilidad de salir de esta condición.

[7] "No tengo la obligación de dar asilo a proscritos y romper así la ley" (*Grettis saga,* 54)
[8] *Skógarmanninn* se usa aun cuando está en la isla de Drangey, sin árboles alrededor (*Grettis saga, 82*).
[9] "a law phrase, metaph. *an outlaw,* who is to be hunted down as a wolf, esp. used of one who commits a crime in a holy place, and is thereon declared accursed ", according to Cleasby "*Varg*(r): 1. Wolf (...); 2. Thief, Robber, Miscreant (...) 3. Outlaw" (Zoega, 1910).
[10] "Dijeron a la gente del distrito que el lobo había llegado a la isla" (*Grettis saga, 76*).

Uno de los objetivos del análisis de la proscripción interior es resolver si se trata de un castigo propio de la cultura islandesa, una creación deliberada, o si se trata de un castigo accidental y si el carácter *óferjandi* es más antiguo que Islandia, es decir, una importación de Noruega con consecuencias en una isla.

El exilio es, históricamente, un procedimiento utilizado para eliminar a los individuos causantes de problemas, y especialmente común en el mundo germánico. El *Friedlosigkeit* o "pérdida de paz", "estar a fuera de la protección de la ley" constituye el concepto legal más esencial de las sociedades germánicas (Van Houts, 2002). El exilio es un modo de castigo recurrente en las sociedades germánicas a través de los siglos, al menos según las fuentes que tenemos sobre el tema. Fuentes externas al caso nórdico mencionan solo una pena de muerte (Tácito, *Germania*) o una denominación similar al hombre salvaje (*Pactus Legis Salica*e, wargus/*wargaz/vargr). Adam de Bremen en su *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (1070) no dice mucho sobre la proscripción en Escandinavia medieval, aunque tiene una opinión sobre los islandeses: "los islandeses no tienen un rey, solamente la ley". Esta afirmación sorprende porque confirma el contenido de las sagas del siglo XIII, que describen a los ancestros en pugna con el rey de Noruega; por el contrario, Islandia tiene como principio unificador la ley. En efecto, una frase recurrente de la tradición legal en Escandinavia medieval es "með lögum skal land byggja" (con la ley construimos nuestro país). Al final, aunque tienen un interés en el sistema legal escandinavo, las fuentes tempranas sobre las leyes germánicas no refieren la idea de *óferjandi*.

Las fuentes legales noruegas (*Gulaþingslög*, *Frostaþingslög*) tienen la misma concepción que las islandesas: utilizan la palabra *utlaga*, literalmente "fuera-de-la-ley"[11] para designar a los criminales condenados a salir de la sociedad como consecuencia de un crimen que no puede ser compensado con bienes. Estos hombres están *sekr* (condenados) por la comunidad y deben salir del espacio de la ley (a la vez, el espacio social) y no pueden recibir ayuda de ningún modo. El concepto es muy similar al islandés, aunque no tiene la precisión de *óferjandi* de las leyes islandeses, tan crucial para una comunidad insular. Las fuentes literarias confirman esta tendencia mediante casos de proscripción en Noruega (los primeros capítulos de la mayoría de las *Íslendingasögur*) o en los archipiélagos nórdicos de Orcadas, Shetland y Feroe (*Orkneyinga saga, Færeyinga saga*) que muestran un castigo único y uniforme: un exilio de la comunidad, con posibilidad de retorno después de algunos años, o posibilidad de empezar una nueva vida en otra región.

Isla-prisión y una hipótesis

Los avances de nuestra investigación no permiten hasta el momento dilucidar a través de las fuentes escritas conservadas si el hecho de que el proscrito permanezca encerrado dentro de la isla es accidental (es decir, una importación de una ley de

[11] En este caso, el idioma inglés conserva literalmente la misma estructura y sentido con la palabra *outlaw/out-of-the-law.*

Noruega, como sugiere el libro de la colonización sin dar detalles) o una creación propia, voluntaria de la nueva sociedad creada en Islandia, usando su insularidad contra el criminal. Buscar una perspectiva comparatista con estudios antropológicos quizás podría brindar ejemplos similares de exilio interno en otras sociedades insulares que transformaban su isla en prisión.

Pero, en todo caso, el punto importante no es tanto el origen del castigo como el hecho de que perdure inalterado durante siglos. Especialmente, porque la ley en Islandia no era fija, sacralizada: mutaba en cada asamblea, adaptándose a nuevos casos. La compilación de leyes *Grágás* lo muestra a través de su estructura e incoherencias. Así, la permanencia de este castigo, además de todos los problemas que un proscrito creaba dentro de la isla, demuestra que tenía una función en la estructura social de Islandia medieval.

Entonces cabe preguntarse, ¿por qué no expulsarlos definitivamente del territorio? En primer lugar, una cacería humana es una pena de muerte disfrazada que evita la ejecución pública en una sociedad que no tiene medios estatales y que, entonces, debe tener estructuras sociales de resolución de conflictos (Helgi Þorláksson, 2012). Dentro de esta misma lógica social, tener un proscrito dentro de la isla contribuía a la promoción de los líderes locales. Cuando un proscrito se torna peligroso para el distrito, el jefe local (*goði*) es llamado por sus seguidores para solucionarlo. Esta es una de las funciones del jefe local, y también constituye una manera de acumular fama y favores en su búsqueda de poder.

También el exilio interior puede explicarse en términos de "chivo expiatorio" descrito por René Girard (1982): cuando hay tensiones generales en una sociedad, la comunidad elegía a un chivo expiatorio, una víctima, para concentrar en él su violencia y su agresividad. Este chivo expiatorio debe mostrar marcas de no-conformidad que son interpretadas como excusas para hacer su sacrificio o, en nuestro contexto, su caza hasta la muerte. Si toda una sociedad se reúne contra un proscrito, su violencia está canalizada hacia esta caza y la paz puede permanecer en otros aspectos de la sociedad. Este punto puede explicar por qué se conservaba dentro de la isla un hombre peligroso. En las sagas de los proscritos la adaptación narrativa revela este proceso a la audiencia.

Concluimos que la insularidad puede ser también valiosa a nivel colectivo contra un criminal y eso marca la excepcionalidad islandesa, que conservó un castigo legal que encerraba al criminal dentro de la isla como herramienta social para concentrar y minimizar la violencia, combinado con el feudo de sangre, central al funcionamiento social y político de la Islandia medieval.

Bibliografía

Primaria

Björn Þórólfsson and Guðni Jónsson (eds.) (1943), "Gísla saga Súrssonar" en V*estfirðinga sögur*, Íslenzk Fornrít 6, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag

Guðni Jónsson, (ed.) (1936), *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þáttr Ófeigssonar*, Íslenzk Fornrit 7, Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag

Dennis, Andrew, Foote, Peter y Perkins, Richard (2007), *Laws of Early Iceland: Grágás I & II*, Winnipeg: University of Manitoba Press.

Jonas Kristjánsson (ed) (1956), *Víga-Glúms saga*, Íslenzk Fornrít 9, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag

Sigurður Nordal (ed.) (1933), *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk Fornrít 2, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag

Secundaria

Byock, Jesse (1993) "Outlawry", en Pulsiano, Phillip y Wolf, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, New York: Garland.

Faulkes, Anthony (2004), *Three Icelandic Outlaw Saga, "The Saga of Gísli", "The Saga of Grettir", "The Saga of Hord"*, London: Viking Society for Northern Research

Girard, René (1982), *Le Bouc émissaire*, Grasset: Paris.

Helgi Þorláksson (2012) "Sagas as Evidence for Authentic Social Structures". Ponencia en *The 15th International Saga Conference: Sagas and the Use of the Past*. Aarhus, 10th August 2012.

Sandvik, Gudmund y Jón Viðar Sigurðsson (2005), "Laws", en McTurk, Rory, *A Companion to Old Norse Literature and Culture*, London: Routledge.

Miller, William Ian (2004), "Home and Homelessness in the Middle of Nowhere", en Howe, Nicholas (ed.), *Home and Homelessness in the Medieval and Renaissance World*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Turner, Victor, (1971), "An Anthropological Approach to the Icelandic Saga", en *The Translation of Culture*, London: Taylor & Francis.

Turville-Petre, Gabriel. (1977), "Outlawry", en *Sjötíu Ritgerðir*, Reykjavík: Stofnun Arna Magnussonar.

Van Gennep, Arnold (1960), *The Rites of passage*, London: Routledge.

Van Houts, Elisabeth. (2002), "The Vocabulary of Exile and Outlawry in the North Sea Area around the First Millennium", en Napran L. y Van Houts, E. (eds), *Exile in the Middle Ages*, Turnhout: Brepols.

Zoega, Geir (1910), *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford: Clarendon.

LOS REFRANES COMO PRÁCTICA DISCURSIVA EN LOS *REFRANES FAMOSÍSSIMOS Y PROUECHOS GLOSADOS*

ALICIA ESTHER RAMADORI
(CEMYLC - UNS)

Refranes famosisssimos y prouechosos glosados constituye un importante jalón en el trazado del mapa paremiológico hispánico, en el que integra el corpus de los primeros refraneros castellanos junto con los *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*, atribuidos al Marqués de Santillana, y con *Seniloquium* o Refranes de los viejos, colección manuscrita del siglo XV. Además de compartir materia proverbial con estas compilaciones, los *Refranes glosados* –título abreviado con el que se denomina también a este refranero– estuvieron en abierta competencia con los *Refranes* del Marqués de Santillana en el mercado editorial desde principios del siglo XVI.[12] Sin embargo, mientras que los otros dos refraneros muestran una común ordenación alfabética de las paremias recopiladas, los *Refranes glosados* se particularizan por el modo discursivo de integrar los proverbios populares en el entramado textual. Su novedad radica en incorporar los refranes a una exposición doctrinal, revelando de esta manera la pretensión de crear un discurso didáctico sobre la base casi excluyente de estas formas paremiológicas. La obra se presenta como un manual de conducta que un anciano padre dirige a su hijo; así pues, los refranes constituyen la condensación de la sabiduría adquirida en una extensa experiencia de vida. Es nuestro propósito demostrar que esta valoración de los refranes como expresiones sapienciales se acentúa por la apropiación de estrategias y procedimientos compositivos de la literatura de sentencias perteneciente al entorno erudito.[13] Especialmente, porque exhibe el reverso de la práctica más común por la que el discurso letrado absorbe las manifestaciones populares. En cambio, en este caso, los refranes reemplazan a las sentencias cultas como enunciados generadores del texto. Los *Refranes glosados* se erigen, entonces, en un testimonio privilegiado de la confluencia de tradiciones populares y letradas en la trayectoria del discurso proverbial en la literatura española medieval.

[12] Ambas colecciones comparten una historia impresa semejante: se conservan siete ediciones antiguas de los *Refranes glosados*, que también se realizan en la primera mitad del siglo XVI, más una impresión valenciana de 1602 corregida y enmendada por el bachiller Esteban Gómez, quien la adaptó al gusto lingüístico de su época. A partir del siglo XIX se inicia la serie de ediciones modernas hasta la última de H. O. Bizzarri en el año 2009. He trazado el paralelo entre los tres refraneros en Ramadori (2012).

[13] Este trabajo forma parte del PGI "Didactismo en la literatura española medieval: Colecciones de sentencias y Refraneros castellanos del siglo XV", que dirijo en el Centro de Estudios Medievales y Literatura Comparada de la Universidad Nacional del Sur. Cuenta con subsidio de la UNS e integra rl Programa de Incentivo.

Al igual que en el refranero de Santillana, en los *Refranes glosados* se observa el uso de encabezados que sirven para contextualizar las obras. En este caso, el epígrafe refiere la situación didáctica en la que un padre anciano adoctrina a su hijo para que viva con discreción, mediante consejos constituidos por refranes: "Un muy virtuoso hombre allegándose a la vejez, considerando que los días de su beuir eran breues, deseando que vn solo hijo que tenia fuesse sabiamente instruido y consejado, para que discretamente biuiesse, de los presentes prouerbios y refranes le dotrino" (Bizarri, 2009: 247). Con *Seniloquium* comparte la introducción a las obras mediante la inserción de prólogos breves en los que se completa la contextualización, en el caso de los *Refranes glosados*, valorando el saber adquirido por la experiencia de vida, como único tesoro que el padre puede dejar a su hijo antes de la muerte.

> Hijo mio dialectissimo, aprende escuchando la dotrina de mi, padre, tuyo, que naturalmente te amo. Ca yo llegado al peligroso puerto de estrema vejez y fecha vezino de la incierta hora de la muerte, no podiendote bien heredar con bienes de fortuna, he pensado y deliberado de algunos buenos y prouechosos exemplos instruir la tu juuentud. E assi como los dotores y virtuosos eclesiasticos acostumbran dar lumbre para yr a la vida celestial y sciencia con autoridades de la sagrada escritura, assi yo por que passes bien el camino de aquesta transitoria vida te informare con la diuinal ayuda de aquel saber que platica de antiguos días me ha mostrado y esperiencia de muchas cosas me ha subido a maestro. Donde traere por autoridad de aquesta prouechosa licion aquellos prouerbios y refranes que los nuestros pasados antiguamente platicauan y avn hasta oy los honorables ancianos y reuerendas mugeres como a dichos de filósofos allegar acostunbran. Porque ayudado por la lectura de aqueste breue tratado y acompañado de la diuina gracia, hagas tales obras que [pasando] por las aduersidades de aqueste miserable mundo, merezcas alcançar la bienauenturança para que eres criado. Y porque mejor esto puedas comprehender y retener, partirte [he] esta poca escritura en doze breues capítulos. (Bizarri, 2009: 247-249)

Particularmente destacable resulta que los refranes, como condensación de esa sabiduría vital, alcanzan la misma estimación que las sagradas escrituras y los filósofos antiguos. También en *Seniloquium* observamos la jerarquización de los refranes al ser considerados merecedores de una exégesis erudita propia de los textos bíblicos y clásicos, pero en los *Refranes glosados* se enfatiza la estimación de estos enunciados tradicionales al confeccionar un discurso aleccionador a base del entretejido exclusivo de refranes. Se revela así el aprecio de los proverbios tradicionales como código ético que sirve, no solo para lograr el comportamiento adecuado en el seno de la sociedad terrenal, sino también para alcanzar la salvación eterna.

Como se anticipa en el prólogo, los *Refranes glosados* se estructuran en doce capítulos. Los dos primeros desarrollan la temática del control de la palabra y del consejo, respectivamente. En los tres siguientes, dedicados a cuestiones domésticas, se reflexiona sobre las mujeres (cap.3), y particularmente, en la esposa (cap.4), para concluir con recomendaciones sobre la organización y economía de la casa (cap.5). Los últimos seis capítulos recogen una serie más variada de advertencias para guiar el comportamiento: no pleitear con los superiores (cap.6); practicar la limosna (cap.7), adquirir y usar discretamente la hacienda (cap.8); tener prudencia en los negocios (cap.9); evitar los

malos vicios (cap.10); ser constante en el buen obrar (cap.11) y cuidarse de los malos amigos (cap.12). Estos temas están mencionados en los títulos que lleva cada uno de los capítulos, aunque en ellos se desarrollan otros contenidos además de los indicados en los epígrafes. Sin embargo, el discurso se organiza siempre sobre la base casi excluyente de los refranes, que se subordinan en función del desarrollo de un tópico que les da coherencia semántica y se conectan entre sí configurando la sintaxis textual. Así sucede desde el capítulo I, donde se trata el tema de no hablar mucho:

> Loan todos los discretos el poco hablar, pues es vezino del buen callar, ca es cierto que el que calla no puede errar. E si para hablar piensa bien y delibera primero que fable y el lugar y el tiempo seruando buena orden, no será largo el su decir porque: presto es dicho lo que es bien dicho. En el camino de largas razones no se puede hombre bien defender de en algo estropeçar. Mas puesto caso, hijo mio, que todo quanto pudiesses decir fuessen perlas, toda prolixidad es enojosa. Fabla pues poco, piensa mucho con temor de lo que se dize: Palabra no se puede tornar pues que es dicha. E el refran tan verdadero que: Quien mucho fabla mucho yerra. E después muchas vezes el largo hablador encendido en su hablar ni quiere oyr ni dar lugar de responder. E assi poco pensando y mal atentando dize alguna razón que sería mejor haberla callado. E serán palabras para si mismo dañosas. Y merezca oyr: Habla Roldan y habla por tu mal. Pues que tomado y reprehendido por indiscreta confession de su boca, podrían decir: Al buey por el cuerno y al hombre por la palabra. Atientate y refrenate, hijo mio, y tal no te acontezca. Recuerdate y desprende que por tal se dixo: En boca cerrada no entra mosca. Aquesto es el que calla no yerra. (Bizarri, 2009: 250-251)

El texto está construido como una ilación de refranes que se van entretejiendo en una exposición de preceptos condensados por las paremias, apenas enlazadas por enunciados conectores. Así, la noción principal se expresa con el proverbio: "el que calla no puede errar", repetido como cierre del segmento discursivo, con una leve variante que refuerza la aseveración de la idea: "el que calla no yerra". Los otros refranes comparten el mismo foco conceptual, con lo que se logra una mayor demostración de los juicios aconsejados. Por otra parte, suelen estar destacados con fórmulas introductorias que los autorizan como manifestaciones de un saber verdadero y refrendado por la experiencia.

El modelo discursivo que *Refranes glosados* emplea en la disposición de los refranes permite establecer su conexión con la literatura de sentencias del siglo XIII. Estos textos también constituyen manuales de conducta que en su configuración textual integran proverbios pero de procedencia culta, en función del desarrollo de tópicos sapienciales. (Ramadori, 2001). Así, *Poridad de las poridades* o *Secreto de los secretos* recogen los consejos que Aristóteles envió a Alejandro Magno para guiarlo como gobernante; en consecuencia, se relacionan con la tradición de los espejos de príncipes. El *Libro de los cien capítulos* también contiene materia ético-política, aunque está dirigido a un destinatario más amplio y generalizado. Sus capítulos se agrupan en dos grandes apartados temáticos: los primeros dieciocho capítulos tratan sobre la figura del rey y sus relaciones con los vasallos y los restantes desarrollan el tema de las virtudes y los vicios, y entre ambos median varios dedicados a la sabiduría. El desarrollo de las cuestiones morales del segundo grupo de capítulos sigue frecuentemente un orden

antitético al presentar conductas opuestas: franqueza y escasez (xxxvi), mansedumbre y braveza (xxxviii), cordura y locura (xxxix), apercibimiento y temeridad (xlvi), por ejemplo. En estos consejos sobre el comportamiento ético encontramos la mayor afinidad con los *Refranes glosados*. En *Cien capítulos* también se incluyen recomendaciones sobre el uso de la palabra en dos capítulos sucesivos: "Capítulo xxiii del loar el fablar e denostarlo" y "Capitulo xxiv del loar el callar e denostarle". Comparemos el inicio del capitulo xxiii con la cita precedente de los *Refranes glosados*:

> Loar el fablar e denostarlo aduze ya quantos dichos de los sabios que dixieron de la lengua bien e mal, e palabras e dichos que salen por la boca muy sabiamente e maravillosamente. E el seso del omne yaze so su lengua. E non faze buen callar el que sabe fablar sabiamente así como non faze buen fablar el omne que fabla torpemente. Dios escucha por oír lo que dize cada lengua e todos los dichos de cada lengua vienen ant'El.
> Bienaventurado es el omne que es largo de su aver e caro de su palabra. Mientre calla el omne es en paz; si fabla omne, o dirá escontra sí, o escontra otri. A las vezes son peores las llagas de las lenguas que los colpes de cochillo; a las vezes cala la palabra el cuerpo del omne e pasa el coraçón, que non lo calaría tan bien el aguja. Más vale el omne que sea mudo que non que fable mal. A las vezes pierde omne grant merced por un mote malo que diga. Más puede omne decir lo que non dixo, que callar lo que dixo. (Haro Cortés,1998: 119-120)

Las expresiones sentenciosas se integran entre sí por medio de conectores paratácticos y estructuras paralelas, en función del desarrollo del tópico para lograr coherencia discursiva. Desde el comienzo mismo, la mención de los sabios autoriza los preceptos enunciados, los cuales se apoyan en las dicotomías bien-mal y sabio-torpe, y se condensan en la sentencia: "E el seso del omne yaze so su lengua". En el párrafo siguiente, a los recursos estructuradores mencionados se suma el uso de la comparación y el lenguaje figurado. (Ramadori, 2001).

En estos ejemplos puede observarse el empleo de procedimientos compositivos similares y también la comunidad de temas entre ambas obras. Incluso se atestigua la proverbialización de máximas de los textos sapienciales que pasan a formar parte de los refraneros posteriores. Es el caso del proverbio "A las vezes son peores las llagas de las lenguas que los colpes de cochillo" y la variante que se cita luego: "sanan llagas e non sanan viervas malas" (p.121), presente también en el primer capítulo de *Refranes glosados*: "Hiere en el coraçon ayrosa palabra y tarda mas en curar la llaga que las visibles heridas del cuerpo por occasion del mal hablar venidas. Y assi se dize que: Sanan llagas y no malas palabras" (p. 252). A pesar del fondo de ideas compartido, en la literatura de sentencias se privilegia la función didáctica, dada la subordinación al propósito de enseñar la conducta adecuada al individuo en tanto integrante de una comunidad política. De allí la necesidad de adhesión a principios que responden a intereses ideológicos, asociados frecuentemente a la monarquía y a los letrados. Aun cuando *Cien capítulos* tiene un destinatario generalizado, comparte postulados de teoría política propios de la tradición de los espejos de príncipes, como se verifica especialmente en los capítulos iniciales dedicados a la figura del rey. En cambio, los refraneros, en tanto código ético de la sociedad, proponen una moralidad pragmática que recoge la experiencia vital de la

comunidad en vista de la actuación del individuo en sus relaciones cotidianas con los otros miembros de la colectividad. Por eso, en los *Refranes glosados* el padre aconseja a su hijo una conducta virtuosa, pero también atender el beneficio personal.

> Daras de buena voluntad a las yglesias y pobres, y no con tal estremo que después hallándote muy baxo de hauer hecho limosna te arrepentiesses. Y digo que: Es bien dar a Sant Pedro y no tanto que hombre se aya de yr tras el. Deleytate, pues, en ayudar y socorrer al próximo, en tal manera que no te oluides de ti mesmo. Que la caridad bien ordenada en ti mismo comiença. (Bizarri, 2009: V, 270)

Cuando el anciano exhorta a la prudencia, se refiere concretamente a los negocios y al poder del dinero (Cap.IX); asimismo, la diligencia se aplica a la adquisición de hacienda y se recomiendan acciones que pueden ser cuestionables desde un punto de vista ético, pero son efectivas en las relaciones sociales:

> Pues tan grand fuerça tienen las dadiuas y tanto señorean al mundo los dineros que: Todas las cosas obedescen a la pecunia. Deues ser, hijo, diligente en adquirir mucha hazienda. Y recuérdate que en los casos o desastres por los quales puedes venir o seras venido en manos de justicia, no sea auaricioso. Haz que se pare la bolsa y no hayas miedo, que si bien vntas las manos a los juezes por crueles que sean, los aplacaras y haraslos de tu parte, que: Dadiuas rompen peñas. (Bizarri, 2009: VIII, 282)

Nuevamente vemos que la condena a la avaricia está en un contexto de moral relativa, que acepta la corrupción de la justicia y muestra cómo aprovecharse de la situación para la propia conveniencia. En *Cien capítulos* también hay una valoración positiva de la riqueza: "Con la riqueza se ganan los prescios e las mercedes", "La riqueza es gracia de Dios" (Haro Cortés, 1998: xlvi, 154). Pero está subordinada a una concepción que trasciende el sentido material: "Tú, rico, non se te olvide la riqueza durable" (Haro Cortés, 1998: xlvii, 156). Esta proyección trascendental o una moral entendida en términos más absolutos suelen diluirse en el refranero.

La misma diferencia notamos en la aplicación de otra estrategia discursiva común: la inserción de relatos breves. En los textos sapienciales se les atribuye una doble función didáctica y retórica, de acuerdo a la práctica adquirida en el ámbito escolar, que transforma estas narraciones en *exempla*. En *Poridat*, constituyen un elemento añadido al texto, al que se integran para fundamentar la exposición, al mismo tiempo que sirven como *ornatus* del discurso. Veamos una muestra:

> Alexandre, non mato al rey en Egio si non que su uoluntad era mas de dar que su renta, por que ouo mester de tomar aueres de sos omnes, et por esso leuantaronse sobrel los pueblos et fue destroydo so regno. Et de la franqueza es dexar omne que por las tachas encubiertas que son en los omnes que non demande nyn las quiera saber, et que non retayga lo que da; et que non pare mientes al yerro del torpe. (Kasten, 1957: 34)

El brevísimo relato sobre el rey de Egio se inserta para aleccionar sobre la práctica de la franqueza o liberalidad y responde al procedimiento de uso corriente en *Poridat*:

cumple una función retórica como prueba dentro de una argumentación, al mismo tiempo que guarda una estrecha correspondencia entre el tópico del discurso que lo contiene y el asunto del *exemplum*.

En los *Refranes glosados*, si bien puede responder a una intención ilustrativa, la interpolación de relatos breves está asociada a rasgos inherentes del refrán que permiten hablar de una "potencialidad narrativa" del refrán. Además del empirismo típico de las formas tradicionales y de la expresión metafórica que suelen adoptar, esta capacidad de los refranes se debe a dos aspectos que les son propios: su carácter costumbrista y situacional. Estas dos notas hacen que podamos imaginar una narración, aun cuando la paremia no se base en ninguna. (Bizzarri, 2004: 152). Así, el padre recomienda la tolerancia en el trato con los amigos e inserta refranes en los que se revela las características del empirismo y de la condición costumbrista y situacional, contenedores del germen narrativo que está reducido a sus elementos mínimos: la presencia de una acción y su correspondiente actor:

> Ni le reprehendas si hazes tu peor que el como hacen muchos, que: En el ojo de su vezino veen vna paja, y en suyo no ven vna viga. Oydo he decir que: riñiendo en la cozina dixo la sarten a la caldera: Anda para culnegra. E en el establo desauienense los dos. Dixo el asno al mulo: Anda para orejudo. (Bizarri, 2009: VIII, 283-284)

Las relaciones entre ambas formas breves son estrechas y revisten varias posibilidades que van desde filiaciones directas, en las que el refrán procede de un relato o, a la inversa, el proverbio da origen a una narración, hasta los casos en que son compuestos sobre la base de un refrán que aparece diluido en su formulación. (Bizzarri, 2009: 135-153). En los *Refranes glosados*, el anciano exhorta a su hijo a evitar pleitos con los grandes señores con la siguiente paremia:

> Y aquesto es dicho en aquel prouerbio: A burlas ni a veras, con mayor que tu no partas peras. Comienço este enxenplo en vn labrador que tomo a medias vna huerta de su señor. Y al partir de las peras se tomo el señor todas las maduras y buenas. Y porque el labrador oso hablar quebrole la cabeça con las verdes y duras. (Bizarri, 2009: VI, 273)

La cercanía entre refranes y narraciones breves también se testimonia en los términos que las denominan. Aquí vemos el uso indistinto de los vocablos "proverbio" y "enxenplo" para referirse a estas formas tradicionales. A ellos podemos agregar "fazaña", "fabla", "fablilla", "conseja", entre otros. (Bizarri, 2004: 135-136).

Básicamente, en los *Refranes glosados* los relatos se introducen para generar un contexto explicativo, así como para explicitar el sentido del refrán o incluso, en algún caso excepcional, interpretarlo alegóricamente.[14] El "Capítulo IX. Como te deues auer

[14] "En muchas maneras so cierto, hijo mio, que en los desbaladeros de muchos vicios desbararas. Mira bien que no te dexes caer ni pierdas la rienda de la descrecion, que: Estropeçar y no caer, auentaja es de camino. Guarda que cae la virtud y se quiebra perdiéndose. Traya vn hombre vn asno cargado de vidrio, al qual demandaron que traya allí. Y el respondió: No nada, si el asno cae. La nuestra fragile sensualidad es el

prudentemente en tus negocios" resulta especialmente interesante para observar la inserción de relatos breves, por cuanto, en su mayor medida, está construido como un enhebrado de narraciones que sirven para explicar e intercalar refranes. Transcribo sólo el primer relato:

> De aquestos siguientes enxemplos te ruego, fijo mio, quieras tomar la intención, y en su tiempo y lugar podras muy bien seruir. Fue vn hombre de estima que, caminando vn dia en compañía de vn recuero loco y atreuido, quiso contender con el de palabras, el qual con vn açote que tenia en las manos con que guiaua sus bestias dio al principal hombre por encima de las orejas con mucho deshonor. Por lo qual dixeron los miradores que assi pertenescia: A bestia loca, recuero modorro. E fue bien dicho pues hallo çapato de su pie. (Bizarri, 2009: 286)

En este caso, se establece una relación filiatoria entre refrán y relato, pues éste vale para declarar el origen de la paremia. Además, se agrega otra frase proverbial que reafirma el sentido otorgado al refrán y la validez de la historia contada.

En síntesis, la inserción de relatos breves en la literatura de sentencias responde a la práctica retórica y a la intención didáctica que los convierte en *exempla*, para ilustrar y probar las razones de una exposición doctrinal e ideológica que responde a la cultura oficial y letrada. En cambio, en los *Refranes glosados*, las relaciones entre refrán y narración breve se basan en la comunidad entre ambas formas tradicionales, determinada por el origen popular y los códigos éticos de la colectividad cuya experiencia vital representan. Los textos sapienciales y *Refranes glosados* comparten, sin embargo, los modos y procedimientos literarios para incluir las paremias en un discurso confeccionado a base de proverbios cultos o populares. Hemos constatado una vez más, la confluencia de la tradición letrada y la popular en el desarrollo de la paremiología castellana: en esta ocasión, los *Refranes glosados* ofrecen la posibilidad de apreciar la revaloración del refrán, que desplaza a la sentencia como enunciado generador del discurso sapiencial.

Bibliografía

Bizzarri, H. O. (2004), *El refranero castellano en la Edad Media*. Madrid: Ediciones del Laberinto, Colección Arcadia de las Letras, 28.

Bizzarri, H. O. (2009), *Refranes famosissimos y prouechosos glosados*, Estudio y edición. Lausana: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, Hispania Helvetica 19.

Haro Cortés, M. (1998), *Libro de los cien capítulos.* (Dichos de sabios en palabras breves e complidas), Estudio y edición. Vervuert: Iberoamericana.

Kasten, L. (1957), *Poridat de las poridades*, Estudio y edición. Madrid: University of Wisconsin.

Ramadori, A. E. (2001), *Literatura sapiencial hispánica del siglo XIII*. Bahía Blanca: Ediuns.

Ramadori, A. E. (2012), "Tres refraneros hispánicos del siglo XV", *Actas XI Jornadas de Estudios Medievales y XXI Curso de Actualización en Historia Medieval,* eds. Ana Basarte y Santiago Barreiro, Bs.As.: SAEMED, pp.155-162.

asno. Y nuestras obras son vidrio. Y estonces ellas se quiebran y tornan en anda quando desbarando y estropeçando caemos en algún vicio." (Bizarri, 2009: XI, 293).

EL MOVIMIENTO JOAQUINISTA EN LA EUROPA MERIDIONAL DEL SIGLO XIII

DENISE RÍOS ZAVALA
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE ASUNCIÓN)

Joaquín de Fiore: su vida

El abad Joaquín de Fiore nació en 1135 en Celica, región de Calabria, al sur de la península itálica, en pleno auge de los movimientos cristianos pobres. Murió el 30 de marzo de 1202 en San Martino di Canale.[1] Por mucho tiempo tuvo sustento la hipótesis de que el abad había sido hijo de campesinos y que por eso había sido un monje tosco e ignorante, pero la tesis actualmente aceptada es que tuvo origen urbano y que su padre fue el notario Mauro, un funcionario de la corte siciliana. De acuerdo con esta última tesis, el joven calabrés frecuentó las buenas escuelas de Cosenza, ciudad que en aquellos tiempos contaba con buenos maestros, sobre todo en los cenobios, que eran verdaderos centros culturales y religiosos, de ahí: (...) la habilidad con que Joaquín usa el latín, el griego, y el profundo conocimiento de las escrituras patrísticas y monásticas, las cuales recorre y cita copiosamente en sus escritos (Dutra Rossatto, 2003: 34).

A partir de su registro biográfico se sabe que en su juventud, vistiendo el hábito monástico, emprendió un largo viaje a Oriente alrededor del año 1148, durante el cual visitó Constantinopla, Siria y Palestina. Según la leyenda, en el Monte Taboronde, Joaquín recibió una revelación del Señor, mediante la cual percibió claramente toda la verdad resultante de la "Concordia" entre el Nuevo y el Antiguo Testamento. Entre 1152 y 1153 ingresó a la abadía de Santa María de la Sambucina, una de las más importantes de Italia Meridional, precisamente en el período en que esta pasaba de la jurisdicción de los benedictinos a la de los cistercienses. Enseguida, Joaquín fue ordenado sacerdote en el Monasterio de Santa María del Corazzo por el obispo de Catanzaro y por Colombano, quien era abad de este Monasterio. A la muerte de este último, Joaquín asumió su puesto, en el cual permaneció entre 1177 y 1187. En septiembre de 1182 el abad fue transferido a la abadía cisterciense de Casamari, la cual en la época era la casa matriz de la abadía de Sambucina. Residió ahí hasta agosto de 1183, tiempo en que trabajó simultáneamente en sus tres textos principales: *El Salterio de Diez Cuerdas*, *La Concordia entre el Nuevo y Antiguo Testamento,* y *Exposición sobre el Apocalipsis.* En

[1] En italiano las referencias al abad lo escriben *Gioacchino da Fiore*. En cuanto a los datos de su nacimiento y muerte, algunas fuentes los ubican en 1132 y 1207. La datación utilizada en este trabajo es la registrada por el *Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* (Dutra Rossatto, 2003: 33-46).

ese mismo período fue llamado por el papa Lucio III para descifrar un obscuro texto profético encontrado entre las cartas de un cardenal. Muy impresionado por la originalidad de la exégesis empleada por el calabrés, el Papa le dio una licencia para escribir su obra. Sin embargo, esta licencia debía venir de la orden cisterciense y no del papado, por lo que, de regreso a su monasterio, el abad fue recibido con hostilidad, acusado de perderse en vanas genealogías místicas y alegóricas y en falsas profecías. Después de esto, el abad tuvo una audiencia con el papa Urbano III, en 1186, y en 1188 recibió una importante carta del papa Clemente III. Alrededor de 1189 abandonó el monasterio de Santa María del Corazzo, que ya se encontraba bajo la jurisdicción de la abadía cisterciense de Fossanova, transfiriéndose en forma definitiva a las montañas de Fiore Antigo. En este lugar, Joaquín comenzó una nueva forma de vida monástica, la comunidad florense, la cual siguió las prescripciones de la regla benedictina. Poco tiempo después, entre 1190 y 1191, el abad fue llamado a Messina por el rey Ricardo Corazón de León para que lo informara sobre el éxito de las Cruzadas. Más tarde, Joaquín y el monje Raniero de Ponza fueron declarados "fugitivos" por el Capítulo General de la orden cisterciense, reunido en 1192. Por todo esto, el abad cargó desde el inicio de su carrera con una doble fama que se extendió durante siglos: en algunos momentos fue considerado profeta; en otros, hereje (Dutra Rossatto, 2003: 34-35).

Doctrina de Joaquín de Fiore: el fundamento trinitario de la Teología de la Historia

Para Joaquín de Fiore el misterio de la Santísima Trinidad es fuente, no solo de toda una Teología, sino de todo el conocimiento. Este implica aceptar el principio de identidad de las tres Personas en un solo Dios, y con ello, la consecuencia de toda doctrina trinitaria: que el mundo, la humanidad y la historia tienen como fuente el modelo trinitario. En otras palabras, los tres son uno. Los números uno y tres no son solo simbólicos, sino principios de interpretación o paradigmas. Esto presupone "un postulado ontoteológico fundamental, el de que la historia se realiza rigurosamente en similitud con la imagen de la Trinidad" (Duttra Rossatto, 2003: 66).

Además, la doctrina trinitaria dice que el Padre envió al Hijo y que el Espíritu Santo procede del Padre junto con el Hijo; apunta a una dualidad:

> En la vida intratrinitaria los dos (Padre e Hijo) generan un tercero (el Espíritu Santo), es decir, uno (que en realidad son dos) genera otro uno –una dupla dualidad). En la vida extratrinitaria el Padre (uno) envía a su Hijo junto con el Espíritu Santo (dos que son uno, presente desde el Bautismo de Cristo por San Juan) y por tanto, otra dupla- dualidad (Pinto, 2003: 49).

Esto significa que la simbología de Uno y Tres se junta en una simbología de Dos y de este modo el paradigma queda completo. Aplicado a la Humanidad, el uno significa que el pueblo de Dios es uno solo, concebido desde Adán; el Dos, que son dos pueblos: el judío y el cristiano o el excluido y el elegido; el Tres se refiere a tres órdenes sociales: los casados, los sacerdotes y los monjes.

> Hay tres personas en la Trinidad, por lo que hay tres "órdenes" de seres humanos: los laicos o «cónyuges», que se corresponden con la providencia del Padre; los clérigos o estamento eclesiástico jerarquizado, que se corresponden con la providencia del Hijo, y los monjes, que se corresponden con la providencia del Espíritu Santo. Igualmente, y también porque existen tres personas en la Trinidad, hay tres tiempos de la historia: a cada uno de los tres órdenes corresponde en cada uno de esos tiempos o fases de la historia una función predominante, pero no exclusiva. Primero, el orden de los laicos/cónyuges que domina el tiempo del Antiguo Testamento (hasta Juan Bautista). Segundo, el orden de los clérigos, que corresponde al tiempo del Hijo o tiempo de la Iglesia (desde la Pascua hasta los momentos actuales de Joaquín); y, tercero, el orden de los monjes, que corresponde a los tiempos del Espíritu, los momentos finales del mundo antes del Juicio final. La historia va dando vueltas como si trazara círculos ascendentes, y pasa desde el dominio de las funciones menestrales de los laicos hasta la sublimidad del conocimiento otorgado por el Espíritu en verdad (Potestà, 2010: Introducción).

Según Pinto, en este triple paradigma aplicado a la Historia, el uno significa el plano de Dios desde la creación hasta el fin del mundo, el dos significa la división entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y el tres, que vendrá una nueva era. La edad del Espíritu Santo no es, pues, una afirmación gratuita, inspirada en una exaltación pasajera; por el contrario, es la conclusión natural y necesaria de toda una doctrina sobre el misterio fundamental del cristianismo: la santísima Trinidad. Por eso el abad afirma con toda certeza que una nueva era está viniendo con el despertar de la nueva orden de monjes, iniciada por San Benito. Sin embargo, advierte que, tratándose del misterio trinitario, no es posible hacer divisiones o distinciones estrictas, ya que donde está el Uno, está el Dos y el Tres y, por lo tanto, un orden o clase de sociedad no excluye la presencia de las otras, y un período de la Historia del Mundo no tiene un comienzo y un fin cronológico, como existe con los otros períodos (Pinto, 2003: 49-50). Joaquín de Fiore relaciona la historia de su época con su interpretación espiritual, simbólica y tipológica de los acontecimientos bíblicos: un personaje o hecho del Antiguo Testamento tiene su correspondencia en el Nuevo Testamento y en la historia presente o inmediatamente futura. Sobre la base de muchos años de estudios teológicos y bíblicos, Joaquín creyó encontrar las claves para descifrar enteramente su presente como la historia de la salvación desde una mirada apocalíptica, es decir, desde la consciencia de estar viviendo los últimos tiempos de su presente.

La actitud profética

Los sermones y escrituras de Joaquín de Fiore están dentro del molde del profetismo de cualquier religión –en particular, del judaísmo y del cristianismo (Pinto, 2003: 52). Las características de ese profetismo son: en primer lugar, argumentar que fue obligado por Dios a declarar lo que sabe; que su persona no es digna de revelar los misterios divinos y que, por lo tanto, todo lo que va a revelar son palabras divinas y no suyas; en segundo lugar, denunciar el pecado del pueblo, comparándolo con los pecados de Sodoma y Gomorra y otros tipos bíblicos, encuadrándose, por tanto, en la primera misión profética: avisar al pueblo que regrese al camino de los elegidos; en tercer lugar,

anunciar el castigo de Dios contra los pecadores, trayendo al mismo tiempo el anuncio de salvación de aquellos que se arrepienten. Con una postura de verdadero profeta y una doctrina irreprochablemente fundamentada en la Santísima Trinidad, el abad reunía todos los elementos requeridos en la época para ser escuchado, pero él hizo más que profetizar: "él explica, demuestra y desdobla toda una teoría de la Historia que va desde la Creación hasta el fin del mundo..." (Pinto, 2003: 52).

La teoría de la Historia

El abad calabrés interpreta la historia de la humanidad de forma compleja dividiéndola en diferentes tipos de períodos o edades, aunque en conjunto se pueden distinguir tres grandes estaciones que engloban todas las épocas. En cada estación hay un grupo "selecto" que predomina: los casados en la primera, el clero en la segunda, y los monjes en la tercera. Habiendo una sucesiva sumisión de un grupo por el siguiente, en la tercera edad, que es la del Espíritu Santo, el clero será inferior a los monjes y deberá someterse a ellos, así como en la anterior los casados se sometieron al clero. No obstante, como el esquema es Trinitario, el desarrollo de cada período no depende solo de una de las Personas de la Trinidad, sino de la Trinidad en su conjunto. Por tanto, aunque en cada época predominan las características de una de las Personas, las otras no están ausentes; es decir, en la edad del Espíritu Santo las clases de los clérigos y los casados no desaparecen. Los monjes son esos hombres espirituales a los que será confiada la comprensión de la revelación contenida en los dos testamentos, y sobre ellos el Espíritu distribuirá sus dones según su voluntad, aunque deberá esperarse que, como la última edad es la de los monjes, ellos sean los privilegiados de la iluminación y la plenitud del Espíritu Santo. En la última era de la humanidad, antes de que se completen los tiempos previstos en el Apocalipsis y en los cálculos de Joaquín de Fiore, el Espíritu Santo se derramará sobre los elegidos y su obra llegará a su plenitud (Pinto, 2003: *loc. cit.*), la cual es interpretada por el abad como "difusión plena de la inteligencia, libertad contemplación y verdad" (*Concordia* 8, 12, *apud* Pinto, 2003: 55).

Origen del Joaquinismo

Alrededor de 1189 Joaquín de Fiore abandonó el monasterio de Santa María del Corazzo, que para entonces ya estaba bajo la jurisdicción de la abadía cisterciense de Fossanova, y se transladó en forma definitiva a las montañas de Fiore Antigo. En este lugar, Joaquín comenzó una nueva forma de vida monástica, la comunidad florense, siguiendo las prescripciones de la regla benedictina. En 1191 fundó la abadía de San Juan de la Flor, imponiendo nuevas reglas monásticas más severas que las de la orden cisterciense a la que pertenecía. Las características resaltantes de esta nueva comunidad fueron la defensa enérgica de la regla monástica en su pleno rigor y la insistencia

excepcional en la virtud de la pobreza.[2] El valor simbólico de la pobreza fue uno de los elementos centrales que enlazaron el pensamiento del abad calabrés con el de San Francisco y las reglas de su orden. Los joaquinistas fueron, en principio, quienes siguieron la doctrina Joaquín de Fiore. Sin embargo, a la muerte de éste los llamados franciscanos espirituales redujeron el joaquinismo a la última parte de la doctrina del abad. En ella se afirmaba que el comienzo de la era del Espíritu Santo estaría marcado por la llegada de un primer Anticristo, al que vencería una personalidad eclesiástica cuya identidad permanecía en el anonimato bajo la pluma del autor, pero que posteriormente fue identificada con San Francisco de Asís por los franciscanos (Pastor, 1996: 100-110).

Evolución histórica del Joaquinismo en los franciscanos espirituales

Toda la construcción de Joaquín de Fiore sobre la historia y el futuro fue considerada estrictamente ortodoxa por la Iglesia de su tiempo. De esta manera, pudo ejercer gran influencia a lo largo del siglo XIII, tanto en ambientes cultos –religiosos y laicos–, como iletrados. Además, su interpretación de la Nueva Era resultaba especialmente sugestiva para los miembros de las dos nuevas órdenes religiosas dominica y franciscana. El abad murió en 1202, tres años antes de la conversión de San Francisco a una nueva vida espiritual y posterior fundación de la orden franciscana. En tales circunstancias, las dos nuevas órdenes religiosas recientemente fundadas eran candidatas "naturales" a asumir la concepción del abad, empapada de profetismo, tanto por la importancia que había adquirido cada una, como por la inminente llegada de 1260 como fecha límite, año en que según los cálculos del abad llegaría la Era de Espíritu. Fue dentro de la orden franciscana donde encontraron mayor acogida, muy especialmente en la parte más austera de la orden, los espirituales, quienes la asumieron en su intento de hacer triunfar su concepción de la pobreza evangélica.[3] Las grandes figuras de los espirituales y algún laico preeminente, como Arnaldo de Vilanova, bebieron en las fuentes joaquinitas y mantuvieron vivo su fermento renovador y milenarista; pero la radicalización de posturas en ambos bandos franciscanos (espirituales y conventuales) y en el Papado produjo derivaciones peligrosas de su obra: la primera, la condena de la noción del tercer *status*, era o estación en el Concilio Provincial de Arles, en 1263.[4] El franciscano Gerardo de Borgo San Donnino se muestra como joaquinista ferviente en su

[2] La pobreza fue sin duda la piedra angular de la regla monástica, pero su importancia central no viene de su razón más obvia, el rechazo de la seducción del poder y la riqueza, sino que tiene a la vez un significado práctico y simbólico: es una opción y un modo de vida que se presenta como alternativa radical a la degradación de la Iglesia de Roma (Pastor, 1996: 105).

[3] Los espirituales fueron un movimiento dentro de los franciscanos caracterizado por la observancia rígida del ejemplo de Francisco de Asís, especialmente en lo que se refiere a la pobreza, y el rechazo de la competencia del Papa respecto de la conducta de la orden (Dutra Rossatto, 2000).

[4] Uno de los puntos esenciales en la construcción del abad fue si en el paso del segundo al tercer *status* (como había sucedido en el paso del primero al segundo, con la anulación de la Sinagoga y la vieja ley, y la fundación de la Iglesia Cristiana) habría de producirse una desaparición de la Iglesia existente o de las jerarquías ante el nacimiento del nuevo "hombre espiritual" de la nueva era del Espíritu. El abad nunca lo consideró, pero su método de los paralelismos y su énfasis en el hombre nuevo y en una sociedad nueva tenían un componente innegablemente disruptivo.

Introductorius Evangelium Aeternum, publicado en 1254, muy próxima ya la llegada del año 1260. En la introducción a esta obra, San Donnino llama "Evangelio Eterno" a las propias obras del abad, las cuales serían las sustitutas del Antiguo y Nuevo Testamento. San Francisco sería el nuevo profeta enviado por Dios, y, consecuentemente, la nueva orden elegida para la última estación o *status* sería la de los franciscanos espirituales. Esta obra motivó oposición en todas partes, hirió la sensibilidad de algunos –especialmente, dominicos, quienes esperaban ser la Nueva Orden– y acabó siendo condenada al fuego como herética en 1255, mientras que su autor, Gerardo de Borgo, fue confinado de por vida a un convento. Aunque se trataba de un caso aislado –un franciscano que se había extralimitado en su adaptación de las obras de Joaquín de Fiore–, Gerardo aportó un elemento esencial al movimiento de los espirituales, pues con su obra generó una transposición de la crisis franciscana a términos joaquinistas. La conexión establecida entre la nueva orden, anunciadora de la tercera y última edad del Espíritu, y los franciscanos espirituales, permaneció como sustento de su movimiento: a partir de entonces, y debido posiblemente a las circunstancias y penalidades que a fines del siglo XIII y comienzos del XIV sufrieron los espirituales, la corriente joaquinista y su componente milenarista quedaron sólidamente entroncados con una parte de la orden que se aferraría firmemente a ella como única esperanza para soportar los males que padeció (McGuinn, 1993).

Sin embargo, el nuevo general, Buenaventura de Bagnoregio (1257-1273), triunfó en su empeño de mantener un equilibrio. Siguiendo una línea coherente y moderada, atacó la excesiva relajación con respecto a la Regla, pero a la vez combatió las corrientes de joaquinismo apocalíptico y trató de acabar con la tendencia espiritual. Defendió la pobreza franciscana, limitando el uso de los bienes, pero sentó firmemente las bases de las crecientes concesiones papales en interés de la enseñanza y la predicación. En su primer Capítulo General, realizado en Narbona en 1260, además de múltiples regulaciones, surgió la idea de realizar una biografía oficial de San Francisco, la cual el propio Buenaventura se encargó de escribir. Esta obra fue distribuida, una por provincia en 1263, y una por convento en 1266, al tiempo que se dispuso la destrucción de todos los otros escritos biográficos del fundador. La intención era eliminar cualquier otro Francisco que no fuera el moderado y oficial, el cual pudiera ser usado por los Espirituales u otros disidentes como justificación y modelo de su comportamiento. En 1274 la tensión básica existente entre las dos tendencias franciscanas estalló en conflicto abierto. El IIº Concilio de Lyon trató, entre otros, el asunto de la pobreza franciscana, dada la profunda crisis que estaba atravesando la orden. En este Concilio las protestas más vehementes procedieron de los espirituales de las Marcas:[5] sus líderes, entre ellos Pedro de Macerata y Pedro de Fossombrone, fueron condenados a prisión de por vida, lo que sin duda podía considerarse como un triunfo para los franciscanos conventuales. Sin embargo, en la práctica el grupo de los conventuales vio su concepción de la pobreza franciscana ferozmente criticada, no solo dentro de la propia orden, sino también por

[5] Los principales lugares de influencia de los espirituales fueron Las Marcas y Toscana en Italia, Provenza en Francia y el reino de Aragón en España.

otros eclesiásticos regulares y seculares, con lo cual su posición se volvió muy inestable. Para intentar equilibrar las dos tendencias, el papa Nicolás III promulgó la bula *Exiit qui seminat* (1279), una nueva interpretación de la regla franciscana donde se ponía de relieve la santidad de la pobreza evangélica y la obligación de guardarla por razón de la Regla, pero a la distinción entre propiedad (*propietas*) y uso (*usufructus*) se añadía ahora la existente entre derecho de uso (*ius utendi)* y simple uso o uso de hecho (*usus facti*), lo cual hizo posible que los franciscanos conservaran sus conventos y bienes (Mäquinen, 2001: 95-98). Sin embargo, este ideal de pobreza mitigada no satisfizo a los espirituales, ya que en la práctica la relajación de las costumbres aumentaba día a día dentro de la orden. El conflicto de la pobreza siguió adelante y cuando en 1283 el papa Martín IV, en su intento de asegurar la posición de los conventuales, estableció las figuras de los procuradores o síndicos apostólicos nombrados por el pontífice para llevar los asuntos de negocios de los frailes, el descontento entre los espirituales se desató. Entre los espirituales comenzó a perfilarse una nueva aspiración que pretendía una separación de la orden, pues para poder observar la pobreza absoluta establecida por San Francisco pedían la libertad de seguir la observancia primitiva sin castigos ni dificultades por parte de los superiores (Ríos, 1993). El líder de los espirituales en el sur de Francia fue Pedro Juan de Olivi, considerado el verdadero artífice de la ideología de los espirituales porque unió la doctrina de la pobreza con las especulaciones apocalípticas de Joaquín de Fiore y, en parte, con la condenada concepción de Gerardo de Borgo San Donnino. Olivi realizó la adaptación del joaquinismo a su propio tiempo: sobre todo, a la historia de la orden franciscana y al sufrimiento y persecuciones que padecían los espirituales, experimentado directamente en su propia persona. Su obra *Postilla in Apocalypsim*, uno de los textos joaquinistas más importantes (Ríos, 1993), ejerció gran influencia en Francia, España e Italia. Aunque Olivi presentó su obra con cuidado, el contenido de la misma, que exigía una sutil interpretación no siempre alcanzada por sus discípulos, dio facilidades para el camino de la rebelión y la herejía. Así, en el Capítulo General de la orden que tuvo lugar en Lyon en 1299, un año después de la muerte de Olivi, se ordenó que todos sus libros fueran quemados y de este hecho se derivó una persecución, tanto de sus libros como de sus seguidores, hasta 1309 (Ríos, 1993). A la muerte de Olivi, su seguidor, Ubertino de Casale, asumió la jefatura de los espirituales, defendiendo las obras de Olivi y dirigiendo continuas llamadas al nuevo papa Clemente V, instalado en Francia, para que terminaran las persecuciones a los espirituales, las cuales habían recrudecido con el duro proceder del nuevo general de la orden desde 1304, Gonsalvo de Vallebona. El papa detuvo la persecución: fueron destituidos algunos de los superiores y ordenó a los líderes de los espirituales que permanecieran bajo obediencia a la jerarquía, pero no consiguió aportar una solución viable. En 1316, tras dos años de vacancia del Pontificado, accedió Juan XXII, quien tomó partido abiertamente contra los espirituales y sometió a los espirituales independientes y rebeldes de Toscana y Provenza. Ello agudizó el camino de la ruptura y fue el detonante de la herejía. En diciembre de 1317 el Papa promulgó otra bula, *Sancta Romana*, en la cual declaró la guerra total contra los espirituales y terciarios no autorizados, bajo cualquier

denominación popular con que se les conociese: "fraticelli, frates de paupere vitae, bizochi, beghini". En 1326 Juan XXII declaró heréticas las obras de Olivi, en tanto que los conventuales, decididos a borrar toda huella, destruyeron su tumba, la cual se había convertido en un lugar de peregrinación para sus seguidores, tanto religiosos como laicos.

Influencia de las ideas joaquinitas en los movimientos milenaristas del siglo XIII y posteriores

Para la historiadora Adelina Rucquoi:

> Si bien el pensamiento del abad Joaquín de Fiore pertenece plenamente al siglo XII, su predicción de futuro, lógica de su filosofía de la historia, dio lugar, a partir de mediados del siglo XIII a numerosos movimientos heterodoxos y heréticos que pretendieron hacer llegar la "Edad del Espíritu", gracias a la pobreza, a la regeneración individual, a la espera de un papa angélico, de un emperador de los últimos días, o a la vía armada. (Rucquoi, 2004: 217).

En efecto, las ideas del abad de Fiore van a influenciar distintos movimientos místicos de corte milenarista de la segunda mitad del siglo XIII e inicios del XIV, que se habían desarrollado de forma marginal a la orden franciscana. Entre los más importantes están los Apostólicos de Segarelli y Dulcino, los Hermanos del Libre Espíritu, los Beguinos y Beguinas y los Begardos.

Los Apostólicos

Gerardo de Segarelli fue un laico de gran fervor religioso que decidió iniciar en Parma una vida de absoluta pobreza y penitencia. Tras haber vendido una pequeña propiedad y repartido su dinero entre los pobres, se dedicó a anunciar la buena nueva, envuelto en un hábito pobre y mendigando su pan. Era el año joaquinista de 1260 y la expectativa escatológica avivaba la fe de muchos de sus oyentes, por lo que consiguió rápidamente un grupo de seguidores. El grupo de Segarelli clamaba por la realización de una vida de pobreza y arrepentimiento ante la segura llegada del fin del mundo. El éxito del movimiento los llevó a querer convertirse en institución y para ello pidieron el consejo del abad cisterciense de Fontevino, quien les mandó no hacer vida conventual, sino ir por el mundo pidiendo hospitalidad, mendigando y dando testimonio de su fe. El movimiento se extendió por la Marca de Ancona, Emilia y Romagna. Los seguidores de Segarelli se caracterizaban por su absoluta incultura y su posición radical en contra de la Iglesia, rica y poderosa, a la que consideraban un Estado secular más. Como consecuencia del Concilio de Lyon (1274), que prohibió la constitución de nuevas órdenes religiosas, especialmente mendicantes, fueron acusados de herejía cuatro seguidores y luego el fundador son enviados a la hoguera. En ese tiempo (1300) apareció el nombre de Dolcino de Novara, hombre más culto que Segarelli, quien ampliaría su doctrina con nuevas dimensiones y urgencias. Al apocalipticismo característico de las herejías medievales,

Dolcino añadía la urgencia inmediata de acelerar el final de los últimos días por medio de las obras. La necesaria identificación apocalíptica de símbolos y personas anunciadoras y protagonistas de los acontecimientos finales de la historia lo llevó, por ejemplo, a profetizar que Federico III de Aragón, rey de Sicilia, destruiría a Bonifacio VIII, a los cardenales y a todo el clero secular y regular, abriéndose después una era de paz en la que Dios escogería un Papa santo como cabeza de los apostólicos y de todos los demás espirituales. En 1304 Dolcino se trasladó con sus más fieles discípulos al Piamonte septentrional, adonde fueron llegando poco a poco otros seguidores, transformando su empeño religioso en resistencia militar. Los principios inspiradores del movimiento de los apostólicos son difíciles de conciliar con el ejercicio de la violencia, pero en su camino de radicalización, los que consideraron que había un plan divino de destrucción de la iglesia corrupta decidieron hacerse instrumentos de ella. Incluso la situación socioeconómica y política local pudo influir también en su radicalización. El hecho es que los dolcinianos se atrincheraron en las montañas y resistieron durante dos años todos los intentos de reducirlos por los armas, hasta que en marzo de 1307, tras un duro invierno y un asedio cada vez más cerrado, fueron derrotados (Ríos, 1993).

Los hermanos del Libre Espíritu

Fue una comunidad sectaria surgida a comienzos del siglo XIII en las regiones de Flandes y Renania, liderada por el teólogo Amaury de Bene,[6] David de Dinant y Otlieb de Estrasburgo. Conocidos también como *bons enfants*, amaurinos, *pauperes Christi*, cultivaron ideas panteístas, al sostener que Dios estaba en todo y en todos a través de la presencia del Espíritu Santo. Negaron la existencia del pecado y juzgaron innecesario recurrir al auxilio de los sacramentos, ya que el hombre no debía someterse a las limitaciones que impone la ley moral. Desconocieron la divinidad de Jesucristo y su acción redentora, aunque defendieron la eternidad de la creación. Marcados por una tendencia netamente anarquista, se opusieron a todo orden establecido. Sus doctrinas fueron condenadas por el papa Inocencio III (1198-1216), lo cual hizo que Amaury de Bene se retractara. La comunidad fue acusada también de promover el libertinaje, según las fuentes, debido a sus prácticas de amor libre y nudismo, entre otras. Al ser duramente reprimidos por las autoridades eclesiásticas y seculares, finalmente desaparecieron (Doniángelo, 2003).

Beguinas y Begardos

Las beguinas fueron mujeres que, viviendo solas y sin tomar los votos, se consagraron a la oración y las buenas obras. Su origen se remonta posiblemente a los primeros años del siglo XII en los Países Bajos. Inicialmente eran pocas, pero a medida que avanzaba el siglo el número de mujeres incrementaba. Estas solitarias instalaron sus

[6] El pensamiento de Amaury de Bene estuvo influenciado por las obras de Juan Escoto Eriúgena y su escuela Palatina, aunque Bene llevaría al extremo el pensamiento de Escoto.

hogares en los bordes de los pueblos, donde trabajaban sirviendo a Cristo en la pobreza. A comienzos del siglo XIII algunas de ellas agruparon sus cabañas y dieron origen al primer *Beguinage*. Podían volver al mundo y casarse si así lo deseaban, y no estaban obligadas a renunciar a su propiedad. Si no tenían medios para mantenerse, no pedían ni aceptaban limosnas, sino que se mantenía a través de labores manuales o a través de la enseñaza a los hijos de burgueses. Los mismos propósitos de vida, búsquedas comunes y comunidad dedicada a la adoración eran los lazos que las vinculaban entre sí. No había casa madre, como tampoco una regla común ni una orden general, sino que cada comunidad estaba completa en sí misma y organizaba sus propia forma de vida; sin embargo, mas tarde muchas adoptaron las reglas de la Tercera Orden de San Francisco. Sus comunidades eran tan variadas como el estatus social de sus miembros; algunas de ellas admitían solamente señoras de alto nivel, otras estaban reservadas para personas de origen humildes; otras abrían sus puertas a mujeres de cualquier condición, y estas últimas eran las más densamente pobladas. Esta institución semimonástica, ardiente centro de misticismo y adaptada a las necesidades espirituales y sociales de la época, se extendió rápidamente y logró en poco tiempo ejercer una profunda influencia en la vida religiosa de los Países Bajos. Existía un *Beguinage* en Mechlin en 1207, otro en Bruselas en 1245, otro en Louvain en 1243, otro en Brujas en 1244, y para el final del siglo, difícilmente existía una comunidad dentro de los Países Bajos que no tuviese su propio *Beguinage* (Gilliat, 2013). El extenso renacimiento religioso que originó los *Beguinages* trajo al mismo tiempo similares sociedades para los hombres. De estas, la más importante y la más extendida fue la de los Begardos. Al igual que las Beguinas, eran laicos, sus reglas no eran uniformes y cada comunidad estaba sujeta solamente a su superior local. A diferencia de las beguinas, no poseían propiedad privada: los hermanos de cada monasterio tenían un solo monedero común, habitaban todos bajo un mismo techo y comían todos de la misma mesa. Generalmente eran hombres de origen humilde (tejedores, tintoreros, limpiadores, etc.) para los cuales la fortuna no había sido buena: habían sobrevivido a sus amigos o quebrado los lazos familiares por algún motivo, o por razones de salud, pobreza o avanzada edad, no podían mantenerse o vivir solos. Varias restricciones fueron impuestas sobre Las Beguinas y Begardos por el Consejo Eclesiástico de Fritzlar (1259), Mainz (1261), Eichstätt (1282). Las Beguinas fueron condenadas por el Consejo de Viena (1312), pero esta sentencia fue mitigada luego de casi una década después por Juan XXII, quien permitió que las Beguinas continuaran con su estilo de vida, enmendando sus formas. Por su parte, los Begardos fueron más obstinados, siendo condenados repetidamente por la Santa Sede, los obispos y la Inquisición (Gilliat, 2013).

Para concluir, podemos afirmar que cuestiones políticas dentro de la orden cisterciense, las cuales se deben comprender en el contexto de la pugna entre el clero secular y regular, motivaron que la figura del abad calabrés fuera considerado, por algunos, profeta, y por otros, hereje. Los lineamientos fundamentales de su doctrina fueron el modelo trinitario de su Teología de la Historia, base de su particular periodización del tiempo, el carácter profético de su mensaje dentro de la tradición

judeocristiana y su interpretación de los estados y períodos de la historia de la humanidad. En ellas se descubre una doctrina teológica original, aunque aceptable desde el punto de vista ortodoxo. Sin embargo, la interpretación de la obra del abad por el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, en su *Liber Introductorium in Evangelium Aeternum*, ejerció gran influencia en los seguidores del abad, quienes redujeron su doctrina a la última parte, referente al advenimiento de una nueva era en la que los monjes estaban destinados a cumplir el rol protagónico en la historia, por encima de la estructura eclesiástica. Los movimientos joaquinistas surgidos posteriormente, aunque inspirados en ciertos motivos de la doctrina del Joaquín de Fiore, se diferenciaron de ella al criticar duramente a la Iglesia de su tiempo en la persona del Papa y predicar la desobediencia a la jerarquía eclesiástica, lo cual motivó enérgicas reacciones. Así, se condenó la obra del abad, más por prudencia pastoral, que por análisis detallado de su contenido (Reinhardt, 2002: 104). Este hecho sirve para entender por qué la Iglesia de la época llegó a perseguir a los diferentes movimientos joaquinistas por herejía, sin perjuicio de la imagen santa de Joaquín de Fiore.

Bibliografía

Doniángelo, Karina (2003), "Herejías de Occidente", en Sitio al Margen. *Revista digital de cultura*, disponible en: http://www.almargen.com.ar/sitio/seccion/cultura/hereje/index(2).html

Dutra Rossatto, Noeli (2003), "Abade Joaquim e a Nova Era do Espírito" en *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*). Santa María: Universidad Federal de Santa María.

Gilliat-Smith, Ernest (2013), Enciclopedia Católica, (abril) disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/Beguines_y_Beghards#.UnmUOHDjaSo

Idem, (2000), "Trinidad, Conocimiento e Historia en Joaquín de Fiore" en *Actas del IV Seminario de los Investigadores y Estudiantes Brasileños en Cataluña*. Barcelona: APEC.

Idem, (2003), "Joaquim de Fiore: Era do Espirito, profecía e fin da historia" en *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa María: Universidad Federal de Santa María.

Mäquinen, Virpi (2001), *Property Rights in the Late Medieval Discusión on Franciscan Poverty*. Lovaina: Peeters.

McGuinn, Bernard (1996), "Los significados del milenio", en *Conferencia de Bernard Mc Guinn*. Washington: Centro Cultural del BID, pp.

Pastor Bodmer, Beatriz (1996), *El Jardín y el Peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico Latinoamericano 1492-1695*. Amsterdan: Ediciones Rodopi

Pinto Bastos Lupi, Joâo Eduardo (2003), "A douctrina de Joaquim de Fiore sobre o Espírito Santo", en *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo* Santa María: Universidad Federal de Santa María

Potestà, Gian Luca (2010), *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore.* Madrid: Trotta.

Ríos Rodríguez, María Luz (1993), "Conventualismo y manifestaciones heréticas en la baja Edad Media" *en III Semana de Estudios Medievales*. Logroño: Universidad de Santiago de Compostela.

Rucquoi, Adeline (2004), "No hay mal que por bien no venga: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media", *Clío y Crimen* 1, pp. 217-240.

LAS INSTANCIAS DE RECLUTAMIENTO DE BÁRBAROS DURANTE LA ÉPOCA TEODOSIANA

FERNANDO RUCHESI
(UNNE - CONICET)

Introducción

La batalla de Adrianópolis tuvo grandes consecuencias para el ejército romano y para el destino del Imperio. Este evento afectó drásticamente las estructuras del mundo romano tardío y se caracterizó, además, por la muerte del emperador Valente, quien fue sucedido por Flavio Teodosio, coronado en Sirmio, en 379. Luego de este episodio, los bárbaros lanzaron ataques y saqueos a las provincias de Mesia y Tracia (Curran, 2008: 101), en búsqueda de alimentos y suministros.

Teodosio tuvo que lidiar con los remanentes de las fuerzas godas. Luego de algunas batallas, los bárbaros comenzaron a perder su cohesión. Esta situación fue aprovechada por los líderes romanos y, de tal manera, el emperador firmó el renombrado tratado de 382 con los tervingios (Sivan, 1987: 762). Desde este momento, de acuerdo con lo que sostienen la mayoría de los historiadores en la actualidad,[1] el reclutamiento de las tropas recayó, en su mayoría, en los pueblos que habitaban más allá de la frontera del Danubio.

El objetivo de esta ponencia es realizar un análisis inicial de las modalidades del reclutamiento de bárbaros durante el reinado del emperador Teodosio. El trabajo hará énfasis en los ejemplos más destacables que se encuentran en las fuentes literarias y jurídicas y buscará brindar una contribución posible a la hipótesis del incremento de soldados bárbaros en el ejército romano tardío a partir del último tercio del siglo IV.

El ejército después de Adrianópolis

Tras la Batalla de Adrianópolis, muchos grupos bárbaros (en particular, tervingios) continuaron realizando incursiones en las inmediaciones de esa ciudad. De acuerdo con la *Consularia Constantinopolitana*, estos eventos tuvieron lugar entre los años 379 y 382: los bárbaros siguieron luchando con los romanos hasta que estos últimos resultaron victoriosos gracias al apoyo del emperador Graciano. Finalmente, los guerreros bárbaros se rindieron junto con sus jefes.[2]

Por otra parte, los historiadores eclesiásticos, Sócrates y Sozomeno, coinciden en sus testimonios en relación con estos acontecimientos. El primero dice que los

[1]. Jones (1964: 619); Elton (1996: 134); Heather (1991: 151); Halsall (2006: 147).
[2] "Ipso anno multa bella Romani cum Gothis commiserunt. Deinde victoriae nuntiatae sunt aduersus Gothos, Alanos, atque Hunos. Ipso anno universa gens Gothorum cum rege suo in Romaniam se tradiderunt". Consularia Constantinopolitana, 379, 382. Sigo la edición de Mommsen (1892).

emperadores Graciano y Teodosio resultaron victoriosos sobre los bárbaros y que Graciano tuvo que dirigirse luego a la Galia debido a que los alamanes estaban saqueando determinadas áreas de esa diócesis.[3] Sozomeno, por su parte, también menciona el problema de los alamanes en Galia y añade que Teodosio había derrotado a los grupos del Danubio (Ister) y los había forzado a rendirse, recibiendo algunos rehenes de ellos.[4]

Finalmente, contamos con el testimonio que nos brinda Orosio en sus *Historiae aduersus paganos*, el cual resulta esencial para esta situación particular. El autor menciona, de manera similar a los historiadores Sócrates y Sozomeno, que Teodosio atacó a los godos ("las tribus escitas") y que no sólo los derrotó sino que también venció a los alanos y a los hunos.[5] Entonces, Teodosio estableció un acuerdo de paz con Atanarico en Constantinopla porque no deseaba arriesgar más tropas romanas.[6]

Como vemos, los ataques de los bárbaros continuaron de manera dispersa y, debido a la gran pérdida de efectivos que sufrió el ejército oriental en 378, las autoridades del Imperio debieron recurrir a otros medios para reconstruir el ejército en poco tiempo. Uno de estos mecanismos estuvo dado por una especie de alianza establecida entre Teodosio y los líderes tervingios. Ello constituye lo que los historiadores denominan en la actualidad como el *foedus* del año 382. El problema con este acuerdo es que se trata de un constructo de los historiadores contemporáneos y, prácticamente, ninguna fuente del período lo menciona o se encarga de analizarlo de manera detallada. Sin embargo, lo que sí señalan las fuentes literarias es que los tervingios cesaron en sus ataques alrededor de 382 y, por lo tanto, hubo algún tipo de arreglo entre los romanos y los bárbaros. En primer lugar, ese hipotético acuerdo habría establecido lo siguiente: los tervingios eran aceptados dentro de las fronteras del imperio y se les concedían tierras para su asentamiento. Por otra parte, la estructura social de estos grupos quedaba intacta. A cambio de estas concesiones, los bárbaros debían proveer efectivos para el ejército romano, con la novedad de que las tropas tervingias serían comandadas por sus propios líderes (Halsall, 2007: 180).

Si bien los bárbaros eran empleados en el ámbito castrense ya desde la época de Augusto, a partir de 382 la frecuencia con que fueron incorporados al ejército aumentó a lo largo de las décadas siguientes. De esta manera, el acuerdo citado fue uno de los pilares

[3] Sócrates, *Historia Eclesiástica*, V. 6. Sigo la traducción de Schaff (1886-1900a).
[4] Sozomeno, *Historia Eclesiastica*, VII. 4.
[5] Lo que resulta interesante –y, por lo tanto, presenta una diferencia con los reportes anteriores– es que Orosio especifica que las tribus escitas estaban compuestas por godos, alanos y hunos, y estaban equipadas con caballos y armas romanas. No podemos probar de manera segura si estos godos estaban, efectivamente, luchando contra los romanos en colaboración y cooperación con los otros pueblos citados, pero al menos podríamos tomar este pasaje como una referencia para el marco histórico del asunto.
[6] "Omnem fiduciam sui ad opem Christi conferens maximas illas Scythicas gentes formidatasque conctis maioribus, Alexandro quoque illi Magno, sicut Pompeius Corneliusque testati sunt, euitatas, nunc autem extincto Roman exercitu Romanis equis armisque instructissimas, hoc est Alanos Hunos et Gothos, incunctanter adgressus magnis multisque proeliis uicit. urbem Constantinopolim uictor intrauit et ne paruam ipsam Romani exercitus manum adsidue bellando detereret, foedus cum Athanarico Gothorum rege percussit. Athanaricus autem continuo ut Constantinopolim uenit, diem obiit. Uniuersae Gothorum gentes rege defunto aspicientes uirtutem benignitatemque Theodosii Romano sese imperio dediderunt". Orosio, *Historias contra los paganos*, VII.34. Sigo la edición de Arnaud-Lindet (1991).

para lograr el reclutamiento de bárbaros en esta etapa, siendo aparentemente la categoría de *foederati* la más importante dentro de esas instancias de reclutamiento.

Preparativos para la ofensiva contra Magno Máximo

De acuerdo con el historiador griego Zósimo, la revuelta de Magno Máximo en las islas británicas tuvo lugar debido al descontento que circulaba entre los soldados que se desempeñaban en esa diócesis. Tal descontento se debía, en primer lugar, al notable abandono que la región había experimentado por parte de las autoridades centrales del Imperio y, en segundo término, porque las tropas no estaban de acuerdo con que el emperador Graciano reclutase alanos para el ejército occidental.[7]

Para llevar adelante la campaña contra Magno Máximo, Teodosio reclutó nuevamente a varios grupos bárbaros. En primer lugar, incorporó a los greutungos que cruzaron el Danubio liderados por Odoteo (Wolfram, 1990: 135), quienes fueron derrotados por Prómoto. En este caso, Teodosio estableció a los sobrevivientes en algún lugar de Frigia y, al parecer, estas tropas habrían de desempeñarse en el futuro como fuerzas de caballería (Liebeschuetz, 1990: 30).

Por otra parte, según la mencionada *Historia Nova* de Zósimo, un grupo de godos comenzó a causar desórdenes en la ciudad de Tomeo, en la diócesis de Tracia.[8] Geroncio, el hombre a cargo de las milicias locales –probablemente el *dux Scythiae* (Jones y Martindale, 1971: 393-394)–, sofocó los motines y controló la situación. El emperador, al enterarse de esto, arrestó a Geroncio y pidió explicaciones sobre su conducta. Ello sugiere que estos grupos bárbaros habían sido beneficiados por Teodosio algún tiempo atrás. El episodio puede servirnos, además, para comprender la necesidad de reclutas que existía en el Imperio oriental.

En otro fragmento de la *Historia Nova*, Zósimo describe un banquete en el cual el emperador estableció alianzas con líderes godos. Según el relato, el soberano invitó a los líderes de algunos grupos bárbaros para dialogar con ellos y ofrecerles presentes.[9] Aunque Zósimo no menciona los nombres de tales grupos, podríamos suponer que se trataba de tervingios (Jones y Martindale, 1971: 283, 372). Todo ello puede hacernos pensar que el emperador conocía muy bien las costumbres de los grupos bárbaros con los que había establecido acuerdos.[10]

Finalmente, otra instancia de reclutamiento tuvo lugar tras de la derrota de Máximo por parte de Teodosio en la batalla de Aquilea. Luego de la ejecución del

[7] Bachrach, 1973: 29; Amiano Marcelino, XXXI.8.4; Zósimo, IV. 35. 2. Para Amiano Marcelino, sigo la edición de Rolfe (1939). Con respecto a la obra de Zósimo, sigo la traducción de Ridley (1982).
[8] Zósimo, IV.40.
[9] En este capítulo, además, Zósimo describe al visigodo Fravita sosteniendo una discusión con Eriulfo en la que, finalmente, Fravita asesinó al citado Eriulfo debido a los efectos del alcohol, como así también por sus discrepancias en torno a una alianza con los romanos. Cfr. Zósimo, IV. 56.
[10] Existe otro ejemplo similar en la historiografía tardoantigua. Se trata del acuerdo establecido entre el emperador Valente y el jefe godo Atanarico, que tuvo lugar en medio del Danubio. Valente llegó hasta el rey bárbaro utilizando algunos botes a la manera de puente, debido a que Atanarico no tenía permitido transitar por territorio romano. Cfr. Amiano Marcelino, XXVII. 5. 7-10.

usurpador, el mismo Teodosio reclutó, de entre los vencidos, a los mejores hombres para que formaran parte del ejército oriental. Podríamos inferir que gran parte de estos soldados habrían sido bárbaros.[11]

La batalla del río Frío

La batalla del *Frigidus* es el acontecimiento que puso fin a la usurpación de Eugenio en Occidente, en 394. Tal usurpación había comenzado con el asesinato de Valentiniano II por parte de Arbogastes, quien poseía el poder verdadero en esa región durante aquellos años. Por su parte, Arbogastes, uno de los tantos *magistra militum* bárbaros (franco, de acuerdo con Eunapio y con Zósimo[12]), había elevado al trono al sofista Eugenio.

Con respecto al reclutamiento de bárbaros, en el caso del ejército comandado por Teodosio, las menciones vuelven a aparecer recién en Zósimo IV.54 y párrafos subsiguientes. En este punto de su obra, el historiador bizantino nos brinda algunos detalles precisos sobre las decisiones que tomó el emperador: entre ellas, nombró a los jefes bárbaros Gaïnas, Saúl y Bacurio al mando de los auxiliares bárbaros.[13] Además, en el fragmento 60 de la obra de Eunapio también se describe a Teodosio recurriendo a unidades hunas, las cuales se encontraban al mando de sus propios jefes.[14] Lo interesante de estos pasajes es que vemos a los bárbaros siendo comandados por sus líderes, lo cual muestra semejanza con el mencionado *foedus* del año 382. Estos grupos habrían sido, en su mayoría, godos y alanos y habrían estado trabajando en conjunción con algunos grupos hunos.

Zósimo continúa su narración describiendo algunos episodios de la batalla del Río Frío: "Prefiriendo emplear a las legiones bárbaras contra el enemigo y arriesgar estas primero, Teodosio ordenó a Gaïnas avanzar con sus hombres, seguido por los otros comandantes bárbaros con sus unidades de caballería, arqueros montados e infantería".[15] Tal parece que Teodosio decidió utilizar las unidades bárbaras como una fuerza de choque al comienzo de la batalla, enviando a los jinetes (quienes, aparentemente, adquirieron una buena reputación luego de la batalla de Adrianópolis) junto con la infantería bárbara. Es probable que estas maniobras hayan tenido el objetivo de mantener a salvo las tropas regulares romanas para poder utilizarlas con posterioridad en el campo de batalla.

---

[11] Magno Máximo reclutó las tropas de Graciano, las cuales estaban compuestas en un alto porcentaje por alanos (los alanos que Graciano enroló y fueron, de acuerdo con Zósimo, una de las causas de la revuelta del mencionado Máximo) y alamanes (algunos de cuyos grupos, posiblemente, fueron incorporados al ejército por Graciano luego de que éste los venciera en el Rin). Cfr. Zósimo, IV. 35. 2.

[12] Eunapio, fr. 58; Zósimo, IV.33. Para Eunapio, sigo la edición de Blockley (1983).

[13] De acuerdo con Peter Heather, Gaïnas habría sido un hombre de modestos orígenes godos que se alistó en el ejército y logró ascender. Este historiador estima que Gaïnas no habría pertenecido a la aristocracia gótica. Por otra parte, Saúl fue, probablemente, un alano, tal como afirmaba Juan de Antioquía. Finalmente, Bacurio parece haber sido un íbero. Cfr. Heather (1991: 196-197); Jones y Martindale (1971: 144, 379-380, 809).

[14] Eunapio, fr. 60.

[15] Zósimo, IV. 59. 2.

Finalmente, de acuerdo con la descripción de Zósimo, una vez que Teodosio derrotó a Eugenio y Arbogastes, reclutó a las mejores tropas de entre los supervivientes.[16] Muchos de estos soldados eran, con toda probabilidad, bárbaros: en los fragmentos de la historia perdida de Sulpicio Alejandro –citados por Gregorio de Tours–, el autor menciona que Eugenio viajó a la frontera del Rin junto a Arbogastes para reclutar alamanes y francos.[17] Otras fuentes –como el panegírico que Pacato Drepanio dedicó a Teodosio–, mencionan que el emperador concedió a los bárbaros el estatus de soldados colegas o *comilitiones*.[18] Finalmente, los historiadores eclesiásticos (Sócrates, Sozomeno y Teodoreto) nos brindan testimonios similares: Teodosio combatió contra Eugenio recurriendo a la ayuda de las tropas bárbaras.[19] Orosio también nos proporciona algunos detalles similares a los de los mencionados historiadores eclesiásticos: que Teodosio luchó en la batalla del río Frío empleando a un gran número de bárbaros provenientes del otro lado del Ister.[20]

Algunas consideraciones finales

Como hemos visto, la primera parte del reinado de Teodosio estuvo plagada de dificultades: el soberano tuvo que reconstruir el ejército oriental luego de la derrota de Adrianópolis y además tuvo que lidiar con algunas incursiones bárbaras durante los años que siguieron a la mencionada batalla, incursiones cuyo objetivo habría sido cruzar el Danubio en busca de provisiones. En el medio de estas vicisitudes, el citado Teodosio también tuvo que enfrentarse a dos usurpaciones.

Del análisis que hemos realizado sobre las fuentes del período podríamos sintetizar: En primer lugar, algunos grupos de bárbaros fueron reclutados como voluntarios, ofreciendo servicio al Estado romano (como, por ejemplo, cuando Teodosio concedió estatus privilegiados a los pueblos de Escitia, de acuerdo con el panegírico de Pacato Drepanio). En segundo lugar, otros contingentes –tales como los grupos de tervingios que estaban llevando a cabo saqueos en Tracia a comienzos de la década de 380– fueron reclutados luego de que sufrieran una derrota por parte de los romanos: este es, posiblemente, un ejemplo viable para el proceso de *deditio-restitutio-foedus* que describe Peter Heather. Aunque las fuentes, lamentablemente, no nos brindan demasiados detalles, podemos suponer que los términos de esas formas de enrolamiento podrían haber sido similares. Es posible sugerir, además, que muchos de estos hombres

[16] Zósimo, IV. 47. 2; Eunapio, fr. 60. En lo que respecta a este punto en particular, Liebeschuetz sugiere que, de esta manera, Teodosio pudo restaurar las grandes pérdidas que sufrió el ejército oriental en Adrianópolis en 378. Cfr. Liebeschuetz, 1990: 31.

[17] Gregorio de Tours, *Historia de los francos*, II. 9. Sigo la edición de Krusch (1885-1969).

[18] "Postremo populis barbarorum ultroneam tibi operam ferre uouentibus commilitum munus indulges, ut et limiti manus suspecta decederet et militi auxiliator accederet; qua tua beignitate pellectae omnes Scythicae nationes tantis examinibus confluebant, ut quem remiseras tuis, barbaris uidereris imperasse dilectum [...] Gothus ille et Chunus et Halanus respondebat ad nomen et alternabat excubias et notari infrequens uerebatur". Pacato Drepanio, XII. 32. 3-4. Sigo la edición de Nixon y Saylor Rodgers (1994).

[19] Sócrates, *Historia Eclesiástica*, V. 25; Sozomeno, *Historia Eclesiástica*, VII.24; Teodoreto, *Historia Eclesiástica*, V.24. Para la obra de Teodoreto de Ciro, sigo la traducción de Schaff (1886-1900b).

[20] Orosio, *op. cit.*, VII.35.

habrían sido comandados por sus propios jefes (en el caso de los *foederati* que no son mencionados en la *Notitia Dignitatum*) y que un grupo substancial de estos guerreros (en su mayoría, godos y alanos) participaron en el ejército romano, probablemente como tropas de caballería. En tercer lugar, también tenemos el ejemplo del reclutamiento de bárbaros a través de alianzas y tratados entre los líderes bárbaros y los emperadores. Aunque las fuentes literarias no mencionan las bases de tales alianzas y tratados, pudimos hallar algunos casos, como la descripción de Graciano alistando alanos, en Zósimo IV.35. Uno de los ejemplos más interesantes de ello es el que aparece en Zósimo IV.56, en el cual el autor describe a Teodosio participando de un banquete con grupos bárbaros, entregando obsequios y realizando promesas a un determinado líder bárbaro. También está presente el reclutamiento de alamanes y francos por parte de Arbogastes y Eugenio, descrito por Sulpicio Alejandro y citado por Gregorio de Tours. En cuarto lugar, es posible afirmar que, durante este período, la zona del trayecto superior del Rín se convirtió en una especie de *Western recruiting ground* para las fuerzas del ejército romano occidental (de un modo similar al que Iliria y Tracia constituyeron el campo de reclutamiento para el imperio oriental en este período). De acuerdo con las fuentes, pareciera que, durante esta época, enrolar alamanes y francos en el Rin se había vuelto una práctica habitual. En quinto lugar, finalmente, comenzamos a ver una tendencia relacionada con el reclutamiento de tropas enemigas, derrotadas pero supervivientes. Esta estrategia fue empleada luego de la finalización de cada batalla librada entre el ejército de Teodosio y el de un usurpador. También era común que ocurriese lo contrario, esto es, cuando un usurpador incorporaba tropas regulares romanas a su ejército al salir victorioso de una contienda. En relación con esta última situación, contamos con el ejemplo de Magno Máximo, quien se hizo con el control del ejército y los territorios occidentales con posterioridad al asesinato del emperador Graciano. A su vez, Teodosio incorporó a su ejército las unidades que pertenecieron al citado Magno Máximo al finalizar la batalla de Aquilea y al concluir la batalla del *Frigidus*. Esta práctica de tomar los remanentes de un ejército para reforzar el lado victorioso se volvió aún más común en las siguientes décadas, especialmente, durante la época del *magister utriusque militiae* Estilicón (395-408).

Bibliografía

Fuentes primarias

Arnaud-Lindet, M. P. (ed. y trad.) (1991), Orose, *Histoires (Contre les Païens)*. Paris: Les Belles Lettres.

Blockley, R. C. (ed. y trad.) (1983), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Priscus, Olympiodorus and Malchus, Vol. II*. Liverpool: Francis Cairns.

Krusch, B. (ed.) (1885-1969), *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum: 1. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Mommsen, T. (ed.) (1892), *Consularia Constantinopolitana*, MGH, Auctores Antiquissimi: 9, Berlín.

Nixon, C. E. V. y Saylor Rodgers, B. (eds. y trads.) (1994), *In Praise of the Later Roman Emperors. The Panegyrici Latin.* Los Angeles: University of California Press.

Ridley, R. T. (ed. y trad.) (1982), *Zosimus New History*. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.

Rolfe, J. (ed. y trad.) (1939), Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Schaff, P. (ed. y trad.) (1886-1900a), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 2: Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

Schaff, P. (ed. y trad.) (1886-1900b), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 3: Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

Bibliografía secundaria

Bachrach, Bernhard S. (1973), *A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Curran, John (2008), "From Jovian to Theodosius", Averil Cameron y Peter Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elton, Hugh (1996), *Warfare in Roman Europe AD 350-425*. Oxford: Oxford University Press.

Hallsall, Guy (2007), *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heather, Peter (1991), *Goths and Romans 332-489*. Oxford: Oxford University Press.

Jones, A.H.M (1973), *The Later Roman Empire 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*. Oxford: Blackwell.

Jones, A. H. M., Martindale, J. R. y Morris, J. (eds.) (1971), *The Prosopography of the Later Roman Empire, Vol. I A.D. 260-395*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liebeschuetz, Wolf (1990), *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press.

Sivan, Hagit (1987), "On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A. D. 418", *The American Journal of Philology*, 108:4, pp. 759-762.

Wolfram, Herwig (1990), *History of the Goths*, Thomas J. Dunlap (trad.). Los Angeles: University of California Press.

Summaries

Land, Nobility and Alienability: Gurevich´s Ideas concerning allodial property amongst the "barbarians"

Santiago Barreiro (IMHICIHU-CONICET)

This paper aims to describe and assess the validity of the ideas concerning allodial property among the Germanic-speaking barbarian peoples as presented by the Soviet medievalist Aron Gurevich. We analyse, from a philological perspective, the vocabulary related to the ideas of innate nobility and of inalienable family land, seen by that author as intrinsecally linked. We also briefly comment on their applicability to a medieval Norse poem on the origin of social classes, the *Rígsþula*. We conclude that, while etymologically inconsistent, his analysis is nevertheless worthy in sociological terms.

New contributions on late medieval popular cavalry in Madrid: The *Caballerías de alarde* and *de cuantía*

Rodrigo Martín Bizin (UBA)

This article analyses a specific group of popular Castilian cavalry. We will focus on the *caballería of alarde* in Madrid during the late Middle Ages. While traditionally it has been joined to the *caballería of cuantía*, we believe that there is sufficient evidence to conclude the existence of a non-compulsory urban cavalry, which was thus differentiated from the *caballería de cuantía*. Using this new categorisation for popular Castilian-Leonese cavalry, we hypothesise that since the *caballeros villanos* could reach the *hidalgo* status, their organization in lineages and the establishment of *regimientos* since *Alfonso XI*, the mechanisms of social mobility for the enriched commoners were predetermined by inferior status cavalries. Therefore, the *caballería of alarde* would have appeared as a mechanism of social promotion and a characteristic of the enriched commoner looking for tax exemption. The economic power of the richer taxpayers and their possibility to strengthen the accumulation processes in which they were immersed would have motivated the *caballería of alarde* to produce a dynamic balance between economic performance and maintenance of chivalric status.

The embassy to Tamerlane (1403-1406) and the possible aims of dealmakers: A strategic military alliance or a castillian commerical expansion?

Laura Carbó (UNS-FHE-GIEM)

The embassy to Tamerlane is a very interesting example of a negotiating mission from the beginning of the fifteenth century. Its interests have been subject to various hypotheses from the point of view of the Castilian opening towards the Near East. Henry III decided to dispatch two consecutive embassies to make contact with the Tatar leader in 1401 and 1403. The aim of this paper is to describe the formal aspects of the

second embassy. We will try to understand first the criteria for selecting a triad of negotiators and secondly the responsibilities possibly assigned to them. Moreover, we will examine the following aspects: the preparation of the route according to the points of agreement with the Timurids; the rules of hospitality and the deepening of the relationship of trust aimed at securing expanded trade; the Castilian and Tatarian interests that were included at the beginning of this relationship based on reciprocity; the assessments of travelers about the possible objectives and the circumstances which determined the return of ambassadors without a favorable reply. Finally, we will propose hypotheses about the objectives of the Embassy and about the interests that drove the Castilian King to send three of his best men on a risky mission to the fringes of the known world. Our main source is the *Embajada a Tamorlán,* a travel book written by one of the ambassadors, Ruy González de Clavijo,.

THE CONDEMNATIONS OF THE BISHOP OF PARIS IN 1277 AND 1279: CENSORSHIP AND ORTHODOXY IN THE LATE-MEDIEVAL UNIVERSITARY ENVIRONMENT

JULIO A. CASTELLO DUBRA (UBA - CONICET)
CAROLINA J. FERNÁNDEZ (UBA - CONICET)

On March the 7th 1277, the bishop of Paris, Étienne Tempier, condemned 219 propositions related to the intellectual debate at the Faculties of Theology and Arts. The document contains a wide variety of propositions. Some of them are eminently theological, dealing with the nature of God, eschatology, the relation between reason and authority, and the religious practices and miracles. Some others concern anthropology and are related to monopsychism, ethical determinism and human happiness. There is, finally, a great number of propositions devoted to cosmological and metaphysical issues. We focus on this last group of propositions, referred to God's causal concourse with the secondary causes, the necessary or contingent modality of the natural processes, and the eternity of the world. Many of them evidence the Western reception of Arabic scholasticism, with the Persian philosopher Ibn Sina (Avicenna) as a preeminent figure. In this article, we discuss this last group of propositions emphasizing their philosophical meaning and, further, we make a comparison between the main interpretations about the phenomenon of condemnations. There have been traditionally two interpretative tendencies. The "emphatic" one (Duhem / Mandonnet) construed a proper and real subject of the condemnations –the so-called "Latin Averroism"– and magnified their impact considering them as an anticipation of the crisis of the traditional scientific and intellectual paradigm and the birth of the modern one. The "reductionist" interpretation (Koyré), on the contrary, minimized the real impact of the condemnations. The current interpretations, with their different nuances (De Libera, Bianchi, Piché) do not believe in the existence of a concrete, real subject for the condemnations and prefer to explain them as a result of the reaction from theological traditionalism (Bonaventure) against other theological tendencies, which were more open to the influence of Greek and Arabic philosophy (st Thomas Aquinas).

THE MORAL ECONOMY OF THE CROWD AND THE MEDIEVAL RIGHT OF RESISTANCE

CECILIA DEVIA (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

This paper is part of a broader investigation on the right of resistance of subaltern groups in late medieval Galicia. In our search for theoretical tools, we identified some key-concepts developed by several authors. One of them is the concept of *moral economy*, used since the 1960s by Edward P. Thompson and which has attracted much interest. By studying the so-called food riots in eighteenth-century England, Thompson considers that is possible to detect a notion legitimating these crowd actions. Participants believed they were defending traditional rights or customs and were supported by a broad community consensus. Sometimes popular consensus seemed to be confirmed by a certain tolerance shown by the authorities. Its legitimacy was based on what might be called moral values shared by most of the subaltern groups. In the period studied by Thompson, there existed both an "old paternalistic model" and a new economy upholding completely different values. According to the British historian, the crowd derived its sense of legitimacy from the paternalistic model. Similarly, one could argue that in the Late Middle Ages the dominated people derived their right of resistance from theoretical models shaped by the dominant groups, such as the theory of the three orders.

ON THE READING OF *THE WORLD'S PRIZE* BY KONRAD VON WÜRZBURG

GUSTAVO FERNÁNDEZ RIVA (UBA - CONICET)

The worlds' prize (*Der Welt Lohn*) is a short story written in verse dating from the end of the thirteenth century and attributed to Konrad von Würzburg. The text narrates the appearance of an allegory of "the world" (in the shape of a woman) to a knight identified as Wirnt von Gravenberg, the author of the Arthurian romance *Wigalois* from the beginning of the thirteenth century. This presentation focuses on the scene previous to the appearance of the allegorical figure, in which the protagonist reads a book of "love adventures". This scene is extremely relevant to understand the relationship between courtly life and religious piety expressed in the text. In the first part of the presentation, that scene will be compared with other literary passages describing moments prior to allegorical or religious visions. Later, the intertextual links between *The worlds' prize* and Wirnt von Grevenberg's *Wigalois* will be explored, especially regarding the aforementioned reading scene. The analysis will show that, in *The Worlds' prize*, secular values do not oppose religious ones, as courtly virtues are insufficient for the salvation of the soul, while they can lead to a pious life.

IF DEMONS AND ANGELS RESEMBLE EACH OTHER... SOME THOUGHTS CONCERNING THEIR PRESENCE IN THE ECCLESIASTICAL DISCOURSE OF THE EARLY MIDDLE AGES

HERNÁN GARÓFALO (UNC)

The use of demons in ecclesiastic discourse was as diverse as complex. They could appear as terrifying entities, as the instruments of a performative violence or as the denominations of the sequence of calamities and tests that waited for humanity on earth. As for angels, who had remained loyal to God, they appeared as divine messengers in charge of the custody of humanity, as "guardians" –as we propose to characterise them– who would allow men to choose either the right way to salvation or the eternal damnation. This article takes the works of Gregory the Great and Isidore of Seville as the main sources (though not the only ones) in order to inquire into the features, courses of action, and particularities attributed to angels and demons. We highlight their similar characteristics as opposed to their differences in role, representation and dogmatic use.

THE FIGURE OF THE BELIEVER IN THE *DE HAERETICIS* OF ZANCHINO UGOLINI

ALEJANDRO MORIN (UBA-UNC-CONICET)

This work aims to present the treatment carried out by Zanchino de Ugolino, a fourteenth-century jurist, of the complex figure of the *credens* in the legislation against late medieval heresies. The analysis of the argumentation and legal assertions offered by Zanchino in his *De Haeriticis* allows us to approach an issue of debate between medieval theologians and jurists (and among contemporary historians as well) who discussed the categories with which we have to identify those *credentes*, persecuted since the Fourth Lateran Council along with *defensores*, *occultatores* and *receptatores*.

MANUSCRIPT TRADITION AND ALPHONSINE POLITICAL PROJECT: ENTROPY AND STABILISATION

DANIEL PANATERI (CONICET-UBA)

The changes in *Partidas* do not only answer to the movement of manuscripts through an entropic way of reproduction but primarily to the political operations that they were subjected to. These are invariably aimed to highlight the relationship between the king and the law and, furthermore, to establish his presence in times of crisis. In this paper, we will analyse an example of the textual stabilisation of the c.1325 text as part of the process known as the "sapiential turn". We argue that this can be explained as part of a project aimed towards incorporating *Partidas* as supplemental law in the *Ordenamiento de Alcalá* of 1348.

TWO MODELS OF "WARRIOR VALUES"? A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE *VITA SANCTI GERALDI AURILIACENSIS* OF ODO OF CLUNY AND THE TREATISE *DE LAUDE NOVAE MILITIAE* OF BERNARD OF CLAIRVEAUX

AURELIO PASTORI RAMOS (UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO/ANII)

Coexistence between the military way of life of medieval nobility and Church ideals was always a difficult one. The Church sought to Christianize this way of life, and one path for accomplishing this was to search for life models who joined both the duties of the nobility and the moral requirements held by the Church. Related to this path, both the *Life of Saint Gerald of Aurillac* and the creation of the Order of the Temple are examples of the search for a difficult and ultimately utopic harmony.

PIOUS DONATIONS, SOCIAL RELATIONSHIPS AND ARTISTOCRATIC POWER: THE FLAÍNEZ AND SAHAGÚN IN THE EARLY MIDDLE AGES

MARIEL PÉREZ (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET)

This paper examines the role played by pious donations in the constitution of aristocratic power, focusing on the relationship between the Flaínez family –a prominent aristocratic group from Leonese region– and the Benedictine monastery of Sahagún during the tenth and eleventh centuries. This essay posits that those donations to the monastery did not only create and reinforce social ties between the family and the monks through generations, but also that it established social networks that linked the donors with kings, aristocrats and local elites. Furthermore, gift-giving enhanced the social status of the family members by performing a ritualised exhibition of their prestige and prodigality.

LAW AND INSULARITY IN MEDIEVAL ICELAND

MARION POILVEZ (UNIVERSITY OF ICELAND)

The aim of this paper is to analyse the relationship between legal punishment and insularity in Medieval Iceland. We distinguish between the effects of temporary outlawry, which can be explained as an educative measure as the sentenced is sent abroad, and permanent outlawry, which can be understood as a process of scapegoating towards the criminal, who is inversely forbidden to leave the island thus acting as a virtual death penalty.

PROVERBS AS A DISCOURSIVE PRACTICE IN THE *REFRANES FAMOSÍSSIMOS Y PROUECHOS GLOSADOS*

ALICIA ESTHER RAMADORI (CEMYLC – UNS)

Refranes famosisssimos y prouechosos glosados is a particular collection of popular proverbs, due to arrangements of the proverbs towards textual composition. While other popular compilations dated to the fifteenth century organise the proverbs in alphabetical

order, *Refranes glosados* shapes them into a discursive text. This is presented as a manual of behaviour in which an elderly father directs his son. There, the popular proverbs are presented as the core of a wisdom gained from extensive life experience. The value of these popular proverbs as wisdom statements is accentuated by the appropriation of compositional strategies belonging to the erudite literature of learned proverbs.

THE JOACHINIST MOVEMENT IN THIRTEENTH-CENTURY SOUTHERN EUROPE

DENISE RÍOS ZAVALA (UNIVERSIDAD NACIONAL DE ASUNCIÓN)

This bibliographical research aims to bring to light the most relevant subjects of Joachim of Fiore's doctrine in order to understand its influence, particularly his theory of history in various spiritual currents that emerged within and around the Franciscan environment, usually called the «Joachimite movement». It also intends to reassess the relationship between theory and historical interpretation of the work of the abbot, so as to contribute to a fairer understanding of the influence of his ideas in the Joachinist movement of the thirteenth century.

The text is divided into four parts. The first section makes a brief introduction to the life of the Cistercian abbot together with a summary of the main points of his doctrine, considered essential to understand the discussions that emerged from it in the years after his death. In the second part, the origin of Joachinism is developed from the interpretations of the doctrine of the Abbot. In the third, the biographical evolution of Joachim of Fiore is described, mainly emphasizing his connection to the spiritual Franciscans, with the aim of arguing how the ideas born of the interpretation of the abbot's doctrine took their own course, in some cases strongly distancing themselves from the abbot's thinking. Finally, mention is made of some Joachinist movements that emerged during the thirteenth century and their main claims, separating them from the doctrine of Joachim of Fiore.

THE INSTANTES OF BARBARIAN RECRUITING DURING THE THEODOSIAN ERA

FERNANDO RUCHESI (CONICET-UNNE)

The aim of this paper is to attempt a first analysis of the different ways in which barbarians were recruited into the Roman army during the rule of Emperor Theodosius. Our work will highlight the examples found in both literary and legal sources. Moreover, this paper will contribute to the hypothesis of an increase in the number of barbarian soldiers within the late-antique Roman army during the late fourth century.

ISBN 978-987-42-1814-8