Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval

Santiago Barreiro
Dolores Castro
(editores)

saemed

Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval

Buenos Aires, Agosto de 2017

Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval / Santiago Barreiro ... [et al.] ; editado por Santiago Barreiro ; Dolores Castro. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luciana Mabel Cordo Russo, 2017.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-42-5311-8

1. Historia Medieval. 2. Estudios. 3. Actas de Congresos. I. Barreiro, Santiago II. Barreiro, Santiago, ed. III. Castro, Dolores, ed.
CDD 909.07

Editores

Santiago Barreiro
Dolores Castro

Comisión de Publicaciones

Lidia Amor
Ana Basarte
Carolina Fernández
María Laura Montemurro
Alejandro Morin

Comisión Directiva SAEMED

María Cristina Balestrini
Santiago Barreiro
Julio Castello Dubra
Dolores Castro
Luciana Cordo Russo
María Luján Díaz Duckwen
Héctor Francisco
Paola Miceli

© Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017

ÍNDICE

LA MIRADA Y LA PERCEPCIÓN EN LOS BEATOS DE LIÉBANA TEMPRANOS
MIRSA ACEVEDO MOLINA 11

ACERCA DE LA FUENTE ESTOICA DEL DOMINIO QUA PODER EN TOMÁS DE AQUINO
SANTIAGO ARGÜELLO 19

TRAS INFLUENCIA LULIANA EN EL *TRACTATUS DE SIGILLO AETERNITATIS* DE HEYMERICO DE CAMPO: ¿Y SI HEYMERICO LEYÓ EL ARS DEMONSTRATIVA DE RAMON LLULL...?
JULIÁN BARENSTEIN 25

JEFES ÍNTEGROS, JEFES FALLIDOS: FRACASO POLÍTICO Y VIRTUD EN LAS SAGAS DE ISLANDESES
SANTIAGO BARREIRO - JULIÁN VALLE 33

O CAPITEL CORÍNTIO COMO "MODELO" NO ROMÂNICO CATALÃO: O CASO DO CLAUSTRO DE SANT BENET DE BAGES
ALINE BENVEGNÚ DOS SANTOS 41

LA EMBAJADA A ISAAC COMNENO DE 1057. LOGROS Y FRACASOS DE LA NEGOCIACIÓN ANTE LA REBELIÓN TRIUNFANTE.
LAURA CARBÓ 47

HACIA UN ANÁLISIS DE LOS GÉNEROS POÉTICOS EN *DE NUPTIIS MERCURII ET PHILOLOGIAE* DE MARCIANO CAPELA
JULIETA CARDIGNI 55

DE LAS ETIQUETAS HISTORIOGRÁFICAS A LOS MODELOS DE SÍNTESIS DOCTRINAL:TEORÍAS DE LA ILUMINACIÓN Y DE LA ABSTRACCIÓN INTELECTUAL EN LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA DEL S. XIII
JULIO A. CASTELLO DUBRA 69

EL CONCEPTO DEL "PODER" EN DON JUAN MANUEL
EMILIO J. CELA HEFFEL 77

KONRAD VON WÜRZBURG EN MANUSCRITOS MEDIEVALES Y EN LA CRÍTICA MODERNA.
GUSTAVO FERNÁNDEZ RIVA 83

LA TEORÍA MEDIEVAL DEL PODER: UNA CARACTERIZACIÓN
CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ 89

DE CÓMO UN REY CAUSÓ LA RUINA DE SU REINO: WITIZA Y LA DESTRUCCIÓN DEL REINO VISIGODO, SEGÚN LAS PRIMERAS CRÓNICAS CRISTIANAS
GUSTAVO GIORDANO 97

PRESBÍTEROS Y MONJES COMO INTERMEDIARIOS SOCIALES EN LA IMPLANTACIÓN SEÑORIAL DE LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS EN LEÓN DURANTE LOS SIGLOS X Y XI. UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO.
ANALÍA A. GODOY 105

AMAR Y DEGLUTIR: LAS MANIFESTACIONES DEL CUERPO EN *GRISEL Y MIRABELLA*
JEZABEL KOCH 111

CONSTRUINDO MEMORIA: NOVOS OLHARES ARQUEOLÓGICOS NO MUNDO VIKING ESCANDINAVO
MUNIR LUTFE AYOUB 117

EL CAMPO SEMÁNTICO DEL SECRETO EN *PARTIDAS* DE ALFONSO EL SABIO
ALEJANDRO MORIN 123

UNA CARRETA, DOS PERSPECTIVAS: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE *EL CABALLERO DE LA CARRETA* Y *LA MUERTE DEL REY ARTURO*
J. IGNACIO MOSCA 133

MONSTRUOS CORTESANOS: A PROPÓSITO DE LOS GIGANTES Y SU EVOLUCIÓN FUNCIONAL, EN FUENTES MEDIEVALES Y DEL SIGLO DE ORO
LUCÍA ORSANIC 141

LA COMUNIDAD JUDÍA DE TOLEDO (SIGLOS XII-XIV): APROXIMACIONES HISTÓRICAS AL CASO DE UNA ELITE SINGULAR
CAROLINA PECZNIK 151

"*PRO QUE NON ERAT DEDICATA*". CONSAGRACIÓN DE IGLESIAS LOCALES Y CONSTRUCCIÓN DEL PODER EPISCOPAL EN LEÓN (SIGLOS XI-XII)
MARIEL PÉREZ 163

APORTES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL PEREGRINO ARAGONÉS MEDIEVAL
NAZARETH PUCCIARELLI 173

TEMAS VERTEBRANTES EN FLORESTA DE PHILOSOPHOS
ALICIA ESTHER RAMADORI 179

LOS PECADOS CAPITALES EN REFRANES CON ANIMALES EN *SENILOQUIUM*: UNA ENCRUCIJADA ENTRE EL DIDACTISMO Y LA SÁTIRA
MARÍA BELÉN RANDAZZO 185

¿PUEDE HABLARSE DE UN "IMPERIO ANGEVINO" O DE UN "IMPERIO PLANTAGENET"? ALCANCES Y LÍMITES DEL USO DE LA CATEGORÍA "IMPERIO" PARA EL PERÍODO 1154-1224
MARÍA PAULA REY 193

SER O NO SER ROMANO: PERSPECTIVAS SOBRE LAS IDENTIDADE MEDITERRÁNEAS. (SIGLOS V Y VI)
FERNANDO CARLOS RUCHESI 201

LA *STABILITAS* DE LOS OBISPOS EN EL MUNDO CAROLINGIO: ALGUNAS OBSERVACIONES A PARTIR DEL CASO DE PAPA FORMOSO (891-896)
MARINA C. SARRAMIA 207

LOS FUNDAMENTOS RETÓRICOS DEL PODER EN LA BAJA EDAD MEDIA:
EL CASO DE LA FAZAÑA CASTELLANA
MAXIMILIANO SOLER BISTUÉ 217

LA NOCIÓN DE "SERVICIO AL REY" EN LOS CONFLICTOS DE LOS PECHEROS ABULENSES DEL SIGLO XV
TAMARA SOMOZA 223

LA FIGURA ALEGÓRICA DESDOBLADA ALMA/CUERPO AL MARGEN DE LA SACRALIDAD EN EL POEMA CLERICAL *LA DISPUTA DEL ALMA Y EL CUERPO*
GABRIELA EDITH STRIKER 231

CUERPOS SINGULARES Y MANIFESTACIONES COLECTIVAS: LO FÍSICO COMO MEDIDA DE LA IDENTIDAD MEDIEVAL EN CARLOS MAYNES (MS. ESC. H-I-13)
CARINA ZUBILLAGA 237

PRESENTACIÓN

Con sumo agrado presentamos un nuevo volumen de actas que recoge parte de las ponencias presentadas en las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval que tuvieron lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre los días 5 y 7 de septiembre de 2016 y que fueron organizadas en forma conjunta por el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU), perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED). Con esta publicación celebramos el primer cuarto de siglo de existencia de un espacio que ha crecido y evolucionado a lo largo de los años, y que ha ampliado su poder de convocatoria para convertirse en una verdadera referencia para el medievalismo local e internacional. Este logro, que se manifiesta en los resultados siempre alentadores de nuestras Jornadas, nos lleva a revalorar la labor multidisciplinaria, la pluralidad de enfoques y el intercambio de ideas como pilares de la actividad desempeñada cotidianamente por la SAEMED; al mismo tiempo nos invita a reafirmar nuestro compromiso personal e institucional con los estudios medievales en un contexto en que la investigación científica, y en particular las disciplinas humanísticas, se encuentran bajo asedio. Que la publicación de estas actas sea, entonces, un gesto de afirmación que nos aliente a seguir por el camino de excelencia inaugurado hace veinticinco años.

MARÍA CRISTINA BALESTRINI
PRESIDENTE DE LA SAEMED

Nota de los Editores

A diferencia de las actas de los años anteriores, este volumen es una compilación de las comunicaciones presentadas en las últimas Jornadas. El lector podrá encontrar una selección de contribuciones, ampliadas en forma de artículos extensos, en el segundo volumen de la revista *Calamus*, disponible a partir del año próximo.

LA MIRADA Y LA PERCEPCIÓN EN LOS BEATOS DE LIÉBANA TEMPRANOS

MIRSA ACEVEDO MOLINA
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA[1]

Introducción

Desde la Antigüedad al Medioevo, el discurso filosófico-teológico fue desarrollando una tensión constante entre la valoración y la desvaloración de la percepción como sustento para el conocimiento, de la que surgiría un campo de fuerza específico referido a la relación entre el ser humano y el mundo (Jay, 2003: 13-14); tensión de la cual surge también una relación desigual en la validación de unos sentidos frente a los otros. La pregunta en esta ocasión se refiere a cuál es el papel y estatus de la vista y la mirada que se trasunta de los libros manuscritos, específicamente de los *Beatos de Liébana* tempranos -siglos X y XI-, entendiendo que los libros altomedievales, manuscritos e iluminados, son, en primer lugar, objetos, y como tales están dotados de una visualidad significativa[2]. De esta manera, es destacable el lugar que tienen en ellos las imágenes, que se encuentran allí no solamente en sus ilustraciones o miniaturas, sino en todo el aparato de presentación del códice, incluida su materialidad -"soportes"- y su caligrafía, revelando una compleja relación entre textos e imágenes que no es siempre unidireccional, desde el texto hacia la imagen, sino que a veces comprende una dirección desde la imagen hacia el texto. De acuerdo con lo anterior, se busca pesquisar a través del análisis de las imágenes de estos libros, aquello que nos puedan revelar acerca del modo de mirar de sus *lectores-espectadores* y acerca del discurso sobre la mirada que las originó, contrastando los discursos de los teólogos a través de la palabra escrita, con los "discursos" visuales (Belting, 2012).

Antecedentes

Martin Jay, entre otros autores[3], ha cuestionado la idea sostenida con anterioridad por algunos historiadores y teóricos -como Mandrou y Barthes- acerca de

[1] Doctora (c) en Edad Media, Imágenes, textos y contextos Universidad de Santiago de Compostela. Licenciada en Estética, Universidad Católica de Chile. Licenciada en Historia, Universidad de la República de Uruguay. Master en Historia del Arte, Universidad Mayor, Chile. Profesora de Historia, Universidad Mayor, Chile.

[2] En lo teórico sobre la categoría de imagen-objeto, ver Baschet (1996). Además, sobre la importancia de los estudios "de presencia" y no solamente hermenéuticos, ver Gumbrecht (2005).

[3] Kern-Stähler y Scheuchzer (2016), indican que los sentidos en la Edad Media se clasificaban basados en las teorías platónicas (*República* y *Timeo*) y aristotélicas de la percepción (*De Anima* y *Metafísica*), que no está exenta de disputas y está en la base de las jerarquías de los sentidos de la temprana modernidad. Sostiene que la primacía la tenía generalmente la vista (*visus*), seguida de la audición (*auditus*), olfato (*odoratus*), gusto (*taste*) y tacto (*tactus*). También menciona que la discusión sobre la construcción cultural de esta jerarquía se muestra en *A History of the senses* de R. Jütte.

la preeminencia del sentido de la audición en la Edad Media, a partir de la importancia de la oralidad en la transmisión de la cultura medieval. Él en cambio, argumenta en torno a la preeminencia de la vista, basado entre otras cosas, en la relevancia de la tradición griega para el cristianismo (Jay, 2007). A favor de Jay, podemos recordar a San Isidoro de Sevilla, quien es claro en cuanto a esta correlación en las *Etimologías*: "Y se llama "vista" porque es *vivacior*, más importante y más veloz que los restantes sentidos" (*Et.* XI, 21, p. 849), agregando además: "Entre todos los sentidos, el de la vista es el que más cercano está del alma; y así, en los ojos se refleja toda manifestación de nuestra mente" (*Et.* XI, 36, p. 851). Más relevante aún para sopesar el lugar de privilegio que da a la vista para la constitución humana, es cuando se refiere al origen de la palabra *ánthropos*, justificándola en el hecho de que "teniendo origen en la tierra, levanta su mirada a las alturas, hacia la contemplación de su artífice" (*Et.* XI, 5, pág. 845; de modo que para este lo propio del ser humano sería su capacidad de mirar hacia el cielo "para buscar a Dios, y no camina con la mirada vuelta hacia la tierra, como los animales, a quienes la naturaleza creó inclinados hacia el suelo y dependientes de su estómago" (*Et.* XI, 5, pág. 845), asociando entonces inteligencia -o capacidad de abstracción-, libertad y espiritualidad, con la vista. Aunque eso no significa que esté en el ánimo de San Isidoro, expresar una desmedida valoración de la visión en relación con los otros sentidos, porque por ejemplo, también asocia sabiduría a "sabor", es decir, al sentido del gusto (*Et.* X, 240, pág. 837) y manifiesta que son todos los sentidos los que permiten al alma gobernar al cuerpo "con la energía del sentir" (*Et.* XI, 19, pág. 847).
Otra evidencia favorable a la afirmación de Jay es la siguiente imagen anglosajona del siglo IX: el *Broche Füller*[4], cuyo tema son los sentidos, pero donde olfato, oído, gusto y tacto, rodean al principal, la vista[5].

Cabe notar que el modo de disposición de los elementos: doce círculos exteriores con motivos humanos, animales y vegetales (probablemente diferentes aspectos de la creación), rodean las personificaciones de los sentidos, formando ellos una cruz reforzada por la que se presenta en el personaje central, que podemos asociar con la mandorla del pantocrátor, más evidente todavía porque este personaje lleva sus manos al frente sosteniendo una bola (mundus-oculus). Lo mismo ocurre en los cuatro vértices que marcan probablemente los puntos cardinales. Esta asociación entre puntos cardinales y sentidos estará presente hasta muchos siglos después en la teoría de los humores y también tiene larga data la relación entre los sentidos y los elementos, tan larga que se puede remontar a las influencias de oriente en la Grecia Antigua. Si se relacionan ambas cuestiones, poner la vista al centro, equivaldría a valorarla en cuanto punto de equilibrio del ser humano, fuente de sabiduría, de síntesis entre los demás, dadora de virtud (lo que concordaría con los cuernos de abundancia que acompañan al personaje central del broche), pero también asociado con Cristo, el ver es ver una

[4] Anglosajón, siglo IX, British Museum, 114 mm. Observar cómo la disposición de los 5 sentidos semeja la de los puntos cardinales y estaciones del año, con sus signos zodiacales.

[5] Kern-Stähler y Scheuchzer (2016), manifiestan que de acuerdo con otras investigaciones es posible interpretar el sentido de la vista como "la vista interior", el último soporte de los otros cuatro sentidos para aprehender el mundo material. lo que da cuenta de las categorías medievales para incorporar los sentidos al conocimiento del mundo por los seres humanos.

verdad, es sabiduría verdadera en un sentido platónico-agustiniano, una verdad metafísica.

Fig. 1 Broche Füller, Anglosajón, siglo IX, British Museum

Esta relación está reafirmada por la circularidad y radialidad del broche que recuerda a las ruedas de la fortuna que según J. E. Cirlot -en la entrada correspondiente a "Rueda" del *Diccionario de Símbolos*- representan la relación entre el movimiento y el centro inmóvil (Cirlot, 1992: 392-393). Aquí justamente tenemos los ojos al centro, del mismo modo que "el ojo" que es el *oculus* de una edificación, y los principales adornos de este broche lo constituyen rosetas, asociadas al mismo concepto. Así el ojo entendido como órgano no solamente receptor, sino activo emisor de rayos que producirían la visión, sería partícipe de la luz y por tanto simbolizaría igual que ella, la inteligencia y el espíritu; de modo que "el acto de ver expresaría una correspondencia a la acción espiritual y simboliza, en consecuencia, el comprender" (Cirlot, 1992: 339).

Se puede decir entonces, que el problema del lugar de la mirada en una época histórica, se vincula con la valoración en esa época, de las facultades humanas para conocer el mundo y la verdad; por tanto, refiere a los énfasis y las categorías de la cognición, a los modos de relacionamiento del ser humano con su entorno, y a la participación de los sentidos en lo que se aprecia como verdadero o como bello.

Fig. 2 Rueda de la fortuna. Castillo de Alcañiz, s. XII

Pero también la cuestión de la mirada se relaciona con la emoción y los afectos, directamente ligados a la recepción de los estímulos a los sentidos, y por ello se ven devaluados en algunos discursos que aspiran a la trascendencia, relacionando el ejercicio de los sentidos y las pasiones materiales.

Un caso: Los Beatos de Liébana pre-románicos

Ahora presentaré de modo general, tres rutas de investigación que se abren a partir de los *Beatos de Liébana* tempranos, entendiendo que detrás de estas imágenes hay un discurso sobre la mirada, así como hay un modo de verlas, que forman al espectador. Estas rutas son la del formato y función del libro, entendiendo que el libro como objeto influye en la formación de nuevas miradas; la de la mirada observable a través de temas y modos de representación, y la de la mirada observable a través de las propias miradas de los personajes representados. Presentaré aquí solamente algunas observaciones sobre cada uno de estos ámbitos que deben ser desarrollados.

El libro y la mirada

Partiendo desde la consideración de que el formato, el códice, difundido en época medieval reemplazando al antiguo rollo, tiende a la unicidad, cerrado por sus cubiertas; a veces, incluso con cerrojos, podemos sostener que el libro es un objeto visual y discursivo en sí mismo que se presenta a la vista de una sola vez, sin un tiempo que implique el orden del discurso en su despliegue, ya que se puede abrir en cualquiera de sus partes. Cada libro es único, es limitado, es un mundo en sí, en un presente total. Y este aparato va formando los gestos de su lector que se adapta a la geometría de su cuerpo y a su peso, que lo debe depositar sobre una superficie, que puede "hojearlo", que puede acceder a sus partes, sin desplegarlo completamente[6].

Pero además los libros tienen la característica de la reproductibilidad: se multiplican, aunque no mecánica, sino manualmente, por lo que al estudiarlo no se puede aislar, sino que por lo menos se tiene que ver en relación con los demás de su "rama" y época, teniendo, a la vez, cada uno su propia historia como objeto. Aquí nos encontramos libros copiados una y otra vez, y en cada uno de ellos se articula por una parte la presencia material de cuero, tinta, pigmentos, costuras, tamaños, colores, la cuasi materialidad de grafías, tamaños de letras, diagramación, diseño, lugares de distribución de letras e imágenes, de espacios libres, de ornamentación, con la presencia del texto, la glosa, los para-textos, de los énfasis, y de las "ilustraciones" o miniaturas que juegan en esa interacción como todo lo demás, en un esfuerzo de totalidad que nos muestra un concepto de libro jerarquizado por el lugar social que ocupa en una sociedad atravesada por "El libro" que es la Biblia[7]. Así, el libro llega a ser comparado con la iglesia misma, como un verdadero icono, que aunque por una parte fuera soporte de textos e ilustraciones, por otra tiene un significado vital, sagrado, así como un significado de poder: no cualquiera lee, ni cualquiera posee un libro. Así que al analizar cualquier "ilustración" de un pasaje apocalíptico, es necesario considerar su

[6] Chartier y Cavallo (2004) desarrollan este análisis para el libro impreso de la temprana modernidad en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, de lo cual podemos ver que la forma del códice manuscrito medieval, permanece en los primeros libros modernos, por lo que se mantiene también gran parte del hábito y corporalidad presentes en la lectura.

[7] Pero también encontramos la diacronía, la vida de ese libro como objeto a través de las notas, los rayados que se han hecho de él, los recortes de sus hojas, sus separaciones y foliados diferentes a través de siglos.

contexto en el libro al que pertenece, su relación con las otras imágenes de este libro y a su vez, la relación entre palabra e imagen en ellos. Las ilustraciones son parte de este objeto que tiene una existencia social, y por lo mismo, son parte de la visualidad completa de este objeto.

La mirada al libro como joya

Los *Beatos de Liébana* iluminados en este período alto-pleno medieval, estaban destinados a la reflexión de los monjes, pero además se fueron difundiendo por otras razones. Posiblemente, la fuerza de sus imágenes y de la asociación entre ellos y la palabra sagrada en ellos contenida ("allí habita el espíritu santo", menciona Beato mismo), junto a su uso litúrgico en ciertos períodos del año, hicieron que se enriquecieran materialmente, que se confeccionaran como objetos sagrados y se convirtieran en objetos de veneración a la vez que en joyas. Estas funciones son de alguna manera visuales. La función litúrgica se despliegan en el altar, en medio del rito que muestra y oculta, siendo parte del misterio. El tesoro se guarda, se esconde de una mayoría, pero se luce en ciertos momentos asociados al ritual anual. Este es un objetivo de "presencia", lo que importa es su existencia, como las reliquias escondidas dentro de los relicarios. Para Elisa Ruiz, "...la mera presencia de un ejemplar encarnaba la idea de saber y de autoridad" (2013: 73). Por este motivo algunos de estos libros se regalan a príncipes, o los mandan a confeccionar directamente jerarcas políticos o y religiosos, como es el caso del *Beato de Fernando I,* confeccionado en el *scriptorium* regio de León. Este es el más lujoso manuscrito ilustrado medieval miniado que tiene la Biblioteca Nacional de España.

La mirada desde la significación textual a las imágenes como tales

Una segunda mirada (lo que nos muestra qué hábitos de la mirada se construían a través del uso de estos libros), está determinada por las relaciones visuales entre texto e imagen. Las imágenes, en especial, las ilustraciones, glosan al texto. Otras veces, los textos, especialmente los *tituli*, glosan a imágenes independientes. Pero también se da una serie de interacciones intermedias, como las de letras que se convierten en imágenes, especialmente las letras capitales, e imágenes que se convierten en texto, como la letra capitular historiada. Y también hay otro tipo de imágenes que van narrando otros relatos, diferentes del central, o van ornamentando haciendo "aparecer lo inesperado ante los ojos del lector que explora este espacio", buscando sorprenderlo o maravillarlo. Con ello, como señala Zumthor, "obligan al ojo a dejar de leer para mirar; a la mente, a transitar del espacio del texto al espacio ambiental en el que se dibujan las imágenes sin mediación" (1994: 354).

El modo de ver el libro, la forma de la mirada, se construye a través de la coexistencia entre diferentes fórmulas de páginas para ser contempladas, páginas de lecturas con sorpresas, páginas donde coexisten ilustraciones y textos de un modo dialógico. Lo que crea un tipo de observador que tiene que pasar de un ámbito a otro de sus potencialidades de observación. De "la comprensión intelectual a la imagen directa", diría Zumthor.

Fig.3 Beato de San Millán, s. X

Fig. 4 Beato Morgan, s. X

La función mnemónica de la imagen

Además, toda cuestión conceptual o narrativa puede dar lugar a otras figuraciones, digresiones o puntualizaciones. Esto pasa entre otros, con las iglesias pobladas de pajaritos y uvas, los laberintos o la figuración del silencio, que se muestra como conjunto amarillo de estrellas vegetales mezclando diferentes niveles de la lectura y de la percepción con diferentes elementos naturales y culturales, convirtiéndose en fórmulas de mirada que facilitan la memoria, con pausas que despiertan la viveza y/o la reflexión. La memoria es favorecida con las iluminaciones de pequeños detalles que se aferran al recuerdo.

Los Beatos de la rama II, comenzada por Magio, utilizan estos recursos como hoy hacemos nuestros "mapas conceptuales" a través de cuadros y tablas organizativas, colores que destacan, letras decoradas, dibujos diversos. Pero lo que más destaca, asociado a la memoria, es la marcación de un ritmo, una pauta de lectura y descansos insertos a través de estos detalles. A la vez que ambas ramas, también apelan al impacto emocional que también produce memoria, pero no narrativa, sino de sentido.

Fig.5 Beato Morgan, s. X

La visión interior

Si bien el broche Füller, presentado al inicio de este trabajo, da la razón a quienes proclaman un triunfo de la vista en la percepción medieval, este mismo broche, como la mirada extraviada de los Beatos, hablan de una vista que tiene tanto de exterior como de interior, muy en consonancia con el platonismo agustiniano. A la vez, allí

mismo se presentan los otros sentidos aludiendo al todo, y podemos proponer, como Zumthor, que hay más bien un equilibrio en cuanto a la importancia de los sentidos humanos durante la Edad Media, puesto que el oído es el receptor de las palabras cuando la lectura no ha podido derrocar a la oralidad, y la vista es muchas veces más aliada de la emoción que de la razón: más que leer, ve y visiona. Así que esa forma de la mirada directa de la imagen, refuerza el lenguaje "visionario" del Apocalipsis. El texto se recrea, pero no meramente como paráfrasis, sino en el lenguaje propio de la imagen: a través del color, de la planitud de la figura y el vaciamiento del fondo, o de su dorado, y otros tantos recursos que hacen a las imágenes de los Beatos, "salirse de sí", entrar en el universo de lo contemplativo, la visión en el sentido místico. Con ello, en los Beatos se da una coexistencia que lleva desde las realidades sensibles a las suprasensibles y que buscan un efecto en el alma de ese lector-observador capaz de encontrar en su interior la verdad del relato.

Fig. 6 Beato del Escorial, s. XI

Las miradas del aquí y ahora

Sin embargo, no todas las miradas son de este tipo. Creo que la importancia y la impresión que producen aquellas miradas han hecho que en nuestra época no se consideren las otras miradas que existen en estos códices. Miradas de diálogo entre ángeles, dios, hombres y animales, miradas en presente. Y también hay que dar cuenta que la ausencia de la vida, siempre está representada por la ausencia de ojos u ojos cerrados.

Sin negar la importancia de lo simbólico en las ilustraciones de los Beatos de Liébana, se puede destacar la coexistencia de ese más allá, con un más acá, que tenga o no una relación con la observación directa de la naturaleza y del mundo construido por el hombre, está siempre presente en una comunión con el observador al que está dirigida la obra que disfrutará -con culpa o no- esa "perversa *delectatio*" de las flores, los pájaros, las joyas, la luz. Una coexistencia que va de la mano con la diversidad de "modos de ver" de las perspectivas múltiples. Siguiendo nuevamente a Zumthor, podemos decir que la diferencia entre el observación de la naturaleza en la Edad Media, con la del mundo moderno, es que entonces no se tenía una noción de conquista sobre ella, sino de ayuda mutua, se vivía la naturaleza como un don de Dios. Así, las

muestras "contradictorias" entre los espantos del fin del mundo con escenas preciosas, "bucólicas" como diría sobre esta alguna vez Joaquín Yarza, pueden estar relacionadas con ese sentido de solidaridad universal propio de la mentalidad medieval. De esta manera, la posibilidad de la visión otra desde las iluminaciones de los Beatos de Liébana, no obsta para la visión de este mundo, del que está aquí, donde se vive y se trabaja. De lo maravilloso, a lo monstruoso, lo que está más allá de lo conocido, pero también la maravilla, de ver, del brillo, de la luz y de vuelta a las joyas, la riqueza mundanal, que aunque presente con connotaciones negativas, también se presenta de manera positiva, con colores claros, luminosos. Las escenas naturalistas como la siega y la vendimia que a la vez son simbólicas y que entrelazan cielo y tierra, construcción y naturaleza, donde la vendimia es determinada desde el más allá pero los humanos participan de ella. Se recoge la actividad civilizatoria que es la agricultura y sus modos, pero en un "no lugar" que la vuelve parte del plan divino.

Fig. 7 Beato de Turìn, s. XII

Bibliografía

Baschet, J. (1996), Introdução: a imagem-objeto, en Schmitt, J. C. y Baschet, J. (eds.) *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval* (pp. 7-26). Paris : Le Léopard d'Or. Traducción al portugués: Maria Cristina C. L. Pereira. PDF.

Belting, H. (2012), *Antropología de la imagen* (3ª ed.). Buenos Aires: Katz.

Chartier, R. y Cavallo, G. (2004), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.

Cirlot, J.E (1992), *Diccionario de los símbolos* (9a ed.) Barcelona: Labor.

Gumbrecht, H. U. (2005), *Producción de presencia lo que el significado no puede transmitir*. México: Universidad Iberoamericana.

Isidoro de Sevilla, San (2004), *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Bilingüe.

Jay, M. (2003), *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidos

Jay, M. (2007), *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.

Jütte, R. (2005), *A history of the senses: from antiquity to cyberspace*. Cambridge, UK: Polity

Kern-Stähler, A. y Scheuchzer, K. (2016). "Introduction", en Annette Kern-Stähler, Beatrix Busse, Wietse de Boer, *The Five Senses in Medieval and Early Modern England*. Leiden: Brill.

Ruiz García, E. (2013), "La escritura, una *Vox Dei* (siglos X a XIII)", en UCM: I Jornadas Científicas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII). Madrid, UCM, 2002. pp. 72-92. https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-5%20escri.pdf

Woolgar, C. (2007), *The senses in late medieval England*. New Haven and London: Yale University Press.

Zumthor, P. (1994), *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

ACERCA DE LA FUENTE ESTOICA DEL DOMINIO *QUA* PODER EN TOMÁS DE AQUINO

SANTIAGO ARGÜELLO
CONICET/INCIHUSA – UNIVERSIDAD DE MENDOZA

Introducción

La principal definición ofrecida por Tomás de Aquino de *dominium* en tanto referido al poder, aparece en su *Comentario* al libro del Ps.-Dionisio Areopagita *De divinis nominibus*, en una fórmula tan simple como de riqueza considerable y tradición ancestral: *potestas continendi et coercendi subditos* (*In De divinis nominibus*, c.12). No en vano, Tomás hace uso de ella al comentar la enseñanza del venerado autor griego acerca del dominio divino. Lo que voy a analizar brevemente a continuación es algunas cuestiones que tienen que ver con el origen remoto de dicha enunciación –presumiblemente de exclusividad estoica–, junto a su significado.

La procedencia estoica de la fórmula en cuestión es clara, y se revela en ella el tema de la *causa cohesiva* o *«sinéctica»* (*synektikòn aítion*, *causa contentiva* en latín). Invención de la antigua Estoa –tal vez original de Crisipo, aunque no se encuentre en él de forma textual–, este tema se halla testimoniado por Cicerón y Galeno, pasando luego al ámbito cristiano, tal como se comprueba en el s. II-III por Clemente de Alejandría (quien, además de haberse basado al respecto en Diógenes Laercio, seguramente leyó a Galeno), encontrándose también en el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa (s. IV). (Por lo demás, no me interesa de modo particular de dónde exactamente extrajo la fórmula Tomás, con tal de saber de dónde exactamente dicha fórmula proviene. Naturalmente, no la obtuvo del Ps.-Dionisio, a quien, en cualquier caso, se la aplica en su comentario).

En la filosofía estoica, *synektikè dýnamis* (*potestas continendi*) tiene un significado prevalentemente físico. No puede ser de otra manera, ya que para esa filosofía toda capacidad de actuación tiene un correlato recíproco en la capacidad de padecimiento. Por esta razón, la expresión *potestas continendi* se encuentra originariamente utilizada en un discurso de tipo cosmológico y psicológico. Así, por ej., en el libro II (c. 22) del *De natura deorum* de Cicerón, la *potestas continendi* es acometida conforme a su alcance cósmico: "Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet" (Cicero, 1883: 21) (el mundo, que todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo).

Como es sabido, para los estoicos, la Filosofía cuenta con tres partes mutuamente interrelacionadas: Lógica, Física, Ética. Así, en lo que concierne, por ejemplo, a la cuestión de la causalidad, la misma importa tanto a un discurso cosmológico y psicológico, cuanto uno de tipo ético e incluso lógico (es interesante notar al respecto que según algunos intérpretes –*v.gr.*, Havrda (2011) y Merino (2005)– el discurso de *Stromata* VIII de Clemente, donde aparece –entre otros– el tema de la causa sinéctica derivado del estoicismo, es de *tipo lógico*).

A continuación, me voy a limitar a reseñar los siguientes puntos:

a. El motivo por el que, según el estoicismo, el discurso ético y político haya de fundamentarse en uno de tipo físico, cosmológico, biológico y psicológico.

b. En base al punto anterior, dar breve cuenta de la doctrina estoica de la *causa cohesiva*, e instalar la pregunta por su significado en su aplicación al ámbito ético y político.

* * *

En un trabajo reciente, el prestigioso especialista argentino en filosofía estoica, Marcelo Boeri (2009b), ha abordado el problema de justificar la supuesta necesidad estoica de relacionar de algún modo el discurso ético al discurso físico. Aquí no voy siquiera a resumir el argumento entero de Boeri, junto a los problemas que el mismo aborda y aun suscita. Con todo, su trabajo me servirá de ocasión para intentar responder a la pregunta acerca de cuál es la principal razón que existe para el estoicismo de considerar conveniente cimentar la Ética en la Física.

Para contrarrestar la posición de autores como Julia Annas, para quien pretender que los estoicos hayan fundado la Ética en la Física, conlleva el inconveniente de perder la especificidad del discurso ético, desbalanceando asimismo el equilibrio estoico entre las tres partes de la Filosofía, Boeri hace desfilar una serie de testimonios textuales en los que queda suficientemente claro el punto central que está en juego: según los estoicos, la naturaleza es lo que otorga el criterio natural a la razón; es decir, el criterio de realidad auténtica. Y como la Física es la ciencia que estudia *in recto* la naturaleza, entonces la Lógica y la Ética, ciencias de lo racional según diversos aspectos, se ven en la obligación de tomar en cuenta las enseñanzas de la Filosofía específica de la naturaleza. El texto principal citado por Boeri (2009b: 177-178) al respecto es un pasaje de *Las contradicciones de los estoicos* de Plutarco (1035 c-d), en el que, testimoniando las vacilaciones de Crisipo en torno a si la enseñanza de la Física va naturalmente antes o después de la enseñanza ética, concluye en que las dos situaciones son las adecuadas:

> no hay otro modo, o modo más adecuado (*oikeióteron*), de aproximarse a la teoría (*lógos*) del bien y el mal, o de las virtudes o la felicidad, que desde la naturaleza universal y la dispensación del universo (*kósmos*) (...) ya que el bien y el mal no tienen mejor principio o punto de referencia, y la especulación física (*physikè theoría*) no ha de ser considerada para ningún otro propósito que para la distinción (*diástasis*) entre el bien y el mal. Conforme a Crisipo, pues, la teoría física resulta estar 'a la vez delante y detrás' de la Ética.

Ahora bien, las disidencias de Boeri con Annas son más retórico-tangenciales que de fondo teórico. En efecto, a la hora de determinar la cuestión de si la razón en sentido ético no debe sino terminar desligándose de la naturaleza en sentido físico, ambos intérpretes van a coincidir en que efectivamente debe hacerlo. Annas postula que la razón ética no le debe absolutamente nada a la razón física. Por su parte, Boeri aduce que la dependencia de la razón respecto de la naturaleza no es otra cosa que una

dependencia de la razón respecto de sí misma, ya que 'naturaleza' en el sentido maduro y perfecto del término, equivale a 'razón'. En ambas interpretaciones, se sostiene prácticamente lo mismo. En ambos casos, pues, la razón ética estoica consistiría en una razón de carácter preeminentemente deliberativo, es decir, humano: para Annas, puramente deliberativo; para Boeri, no del todo deliberativo, ya que todavía se conserva una referencia –bien que forzosamente débil– a la naturaleza en sentido físico: "la naturaleza cósmica juega un importante rol al momento de establecer criterios para tomar decisiones sobre situaciones concretas de acción"; "de esta manera, aunque la Física no es el conocimiento del bien, de todos modos es un conocimiento que contribuye al conocimiento del bien" (Boeri, 2009b: 190).

A fin de cuentas, ¿qué significa para el estoicismo, según Boeri, 'naturaleza cósmica' en relación a la razón práctica? Él juzga que el desligarse de la razón respecto de la naturaleza en sentido físico no es otra cosa que el hecho de que la razón madure, demostrando así capacidad para descubrir la racionalidad propia de la naturaleza, es decir, la naturaleza en tanto razón:

> mi propuesta es que las cosas conforme a la naturaleza y las inclinaciones que nos son dadas por naturaleza deben ser las cosas indiferentes preferidas [las cosas no en sí mismas buenas o malas, sino las que nosotros mismos somos capaces de valuar como buenas o malas], de las que somos conscientes una vez que nos hemos ejercitados racionalmente, ya que nuestra razón *es* de algún modo nuestra naturaleza. Y esto es así puesto que, como dice Antípatro, seleccionamos los indiferentes preferidos 'conforme a nuestra razón preferencial' (*katà proegoúmenon lógon*), siendo esta razón 'preferencial' o principal nuestra razón madura, indicativa de lo que es conveniente en una vida real racional (Boeri, 2009b: 196).

En suma, salta a la vista que, según Boeri, la 'naturaleza' se ha deslizado hacia el puro ejercicio de la razón práctica, bajo el pretexto de que la naturaleza en nosotros es razón. De esta forma, la razón ética no tiene más remedio que terminar fundamentándose en sí misma, ya que la naturaleza en estado maduro es, según él, razón deliberativa. Concediendo aun que 'razón' constituya la 'naturaleza' en su estadio máximo de perfección, cabría, por supuesto, en ese caso preguntar si, para los estoicos, la razón natural es de índole puramente práctica –humana, deliberativa–, y no es acaso también razón cósmica divina, esto es, no deliberativa, sino razón que opera *ad unum*, sin opción preferencial por cosas indiferentes.

Me inclino a pensar que si la razón madura y perfecta para los estoicos fuera en todo caso de carácter deliberativo, ello no podría deberse a que la misma sea de naturaleza humana, sino justamente divina. La razón natural, o naturaleza *qua* razón, no puede quedar reducida a sus peculiaridades humanas, so pena de invertir el orden propuesto por Crisipo, en aquel texto citado más arriba: es la razón humana la que imita a la razón divina intracósmica para alcanzar la perfección natural, no la razón cósmica la que logra madurar en la razón humana. Al respecto, Fott (2012: 173) ha esclarecido que Cicerón encuentra la religión "«ligada al conocimiento de la Naturaleza» (Div. 2.149)", y por ello se distingue de la actitud escéptica de Cayo Aurelio Cota, quien plantea que la Naturaleza "«se mantiene firme y persiste por las

fuerzas de la Naturaleza, no por los dioses» (Nat. D. 3.28)" (*ibid.*, 167). Ello significa que, respecto de la Naturaleza, para Cicerón no cabe solamente un conocimiento puramente físico, sino también uno que sabe descubrir allí a los dioses, es decir, un conocimiento de carácter teológico.

La necesidad de fundamentar la Ética y la Política en la Física, no se debería entonces para los estoicos a motivos puramente físicos, sino por razón de que en el ámbito cósmico se halla presente algo superior a la indiferencia natural y a la razón ética: el *pneûma* cohesivo divino, actuando allí de modo universal.

* * *

En cuanto a si la causa sinéctica importa realmente para entender la realidad ético-política, es inevitable remitirse nuevamente a Boeri, quien el mismo año del trabajo recién aludido, publicaba un artículo explícitamente dedicado al tema en cuestión. No obstante este trabajo (Boeri, 2009a) trate sobre todo de la doctrina de la causalidad estoica en general, vale la pena prestar atención al siguiente pasaje, en el que se alude al entronque de la cuestión atendida antes con la cuestión específica de la causa sinéctica:

> la causa cohesiva o sinéctica no se limita a ser una explicación puramente física, sino que se extiende al dominio de la ética y de la teoría de la acción, aunque el origen de la teoría tiene probablemente un acento especial en el aspecto físico pues el *pneûma* es descrito, en su sentido físico más estricto, como un compuesto de aire y fuego. En efecto, el aire y el fuego –los ingredientes básicos de los que se compone el *pneûma*–, a causa de su eutonía o buena tensión, son sinécticos o cohesivos (*synektiká*) respecto de sí mismos y cuando se mezclan con la tierra y el agua –que son elementos pasivos– les proveen unidad, tensión (*tónos*), permanencia (*mónimon*) y sustancialidad (*ousiôdes*; Plutarco, *Sobre las nociones comunes*, 1085C3; *SVF* 2.444). El *pneûma* como causa sinéctica es responsable de la existencia del objeto, evento o estado de cosas, así como de sus estados y cualidades (Boeri, 2009a: 30).

La cuestión planteada antes de modo general, ahora aparece particularizada en la cuestión de la causalidad del *pneûma*; y, como advertíamos ya, es preciso no reducir el discurso estoico sobre el *pneûma* a uno exclusivamente de tipo infrahumano, o incluso a uno exclusivamente humano, olvidando sus connotaciones divinas (por más características corpóreas que tenga un espíritu divino tal).

Un punto relevante a indagar respecto de la causa cohesiva estoica es su aparente novedad específica en relación a la filosofía aristotélica. En efecto, no parece hallarse una doctrina similar en Aristóteles: pues el movimiento tensional del *pneûma*, que provoca la cohesión de un cuerpo, no es "ni sustancial, ni cuantitativo, ni cualitativo, ni locativo", como explica Boeri (2009a: 34), parafraseando a Alejandro de Afrodisia (*Sobre la mezcla* [= *De mixtione*, ed. Bruns, Bd. 2, 2, p.] 224, 25-27, recogido en Long & Sedley, 1987: [47 I] 281 [vol. 2] y 282 [vol. 1]).

El intento de determinar la esencia universal de la causa cohesiva, no parece extremadamente dificultoso, salvo que con ello no se obtiene demasiada información acerca de lo que tal cosa signifique para los estoicos en cada región de la realidad. Esta

última tarea, por su parte, es algo más compleja en razón de haberse producido distintas enseñanzas sobre el particular. Tal como se ha señalado al comienzo, esta investigación se afronta guiada por el supuesto de que el tema de la causa sinéctica es clave para entender la esencia del poder social y político. A ello me conduce ineluctablemente el pensamiento de Tomás de Aquino, condensado en la fórmula citada al inicio. De todos modos, antes de sugerir algo puntual acerca del sentido de la importancia que este tema tendría para la filosofía política desde una perspectiva tomística, conviene dejar sentado antes algunos principios sobre la esencia de lo sinéctico –principios consensuados por algunos expertos en helenismo:

a) "lo cohesivo describe una función": la tarea o función de cohesionar/ser cohesionado. En efecto, "'causa cohesiva' es un término funcional. Describe, elípticamente [es decir, omitiendo la mención de uno de los términos implicados en la relación causal], una relación entre una causa y un efecto: el *pneuma* es la causa; y el estado de que esa cosa sea esa cosa, es el efecto". Por ello Cicerón tradujo la expresión *sunejés* o *sunektikós* como 'mantener junto' (*holding together*), pues "estos términos describían originalmente la función de una causa" (Bobzien, 1999: 230, 235).

b) La función cohesiva constituye una acción que se encuentra referida a cierta capacidad de actuar/padecer, la cual a su vez se desprende de un determinado modo de ser: "parece ser que esto mismo *synektikón* no es sólo la causa del ser de algo, sino también de su comportamiento"; no, ciertamente, cualquier clase de actividad, como caminar o sentarse –que son de índole contingente–, sino de un comportamiento que arraiga en el ser (Frede, 2002: 243).

c) A partir del testimonio de Alejandro de Afrosidia (cfr. Boeri, 2009a: 33), puede deducirse que, en cualquier entidad singular, la causa sinéctica –el *pneûma*– es lo que dota a esa entidad de una determinada forma y la mantiene en el ser por el tiempo que vaya a ser. A su vez, dicho hálito cohesivo presenta diversos perfiles: como *héxis*, esto es, disposición permanente elemental, hace que una cosa inanimada sea lo que es; como *phýsis*, hace que un órgano animado sea tal; como *psyché*, hace que el animal –sea o no racional– sea del modo que es. Un par de sugerencias conclusivas para finalizar:

1) A mi entender, la doctrina estoica sobre el poder sinéctico da la pauta de aquello que Deleuze (2014: 180-182; 108-110), siguiendo a Foucault, llamara «esquema del poder» o también «diagrama del poder», es decir, no un concepto fijo respecto del ser que detenta poder (por ej., la caracterización esencial de las categorías leoninas para cazar), sino uno que intenta atenerse a la relación dinámica que le es inherente (una descripción esencial del león cazando) –una especie de film, antes que una foto–. En efecto, tal como enseñara Foucault, en su constitución radical, el poder no es una *propiedad* sino una *estrategia* (cfr. Deleuze, 2014: 37, donde se cita *Vigilar y castigar*). En la fórmula de Tomás de Aquino sobre lo esencial del poder se atisba una concepción de esta índole, en el hecho de expresar allí un contraste dinámico entre dos especies diferentes de potestades, mutuamente implicadas: la *potestas coercendi* en combinación con la *potestas continendi*: poder de reprimir e integrar, conjuntamente.

2) Tomás de Aquino toma de los estoicos la enseñanza acerca de la causa cohesiva. Ahora bien, con ellos, en razón de la radical concepción filosófica que tienen, no queda

clara la distinción entre poder físico y poder metafísico; cosa que Tomás sí encuentra con cierta claridad en su hermenéutica de Aristóteles. Por tanto, al momento de evaluar la doctrina de la causa cohesiva en Tomás, es posible atisbar un rango significativo más amplio que el estoico. Y esto no es de poca monta a la hora de examinar la aplicación de la causa cohesiva al ámbito de la filosofía política, a fin de no reducir el poder político a un registro de orden físico; teniendo en cuenta que tal poder es, según Tomás de Aquino, principalmente de orden metafísico.

Bibliografía

Bobzien, S. (1999), "Chrysippus' Theory of Causes", en Ierodiakonou, K. (ed.), *Topics in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press.

Boeri, M. (2009a), "Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 35:1, pp. 5-34.

Boeri, M. (2009b), "Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics", en Sallés, R. (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 173-200.

Cicero (1883), *De Natura Deorum Libri Tres*, vol. 2, ed. by Mayor, J.B. & Swainson, J.H., Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, G. (2014), *El poder. Curso sobre Foucault (tomo II)* (trad. de P. Ires & S. Puente), Buenos Aires: Cactus.

Fott, D. (2012), "The Politico-Philosophical Character of Cicero's Verdict in De Natura Deorum", en Nicgorski, W. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 152-180.

Frede, M. (2002), "The Original Notion of Cause", en Schofield, M., Burnyeat, M. & Barnes, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Nueva York, etc.: Clarendon Press, reimpr. del original de 1980, pp. 217-249.

Havrda, M. (2011), "Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source", *Vigiliae Christianae* 65, pp. 343-375.

Long, A.A. & Sedley, D.N. (1987), *The Hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambdrige - etc.: Cambridge University Press.

Merino (2005), "El *Stromata* VIII de Clemente de Alejandría", *Scripta Theologica* 37:1, pp. 13-51.

Thomas de Aquino (1950), *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* [*In De divinis nominibus*], ed. de Pera, C., Caramello, P. & Mazzantini, C., Torino – Roma: Marietti.

TRAS INFLUENCIA LULIANA EN EL *TRACTATUS DE SIGILLO AETERNITATIS* DE HEYMERICO DE CAMPO: ¿Y SI HEYMERICO LEYÓ EL *ARS DEMONSTRATIVA* DE RAMON LLULL...?

JULIÁN BARENSTEIN
UBA-CONICET

Introducción

En un trabajo reciente[1] indagamos acerca del origen de la influencia luliana en las obras de Heymerico de Campo, puntualmente en una de ellas: el *Tractatus de sigillo aeternitatis*, la primera de las obras del período basiliense (1432-1435), considerada por el propio autor como un "*ars*" semejante al *Ars magna*. La conclusión a la que llegamos allí era que la figura a partir de cuyo análisis se desplegaba el contenido de este *Tractatus* —a saber, el *sigillum aeternitatis*— estaba conformada por la unión de las figuras A y T del *Ars generalis ultima* de Ramon Llull, de 1308, o bien de un resumen de esta extensísima obra redactado por el filósofo catalán el mismo año, el *Ars brevis*, a la sazón, el texto más leído y comentado del *doctor illuminatus*. Con todo, y atendiendo a que nuestra investigación está recién en sus comienzos, nos permitimos aquí tentar otra vía para establecer la relación entre el *Ars magna* luliano y el "*ars*" del maestro flamenco.

Hacia el lulismo "cuaternario"[2] de Heymerico.

Para determinar la influencia del Arte de Llull en el *Tractatus* y justificar, al menos como posibilidad, esta nueva vía de investigación que ahora presentamos, es necesario

[1] "El Arte de Llull, es semejante el mío...: La influencia luliana en el *Tractatus de sigillo aeternitatis* de Heimeric van den Velde". (Leído en "II Jornadas Internacionales de Filosofía Medieval Francis P. Kennedy", Mar del Plata, 3 de Julio de 2016)

[2] Utilizamos aquí el término "cuaternario" en referencia a la evolución del pensamiento de Llull establecida por el profesor Anthony Bonner (Bonner, 2007: 10-34), quien ha dividido el desarrollo del *Ars magna* en tres períodos o etapas. En esta división, tiene en cuenta que, a pesar de que no todas las obras de Ramon versan específicamente sobre el Arte, todas ellas se refieren a una u otra de las versiones del mismo, actuando al modo de los satélites que orbitan alrededor de un gran astro. La primera es la etapa pre-artística, que comprende los años 1272-1274, que culmina con la revelación del Arte en el monasterio del monte Randa. Si bien esta etapa es llamada "pre-artística", en ésta Llull escribió obras relacionadas al origen del Arte. La segunda etapa inicia el período artístico y se divide en dos fases. La primera fase es la "cuaternaria" y comprende los años 1274-1289, es decir, los que van desde la revelación hasta el primer intento de enseñar el Arte en París. Esta fase se divide, a su vez, en dos ciclos, siguiendo dos obras fundamentales de Llull, i.e., el ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* que va desde 1274 a 1283, y el ciclo del *Ars demonstrativa*, entre 1283 y 1289. Este último ciclo se caracteriza por el perfeccionamiento y aplicación del Arte. La segunda fase de la etapa artística es la "ternaria", va desde la redacción del *Ars inveniendi vertitatem* hasta el *Ars brevis*, y comprende los años 1290-1308. Este ciclo se caracteriza por la búsqueda de una mayor simplicidad en los mecanismos del Arte y su aplicación a todas las ciencias. La tercera etapa es la "post-artística" y comprende los años 1308-1315 y su nota principal es la campaña anti-averroísta iniciada por Llull en París alrededor de 1308-1311.

efectuar un breve rodeo. En principio, las obras del maestro flamenco del "período basiliense" son tres: *Tractatus de sigillo aeternitatis*, *Disputatio de potestate ecclesiastica* y *Colliget principiorum*; solo en las dos últimas Heymerico se refiere explícitamente al filósofo mallorquín.

La *Disputatio* está constituida por una serie de trescientos argumentos de tenor filosófico que versan sobre diversas materias y se conforma como una obra de combate, por así decir, en la que Heymerico se enfrenta con la tesis de la supremacía papal en favor de la causa conciliar. En el texto, Heymerico efectúa, además, una exposición del Arte luliano tomando en cuenta cuatro de sus elementos fundamentales, i.e., los *Principia* o *Dignitates*, los *relata*, las *quaestiones* y las *regulae*. Dicha exposición pasa por ser una neoplatonización del sistema luliano en clave albertina, inédita y, por tanto, revolucionaria, si se quiere, en el ámbito de los estudios lulísticos a él contemporáneos.[3]

La segunda obra, el *Colliget principiorum*, consiste en la exposición de una serie de *principia* filosóficos donde se presentan, al igual que en la *Disputatio*, algunos argumentos en contra de la supremacía papal. Entre los *principia* expuestos en el *Colliget*, están los del *Ars lulliana*. Heymerico expone, otra vez, las *Dignitates* y los *relata*, a los que agrega la combinatoria y los *correlativa*; estos dos últimos elementos son imprescindibles no para la comprensión teórica del Arte, como los dos primeros, sino para su aplicación. Así las cosas, entre la *Disputatio* y el *Colliget*, Heymerico nos presenta una nueva interpretación, completa, del sistema luliano.

Se advierte en las obras mencionadas un conocimiento del *Ars magna* en versión ternaria.[4] Con todo, en otro período de su producción, que va de 1422 a 1431 y que corresponde a la etapa de enseñanza en Colonia, Heymerico escribió una obra titulada *Ars demonstrativa*; y he aquí la cuestión: Ramon Llull escribió una obra homónima fechada en 1283 que corresponde, no al período ternario, sino al cuaternario.[5] Si bien la sola homonimia no parece ser motivo suficiente para establecer la relación entre ambas obras, y de hecho no lo es, creemos que vale la pena probar por este camino. Para ello efectuaremos un análisis comparativo de la figura del *Tractatus* de Heymerico, el *sigillum aeternitatis*, y de las figuras A y T del *Ars demonstrativa* del filósofo catalán.

El *Tractatus de sigillo aeternitatis*

El *De sigillo*, cuyo título completo es *Tractatus de sigillo aeternitatis omnium artium et scientiarum exemplari* y que podemos traducir como *Tratado acerca del signo de la eternidad, ejemplar de todas las artes y ciencias*, se despliega, como anticipamos, a

[3] Es dable aclarar que utilizamos aquí el término "revolucionaria" con cierta licencia, por dos motivos: 1) porque el término, en general, está actualmente cargado de un sentido positivo y 2) porque es improbable que el Neoplatonismo pueda fungir de vehículo de una revolución en tal sentido, más aun, el Neoplatonismo es, al menos en los siglos XIII y XIV, la filosofía de los reaccionarios. En tal sentido, la interpretación de Heymerico es una suerte de desviación del lulismo y hasta, si se quiere, de retroceso. Con todo, la interpretación neoplatónica de Llull tuvo un éxito considerable, cuyas consecuencias son aun visibles en los estudios de los lulistas contemporáneos.

[4] Ver nota nº 2

[5] Ver nota nº 2

partir de la descripción del *sigillum*. El objeto del *Tractatus* es, como su título lo indica, conocer todo, i.e., todo lo que puede ser conocido por medio de la razón discursiva, esto es, "...todas las cosas pasibles de ser entendidas en tanto que <pueden ser> demostradas por sus causas primeras y propias...".[6] Y dado que estas causas propias y primeras —dice Heymerico haciendo referencia al *De Ideis* de Agustín— son las razones divinas ejemplares, se hace, pues, necesario para su manejo una *scientia Dei* de modo tal que dichas razones ejemplares se adapten convenientemente a una "imagen cognoscible participada[7] de las que puedan partir, como de sus principios, ulteriores demostraciones.

Esta *scientia Dei* solo es asequible, en palabras del filósofo flamenco, para aquél que, siguiendo al profeta Isaías, cree para entender. En efecto, éste modo de conocer tan solo "es vislumbrado por aquellos que tienen fe en Él, <pues> Él es la fuente de la sabiduría"[8] Asimismo, como filósofo e hijo de su tiempo, el "entender" que lee Heymerico en la fórmula del profeta es un *entender* aristotélico,[9] i.e, un proceder exclusivamente de acuerdo con la razón, en donde "razón" es "la potencia discursiva de la causa en lo causado que imprime en ella cierta huella, reflejo especular de su arquetipo ejemplar, adaptado al intelecto humano, a la imaginación y a los sentidos."[10] Para resumir, digámoslo así: es necesario que este *ars exemplaris* que nuestro filósofo presenta no sin cierto dramatismo, traiga las verdades separadas por medio de la fe, a una, *su*, imagen especular, que es —se ha de insistir en ello— el *sigillum*. Este *ars* debe proceder así porque "ahora vemos por espejo y en enigma y no entendemos nada de manera humana si no es, como dice Dionisio, a través de fantasmas"[11], i.e., de imágenes.

Ahora bien ¿Qué es puntualmente aquello que se debe aceptar por fe —es decir, el contenido de esa *scientia Dei*— para utilizar el *sigillum*? El autor nos responde en uno de los pasajes más densos del *Tractatus*:

> ...que Dios es el artífice de todas las cosas en unidad, verdad y bondad de esencia, de vida y de inteligencia, <que es> puro acto *ad intra* en términos de la oposición relativa de las Personas <divinas> y *ad extra*, determinado por las razones <ejemplares> originales que actúan causalmente, manteniéndose originales desde allí hasta aquí de acuerdo con un orden tal que evita la confusión de los

[6] *...omnium intelligibilium per primas et proprias eorum causas demonstrabilium...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 1)

[7] *...scibilis participata imago...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 1)

[8] *...apparet aliqualiter his, qui fidem habent in illum, id est sapientiae fontem...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 1)

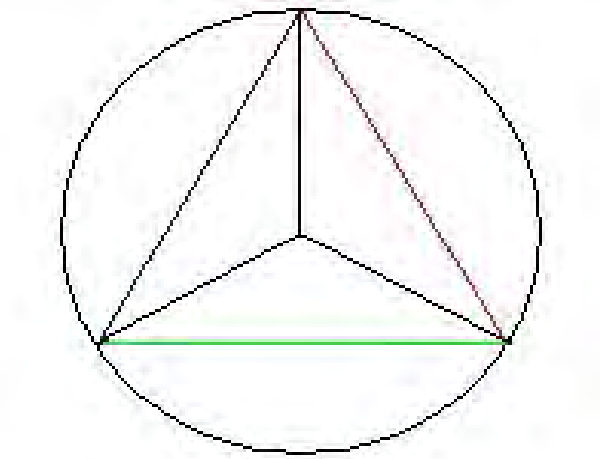
[9] *Et ideo sua [Platonis] idealis doctrina est iuste ab Aristotele reprobata tamquam falsigrapha, id est a verae demonstrationis principiis aberrans seu devia.* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 1)

[10] *...quae dicitur ratio, quam Isaac definit esse vim de causa in causatum discursivam depingendo in ea illius exemplaris archetypi quoddam proportionatum intellectui humano ad imaginationem et sensum...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 2)

[11] *...ex quo videmus nunc per speculum in aenigmate nihil intelligentes modo humano sine phantasmate dicente Dionysio...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 2)

predicables y distingue las propiedades de las razones esenciales, las de las nocionales y las de las causales.[12]

La imagen más adecuada para representar todo esto es, según Heymerico, la siguiente:



Sigillum aeternitatis

El *sigillum* está compuesto por un círculo que contiene un triángulo equilátero. Los vértices de este triángulo limitan con la periferia del círculo y sus radios confluyen, a su vez, en el centro del círculo, de modo tal que el triángulo resulta dividido en tres triángulos menores de idéntica superficie. Heymerico utiliza tres colores diferentes para la construcción de dichos triángulos, como se ve en la figura. Nuestro filósofo asegura que una vez provistos de ella, a modo de instrumento, el intelecto humano devendrá instruido acerca de las verdades que trascienden los sentidos y la imaginación pero a través de los sentidos y de la imaginación. En otras palabras: la figura serviría para conocer las realidades incorpóreas a las que se accede por la sola fe, pero por estar adaptada a las facultades inferiores, haría que éstas se volvieran también aptas para conocer dichas realidades.[13]

El significado de la figura descansa, a juicio de Eusebi Colomer (Colomer, 1959), quien sigue de cerca a al P. Meerseman (Meerseman, 1933), sobre dos pilares: el contenido doctrinal, por una parte, y la expresión simbólica, por otra. El contenido doctrinal, siempre según Colomer, estaría fundado en la triple distinción de los órdenes *essentialis*, *notionalis* y *causalis*, que tendría su origen en la filosofía de Alberto Magno. La expresión simbólica, tendría su antecedente inmediato en el *Ars magna* de Llull. Ahora bien, en cuanto al contenido doctrinal, es dable tener en cuenta que el significado del *sigillum* descansaría, siempre siguiendo a Colomer, en la distinción *en* Dios del triple orden mencionado. En cuanto a la expresión simbólica, el círculo del *sigillum* simboliza la mutua identidad o la convertibilidad de las *perfectiones* divinas. Se trata de propiedades esenciales de Dios que Heymerico identifica como *Unitas*, *Veritas*, *Bonitas*, es decir, los *trascendentales* de la Escolástica, a los que agrega otros tres, *Essentia*, *Vita* e *Intelligentia*, extendiendo así el número de *perfectiones* a seis, tal como se lee en el pasaje citado. El triángulo significa, por su parte, la Trinidad divina y los tres radios, la triple causalidad divina *ad extra*:

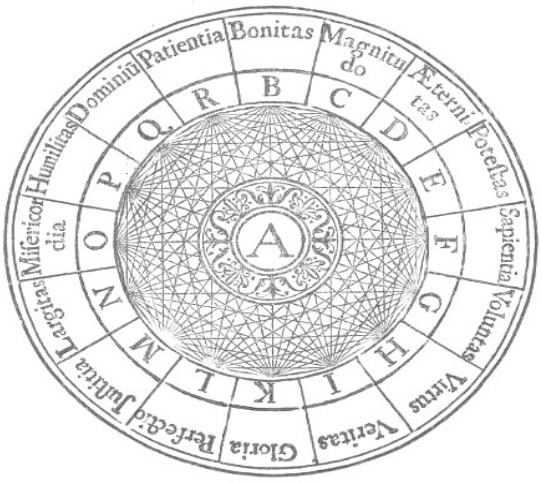
[12] *Hoc principium est, quod Deus omnium artifex est in unitate, veritate et bonitate essentiae, vitae et intelligentiae, purus actus, ad intra per terminos oppositionis relativae personaliter et extra per rationes originales...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 3)
[13] Cf. *Tractatus de sigillo aeternitatis*, 3.

> El triángulo, dividido en diferentes partes [significa] la trinidad de las Personas <divinas>. Y los tres hilitos que salen de sus ángulos y se juntan en el centro es la <imagen> adecuada para las tres Personas, i.e., <es la imagen adecuada> de sus tres causas activas, a saber, de la efectiva, de la ejemplar y de la final...[14]

Por lo demás, los colores tienen también sus respectivos significados: el azul representa el aspecto de la sustancia diáfana de la materia del cielo, el verde representa el germen de la vida sensible y el rojo, el efecto igniforme de la llama que arde en la materia de la tierra.[15] Heymerico asume que en estos tres colores hay algo místico, que es adecuado para significar las *perfectiones* divinas; se trataría de puertas de acceso a la divinidad que, sin embargo, nos lo revelan bajo la forma de *aenigmata*.[16]

Las figuras A y T del *Ars demonstrativa* y el *sigillum aeternitatis*

El *Ars demonstrativa* utiliza dieciséis figuras cuyos nombres son A, S, T, V, X, Y, Z, *figura elementalis* y *figura demonstrativa*. El número de dieciséis se obtiene a partir de la consideración de que, haciendo a un lado las figuras Y y Z, todas se dividen en dos figuras, p.e., "primera figura A", "segunda figura A", etc. en donde la primera figura es un esquema conformado, generalmente, por círculos concéntricos que muestra determinados *principia*, mientras que la segunda es siempre una "*half-matrix*" que presenta la combinación completa de los *principia* contenidos en la "primera figura". Aquí nos detendremos solo en la primera figura A y en la primera figura T.



Primera Figura A

La figura A tiene una "A" en el centro y está compuesta por dos círculos concéntricos. Cada uno de estos círculos tiene dieciséis casillas periféricas. En el círculo mayor las casillas contienen dieciséis *principia*, i.e., las *Dignitates Dei*, que Llull supone aceptadas por las tres religiones del Libro. En el menor, las casillas contienen la letra que le corresponde a cada una de las Dignidades del círculo mayor respectivamente de acuerdo con la distribución de las letras en el *alphabetum*.[17] Las líneas multidireccionales comunican una Dignidad con otra, significando así la mutua concordancia y actualidad que poseen

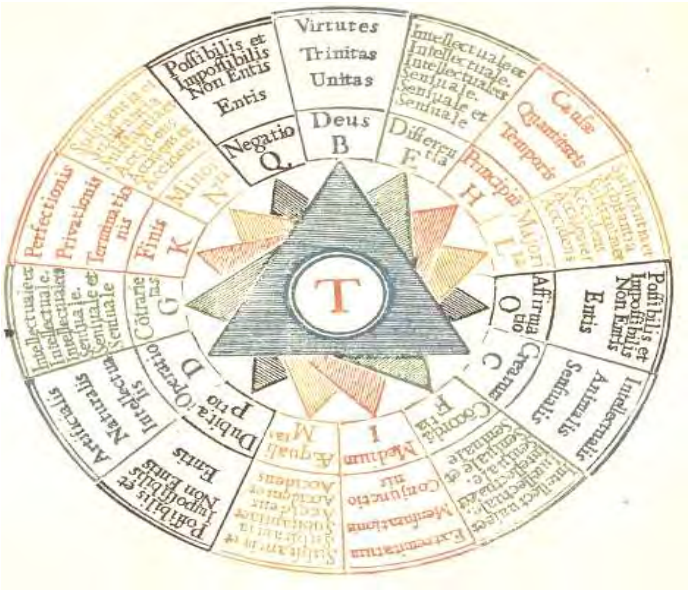
[14] *...triangulus in differentiis positionis circuli oppositis terminatus personarum trinitatem et tres funiculi ab illis angulis deorsum in centro terminati appropriatam tribus personis trium causarum activarum, scilicet effectivae, exemplaris et finalis...* (*Tractatus de sigillo aeternitatis*, 4)

[15] Cf. *Tractatus de sigillo aeternitatis, 4.*

[16] Cf. *Tractatus de sigillo aeternitatis*, 4.

[17] Todos los textos en los que Llull expone su *Ars magna*, se inician con un *alphabetum*, que muestra cómo se deben construir las figuras, es decir, a qué figuras corresponden determinados *principia*.

en Dios, que está representado precisamente por la "A", único punto común de todas las líneas.[18] Asimismo, la disposición periférica de las Dignidades representa, tal como la forma circular del *sigillum*, su mutua conversión en Dios, i.e., Dios es Bueno, Grande, Eterno, Poderoso, etc. al tiempo que la Bondad de Dios es grande, eterna, poderosa, etc.



Primera Figura T

La T o "figura de la significación" contiene todos los *relata* o "principios relativos". Es una figura cuyos conceptos se pueden aplicar a todas las otras figuras, y sin la cual no se puede hacer nada con el Arte.[19] Está formada por dos círculos concéntricos, cada uno con quince casillas periféricas. El círculo menor contiene los conceptos asignados a la figura T en el *alphabetum* junto con las letras que designan dichos conceptos. El círculo mayor contiene las diferentes instancias bajo las cuales se pueden considerar los conceptos que aparecen en las casillas del círculo menor. En el centro de la figura se encuentra la letra "T" rodeada por cinco triángulos, también concéntricos, y de diversos colores: azul, verde, rojo, amarillo y negro. Cada uno de los ángulos de estos triángulos señala una de las tres letras ubicadas en el círculo menor siguiendo, otra vez, el orden establecido en el *alphabetum*. Así, el triángulo azul señala a "B", "C" y "D", el verde a "E", "F" y "G", etc.[20]

Haciendo a un lado la seducción de las imágenes, que llevarían a un entendimiento desprevenido a afirmar, sin más, la relación entre estas figuras y el *sigillum*, conviene tener en cuenta dos peculiaridades de la figura T que los especialistas generalmente pasan por alto, quizá por su obviedad: los triángulos azul y negro constituyen un resumen de las dos figuras anteriores, A y S, figura, esta última, que en nuestra exposición dejamos a un lado. Por lo dicho, nos interesa el triángulo azul. El ángulo B de dicho triángulo designa a Dios y la posibilidad de que Éste sea entendido a partir de sus Dignidades, de su esencia o de su unidad, es decir, de todos los conceptos que Ramon presenta en la figura A. En segundo lugar, el ángulo C con su tripartición en *intellectualis*, *animalis* y *sensualis* indica la posibilidad de que los conceptos presentados resumidamente en el ángulo B se apliquen a toda la *scala creaturarum*: *intellectualis* representa a los ángeles, *animalis*, i.e., provisto de alma, al

[18] Cf. *Ars Demonstrativa*, I, 1.1-3.)
[19] Cf. *Introductoria Artis Demonstrativae*, 2.
[20] Cf. *Ars demonstrativa*, I, 3.1-4.

hombre y *sensualis*, a los animales irracionales. El ángulo D, por último, representa la triple modalidad que poseen las operaciones de las Dignidades: son, pues, *intellectuales* en tanto que representan el *modus intelligendi*, son *naturales* porque al mismo tiempo representan el *modus essendi* y, por último, son *artificiales* porque es el Arte el que provee un nuevo *modus significandi*, que conjuga los dos *modi* antes mencionados, *artificialiter*.

De las figuras A y T del *Ars demonstrativa* al *sigillum aeternitatis*

Teniendo las figuras A y T a la vista, se ve, p.e., que en el círculo del *sigillum* se representa la mutua convertibilidad de las perfecciones o propiedades divinas esenciales, al igual que la figura A representa la mutua convertibilidad de las Dignidades. Si bien como hemos visto, Heymerico no llama "*Dignitates*" a las propiedades esenciales de la divinidad sino "*perfectiones*", se debe tener en cuenta que advierte todo el tiempo, tanto en la *Disputatio* como en el *Colliget*, sobre la necesidad de modificar el vocabulario luliano para hacerlo concordar con la tradición (Cf. Colomer, 1959); su postura podría llevarnos, incluso, a encontrar la razón por la cual estas *perfectiones* son solo seis, aunque eso sería tema de otro trabajo. Por lo demás, la figura T muestra la relación entre las Dignidades y el mundo creado a través de los principios relativos en ella contenidos. Entre estos principios, simbolizados por uno de los triángulos, están las causas material, formal, eficiente y final, y Heymerico también simboliza las causas, aunque no con el mismo nombre, por medio del triángulo de su *sigillum*. Y todavía hay algo más: el *Ars demonstrativa* es una obra escrita para enseñar y, por ello, está estructurada pedagógicamente, de modo tal que los *artistae*, al terminar el proceso de formación puedan utilizar solo una figura, la *figura demonstrativa*. Bajo esta clave de lectura, a lo largo del texto las figuras se van subsumiendo y resumiendo una dentro de otra, tal como ejemplificamos con el triángulo azul de la figura T, el cual resume la figura A. Pensamos, pues, que, más allá de otros elementos mencionados que están presentes en las figuras de Llull, esta intuición pedagógica luliana podría haber guiado a Heymerico a configurar su *sigillum*.

Conclusión

Si bien contamos con muchos datos presentados por Heymerico para establecer una relación entre el *Ars magna* en su versión ternaria y el *Tractatus de sigillo aeternitatis*, un análisis de la figura que da nombre al tratado nos abre la puerta para postular, al menos como posibilidad que el maestro flamenco pudiera haber leído alguna obra de Llull del período cuaternario. La clave que vislumbramos estriba en la conjunción de las figuras A y T, la cual redundaría, como una suerte de resultado, en el propio *sigillum*. Ahora bien, si los contenidos de estas figuras son muy similares en el *Ars generalis ultima* (la obra sobre el Arte más importante del período ternario) y el *Ars demonstrativa* (la obra más importante del período cuaternario), solo este último Arte presenta figuras de carácter, por así decir, aglutinantes; este carácter podría haber sugerido a Heymerico la necesidad de presentar, finalmente, una sola figura.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Llull, R. (1975-2016), *Raimundi Lulli Opera Latina*. Turnhout-Belgium: Brepols. vols. VI-XXXVIII. (ROL)

Llull, R. (1990-1998), *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull. (NEORL)

Van den Velde, H. (2001), *Heymericus de Campo opera selecta 1*, Imbach, R.-Ladner, P. (eds.). Friburgo: Universitätverlag.

Bibliografía secundaria

Badia, L. (2004), "La Ciéncia al´obra de Ramon Llull", en Vernet, J. Y Parés, R. (eds.), *La Ciència en la Historia dels Països Catalans I: Dels àrabs al renaixement*. Barcelona-Valencia: Institut d´Estudis Catalans.

Bonner, A. (2007), *The Art and Logic of Ramon Llull, A user`s guide*. Leiden-Boston: Brill.

Bonner, A.-Badia, L. (1993), *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*. Barcelona: Sirmio.

Carreras i Artau, T. y J. (1939), *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Adelcoa. Vol 1.

Carreras i Artau, T. y J. (1943), *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Adelcoa. Vol 2.

Casarella, P. (2002), "Heymeric of Camp", en Gracia, J. E.-Noone, T. B. (eds.). *A Companion to Philosophy in Middle Ages.* Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing.

Colomer, E. (1959), "Doctrinas lulianas en Heymeric van den Velde", *EL* 3, pp. 117-136.

Colomer, E. (2012.[2]), *De la Edad Media al Renacimiento*. Barcelona: Herder.

De Libera, A. (2000), *La Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Docencia.

Meerseman, G. (1933), *Geschichte des Albertismus I: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*. Paris: Halova.

Meerseman, G. (1935), *Geschichte des Albertismus II: Die ersten Kölver Kontroversen*. Roma: Sabinae.

Trias Mercant, S. (2009), *Diccionari D`Escriptors Lul.listes*. Palma: Edicions UIB, Col.lecció Blaquerna, 6.

Watanabe, M.-Christianson, G.-Izbicki, T. M. (2011), *Nicholas of Cusa: A Companion to his Life and Times*. Londres: Ashgate.

JEFES ÍNTEGROS, JEFES FALLIDOS: FRACASO POLÍTICO Y VIRTUD EN LAS SAGAS DE ISLANDESES

SANTIAGO BARREIRO - IMHICIHU-CONICET
JULIÁN VALLE - HÁSKÓLI ÍSLANDS

Las sagas de islandeses presentan una serie de figuras prominentes que se caracterizan por estar representadas como moralmente ejemplares pero que fracasan en el ámbito de la construcción política. Nuestra hipótesis es que estos dos rasgos se encuentran íntimamente relacionados, como efecto del estilo de realismo político que atraviesa al género y las condiciones de lucha por el poder real en el siglo XIII islandés. Para contrastar la mencionada hipótesis, analizaremos las figuras de tres personajes de estas características, Þórólfr Kveld-Úlfsson en *Egils saga* (c. 1240), Arnkell goði en la *Eyrbyggja saga* (compuesta c.1260) y Blund-Ketill en *Hœnsa-Þóris saga*. (c.1280)

I Introducción: Sagas de islandeses y jefatura

El papel de los líderes políticos locales resulta central en la mayor parte de las llamadas "Sagas de islandeses" (*Íslendingasögur*), compuestas en Islandia durante los siglos XIII y XIV. Tanto si poseen una jefatura (*goðorð*) en términos formales como si se trata simplemente de granjeros importantes, muchos de estos textos centran buena parte de su atención en las acciones, relaciones y personalidad de figuras de prominencia en la vida pública islandesa del tiempo de acción (los años cercanos al cambio de milenio).

Este interés en los jefes es, por una parte, eco de la preponderancia cada vez mayor que los mismos adquirieron en la vida política islandesa en los siglos que van del XI al XIII, que alcanzó su cenit en los años conocidos como *Era de los Sturlungar*, entre c.1220-1264. (Byock 1986) en los que media docena de familias se disputaban el control de la isla y tramaban una serie de complejas alianzas con Hákon el viejo, rey de Noruega (sobre la situación noruega, ver Bagge 2010). Pese a que dichas disputas terminaron con la aceptación de la soberanía de dicha monarquía por sobre la isla en 1262-1264, el tema de la jefatura siguió siendo prominente en el subgénero en los años de transformación institucional que caracterizan al último tercio del siglo XIII (ver Jón Viðar Sigurðsson 2009, 2011).

Una de los temas centrales en la representación que estos textos hacen de las figuras de liderazgo islandesas es el del ascenso y caída del poder. En tramas profundamente políticas, la fortunas y desgracias de estos hombres, en muchos casos los personajes centrales de las sagas, resultan paradigmáticos y quizás, incluso, tuvieran cierta función didáctica y ejemplificadora, semejante a la que poseían las sagas de reyes (Ármann Jakobsson 1997).

Nos interesa aquí analizar tres figuras que representan un motivo repetido en esta literatura: la de los jefes virtuosos en lo personal, pero que fracasan en lograr una

construcción de poder estable. Nuestra hipótesis es que estos dos elementos se encuentran íntimamente relacionados, como efecto del estilo de realismo político que atraviesa al género y las condiciones de lucha por el poder real en el siglo XIII islandés. El primero de ellos, Þórólfr Kveld-Úlfsson, es el personaje principal del primer tercio de *Egils saga* (compuesta c. 1240). El segundo, Arnkell *goði*, aparece como uno de los dos principales jefes en la *Eyrbyggja saga* (c.1260). Por último, el rico granjero Blund-Ketill es el antagonista inicial del malvado protagonista de *Hœnsa-Þóris saga* (c.1280).

Tanto los tres personajes como las tres sagas a las que pertenecen varían notablemente entre sí. *Egils saga* es una obra ambiciosa y extensa, centrada en los conflictos entre una familia de granjeros de origen aristocrático con la casa real noruega, organizada básicamente como dos biografías subsecuentes (la de Þórólfr Kveld-Úlfsson primero, y la de su sobrino Egill-Skalla-Grímsson después). *Eyrbyggja saga*, ligeramente más breve y notable por su complejísima estructura narrativa, funciona en gran medida como elogio de la habilidad política de Snorri goði, principal competidos del mencionado Arnkell. Por último, la breve *Hœnsa-Þóris saga* se centra en la resolución de un único conflicto, el "feudo de sangre", entre la facción de Blund-Ketill y los aliados del buhonero Þórir. Comenzemos por caracterizar brevemente a cada personaje.

II Þórólfr Kveld-Úlfsson

El primer ejemplo que nos interesa, Þórólfr Kveld-Úlfsson, es presentado así en la saga:

> Kvéld Úlfr [y su esposa] tenían dos hijos. Se llamaba el más viejo Þórólfr y el más joven Grímr. Y cuando ellos crecieron, eran ambos hombres grandes y fuertes, como era su padre. **Þórólfr era el más apuesto y hazañoso. Se parecía a la familia de su madre, era muy alegre, generoso y muy enérgico en todo y el mayor de los guerreros. Él era el más popular entre todos los hombres**. Grímr era negro y feo, parecido a su padre tanto en actitud y como en aspecto. Se convirtió en un excelente administrador. El era hábil con la madera y el hierro y se volvió el mejor artesano. Viajaba frecuentemente en el invierno a pescar arenques con su barco y con él iban muchos peones de la casa[1].

La presentación de la saga contrasta a Þórólfr con su hermano. El primero presenta en superlativo, las características usuales en los atributos de liderazgo de los jefes nórdicos. Por oposición, el segundo es desagradable, pero hábil e industrioso: la saga muestra en numerosas ocasiones que destaca por su tacañería y carácter antisocial.

[1] Þau Kveld-Úlfr áttu tvá sonu. Hét inn ellri Þórólfr, en inn yngri Grímr. En er þeir óxu upp, þá váru þeir báðir menn miklir ok sterkir, svá sem faðir þeira var. Var Þórólfr manna vænstr ok gørviligastr. Hann var líkr móðurfrændum sínum, gleðimaðr mikill, ǫrr ok ákafamaðr mikill í ǫllu ok inn mesti kappsmaðr. Var hann vinsæll af ǫllum mǫnnum. Grímr var svartr maðr ok ljótr, líkr feðr sínum bæði yfirlits ok at skaplyndi. Gerðisk hann umsýslumaðr mikill. Hann var hagr maðr á tré ok járn ok gerðisk inn mesti smiðr. Hann fór ok oft um vetrum í síldfiski með lagnarskútu ok með honum húskarlar margir. (Egla 1:1)

Sus carreras evidencian consonancia con sus personalidad: Þórólfr prueba suerte en la corte del rey noruego mientras que el hosco Grímr permanece en las tierras familiares, primero en Noruega y luego en la recién poblada Islandia. La ambición de Þórólfr y las intrigas de la corte, finalmente, causan su muerte en un ataque comandado por el monarca, de quien se había ganado la enemistad. Sin embargo, esto es presentado como un acto de realismo político: el rey ve en el díscolo Þórólfr una amenaza para su poder. Sin embargo, su valor individual es reconocido por el rey, quien comenta, observando a los heridos de su bando:

> Él vio a un hombre con una herida superficial. El rey dijo, que Þórólfr no había inflingido esa herida, "y sus armas todas muerden de otro modo. De poco, me parece, servía vendar las heridas cuando él las inflingía y **es una gran pérdida la de hombres así** [es decir, como Þórólfr]. [2]

El elogio del rey a la habilidad guerrea de Þórólfr no implica, sin embargo, que este preserve su legado: se apropia de sus bienes y disuelve su base de poder inmediatamente. La saga, en cambio, deja claro que su más modesto hermano menor tiene éxito, pues logra formar un legado patrimonial y familiar estable que transfiere, aun en vida, a su hijo Egill. Su granja en Islandia se convierten en un centro de poder importante en la Edad Media, muy probablemente conectada con el autor de la saga, frecuentemente considerado el propio magnate Snorri Sturluson o alguien de su entorno (para un resumen actualizado de las diversas posturas al respecto, véase Torfi Tulinius 2014).

III Arnkell *goði*

Hay dos escenas de *Eyrbyggja saga* que ilustran con claridad la personalidad del jefe Arnkell a ojos de sus pares y la contraponen a la de su rival, Snorri. Así, la saga cuenta que luego de que él ocupara la tierra de algunos aliados de Snorri, este último organiza una celebración e invita a todos sus amigos. Allí estaba un granjero, Þorleifr, quien expone sus argumentos para afirmar por qué Arnkell es un hombre más importante y generoso que su antagonista y que otro jefe local:

> Al otoño siguiente, durante las noches de invierno, hizo Snorri un banquete de otoño e invitó a sus amigos. Allí hubo cerveza y se bebió mucho. Allí hubo mucha algarabía; se compararon los méritos de los hombres, cuál era el hombre más noble en el distrito y cuál el jefe principal; y resultó que los hombres allí no tenían una sola opinión, como suele ocurrir cuando se habla de comparaciones entre personas; había una mayoría que pensaba que Snorri era el más generoso, pero algunos mencionaban a Arnkell; había algunos otros que nombraban a Styrr. Pero cuando discutían esto, entonces respondió Þorleifr kimbi: "¿Por qué discutimos los hombres sobre estas cuestiones, cuando todos pueden ver cómo

[2] Hann sá, hvar maðr batt svǫðusár eitt. Konungr sagði, at ekki hafði Þórólfr veitt þat sár, - "ok allt bitu honum annan veg vápnin. Fáir, ætla ek, at þau bindi sárin, er hann veitti, ok skaði mikill er eftir menn slíka." (*Egla* 22: 54)

son?" "¿Qué quieres decir, Þorleifr?", dijeron, "¿eres tú el que resolverá este asunto así tan tajantemente?" "**Mucho más importante me parece Arnkell**," dijo él. "¿Por qué piensas eso?" le respondieron. "Esto es cierto" dijo, "digo que veo como un único hombre a Snorri y a Styrr, por razón de su afinidad. Pero ninguno de los hombres de Arnkell que Snorri mató yace [enterrado] en su granja sin compensación, como Haukr, seguidor de Snorri muerto por Arnkell, quien yace aquí junto a la granja.[3]

Luego de la escena anterior, donde (predeciblemente) sus aliados incitan a Snorri a vengar la muerte de Haukr, se produce el encuentro entre las fuerzas de Snorri y Arnkell. A raíz de enfrentamiento el segundo muere. Su cuerpo es encontrado por sus dependientes:

> ...y fue llorado por todos los hombres; porque **él había sido de todos el mejor en todos los asuntos en los tiempos de la vieja costumbre** [es decir, antes de la conversión al cristianismo], y el más sagaz, de buen carácter, de magnifico corazón y el más valeroso de todos los hombres, confiable y en todo bien dispuesto; y tuvo él siempre la parte principal en los pleitos, con quien fuera como contrincante; **generó a causa de esto envidia, como ahora se ve**. Tomaron entonces el cuerpo de Arnkell, lo prepararon y lo llevaron a la tumba. Arnkell fue enterrado en un túmulo junto al mar en las afueras de Vaðilshǫfði, y es ese túmulo tan grande como un almiar.[4]

Como vemos, la presentación de Arnkell lo muestra en dos facetas igualmente honorables: primero, como jefe político que no deja daño a sus seguidores sin compensar ni pleito por ganar. Por otro, como hombre virtuoso a nivel personal y que genera envidia (*ǫfundsamt*) en sus oponentes: el comentario se refiere al accionar homicida de Snorri y sus hombres. En este sentido, la valoración de la Saga de los habitantes de Eyr como una historia signada por el realismo político y la situación de la época parece adecuada (Torfi Tulinius 2007)

---

[3] Annat haust eptir at vetrnóttum hafði Snorri goði haustboð mikit ok bauð til vinum sínum. Þar var ǫldrykkja ok fast drukkit. Þar var ǫlteiti mǫrg; var þar talat um mannjǫfnuð, hverr þar væri gǫfgastr maðr í sveit eða mestr hǫfdingi; ok urðu menn þar eigi á eitt sáttir, sem optast er, ef um mannjǫfnuð er talat; váru þeir flestir, at Snorri goði þótti gǫfgastr maðr, en sumir nefndu til Arnkel; þeir váru enn sumir, er nefndu til Styr. En er þeir tǫluðu þetta, þá svarar þar til Þorleifr kimbi: "Hví þræta menn um slíka hluti, er allir menn megu sjá, hversu er?" "Hvat villtu til segja, Þorleifr," sǫgðu þeir, "er þú deilir þetta mál svá mjǫk brotum?" "Miklu mestr þykki mér Arnkell," segir hann. "Hvat finnr þú till þess?" segja þeir. "Þat, er satt er," segir hann; "ek kalla, at þar sé sem einn maðr, er þeir eru Snorri goði ok Styrr, fyrir tengða sakar, en engir liggja heimamenn Arnkels ógildir hjá garði hans, þeir er Snorri hefir drepit, sem Haukr, fylgðarmaðr Snorra, liggr hér hjá garði hans, er Arnkell hefir drepit. (Eyr. 37:98-99)

[4] ...ok var hann ǫllum mǫnnum harmdauði; því at hann hefir verit allra manna bezt at sér um alla hluti í fornum sið ok manna vitrastr, vel skapi farinn, hjarta prúðr ok hverjum manni djarfari, einarðr ok allvel stilltr; hafði hann ok jafnan inn hæra hlut í málaferlum, við hverja sem skipta var; fekk hann af því ǫfundsamt, sem nú kom fram. Tóku þeir nú lík Arnkels ok bjuggu um ok færðu til graptar. Arnkell var lagiðr í haug við sæinn út við Vaðilshǫfða, ok er þat svá víðr haugr sem stakkgarðr mikil. (Eyr. 37:103)

IV Blund-Ketill

La *Saga de Þórir* presenta sistemáticamente a los personajes en el primer capítulo. Allí se introduce al granjero que será la principal víctima del malicioso protagonista:

> Blund-Ketill se llamaba un hombre, el hijo de Geirr el rico de Geirshlíð, hijo de Ketill blundr ["somnoliento"], por quien [el lago] Blundsvatn es nombrado. Él vivía en Ǫrnólfsdalr, que estaba algo más arriba que dónde ahora se ubica la granja: habían muchas granjas allá arriba en ese entonces. Hersteinn se llamaba su hijo. Blund-Ketill era el más rico y **el mejor dispuesto de los hombres durante la vieja costumbre** [el período precristiano]. Tenía treinta arrendatarios. **Era el hombre más popular del distrito**.[5]

Tres capítulos más adelante, vemos a Ketill tratando con uno de sus hombres:

> Cuando llegó la *þorri* [la época de mitad del invierno], los hombres estaban en dificultades y muchos estaban arruinados. Y una tarde vino hasta Blund-Ketill uno de sus arrendatarios. Le dijo que le faltaba el heno y pidió [a Ketill] que lo resuelva. El granjero dijo: "¿Cómo ocurrió eso? Pensé que los arreglos que hicimos en otoño eran suficientes y supuse que todo saldría bien." El arrendatario respondió que había sacrificado menos animales que lo que Ketill le había indicado. Blund-Ketill dijo: "Hagamos un trato. Te libraré de este problema esta vez, pero no debes contarle a nadie de esto, porque no quiero que nadie más venga a mí, especialmente porque no escuchaste mis indicaciones". **Entonces [el arrendatario] volvió a casa y le dijo a su amigo que Blund-Ketill era el mejor entre los hombres en todo aspecto, y que lo había ayudado a salir de su problema cuando tuvo necesidad**. Pero éste lo contó [a su vez] a un amigo suyo y esto se hizo así pronto conocido en toda la región.[6]

En este ejemplo, que se repite con variantes en otras tres ocasiones, queda claro que sus arrendatarios simplemente ignoran sus consejos: primero, no obedecen sus indicaciones de faenar cuanto ganado debe ser faenado ante un invierno crudo. Luego,

---

[5] Blund-Ketill hét maðr, sonr Geirs ins auðga ór Geirshlíð, Ketilssonar blunds, er Blundsvatn er við kennt. Hann bjó í Ǫrnólfsdal. Þat var nǫkkuru ofar en nú stendr bærinn. Var þar margt bæja upp í frá. Hersteinn hét sonr hans. Blund-Ketill var manna auðgastr ok bezt at sér í fornum sið. Hann átti þrjá tigu leigulanda. Hann var inn vinsælasti maðr í heraðinu. (H-Þ. 1:4-5)

[6] Ok er þorri kemr, þá ekr hart at mönnum, ok eru margir þá upptefldir. Ok at kveldi eins dags kemr landseti Blund-Ketils ok segir sik vera í heyþroti ok krefr órlausna. Bóndi svarar: "Hverju gegnir þat? Ek þóttumsk svá til ætla at hausti, at ek hugða, at vel myndi hlýða." Sjá svarar, at færra var slátrat en hann sagði. Blund-Ketill sagði: "Vit skulum eiga kaup saman. Ek mun leysa þik ór vandræði þessu um sinn, en þú seg þetta engum manni, því at ek vil eigi venja menn upp á mik, allra helzt síðan þér hafið þó eigi haft mín tillǫg. Sá fór heim ok sagði sínum vin, at Blund-Ketill sé afbragð annarra manna í ǫllum viðskiptum, ok kvað hann sik ór vandræði leyst hafa. En sá sagði sínum vin, ok verðr þat svá víst um allt heraðit. (H-Þ. 4:12)

el que le solicita ayuda rompe el pacto de mantener la boca cerrada, aun cuando sea para elogiar a su patrón. La popularidad de Ketill termina siendo la causa de su desgracia, pues, presionado por los demás arrendatarios (que también desobedecieron su indicación inicial) al enterarse de su ayuda a este primer tenente, se ver forzado a ir quitarle heno por la fuerza a Þórir y ganarse así su enemistad. Esto resultará más adelante en su muerte, incinerado en su granja por los aliados de su enemigo. La historia de la quema de Ketill tiene, al parecer, base histórica, pues Ari la menciona en su *Íslendingabók*. Sin embargo, la motivación es, al parecer, invención literaria del autor de la saga.

V Análisis

Como vemos, los tres casos presentan un patrón común: los tres hombres son descritos como muy populares y elogiados profusamente. Y, del mismo modo, su fracaso en la vida política constituye un tema central de cada una de las sagas: Es el nudo de la trama en la *Saga de Þórir*, el desenlace del primer tercio de *Egils saga*, habitualmente llamado "Saga de Þórolfr" y el evento que marca el triunfo de Snorri como jefe indiscutido del distrito en *Eyrbggja saga.* Los autores distinguen claramente entre virtud personal y logro político, y podríamos citar muchos casos semejantes en el corpus, desde el insensato Gunnarr de la *Saga de Njáll*, quien muere por su amor a la tierra, al obtuso pero honorable Gísli, protagonista de su propia saga o al ingenuo Sámr, que perdona la vida a su enemigo, el jefe Hrafnkell, tras lograr derrotarlo en el juego político, dándole al protagonista de la *Hranfkels saga* la oportunidad de rearmarse y eventualmente recuperar el poder. En este sentido, las sagas de islandeses destacan de muchos géneros de la literatura medieval, incluso de otros tipos de saga (como las sagas de caballería o las sagas legendarias), puesto que no existe tendencia a la armonía entre la virtud personal-moral y la político-social.

¿Cómo explicar este rasgo? Un primer elemento es que es la literatura de una sociedad de fuerte movilidad social, que no había quizás aun naturalizado un punto de vista aristocrático, sino que conserva fuertes trazos del tipo de construcción de poder que los antropólogos llaman *Big Man*. En segundo lugar, que las sagas bien pueden haber funcionado como obras didácticas de instrucción para la vida política en una época de fuerte conflicto civil en Islandia. Por último, pueden ser leídas como una literatura que enfatiza los riesgos de una ambición desmedida y critican a aquellos que no saben ubicarse en la medida de sus posibilidades. En este sentido, podemos cerrar con la profética advertencia que Kveld-Úlfr hace a su hijo Þórólfr, cuando éste decide ir a probar suerte en la corte del rey Haraldr:

> No temo que te unas al séquito de hombres de Haraldr, ni [temo] que no se te vea como hábil e igual a los más prominentes ante toda prueba de hombría. Ten cuidado de esto, de no salirte de tus límites ni competir con quienes son más que tú, pues yo no creo que tú cederás fácilmente.[7]

[7] Ekki óttumk ek þat, þóttú komir í sveit með hirðmǫnnum Haralds, at eigi þykkir þú hlutgengr eða jafn inum fremstum í ǫllum mannraunum; varask þú þat, at eigi ætlir þú hóf fyrir þér eða keppisk við þér meiri menn. En eigi muntu fyrir vægja at heldr. (Egla 6: 15)

Bibliografía

Fuentes Primarias

Sigurður Nordal (ed.) (1933), *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk fornrit II, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag

Einar Ól. Sveinsson y Matthías Þórðarson (eds.) (1935), *Eyrbyggja saga*, Íslenzk fornrit IV, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag

Sigurður Nordal (ed.) (1938), *Borgfirðinga sögur*, Íslenzk fornrit III, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.

Bibliografía secundaria

Bagge, Sverre (2010), *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway c.900-1350*, Copenhague: Museum Tusculanum Press

Byock, Jesse (1986) "The Age of the Sturlungs.", en Elisabeth Vestergaard (ed.), *Continuity and Change: Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages*: *Proceedings of the Tenth International Symposium Organized by the Center for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages*. Odense: Odense University Press.

Ármann Jakobsson (1997), *Í leit að konungi: Konungsmynd íslenskra konungasagna*, Reykjavík: Háskólaútgafan.

Jón Viðar Sigurðsson (2009), "Historical Writing and the Political Situation en Iceland 1100-1400", en Erikssen, Anne & Jón Viðar Sigurðsson (eds.), *Negotiating Pasts in the Nordic Countries*, Lund: Nordic Academic Press.

Jón Viðar Sigurðsson (2011), "Kings, Earls and Chieftains. Rulers in Norway, Orkney and Iceland c. 900-1300", en Gro Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, Jan Erik Rekdal y Ian Beuermann (eds.), *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, Leiden: Brill, pp. 69-108.

Torfi Tulinius (2007), "Political Echoes: Reading Eyrbyggja Saga in Light of Contemporary Conflicts", en Judy Quinn, Kate Heslop y Tarrin Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross,* Turnhout: Brepols, pp. 49-62

Torfi Tulinius (2014), *The Enigma of Egill: The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson,* Ithaca: Cornell University Press.

O CAPITEL CORÍNTIO COMO "MODELO" NO ROMÂNICO CATALÃO: O CASO DO CLAUSTRO DE SANT BENET DE BAGES

ALINE BENVEGNÚ DOS SANTOS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - FAPESP

O mosteiro de Sant Benet de Bages, localizado na Catalunha espanhola, é, atualmente, um conjunto complexo de edifícios que revelam sua longa história construtiva. Um conjunto monumental que existe há um milênio não constitui, obviamente, uma obra unitária, devido ao acúmulo de diversas estruturas e seus usos que foram sendo construídos e modificados ao longo do tempo. O núcleo principal e original, no qual se situam as partes mais antigas (igreja e claustro românicos), é organizado segundo o modelo clássico do mosteiro medieval, com o claustro ao sul da igreja.

As galerias claustrais possuem 64 capitéis que se agrupam de dois em dois – coroando os pares de colunas. A construção do claustro data de fins do século XII e início do XIII, momento no qual a grande maioria de seus capitéis teria sido esculpida. Porém, a galeria leste é formada por capitéis que teriam sido reaproveitados de construções anteriores do mosteiro, que havia sido fundado no século X, as quais deixaram poucos vestígios. A partir do momento em que constatamos que os capitéis do claustro de Bages não são todos do mesmo período, surge o questionamento sobre a maneira como, em sua construção finalizada no século XIII, foram reapropriados e organizados elementos de construções anteriores.

A historiografia do românico catalão sobre o claustro de Bages estabelece que os capitéis do século X, alguns dos séculos XI e do XII, foram reempregados no edifício românico do século XIII, na galeria leste e nas janelas da sala capitular, e seu estilo foi copiado nos capitéis confeccionados nesse último período, pois há uma permanência estilística no tratamento dos motivos ornamentais e dos poucos personagens esculpidos (Español, 2001: 47-49). Uma das ideias mais utilizadas é o de cópia a partir de um modelo, a qual carrega uma forte carga conceitual que sugere a rigidez e falta de originalidade na confecção dos capitéis esculpidos.

O conceito de modelo é empregado, sobretudo, na descrição de determinados capitéis que são classificados como de "modelo coríntio". Podemos constatar na historiografia sobre o românico em geral uma defesa de que o capitel coríntio da Antiguidade era o modelo para os capitéis românicos.

Georges Gaillard exemplifica alguns desses pressupostos de análise em sua tese doutoral *Premiers essais de Sculpture Monumentale en Catalogne aux Xe et XIe siècle*. Ao analisar os capitéis da galeria leste do claustro de Sant Benet de Bages, Gaillard os classifica pelo estilo no qual estariam confeccionados, em diversas famílias. As noções básicas que guiam sua análise são as de modelo, imitação e cópia:

> As peças importadas ou estritamente copiadas da arte cordobesa devem ter sido pouco numerosas em Sant Benet de Bages, como em Ripoll, se julgamos pelo pequeno número que nos foi conservado e pelo fato de que, ao lado dessas produções diretas da arte andaluz, se encontram, logo em seguida, imitações muito próximas mas, contudo, diferentes, obras de artífices locais que trabalhavam com modelos estrangeiros. Elas merecem o nome de moçárabes, em razão da influência muçulmana preponderante que presidiu sua criação. São capitéis derivados do coríntio, como os capitéis omíadas, mas com formas menos puras (Gaillard, 1938: 33).[1]

Tais pressupostos de análise nos levam a questionar os próprios conceitos empregados, para que se abram novas perspectivas de compreensão daquelas esculturas em seu meio, sua organização e relação com outros espaços, relacionando-as ao contexto social em que se encontravam.

Dessa maneira, alguns dos capitéis que compõem a galeria leste e as janelas da sala capitular do claustro de Bages são classificados como "derivados do coríntio. Isso porque sua estrutura apresenta folhas de acanto e volutas, dispostos a partir do modelo do que seria o capitel coríntio tradicional. Os dois capitéis que seriam do século X – um na galeria leste e o capitel externo da janela sul da sala capitular (Fig.1) – inspirados nos capitéis da mesquita de Córdoba, são chamados de tipo coríntio pois apresentam dois níveis de folhas de acanto (que se projetam para fora) e um terceiro nível que termina em volutas nos ângulos do capitel e com uma pequena estrutura no centro do ábaco. Os outros três capitéis da janela da sala capitular seriam "cópias" destes, pois apresentam formas "menos puras"[2] (Sitjes I Molins, 1973: 71), e são também inspirados no modelo coríntio.

Fig. 1 – Capitel externo da janela sul da sala capitular, século X. Foto da autora.

Segundo Sitjes i Molins, dois outros capitéis da galeria leste teriam também ascendência coríntia, mas a folhagem, elemento fundamental do capitel coríntio tradicional, teria desaparecido, tendo apenas restado os caulículos que terminam em volutas angulares (*Ibid.*: 57). Uma observação atenta desses capitéis não parece nos indicar que haveria mais elementos esculpidos – folhas de acanto, sobretudo, como nos outros capitéis. Acreditamos que o capitel teria sido

[1] Grifo nosso. "Les pièces importées ou strictement copiées de l'art corduan ont dû être peu nombreuses à Sant Benet de Bages comme à Ripoll, si l'on en juge par le petit nombre qui nous a été conservé et par le fait que, à côté de ces productions directes de l'art andalou, se trouvent tout de suite des imitations trés voisines mais différentes cependant, oeuvre des ouvriers locaux travaillant sur les modèles étrangers. Elles méritent le nom de mozarabes, en raison de l'influence musulmane prépondérante qui a présidé à leus création. Ce sont des chapiteaux dérivés du corinthien, comme les chapiteaux omeiyades, mais de formes moins pures." (Tradução nossa)

[2] O autor chega a dizer que "A janela norte possui capitéis de tipo coríntio também, imitação bárbara dos califais (...)". (La geminada nord te els capitells de tipus corinti també, imitació bàrbara dels califals...")

esculpido da maneira como se apresenta, apenas com as volutas nos ângulos, o que não configura um erro do escultor nem uma defasagem gerada pelo tempo.

Como podemos observar, cada capitel apresenta detalhes específicos, o que permite que nos questionemos se eles seriam apenas uma tentativa de cópia ou se as variações e detalhes diferentes não seriam uma característica valorizada – e, inclusive, buscada – na confecção de tais capitéis.

Por exemplo, o capitel interno da janela norte da sala (Fig. 2), possui as volutas claramente desenhadas e em alto relevo, mas elas não se projetam para fora do ângulo do capitel, como seria o modelo clássico. Vemos aqui um trabalho de variação, pois o elemento que deve existir está lá, mas trabalhado de maneira diferenciada, o que não nos indica necessariamente, como classifica a historiografia, que esse capitel fosse inferior aos outros.

Fig.2 – Capitel interno da janela norte da sala capitular, século XI, "cópia". Foto da autora.

Eliane Vergnolle (Vergnolle, 1990: 21-34 *passim*.) observa que o capitel coríntio é o tema maior da decoração arquitetural românica, mas o interesse que os escultores românicos têm por esse tipo de capitel não reflete um gosto exclusivo por um modelo, pois encontramos tipos e variantes diversas. A abertura dos escultores românicos a uma grande variedade de soluções não é surpreendente, pois o hábito de reempregar capitéis e colunas antigos contribuíra para recolocar em questão o ideal antigo de "unidade" ligada à definição das ordens arquiteturais clássicas.

A presença, em Bages, de capitéis diferentes inspirados no coríntio e o fato de não serem completamente adequados ao que seria o coríntio canônico, com todas as suas partes e estruturas bem definidas, não indica nenhuma deformidade ou inabilidade dos escultores que os trabalharam: ainda segundo Vergnolle, o coríntio é escolhido por oferecer a possibilidade de variações e adaptações. O capitel coríntio não é retomado de maneira servil pelo românico e esse "renascimento do coríntio" não significou uma vontade generalizada de retorno ao antigo: os escultores românicos escolheram, dentre as soluções propostas pelo passado, aquelas que respondiam melhor a seus gostos e necessidades, pois as formas ricas e complexas dessa ordem de capitel – a riqueza vegetal, a complexidade de composição, o dinamismo do crescimento vegetal (*Ibid.:* 22) – permitiam trabalhar a diversidade e criatividade.

Nesse sentido, ainda segundo a autora, os capitéis trabalhados nesse estilo eram resultado do conhecimento livresco, pois os escritos de Vitrúvio e suas definições das ordens arquiteturais eram conhecidos e circulavam nos mosteiros medievais, mas também, e muito mais, da observação: os escultores observavam diversos capitéis e exerciam o que Vergnolle chama de "cópia relativa" (*Ibid.:*28): havia um modelo de referência que não deveria ser completamente reproduzido, mas ter alguns de seus aspectos – aqueles que mais conviessem à intenção do escultor – apropriados e retrabalhados. Isso é possível porque existia uma liberdade dos escultores em relação aos modelos antigos e também a familiaridade com outros repertórios ornamentais e com a prática de outras técnicas. O que vemos, assim, no românico, são

reinterpretações cheias de inventividade, sobretudo porque o coríntio permite combinações vegetais variadas. Em geral, as volutas de ângulo e um motivo central esculpido no ábaco são mantidos, mas o princípio do crescimento vegetal orgânico é quase sempre retrabalhado de diversas maneiras e com diversas modificações: por exemplo, não há incompatibilidade entre a expressão do dinamismo vegetal e a perfeição abstrata do entrelaço, da mesma maneira que não existe contradição excludente entre o acanto e a palmeta, entre o mundo vivente e o do ornamento; os elementos do coríntio eram apropriados e deslocados, adquirindo uma nova coerência, graças ao dinamismo da estilística românica.

Como bem lembra Jean-Claude Bonne (Bonne, 2009), a *varietas*, o ideal de boa variação e valorização da inventividade dos capitéis românicos testemunha que não se trata de um renascimento relativamente fiel do antigo, mas sim de sua revisão plástica e simbólica – "uma *renovatio* do vegetal" (*Ibid.*: 103) sob formas de uma tamanha inventividade que elas devem ser pensadas em termos positivos – e não em termos de degeneração de um modelo antigo.

Ao observarmos os capitéis "coríntios" do claustro de Bages, dos séculos X e XI, podemos ver que eles não são tentativas de cópia "mal sucedidas" ou mais "rústicas". Os escultores, apesar de terem estilos diferentes e trabalharem em períodos diferentes, teriam a capacidade de fazer cópias quase idênticas – se essa fosse a intenção do trabalho. Mas a observação atenta mostra que o tamanho e disposição dos elementos nos capitéis são trabalhadas de maneiras que não parecem ter a intenção de os fazerem exatamente iguais entre si.

Muito provavelmente, tais capitéis estariam, antes da construção do claustro, localizados na abside da igreja pré-românica, perto do altar, pois, segundo Francesca Español, o número de capitéis "coríntios" é o número adequado para os arcos das embocaduras de três absides, se lembrarmos que a ata de consagração de 972 utiliza o termo *trifaria templi* (Español, *Op. cit.*: 22). Tais capitéis ocupavam um lugar sagrado e, para isso, precisariam ser adequadamente honrados para tal localização. Nesse caso, o coríntio, com sua significação honrosa e imperial, se adéqua convenientemente a tal função e ao lugar que ocupa. A diferença entre eles, se representasse um erro de confecção, impediria o seu emprego na igreja. Acreditamos, assim, que sua variedade e diversidade compõem a harmonia e honra que deveriam compor a abside da igreja e foram transferidos com tal característica à galeria leste do claustro – a qual é ligada à sala capitular e, assim, à ideia de autoridade – acrescida da honra que a antiguidade em relação às outras partes do claustro agora lhes conferia.

Há várias explicações para o que Vergnolle chama de "renascimento do coríntio" e sua retomada possui motivações específicas em cada lugar: há a significação histórica mais geral de que o coríntio – "capitel imperial e romano por excelência" (Vergnolle, *Op. cit.*: 23)– no império carolíngio, seria uma das manifestações da *renovatio imperii*, a renovação do Império Romano, o que tinha uma clara significação política. Porém, em outras regiões, o coríntio parece ligado de uma maneira mais imprecisa ao passado, com significações ligadas a contextos locais. Ele não representa necessariamente uma vontade de *renovatio* do Império Romano, mas se constitui como uma referência mais geral aos grandes modelos imperiais, principalmente pela presença da folha de acanto, considerado o mais nobre elemento vegetal esculpido. Para Leon Pressouyre, a forma do acanto retrata o problema do Nachleben (Pressouyre, 1990: 5-7) - ou "vida após a

vida", segundo Pierre Toubert (Toubert, 2009: X) - da forma antiga, pois ela adquiriu um significado simbólico que foi sendo reapropriado e adaptado aos interesses de cada contexto. Assim, mais do que no período Greco-romano, sua forte carga simbólica teria sido superdesenvolvida nos períodos românico e neoclássico, pois era um motivo pertencia ao imaginário histórico que esses períodos retiraram do passado. Dessa maneira, o acanto sustentou a retórica de grandes empreendimentos hegemônicos, sendo eles propaganda política – caso da *Renovatio imperii* carolíngia – ou o proselitismo religioso. Existe a significação "geral" de uma vontade política de autoridade, a qual é complexa e varia de acordo com o lugar e o período em que o capitel é colocado, associada a um conjunto de reminiscências do passado local.

A significação política da *renovatio imperii*, associada à questão das relações de poder locais e à significação honrosa e de nobreza que a própria forma do acanto conferia ao capitel, parece entrar em concordância com a interpretação do emprego de tais elementos como forma de manifestação do reforço da autoridade abacial no claustro. A nobreza daqueles capitéis, devida ao fato de eles carregarem todas essas cargas simbólicas do coríntio e serem *spolia*, possuidores de *auctoritas* que emana de sua participação nos primeiros tempos do monastério, é reforçada pela hipótese de que eles comporiam o mobiliário do altar da igreja. Além de que a própria variedade que o capitel coríntio permite, valoriza o trabalho escultórico e a diversidade dos capitéis.

Todas essas características conformam a exclusividade da galeria leste ligada à importância da sala capitular e, para nós, mostram-se fundamentais no conjunto de todos os capitéis do claustro, pois demonstram como as relações estabelecidas com a tradição escultórica e arquitetônica eram ricas e complexas no românico e, sobretudo, nas relações que envolviam a confecção daquele claustro.

Bibliografía

Bonne, Jean-Claude (2009), "Le vegetalisme de l'art Roman: naturalité et sacralité", in :Bagliani, Agostino P.(org.), *Le monde vegetal. Médecine, botanique, symbolique*. Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo, pp. 95- 139

Español, Francesca (2001), *Sant Benet de Bages*. Manresa: Caixa Manresa.

Gaillard, Georges (1938), *Premiers essais de sculpture monumentale en Catalogne aux X^e^ et XI^e^ siècles*. Paris: Paul Hatmann.

Pressouyre, Leon (1993), "Introduction"., in: *Idem* (dir.) *L'acanthe dans la sculpture monumentale de l'Antiquité à la Renaissance*. [Actes du colloque de Paris, 1990, publiés sous la direction de L. Pressouyre] Paris, 400 p., (Comité des Travaux Historiques, Mémoires de la section d'archéologie et d'histoire de l'art, IV, Histoire de l'art, VI).

Sitjes I Molins, Xavier (1973), *Sant Benet de Bages: estudi arqueològic*. Manresa: Montañà.

Toubert, Pierre (2009), "Remploi, citation et plagiat dans la pratique médiévale (Xe-XIIe siécle) Quelques observations préliminaires", in : Moret, Pierre e Toubert, P. (orgs), *Remploi, citation, Plagiat: conduites et pratiques médiévales (Xe- XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. IX-XVI

Vergnolle, Éliane (1990), "Fortune et infortunes du chapiteau corinthien dans le monde roman ", *Revue de l'Art*, n°90. pp. 21-34 .

LA EMBAJADA A ISAAC COMNENO DE 1057. LOGROS Y FRACASOS DE LA NEGOCIACIÓN ANTE LA REBELIÓN TRIUNFANTE.

LAURA CARBÓ
GIEM

El intento de diálogo entre el Emperador Miguel VI y los representantes de la aristocracia militar descontenta resultó en un aumento de las hostilidades entre el gobierno burocrático central y la nobleza terrateniente. A esto siguió la tentativa de sofocamiento militar de la rebelión encabezada por Isaac Comneno, que terminó en la derrota de las fuerzas imperiales en Polemón y Hades (Ataliates, 2002: 42). Miguel "el viejo" decide entonces el envío de un grupo de negociadores para dar una solución razonable al conflicto que amenazaba con convertirse en guerra civil. El objetivo de esta ponencia es describir la negociación que tuvo lugar en el campamento militar del sublevado Comneno, a la luz de la *Cronografía* escrita por Miguel Psellos, a la sazón uno de los negociadores imperiales.

Debemos hacer algunas consideraciones generales desde el punto de vista historiográfico con respecto a la elección de la fuente. Si bien otros autores mencionan el acontecimiento de la embajada, Psellos es el único que posee una perspectiva de privilegio que le permite describir desde adentro el desarrollo de la negociación. La descripción de la negociación es, en parte, un resumen de su participación en estos eventos importantísimos que anteceden al arribo de Isaac a Constantinopla. El historiador es un memorialista que condimenta el relato con su reflexión personal, y el espacio se ve restringido a su propia experiencia en un entorno limitado.[1] Aunque se ajusta al desenvolvimiento lineal de los hechos y si bien el relato es muy detallado, no es una historia totalizadora, muchos de los acontecimientos se han omitido (Cameron, 1985:245).[2] Ya observaremos cómo el relato de Psellos justifica su posición, en extremo delicada y cambiante, en función de desvincularse de ciertos hechos comprometedores que podrían dañar su imagen pública a futuro.

El relato da inicio con la fase de pre-negociación: Miguel "el viejo" propone que el equipo negociador esté liderado por Psellos, cuya primera reacción es la negativa a

[1] Cuando el relato histórico se puede corroborar con la memoria de los acontecimientos Psellos no duda en hacerlo notar: "Je vais donc rappeler les principaux points de mon exposé, autant que je n´en ai pas perdu la mémoire " (Psellos, 1926: II, 98). La crónica es una narración de un hecho no solo testimoniado, sino sobre todo experimentado (Aurell *et al*, 2013: 141). Actualmente, memoria e historia, lejos de ser sinónimos, aparecen fundamentalmente como opuestos (Nora, 1989:8), pero según los parámetros clásicos el historiador como testigo de los hechos prestigiaba el relato.

[2] La negociación está incluida en la primera parte de la *Cronografía*, escrita entre 1059 y 1063, a instancias de Isaac Likhoudis, parte que se extiende hasta el advenimiento de Isaac como emperador. Para Émile Renauld, esta sección parece bastante verídica e independiente, en oposición a la segunda parte escrita bajo el mecenazgo de Miguel VII, que es considerada realmente un panegírico (Psellos, 1926: XLIX-L).

conducir la embajada, por los peligros que implicaba, y básicamente porque consideraba que era imposible persuadir al rebelde que, exaltado por el triunfo sobre las fuerzas imperiales, no estaría dispuesto a entrar en negociaciones. Tal vez al momento de la redacción de la crónica, el autor quiere dejar entrever que ya dudaba desde un principio de las posibilidades de éxito (Psellos, 1926: 92). Luego de las amonestaciones del Emperador, Psellos accede, e inteligentemente propone una misión conjunta con un senador de alto rango para que las negociaciones sean presenciadas por un testigo que dé fe del procedimiento: la publicidad reduciría la posibilidad de malentendidos y reproches infundados posteriormente (Psellos, 1926: 93).

Así la fase de pre-negociación da comienzo. Esta fase es fundamentalmente una etapa de planeamiento que antecede la apertura de las negociaciones: se formulan las metas y las estrategias, se redactan los contenidos de la propuesta, se designan los lugares de negociación y se selecciona e instruye al negociador o al equipo de negociadores sobre las posiciones, las mejores alternativas de acuerdo negociado y los tiempos destinados a la discusión. Efectivamente los negociadores se reúnen en conferencia para intercambiar opiniones y elegir un tercer miembro para la comitiva[3] y redactan en conjunto las cartas para Comneno (Pesllos, 1926: 93). La estrategia de la propuesta estará encaminada a que el general rebelde se convierta en César y que tenga una fracción de poder como subordinado del Emperador, con la seguridad de ser el relevo una vez fallecido Miguel "el Viejo".

Los espacios de la negociación serán esencialmente los asentamientos militares de los rebeldes: siendo la parte vencedora en las armas, tendrán la facultad de actuar como anfitriones, lo cual es un condicionamiento desde un principio. La primera ronda se realiza en Nicomedia, donde Isaac había mudado su cuartel general. Cuando los embajadores arriban en barco al lugar de encuentro, oficiales de alto rango componen la comitiva de recepción, quienes se ven compelidos a prometer que dejarán partir a los negociadores una vez finalizadas las conversaciones (Psellos 1926:94). Este recibimiento sigue el protocolo de la recepción de embajadores en Constantinopla: a partir del momento en que se encontraban dentro de las fronteras imperiales eran conducidos y recibían la hospitalidad durante todo el trayecto (Bréhier, 1949). Los embajadores se dirigen sin preámbulos a la tienda de Isaac: mediando solo un saludo, la comitiva es alojada en unas tiendas próximas a la del jefe. La primera impresión de Psellos es que Isaac se muestra no como un emperador, sino como un alto oficial del ejército, situado en un asiento elevado y rodeado por una pequeña guardia de corps.

Los negociadores, luego de un breve descanso, se convocan para organizar la presentación, que será rigurosamente con los tres negociadores en simultáneo. Nuevamente oficiales de enlace del estado mayor los conducen a la tienda principal, que esta circundada por un ejército en formación según las jerarquías (Psellos, 1926: 95). Cuando abren la puerta para dejar entrar a los negociadores, las tropas comienzan una ovación organizada por sucesivas proclamas a viva voz, que culmina con una aclamación general ensordecedora, como un trueno intimidatorio. A través de este

[3] Completan la trilogía: León Alopos, distinguido, avezado y con el coraje suficiente para acompañar al negociador a cargo y Constantin Likhoudis, Corifeo del Senado, luego Patriarca una vez que M. Cerulario es desafectado del puesto (Bury, 1930:204).

gesto, los rebeldes parecen imponer una relación de superioridad con los visitantes, en vistas a una relación de cooperación o de competencia controlada por ellos desde el inicio mismo de los contactos. La actual impresión de Psellos con respecto a Isaac cambia sustancialmente con respecto al día anterior: describe el lujo que rodea al Emperador, al que ya le otorga esta denominación, no sabemos si es porque el cronista conoce los acontecimientos que se sucederán, o porque verdaderamente causó esta emoción en los embajadores (Psellos, 1926: 96). Isaac está sentado en un trono de dos cabezas (elevado y revestido de oro), sus pies reposan sobre un taburete, no tocan el piso, y luce una vestimenta suntuosa.[4] Primero parece estar inmerso en sus pensamientos, inmóvil.[5] Luego se recobra de su ensimismamiento y restablece el contacto. Se describe su entorno de guerreros, ubicados según su status militar, comenzando por las familias aristocráticas hasta culminar con los mercenarios normandos y pechenegos (Psellos, 1926:96 y 97).[6]

La entrada solemne de la embajada, como se estilaba en las cortes bizantinas, acompañada por su séquito y yendo al encuentro de una nutrida representación de la corte receptora es una práctica que prestigia tanto de los visitantes, como al anfitrión. La jerarquía de los embajadores se respeta en su ubicación en los asientos más cercanos al líder. Este protocolo es la principal herramienta de comunicación no verbal entre el jefe rebelde y su entorno, codificando el mensaje a través de los elementos cargados de simbolismo y actuando como instrumento de ordenación. Estos mensajes tienen una doble circulación: son recibidos por los embajadores y a través de ellos, los distantes receptores en Constantinopla, pero a su vez lo captan todos los que apoyan la revolución, y que tienen una presencia activa en la ceremonia. Observamos que el protocolo comneno regula todo: la presidencia de los actos, la precedencia, los símbolos, las intervenciones y los comportamientos (Fernández y Vázquez, 2012: 744).

Psellos establece desde el principio una relación ineludible entre negociación y persuasión (Psellos, 1926:92): la misión de la embajada es persuadir a los rebeldes a avenirse a un acuerdo negociado.[7] Lo propio de los embajadores es hablar en nombre de su rey o señor: para ello presentan sus cartas credenciales, disponen de instrucciones

[4] Es interesante el concepto de "tent city": hay una tienda que se reconoce como imperial y foco de las ceremonias. Esta práctica iniciada por los Comnenos, que van de campaña en campaña liderados por el cabeza de familia, el emperador, da lugar a estas ceremonias en estructuras efímeras y móviles (Mullet, 2013:504). Para la etiqueta imperial cf. (Bréhier, 1949:68-69).

[5] La quietud del emperador, este ideal estatuario, prescribe de evitar todo movimiento inútil, las gesticulaciones bruscas y desordenadas son suprimidas para aparecer calmo y solemne (Kazhdan, 1991). La apariencia, el movimiento emocional y cambio exterior estarían relacionados con corrientes religiosas imperantes en Bizancio (Papaioannou, 2006).

[6] El advenimiento de los Comneno produjo grandes cambios en la vida oficial del *basileus*, no desapareció la etiqueta, ni disminuyó la pompa de las ceremonias, pero su número fue menor. Se rodearon de sus parientes y profundizaron sus relaciones con los occidentales, los francos, que eran menos cuidadosos con la etiqueta, y más afines a la vida de campaña (Bréhier, 1955: 48).

[7] Definimos entonces negociación como una comunicación de intercambio tendiente a la resolución de una disputa. Esta comunicación, no es solo transmisión de información, es un proceso de argumentación y persuasión (Colaiácovo, 1994, p.94): las partes reúnen los datos a través de las propuestas, ya sea en forma verbal o escrita, acompañadas de otros mensajes que utilizan para concretar sus expectativas.

y documentos adecuados y tienen la capacidad de llegar a acuerdos. La entrega de la documentación que avala lo que el enviado dirá verbalmente es un procedimiento de rigor en estas embajadas medievales (Renouvin, 1994: 219-220). Efectivamente Comneno recibe las cartas de Miguel VI (Psellos 1926: 989) y seguidamente se inician las exposiciones. Psellos manifiesta un total abatimiento que le impide expresarse con claridad, pero gracias a su elocuencia e inteligencia, se recompone y se esfuerza por respetar la secuencia del discurso planeado de antemano. [8]

Ante la manifestación de que el plan del Emperador es elevar a Isaac a la dignidad de César, la tropa proclama vivamente que solo aceptará el nombramiento como emperador. Psellos aconseja que lo mejor es seguir las tradiciones: que el césar practique los deberes de la función pública antes de ser emperador, específicamente dedicándose al saneamiento de la administración (Psellos, 1926: 99). Psellos negocia con un estilo visiblemente conciliador, no recurre ni al reproche, ni agrede al oponente. Nunca habla de tiranía frente a los rebeldes y refrena sus impulsos ante una multitud irreflexiva y entusiasta. En un momento su ofrecimiento se dirige estrictamente al que tiene el poder de decisión, con unos giros del lenguaje y unas pausas que marcan lo trascendente de la propuesta. En síntesis Isaac "reinaría con un aparato muy conveniente de acuerdo a su título" y tendría el status de "hijo adoptivo" (Psellos, 1926: 99 y 100). En una muestra de empatía, recurso negociador por excelencia, Psellos demuestra que comprende los intereses del oponente y las causas que han llevado a la familia Comneno, y a su líder, a emprender las demandas, en definitiva, los sufrimientos que han tenido que soportar.[9] Psellos es un hábil negociador, cuando le conviene apela a la legalidad y a los usos y costumbres, cuando no, hace que el problema sea personal y atendible. Seguidamente su discurso cambia de dirección en la argumentación: induce a Isaac a ponerse en el lugar del otro y reclama una solución honorable (Psellos, 1926: 100). Insta a Isaac a reconocer que los males que aquejan al Imperio son anteriores al emperador de turno, quien ha heredado un sinfín de problemas que tienen otros responsables. Le aconseja al rebelde que honre a su linaje, a su padre que está en la vejez, y que reciba legítimamente el cetro. Insiste en los principios.[10] La embajada está promoviendo una alternativa de acuerdo negociado: en

[8] La palabra dicha en situación de negociación tiene la connotación de una propuesta. Las partes emiten información en forma de propuestas y también recogen y analizan la información que les llega como ofertas de su contendiente (Sitnisky, 1985, p. 59). Tengamos en cuenta que las propuestas del proceso de negociación no cuentan sólo con información; poseen la intención de inducir a la toma de decisiones, tienden a provocar una libre opción de la otra parte conforme a los objetivos propuestos (Sitnisky, 1985, p. 61-63).

[9] Aquí coincide con Ataliates, quien afirma que Isaac "...airado por el ninguneo y ultrajado en ciertos altercados, mostró su enorme descontento y puso a otros militares en conocimiento de lo que sucedía" (2002: 40). Para un análisis de la ruptura entre Miguel VI y el partido de los militares terratenientes (Jenkins, 1966:364-365; Vasiliev, 1980: 351).

[10] Los autores contemporáneos definen "principios" como criterios de equidad que se toman en cuenta para llegar a acuerdos más ecuánimes (Fisher *et al,* 2003, p. 96). Son las normas de comportamiento respaldadas socialmente, criterios de justicia colectivamente aceptados, provenientes de las normas divinas y naturales que animan las relaciones personales e institucionales, de las costumbres ancestralmente respetadas, además de las que se formalizan por ley o convenio en facultades legales. Intenta ser una negociación basada en los derechos, no de una pugna de derechos como un juicio en un

la negociación cooperativa se debe ceder algo, las partes no pueden obtener todo lo que desean, necesariamente hay que ceder para ganar.

Seguidamente la mesa de la negociación se reduce al mínimo, procedimiento muy frecuente en las prácticas medievales: solamente participarán Isaac y la embajada imperial. Así se evitarían las interrupciones de la soldada enfervorizada e Isaac podría expresar su propuesta en secreto. Comneno estaría dispuesto a aceptar el rol de César pero solicita el aval escrito del *basileus*, que certifique que es el legítimo sucesor, sin quita de favores ya otorgados a sus dependientes, con una considerable fracción de poder para nombramientos de dignatarios civiles y militares y por último, pide la destitución de un enemigo político (Psellos, 1926: 102).

Isaac da por terminada la primera ronda e invita a cenar a la comitiva (Psellos, 1926:102-103). La experiencia resultaría agradable para Psellos ya que el anfitrión da muestra de buenas maneras en la mesa.[11] La alusión a la cortesía es una mención de importancia: el protocolo está basado en la cortesía, esencia de la educación, sea su condición tanto social como personal o lo que es lo mismo, el respeto integral a los otros (Fernández y Vázquez, 2012: 744).[12]

Concluida la primera ronda de negociación, la embajada es escoltada por altos oficiales hasta que toman el buque de regreso a Constantinopla (Psellos, 1926: 103). Regresan a Bizancio con dos cartas: una para su difusión pública y la otra secreta, para asegurar al Emperador de que se negociaría según lo pactado (Bréhier, 1899: 257). En la capital Miguel VI acepta todas las propuestas, solamente se siente atemorizado de que no sean admitidas por el pueblo y el Senado, por lo que deja la puerta abierta a una dilación involuntaria, en espera de un momento más favorable (Psellos, 1926: 104).

La segunda ronda de negociaciones se define para concretar el acuerdo, para pactar cómo sería recibido y coronado el César: ésta es la versión de Psellos. En coincidencia con el cronista, Emmanuel Miller (1867:193) define que la embajada fue enviada en dos oportunidades para hacer volver a Isaac a sus obligaciones. En cambio, Louis Bréhier (1899: 258) discrepa con esta postura, sostiene que los embajadores

---

tribunal o la convocatoria a un arbitraje. Lo que caracterizaría a la negociación, conforme a los teóricos actuales, es que se trata de un método endógeno (Entelman, 2002, cap. 13), es decir, se desenvuelve dentro del conflicto, no es un proceso judicial (prototipo de los métodos exógenos) con la participación de un tercero en el proceso de terminación.

[11] Recordemos que Isaac posee solo dos generaciones de abolengo: su padre era un militar tracio que bien posicionado en el gobierno de Basilio II, había obtenido tierras y construido un gran castillo, y conseguido además casamientos ventajosos para sus dos hijos (Runciman, 1987: 54-55).

[12] La importancia que Psellos otorga a la noción de justo medio, traduce la familiaridad del autor con la literatura fisiognómica, que ve en el equilibrio de las cualidades, el secreto de la belleza perfecta y considera todo exceso como un índice de deformidad moral (Jouanno, 2003:207). El concepto de virtud conectaría la disposición moral del individuo y la traducción de la misma en su conducta (Ampudia de Haro, 2007: 22-29). Las virtudes del monarca tendrían su correspondencia en la apariencia y comportamiento público, muestras fehacientes de su santidad (Allard, 1995:16). Las buenas maneras trasuntan la posición social y concretan el despliegue público del honor (Ampudia de Haro, 2006:92-93). Psellos desarrolló el concepto de "hombre político", un individuo lo suficientemente educado para ensalzar al estado con su cultura, y de discernimiento y moral flexibles para hacer lo que sea necesario según las contingencias. Fue un precursor en la idea de la "filosofía política". Cf. Kaldellis, 2007: 213-214.

regresan a la segunda ronda con un objetivo completamente distinto, dispuestos a traicionar Miguel "el viejo", anunciar a Isaac que Bizancio se sometería completamente a su poder. Por supuesto el cronista no desea dejar constancia de la conspiración de la que fue parte junto con otros nobles, una rebelión de carácter senatorial y popular, con implicancias del Patriarca Cerulario,[13] a quien achaca luego todas las culpas (Psellos, 1926:104-106). El resultado de esta conspiración daría sus frutos: nunca se llega a un acuerdo como era la voluntad de los líderes, Miguel VI es depuesto y tonsurado en Santa Sofía (Ataliates, 2002:44y45), Isaac entra en una ciudad que se rinde a sus pies y los embajadores serán promocionados a altos cargos dentro de la nueva administración comnena (Psellos, 1926:110).[14] La negociación ha resultado un fracaso y se ha impuesto un nuevo orden por la vía tradicional de la puja de poder y por el uso de la fuerza: la promoción de una dinastía apoyada por un ejército triunfante y por una activa conspiración política desde el interior de Constantinopla.

A modo de conclusión diremos que la negociación se realizó con estricta planificación y en apariencia la idea de los líderes era llegar a un acuerdo cooperativo, que beneficiaría a ambas partes en la consecución de sus intereses y en respaldo al traspaso pacífico del trono. El estilo de negociación cooperativa es una resolución basada en la satisfacción mutua que transforma la relación conflictiva en una relación de colaboración. Pero paralelamente a la negociación encomendada a Psellos y sus compañeros, hubo otras negociaciones en la ciudad para que se liberara el ingreso de los rebeldes y se desplazara al emperador en ejercicio (Bréhier, 1899:261). La función del Patriarca Cerulario, luego totalmente criticada, es la de un mediador, que envía mensajes al Emperador para que abdique y a Isaac para anunciarle los eventos. Todo su esfuerzo parece estar encaminado a que la transición sea pacífica, evitando el derramamiento de sangre que luego sí se produce con la proclamación de Isaac, con una tropa incontrolable, que desata su sed de venganza, rapiña y saqueos (Bréhier, 1899:263).

Psellos, en una conjunción de funciones, como cronista oficial y como burócrata de alto rango, ofrece un relato sesgado de lo que fue el proceso integral del cambio de dinastía. Pero debemos reconocer que como integrante de la embajada negociadora, posee una posición de privilegio y logra un narración plena de detalles del proceso comunicacional, que es muy inusual en las fuentes de la época. A través de su personal aproximación, observamos que la negociación no resultó un fracaso para todas las partes involucradas. Todo depende desde el ángulo en que se analice la cuestión.

Bibliografía

Ampudia de Haro, F. (2006), "Ética y estética de la conducta en los manuales de buenas maneras españoles", *Política y sociedad,* Vol.43, núm. 3: 89-104.

Ampudia de Haro, F. (2007), *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español,* Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas.

[13] La posición de Cerulario en favor de Comneno (Ataliates 2002:42-44), fue decisiva para que la jerarquía religiosa en bloque apoye al nuevo líder.

[14] Psellos será el nuevo presidente del senado y su amigo Likboudes, el nuevo patriarca en reemplazo de Cerulario.

Ataliates (2002), *Historia.* Madrid: Nueva Roma 15. Introducción, edición, traducción y comentario de Inmaculada Pérez Martín.

Aurell, J. *et al* (2013), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y del pensamiento histórico.* Madrid: Akal.

Bréhier, L. (1899), *Le schisme oriental du XI^e siècle.* París: Ernest Leroux Ed.

Bréhier, L. (1949), *Le Monde Byzantin. II. Les institutions de l´Empire Byzantine,* París : Ed. Michel.

Bréhier, L. (1955), *El Mundo Bizantino. La civilización bizantina.* México: UTEHA.

Bury, J. B. (1930), "Byzantine History", en Harold Temperley (ed.), *Selected essays of J.B. Bury,* Cambridge: Cambridge University Press.

Cameron, A. (1985), "Historiography Byzantine", en Strayer, J. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* Vol. 6, Nueva York: Charles Scribner´s Sons.

Colaiácovo, J.L. (1994) *Técnicas de negociaciones*. Buenos Aires: OEA, CICOM, Macchi.

Entelman, R. F. (2002), *Teoría de los conflictos. Hacia un nuevo paradigma.* Barcelona: Gedisa.

Fernández y Vázquez, J. (2012), "Antecedentes históricos del protocolo y su influencia a través de la Historia en los Estados, en la sociedad y en la política en España y Europa", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense,* XLV, pp. 737-754.

Fisher, R. *et al.* (2003), *Sí, de acuerdo.* Bogotá: Editorial Norma, segunda ed.

Jenkins, R. (1966), *Byzantium. The Imperial Centuries A.D. 610-1071*, Nueva York: Random House.

Jouanno, C. (2003), "Le corps du prince dans la Chronographie de Miguel Psellos", *Kentron,* n. 19, 1-2, pp. 205-221.

Kaldellis, A. (2007), *Hellenism in Byzantium. The transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kazhdan, A. ed. (1991), *Oxford Dictionary of Bizantium,* citado por Corine Jouanno (2003).

Miller, E. (1867), "Ambassades de Michel Psellus auprès de l´usurpateur Isaac Comnène". *Comptes rendues des séances de l´Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 11^e année, pp. 193-200.

Mullett, M. (2013), "Tented ceremony: ephemeral performances under the Komenoi", en Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou y Maria Parani (eds.): *Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean,* Leiden-Boston: Brill.

Nora, P. (1989), "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire", Representations* 26, The Regents of the University of California, pp. 7-24.

Papaioannou, S. (2006), "Animate Statues: Aesthetics and movement", en C. Barber y D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos,* Leiden: Brill, pp. 95-116.

Psellos, M. (1926), *Chronographie,* París : Société d'Edition Les Belles Lettres. Introducción de É. Renauld.

Runciman, S. (1987), *A History of the crusades,* Cambridge: Cambridge University Press, vol. I: The first crusade.

Sitnisky, M. (1985), *De la negociación: ensayo sobre los modos no violentos de transformación y cambio de la realidad.* Buenos Aires: Argonauta.

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

HACIA UN ANÁLISIS DE LOS GÉNEROS POÉTICOS EN *DE NUPTIIS MERCURII ET PHILOLOGIAE* DE MARCIANO CAPELA

JULIETA CARDIGNI
INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA (UBA) - CONICET

El proyecto: hacia un análisis del recurso del prosímetrum como recurso constructivo de la sátira menipea

El panorama que ha enmarcado nuestras investigaciones durante los últimos años es la problemática de la relación entre la configuración discursiva del saber y su construcción ideológica en el Tardoantiguo, con el foco en la noción de género literario. Nuestro interés se centra en los géneros de carácter enciclopédico que, por su baja especificidad, a menudo son adscriptos a categorías tipológicas que no dan cuenta de sus particularidades textuales. Así, nuestro objetivo general es iluminar la percepción del sistema genérico literario del Tardoantiguo a partir del estudio de las transformaciones de los géneros disponibles desde una perspectiva que ligue texto y contexto, y tenga en cuenta no únicamente parámetros formales sino también funcionales, que resultan mucho más precisos en el caso de este tipo de obras. Esperamos de esta forma proyectar el poder creador de las obras literarias a su ámbito cultural y revelar posibles construcciones de discurso, de identidad y de realidad en esta época conflictiva.

De manera más específica, en este momento intentamos estudiar y analizar las formas y funciones de los géneros poéticos en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela, sobre la hipótesis principal de que es posible proyectar una lectura de la obra estructurada sobre la alternancia significativa entre prosa y verso. En relación con esto se encuentra la función que el *prosimetrum* como recurso o incluso como tipo discursivo juega en la constitución del género de la menipea, y cómo su flexibilidad y adaptabilidad contribuyen a la creación genérica.

En investigaciones previas hemos determinado que la parodia es el eje esencial de lectura de la obra (Cardigni, 2016a, Relihan, 1993; en desacuerdo con Petrovicova, 2010). Nuestro presente proyecto busca integrar esta mirada a la alternancia de la prosa y el verso, sobre la segunda hipótesis de que la prosa y el verso se distribuyen en la obra de Marciano de manera significativa y esencial para su construcción. De esta manera, el recorte del corpus no es una manera de fragmentar el texto, ni una decisión meramente operativa, sino que responde, de acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, a la esencia compositiva de la propia obra.

Los pasajes poéticos en *De nuptiis* han recibido atención de la crítica (Shanzer, 1986; McDonough, 1976) y en todos los casos han sido caracterizados como virtuosos y bien logrados, llegando incluso a postularse que el barroquismo y las contradicciones

de Marciano dejan paso, en estas secciones, a un estilo elegante y cuidado, que rescata a la obra de lo abstruso y pesado de los pasajes prosísticos. Para Shanzer(1986) el uso de la poesía cumple una función mayormente retórica; por otro lado para Harris & Reichl (1997) Marciano es un autor pedagógico y "pedante", y la poesía ayudaría a esta doble –y negativa– caracterización. Nuestra perspectiva avanza en otra dirección, ya que esperamos demostrar la articulación funcional que hay entre la prosa y el verso y valorar –en todo caso–los contrastes entre prosa y verso como características constructivas y esenciales en la composición de *De nuptiis,* integrando el recurso del prosímetrum como sustrato compositivo de la sátira menipea.

El corpus de pasajes en verso de la obra de Marciano es relativamente acotado (si la comparamos con otras de similares características, como la *Consolatio* de Boecio): consta de 932 líneas (por ejemplo, el libro I cuenta con 141 y el II con 223), sumando alrededor de 70 parágrafos en el total de la obra, de longitud desigual de entre los 1000 que componen *De nuptiis*.[1] En este sentido, se sigue con lo que establece el prosímetrum, y la sátira menipea, en los cuales habitualmente predomina el texto en prosa y alterna con verso. No estamos considerando para nuestro análisis las citas en versos que se intercalan en los pasajes en prosa (que las hay en el texto); justamente una de las características de la sátira menipea es que los personajes no "citan" poesía sino que "hablan, viven" la poesía.[2] En cuanto a los metros, Marciano utiliza 15 en total, entre los cuales se cuentan el dístico elegíaco, el asclepiadeo, el dímetro yámbico cataléctico (que aparece en Petronio), el endecasílabo falecio, el anapesto puro y el pentámetro *katá stíchon*, que ha sido visto como un antecedente para el uso libre del pentámetro que hace Boecio en la *Consolatio*, lo cual evidencia, entre muchos otros elementos, que el último conocía e imitaba a Marciano (Shanzer, 1986; Harris & Reichl, 1997).

Más allá de que el prosímetrum formara parte de la base del género de la sátira menipea, la pregunta que nos interesa es qué motivo y/o efecto compositivo tiene en la obra la alternancia de prosa y verso. Diremos, además, que la respuesta a esta pregunta no necesariamente hace al género literario de la sátira menipea, que solo requiere esta alternancia como rasgo formal. Esto significa que no todas las sátiras menipeas responderán de la misma manera a este recurso. En principio entendemos que, dentro de las normas del género, el prosímetrum es una manera más de mixtura y de intento por englobar todas las manifestaciones literarias, correspondiendo a ese afán de totalidad y heterogeneidad –casi podríamos decir de caos– que caracteriza al género. Sin embargo, nuestra intención es ir más allá de estas premisas y estudiar cómo se configura esta alternancia en *De nuptiis* y qué consecuencias tiene en la construcción de su universo simbólico- discursivo.

[1] Ofrecemos para el lector interesado una lista del corpus: libro I: 1, 21, 22, 24, 31, 32, 33, 91, 92, 93; libro II: 98, 116, 118- 126, 185- 193, 219, 229; libro III: 221, 222, 261, 262, 289; libro IV: 327, 423, 424; libro V: 425, 566; libro VI: 567- 574, 583- 585, 704); libro VII: 725, 726, 802; libro VIII: 805, 808; libro IX: 888, 902, 903, 907, 908, 911- 919, 997- 1000.

[2] RELIHAN (1993).

Los pasajes en verso en *De nuptiis:* caracterización temática

A modo de panorama general, para luego centrarnos en el primer libro, podemos esbozar una clasificación temática de los pasajes en verso. Se trata de los parágrafos iniciales y finales de cada libro (excepto el cierre del primero), de los prólogos y los epílogos que abren y cierran o bien los libros, o bien el arco del *trívium* y del *quadrivium* (libro III, libro VII), el epílogo de la obra, y los pasajes que quedan fuera de estas categorías son siempre discursos directos de los personajes (también los prólogos y epílogos pueden considerarse discursos directos de Marciano narrador, dado que el relato está en primera persona). De acuerdo con esto, y si entendemos que la poesía suele funcionar como discurso de autoridad, es esperable que, en pasajes que por posición tienen un valor programático, el discurso de *auctoritas* les dé un carácter más solemne y verosímil al realizarse en verso. Por otro lado, al hacer que los personajes hablen en verso —si bien no todos los discursos directos están versificados— sus palabras cobran mayor transcendencia.

Veamos cómo funciona esto en el primer libro: la fábula que relata la búsqueda de esposa de Mercurio, sus dificultades para elegir una candidata apropiada y disponible, y la burocracia celeste necesaria para aceptar el matrimonio y la inmortalización de la novia, Filología, que es mortal. Se abre con un himno a Himeneo, que representa al Eros cósmico y postula la armonía universal por medio de la unión de los contrarios y de los opuestos, con claras influencias lucrecianas y neoplatónicas.[3] Se trata de un poema de carácter epitalámico, en metro elegiaco:

Tu quem psallentem thalamis, quem matre Camena
Progenitum perhibent, copula sacra deum,
Semina qui arcanis stringens pugillantia vinclis
Complexuque sacro dissona nexa foves,
Namque elementa ligas vicibus mundumque maritas
Atque auram mentis corporibus socias,
Foedere complacito sub quo natura iugatur,
Sexus concilians et sub amore fidem;
O Hymenaee decens, Cypridis quae maxima cura es
(hinc tibi nam flagrans ore Cupido micat),
Seu tibi quod Bacchus pater est placuisse choreas,
cantare ad thalamos seu genetricis habes,
Comere vernificis florentia limina seris
Seu consanguineo Gratia trina dedit:
Conubium divum componens Calliopea
Carminis auspicio te probat annuere.

[3] Al respecto. Cardigni (2015) y Schievenin (2005-2006) realizan un análisis del prólogo en verso de la obra. El ultimo señala que esta mixtura de elementos típicos de la tradición epitalámica con algunos aspectos filosóficos, que se aprecia en el prólogo en verso de Marciano, se encuentra presente también en el Pervigilium Veneris, poema tardío probablemente de fines del siglo III o de principios del IV, conocido en el África vándala en la que vivió y escribió Marciano.

> Oh tú que, dicen, cantas los matrimonios, que eres hijo de la madre Camena, sagrado vínculo de los dioses, tú que estrechando los elementos en lucha con vínculos secretos en un abrazo sagrado unes los lazos disonantes, y reúnes a los elementos de manera conjunta y casas al mundo, y asocias el soplo de la mente con los cuerpos con el pacto pacífico bajo el que la naturaleza se encuentra sometida, conciliando los sexos y la fidelidad bajo el amor. Oh gracioso Himeneo, que eres la máxima preocupación de Cipris —pues de aquí que Cupido se agite para ti ardiéndote en la boca— ya sea que te plazca la danza porque tu padre es Baco, o que hayas cantado los matrimonios de la madre, ya sea que la triple gracia te haya otorgado, por ser un pariente, el acicalar con coronas primaverales las puertas florecientes; Calíope, componiendo un matrimonio entre los dioses aprueba que tú hagas una señal de buen auspicio a tus poemas.[4]

El tema del poema, expresado en este parágrafo de carácter programático, es la unión y conciliación universal, muy apropiado para dar inicio al relato de un matrimonio.[5] Sin embargo, en contraste con este comienzo, a continuación el parágrafo 2 despliega un diálogo prosaico y doméstico entre Marciano y su hijo, en el cual el último lo increpa por expresarse de manera tan oscura e incomprensible, y lo insta a explicarse más claramente. Producto de esto es la respuesta de Marciano que da lugar a la narración de la *fabella*, tal como la llama. La solemnidad del himno inicial queda ridiculizada por la acusación de ininteligibilidad que le sigue, forzando al autor a hablar « en prosa » para ser comprendido. A partir de esto el lector puede quizá vislumbrar que la propuesta del prólogo no se cumplirá de manera fiel. Y de hecho sabemos, luego de recorrer la obra, que el matrimonio no tiene lugar dentro de la narración, con todas las implicancias alegóricas que esto conlleva. Desde ya, la suspensión de las expectativas del lector es uno de los imperativos de la sátira menipea, con el que Marciano cumple a la perfeccción.

A pedido de Marciano-hijo, entonces, el relato se desarrolla en prosa. En este, Maia insta a su hijo Mercurio a buscar esposa, ya que está en edad más que suficiente para tales menesteres, y él, indeciso, piensa en Psique, Mantia y Sofía sucesivamente, pero se entera de que, por distintos motivos, ellas se encuentran inaccesibles para el matrimonio.[6] Finalmente Virtud le aconseja que consulte con su hermano Apolo, quien sabrá resolver el problema, y allí parten ambos. Apolo, al verlos llegar y adivinar el motivo de su visita, se dirige a ellos en hexámetros « mánticos » (1.21-22), como los denomina Shanzer (1986):

[4] Las traducciones son nuestras en todos los casos; la edición utilizada para el texto latino es RAMELLI (2001).

[5] Es posible vislumbrar la influencia de los Oráculos Caldeos en esta presentación de carácter neoplatónico, y si bien es difícil confirmar que Marciano estuviera trabajando con esa fuente, presenta similitudes que permite compararlos y asegurar que Marciano conocía esa obra, convirtiéndose así en el único autor latino en conocer los *Oracula* (SHANZER: 1986).

[6] Sobre las implicancias alegóricas de este episodio cf. Shanzer (1986), Gersh(1986).

Anxia cum trepidis nutat sententia rebus,
Fluctuat incertis aut sors ignota futuris,
Consultet mortale genus (quippe indiga veri
Cura facit dubium vel spes incerta fatigat);
At nobis preaescire vacum est, cunctatio nulla est:
Quod superi voluere licet; de pectore fixis
Praeoptare caret, si quid placet atque necesse est.
Sed tibi quod nondum venit mansura voluntas,
Consilium vis ferre meum: sic semper ab omni
Velle capis socium, faciunt atque addita mentem,
Est igitur prisci generis doctissima virgo,
Conscia Parnaso, cui fulgent sidera coetu,
Cui nec Tartareos claustra occultare recessos
Nec Iovis arbitrium rutilantia fulmina possunt;
Fluctigena spectans qualis sub gurgite Nereus,
Quaeque tuos norit fratrum per regna recursos,
Pervigil immodico penetrans arcana labore,
Quae possit docta totum praevertere cura
Quod superis praescire datum. Quin crebrius in nos
Ius habet illa, deos urgens in iussa coactos;
Et quod nulla queat superum temptare potestas,
Invito cumulat parilem meruisse igualem.

Cuando sus mentes tiemblan de aprensión en tiempos peligrosos, o su destino es desconocido e inestable por el futuro incierto, la raza de los hombres consulta a los dioses, dado que la ansiedad sin conocimiento de la verdad los hace dubitativos, y los fatigan las perspectivas inciertas. Pero a nosotros nos está permitido conocer de antemano, para nosotros no hay duda. Lo que los dioses deciden es ley ; las decisiones del cielo no nos causan tristeza, dado que la necesidad es lo que sea que nos sea placentero. Pero dado que aún no te has decidido por una opción, quieres mi opinión. Es decir que me asocias con todos tus deseos, y tomas decisiones basado en mi consejo. En efecto hay una muchacha muy docta, de antigua estirpe, conocedora del Parnaso, sobre ella brillan las constelaciones en gran proximidad; ninguna región escondida puede ocultar de ella los movimientos de las estrellas a través del Tártato, ni pueden los rayos pueden ocultar de ella la voluntad de Júpiter: ella observa bajo del mar la naturaleza de Nereo, nacido de las olas. Ella conoce tus circuitos a través d elos muchso reinos de tus hermanos: siempre alerta, con incansable esfuerzo penetra los secretos del conocimiento, y así con su aprendizaje paciente puede anticipar todo aquello que a los dioses les es dado saber de antemano. De hecho, muchas veces ella tiene razón sobre nosotros, obligando a los dioses compulsivamente a obedecer sus decretos ; sabe que lo que ningún poder del cielo puede contra la voluntad de Júpiter, ella puede lograrlo. La opinión general es que cada uno de ustedes es una pareja perfecta para el otro.

Es Apolo entonces quien le aconseja a su hermano desposar a Filología, tal como se revela cuando en el parágrafo siguiente Virtud pregunta el nombre de la doncella y Apolo lo pronuncia. Filología es descripta con gran admiración, y sus cualidades y virtudes son equiparadas a las posibilidades divinas, gracias a su esfuerzo es que puede alcanzar los más altos honores. De manera indirecta hay también una descripción de Mercurio, dado que, dentro del arco alegórico que la pareja de novios representa, una posibilidad es que sean la retórica y el conocimiento, y otra que Filología represente la parte racional del alma que asciende para unirse con la divinidad;[7] ambas posibilidades figuran aquí.

Ante la alegría por la elección, la respuesta de Mercurio a su hermano no se hace esperar, esta vez en endecasílabos falecios:

Certum est, Lauripotens decusque divum,
Nostrum ex contiguis venire pectus
Et quicquid socium ciere numen
Iunctus compererim probare rerum.
Sed numquam mage vele disparamus
Et fit collibitum manere iussis,
Quam cum Deliaco meare fatu
Cura atque arbitrio monemur isto.
Hunc quippe ambiguum nefas putare,
Et quaecunque fuit perit voluntas,
Quocirca officio decentiore
Paret praceluibus libemns profatis
Arcas in thalamos venire iussus.
Sed tu, Delie, quo Tonantis exstet
Compar propositum volensque nutus,
Instes; nam solitus ciere pectus
Et praeversa vigil monere sensa,
Illum contribuas favere iussis
Et coeptis sacra fulserit voluntas.

Señor del laurel, esplendor de los dioses, es cierto que nuestro acuerdo proviene de ser parientes, y que tú, mi dios amigo, das paso a cualquier cosa en la que ambos estemos de acuerdo. Sin embargo nunca estoy más dispuesto a ceder en mi voluntad, o más feliz de obedecer órdenes que cuando tu prudencia y juicio me obligan a obedecer el oráculo Delio. Creo que es sacrilegio considerar las manifestaciones delias como ambiguas, y sacrifico mi propia decisión, cualquiera que fuera. Es por lo tanto más apropiado que el Arcadio (Mercurio) obedezca alegremente estos celebrados juicios cuando se le ordena contraer matrimonio. Intenta entonces, Delio, asegurar que el Tonante tome la misma decisión, que dé

[7] Es un tema de gran debate incluso hoy en día (cf. RAMELLI: 2001 para un estado de la cuestión); más allá de que no podemos explayarnos ni pronunciarnos al respecto en el presente trabajo, sí queremos señalar que creemos que —como en el resto de la obra— varias interpretaciones alegóricas coexisten y generan esa sensación de totalidad y globalidad un tanto confusas y caóticas que busca *De nuptiis*.

su aprobación, ya que estás acostumbrado a persuadirlo, estás alerta para influenciar su predisposición; haz que apruebe tus órdenes, yo ruego porque su sagrada voluntad haya brillado sobre lo que ha comenzado.

Mercurio acata la decisión de su hermano; no sabemos si está conforme en su interior o no, pero dado que la pareja es "perfecta" no parece quedarle otra opción. Deciden entonces consultar a Júpiter y a Juno, quienes convocan una Asamblea de dioses para deliberar no solo sobre al matrimonio, sino sobre la necesidad de que Filología se vuelva inmortal para desposarse. Una vez que llegan a la presencia de Júpiter, envalentonado porque este se encuentra con Juno, favorecedora del matrimonio, Apolo comienza su discurso en senarios yámbicos, metro que Marciano considera solemne y adecuado a la ocasión (1. 31-33):

possem minore ambigens fiducia
solum Tonantem pignoris pro foedere
bupaeda vixdum vel paterna contremens
praecepta adire, ni iugata caelitum
omen pararent prosperum consortia,
tabensque divum nunc moneret nexio.
Iunone thalamos quis rogare cônscia
Nollet deorum, cum futura Pronuba
Eadem profecto quaeque suffragabitur?
Iugalis ergo blanda nutus praestrue
Notrisque suade quo allubescat nisibus.
Te nunc parentem principemque maximum
Fatumque nostrum (quippe Parcarum chorus
Humana pensat, tuque sortem caelitum,
Tuumque velle est ante praescientias,
Ac mente gestas quicquid instabit deis,
Cuiusque nutu gignitur necessitas,
Futura cuius illigat decreto,
Instatque quicquid velle vel serum potes)
Te, igitur illo quo benignus numine es
Deposco, caeli blanda temperatio
Piumque culmen, iure qui divum pater,
Concede proli quo nepotum provehat
Numerum, supernis astra quem vibrant polis.
Maiae tuumque flagitat pignus sacrum,
Thalamis iugetur virginis doctissimae.
Sed te parentis cura [si] stringit pia,
Par est deorum convoces coetum potens,
Conubium ipsa sanciens cum coniuge,
Quo prolis exstent lege supera nuptiae
Perpesque vinclum caelitum signet decor.

Yo, un muchacho ya crecido pero aun temblando frente a las órdenes de mi padre, estaría un poco dubitativo y con falta de confianza al acercarme al Tonante estando él solo para apurarlo sobre el matrimonio de su hijo, si no fuera que los matrimonios entre dioses y el cálido resultado de sus uniones prometieran un resultado favorable. ¿Qué dios no estaría deseoso de casarse si tuviera como protectora a Juno, que promete su apoyo y respaldará a la novia? Por medio de tus blandicies asegura la aprobación de tu esposo y asegura que Persuasión favorezca nuestros esfuerzos. Nos volvemos ahora hacia ti, Padre, Señor todopoderoso, amo de nuestro destino (dado que el coro de las Parcas pesa el destino de los hombres, pero tú pesas aquellos de los dioses, tu voluntad es anterior a todo conocimiento, tú llevas en tu mente todo aquello que afectará a los dioses; la necesidad surge de tu voluntad, tu decisión es obligatoria para el futuro, incluso deseos tuyos de último momento requieren de ser cumplidos). Es a ti que te imploro, por la divina majestad que es la fuente de tu bondad, oh serenidad celestial, suprema totalidad, verdaderamente el padre de los dioses, asegura a tu hijo que podrá acrecentar el número de tus nietos, destellando en los cielos estrellados. Tu hijo, el sagrado vínculo entre tú y Maia, te ruega que lo dejes desposar a esta cultivada doncella. Pero si tu ansiedad paternal te hace recelar, es razonable que tú y tu esposa celebren un cónclave de los dioses con jurisdicción para ratificar el matrimonio, de modo que el matrimonio de tu hijo tenga lugar de acuerdo con la ley divina, y que la adecuación siempre marque los matrimonios de los inmortales.

Prosigue la descripción de la Asamblea celeste, y luego de varios parágrafos dedicados a ella, Júpiter se pronuncia ante el Senado de los dioses, ya casi al final del libro (1-91-93):

Tunc Iuppiter coepit:
Ni nostra, astrigeri, nota benignitas
Conferre arbitrium cogeret intimum
Et quicquid tacito velle fuit satis
Id ferre in medium collibitum foret,
Possem certa meis promere ductibus,
Nec quisquam illilcitis tolere nisibus
Concertans cuperet iussa deum patris.
Sed tristes melius censio clauditur,
Atque infanda premit sensa silentium,
Ne vulgata ciant corda doloribus.
At cum laeta patrem promere gaudia
Et certo deceat foedere pignora
Palam perpetuis iungere nutibus,
Cassum est nolle loqui sensa decentia.
Vobiscum ergo, dei, grata propinquitas,
Confere studium est vota propaginis.
Aequum quippe puto foedere caelitum
Quae sectanda fuant orsa probarier.

Nostis Maiugenae pignoris incliti
In nostris meritum degere sensibus.
Quae nec frustra mihi insita caritas,
Ut suevit patria stringere pectora.
Nam nostra ille fides, sermo, benignitas
Ac verus genius, fida recursion
Interpresque meae mentis, honos sacer;[8]
His solus numerum promere caelitum,
Hic vibrata potest noscere sidera,
Quae mensural polis, quanta profunditas,
Quails sit numerus marmoris haustibus
Et quantos rapiat margine cardines,
Quaeque elementa liget dissona nexio,
Perque hunc ipse pater foedera sancio,
Sed forsanm pietas sola recenseat,
Quae parens probitas munera pensitet:
Qui Phoebi antevolans saepe iugalibus
In sortem famuli nonne relabitur?
Hic quoque sic patruis servit honoribus,
Ut dubitesm proprium quis mage vindicet.
Illum conubio rite iugarier
Suadent emeritis saecla laboribus,
Et robur thalamos flagitat additum.
At virgo placuit, docta quidem nimis
Et compar studio, sed cui terreus
Ortus, propositumn in sidera tendere;
Plerumque et rapidis praevolat axibus
Ac mundi exsuperat saepe means globum.
Cunae ergo officiant quis nihil edita,
Censendumm superi, quique crepundia
Terris recolitis vestra tenerier.
Quae occultant adytis sacra latentibus.
Iungantur paribus, nam decet, auspicis,
Et nostris cumulent astra nepotibus!

Entonces Júpiter comenzó:
Gente de las estrellas, mi bien conocida bondad me obliga a presentar ante ustedes mi más secreta decisión, y hace que transforme en asunto público uno que requería únicamente un acto de voluntad silencioso; de otra manera, yo podría mostrarles los hechos ya llevados a cabo de acuerdo con mis órdenes, y ningún rival desearía por un comportamiento poco leal contradecir las órdenes del padre de los dioses. Un juicio de infortunio es mejor mantenerlo escondido: el silencio suprime los pensamientos inexpresables, a fin de que, al ser

[8] Siguiendo una conjetura de Eriúgena, Eyssenhardt imprime "*ho nous acer*".

pronunciados, no perturben nuestros corazones con tristeza. Pero cuando un padre tiene noticias felices que contar, y por medio de su asentimiento obligatorio unirá a sus hijos en una unión firme, no tiene sentido no querer que estos sentimientos sean conocidos. Y por eso quiero anunciarles, deidades, mi querida familia, las noticias del compromiso de mi hijo, de hecho, creo que está bien que los dioses aprueben desde un principio el curso que se seguirá. Saben que el hijo de Maia tiene en mi corazón el lugar debido a un hijo célebre. Tengo buenas razones para el amor que le profeso, está acostumbrado a conmover el corazón de su padre. Pues es mi confianza, mi palabra, mi generosidad, y mi verdadero *genius*, el leal mensajero y el voz de mi mente, el ***Nous/* el sagrado honor**.[9] Sólo él puede dar el número de los dioses, sólo él puede conocer las estrellas titilantes, la dimensión de los cielos y su profundidad; él conoce el número de las mareas menguantes, cuán grandes son las mareas crecientes que el océano barre a lo largo de sus costas, el conoce el lazo que **une los elementos contrarios**, y yo, el Padre, refuerzo estos lazos a través de él, quizá solo la Pietas pueda calcular qué recompensas pagar a esta obediencia. Puesto que aunque a menudo vuela en frente del equipo de Febo, ¿**no vuelve acaso luego a su rol de servidor**? Aun más, es tan devoto de los honores de sus tíos, que es difícil decir quién tiene el mayor poder sobre él. Años pasados en servicio devoto indican que debería autorizársele el casamiento y además, su joven vigor es un incentivo agregado para el matrimonio. La muchacha que ha tomado su capricho es extremadamente cultivada y su igual en el estudio; es nacida en la tierra, pero destinada a alcanzar las estrellas; **a menudo en sus veloces circuitos ella sobrepasa a Mercurio y abarca el globo terrestre**. Que su origen terrestre no sea obstáculo para esta noble muchacha. Oh dioses, debemos considerar y recordar que sus ruidos infantiles son guardados en la tierra,[10] que las oculta en sus santuarios. Dejemos que comiencen su vida de casados en igualdad de condiciones, y dejemos que acrecienten el número de estrellas con descendientes de mi estirpe.[11]

Este pasaje contiene mucha información acerca del universo religioso-filosófico de la obra. En apariencia nos hallamos –al menos hasta ahora– en un escenario Olímpico, aunque no en el Olimpo, en el cual Júpiter como padre y primero entre los dioses deja clara su autoridad; y si dialoga con el resto de los dioses es únicamente por su bondad, no porque se le requiera. Hay también alguna alusión que puede ser interpretada en clave neoplatónica, como la de *nous* (si seguimos la *lectio* que propone Eriúgena en su comentario y que aún mantiene alguna edición moderna), asimilable al

[9] Stahl sigue la variante que propone Eriúgena "*ho nous*", mientras que las restantes ediciones modernas optan por "*sacer honos*". Aunque esta última parece ser la más aceptada, no deja de ser interesante la primera, mediante la cual se está considerando a Mercurio el *nous* asimilable a la segunda hipóstasis neoplatónica, caracterización que parece estar de acuerdo con su función a lo largo de la obra.

[10] Alusión a la creencia popular de que los dioses pasaban su infancia y niñez en la tierra, cf. Arnobius *Adv. Nationes* 4.21.

[11] El discurso es similar y probablemente tomado del de la deificación de Hércules en *Met.* 9.243-58 (Ovidio).

intelecto neoplatónico. Otro elemento que se suma en esta descripción de Júpiter es el planetario: a lo largo de *De nuptiis* los dioses- personajes serán también caracterizados como planetas, y es por eso que, como ya vimos y ahora se repite, Mercurio está siempre cerca de su hermano Apolo, dadas sus órbitas heliocéntricas. El discurso de Júpiter termina de ordenar las jerarquías divinas que ya aparecían presentadas en las palabras de Apolo y Mercurio.

Por otro lado, es el pasaje en que más información se nos da acerca de Mercurio. El otro momento es la descripción en prosa que el narrador hace del protagonista al comienzo de la *fabella*, más de carácter físico y que acentúa la naturaleza humana del personaje. Pero aquí se presenta a Mercurio en su genealogía, hijo de Maia y Júpiter, en su función, mensajero de Júpiter ante los dioses, y en su aspecto de relaciones humanas también, dado que habla su padre conmovido sobre su compromiso, algo sumamente mundano. El eje temático de la unión que se planteaba en el primer parágrafo encuentra aquí su correlato en el personaje protagonista, dado que en sus múltiples valencias [12] Mercurio es siempre un nexo de unión entre elementos divinos y humanos. Para reforzar de manera textual este rasgo, Júpiter usa casi las mismas palabras que el poeta al comenzar su obra: "*Quaeque elementa liget dissona nexio"* espeja así el *"dissona nexa foves* », del himno inicial para caracterizar a Himeneo y su función conciliadora.[13] Asimismo, también Filología es caracterizada, sobre todo cuando se alude a que el poder intelectual, que ella está encarnando, es más rápido que las órbitas de los planetas.

Hasta aquí parecemos estar en presencia de una comedia de enredos, o quizá mejor una parodia de una comedia de enredos, con un novio que busca prometida con algún esfuerzo, un poco obligado por su madre, aconsejado por su hermano y autorizado por su padre, si mucha voluntad para tomar sus decisiones ni llevarlas a cabo, tal como el *adulescens amans* de la comedia plautina. En este punto el relato se corresponde con la clasificación de « *fabella* » con la que lo anuncia Marciano, aunque contrasta con el aire filosófico del prólogo, y ciertamente también con el estilo grandilocuente que adoptan los dioses en sus discursos.

Conclusiones parciales

De lo revelado en este estudio podemos extraer algunas conclusiones parciales, que se completarán con el estudio pormenorizado de cada uno de los poemas:

1. El prólogo contrasta fuertemente con su contexto discursivo, ya que está seguido de un parágrafo en verso donde parece negarse lo expuesto, desde lo temático (la armonía de los contrarios) hasta lo discursivo, ya que Marciano hijo ataca a su padre principalmente sobre la base de la *inteligibilidad*, es decir, no comprende lo que su padre dice. En una obra que tiene como protagonista al lenguaje, y que busca desarticularlo y desprestigiarlo continuamente, el comienzo nos da una pauta clara de

[12] A la que se sumará la de Hermes Trismegisto y toda la tradición hermética a comienzos del libro II.

[13] Sobre el personaje de Mercurio y su caracterización, cf. Cardigni (2016b).

lo que debemos esperar. Esto ocurre en principio con todos los pasajes de carácter metaliterario programático de la obra, si bien no todos están en verso.

2. El resto de los pasajes parecen acercarnos una hoja de ruta para leer de *De nuptiis*: en los siguientes aspectos:

-la caracterización de su personaje principal, Mercurio, protagonista de este primer libro, que es presentado como dios, como planeta, y como personaje humano casi cómico, asimilándolo al *adulescens amans* plautino;
-el universo religioso-filosófico de la obra, conformado en el primer libro casi a semejanza del escenario Olímpico, con la suma de elementos fundamentalmente neoplatónicos.
-un punteo temático de los ejes de la obra en general (el matrimonio, la unión).

Básicamente entonces, los pasajes en verso parecen tematizar los tópicos principales del primer libro: escenario y protagonistas, y el *propositum*, presente en el prólogo. Por lo tanto podríamos arriesgar la hipótesis de que, mientras los pasajes en verso adelantan las concepciones temáticas de la obra, el resto del texto en prosa fija el tono de lectura e interpretación. En este sentido, si bien la sátira menipea se construye sobre la parodia, el objeto de esta necesita ser construido también para funcionar como blanco. Más allá de que este blanco forme parte, en general, de la cultura de la época, no resulta extraño que la propia obra lo reponga para "tenerlo a mano", y que los géneros poéticos respondan a esta distribución complementaria de prosa/ verso que se hace eco del par modelo/ parodia.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Ramelli, I. (ed.) (2006), *Marziano Capella. Le nozze di Mercurio e Filologia.* Milano: Bompiani.

Stahl, W. H. (1971) , *The marriage of Philology and Mercury*, vol. 2: 1977, tr. by W. H. Stahl and R. Johnson, with E. L. Burge. New York: Columbia University Press.

Willis, J. (1983), *Martianus Capella*. Lepizig: Teubner.

Bibliografía secundaria

Bajtín, M. (1982), *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno.

Bovey, M. (2003), *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*. Trieste : Edizioni Universitá di Trieste.

Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Cardigni, J. (2016a), "Hacia una parodia del saber en la sátira menipea: *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela", *Cuadernos Medievales*, Mar del Plata (en prensa).

---------- (2016b), "La recepción del hermetismo en Marciano Capela: la figura de Hermes en *De nuptiis Mercurii et Philologiae*", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Universidad de Buenos Aires (en prensa).

---------- (2015), "La construcción discursiva del epitalamio: contrastes y oposiciones en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela", *Anales de Filología Clásica*, vol. 26, 2013 (2015), pp. 19- 34. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/afc

Courtney, E. (1962), "Parody and Literary Allusion in Menippean Satire" *Philologus* 106, pp.86-100.

Dalzell, A. (1996), *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil and Ovid*, Toronto- Buffalo- London: University of Toronto Press.

Depew, M.- Obbink, D. (eds.) (2000), *Matrices of genre. Authors, Canon and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gersh, St. (1986), *Middle Platonism and Neo-Platonism: The Latin Tradition.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Harris, J. & Reichl, K. (eds.) (1997), *Prosimetrum. Corss- Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: Cambrigde University Press.

Petrovicova, K. (2010), "Martianus Capella als subversiver Parodist der Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis? Frage der Zugehörigkeit von *De nuptiis Philologiae et* Mercurii zur Gattung der Menippeischen Satire", *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, Budapest.

Relihan, J. (1984), "On the Origin of '*Menippean* Satire' as the Name of a Literary Genre", *CPh* 79, pp. 226-29.

---------- (1987), "Martianus Capella, the Good Teacher", *Pacific Coast Philology*, Vol. 22, No. 1/2 (Nov., 1987), pp. 59-70.

---------- (1993), *Ancient Menippean Satire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Schevenin, R. (2005- 2006), "Il prologo di Marziano Capella", *Incontri Triestini di filologia classica,* 5, pp. 133- 153.

Shanzer, D. (1986), *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii book I,* Berkeley.

Stahl, W. H. (1952), *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Vol. 1: *The quadrivium of Martianus.* New York: Columbia University Press.

DE LAS ETIQUETAS HISTORIOGRÁFICAS A LOS MODELOS DE SÍNTESIS DOCTRINAL: TEORÍAS DE LA ILUMINACIÓN Y DE LA ABSTRACCIÓN INTELECTUAL EN LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA DEL S. XIII

JULIO A. CASTELLO DUBRA
UBA - CONICET

Desde sus inicios la historiografía filosófica del S. XIII ha estado dominada por el problema de la identificación de sus principales corrientes doctrinales. Pareciera como si la organización del vasto material a investigar fuera imposible sin la agrupación en corrientes que nuclean los autores o las obras en torno de ciertos caracteres doctrinales o metodológicos comunes, y en relación con las fuentes prevalecientes. En lo que podría considerarse los albores de la historiografía crítico-erudita de la filosofía medieval, Maurice De Wulf (1900) había abogado por una cierta unidad sistemática inherente al pensamiento de toda la escolástica, expresada de manera más acabada en la síntesis de Tomás de Aquino. Tal discutible homogeneidad exigía reconocer, más allá del aristotelismo, un agustinismo prevaleciente en los miembros de la orden franciscana, como destacó tempranamente Franz Ehrle (1889). Pero fue sin duda Etienne Gilson quien en dos estudios seminales contribuyó a tipificar un tipo de agustinismo que consistía en una suerte de fusión del Dios iluminador de Agustín de Hipona con el Intelecto agente separado de Avicena, al que llamó por ello mismo "agustinismo avicenizante" (Gilson, 1926-1927; 1929). Si le sumamos a ello el aporte de Pierre Mandonnet (1908-1911), quien a principios de Siglo había visto en Siger de Brabante al fundador de un "averroísmo latino", un aristotelismo extremo que afirmaba desde el discurso filosófico ciertas tesis contrarias al dogma cristiano, quedaban las bases para la fijación de una estructura ternaria: una corriente más bien atada al patrimonio tradicional, el agustinismo franciscano; una corriente extrema abierta al nuevo patrimonio aristotélico recién llegado; y una postura intermedia, ubicada siempre en la síntesis de Tomás de Aquino. Quien consolidó este esquema ternario sobre bases diferentes fue Ferdinand Van Steenberghen (1966). Este autor consideró que todos los intentos de síntesis doctrinales anteriores a 1250 no pudieron superar un cierto nivel de eclecticismo como para ser consideradas verdaderas síntesis filosóficas, situación que quedaba reflejada en la etiqueta de "aristotelismo neoplatonizante" que les adjudicaba. Junto a la profunda y verdaderamente filosófica síntesis de Tomás de Aquino, se alzó prontamente un tipo de aristotelismo "heterodoxo" o radicalizado —el anteriormente denominado averroísmo latino—; y como reacción conservadora e intempestiva, incluso al aristotelismo moderado de Aquino, se nucleó, hacia el segundo cuarto del siglo, particularmente en torno de las condenaciones de 1277, un auténtico "neo-agustinismo", el de los franciscanos que rechazaron el nuevo repertorio filosófico

aristotélico y cuestionaron a Tomás de Aquino. Más allá de las divergencias o incluso de las polémicas entabladas entre los participantes de estos debates, lo cierto es que quedaba en pie un elemento común: la posición central asignada a Tomás de Aquino como hacedor de una síntesis armónica entre el pasado tradicional y los imperativos del nuevo horizonte histórico del S. XIII, entre filosofía y teología, entre razón y Revelación. Semejante apreciación lo convertía en el eje no solo de la evolución del pensamiento filosófico a lo largo del S XIII, sino incluso, finalmente, de todo el pensamiento filosófico medieval. Todo lo que precedía a Tomás de Aquino no podía constituir sino una preparación, una gestación; y todo lo que le sucedía no podía conducir sino a una crisis y a una declinación.

No por casualidad, dos de los intentos recientes de poner en cuestión este cuadro se refieren a estudios sobre la teoría del conocimiento, más precisamente, a la doctrina agustiniana de la iluminación, o más bien, su recepción en el período medieval o en la escolástica de los siglos XIII y XIV. Steven Marrone ha emprendido una extensa revisión del significado y el alcance de la iluminación en un amplio arco de autores, que abarca desde los primeros antecedentes en Robert Grossetteste y Guillermo de Auvernia, pasando por los "agustinianos clásicos" que contribuyeron a la sistematización de la doctrina de un modo coherente, como Juan Buenaventura y Juan Peckham, hasta los revisores y críticos de la teoría, Enrique de Gand y Juan Duns Escoto. En la perspectiva de Marrone, las corrientes o escuelas no pueden ser definidas por elementos doctrinales, sino más bien "por el recurso a un cierto grupo de metáforas y de modelos analíticos" (p. 15), con los que los autores enfrentan tópicos como la certeza del conocimiento, la formación de los conceptos, el origen de las verdades inmutables y el acceso íntimo a Dios. Por su parte, Lydia Schumacher ha intentado trazar la historia de la evolución de la doctrina agustiniana de la iluminación en la Edad Media, pasando por Anselmo de Canterbury, Juan Buenaventura y Tomás de Aquino hasta la declinación de la teoría en Juan Pedro de Olivi, Enrique de Gand y Juan Duns Escoto (Schumacher, 2011). Al insertar la iluminación agustiniana en el contexto que entiende le corresponde, a saber, el propiamente teológico, Schumacher llega a la conclusión inversa de la historiografía tradicional. Lejos de ser el "puro" y cabal representante del "agustinismo", Buenaventura aparece como más influido por el avicenismo y la teología de los victorinos, mientras que el verdadero agustiniano termina siendo ni más ni menos que Tomás de Aquino.

No es preciso acordar con todos y cada uno de los puntos de unos cuadros interpretativos tan amplios como los de Marrone y Schumacher; por otra parte, sería imposible discutirlos en unas pocas páginas. Es suficiente destacar lo inviable de determinar corrientes de pensamiento que queden definidas por elementos doctrinales, en particular, si ellos están, a su vez, determinados por la adscripción a ciertas fuentes, como para poder hablar de agustinismos, aristotelismos, avicenismos, etc.. Es posible esgrimir dos razones fundamentales que lo impiden. En primer lugar, basta atender al uso peculiar que los autores medievales hacen de sus fuentes. Contra el mito de un pensamiento repetitivo hasta el hartazgo, que carece de originalidad y reverencia las autoridades, los escritores medievales hacen un uso libre de sus fuentes autoritativas, las más de las veces, un uso descontextualizado y siempre en función de un interés o una línea de argumentación propia. En materia filosófica, la mera invocación de una autoridad significa cualquier cosa menos la garantía de una adscripción a la línea de

pensamiento de dicha autoridad. Por lo demás, la interpretación que los autores medievales hacen de sus fuentes está en muchos casos detrás de larguísimas tradiciones interpretativas, que se acumulan como en capas. Tal como lo podemos enunciar desde la hermenéutica contemporánea, un texto es, en buena medida, no otra cosa que su propia tradición interpretativa. De modo que lo que hacia el S. XIII puede representar el aristotelismo es, en realidad, un complejo entramado de una historia interpretativa que se inicia desde los comentadores tardo-antiguos y se prolonga en los filósofos islámicos.

En segundo lugar, las figuras prominentes dentro de las líneas autoritativas tienen el suficiente peso y relevancia históricas como para que en ningún caso puedan quedar absolutamente de lado. La autoridad de Agustín es demasiado profunda y consolidada a lo largo de siglos como para que un autor del S. XIII quiera meterse en el brete de contradecirlo. Es bastante obvio que Tomás de Aquino preferirá hacer cualquier cosa antes de decir que Agustín estaba equivocado en algún punto, esto es, preferirá *hacerle decir* cualquier cosa a Agustín. Del otro lado, no cabe duda de que el ingreso de Aristóteles en el occidente latino fue un acontecimiento histórico lo suficientemente significativo como para que hacia mediados del S. XIII, más allá de cierta retórica anti-aristotélica por parte de algunos autores enfervorizados, no haya casi nadie que pueda pretender *prescindir* absolutamente de la incorporación de la enciclopedia aristotélica. Por ello, sigue siendo correcto decir que, en algún sentido, en el S. XIII *todos* son aristotélicos, y, en última instancia, ninguno lo es en pureza.

Si no es posible, entonces, identificar corrientes sobre la base de elementos doctrinales, parecería que sí queda en pie un criterio basado en un elemento originario y distintivo del contexto histórico que emerge hacia el S. XIII: el de las tradiciones al interior de las órdenes mendicantes, esto es, la franciscana y la dominicana. Y efectivamente, cuando uno analiza el ensayo de detectar las tesis comúnmente compartidas, se encuentra con una cierta recurrencia, particularmente en la orden franciscana. Paradójicamente, y como señalara hace tiempo De Wulf (1932), ese conglomerado de tesis no concierne tanto a la teoría del conocimiento, con la doctrina agustiniana de la iluminación como caso destacado, cuanto a una serie de cuestiones ontológicas, más precisamente, ciertas derivaciones del hilemorfismo aristotélico: la pluralidad de las formas sustanciales, la composición de materia y forma en las sustancias espirituales como el ángel o el alma humana, o la actualidad de la materia primera. Sin embargo, la presencia de este relativo patrimonio común no permite ir mucho más allá. Por una parte, este baluarte doctrinal puede que permita identificar cierta tendencia dominante en miembros de la orden franciscana. Pero lo que se le opone es, una vez más, no una respectiva contra-corriente sino apenas la figura aislada de Tomás de Aquino, quien argumentó sistemáticamente contra este conjunto de tesis. En todo caso, la orden dominicana construyó institucionalmente, y, con esfuerzo, ese patrimonio propio de tesis, a través de una supervisión interna que buscaba erigir a Tomás de Aquino como el gran maestro de la orden. Para hacerlo, tuvo que contrarrestar la acción de actores disidentes, como Durando de Saint Pourcain. Ello indica que, por mucho que hubiera elementos doctrinales o que se buscara fijarlos, ambas órdenes contaron con sus respectivos miembros "díscolos" u "ovejas negras". En el caso de la orden franciscana, fácilmente aparecen en tal calidad Pedro de Juan Olivi, y, luego, Guillermo de Ockham.

En estas condiciones, cabe preguntarnos cómo organizar el vasto material que se ofrece a la investigación de tal modo que permita orientarla, y qué queda en pie finalmente de las propuestas historiográficas anteriores. Para ello, vamos a partir, en primer lugar, de una definición general de "filosofía medieval", una caracterización *a posteriori* inducida a partir de un rasgo predominante en los tres universos culturales que comprenden la denominada Edad Media —el judío, el cristiano y el islámico—. Podemos entender la filosofía medieval como el hecho de la recepción de la filosofía antigua por y para la perspectiva de cada uno de esos universos culturales, una recepción que no se reduce a una mera asimilación, sino que incluye la apropiación y la reelaboración de la filosofía heredada desde un nuevo horizonte conceptual e histórico. Esta recepción es de carácter eminentemente *textual*, en el sentido de acontece que como la configuración de un pensamiento propio a partir y en torno de un conjunto de textos considerados magistrales. Pues bien, en estos términos, lo que caracteriza a cada una de las respectivas fases o momentos de la evolución de estos universos culturales es una cierta síntesis o integración de fuentes primordiales. Uno puede discutir o evaluar —luego de haber tratado de comprenderlos— el grado de acabamiento de cada uno de estos intentos de integración como para que merezcan ser denominadas verdaderas síntesis y no meros ejercicios de eclecticismo, así como uno puede apreciar de diversa manera la forma en que han respondido a sus respectivos desafíos históricos, o, incluso, el valor de verdad que pueda caberles en una confrontación más allá de la historia. Pero eso no modifica el hecho de que se trata, en cada caso, de una integración de elementos doctrinales, provenientes de numerosas y diversas tradiciones textuales, en un nuevo compuesto dotado de un cierto perfil propio.

En tal sentido, podemos decir que lo que opone a los autores no es un aristotelismo enfrentado a un agustinismo, o una "tendencia de familia" franciscana versus una dominicana, sino diversos *modelos* de síntesis, que pueden diferenciarse en la medida en que privilegian ciertas fuentes en detrimento de otras, responden de distinta manera a similares o diferentes problemas teóricos y enfrentan de distinta manera los mismos desafíos históricos.

Para que esta aseveración no resulte tan abstracta, voy a intentar ejemplificarla con un caso relevante: la "adaptación" que Aquino hace de la iluminación agustiniana en un texto generalmente conocido como "*De magistro*", que corresponde, en verdad, a la undécima de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* El tratamiento de un tema tan vasto y profundo como el de la verdad le merece a Tomás de Aquino el desarrollo de una serie de cuestiones vinculadas con el conocimiento. Entre ellas, está el de la adquisición del mismo, lo que implica en cierto momento resolver la cuestión de si "un hombre puede enseñar a otro o únicamente Dios". La referencia a Agustín es explícita, sobre todo si se tiene en cuenta una buena parte de los argumentos vertidos *in contrario.* En efecto, Tomás de Aquino debe asumir el desafío de enfrentar la polémica tesis de Agustín en su *De magistro*, donde parece sugerir que el maestro externo no tiene nada que "enseñar" propiamente hablando, si por tal cosa se entiende la "transmisión" de un conocimiento que el alumno no tenga o no pueda reconocer por sí mismo. El único y verdadero maestro, en tal sentido, es, para Agustín, el maestro interior, Cristo, quien "enseña" en el corazón del hombre.

Para elaborar su respuesta Aquino parte, en primer lugar, de la concepción de la axiomática aristotélica, según la cual el proceso que lleva a cabo la razón humana en la

adquisición del conocimiento no es otra cosa que el descubrimiento de las verdades que pueden deducirse de los principios fundamentales del conocimiento, a saber, las proposiciones primarias que son inmediatamente evidentes a todo entendimiento humano —los "axiomas" de Aristóteles, o, "*dignitates*" en la terminología del Avicena latino—, y las concepciones primarias con la *ratio entis* —ahora sí, en contexto y terminología puramente avicenianas—. En el fondo, la tarea del maestro no es otra cosa que contribuir a que el alumno, esto es, el individuo, pueda recorrer el mismo camino que la razón humana ya ha hecho. Para ello, no tiene más que asistir a la razón individual del alumno, proporcionándole mediante ciertos signos los instrumentos para que pueda alcanzar por sí solo las debidas conclusiones. En estos términos, aquellos primeros principios del conocimiento según la axiomática aristotélica y aviceniana pueden ser reinterpretados por Aquino como las "semillas del conocimiento", en las cuales está contenida toda la secuencia de conocimientos derivados como "en ciertas razones seminales", una especie de guiño a la tradición agustiniana —a nuestro modo de ver, no exento de cierta ironía—. Aquino cierra su exposición señalando que "la luz" del entendimiento humano, por la cual tenemos certeza de esas verdades indemostrables, ha sido dada por Dios, "como una semejanza de la verdad creada resultante en nosotros" (*De veritate* q. 11, a. 1). Y en tal medida es que puede recogerse el *dictum* agustinano según el cual "sólo Dios *principal* e interiormente enseña", aunque pueda decirse que el hombre enseña según el modo antes indicado (*ibid.,* subrayado nuestro).

Tras una interpretación tradicional que ponía el énfasis en la ruptura que la posición de Aquino implicaba con respecto al paradigma tradicional agustiniano, algunas interpretaciones recientes se han tomado más en serio la concesión que Tomás de Aquino haría a la doctrina de la iluminación (Smit, 2001; Pasnau, 2015). Aunque estas revisiones aciertan en reconocer que, después de todo, hay en Tomás de Aquino un lugar para una iluminación divina, que da cuenta de un hecho que de otro modo Aquino no puede explicar —la certeza sobre verdades evidentes con anterioridad a la experiencia sensible—, la presunta armonización de Aquino adquiere otro sentido cuando es confrontada con los adversarios de su horizonte histórico. La operación de asimilación o integración de la iluminación agustiniana a la noética aristotélica debe verse, más que como una concesión a la tradición agustiniana, como una traducción de las fórmulas agustinianas al contenido de la noética aristotélica, esto es, a una teoría del conocimiento intelectual abstraccionista, basada en el *De anima* de Aristóteles con el aporte de elementos avicenianos y hasta averroístas: todo ello, a su vez, ajustado a las exigencias de la axiomática aristotélica basada en los *Analíticos segundos* con elementos de la teoría de las "nociones primeras" formulada por Avicena. En suma, la síntesis de Tomás de Aquino privilegia una capacidad natural para desarrollar una acción inmanente a la razón humana abierta a los contenidos del mundo de la experiencia.

Si uno compara esta síntesis con la de un "agustiniano" eventualmente "anti-aristotélico" como Buenaventura, se encontraría con la paradoja de que en ambos se halla la misma tríada de elementos fundamentales: la iluminación agustiniana, las

nociones primeras de Avicena y el modelo aristotélico de ciencia.[1] Lo que distingue a ambos modelos de síntesis es más bien la forma de integrar dichos elementos: en el caso de Tomás, una aceptación simbólica o formal —en la interpretación tradicional— o mayormente limitada —en la interpretación reciente— de la función de la iluminación divina, y un mayor desarrollo de la interacción entre potencias inmanentes al alma como el intelecto posible y el agente. En el caso de Buenaventura, una mayor impronta del ejemplarismo agustiniano, que determina una doble consideración de la realidad: en su *ratio* creada y en su *ratio* eterna en la mente divina; lo cual exige un papel distinto y más protagónico de la iluminación. O bien la diferencia entre ambos modelos se aprecia todavía más en el modo en que se insertan en sus respectivas formas de articulación —y no mera "concordancia"— entre filosofía y teología: en el caso de Aquino, un desarrollo autónomo de la razón natural que es concreción de *la* filosofía, completada o perfeccionada por la Gracia; y en el de Buenaventura, una filosofía que desde un principio busca constituirse como "*nuestra* metafísica" cristiana, y así rehabilitar la posibilidad del "camino interior" de ascenso hacia Dios de la antigua y tradicional sabiduría agustiniana.

Es evidente que el desafío al que se enfrenta este tipo de propuesta historiográfica es el de evitar condenar el material de estudio y de investigación a una dispersión que sólo encuentra su límite último en la singularidad de un autor, en la exclusividad de una etapa de la evolución de un autor, o, en la peculiaridad de una obra. La prolijidad histórica que castiga las generalizaciones culmina más de una vez en proposiciones del tipo: "esto es esto (éste es éste)" y "esto otro es esto otro". En comparación con ello, las categorizaciones y las generalizaciones que éstas implican se muestran más amigables, sobre todo para la función docente. En todo caso, se trata de que los denominadores comunes aparezcan como el resultado de un examen empírico de las complejidades históricas y no como un *a priori* que organiza el material histórico conforme a lo que ya sabe va a encontrar.

Bibliografía

Ehrle, F. (1889), "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik", *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5, pp. 603-35.

Gilson, E. (1926-27), "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" *AHDLMA* 1, pp. 5-127.

Gilson, E. (1929), "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant" *AHDLMA* 4, pp. 5-149.

Mandonnet, P. (1908-1911), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. 2ª ed., 2 vols.. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

Marrone, S.P. (2001), *The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century.* Leiden: Brill.

Pasnau, R. (1997), *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasnau, R. (2015), "Divine Illumination" en Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/illumination/>.

Petersen Boring, W. (2010), "Augustinian illumination: A reconsideration of Bonaventura's *Quaestiones disputatae de scientia Christi* IV, Aquinas's *Summa theologiae* Ia.84, 1-8, and Henry

[1] Para un análisis que revisa la presunta contraposición entre ambos autores, remitimos al trabajo de Petersen Boring (2010).

of Ghent's, *Summa quaestionum ordinarum*, Q. 2 , art. 1, 2", *Franciscan Studies* 68, pp. 39-81.
Schumacher, L. (2011), Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
Smit, H. (2001), "Aquinas's Abstractionism" *Medieval Philosophy and Theology* 10, pp. 85-118.
Van Steenberghen, D. (1966), *La philosophie au XIII^e siècle.* Louvain: Publications Universitaires.
Wulf, M. de (1900), *Histoire de la philosophie médiévale*. 3 vols.. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie [6ta ed.: 1936].
Wulf, M., de (1932), "Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIIIe siècle" *Revue néo-scolastique de philosophie* 34:33, pp. 5-20.

EL CONCEPTO DEL "PODER" EN DON JUAN MANUEL[1]

EMILIO J. CELA HEFFEL
UBA

La muerte de los infantes don Pedro y don Juan en la vega de Granada en 1319 abrirá el juego en el que don Juan Manuel (dJM) cumplirá un rol destacado en el ejercicio de la tutoría de Alfonso XI.

Una idea del poder que construyó este noble castellano al momento la asunción del nuevo monarca hacia 1325, la encontramos reflejado en el *Poema de Alfonso Onceno:*

> Ricos omnes son, onrados
> altos de generación
> e son muy apoderados
> en Casti(e)lla e en Leon
>
> Si se quisieren alçar,
> faservos han cru(d)a guerra:
> non vos dexarán regnar,
> nin aver palmo de tierra (ee. 170-171)

No deja de llamarnos la atención una definición a primeras claras sobre la relación entre "poder" y "propiedad": don Juan Manuel era un noble que se constituía como un potencial peligro para la gobernabilidad del joven monarca castellano. Debemos, por lo tanto, retrotraernos unos años antes de la participación de don Juan Manuel en la tutoría del joven monarca castellano, para identificar una concepción del "poder" que será el marco teórico con el que don Juan Manuel se manejará fuera de su señorío patrimonial.

Hijo del infante don Manuel, hermano del rey Alfonso X el sabio y de doña Beatriz de Saboya, don Juan Manuel interviene en los asuntos públicos a la temprana edad de 12 años tras la invasión de los moros de Granada en el reino de Murcia. Más allá de sus dotes militares, dJM detentaba un poder no menor en cuanto a sus posesiones territoriales.[2] Si bien la alianza con Jaime II de Aragón le permitirá mantener su honra y estado, no será sino fruto de la circunstancia.[3] En lo referido a su

[1] El presente trabajo se desprende de mi proyecto de tesis "El intercambio epistolar entre don Juan Manuel y Jaime II de Aragón. Edición y estudio", que desarrollo en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

[2] Ver Petrel Marín (1998) y Molina (1982).

[3] El pacto matrimonial entre don Juan Manuel y Constanza de Aragón se firma el 9 de abril de 1303 en Játiba. Ver Archivo de la Corona de Aragón, Real Cancillería, Registro 292, ff 13r-16v.

participación en los hechos futuros de la política castellana, Andrés Giménez Soler señala:

> En ningún tiempo hubiera podido un hombre como Don Juan Manuel permanecer indiferente a la vida política; su nacimiento y sus riquezas y por consecuencia su poder le destinaba a ser personaje de influencia en el Estado: hijo de infante, nieto de un rey, señor de muchas villas y castillos, su abolengo le daba prestigio y poder. Aunque hubiera querido sustraerse a los trastornos de Castilla no lo habría logrado; el reino de Murcia, del cual era Adelantado y en el cual tenía, si no sus posesiones más preciadas, las más pingües, fue teatro de una guerra internacional de conquista, en cuyo resultado estaba comprometida la fortuna personal del hijo de Don Manuel. (Giménez Soler, 1932: 6)

El ingreso de lleno en carrera por el cargo de tutor del joven Alfonso XI de Castilla, queda plasmado en la carta fechada el 17 de Julio de 1319 en la cual Jaime II de Aragón le escribe a don Juan Manuel tras enterarse del fallecimiento de los infantes don Pedro y don Juan. Dicha misiva se convertirá en el "aval" que necesita don Juan Manuel para iniciar su camino hacia la tutoría:

> (...) Ca en las adverssidades se muestran e se esmeran los hombres virtuosos por que façe menester Don Johan que vos prendades en tal e en tal guisado los aferes del Rey Don Alfonso vuestro sobrino que es muy moço como uos sabedes. Et aun los aferes de los regnos que por el caso que es acaescido son en periglo que se muestre la vuestra bondat e que Dios uos aya que gradesçer end ayades buen nombre e buona fama por el mundo (...)[4]

En el intercambio epistolar que mantuvo con su suegro Jaime II de Aragón, don Juan Manuel relató desde su perspectiva, de qué manera se fue dando las condiciones para que sea reconocido como tutor, casi de forma fortuita. Así lo evidencia una carta fechada el 20 de agosto de 1319, enviada por el monarca aragonés a don Juan Manuel:

> E a lo que se contenia en nuestra carta que prelados e otras gentes e omnes buenos de los consejos vinieron a uos que quisiessedes tomar la tutoria vos respondiemos que nos plugo por que vos sodes tal que y vos servirades a Dios e al Rey e en mucho caye a vos.[5]

El rey de Aragón únicamente señala que "vinieron a vos" recalcando los valores que el monarca mismo le había celebrado, quitando toda referencia a la metodología

[4] Archivo de la Corona de Aragón, Real Cancillería, Registro 245 ff. 153r y 154v. La transcripción es nuestra; la misma carta fue publicada por Andrés Giménez Soler (Giménez Soler, 1932: 478-479) pero la transcripción no está completa.

[5] Archivo de la Corona de Aragón, Real Cancillería, Registro 245 fol. 176. La transcripción es nuestra; la misma carta fue publicada por Andrés Giménez Soler (Giménez Soler, 1932: 479).

empleada por don Juan Manuel para ser reconocido como tutor; sin embargo la Gran Crónica de Alfonso XI (GCAXI) se encarga de enfatizar que dicho ofrecimiento -en general todos los ofrecimientos- no son sino producto de alianzas que estableció el noble castellano en forma personal, desconociendo el derecho que ostentaba la reina María de Molina.

Don Juan Manuel fue consciente de que la forma más eficiente para lograr sus objetivos y poder plasmar así su visión de poder era través de las alianzas con las diversas poblaciones que lo fueron reconociendo como tutor. De esta manera, el noble castellano obligó a la reina María de Molina a convocar a Cortes en la ciudad de Valladolid en 1320 para validar lo que por uso de la "fuerza" había logrado conquistar don Juan Manuel:

> (...) e con el consejo desta noble rreyna dieron al rey tutores, aquellos que entendieron que eran buenos e abtos par se parar a grandes fechos si menester fuese. E estos fueron el infante don Felipe e don Joan hijo del infante don Juan e don Joan hijo del infante don Manuel. E ansi fueron fechos los tutores con plazer e otorgamiento de la noble rreyna e de todos en general (...) (GCAXI, I, XXXVII, 350)

El concepto de "poder" que concibió don Juan Manuel respondió a una necesidad de ampliación y mejoramiento de su "estado", ya que como afirma De Stefano *Don Juan Manuel habla a menudo de la dificultad para mantener el "estado" cuando se tiene poco poder y riqueza (...)* (De Stefano, 1962: 345); por ello la tutoría se convierte en un excelente medio para llevar a cabo dicho acrecentamiento.

Si bien don Juan Manuel se consideraba el más preparado para ejercer la tutoría, la GCAXI señala en forma cuestionable dichos "virtudes": *(...)* s*egun las condiçiones de los que eran en la tierra, que ninguno no cunplia mas para ser tutor del rrey que el* (I, XXII, 324).[6]

No obstante, las virtudes que detentaba don Juan Manuel no fueron suficientes y debió recurrir a las alianzas con diversas poblaciones castellanas (Extremadura, Ávila, Córdoba, entre otras) para que lo reconozcan como tutor. Aún así esto no fue suficiente y no fue hasta que don Juan Manuel confecciona el sello de tutor *(...) começo a vsar e dar el ofizios e tierras e a librar pleytos, e tiro los pleytos que non viniesen ante el rrey, ni las alçadas (...)* (GCAXI, I, XXIV, 327) que su cruzada comenzó a tener éxito. No es menor el rol de las poblaciones quienes ya habían adquirido cierta autonomía para el siglo XIV; esto les permitió, de alguna manera, ser partícipes activas frente a las disputas que la nobleza y la realeza venían dirimiendo desde hacía tiempo. Sin ellas, la estrategia realizada por los tutores (y en especial de don Juan Manuel) no tendría ningún asidero, ya que eran ellas las que mejor entendían

[6] De Stefano señala que don Juan Manuel "*Fue de los hombres formados en la nobleza del espíritu de un pasado que se mantenía vivo; detrás de sí tenía un Rey Santo y un Rey Sabio, y una época de grandes hazañas en la que su clase era portadora de las virtudes que la llevaban a ser la cabeza de la sociedad (...)*"(De Stefano, 1962: 503). No es descabellado pensar, con semejantes antecedentes, que don Juan Manuel se considere el más preparado para llevar a cabo la tarea de tutor del rey, reforzado así por una idea de virtud heredada.

que los candidatos a cubrir la tutoría, debían contar con su apoyo para tomar control del cargo.

A pesar de ello, la Crónica centrará sus críticas no hacia las poblaciones sino hacia don Juan Manuel (y en un primer momento hacia el infante don Felipe) debido a que *(...) pues el ynfante don Felipe e don Joan se llamauan tutores e non fueron fechos por cortes (...)* (GCAXI, I, XXXIII, 344). Este fue el efecto deseado con el que don Juan Manuel forzó una instancia que por otro medio hubiese sido imposible. Sin embargo, la actitud frente a la realeza no fue la misma por parte de don Juan Manuel, mientras desafiaba constantemente las decisiones de la corona de Castilla, mantuvo otra actitud en cuanto se refiere a la Corona de Aragón como se evidencia en una carta fechada el 3 de Julio de 1323 cuando Jaime II de Aragón le niega la posibilidad a don Juan Manuel para acuñar moneda en Villena:

> (...) nos demandavades para que vos diessemos autoridat (...) façer moneda en la tierra que tenedes en nuestra senyoria. E nos don Johan obligacion nos tenemos de fazer vos tal gracia como estas et otras por buenos debdos que con vos haviades. E porque muy grant pro havemos en la uestra honra mas dubdamos que lo podamos fazer.[7]

Si bien el rey de Aragón le negó dicho pedido *En el Regno de Valençia ha privilegio feyto por el Rey Don Jayme nuestro avuelo que no pueda aver en todo el Regno sino moneda Real (...)* no lo hace sino antes atenuar lo que supondrá una decepción para el noble castellano *(...) nos tenemos de fazer vos tal gracia como estas et otras por buenos debdos que con uos haviades* (...)[8].

La motivación de don Juan Manuel siempre ha sido incrementar su estado y su honra yencuentra en la tutoría la forma de llegar a ella. En este sentido De Stefano afirma:

> Es curioso y digno de señalarse que esta distinción se encuentra en el Infante cuando distingue entre "ricos homes" y "homes ricos". En el primer caso estamos en presencia de la riqueza en relación con el poder y honra del poseedor; en el segundo, la riqueza no denota " honra ", puesto que decir "home rico" se entiende de cualquier hombre que tenga riqueza, "también ruano como mercadero", sin que ello lo califique de persona de honra y poder (...) (De Stefano, 1962: 350)

La oposición de la reina y del infante Felipe en su inicio se debe, tal y como lo reflejó la GCAXI a que las motivaciones del noble castellano siempre fueron egoístas *(...) tovo ojo para la tutoria toda, entendiendo que no avia en el rreyno ninguno para ella atan pertenesçiente como el* (...) (I, XII, 324) e incluso, retratarlo a don Juan

[7] Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería Real, Registro 248, fol 3r. Esta carta aparece mencionada en el trabajo de Giménez Soler (Giménez Soler, 1932: 503) pero no es transcripta. La transcripción es nuestra.

[8] Ídem.

Manuel en reiterados pasajes como un hombre codicioso, al que no sólo le importaba el poder al que accede con el cargo de tutor sino además con una clara intención de incrementar sus riquezas.

La táctica implementada por don Juan Manuel a partir de la confección de un nuevo sello de tutor es la negociación. La ofensa provocada hacia el bando de la reina María y a los buenos hombres de Castilla será su moneda de intercambio para forzar un reconocimiento oficial por parte de la monarquía.

En esas circunstancias, la reina doña María estando en el Monasterio de Perales[9] convoca a todos los involucrados y les propone que todos resignen a la tutoría en pos del bienestar del reino:

> (...) se ayuntasen todos los de la tierra e que escogiesen por tutor al que fuese mas seruiçio de Dios y del rrey e guarda e anparamiento de toda la tierra e de mas que le aseguraua e le asegurarie, que si el esto fiziese, que le ayudarie quanto pudiese por que lo tomasen por tutor (...) (GCAXI, I, XXXI, 340).

Frente a tal ofrecimiento podría pensarse que con el aval de la reina, don Juan Manuel tendría más posibilidades de legitimar su cargo de tutor; sin embargo, el cronista insiste en mostrar el costado más ambicioso, egoísta y obstinado del noble castellano: *E el dixo que lo non farie en ninguna manera del mundo, e que ante perderia el cuerpo e quanto oviese, ante de dexar la tutoria.* (GCAXI, I, XXXI, 340)

La concepción de "poder" que aplicó don Juan Manuel consiste en una nueva perspectiva donde méritos personales son una moneda de intercambio, incluso extorsiva, para acceder al poder, siempre y cuando éste interprete los intereses individuales de los otros actores involucrados.

La tutoría no sólo representaba una instancia a través de la cual don Juan Manuel podía acrecentar y afianzar su poder sino también una plataforma desde la cual pudiese aumentar sus riquezas; lo que a primera vista parece un conflicto de intereses no es sino parte de la concepción que el noble castellano tuvo de ambos conceptos, tal y como lo señala De Stefano:

> Análoga es la idea de Don Juan Manuel para quien honra significa respeto, demostración de aprecio y estima, o reverencia (...) lo cual vendría a ser un aspecto más de la correlación entre privilegio y deber. Por último, el poder supone también honra, entendiéndose 'rico', 'riqueza' por poder y nobleza (...) (De Stefano, 1962:344).

La "extorsión" llevada a cabo por don Juan Manuel, lo separa de la metodología aplicada por el infante don Pedro y el infante don Juan durante la 1° tutoría: su necesidad de ampliar su riqueza no va separado del ejercicio del poder, como así tampoco es incompatible los medios de los cuales se sirva para lograr sus objetivos.

Se ha tomado a la riqueza como un beneficio colateral en el ejercicio de la tutoría, sin

[9] Si bien la GCAXI no señala con exactitud la fecha en la que se encuentra en el Monasterio de Perales, la edición crítica de Antonio Devoto que utilizamos, señala como posibles fechas de dicha visita entre septiembre y octubre de 1320.

embargo para don Juan Manuel, esto no es así: para él, riqueza y poder no eran conceptos incompatibles, tal y como lo señala De Stefano:

> Don Juan Manuel habla a menudo de la dificultad para mantener el "estado" cuando se tiene poco poder y riqueza (...) No nos debe extrañar que Don Juan Manuel, hombre ambicioso que no escatima ningún medio para aumentar sus posesiones y mejorar su posición, y que vive en una época en que la antigua estructura agraria comienza a resquebrajarse ante el empuje de nuevas formas económicas que amenazan la vieja sociedad estamental, dé tanta importancia a la riqueza (...) (De Stefano, 1962: 349).

Para el 23 de Agosto de 1325, Alfonso XI cumplidos 14 años sale de la tutoría y convoca a los ricos hombres, prelados y los tres tutores: *(....) e alli dimitieron e dexaron la tutoria e el poder que della avien, el qual poder los de las villas les avien dado a cada vno dellos por si en departimiento* (GCAXI, II, L, 373). Llamativa declaración de principios cita el cronista al inicio de la mayoría de edad de Alfonso XI: el poder no emana de la realeza, sino que es del pueblo, quien le otorgó a cada tutor en un "departimiento" acorde a los intereses que cada uno esperaba obtener del otro.

La innovación como candidato hacia la tutoría que presentó don Juan Manuel no radicó en las alianzas entre los miembros de su propia clase ni en los pactos realizados con las poblaciones que lo van reconociendo como tutor en sí, sino en las condiciones que propiciaron éstas últimas. El reconocimiento progresivo de las poblaciones como tutor, le otorgó la condición necesaria para que don Juan Manuel mande "*façer*" el sello de tutor y con ello esgrima una herramienta extorsiva. En su concepción de "poder" el sello, confeccionado en clara oposición al bando de la reina María Molina y al resto de los buenos hombres de Castilla, representó la única herramienta innovadora con la cual contó don Juan Manuel para obligar a la reina a convocar a Cortes y reconocerlo oficialmente como tutor. Claro símbolo que se evidencia tras la asunción del monarca castellano en 1325 en donde la GCAXI señala: *E otrossi don Joan fijo del ynfante don Manuel diole el sello que el hizo fazer del rrey que el traye consigo para sellar las cartas que avie menester para las villas de su tutoria.* (II, L, 375) y con ello entregó el símbolo sobre el cual construyó las bases de su poder que lo consagró como uno de los tutores de Alfonso XI de Castilla.

Bibliografía

Catalán, D. (ed.) (1977), *Gran Crónica de Alfonso XI,* Madrid: Gredos.

De Stefano L. (1962), "La sociedad estamental en las obras de Don Juan Manuel", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XVI, pp. 329-354.

Giménez Soler, A. (1932), *Don Juan Manuel, biografía y estudio crítico,* Zaragoza: Tip. La Académica.

Molina Molina A. (1982), "Los dominios de don Juan Manuel", en *Don Juan Manuel VII Centenario*, Universidad de Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, pp. 215-226.

Victorio J. (Ed.) (1991), *Poema de Alfonso Onceno,* Madrid: Cátedra.

Petrel Marín A. (1998), *Hellin medieval*, Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel" de la excma diputación de Albacete, Diputación de Albacete, Seire I, Estudios, Número 106.

RED CHARTA. *Criterios de edición de documentos hispánicos (Orígenes - siglo XIX).* <http://www.charta.es > [Consulta: 26 de Noviembre de 2016].

KONRAD VON WÜRZBURG EN MANUSCRITOS MEDIEVALES Y EN LA CRÍTICA MODERNA.

GUSTAVO FERNÁNDEZ RIVA
UBA - CONICET

1. Introducción

El siglo XX estuvo dominado en gran medida por posturas opuestas al estudio de la obra literaria en relación a la vida de su autor. El formalismo ruso y el *new criticism* fueron pioneros en cuestionar el biografismo y propusieron considerar que la literatura es independiente de la biografía de su productor y debe ser analizada como un artefacto lingüístico, como un conjunto de procedimientos literarios. En la década del '60 el estructuralismo francés radicalizó esta postura. Las corrientes postestructuralistas continuaron y, en cierta forma, profundizaron la necesidad de pensar el texto sin autor. Sin embargo, las proclamas radicales de los teóricos literarios no bastaron para destruir la figura del autor en la cultura general y ni siquiera dentro de la misma investigación literaria. A pesar de todas las críticas parece que la categoría de autor sigue viva, pero ya no es posible utilizarla con ingenuidad.[1]

En los estudios medievales la discusión sobre el autor tiene particularidades que la diferencian fuertemente de la problemática moderna y que necesitan pensarse en sí mismas: Por un lado, las diferencias institucionales y culturales como la existencia del mecenazgo y la ausencia del mercado literario. Por otro, las diferencias técnicas como la reproducción manuscrita de textos y la transmisión oral. Si sumamos a estas, la distancia temporal y la escasez de testimonios conservados, es evidente que se requiere una teoría y un método particular que tenga en cuenta estas singularidades.

En esta ponencia presentaré brevemente algunos debates de la crítica en torno a Konrad von Würzburg y propondré abordarlo desde dos perspectivas que denomino biografista-histórica y textualista-filológica. La primera indaga sobre el individuo (o los individuos) históricos que compusieron el texto. Esta perspectiva es la más tradicional practicada por la filología desde el siglo XIX y nos permite entender mejor la obra en relación a su contexto de producción y pensar las condiciones y la finalidad con las que fue creada. Por su parte, la perspectiva textualista-filológica piensa al autor como una característica propia de los testimonios literarios, más allá del individuo histórico. Es la perspectiva que se desarrolló ampliamente a partir de los '60, en autores como Paul Zumthor, Roger Dragonetti y sus continuadores, así como más tarde en la *New Philology*.[2] Muchas veces los testimonios literarios incluyen nombres de autores en el

[1] Una recapitulación reciente de la discusión, aquí en extremo simplificada, en Topuzian, 2014. Para el contexto medieval: Bein, 2011: 19-27.

[2] En Zumthor 1972 encontramos esta idea ya muy desarrollada. Un ejemplo típico de la aproximación de la *New Philology* en Nichols 2006. Para un panorama general de la cuestión Greene, 2006.

paratexto (los títulos y comentarios de la obra). También es muy común que el autor forme parte del texto mismo, al nombrarse a sí mismo en el prólogo, en el epílogo y tal vez en el medio del relato. En este último caso el autor no influye la interpretación de la obra "desde fuera", sino desde dentro y, por lo tanto, es necesario analizarlo como una construcción literaria que se entreteje en el texto mismo. El autor desde la perspectiva textualista-filológica es construído, al mismo tiempo, por el texto y por el paratexto.

2. Konrad von würzburg desde la perspectiva biografista[3]

A diferencia de otros autores medievales, poseemos varios documentos que mencionan a Konrad von Würzburg, por lo cual es posible reconstruir, aunque sin detalle y con múltiples lagunas, algunos datos biográficos. Según los *Annales Colmarienses* Konrad habría muerto en el año 1287. Este testimonio resulta especialmente claro al incluir la mención directa de la labor de Konrad como poeta: *Cuonradus de Wirciburch, in Theutonico multorum bonorum dictaminum compilator*. *De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII* lo menciona aludiendo a una de sus obras más famosas, *Die goldene Schmiede* (La forja dorada): *Conradus de Wirciburg vagus fecit rhitmos Theutonicos de beata virgine preciosos*. Los demás testimonios no literarios conservados no hacen referencia directa a la profesión poética de Konrad, algunos son ambiguos y algunos probablemente refieren a homónimos, pero los más seguros permiten testimoniar su residencia en Basilea, su actividad poética y algunas fechas claves de su vida.

De las menciones de mecenas en los textos mismos se puede inferir que su producción fue desarrollada en Basilea y Estrasburgo entre las décadas del '60 y '80 del siglo XIII. No sería raro que viviendo en Basilea pudiera componer para interesados allí y en Estrasburgo, dada la cercanía geográfica de ambas ciudades y sus múltiples lazos comerciales e institucionales.

En un artículo, De Boor (1967) intentó demostrar que al menos dos de las obras de Konrad von Würzburg, *Turnier von Nantes* y *Engelhard*, habrían sido compuestas en una fase temprana en la región de Baja Renania, al analizar los personajes retratados en el torneo de la primera obra. Los estudios de Bleck (1987), y Rohr (2000) utilizan argumentos linguísticos para oponerse a esa hipótesis. Considero que la cuestión aún no puede resolverse, pues los argumentos de ambas partes son convincentes, pero no concluyentes. La tesis de De Boor tiene un gran poder explicativo de las obras, pero se mantiene en un terreno altamente especulativo.

Incluso con grandes lagunas biográficas, es posible reconstruir la silueta del autor histórico. Se trata de un autor eminentemente urbano, que escribía para la elite de la ciudad, a diferencia de la mayoría de los autores alemanes hasta esa época, que se inscribían, o bien en un contexto cortesano y aristocrático, o bien en uno clerical. Es también un poeta profesional. La producción literaria no es para él una actividad marginal como para muchos escritores nobles, ministeriales o monjes, cuya principal

[3] Los testimonios aquí mencionados son recopilados por Brandt, (1987) y revisados años más tarde en Brandt, (2009).

ocupación era otra. El quehacer literario es la profesión central de Konrad von Würzburg, lo que le genera ingresos monetarios y le otorga status en la comunidad. De esta manera, debe interpretarse el *vagus* con el que lo mencionan los *Anales de Estrasburgo*. No se trata del sentido original de poeta itinerante, sino que significaría "poeta profesional que depende de mecenas para subsistir".

3. Konrad von würzburg desde la perspectiva textualista

La tradición literaria entre los siglos XIII y comienzos del XVI le asigna a Konrad von Würzburg un lugar de priveligio. Las obras que lo nombran como autor son todas en verso, tanto narrativas como líricas. La crítica suele identificar las siguientes como adjudicaciones veraces: *Die goldene Schmiede* (poema mariano); *Die Klage der Kunst* (poema alegórico sobre la situación del arte); *Das Turnier von Nantes* (relato épico sobre un torneo); *Der Schwanritter* (relato breve sobre la leyenda del Caballero del Cisne); tres hagiografías *(Alexius, Silvester* y *Pantaleon*); *Partonopier und Meliur* (relato de amor y aventuras); *Trojanerkrieg* (obra original sobre la guerra de Troya); *Lírica* (dos *Leich*, 23 *Lieder* y 51 *Sprüche*); relatos cortos (*El corazón, Heinrich von Kempten* y *El galardón del mundo*).

Como se ve, Konrad compuso textos de géneros, extensiones y tenores complemente diferentes: desde historias llenas de erotismo y aventuras como *Partonopeu und Meliur* hasta piadosas hagiografías; desde pequeñas *Lieder* hasta monumentales épicas de materia clásica. Evidentemente, la versatilidad es una de las características principales de su producción. Los manuscritos también le adjudican otras obras que la crítica suele considerar apócrifas. *Mönch als Liebesbote* (cfr. VL 6, 654s) y *Frau Metze* (VL 1, 454s.) presentan característica de estilo y lenguaje tales que casi no quedan dudas sobre su caracter apócrifo. Fischer (1983, 144, nota 16) considera que se trata de un caso (relativamente común), en que se intenta otorgar renombre a una composición adjudicándola falsamente a un autor famoso. En el caso de *Frau Metze,* el manuscrito más antiguo (Karlsruhe, Donaueschinger, cod. 104) nombra al autor como *der arme Kuonrat,* mientras los posteriores lo hacen como Konrad von Würzburg. Según Fischer (164, nota 98) los copistas posteriores habrían cometido el error de adjudicación porque la trama transcurre en Würzburg, lo que es un indicio sobre la fama del autor en la época de composición de los grandes manuscritos misceláneos (siglos XIV-XV).

Die halbe Birne ("La media pera") ha resultado más problemático en la determinación de autoría. Este texto refiere como un caballero es ridiculizado por una princesa a causa de su desconocimiento de los modales apropiados en la mesa. El caballero se venga disfrazándose de bufón y logrando tener relaciones sexuales con la princesa. Se trata de un relato sin paralelos claros más que por motivos aislados y que data, por su lenguaje, de alrededor de 1300. Se encuentra completo en 6 manuscritos y fragmentariamente en uno. Cinco de los seis manuscritos nombran a Konrad von Würzburg como autor. Durante el siglo XIX este relato se consideraba parte del corpus de este autor, hasta que Laudan (1908) publico un artículo dedicado enteramente a rebatir esa opinión. Este crítico compara la métrica y el léxico de la obra con otros textos de Konrad von Würzburg y considera que se distancian lo suficiente como para asegurar, sin lugar a dudas, una autoría diferente. Sin embargo, esa

afirmación es muy cuestionable. Los resultados de Laudan no son tan contundentes y su metodología para recabar los datos y evaluarlos ha sido ampliamente críticada (particularmente en De Boor 1967). Ya Wolff (1893), el primer editor del texto, había encontrado numeros paralelos entre *Die Halbe Birne* y la obra restante de Konrad von Würzburg. Feistner (2000) afirma que detrás del análisis de Laudan se esconde una preocupación moral por sacar esta obra con contenido obsceno del corpus de un autor renombrado y virtuoso como Konrad von Würzburg. Esta crítica ha reivindicado la autoría de Konrad von Würzburg para el relato basandose en criterios temáticos: hay un interés por la relación entre los modales cortesanos y la alimentación que comparte con *Herzmaere* y *Heinrich von Kempten*. Considero que una argumentación temática como la de Feistner no puede utilizarse como una prueba de peso. Después de todo, la coincidencia temática puede fácilmente deberse a un interés de la época (son textos de alrededor de 1300). Sería necesario proseguir con análisis formales, con un criterio más estricto y científico, tal vez con la ayuda de métodos computacionales, para tratar de definir la cuestión.

Sin embargo, hay un aspecto que no podemos obviar más allá de la cuestión de la autoría histórica: para los lectores medievales estos textos apócrifos eran efectivamente de Konrad von Würzburg. En la tradición manuscrita nada indica que se dudara de ese hecho y la dificultad moderna para resolver la cuestión sugiere que no habría motivos para que los lectores medievales dudaran de su autenticidad. Incluso si Konrad von Würzburg era conocido principalmente por su obra mariana, *Die goldene Schmiede*, para los lectores medievales no era necesariamente incompatible con la composición de esta obra de caracter más obsceno o sencillo.

4. Combinando las perspectivas

En el caso de las obras apócrifas, es necesario diferenciar claramente las perspectivas biografista-histórica y textualista-filológica. Desde una perspectiva biografista es preciso continuar con análisis sobre la autoría real del texto. Resolver esta cuestón ayudaría a entender mejor la obra y su finalidad original. Pero, por otra parte, desde una perspectiva textualista, incluso los textos apócrifos forman parte del corpus de la obra de este autor. Esta perspectiva ayuda a comprender la manera en que los textos fueron interpretados durante siglos y los criterios para su inclusión en compilaciones.

Otros problemas requieren combinar las perspectivas sin poder diferenciarlas tan claramente. Esto sucede, por ejemplo, al analizar la utilización de la palabra *magister* para caracterizar a Konrad von Würzburg en la tradición manuscrita. Desde la perspectiva biografista hace referencia a que es alguien instruído en latín y no un simple poeta en lengua vulgar (como muchos juglares o incluso algunos autores nobles). Esto nos permite entender mejor las influencias del autor y las relaciones intertextuales en sus obras. Desde la perspectiva textualista ese calificativo constituye una imagen del autor que comenzó a ser construída por Konrad y que prosiguieron sus receptores. Esta figura de autor se posiciona en oposición a muchos escritores vernáculos que carecían de esta formación latina. Al mismo tiempo, lo liga al otro gran *meister* de la literatura alemana medieval: Gottfried von Straßburg. Ambos son autores urbanos con amplios conocimientos de la cultura latina que llevaron adelante su

producción en el mismo área geográfica. Al considerarse ambos como *magister* se constituyen como una tradición literaria propia, dentro del conjunto de la literatura cortesana. Ser un *magister*, un letrado, implica, además, presentarse como una autoridad en lo que a la escritura se refiere. Esa es la imagen de Konrad von Würzburg que nos ha ligado el *Mannessische Liederhandschrift*: Konrad es un maestro dictando a un escriba. Una imagen similar es la que encontramos en las menciones de Konrad von Würzburg en autores posteriores que lo caracterizan como el prototipo del autor erudito y letrado (Brandt, 2009, 67-68). Es así que, a partir de su fama, la figura de Konrad von Würzburg siguió construyéndose dentro del campo literario de los dos siglos siguientes a su muerte.

5. Conclusiones: ¿quién es Konrad von Würzburg?

Hemos mostrado que podemos aproximarnos al autor medieval desde dos perspectivas: biografista-histórica y textualista-filológica. Ambas perspectivas no necesariamente se excluyen, sino que deberían ser complementarias. La perspectiva biografista es útil para poder entender el contexto en que surgieron los textos, el tipo de motivaciones que pueden haber llevado a su composición, la finalidad que perseguían y el público que pretendían. Esta perspectiva tiene un poder explicativo limitado por varias razones. En primer lugar, porque los testimonios sobre la vida de Konrad von Würzburg son demasiado escasos. Por otro lado, muchos aspectos de la obra se escapan a los condicionamientos de la situación de producción para inscribirse en otro nivel (especialmente para el caso de obras que han sido transmitidas durante más de dos siglos en una cultura manuscrita). El exceso de una perspectiva biografista en la interpretación de las obras medieval ha llevado excesos interpretativos. Muchos críticos consideran que la composición de todas las obras del corpus de Konrad von Würzburg deben responder a una motivación concreta por parte de sus mecenas (ver por ejemplo, Brandt, 2009, 36-43). Algunas de estas interpretaciones se sostienen mejor, pero la mayoría parecen ser extremadamente asociativas y presuponen que la producción literaria depende absolutamente de las situaciones contextuales. Hay que considerar que ciertas obras literarias podrían resultar interesantes para los mecenas incluso si no referían a situaciones coyunturales concretas, sino a temáticas generales.

La perspectiva textualista enriquece la interpretación con la figura de autor que los mismos textos presentan o que se ha ido construyendo a lo largo de la tradición manuscrita. El autor está puesto al servicio de la creación de efectos de lectura, por lo cual es una materia maleable. Desde esta perspectiva cobran protagonismo los efectos de interpretación que la figura de autor ejerce sobre los textos que se le atribuyen.

Para concluir, recordemos que estas perspectivas no son antitéticas, sino complementarias. La perspectiva biografista bien encarada tiene la virtud de anclar la obra en un contexto de producción en el que pretendía tener efectos inmediatos. La perspectiva textualista nos permite entender el autor tal como se construye en el texto y los efectos de sentido que el texto ha generado a lo largo de su recepción. Un buen balance entre ambas permite que la categoría de autor siga siendo productiva para explorar el potencial de significados de los textos.

Bibliografía

Bein, T. (2011), *Textkritik. Eine Einführung in Grundlagen germanistisch-mediävistischer Editionswissenschaft.* Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Bleck, R. (1987), *Überlegungen zur Entstehungssituation der Werke Konrads von Würzburg, in denen kein Auftraggeber genannt wird.* Viena: Halosar.

Brandt, R. (1987), *Konrad von Würzburg*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

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

De Boor, H. (1967), "Die Chronologie der Werke Konrads von Würzburg, insbesondere die Stellung des Turniers von Nantes", *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 89, pp. 210–69.

Feistner, E. (2000), "Kulinarische Begegnungen: Konrad von Würzburg und die 'Halbe Birne'", en Klein, D. (ed.), *Vom Mittelalter zur Neuzeit: Festschrift für Horst Brunner,* Wiesbaden: Reichert, pp. 291–304.

Fischer, H. (1968), *Studien zur deutschen Märendichtung*. Tübingen: Max Niemeyer.

Greene, V. (2006), "What Happened to Medievalists after the Death of the Author?", en Greene, V. (ed.), *The Medieval Author in Medieval French Literature,* Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 205-229.

Laudan, H. (1908), "Die Halbe Birne Nicht von Konrad von Würzburg", *Zeitschrift dür Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 50:1, pp. 158–66.

Nichols, S. (2006), "The Medieval 'Author': An Idea whose Time Hadn't Come?", en Greene, V. (ed.), *The Medieval Author in Medieval French Literature,* Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 77–101.

Rohr, G. (2000), "Die Niederrheinische Schaffensphase Konrads von Würzburg als Germanistische Legende", en Stellmacher, D. (ed.), *Dialektologie Zwischen Tradition Und Neuansätzen,* Stuttgart: Steiner, pp. 417–30.

Topuzian, M. (2014), *Muerte y resurrección del autor (1963-2005),* Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Wolff, G.A. (1893), "*Diu halbe Bir", ein Schwank Konrads von Wurzburg*. Erlangen: Univ.-Buchdruckerei von F. Junge.

Zumthor, P. (1972), *Essai de poetique médiévale.* Paris: Éditions du Seuil.

LA TEORÍA MEDIEVAL DEL PODER: UNA CARACTERIZACIÓN

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ
UBA- CONICET

En este trabajo pretendemos ofrecer una caracterización general del modo en que la sociedad medieval cristiana se forjó una concepción predominante del poder. Se trata, por supuesto, de una noción axial para cualquier sociedad en la definición de sí misma y de las relaciones que la habitan y que en el caso del medioevo cristiano se nutrió de las diferentes tradiciones y lenguajes que lo configuraron: la Biblia, la teología, la filosofía, el derecho. En este marco debemos hacer varias aclaraciones. Por una parte, que no pretendemos ir más allá de una síntesis a partir de lo que algunos autores clásicos han identificado magistralmente, basándonos también en algunas fuentes significativas. Por cierto, la generalidad de nuestra descripción no pretende dar cuenta de las excepciones que ella admite ni de los cambios que a lo largo de este período de la historia europea pudo haber sufrido la idea general que pretendemos caracterizar. Por otra parte, no pretendemos decir cómo y hasta qué punto esta idea general del poder se realizó en la práctica de la vida social e histórica. Esta segunda observación responde a una objeción que de hecho se hace actualmente a la idea de algunos historiadores previos, según la cual en la Edad Media cristiana se realizó –más concretamente, lo realizó la Iglesia– una suerte de "poder total" que cubrió y dominó cada resquicio de las prácticas o las instituciones.[1] Nuestro cometido es, más modestamente, retratar una concepción que consideramos dominante, aún reconociendo que ella no fue recibida por la sociedad sin resistencias e, incluso, que no fue lo suficientemente coherente y consistente como para no admitir, en su misma estructura conceptual, una serie de fisuras o de saludables contradicciones: esas mismas que permitieron su crisis y posterior evolución hacia otras formas de concebir el poder.

La primera característica de esta concepción medieval del poder es su enfoque analógico, es decir, el hecho de que se lo puede considerar una reproducción, a escala y con particularidades propias de la especificidad humana, de una versión más amplia del poder, de carácter no estrictamente político sino metafísico. Probablemente debido a que nada en la Edad Media escapa al gran paraguas de la metafísica (una metafísica, por supuesto, teologizada), el poder, aún el específicamente entendido como un tipo de relacionamiento entre las personas, se interpreta en analogía con las relaciones entre los entes del universo todo, que también pueden ser consideradas en sentido amplio como "relaciones de poder". La analogía metafísico-macrocósmica, que podemos identificar con la filosofía griega de Platón y Aristóteles, indica que las relaciones de superior/inferior, empoderado/desapoderado, señor/súbdito, mandante/mandado, etc.

[1] La idea fue formulada hace tiempo por Alain Guerreau y ha sido recientemente cuestionada por historiadores como Patrick Boucheron, según lo que este último explicó en una reciente conferencia en Buenos Aires. Para una referencia a estas cuestiones (Boucheron 2016).

son intrínsecas a la lógica de las acciones más diversas, comenzando por las de los seres naturales. En la ontología aristotélica, sustancialista y esencialista, todas las cosas son sustancias dotadas de atributos, propiedades o accidentes y, principalmente, de poderes causales, de manera que hay una correlación directa entre las acciones que un ser despliega de hecho y sus poderes, y una correlación indirecta, mediada por esos mismos poderes, entre sus acciones y su esencia o naturaleza. Para decirlo con Tomás de Aquino, "ninguna cosa carece de poderes o virtudes propios" (*nulla res propria operatione destituatur*).[2] El axioma derivado se podría formular así: toda cosa necesariamente actúa y para hacerlo necesita de un inferior que obre como su receptivo. Ninguna cosa, ni la más ínfima, es inactiva, ociosa o inoperante, sino que todas están dotadas de un conjunto de atribuciones conformes a su naturaleza propia, las cuales le garantizan la posibilidad de actuar de un cierto modo sobre un tipo de entes que cumplen el papel de recipientes adecuados y que, en ese sentido, en tanto pasivos y sujetos a su acción, les son inferiores o les están subordinados. En el ejemplo escolástico usual, es propio del fuego o conforme a su naturaleza el poder de calentar, poder que ejerce en materiales combustibles y solo en ellos, es decir, los apropiados para ser calentados. Las diferencias de jerarquía ontológica son, entonces, intrínsecamente necesarias a la ontología de la sustancia y sus acciones, reglada por la distinción axial entre ser en acto y ser en potencia. La *Politica* aristotélica, centrada en las relaciones de poder cualitativamente diferentes entre amos y esclavos, varones y mujeres, padres e hijos y ciudadanos libres, suponía esta misma visión analógica del poder, así como la analogía entre los modos de funcionamiento de los organismos naturales y los organismos sociales.

Así pues, según esta concepción analógica de las relaciones de poder y de las desigualdades a nivel macro y microcósmico, las jerarquías o diferencias entre grados o estamentos constituían estructuras intrínsecas a la lógica de organización, ya no solo de la sociedad humana, sino del universo. Ella fue reconvertida por la corriente filosófica que se erigió como superadora del conflicto entre platonismo y aristotelismo y, por eso mismo, como heredera de esos dos grandes colosos: el neoplatonismo. Como es notorio, una serie de dicotomías –"inteligible-sensible", "espiritual-material", "activo-pasivo", "natural-convencional", "universal-particular"– subyacían a la filosofía política griega encarnada en el modelo de la *pólis*, en la medida en que esta se asentaba sobre las conocidas fracturas entre ciudadanos y no ciudadanos, griegos y no griegos, libres y esclavos. En cuanto a la filosofía helenística, si por una parte amplió los conceptos de humanidad y civilidad más allá de las limitadas fronteras de la ciudadanía clásica, por otra, mantuvo la jerarquía basada en el ejercicio del intelecto y la educación, profundizando así la dicotomía entre el filósofo-sabio y la multitud. El neoplatonismo griego resignificó la analogía metafísica macro/microcósmica del poder al formular de modo sistemático la idea de emanación como hilo conductor que unía y explicaba la dependencia del mundo sensible respecto del mundo inteligible y espiritual. El

[2] Thomae Aquinatis *De ente et essentia*, cap. 1: "Et sic etiam philosophus dicit in V *metaphysicae* quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur."

principio metafísico platónico de la participación se ponía ahora en acción para articular las relaciones ente las sucesivas hipóstasis que permitían la emanación de la realidad múltiple a partir de un principio absoluto, lo Uno. La novedad era el principio de mediación, según la cual los ínfimos participaban de lo superior a través de lo intermedio. Aunque reformulada en términos de esa nueva metafísica, pervivía la vieja idea platónica del poder según la cual la relación subordinante/subordinado es conforme al orden de la racionalidad, de suerte que es aún mejor para el subordinado ser tal, que para el subordinante cumplir su función de dominador.

Solo excepcionalmente los miembros más conspicuos de la escuela neoplatónica abrazaron el cristianismo, como Juan Filópono en el medio griego y Boecio en el latino. Sin embargo el fenómeno inverso, la adopción de las categorías conceptuales del neoplatonismo por parte de la intelectualidad cristiana, fue mucho más decisivo e influyente para la constitución de los siglos medievales tempranos, como resulta ejemplificado por el célebre pseudo Dionisio Areopagita, autor que perteneció a la escuela de Proclo. La neoplatonización del cristianismo tuvo dos efectos principales: primero, que por primera vez se construyera una versión politizada e historizada de esa corriente filosófica, originalmente más identificada con el modelo de divinización del filósofo y no, como la república platónica, en el del filósofo-rey. La historización y politización de la jerarquía metafísica era tan extraña al modelo neoplatónico clásico como la idea de la humanización o encarnación de lo divino: ambas ideas, en cambio, formaban parte del corazón de la escatología cristiana. La obra pseudo-dionisiana sobre la jerarquía celeste constituye el epítome de la neoplatonización del cristianismo al implicar una relación biunívoca, según la cual el orden espiritual se politiza y el orden político se espiritualiza, del mismo modo que se produce un proceso de identificación entre Iglesia y sociedad y, viceversa, entre sociedad e Iglesia. En el neoplatonismo cristiano se volvió a formular con renovada fuerza la idea de la necesidad de un sistema organizado por niveles, donde la gradualidad era un principio organizativo clave, porque lo Uno no podía devenir múltiple de modo inmediato ni lo múltiple, ser reducido a lo Uno sino por sus intermediarios. Esta conceptualización contribuía manifiestamente al afianzamiento de una visión jerárquica de la sociedad cristiana. Conformemente, se cumplimentaba la analogía de la sociedad espiritual con el universo y de la sociedad material de los cuerpos con la sociedad espiritual. La teoría típicamente feudal de los tres órdenes, probablemente encarnada emblemáticamente en la reforma gregoriana, podría considerarse la expresión concreta de esa concepción del poder. Un ejemplo de uso concreto de la idea de jerarquía es un texto emblemático de la hierocracia papal como la bula *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302): si por un lado este documento reconoce que son vitales las "causas intermedias", las cuales se pueden analogar al orden caballeresco o al brazo secular en general, se trata de un texto dirigido primordialmente a defender la supremacía y subordinación de todos a la cabeza única del papado, que obra como imagen terrestre de la causa primera en la jerarquía celeste universalista, y en ese sentido es un texto monárquico. La tensión característica entre orden eclesiástico y caballeresco es claramente resuelta allí a favor del primero gracias a la jerarquía neoplatónica como principal herramienta conceptual (Ullman, 2003). El caso de la bula podría indicar que, si bien el sistema de gobierno que parecía reflejar el principio abstracto filosófico de jerarquía era el de los tres órdenes, este modelo no parece haber encontrado demasiado eco en los profesionales del

discurso teórico –los teólogos y filósofos–, quienes prefirieron usar ese principio más bien para enfatizar en la necesidad de una cabeza única y última. El modelo de los tres órdenes podría haber sido, así, el defendido por el poder real, mientras que los teóricos medievales tendieron a defender el modelo monárquico de gobierno.

Aunque la característica diferencial de la concepción medieval del poder, su analogía con el poder en el universo, fue compartida por las tradiciones filosóficas que aportaron a la identidad doctrinal del medioevo, esas múltiples tradiciones (básicamente, neoplatonismo, aristotelismo y estoicismo) no se integraron sin tensiones, ni entre sí ni con el cristianismo. Por lo pronto, las separaba de este último su mirada intelectualista, que excluía del proyecto de una estricta realización humana a todos, excepto a filósofos y grandeshombres de Estado o ciudadanos mérito-aristocráticos. El mensaje cristiano, por el contrario, se proponía en principio como universal y trascendente a las diferencias de clase, género, nacionalidad y educación, y acuñó en conformidad ese *sermo humilis* del que habló Auerbach (Auerbach, 1958). El propio san Agustín se encargó de mostrar en su *De doctrina christiana* cómo el bagaje entero de la cultura pagana tenía admisibilidad dentro, pero solo dentro y como un instrumento del proyecto de sabiduría cristiana. Asimismo, las relaciones entre las tradiciones filosóficas eran complejas y no poco conflictivas. Así, aunque se coincidía en mirar el orden universal extrahumano como fundamento y ejemplo de las relaciones de subordinación, poder y jerarquía en el orden humano, por diversas razones la concepción aristotélica de esas relaciones no era equiparable a la neoplatónica. En la metafísica aristotélica, el bien propio de cada entidad se alcanzaba en el ejercicio de su función propia, atada ineludiblemente a su corporización en una materia individual y concreta. Con sus especificidades, el mismo principio corría también para las instituciones político-colectivas, comprendidas en analogía con los cuerpos naturales. Ello llevaba a concebir las diversas formas de comunidad humana como orientadas en cada caso a fines propios e inmanentes a la misma comunidad y a considerar particularizadamente las dificultades y virtudes de cada modo de gobierno y de los conflictos concretos entre los actores o partes de cada comunidad, conforme lo enseñaba Aristóteles. Además, en la *Politica* Aristóteles hablaba de las relaciones políticas como un tipo (el único) de relaciones humanas propiamente no despóticas sino simétricas o entre iguales, por oposición a las relaciones al interior de las comunidades no propiamente políticas sino vinculadas a la satisfacción de necesidades vitales. Así, situaba en el horizonte de la teoría política un vínculo esencialmente no jerárquico y recortado sobre el telón de fondo de una antropología esencialmente excluyente, que obturaba la participación en la vida institucional a una diversidad de sujetos, desde niños y mujeres, a quienes consideraba "cosas racionales" incluidas entre las propiedades del varón libre. Este modelo se prolongó y acentuó extendiendo la exclusión a las personas consideradas por diversas razones como impedidas de participar de la comunidad política, fuera por inhabilidad para el ejercicio de sus capacidades, por razones religiosas, económicas, etc. En cuanto a la tradición helenística, tampoco encajaba sin conflictos con el modelo cívico aristotélico, ya que, si compartía con éste una visión naturalista en comparación con el espiritualismo neoplatónico, suponía una antropología diferente: la del universalismo estoico modelado a imagen y semejanza del proyecto político imperialista romano, que se contraponía esencialmente al proyecto platónico-aristotélico de la ciudad-estado.

Mientras que la filosofía política aristotélica recobrada a partir de 1260 fue madre de numerosas teorías políticas bajomedievales, desde la de Tomás de Aquino a las de Juan de París y Marsilio de Padua, el naturalismo universalista estoico de Cicerón tuvo una influencia menos espectacular pero más temprana, desde el siglo XII, y un tanto más silenciosa, pero estuvo a la base de las teorías de los derechos subjetivos que formularon inicialmente en ese siglo los canonistas y que después adquirirían picos de desarrollo en la teoría de la propiedad y la jurisdicción de Ockham en el siglo XIV (Black, 1996). En esa tradición se desarrolló la idea de que ciertos poderes o atribuciones enraizaban en todas las personas como posibilidades naturales latentes libradas a su ejercicio espontáneo, es decir, la concepción de los derechos de los sujetos o derechos subjetivos, que no abrevaba en Aristóteles sino en el trasfondo universalista estoico que se había colado en los escritos de algunos de los más influyentes Padres de la Iglesia, como san Basilio, san Agustín o san Isidoro de Sevilla (Tierney, 1997; Mäkinen, 2008). Así, los derechos de uso sobre la naturaleza y sus frutos por parte de la creatura humana, para su sustento y la realización de sus fines, resultaba un bien o un activo irrenunciable, connatural a su condición de creatura divina colocada en el ápice de la creación terrenal, y funcionaba como un reaseguro jurídico muy básico que podía ser colocado como defensa ante abusos extremos contra la condición humana, es decir, en casos de extrema necesidad o de excepción. En síntesis, si bien en su conjunto las tres grandes tradiciones filosóficas precristianas que aportaron a la conformación del ideario político medieval legitimaban la existencia de relaciones de subordinación y desigualdad al interior de la sociedad humana en función de su analogía con el universo, no lo hacían con los mismos instrumentos conceptuales o argumentos ni en el mismo grado. Asimismo, en todas esas corrientes doctrinales estaba presente la delimitación entre ciertas estructuras consideradas constitutivas o intrínsecas a todo orden social y las variantes propias de la contingencia histórica, las diferencias de culturas y costumbres y el libre arbitrio humano, en lo que constituía la herencia y reformulación medieval de la oposición griega entre *phusis* y *nómos*, naturaleza y cultura, que a su modo iba a tener también protagonismo en el llamado iusnaturalismo de la filosofía moderna. Sin embargo, estas diversas corrientes presentaron sensibles diferencias en su modo de delimitar precisamente entre ambos ámbitos. Así, por ejemplo, los derechos de propiedad y jurisdicción vigentes difícilmente fueran puestos en tela de juicio. La discusión, en general, era puramente teórica: de lo que se trataba, en todo caso, era por lo pronto de definir si esos derechos concretos y particulares se asentaban en una suerte de derecho consuetudinario o costumbre cuya universalidad era, por tanto, relativa. Si, en cambio, se asentaban en un derecho o potestad humano de tipo natural o conforme a la razón, la discusión consistía en determinar si él correspondía a la naturaleza humana *tout court*, *stricto sensu* (que para los autores medievales cristianos se identificaba con el estado de naturaleza paradisíaca en el relato de la creación) o, más bien, a la condición inmediatamente posterior, es decir, a esa suerte de "momento cero" de la historia de la salvación en que el hombre, expulsado del paraíso, se tornaba indigente y necesitado de nuevas herramientas para sobrevivir en la naturaleza y en una comunidad humana de pronto hostil.

Junto a estas características debemos mencionar una segunda que configura el perfil de la concepción medieval del poder: la importancia del lenguaje jurídico como matriz que modeló la ideología dominante, a saber, la de la hierocracia o doctrina de la

monarquía papal. Esta modelación significó la alianza fundamental del cristianismo con un producto emblemático de la cultura romana: el derecho. Significó que la Iglesia se modelaría, en los siglos siguientes, como una sociedad basada en lo que Umberto Eco llamó el *modus cogitandi latino*, estructurado en torno de la idea del límite (*limes*) (Eco, 1987). Según Walter Ullman, el fundador de los estudios contemporáneos sobre historia y política en la edad media cristiana, la piedra fundacional de la juridización de la Iglesia la puso el papa León III en el siglo V. Su principal aporte fue la doctrina de la jurisdicción papal como un cargo legítimamente heredado en forma directa de Cristo, que contenía potentes consecuencias jurídicas a ser aprovechadas para la jurisprudencia institucional por los papas futuros. Este formidable proceso contribuyó esencialmente, o más aún, fue la raíz del crecimiento de la hierocracia papal, es decir, de una concepción del gobierno de la Iglesia que muchas veces alcanzó picos de monarquía absoluta, con la tesis de la plenitud de poder (*plenitudo potestatis*) papal. Esta línea de pensamiento fue abonada por la doctrina del más romano de los Apóstoles, Pablo, según la cual todo poder provenía de Dios (*Omnis potestas a Deo*), en alianza con los rasgos más orientalizantes del principado romano, como la condición, atribuida al emperador, de "ley animada" (*lex animata*) (Ullman, 1965). Sin embargo, estas tendencias no fueron la orientación unívoca de la concepción medieval del poder, sino que se combinaron con otras, dándole así su perfil sutilmente diferencial.

La tercera característica de la concepción medieval del poder fue, en efecto, la idea de que todo poder legítimo debe ser ejercido en vistas de los subordinados y no de quien lo ejerce: en bien de los inferiores y no del superior. Esta noción aparece difundida en una variedad de fuentes, como la tradición de los denominados "espejos de príncipes" y los mismos documentos de reyes y fuentes jurídicas. Sus fuentes más fácilmente identificables son, por una parte, la crítica política griega, especialmente su fuerte tradición constitucional: en la clasificación de las formas de gobierno legítimas, por diferenciación de las ilegítimas o viciadas, el parte-aguas era, precisamente, este. Así, la plasticidad medieval sobre cuál era la forma de gobierno mejor (monarquía, gobierno de *primus inter pares* o república) tenía su contrapartida en el principio irrenunciable de que ningún gobierno ejercido para provecho propio del gobernante en lugar de para bien de los gobernados podía ser considerado bueno, y más aún, legítimo. Este principio, naturalmente, funcionaba como contrapeso de los anteriores, centrados en la jerarquía y en el origen divino del poder. Es, quizá, el principio de responsabilidad pública originado en Roma y transformado durante la Edad Media, que logró consolidarse como base de los sistemas políticos posteriores. De todos modos, ese principio funcionaba como contrapeso y límite real del principio de jerarquía solo en los casos extremos en que el ejercicio del poder se mostraba flagrantemente viciado por ser usado en beneficio de la parte gobernante. La ausencia de una tradición constitucionalista consolidada fue, quizá, la causa de que en el Medioevo no se fijara una normativa que prescribiera cómo este principio debía instrumentarse en la normalidad de la práctica de gobierno. O, al menos, ese intento está ausente de las fuentes puramente teóricas; cabría preguntar a los historiadores si, en cambio, la Carta Magna u otros documentos institucionales pueden ser considerados ejemplos de esto. En otros términos, la posibilidad efectiva de la deposición de un gobernante, secular o eclesiástico, por razones de incumplimiento de este principio de responsabilidad pública quedaba restringida a los llamados "casos de

necesidad" o circunstancias excepcionales en que por su inaptitud demostrada se veía *ipso facto* destituido y su poder volvía a sus dueños originarios, cumpliéndose así una conciliación entre la fórmula de la jerarquía descendente y el locus romano-germánico: ningún poder podía provenir sino desde arriba, de Dios, pero éste no lo había conferido a nadie en particular, sino que había sido dado en tiempos lejanos a los pueblos. Cuando el poder era ejercido en beneficio de los poderosos y no de los súbditos, y si ello ponía en peligro la subsistencia misma de la comunidad, el poder retornaba *ipso facto* a esta última y la autorizaba a deponer al gobernante vicioso e investir a otro en su lugar.

Bibliografía

Auerbach, E. (1958), *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berna, Francke Verlag. Traducción castellana: López Molina, L., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media,* Barcelona: Seix Barral, 1969.

Black, A. (1996), *El pensamiento político en Europa, 1250-1450,* Chueca, Crespo, F., (trad.), Cambridge.

Boucheron, P. "Ce que peut l'histoire": Clase inaugural 17 de diciembre de 2015, París : Collège de France, 2016 (01 julio 2016). http://books.openedition.org/cdf/4507.

Eco, U. (1987), "La línea y el laberinto. Las estructuras del pensamiento latino", *Vuelta* 9, pp. 19-27.

Mäkinen, V. (2008), "The Evolution of Natural Rights, 1100-1500", en: Korkman, P. & Mäkinen, V. (eds.), *Universalism in International Law and Political Philosophy,* Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 4, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, pp. 105-119.

Tierney, B.(1997), *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625),* Atlanta: Georgia: Scholars Press.

Ullman, W. (1965), *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra. Trad. castellana: Vilaró Piñol, R., *Historia del pensamiento político en la edad medi,* Barcelona: Ariel, 1999.

Ullman, W. (1974), "Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick", en *Römische-historische Mitteilungen*, 16, pp. 45-77. Traducción castellana: Machetta, J. M., "La Bula Unam Sanctam: visión retrospectiva y prospectiva", en Bertelloni, F. (comp.), W. Ullman, *Escritos sobre teoría política medieval*, (trad.), Buenos Aires: Eudeba, 2003, pp. 175-218.

DE CÓMO UN REY CAUSÓ LA RUINA DE SU REINO: WITIZA Y LA DESTRUCCIÓN DEL REINO VISIGODO, SEGÚN LAS PRIMERAS CRÓNICAS CRISTIANAS

GUSTAVO GIORDANO
UNC

En las crónicas hispanas posteriores al siglo X, aparece ya consolidada la imagen del rey Witiza –como así también sus hijos– como el causante central de la destrucción del reino visigodo. Dicha causa de destrucción sería, tal como nos las relata el anónimo autor de la *Historia Silense*, el comportamiento del mismo Witiza, quien:

> Malamente abusase de las armas militares y otras buenas artes con que el reino se previene liberalmente, y se hubiese rendido a la pereza y a los apetitos carnales, desatado el freno de la desvergüenza, toda la gente goda, a su vez, relajada la disciplina, comenzó a torcer el ánimo hacia la lascivia y la soberbia [...] Y lo que parece lastimoso de relatar: para que contra él no se alzase la santa Iglesia por tanto crimen, mandó el lascivo rey a los obispos, presbíteros, diáconos y ministros todos del sacro altar que tuviesen esposas carnales.[1]

Como podemos observar, la corrupción moral de Witiza no sólo alcanzó al pueblo godo, sino que se extendió también a la misma Iglesia. En consecuencia, al menos, para los cronistas hispanos posteriores al siglo X, allí radicará el elemento central de la justificación de la destrucción del reino visigodo.

Ahora bien, toda esta construcción "antiwitizana" –que, por cierto, será cada vez más virulenta con el paso del tiempo–, tiene su origen, fácilmente identificable, un siglo antes, en la Crónica de Alfonso III. En efecto, la imagen que se construye de Witiza en la mencionada crónica, marca un quiebre absoluto respecto de la otra crónica a través de la cual tenemos noticias sobre el reinado de Witiza, esto es la Crónica Mozárabe del 754. Es, precisamente, este cambio en la construcción de la imagen de Witiza lo que constituirá el objeto de estudio para la presente ponencia. En ella se buscará establecer y determinar las razones que impulsaron dicho cambio, a partir de la Crónica Mozárabe de 754[2] y la Crónica de Alfonso III[3] –en sus versiones *Rotense* y *Ad Sebastianum*–, perteneciente esta última al llamado Ciclo de Alfonso III.

Ahora bien, antes de iniciar el análisis propuesto y a fin de establecer un marco de referencia mínimo, deberemos establecer una caracterización general del corpus

[1] Santos Coco, F. (1921), *Historia Silense*, Madrid: C.S.I.C., pp. 71-72.

[2] López Pereira, J (1980.), *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza: Anubar. En adelante, CM.

[3] Gil Fernandez, J. (1985), *Crónicas Asturianas*, Oviedo: Universidad de Oviedo. Crónica de Alfonso III, versión *Rotense*, en adelante, CATR y versión *Ad Sebastianum*, en adelante CATAS.

documental a utilizar en la presente ponencia. Respecto de la primera de las crónicas en cuestión, esto es la Mozárabe de 754, digamos que, si bien se centra ampliamente en la historia hispánica, incluye también relatos de hechos sucedidos tanto en el imperio bizantino como en el mundo musulmán. El autor[4], supuestamente un clérigo –de allí el particular interés de la crónica por los temas eclesiásticos– toma como base la obra de Isidoro de Sevilla –al que utiliza como fuente[5]– y la amplia hasta su tiempo, lo que la constituye en una pieza clave y fundamental para el conocimiento de Hispania en la primera mitad del VIII (Collins, 1991: 58).

Desde el punto de vista cronológico, comienza con la coronación del emperador Heráclito en el año 611 y llega hasta el 754, tomando como base los emperadores bizantinos, pero profundizando en la historia árabe y, fundamentalmente, hispánica. En este sentido, debemos mencionar el gran logro que significó para nuestro anónimo autor la unificación de las tres cronologías que aparecen en la obra.

Por último, digamos que la invasión musulmana no está considerada como un hecho más. Por el contrario, como sostiene Roger Collins (1991: 61), está relatada con un marcado fervor y elogio hispano, comparando la destrucción del reino visigodo con la caída de Adán, de Troya, la toma de Jerusalén por Babilonia y con el saqueo de Roma.

Respecto de la segunda crónica en cuestión, la Crónica de Alfonso III, como afirman Orcástegui y Sarasa (1991: 130-131) es quizás la composición más genuina de la historiografía asturleonesa. Atribuida con reservas al propio monarca, la intención de dejar constancia de la continuidad visigótica es manifiesta y responde en todo a un tipo de historia oficial que se repetirá a menudo en los siglos posteriores.

Ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, Rotense y *Ad Sebastianum*, inician con los antecedentes y reinado de Wamba (672) hasta Ordoño I (866), pudiéndose observar, siempre dentro de un marco de relativa brevedad propias de las crónicas de este período, el apoyo otorgado por los monarcas asturianos a la Iglesia. También, y con igual nivel de virulencia, vemos aparecer claramente, por primera vez, a Witiza como causante de la destrucción del reino visigodo, a la que se le suma la maldad de su descendencia.

En lo concerniente a la versión Rotense, tal como sostiene Gil Fernández, está escrita en un latín arcaico y poco cuidado, en donde el autor apeló frecuentemente a la tradición oral, a las fábulas y milagros que, por otra parte, mostrarían una intención de alejarse de imitar el estilo de las obras clásicas. No obstante, se sabe con seguridad que utilizó la Crónica Profética –que sirve para fijar la fecha de su composición después de 884–, y la Albeldense, ya sea porque pudo acceder a ella o porque ambas se sirvieron de una fuente común, hoy perdida (Gil Fernández, 1985).

---

[4] Todavía existe la discusión sobre el origen del autor, oscilando entre Córdoba y Toledo. Por otra parte, José López Pereira, ha planteado un origen completamente distinto, ubicándolo en un lugar indeterminado en la zona del Levante, que posiblemente sería Guadix. López Pereira, .*op. cit.*: 13-16.

[5] La nómina de las principales fuentes utilizadas en su redacción serían, según Collins, las siguientes: *Historia Gothorum*, *Crónica* y *Etimologías* de Isidoro, un tratado cristológico de Braulio de Zaragoza, *De Perpetuae Virginitate* de Idelfonso, *De Comprobatione Sextae Aetatis* de Julián de Toledo y las Actas de los concilios de Toledo..

Finalmente, la versión restante, la *Ad Sebastianum*, denominada así por un obispo llamado Sebastián[6] –destinatario de una carta del monarca que encabeza esta crónica– está redactada en un latín más cuidado, a la vez que amplía y profundiza en determinados temas y aspectos, comparados con la otra versión.

Mucho se ha debatido sobre la posible intervención directa de Alfonso III en la confección de esta crónica, cualquiera de las versiones que se considere. No obstante, lo que si se ha podido determinar con seguridad –mediante argumentos estilísticos y de contenido–, tal como lo afirman Orcástegui y Sarasa (1991: 131-132), es considerar la *Ad Sebastianum* como posterior a la Rotense y que, quizás, haya existido la intervención de un clérigo que pudo corregir la primitiva redacción del monarca para disimular algunas noticias que no favorecían demasiado a la Iglesia y a su estimación por parte de los fieles.

Ahora bien, hechas estas breves caracterizaciones, comencemos por establecer la imagen que nos presenta la Crónica Mozárabe sobre Witiza y su reinado:

> Egica, después de declarar heredero suyo y asociar al trono a su hijo Witiza continúan ambos gobernando a los godos. Y éste, que sucedió en el trono a su padre, aunque insolente, fue, sin embargo, muy indulgente durante sus quince años de reinado [...] En la era 740, Witiza, al morir su padre, en medio de una tranquilidad absoluta se asienta en el trono durante catorce años a petición de todo el pueblo [...] conserva el poder Witiza con gran esplendor durante los años indicados, y toda España, llena de extraordinaria alegría, se regocija enormemente[7]

Como podemos observar, la imagen que se construye de Witiza es claramente positiva, matizada solamente por un rasgo de comportamiento ligado a la insolencia. Dicha caracterización positiva se refuerza al no existir ninguna otra noticia o alusión en toda la crónica a alguna característica o atributo negativo que pueda asociarse a la imagen de este rey. Con similar situación nos encontramos cuando se describe su reinado, ya sea en la forma en que asume al trono o en la que ejerció el gobierno[8]. Pero, precisamente, sobre este último aspecto, el anónimo redactor nos relata un conflicto que se estallará entre la monarquía y la Iglesia.

---

[6] *"...Adefonsus rex Sabastiano nostro salutem..."*. CATAS: 115.

[7] *"...Egika in consortio regni Uuittizanem filium sibi heredem faciens Gothorum regnum retemtat. Hic patris succendens in solio quamquam petulanter, clementissimus tamen, quindecim per annos extat in regno [...] Era DCCXL Uuittiza deceden(te) patre nimia quietudine eius in solio sedit omni populo reclamante annis XIIII [...] Uuittiza [...] florulentissime supra fatos per annos regnum retemtat, atque omnis Spania gaudio nimio freta alacriter letat..."*. CM: 62-64.

[8] "...En efecto, no sólo perdona a los que habían sido condenados al exilio por su padre, sino que, demás, al que reintegra queda como vasallo. Pues a quienes Egica había oprimido con su pesado yugo, Witiza les devolvía su antigua dicha, y a quienes aquél había expulsado de sus propias tierras, reponíalos éste en ellas y los compensaba con generosos regalos. Después de reunirlos a todos ellos, quema generosamente en su presencia las cédulas de obligación que su padre, de manera fraudulenta, les había ido arrancando...". CM: 63.

> ...En ésta misma época destaca por su entrega a la virtud Sindereo, de santa memoria, obispo metropolitano, que instiga a los hombres ancianos y verdaderamente ilustres que encontró en dicha iglesia a él encomendada, no según la ciencia sino llevado por su celo de santidad, y los veja constantemente por incitación del ya mencionado príncipe Witiza...[9]

Todo parece indicar, que el matiz negativo sobre Witiza, estaría dado por una intromisión directa del rey sobre un tema específico de la Iglesia. Lamentablemente el anónimo redactor no explicita cuál fue esa cuestión o tema que, tal vez, si fuese fácilmente identificable por sus contemporáneos. No obstante, R. Collins (2055:112-113) sostiene que si bien no es posible determinar con seguridad a qué se refiere con "ancianos verdaderamente ilustres" –o miembros del clero toledano u obispos que se encontraban subordinados al metropolitano–, lo cierto es que la acusación hacia Sinderedo no sería otra que la voluntad del rey de imponer a la Iglesia las controvertidas disposiciones del reciente XVIII Concilio de Toledo[10], en particular las referidas al matrimonio clerical.

Ahora bien, pasado poco más de un siglo, en la redacción de la Crónica de Alfonso III, nos encontremos con una imagen de Witiza completamente diferente.

> Tras el fallecimiento de Egica, Vitiza vuelve a Toledo para ocupar el trono del reino. Este fue en verdad un hombre deshonesto y de escandalosas costumbres. Disolvió los concilios, selló los cánones, tomó numerosas esposas y concubinas, y, para que no se hicieran concilios contra él, ordenó que los obispos, presbíteros y diáconos tuvieran esposas. Y esto fue la causa de la perdición de España[11]

---

[9] *"...Per ídem tempus diue memorie Sinderedus urbis gegie metropolitanus episcopus snctimonie studio claret atque lengebos et merito honorabiles uiros, quos un supra fatam sibi commisam eclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, adque instinctu iam dicti Uuittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat..."*. CM, pp. 68-69.

[10] Sobre esta cuestión, Collins, sostiene que: "...El XVIII Concilio de Toledo se reunió poco después de la muerte de Egica en 702-703, pero sus actas no se han conservado. Su existencia se conoce sólo por una breve referencia a él encontrada en un manuscrito que contiene una colección o recopilación conciliar, pero el último folio existente de dicha recopilación fue destruido en 1936, en la etapa inicial de la Guerra Civil Española. En general se acepta la hipótesis de que las actas de este último concilio se perdieron porque llegaron demasiado tarde para ser incluidas en la edición final de la recopilación conciliar Hispana, elaborada primero por Isidoro de Sevilla y revisada y aumentada más tarde por Julián de Toledo y otros. No obstante, existen ciertos motivos que inducen a sospechar que las actas del XVIII Concilio fueron eliminadas deliberadamente a causa de lo que a continuación se consideró como la naturaleza polémica y heterodoxa de algunas de las decisiones que se habían tomado, especialmente las relativas al matrimonio clerical..." Collins, 2055: 111.

[11] *"...Post Egicanis discessum Uitiza ad regni slium reuertitur. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit. Concilia dissoluit, canones siggillauit, huxores et concubinas plurimas accepit et, ne aduersus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit..."*. CATR: 118.

En efecto, la Crónica de Alfonso III, en su versión *Rotense*, nos presenta una imagen de Witiza completamente opuesta a la ya analizada, acusándolo, de manera categórica, de ser el causante único de la pronta ruina del reino visigodo. Similar situación relata la versión *Ad Sebastianum*[12], a la que agrega explícitamente que:

> En verdad este crimen fue la causa de la perdición de España. Y puesto que reyes y sacerdotes abandonaron la ley del Señor, todos los ejércitos de los godos perecieron por la espada de los sarracenos[13]

Como podemos observar en ambos párrafos, hay una clara referencia a que la ruina del reino estaría sellada al momento en que el rey y el clero se corrompen. En otras palabras, se hace evidente que la intención de ambos redactores es establecer una cadena de corrupción cuyo inicio sería Witiza, en específico por sus conductas escandalosas –de índole claramente sexual– e intromisiones en el ámbito eclesiástico.

Llegados a este punto, y si damos por válido lo planteado, deberemos tratar de establecer las razones que explicarían el cambio en la construcción de la imagen de Witiza. En primer lugar, podríamos mencionar que los autores de ambas versiones de la Crónica de Alfonso III habrían tenido alguna posible relación con la facción aristocrática antiwitizana en la disputa que se había desatado en torno a la coronación de Rodrigo y, por ende, la necesidad de legitimar dicha coronación. Ello se vería claramente en las dos versiones de dicha crónica en el relato de como el mencionado Rodrigo es elegido rey por los godos[14] mientras que, por el contrario, en la Mozárabe nos relata que a ruegos del Senado, ocupa Rodrigo el trono, luego de una revuelta[15]. Planteado así, esta idea sólo explicaría, en parte, el aspecto político, mientras que lo referido al realizado a la Iglesia lo haría por extensión. Entonces, si damos esto por válido, la posible explicación del ataque a la Iglesia por parte de Witiza –y a la vez que daría cuenta la característica libidinosa de su personalidad– referiría al intento de aplicación del controvertido XVIII Concilio de Toledo (Collins, 2005:111-112).

Tal y como podemos observar, esta explicación no daría cuenta del cambio en la construcción de la imagen de Witiza. Más aún, y como veremos a continuación, ésta es una pieza más –importante por cierto– que se inserta y refuerza la posible explicación central de tal cambio. Dicha explicación radicaría en la necesidad de legitimar a este reino en formación y a su monarquía, en especial la nueva forma de elección del monarca astur, ahora hereditaria y ya no más electiva. De allí, se deduce la necesidad de dotar a esta monarquía de un origen nuevo y sin manchas pero que a la vez, la convirtiera en depositaria o heredera de la vieja gloria visigoda. La solución a este dilema fue construida a partir de la personalidad de Pelayo quien, a partir de la batalla de Covadonga, se convertirá en ese nexo tan necesario entre pasado visigodo y

[12] Gil Fernandez, J., *op. cit.*, versión Ad Sebastianum. En Adelante CATAS.

[13] *"...Istud quidem scelus Yspanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gothorum Sarracenorum gladio perierunt..."*. CATAS: 121.

[14] *"...Quo Uuitizane defuncto Rudericis a Godis eligitur in regno..."*. CATR: 120. *"...Uuittizane defuncto Rodericus a Gotis eligitur in regno..."*. CATAS: 121.

[15] *"...Rudericus, tumultuose regnum ortante senatu inuadit..."*. CM: 68.

presente astur. No obstante, para que Pelayo se ajustase a tales necesidades, todavía requería de ciertas precisiones[16], en especial, descartar completamente toda posibilidad de que algún descendiente de Witiza pudiera poner en entredicho tal elección. Es por ello que los autores de ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, tal como lo afirma Alexander Bronisch (2001:65), construirán la idea de que Witiza, en tanto hijo de nieto de Ervigio e hijo de Cixilo, constituyeron una familia diabólica, responsable por su inmensa maldad de la destrucción del reino de los godos[17].

En efecto, Witiza, según esta última crónica, se convertiría en el punto culmine de una estirpe de traidores que comenzaría con Ervigio –quien envenenaría a Wamba para arrebatarle el trono– y continuaría con el casamiento y posterior repudio de su hija Cixilo con Égica. Cabe aclarar que de este último, en ambas versiones de la Crónica de Alfonso III, construyen una imagen positiva, ya que lo presentan como muy sabio y compasivo[18]. La razón de ello, afirma Bronisch (2001), podría buscarse en un intento de los redactores de querer disimular las culpas sobre la estirpe de Wamba –ya que Égica era su sobrino– sobre la supuesta maldad personal de Witiza.

El fin de la malvada estirpe de Witiza, y por ende el de cualquier aspirante al trono, se cierra con la figura de Oppa, quien en la Mozárabe aparece como hermano de Witiza[19], mientras que en la Crónica de Alfonso III, lo hace como su hijo[20]. Lo cierto es que, más allá de la filiación, la imagen de Oppa que aparece en todas las crónicas es de un traidor, con una misma forma de implementarla, pero con una diferencia. En la Mozárabe, gracias a su traición, mediante una falsa paz acordada con los invasores, les entrega Toledo[21]. Pero en la Crónica de Alfonso III, su traición no llega a concretarse, ya que la falsa promesa de paz no logra engañar a su rival, Pelayo. En efecto, nos estamos refiriendo a los sucesos ya conocidos de la batalla de Covadonga. Concluida dicha batalla, tanto la Rotense como la *Ad Sebastianum*, relatan que el traidor Oppa es capturado y apresado por Pelayo. De esta forma, los anónimos redactores ponen fin, de manera definitiva, a la malvada estirpe de Witiza, a la vez que establecen el origen de una nueva e indiscutida monarquía en la figura del antes mencionado Pelayo.

En fin, y de acuerdo a lo planteado, la destrucción del reino visigodo que tan categóricamente culpabiliza la Crónica de Alfonso III a Witiza y sus hijos, no parece serlo tanto al hacerse evidente sus objetivos. El proyecto de legitimación del naciente

---

[16] Sobre la construcción y manipulación de la genealogía de Pelayo, veáse, Juan Gil Fernández, J. *op. cit.*, pp. 65-67.

[17] Acerca de la polémica sobre la filiación de Witiza, Ervigio y Cixilo, veáse, por ejemplo Collins, R (1991) y Bronisch, A. (2001).

[18] *"...Iste quidem sapiens et patiens fuit..."*. CATR: 118. *"...Egica electus est in regno, multumque sapiens et patiens..."*. CATAS: 119.

[19] *"...Oppam filium Egiche..."* CM: 70.

[20] *"...Oppanem quendam, Toletane sedis episcopum, filium Uuitizani regis..."* CATR: 214 *"...Et Oppanem Spalensis sedis metropolitanum episcopu, filium Uuittizani..."* CATAS: 123.

[21] *"...Toleto urbem regia usque inrumpendo adiacentes regiones pace fraudifica male diuerberans nonullos seniores nobiles uiros, qui utqumque remnserant, Oppam filium Egiche regis a Toleto fugam arripientes gladio patibuli iugulat..."* CM, p. 70.

reino astur, y más importante aún la de su monarquía y su forma de elección, requirieron de, al menos, un elemento de quiebre y continuidad con el pasado. Dicho elemento fue Witiza.

Bibliografía

Bronisch, A. (2011), "Precisiones sobre algunas informaciones históricas en la Crónica de Alfonso III", *Edad Media. Rev. Hist.*12, pp. 35-66.

Bronisch, A. (1991), *La Conquista Árabe.* Barcelona: Crítica.

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

PRESBÍTEROS Y MONJES COMO INTERMEDIARIOS SOCIALES EN LA IMPLANTACIÓN SEÑORIAL DE LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS EN LEÓN DURANTE LOS SIGLOS X Y XI. UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO

ANALÍA A. GODOY
IHAM-UBA, CONICET

Este trabajo indaga en las formas de dominación señorial a escala local con el objetivo de conocer las instancias de mediación entre señores y campesinos. Esta pregunta cobra relevancia en el marco de un estudio más amplio sobre las élites rurales de estos siglos, puesto que muchos agentes señoriales menores tendrían un origen campesino y formarían parte de los grupos destacados de las comunidades rurales. Para esto, se analizan las instancias de dominación local de las instituciones eclesiásticas que, a lo largo de los siglos X y XI, proyectaron su poder sobre amplios territorios en la región leonesa. Veremos que, a diferencia de los magnates laicos que habrían desarrollado *cortes señoriales* compuestas por oficiales como merinos, vicarios y sayones particulares para el control de sus dominios (Álvarez Borge, 2010: 362), el señorío eclesiástico desarrolló mecanismos particulares.

En efecto, el señorío eclesiástico configuró un tipo de control local que en parte coincidía y se superponía con una jerarquía eclesiástica aún no estabilizada, en la cual se destacaba el papel predominante de presbíteros, monjes y diáconos. Debido a que el dominio de las instituciones eclesiásticas estaba conformado tanto por iglesias y monasterios locales como por las villas sujetas a su jurisdicción (Calleja Puerta, 2000), se podrían distinguir dos niveles paralelos o simultáneos de control social. Un primer nivel ejercido a través de las instituciones religiosas subordinadas, en el que los presbíteros y monjes, al ser agentes en la recaudación de rentas, actuaban como mediadores de las instituciones eclesiásticas superiores. Y un segundo nivel, ejercido de manera directa sobre las villas subordinadas a la jurisdicción abacial o episcopal a través de agentes señoriales que podían ser presbíteros y monjes pero que incorporó también a miembros laicos de las comunidades locales. La parquedad, la fragmentariedad y el carácter diplomático de las fuentes dificulta un conocimiento acabado de los mecanismos de control a escala local,[1] de manera que en el estado actual de esta investigación se ofrece una primera aproximación al problema, que se espera complejizar con estudios ulteriores y fuentes de otras procedencias.

El carácter de los agentes señoriales en estos siglos fue uno de los ejes en la disputa sobre la "Revolución Feudal", puesto que mientras los autores mutacionistas veían en

[1] En particular: Colección Documental del archivo de la Catedral de León (775 1230). Tomo I (775-952) [CDACL I]; Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230). Tomo II (953 985) [CDACL II]; Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). III (986-1031) [CDACL III]; Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). IV (1032-1109) [CDACL IV]; Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (Siglos IX Y X) [CDMS I]; Colección diplomática del Monasterio de Sahagún, Tomo II (1000-1073) [CDMS II].

ellos delegados o funcionarios de una autoridad pública (Bonnassie, 1988: 72), sus críticos han demostrado que sus funciones estaban asociadas a la recaudación de rentas o la administración de dominios señoriales particulares (Barthelemy, 2006: 330). En la Península Ibérica, esta disputa se reprodujo en términos similares (Sánchez Albornoz, 1971; Pastor Díaz de Garayo, 1996: 238; Estepa Diez, 2006: 91-96; Isla Frez, 1992: 246), y el examen de los agentes señoriales ha tenido un carácter subsidiario en los estudios sobre la aristocracia laica y eclesiástica de los siglos X y XI. Existen algunas excepciones como el trabajo de Isabel Beceiro Pita, quien ha dado cuenta de la doble funcionalidad de los agentes señoriales, con tareas militares y judiciales, pero también de gestión económica, como un reflejo del doble carácter dominial y jurisdiccional del poder señorial (Beceiro Pita, 1998-1999: 64-65). Por otra parte, Ignacio Álvarez Borge ha ofrecido algunas precisiones sobre su origen social, mostrando que mientras los merinos y mayordomos pertenecían a las familias aristocráticas, entre los oficiales señoriales menores podían encontrarse agentes de origen campesino (Álvarez Borge, 2006: 362-265). Este tema ha cobrado un nuevo sentido dentro de los estudios sobre las élites rurales y ha llevado a Pere Benito I Monclús a formular la posibilidad de que los agentes señoriales fueran también "emprendedores" rurales que utilizaban su cargo como una estrategia de diferenciación social en las aldeas medievales (Benito I Monclús, 2007).

Durante los siglos X y XI, las instituciones eclesiásticas leonesas, entre las que se destacan los grandes monasterios como el de Sahagún, el de los Santos Justo y Pastor de Ardón y el de San Cosme y San Damián de Abellar junto con la sede episcopal de León, conformaron importantes señoríos al extender su poder sobre las tierras y los hombres de la región. Este proceso, paralelo a la conformación de los señoríos laicos, se distinguió por dos particularidades. En primer lugar, el componente religioso permitió a estas instituciones engrandecer sus dominios a través de las llamadas donaciones piadosas (Pérez de Ciriza, 2002: 193) a la vez que se conformó un mecanismo de control social en el que los miembros de las instituciones eclesiásticas como presbíteros, monjes y diáconos conectaban la jerarquía del poder feudal con las comunidades campesinas (Mariño Veiras: 2002).

En efecto, las instituciones eclesiásticas leonesas lograron desde un centro político y religioso estable controlar aldeas y proyectar su dominio sobre extensos territorios a través de una organización en la que podemos, analíticamente, distinguir dos niveles. En un primer nivel, el control social operó a través del dominio de iglesias y cenobios locales que se hallaban subordinados bien al obispo, que mantenía amplias prerrogativas sobre los mismos, o bien, a los monasterios que los organizaban bajo la forma de decanías y prioratos (Martínez Sopena, 1985: 427; Pérez Gil y Sánchez Badiola, 2009: 360). Durante siglos X y XI, monasterios e iglesias rurales, todavía indistinguibles, fueron quedando subordinados a otras instituciones eclesiásticas, obligados a someterse a la autoridad episcopal o abacial y a entregar las rentas a las mismas. Se trata de un fenómeno ampliamente referenciado en la documentación diplomática, como la concesión que hizo la infanta Elvira del monasterio de los Santos Justo y Pastor en 974, en la cual señalaba que éste debía quedar bajo la autoridad episcopal "*sicut ceteris cenobialibus*".[2]

[2] CDACL II, Doc. 432, 974.

En muchas de estas concesiones se señalaba que los presbíteros al frente de las iglesias o monasterios locales debían asegurar la sujeción y las rentas de los mismos. Así, en la donación y las confirmaciones sucesivas que hicieron los reyes de León al obispo legionense de las iglesias situadas entre los ríos Eo y Masma en Galicia, estos aclaraban que los monjes o sacerdotes de las mismas "*concurrant ordinationem*" y "*faciat rationem*" al obispo y sus sucesores.[3] En otros casos, los presbíteros eran *tenentes* de iglesias y monasterios dependientes de una institución superior como es el caso de Miguel, de quien en el año 1055 se afirma que es "*presbiter tenente casa de Sancta Maria*" de Curueño, dependiente del monasterio de Sahagún.[4] O bien, ciertos monjes ordenados presbíteros por el obispo de León que se comprometieron a estar en las iglesias que les habían sido asignadas y a entregar a la sede legionense la tercera parte del diezmo del pan y del vino.[5]

La recaudación de las rentas eclesiásticas no era ajena al ministerio de los clérigos aunque como señala Michel Sot a través del análisis de los textos de obispo Jonas de Orléans, existía cierta tensión contradictoria entre la dignidad eclesiástica y la tarea como administradores que se expresaba en los múltiples conflictos que la misma acarreaba (Sot, 2009: 347-348). En efecto, si los presbíteros y monjes encargados de las iglesias locales podían ser intermediarios en la relación entre las instituciones eclesiásticas superiores y el campesinado, este lugar no estaba exento de conflictividad tanto con la institución superior como con los miembros de las comunidades locales. Por una parte, son ellos los responsables en caso de que se quebrase la relación de fidelidad y obediencia respecto de la institución eclesiástica superior. Esto se observa en el acuerdo que suscribe el diácono Arias, quien tenía la iglesia de San Martín dependiente de Santa María, con el abad Arborio, comprometiéndose a pagar diez sueldos en el caso de que alguien causara algún disturbio o sustrajera la iglesia de San Martín del derecho del abad[6]. A la vez que su lugar como intermediarios los colocaba frente a las comunidades locales, una situación conflictiva que podía manifestarse violentamente como en villa de Pedro en el año 977 cuando Rapinato, su esposa y su hijo franquearon las puertas de la iglesia, que era una decanía del monasterio de Sahagún, y mataron al monje que la servía[7].

En un segundo nivel, las instituciones eclesiásticas administraron las villas y territorios subordinados a su jurisdicción a través de agentes señoriales directos. En la cima de la jerarquía se encontraban los mayordomos –presbíteros o diáconos

[3] Donación: CDACL I, Doc. 16, [878-904]; Confirmación (1°): CDACL I, Doc. 40, 916; Confirmación (2°): CDACL I, Doc. 102, 935.

[4] CDMS II, Doc. 569, 1055. También conocemos el caso del monje Miguel a cargo de Santa Columba CDMS I, Doc. 279, 975.

[5] CDACL IV, Doc. 1180, 1071. Este documeto debe entenderse dentro del contexto de la Reforma de la Iglesia. Por otra parte, sabemos del clérigo Kazme, quien estaba al frente de la iglesia de San Pedro de Villavellaco cuando esta correspondía a Vela Velazquez y que en la donación que hace este magnate al monasterio de Sahagún se establece que siguiera al frente de la misma hasta su muerte "ut teneat eam in uita sua et seruiat uobis semper cum ea" (CDMS II, Doc. 536, 1049).

[6] CDACL II, Doc. 330, 960.

[7] CDMS I, Doc. 287, 977.

también– que aparecen en las fuentes como testigos y confirmantes de las compras o donaciones a las instituciones a las que pertenecían, actuando en las sedes de poder y acompañando como parte del séquito al obispo legionense o a los abades. El hecho de que un presbítero y mayordomo vinculado a la Catedral de León, Munio, aparezca asociado también a la dignidad de "*primiclerus*" da cuenta de que se trataría de un oficial jerárquico con una alta dignidad eclesiástica y cercano al poder episcopal como parece indicarlo su presencia como confirmante junto al obispo Sisnando en tres ocasiones entre 976 y 980.[8] A la vez, como al interior de la aristocracia laica, los mayordomos podían obtener concesiones que los ligaran de manera personal a sus superiores como el "*presbiter adque maiordomus*" Amorino quien recibió en 1006 una viña del abad Fernando a cambio de la cual otorgó una espada franca[9].

Mientras que los mayordomos estarían ligados a las sedes de poder y quizás al control de las zonas más próximas, otras villas y territorios podían ser encomendados a vicarios laicos. Podía tratarse de áreas alejadas como en el caso de la villa de Abelgas, situada en la montaña leonesa occidental y encomendada a García, quien como vicario del monasterio de San Cosme y San Damián de Abellar, tenía "*de sua mano*" la villa y los servicios de los hombres dependientes del monasterio.[10] Quizás también la presencia de laicos en el señorío eclesiástico se correspondiera con su función potencialmente represiva, de lo cual da ciertas pistas la figura de Pelayo Iuliániz, el vicario del abad del monasterio de Santiago, ante quien se comprometieron los fiadores de Habibe a pagar doscientos sueldos cada uno si éste tomaba otro señor o abandonara el servicio del monasterio.[11]

En cuanto a la esfera judicial, si bien los litigios debían llevarse delante de la asamblea de la catedral o del monasterio, ciertas funciones como las prendas o los acuerdos con los campesinos podían delegarse en presbíteros, diáconos o monjes que actuaran como vicarios de la institución eclesiástica. Sabemos, a través de la donación que hizo en el año 922 el presbítero Ermegildo al monasterio de Sahagún que el "*vicarium eglesie aepiscopum*" debía intervenir y obligar a pagar tres libras de oro a quien no respetara esta donación.[12] Por otra parte, los miembros de la institución eclesiástica podían negociar con los campesinos que hubieran cometido ciertas faltas. Tal es el caso del monje Romano, quien como vicario del monasterio de San Martín acudió ante el *concilium* de San Martín para evitar el juicio y el sometimiento a la prueba caldaria de Crexes. Para esto, Crexes ratificó al monasterio la posesión de

[8] Munio aparece en cuatro oportunidades como mayordomo de la Catedral de León: CDACL II, Doc. 443, 976; CDACL II, Doc. 456, 978; CDMS I, Doc. 309, 980; y aparece como "presbiter maiordomo et primiclerum" CDACL II, Doc. 527, 989.

[9] CDACL II, Doc. 659, 1006; como testigo o confirmante: CDACL II, Doc. 568, 995; CDACL II, Doc. 621, 1002; CDACL II, Doc. 635, 1003; CDACL II, Doc. 658, 1006; CDACL II, Doc. 756, 1018.

[10] CDACL II, 695, 1011.

[11] CDMS I, Doc. 337, 987; CDACL II, Doc. 750, 1017.

[12] CDMS I, Doc. 29, 922.

ciertas viñas previamente donadas y el monje Romano le garantizó la posesión de su ganado.[13]

A la vez, los presbíteros y monjes también podían actuar como delegados o representantes de la institución eclesiástica frente a otros poderes señoriales o bien frente a los campesinos. En el litigio que se desarrolló en 958 ante Gonzalo, obispo de León, entre el monasterio de Sahagún y la mujer de Vigila en torno al monte de Cerecedo, fue el monje Vistremiro, como vicario de Sahagún, quien se encargó de presentar las pruebas documentales del derecho de Sahagún sobre el monte.[14] Pero también encontramos monjes de Sahagún realizando transacciones a nivel local para el monasterio, como los casos de los monjes Vermudo, Maurelle y Teodesindo quienes en octubre de 949 adquirieron dos tierras cerca de Cofiñal para el abad y los monjes.[15]

Debajo del estrato de mayordomos y vicarios, fundamentalmente presbíteros y monjes de las instituciones eclesiásticas, se encontraban los oficiales menores entre los cuales predominarían los hombres laicos de baja extracción social. Entre estos, se destaca la figura de los cillereros, quienes al estar al frente y al cuidado de los cilleros como espacios de concentración de las rentas agrícolas, estaban profundamente vinculados a la recaudación de las rentas de las instituciones eclesiásticas (Martínez Sopena: 1985: 218). Sobre estas figuras tenemos muy poca información ya que solamente aparecen como testigos y confirmantes de diversos actos jurídicos, aunque, no obstante, estas referencias proveen algunos datos. Los vemos, en primer lugar, como agentes señoriales directos de los abades o del obispo, tal como indica la figura de Abadella, quien confirmó un documento del año 943 como "*cellarario de domno Oueco, episcopo de Legione*".[16] A la vez, junto con los cillereros aparecen otros agentes como "*portarius*", "*molinarius*" y "*oueliarius*" ligados al control de las tareas de producción directa en los territorios bajo la jurisdicción de las instituciones eclesiásticas y, a quienes se puede suponer miembros de las sociedades locales como parece indicarlo el que se identifiquen con la referencia a la villa a la que pertenecen.[17]

A través de esta primera aproximación se ha visto que durante los siglos X y XI las instituciones eclesiásticas de la región de León constituyeron señoríos con un tipo de control social que se diferenciaba parcialmente de los señoríos laicos debido al lugar predominante que ocuparon en él los miembros de la jerarquía eclesiástica. Se ha señalado la existencia de dos niveles de control social, un primer nivel asociado con el dominio de iglesias y cenobios locales y un segundo nivel ejercido a través de agentes señoriales, destacándose la presencia de religiosos en ambos. En este sentido, se ha señalado el carácter de los presbíteros, monjes y diáconos como mediadores entre la institución religiosa, los otros poderes señoriales y, fundamentalmente, los campesinos. En tanto que estaban al frente de las iglesias y monasterios locales y, por lo tanto, eran

[13] CDACL II, Doc. 597, 1000.

[14] CDMS I, Doc. 159, 958.

[15] "fecit ista comparatio" CDMS I, Doc. 115, 949; Doc. 116, 949.

[16] CDACL I, Doc. 167, 943.

[17] CDACL I, Doc. 243, 953; CDACL II, Doc. 267, 954; CDACL II, Doc. 272, 954; CDMS I, Doc. 214, 963; CDMS I, Doc. 187, 961; CDMS I, Doc. 255, 970.

los encargados de asegurar las rentas de la comunidad, pero también porque eran ellos quienes podían ser mayordomos y vicarios de la institución religiosa. La incorporación de los laicos se encontraba, entonces, sumamente restringida a ciertos espacios particulares y fundamentalmente al último escalón de la jerarquía de agentes señoriales ligados a la producción agropecuaria directa.

Bibliografía

Álvarez Borge, I. (2010), "Vasallos, oficiales, clientes y parientes. Sobre la jerarquía y las relaciones internobiliarias en la Castilla medieval (c. 1100-c. 1350). Una aproximación a partir de las fuentes documentales"¸ *HISPANIA. Revista Española de Historia* LXX: 235, 350-390.

Barthelemy, D. (2006), *El año mil y la paz de Dios: Iglesia y sociedad feudal,* Granada: U. de Granada.

Beceiro Pita, I. (1998-1999), "Criados, oficiales y clientelas señoriales en Castilla (siglos XI-XV)", *Cuadernos de Historia de España* LXXV, pp. 64-65.

Benito I Monclús, P. (2007), "Agents du pouvoir ou entrepreneurs ruraux?", en Menant, F. y Jessene, J-P. (eds.), *Les Elites rurales dans l´ europe médiévale et moderne, Actes des XXVIIes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulousse: Presses Universitaires du Mirail.

Bonnassie, P. (1988), *Cataluña mil años atrás (Siglos X-XI*), Barcelona: Ediciones Península.

Calleja Puerta, M. (2000), *La formación de la red parroquial de la Diósesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo: Real Instituto de estudios asturianos.

Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), II (1000-1073), ed. Herrero de la Fuente, M. (2008), León: Centro de Estudios e Investigaciones "San Isidoro" [CDMS II].

Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (Siglos IX Y X), ed. Mínguez Fernández, J. M. (1976), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDMS I].

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230), III (986-1031), ed. Ruiz Asencio, J. M. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL III].

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230), IV (1032- 1109), ed. Ruiz Asencio, J. M. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL V].

Colección Documental del archivo de la Catedral de León (775 1230), I (775-952), ed. Sáez, E (1987), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL I].

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), II (953 985), ed. Saez, E. Y Sáez, C. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL II].

Estepa Diez, C. (2006), "Sobre los orígenes de las merindades mayores en León y Castilla", en Mínguez Fernandez y J.M., Del Ser Quijano, G. (eds.), *La Península en la Edad Media. Treinta años después, estudios dedicados a José-Luis Martín,* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

Isla Frez, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 246

Mariño Veiras, D. (2002), "Renovación Cultural y monástica en León y Castilla al servicio del poder público-religioso: el protagonismo de presbíteros y diáconos durante el segundo tercio del siglo X", en Torres, J. (ed.), *Historica et philológica in honorem José María Robles*, Cantabria: Universidad de Cantabria.

Pastor Díaz de Garayo, E. (1996), *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII – XI).* Valladolid: Junta de Castilla y León.

Perez de Ciriza, L.J.F. (2002), "El señorío monástico altomedieval como espacio de poder", en de la Iglesia Duarte, J. I y Rodríguez, J.L.M. (coords.), *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales de Nájera (30 de julio al 3 de agosto de 2001)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Sánchez Albornoz, C (1971), "Homines mandationis y iuniores", *Cuadernos de Historia de España* LIII-LIV, pp. 7-235.

Sot, M. (2009), "Concordances et discordances entre culture des élites laïques et culture des élites cléricales à l'époque carolingienne: Jonas d'Orléans et Dhuoda", en Bougard, F., Le Jan, R. y McKitterick, R. (éd.), *La culture du haut moyen âge: une question d'élites?*, Turnhout: Brepols.

AMAR Y DEGLUTIR: LAS MANIFESTACIONES DEL CUERPO EN *GRISEL Y MIRABELLA*

JEZABEL KOCH
IIBICRIT (SECRIT) - CONICET

Ya desde el comienzo de la historia de *Grisel y Mirabella*, de Juan de Flores, hay una exaltación de la carnalidad presentida en la palpable profusión de cuerpos acumulados a causa de la guerra que desata entre los hombres dispuestos a amar la visión de Mirabella. Resulta redundante remarcar que el nombre de la hija del rey de Scoçia no hace más que enunciar la belleza en la que se encarna, digna de ser contemplada; aunque también resulte posible ver cifrado en el *nomen* de la princesa, aquel *omen* obturado: ser una belleza sólo pasible de ser contemplada, y nada más.

Pero la visión de la beldad conduce a una pasión extrema y esta, a la pérdida de la vida. De ahí, la acumulación de cuerpos muertos que opera como umbral de ingreso al texto, en un espacio —el reino de Scoçia—, en el que lo que prima es el discurso aparentemente racional de la justicia, encarnada en un poder que se ejerce como violencia. Tal como "las leyes de su tierra antigamente ordenaron: el que más causa o principio fuesse al otro de haver amado merec[e] muerte: y el que menos destierro" (106).[1]

Si la extremidad del amar impele al cuerpo a cuerpo de la batalla, el rey se verá inclinado a intentar civilizar los cuerpos de sus caballeros por medio de la sustracción de aquello que es causa de la pasión: la belleza de Mirabella. Pero el "lugar muy secreto" (88) en el cual el rey confina a su hija, no sólo resulta ineficaz a la hora de eludir su visión, sino que, como señala Walde Moheno (1996), "lejos de ser aislante, es sitio de seducción y de amores prohibidos" (66) posibilitando el encuentro íntimo de los amantes.

No obstante, con los cuerpos de la caballería fenecida a modo de telón de fondo, tres son las muertes particulares en las que el texto se demora: la de los amantes y la de Torrellas, cuyos cuerpos, sugestivamente, se verán expuestos a la misma operación violenta.[2]

Ni bien atendemos al caso de amor de los amantes es posible comprobar que en la obra no hay forma de concebir el amor desvinculado del cuerpo. En la historia de

1 Todas las citas de *Grisel y Mirabella* se realizan por la edición consignada en el apartado "Fuentes y bibliografía", indicándose al final de las mismas y entre paréntesis el número de página correspondiente.

2 Deyermond (1993) ya ha reparado en esta geminación quiásmica: "Grisel quemado y Mirabella despedazada por las uñas y los dientes de los leones se reflejan en la muerte de Torrellas, primero despedazado por las uñas y los dientes de las damas de la corte y luego quemado" (50). Por otro lado, me permito obviar la muerte de Grisamón, no sólo por los límites de la ponencia, sino porque ella puede leerse como una puesta en concreción de las muertes de los demás caballeros, señaladas en su generalidad.

Grisel y Mirabella el *cursus amoris* se hace carne en cada estadio. Si la batalla amorosa, desde el principio impone enfrentarse cuerpo a cuerpo con un potencial rival, el proceso de seducción pone frente a frente al recuestador con su dama y culmina extático en la anhelada unión de los amantes: "Mirabella [...] viendo la grande requesta d'este: de su amor fue presa. [...] Y [...] por sí sola sin terçero buscó manera a la *no* más placiente que peligrosa batalla: donde los desseos de Grisel y suyos vinieron a efecto" (94). La unión con el otro amado es una y al mismo tiempo de múltiples manifestaciones: se encarna en aquellos "grandes plazeres" (94) en los que "conservaron sus amores" durante los momentos de felicidad en que fueron dominados por un genuino goce, pero también lo hace en la unión de voluntades, en una entrega total al otro amado, en donde el padecer de la carne se comparte, y hacia el final, también lo hace la muerte.

Si el texto solo nos deja entrever "la gloria" (98) alcanzada por los amantes en el lecho, sí se detiene en su tormento. Descubiertos por el rey, los amantes son interrogados en busca de aquel cuya mayor culpa en el amor posea, posibilitando lo que a partir del estudio de Matulka (1931) se ha dado en llamar *combate de generosidad*, es decir, una instancia en la que Grisel y Mirabella terminan confirmándole al lector la sinceridad y nobleza de su amor, en tanto y en cuanto cada una de sus palabras busca la salvación del otro amado. Como ha señalado la crítica, el verdadero amor conlleva una carga de igualdad, una unión en las voluntades: "así como el deseo de la consumación sexual fue de ambos, también de los dos es el afán por salvar al amado sin importar la propia muerte" (Walde Moheno, 1996: 110).

Si hay una verdad en el caso, es que Grisel y Mirabella se aman, y que es propio del amar unir en equidad a los amantes, transformándolos en uno, fusionándolos.[3] Sin embargo, tal verdad es ignorada por el rey quien, como respuesta:

> mandólos muy cruelmente atormentar. Tanto que las llagas que soffrían eran de mayor dolor que la misma muerte que speravan. Pero ni por aquello ninguno pudo tanto dolerse de sí mismo: que mayor temor non oviesse del peligro del otro. Y quanto más los tormentavan: tanto más cada uno hazía las culpas suyas (102).

La cita resulta elocuente en más de un aspecto. Ante todo, como Grisel ha enunciado al enfrentarse con Grisamón, "todo hombre que bien ama: es desdichado" (92) en la medida en que la virtud del amor se prueba penando. De ahí que, "al bien amar nunqua se le apartan las desdichas" (94). Esta centralidad que Grisel le otorga al sufrimiento en su discurso y que luego se literarizará en la carne de los amantes, resulta solidaria con la *religio amoris*, aquella vía que los poetas españoles del siglo XV encontraron para dar forma, como explica Gerli, a "la intensidad, el alcance y la complejidad de sus sentimientos eróticos" (1981: 68). El sufrimiento que Grisel y Mirabella padecen no hace más que enaltecerlos como amantes en tanto que remite de manera indirecta al que padeció Cristo, gracias a "la compenetración del ideal sagrado con el profano"

3 Ya desde el siglo XII es posible rastrear la consigna que concibe en la pasión amorosa un mandato de comunión absoluta. Como lo expresara Saint Bernard de Clairvaux en *De diligendo Deo*, el momento cúlmine del amor es aquel que supone la fusión de dos en uno.

(Gerli, 1981: 68), permitiendo que la figura de ambos devenga la del "buen mártil de amor [que] con la pasión de las muchas muertes se le dubla la fe" (94). Por otro lado, el cuerpo abierto por el tormento no tiene otra verdad para confesar que la de su amor, como se constata en la actitud sacrificada de ambos amantes, solo temerosos por el dolor que padece el cuerpo del amado.

Lejos de la verdad que la ley de Scoçia busca atormentando a los amantes, los cuerpos martirizados solo pueden enunciar su amor. De ahí que los consejeros respondan al rey

> que en ninguna manera podían conoçer la diferencia entre estos amadores. Mas ante creían: que ellos juntamente se amavan. E igualmente trabajaron por traer a efecto sus desseados desseos. E iguales merecían pena. (106)

Sin embargo, la excepcionalidad de este caso, lo extraordinario que hay en esta verdad encarnada en la generosidad de un amar sincero resulta inconcebible e inabordable para una ley que precisa de un solo culpable. La respuesta que ofrecen los consejeros, entonces, será la de llevar un debate a modo de juicio que permita extraer una verdad general aplicable al caso particular —y fuera de toda norma—de Grisel y Mirabella, convocando a unos defensores que lejos están de poder representar a los enamorados.

Resulta sugestivo que una vez más, la carne de los enamorados se sustraiga a la condena, subvirtiendo los propósitos del castigo aleccionador. Si ante el tormento, los cuerpos de los enamorados solo pueden enunciar la generosidad de su amar, no otra cosa podrán decir a la hora de elegir voluntariamente la muerte. Y es que la muerte que espera a la pareja se sustrae a toda ley: si bien el debate es ganado por Torrellas, sentenciando a Mirabella a la muerte, es Grisel quien "en el fuego de bivas llamas se lançó sin ningún temor" (152) imponiendo la justicia de un sincero amor, por sobre la ley del reino. Antes de morir, Grisel esclarece la lógica que subyace a su muerte: él, que se dispuso a la gloria, ahora se dispone a la pena, "pues no vale verdad ni justicia: yo de mí faré justicia. [...] Con la cual pues el cuerpo non puede el alma vos seguirá" (152). El amar precisa de una poética de la intensidad, llevada hasta las últimas consecuencias. Grisel sólo es sujeto del amor, no ya de la ley, a la cual se sustrae imprimiéndole a la muerte el sello de su voluntad. Muerte que al fin de cuentas cifra el sentimiento amoroso, así como el tormento devenía literal en la carne de los amantes las penas del amar: "quien por fuego de amor se vençe: [que] en fuego muera" (144).

El morir de Grisel no solo resemantiza el castigo sino que a su vez impone la noción de continuidad. Ya en pleno tormento Grisel había enunciado algo similar que antes de morir: "quien tan altas merçedes de vos recebió: non sea scasso de offreçer la vida. Y aunque el cuerpo muera: consoláos. Pues que l'alma nunqua muere. Y seréis cierta de mi fe que siempre jamás vos viva" (102). Ante todo, Grisel le recuerda a Mirabella que la muerte del cuerpo no supone la muerte del amor, es más, lo confirma. Pero aquello que realmente merece subrayarse es que a la hora de morir Grisel considera que la pena de Mirabella está a punto de ser ejecutada, y que su propia muerte es garantía de poder seguirla. Y de ser así, la muerte voluntariosa de los amantes no sería más que otra instancia de comunión entre los enamorados, otro modo de consumar y perpetuar el amor.

En *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Le Goff y Troung (2005) señalan que "la muerte no es más que un momento en el sistema cristiano que vincula el aquí abajo con el más allá" (103) y que en "el paraíso, la vista es la que recompensa al cuerpo resucitado del elegido que se entrega a la contemplación divina" (146). Comprender estas afirmaciones desde la clave otorgada por la *religio amoris* que equipara "el amor humano con el amor a Dios" (Gerli, 1981: 66), permite arribar de forma acabada al sentido que en el texto se le otorga a la muerte de Grisel. Para el enamorado, la muerte es un momento más en el *cursus amoris*, una instancia en la que se prueba el amor, y una nueva oportunidad de comunión con el otro amado, al cual se sigue y al cual se espera poder acceder y contemplar en el más allá de la misma forma en que se lo admiraba en el plano terrenal.

Y en este sentido, la muerte de Mirabella no hace más que confirmar lo ya expuesto. Ante la imposibilidad de vivir sin el otro amado, ante la imperiosa necesidad de contemplar al otro, Mirabella se dirige al cuerpo recién salido de las llamas de Grisel: "no pienses amado Grisel que no te sigua mas spérame que las strechas sendas me ensenyes. Y entre los muchos muertos no trabaje en buscarte" (154). La muerte entonces ya no es castigo. La muerte voluntariosa y elegida de los amantes es nueva instancia de comunión, y posibilidad de darle continuidad al amor. Por ello, porque "las fees de entre ti y mí dadas: quieren que te sigua" (154), Mirabella pone fin a su vida dejándose caer en el corral de los leones, quienes "ninguna mesura cataron. Y muy presto fue d'ellos spedaçada. Y de las delicadas carnes cada uno contentó al apetito" (156).

El texto cierra también con una muerte brutal. Una última muerte de alguien que, como los amantes, se predica enamorado, y que pareciera compartir su mismo fin. Torrellas es primero, atormentado por las damas de la corte; despedazado por uñas y por dientes, tal como lo fuera Mirabella por las uñas y dientes de los leones; y finalmente, sus huesos son quemados, tal como es quemado el cuerpo de Grisel:

> atáronlo de pies y de manos: que ninguna defiença de valer se tovo. Y fue luego despojado de sus vestidos y atapáronle la boca porque quexar non se pudiesse: y desnudo fue a un pilar atado. Y allí cada una traía nueva invención para le dar tormentos. Y tales hovo que con tenazas ardiendo: y otras con unyas y dientes rabiosamente le despedaçaron. [...] Y esto duró hasta que el día esclareció. Y después que no dexaron ninguna carne en los huessos: fueron quemados. Y de su seniza guardando cada qual una buxeta por reliquias de su enemigo. Y algunas hovo que por cultre en el cuello la traían" (170-172).

Tormento, despedazamiento y quema: la muerte de los amantes se ve reduplicada en la del poeta. Y sin embargo, el valor que cobra la muerte de Torrellas en la obra es opuesto en todo sentido al valor que Juan de Flores fragua para la muerte de los amantes. Vayamos punto por punto. Si el texto no hace más que confirmar una y otra vez el sincero amar que une a Grisel y Mirabella, lejos está Torrellas de verse motivado por el amor al escribirle a Braçayda. Más bien, por cómo transcurre el texto es necesario reconocer que al poeta únicamente lo animan intenciones meramente sensuales. Por otro lado, si Grisel y Mirabella se ven igualados por su amar, en tanto el amar se expresa en la unión de deseos y voluntades, y en la entrega gratuita que el

amante hace de sí al amado, no hay en momento alguno paridad ni común voluntad entre Torrellas y Braçayda. Elocuentemente, si los amantes entregan su vida por propia voluntad, Torrellas muere asesinado por un grupo de mujeres que lo odian. Consecuentemente, el sufrimiento físico de Torrellas es sencillamente castigo; y lejos está de cifrar el verdadero amor de los amantes. En esta línea, si la muerte dignifica el amor y eleva a la pareja de amantes reconocida en su estatuto modélico por su absoluta y sincera entrega; la muerte de Torrellas encarna llanamente la venganza que sobre él operan las mujeres de la corte. Finalmente, si en el caso de los amantes, la muerte termina cifrando la posibilidad de comunión en el más allá y la perpetuidad de su amor comprendida desde la poética de la *religio amoris*; el imaginario sádico que envuelve la muerte de Torrellas habilita suponer la imposibilidad de unión desde el lugar que la justicia del reino le otorga a los cuerpos y a los sujetos. Si en la muerte de Grisel y Mirabella hay un viso de trascendencia que encuentra su cifra en la posibilidad de continuar amándose en el más allá, y en la certeza de que ante el cuerpo sin vida, las almas continuarán amándose; la integridad que se presiente en el destino anhelado de los enamorados se desvanece en el caso de la pura fragmentación a la cual queda sometido el cuerpo de Torrellas. Diseccionado y quemado, Torrellas convertido en cenizas, es nuevamente repartido entre las mujeres de la corte y atesorado como reliquia en el cuello de cada una, como *souvenir* de la venganza ejecutada. Cabe destacar que si el cuerpo de Grisel escapa a la ley fisiológica al no desintegrarse en el fuego, el cuerpo del poeta se ve religado a la penitencia, a la condena, dado el carácter simbólico de las cenizas (Chevalier y Gheerbrant, 2009). Para Torrellas no hay pues, posibilidad de redención.

Abordando la coordenada corpórea, situando en el centro el uso y destino de los cuerpos en el texto, es posible delinear dos formas de aproximación intergénerica. La primera, representada por los cuerpos de Grisel y Mirabella, supone un acercamiento armónico hacia el otro, en tanto que el cuerpo es comprendido como *locus* del amor y de un goce genuino; y el dolor al cual se ve sometido, como parte constitutiva de un amar que encuentra en el padecimiento físico la dignificación de los amantes. El cuerpo, ora en el goce, ora en el padecimiento, e incluso en la muerte, sería el camino privilegiado del ayuntamiento, en el sentido más pleno, con el otro amado. La segunda, entendida en términos de contrapunto, encuentra su representante en el cuerpo de Torrellas y supone un acercamiento segmentario y hostil hacia el otro. El acto ritual por el cual es asesinado Torrellas pone en un primer plano la vía posible que encuentra el erotismo dentro de un aparato judicial degradado que equipara aniquilación con justicia. La carne, entendida en términos de lujuria, placer y gula —la idea de ingestión y antropofagia es más que latente en la escena final— invita a una relación minada por el poder, la fuerza brutal y la subordinación, que llevan finalmente al aniquilamiento y a la apropiación como única vía de comunión. Desde esta perspectiva, no hay posibilidad de ayuntamiento, tan sólo la deglución como único modo de encuentro corrupto, de fusión con el otro.

Bibliografía

Chevalier, J.; Gheerbrant, A. (2009), *Diccionario de los símbolos*, Herder: Barcelona.

Deyermond, A. (1993), "El heredero anhelado, condenado y perdonado", *Actas IV AHLM*, II, pp. 47-57.

Gerli, E. M. (1981), "La 'religión del amor' y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV", *Hispanic Review*, 49, pp. 65-86.

Juan de Flores (2013), *Grisel y Mirabella*. En Francomano, Emily C., ed., *Three Spanish "Querelle" Texts: Grisel and Mirabella, the Slander against Women, and The Defense of Ladies against Slanders. A Bilingual Edition and Study of Pere Torrellas and Juan de Flores*, Toronto, Center for Reformation and Renaissance Studies.

Le Goff, J.; Troung, N. (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós: Barcelona.

Mtulka, B. (1931), *The Novels of Juan de Flores and Their European Diffusion*, Nueva York: Institute of French Studies.

Walde Moheno, L. von der, (1996), *Amor e ilegalidad.* Grisel y Mirabella*, de Juan de Flores*, Universidad Nacional Autónoma de México: México D.F.

CONSTRUINDO MEMORIA: NOVOS OLHARES ARQUEOLÓGICOS NO MUNDO VIKING ESCANDINAVO

MUNIR LUTFE AYOUB
MUSEO DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA (USP)

Atualmente, o estudo da memória vem salientando a construção e utilização dos artefatos, monumentos e ruínas como locais biográficos que abrigavam e preservavam as histórias de um determinado povo. A utilização e reutilização de antigos locais para a construção, reconstrução ou orientação geográfica da execução de novos locais passaram a ganhar outros olhares e compreensões. Nosso estudo pretende assim uma rápida observação bibliográfica, dado o curto espaço aqui concedido, e uma compreensão das teorias e metodologias que possibilitaram esses apontamentos para os estudos em relação à arqueologia do mundo Viking escandinavo.

O historiador e arqueólogo Neil Price foi um dos primeiros arqueólogos a analisar a construção da memória no mundo escandinavo pré-cristão e cristão sustentando que essas memórias, além do campo oral, tinham como veículo a cultura material. O arqueólogo nos lembra de que os mitos que nos chegam do mundo Viking são apresentados nos dias de hoje em grandes compilações como as *Eddas*, mas que durante seu período de transformação oral estes seriam criados e recriados durante diferentes momentos e de diferentes formas e perspectivas. Pensa assim o ritual funerário Viking como espaço de discursos nos quais práticas e narrativas se entrelaçavam gerando nos territórios e na cultura material memórias de mitos e histórias (PRICE, 2012, p. 13-46).

O historiador levanta uma analogia entre as práticas ritualísticas funerárias Vikings e a peça teatral *Hamlet*, de William Shakespeare, dizendo que, como a peça, que começa em seu estágio final da história e se desenrola por esta perspectiva como uma vasta narrativa, os vestígios arqueológicos dos depósitos funerários Viking seriam apenas uma impressão de um último estágio desse ritual. As pessoas, animais e objetos que teriam desenvolvido diferentes papéis neste desenrolar dramático do funeral seriam por muitas vezes omitidas, estando presentes apenas uma pequena parcela destes elementos participativos e resplandecendo apenas seu último momento, a parcela que foi depositada e o momento do depósito.

Price desenvolve suas teorias na analise dos materiais arqueológicos, sendo o único até o momento, a analisar algum artefato de Vestfold sobre o prisma das teorias da memória. Price analisa, assim, quatro dos mais de quatrocentos depósitos funerários praticados em Kaupang, escolhendo trabalhar com os achados dos depósitos funerários numerados como Ka. 294, 295, 296 e 297.

O depósito funerário Ka. 297 foi datado para a segunda metade do século IX pertencendo a um homem de idade indeterminada que foi enterrado apoiado para seu lado esquerdo, com sua cabeça voltada para o nordeste, vestindo um manto preso a um

broche e usando roupas de grande qualidade, além de ter suas pernas cobertas por uma manta e seu peito pressionado contra uma grande pedra. O homem do depósito Ka. 297 ainda estava acompanhado por dois punhais, um aço para fazer fogo, duas pederneiras, uma pedra de amolar, alguns fragmentos de um vaso de pedra sabão, o que os escavadores chamaram de uma pedra com forma de ovo, uma pequena caixinha contendo pregos e rebites e alguns objetos de ferro que Neil Price diz que possivelmente fossem ferramentas.

Os depósitos Ka. 294, 295 e 296 completam este quadro e começam a gerar alguns apontamentos, esses depósitos foram datados para o século X, sendo o Ka. 296 para a primeira metade do século X e os Ka. 294 e 295 para a segunda metade do século X. Um navio de 8,5 metros de comprimento foi o local de depósito desses três funerais, mas o que mais surpreende é que este depósito foi feito exatamente em cima do depósito Ka. 297 tendo o alinhamento de sua quilha na posição sudoeste para nordeste precisamente sobre o eixo central do depósito anterior o que, segundo Neil Price, nos indica que a localização desta segunda embarcação depositada tinha o conhecimento da posição da primeira.

Nesses depósitos funerários foram encontradas quatro pessoas, sendo um homem Ka. 295, duas mulheres Ka. 294 e 296 e um bebê, além de alguns corpos de animais. Na proa do navio foi encontrado um homem Ka. 295 e uma mulher Ka. 294 depositados aparentemente sobre cobertores que forravam o *deck* da embarcação, a mulher tinha em torno de 45 a 50 anos quando morreu e foi depositada com a mão direita sobre o peito, os tornozelos cruzados, os pés apontando para a proa e a cabeça apoiada em uma pedra. A mulher estava com vestes de uma fina qualidade sustentada por dois broches ovais dourados e um broche de trevo, portava consigo algumas contas, um bracelete de prata, um anel de prata, um cinto onde se apoiavam uma faca e uma chave, além de ter uma espada apoiada em seus joelhos e à sua direita um balde. A mulher tinha ainda um bebê envolto em seu vestido e depositado sobre seus quadris, na cabeça do bebê repousava sua mão esquerda.

O homem, por sua vez, estava depositado com a cabeça encostada na cabeça da mulher, com os pés apontando para a popa, sua idade não foi identificada. O homem se encontrava com o corpo ligeiramente torcido com seu tronco deitado de costas e suas pernas flexionadas, além de ter sua cintura inclinada para o lado. Próximo ao seu corpo se encontravam algumas armas, como dois machados de dois tipos diferentes, sendo um identificado como de um padrão antigo em comparação com o período do depósito, uma lança de arremesso, uma espada embainhada em um escudo, dois punhais, uma pedra de amolar, um escudo, uma aljava de flechas e, provavelmente, um arco já em um grau avançado de decomposição. Alguns outros objetos também acompanhavam esse homem, como uma frigideira depositada sobre seu diafragma, um bracelete de prata depositado sobre seu tronco, dois carretéis de costura colocados cuidadosamente sobre o escudo onde estava embainhada a espada, uma foice, uma coleira de cachorro feita de ferro, um pote de manufatura germânica que fora quebrado e teve seus pedaços espalhados sobre o corpo desse homem junto a três contas de vidro e um vaso de pedra sabão.

No centro do navio foi depositado um cavalo portando uma rédea. Os cortes irregulares nos ossos do animal sugerem que este foi decapitado e desmembrado, mas

suas partes foram depositadas de maneira a compor, aproximadamente, a sua composição anatômica e um esporão foi depositado sobre seu corpo.

Por sua vez, na popa do navio estava a última pessoa que compunha este depósito Ka. 296, uma mulher aparentemente enterrada sentada em uma cadeira ou na parte mais alta do final da embarcação. A maior parte do material orgânico deste navio foi perdida devido à sua decomposição, mas pela postura que se encontrava a segunda mulher desse depósito é possível que esta tenha sido depositada com os remos do navio em suas mãos.

Uma pedra de amolar e uma rédea de cavalo foram encontradas encostadas nos pés desta segunda mulher e tocavam também o corpo do cavalo. Esta segunda mulher também se encontrava bem vestida pelo que sugere os resquícios têxteis encontrados, suas roupas estavam presas com broches ovais e contas, além de estar vestida com algum item de couro muito incomum para o período. Em suas costas havia um escudo. À sua direita, depositada sobre o *deck* do navio outra pedra com forma de ovo e um bastão de tecelagem feito de ferro. À sua esquerda, foi encontrado um bastão de ferro preso em baixo de uma grande pedra, bastão que Neil Price sugere ser um instrumento utilizado pelas *völur* e por outras magas que aparecem nas *Sagas* e *Eddas*. Próximo a ela se encontrava também um machado e em seu colo uma tigela de bronze, importada das regiões insulares, gravada com runas que diziam 'bacia para as mãos', dentro da tigela havia um objeto dourado feito de cobre fixado por pregos de ferro que Price identifica como um possível anel dourado que era usado para suspender a tigela.

Além de todos os objetos ainda se encontrava próxima a essa segunda mulher a cabeça de um cachorro que havia sido decepada, seu corpo estava depositado sobre os pés da mulher. Um par de pernas desse cachorro foi cortado e depositado em baixo de seu corpo e o outro par de pernas foi perdido, marcas nos ossos do cachorro sugerem que seu corpo foi mutilado antes do esqueleto ser remontado. Contudo, não apenas esse cachorro e o cavalo foram encontrados nesse navio, mas a presença de outros animais pode ser sugerida pelos dentes que foram encontrados em volta da mulher que estava na proa.

Por fim, os dois depósitos funerários se encontravam cobertos por terra e um complexo de pedras, nesse complexo de terra e pedras foi depositado ossos cremados que se misturavam em alguns lugares por essa construção e que sugeriam rituais ocorridos posteriormente que pouco se sabe sobre. Neil Price conclui que além desses rituais funerários serem momentos de criação de histórias e memórias que eram dramatizadas por longos dias acabavam também por formar no território monumentos que sequenciavam eventos conectando diversas histórias em sequências de memórias como sugerem a sobreposição do navio de Kaupang do século X e do depósito do guerreiro do século IX.

Os arqueólogos Terje Gansum e Terje Oestigaard também estudaram as questões da legitimação dos poderes de reis e chefes locais se utilizando de teorias da memória e da identidade. Os seus estudos se debruçaram sobre dois montes que compõem os monumentos de Haugar, na cidade de Tonbserg, condado de Vestfold, região de, aproximadamente, 40 km de Kaupang e Skiringssal. Um dos montes de Haugar apresentava 35 metros de diâmetro e três de altura e o outro apresentava 40 metros de diâmetro e quatro de altura. Monumentos que não apresentavam grandes achados, sendo um composto por poucos ossos e uma grande quantidade de camadas

de carvão, ainda não datado, e o outro contando apenas com grandes quantidades de camadas de carvão, datado do século IX d.C. (GANSUM; OESTIGAARD, 2004, p. 61-79).

Contudo, apesar dos poucos achados, a escavação desses monumentos revela muitas ideias religiosas e cosmológicas relacionadas com os rituais escandinavos pré-cristãos que devem ser iluminadas pelas diferentes sequências ritualísticas apontadas pela estratigrafia dessas construções. A localização desses monumentos revela, também, importantes elementos para futuros estudos de relação de poder mostrando a construção do espaço habitado como de suma importância na criação de mitos que, até os dias de hoje, movem esses locais e as histórias sobre eles.

Os monumentos devem ser assim compreendidos como decorrentes de rituais estruturados por uma sequência temporal que envolve quatro principais elementos: a) a ação e o desejo de construir o monumento levando em consideração elementos importantes como a localização deste no território e a matéria prima utilizada para a realização do mesmo; b) a participação de ferramentas e pessoas nesse ritual, momento no qual a ordem social é visualizada, recriada e manifestada; c) o emprego de gestos e movimentos organizados em sequência e que frequentemente são percebidos como os aspectos 'rituais' de uma atividade tecnológica, e confundidos com todas as coisas que não são obrigatoriamente necessárias para a execução da prática de uma determinada atividade; e por último, d) o conhecimento específico que conscientemente ou inconscientemente é expresso nesses rituais, e que torna essas práticas a coisa certa a ser feita e praticamente impossibilita distinguir quais seriam os atos práticos e quais seriam os simbólicos em sua realização.

As construções desses tipos de monumento representam os rituais realizados e apresentam os bens que aquela comunidade decidiu depositar com aquele indivíduo evidenciando aspectos como a vida da pessoa falecida e as suas funções sociais. Esses monumentos podem contar ainda com uma mobilização massiva que agregava diferentes instituições sociais e que pelas suas visibilidades confirmariam ou mudariam o quadro social obrigando alguns membros daquela sociedade a tomar parte desses ritos, enquanto outros eram excluídos dessas práticas. Os monumentos eram fatores estruturantes à organização desses territórios refletindo os mitos que controlavam as compreensões de elementos, como as genealogias, e a formação dos grupos sociais dentro dessas sociedades.

Os arqueólogos iniciam suas análises assim por ressaltar a localização desses montes, que se dava sobre uma montanha, possibilitando que estes fossem vistos por todos os locais em suas redondezas e que ganhassem notoriedade por se tornarem parte marcante na paisagem da região, além de possuírem uma posição exclusiva nesta paisagem por se utilizarem da maior parte da área útil daquela montanha. Os arqueólogos definem esses montes como expressão de dominação, superioridade, exclusividade e visibilidade de poder atribuindo aos homens que construíram esses montes o desejo de materializar suas posições sociais pela escolha do monumento e do local de sua construção colocando-os sobre o mundo dos homens.

As descrições dos montes de Haugar seguem no estudo de Terje Gansum e Terje Oestigaard pela análise da composição desses montes como contendo uma camada de carvão que varia pelo diâmetro do monte de 15 a 33 cm de espessura tendo sua média em torno de 20 cm. As camadas de carvão apresentavam alguns destes

apenas ligeiramente queimados o que possibilita a visualização da estrutura original da madeira e ainda podiam ser observados um pouco de areia e alguns seixos, destes alguns se apresentavam rachados pelo calor e outros não. O depósito de carvão tinha em sua base uma camada de turfa que se encontrava sobre uma camada de pedras, base esta que, apontam os arqueólogos, não havia sido aquecida. As camadas de carvão, por sua vez, se mostravam de forma homogênea o que leva os arqueólogos a concluírem que a deposição deste carvão havia ocorrido em um único momento.

A ausência de cinzas nos montes de Haugar também seria levada em consideração sendo apontada como decorrente do fato de o carvão ter sido produzido em fornos ou poços a baixas temperaturas e depois depositados nesses monumentos. Por fim, pela análise do tipo de carvão utilizado no monumento e pela espessura apontada de 15 a 33 cm a quantidade de lenha utilizada para a construção daqueles monumentos seria enorme. Em uma tentativa de medir a quantidade de madeira utilizada nessas construções os arqueólogos apontam para uma média de mais de 885 metros cúbicos o que os leva a dizer que os montes de Haugar tinham uma função simbólica e ritual que não derivava de um rito funerário comum, uma vez que a média de madeira utilizada para uma pira funerária seria por volta de dois metros cúbicos.

Contudo, os arqueólogos ainda ressaltariam a diferença da queima dos ossos e dos carvões, presentes nos montes de Haugar, dizendo que os ossos apresentam traços de uma combustão de temperatura elevada e os carvões, como já supramencionados, combustão em uma baixa temperatura. Ao levar em consideração estes diferentes tipos de combustão a que esses diferentes tipos de substrato foram submetidos, os arqueólogos concluem que esses substratos teriam sido misturados após suas combustões.

O carvão dos montes de Haugar pode ser assim proveniente de processos de diversos grupos sociais como praticados em diversas cremações simbólicas ou qualquer outro momento de combustão e produção. Carvões estes que seriam depositados em um momento posterior nos montes de Haugar evidenciando os rituais praticados nesses montes como rituais de incorporação onde diferentes grupos e diferentes momentos de processo eram representados. Carvão que depois de depositado sobre a base de pedra e turfa formaria uma plataforma aberta onde o falecido pode ter sido cremado ou, pelo menos, onde os ossos deste foram depositados depois do momento de sua cremação. Por fim, essas camadas eram cobertas por uma camada fina de argila e sobre esta camada era construído um monte de terra e turfa que, mais uma vez, pode demonstrar a coletividade representada nesses monumentos, uma vez que essa turfa foi provavelmente recolhida e transportada de diferentes locais de Tonsberg.

Esses ritos e as diferentes proveniências dos substratos empregados podem, assim, segundo os arqueólogos, evidenciar esse local e esse monumento como ideal para a apresentação das hierarquias sociais, dos tabus daquela sociedade e das mais diversas distinções observadas por esse povo e apresentadas nos mais diversos momentos ritualísticos que compunham ao fim os montes de Haugar. Monumentos que decorriam de um ato coletivo revelado pelas diferentes camadas estratigráficas e os diferentes substratos encontrados em sua escavação. A desconstrução desses montes revela assim uma múltipla temporalidade e os múltiplos rituais que compunham as suas construções, a estratigrafia é a chave para a compreensão desses monumentos e cada unidade estratigráfica deve ser revelada por sua composição e construção específica.

Os arqueólogos concluem assim o trabalho por dizer que pela ausência dos bens depositados nesses rituais funerários podemos evidenciar a morte por si só como elemento gerador dos atos ritualísticos de construção desses monumentos. A pessoa ali depositada deveria ter exercido um papel social importante naquele povo e os montes de Haugar reforçam a posição social da mesma ainda depois da morte, porque tais monumentos levavam a comunidade a habitar a paisagem dessas regiões, a se unir em diferentes momentos e contextos ritualísticos e, por consequência, a habitar a memória desse povo tornando a pessoa morta como parte dos ancestrais.

Concluímos nosso trabalho por apontar por esta breve analise bibliográfica uma nova compreensão para os artefatos arqueológicos, em especial em nosso caso do mundo Viking escandinavo, com novos olhares que possibilitam a compreensão de suas múltiplas reutilizações e evidenciam a utilização do passado no próprio passado. O historiador e o arqueólogo não estão assim mais presos em estruturas que possibilitam apenas o estudo de cada período dentro de suas linhas divisórias, mas possuem agora a possibilidade de estudar as múltiplas reutilizações do passado e a construção da memória que começa assim a ser pensada como produto de uma relação espaço-temporal que ao se apropriar do passado e ao retrabalhá-lo pretendia alcançar respostas para as questões e ânsias do presente.

Bibliografia

Gansum, Terje; Oestigaard, Terje (2004), "The ritual stratigraphy of monuments that matter", *European Journal of Archaeology*, v. 7, n. 1, p. 61-79.

Price, Neil (2012). "Mythic Acts: Material Narratives of the Dead in Viking Age Scandinavia, en Raudvere", Catharina; Schjodt, Jens Peter. (eds.), *More Than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, Lund: Nordic Academic Press, p. 13-46.

EL CAMPO SEMÁNTICO DEL SECRETO EN *PARTIDAS* DE ALFONSO EL SABIO

ALEJANDRO MORIN
UBA - IMHICIHU-CONICET

La Baja Edad Media se caracteriza por ser un período en el que se revela una progresiva fascinación por lo oculto (al cual paradójicamente se lo ve en todas partes y consecuentemente se busca sacar a la luz), y a la vez se experimentan unas nuevas modalidades de institución de secretos que están en el corazón de las prácticas de poder y hacen a la constitución de autoridades públicas en lo que algunos autores llaman el proceso de construcción del Estado. En este marco, distintos autores han señalado, sin embargo, una diferenciación de base entre el régimen de lo oculto y el del secreto, por cuanto evocan modalidades de operación diferentes, lo que en un punto se refleja en el léxico empleado en uno y otro registro.

Así, por ejemplo, Jacques Chiffoleau (2006: 360-363) recuerda que *secretum*, que proviene de *secernere*, supone la acción de separar, aislar, poner aparte, una acción ligada a partir de fines del s. XIII a contextos políticos, la conformación de misterios de Estado, separados legal y ritualmente mediante secretarios, sellos y cartas secretas. Se trata de la constitución de un ámbito del rey que podría calificarse de "privado" si no fuera el lugar central a partir del cual se funda para su despliegue el espacio público. El secreto, como dice Chiffoleau, impone el silencio y se traiciona con palabras y por ello concierne a bocas y orejas. Por su parte, lo oculto refiere a lo que se esconde a la vista, lo invisible (por supereminencia o por peligrosa clandestinidad) vinculado con realidades incognoscibles. "Oculto" (que, recordemos, proviene de *occulere*/*celare*) señala la debilidad de la vista (y por extensión las limitaciones humanas) y se contrapone a lo manifiesto y tangible. Es en este sentido que Chiffoleau se pregunta cómo a fines de la Edad Media se podía hacer *decir* lo oculto, lo que no se ve, así como también cómo volver manifiesto, cómo hacer *ver* a todos el secreto, lo que no se dice.

Ahora bien, en el contexto hispánico medieval, el panorama lexical ofrece una variante que, al involucrar otros aspectos, vuelve más compleja esta cuestión. Se trata de la noción de *poridad*, que convive con la de secreto, tiene una presencia abrumadoramente mayor y puede conjugar en otras coordenadas elementos concernientes al registro de lo oculto y al del secreto.

Se trata de un término de curiosa y debatida historia. Proveniente del latín *puritas*, cobra en tiempos medievales el sentido de secreto y ello de forma singular ya que ninguna lengua romance extrapeninsular asocia los derivados de *puritas* más que con la idea de pureza. Américo Castro (1945: 214, 1980: 216, 1983: 623-626) planteó desde la década de 1940 la hipótesis de que con *poridad* se había producido un fenómeno de pseudomorfosis por el cual una semántica árabe se había impuesto sobre un término de origen lexical latino-románico. Según Castro, el parentesco en idioma

árabe entre *jálas* (raíz de 'secreto') y *jālaṣ* ('pureza') o *jālaṣa* ('obrar sinceramente') habría influido en el habla de la comunidad mozárabe que inyectó en las lenguas romances del norte de España no solo una masa de vocablos árabes sino también este tipo de calcos que implicaban una traslación a léxico latino de un sentido perteneciente a otro universo cultural. Se trataría, para José Luis Moure (2009: 25), de un caso de paronimia a oídos romances de dos términos árabes que permitía la conjunción de las ideas de pureza y secreto que determinaron el sustantivo castellano *poridad*. Esta tesis fue criticada por Gilbert Fabre (2004) para quien la asimilación en árabe entre *jálas* y *jālaṣ* que postulaba Castro era una pura especulación sobre el "espíritu español" y el "espíritu árabe" y sin base lingüística. Para Fabre no habría que pensar en el peso de una cultura árabe dominante (el supuesto caso de los mozárabes) sino, al contrario, en un contexto mudéjar donde *poridad* vendría a representar un "árabe silencioso" bajo dominación castellana. En ese marco, la transcripción a alfabeto latino implicaría una economía de las letras enfáticas árabes lo que llevaría a una hibridez sólo posible en el caso de la escritura mudéjar (hoy ninguna lengua norafricana, dice Fabre, asocia *khalas* a la vez con secreto y con pureza). Para este autor, por último, se debería relacionar el progresivo abandono desde el s. XVI del término *poridad* con la expulsión de los moriscos.

Fuese cual fuera el origen del término, lo cierto es que *poridad* evoca una modalidad propia, distinta de la del *secretum*. Según Olivier Biaggini (2013: 97-99), la *poridad* no es objetiva, no es un hecho puntual susceptible de ser explicitado, sino que siempre refiere a un individuo, designando el ámbito más íntimo de una persona sin que sea necesario precisar su contenido. Se trataría, entonces, de la parte de la persona que se ofrece sin reservas al amigo verdadero en quien se puede confiar. En este sentido, postula Agnès Delage (2015), el término *poridad* estuvo ligado a un régimen de positividad del secreto de larga data que cambiará en la Edad Moderna con el progresivo destierro del vocablo y su suplantación por "arcano". Mientras que *poridad* remite al hecho de compartir una información sin mentira o simulación, el secreto, en cambio, reenvía al mecanismo inverso, la exclusión a través de la puesta a distancia, de la retención voluntaria de un saber. *Poridad* supone la idea de confianza que conduce a la puesta en común de una información relevante mientras que el secreto se funda, al decir de Arnaud Lévy (1976), en una técnica del rechazo y la denegación. Para Delage, *poridad* instituye un espacio de revelación y lealtad que corresponde a una dinámica del don en condiciones estrictamente privilegiadas y controladas.

Es en este contexto que nos propusimos analizar el campo semántico del secreto en un texto capital como *Siete Partidas* de Alfonso X. Para ello llevamos adelante un rastreo lexical contabilizando las ocurrencias de los siguientes términos con sus familias de palabras y variantes ortográficas: *poridad*, *secreto*, *encobierto* y *ascondido*. El rastreo se hizo sobre la edición de Gregorio López de 1555, chequeando los casos de discordancia con las otras versiones éditas (las de Díaz de Montalvo de 1491 y 1528 y la de la Real Academia de la Historia de 1807) así como también con cinco manuscritos (M-I-1 y Z-I-16 del Escorial, C. 65 y D. 23 de la Universidad de California-Berkeley y el 708 D. 59 de BNM). Este fue el caso de las dos únicas menciones en la edición de López del término "secreto". En el primer caso (P. VII.2.1), el vocablo aparece también en las ediciones de Díaz de Montalvo pero no así en la de Academia ni en tres de los manuscritos consultados donde se utiliza *poridad* (en los

otros dos manuscritos falta toda la cláusula en la que se condena como traición el revelar los secretos del rey). En el segundo caso (P. VII.7.2), en cambio, el término aparece en todas las ediciones y en los cinco manuscritos con la duplicación "los secretos e las poridades del rey", sobre la que volveremos más adelante. También hemos rastreado otras expresiones, mucho menos recurrentes, como "afurto" o "celadamente". Debemos aclarar, por último, que se trata de un trabajo en curso ya que para tener un panorama exhaustivo debemos también incluir los contextos por la negativa, vale decir, rastrear los antónimos cuando aparecen negados: *manifiesto*, *concejero*, *paladino*, *descubrir*, *mesturero*, etc.

El rastreo permite delimitar una serie de áreas semánticas a las que reenvían los términos. Éstas abarcan un extenso abanico que puede ir desde el funcionamiento de la burocracia real hasta el tratamiento del pecado oculto, de la institución del testamento hasta las distintas modalidades de la predicación y la penitencia, de los delitos de fraude, encubrimiento o evasión tributaria hasta los requisitos del matrimonio legítimo o lo que hoy identificaríamos como la "privacidad". Se detectan ciertas coincidencias de léxico con algunos campos de sentido así como también con una calificación positiva o negativa del asunto en cuestión. Algunas de estas coincidencias son por demás previsibles y el rastreo las termina confirmando. Así no sorprende que para las referencias al campo del fraude o el encubrimiento se utilice siempre *encobierto* o *ascondido* y no la expresión "en poridad". Pero en otros casos la coincidencia puede resultar significativa: las remisiones al campo del matrimonio, por ejemplo, evitan siempre el empleo de *poridad* y recalan en *encobierto* o *ascondido*, para resaltar el carácter negativo del casamiento que se hace en privado, calificado de "clandestino" por la normativa canónica: si bien "en poridad" parece la expresión más apropiada para designar un ámbito "privado", la elección de los vocablos alternativos recalca la condena de estos enlaces y parece definir su necesario carácter público en el hecho de "no ser encubiertos". Al contrario, cuando el texto de *Partidas* se refiere al campo más directamente relacionado con la idea de secreto, emplea *poridad* y siempre con sentido positivo, como algo que se ha de resguardar en el marco del mundo de las fidelidades.

El vocablo *encobrir* y su familia, cuando no se usa en un sentido literal, plantea siempre una connotación negativa salvo unas pocas excepciones: la mención de P. II.14.3 de la cámara de la reina que sirve para poner cosas encubiertas y guardadas; las múltiples referencias bélicas de *Partidas* II (18.14; 23.28; 23.30; 24.7; 27.8) en lo que concierne al engaño respecto de los enemigos (cabalgadas, atalayas, castillos dañados o guerra naval); la disposición de que el juez encubra su interioridad de P. III.4.13, sobre la que volveremos. En términos generales, las referencias señalan que lo que se encubre es o ya era negativo o bien la negatividad se consuma en el propio acto de encubrir. Lo mismo sucede con *ascondido* y su familia donde también hallamos la misma constante connotación negativa y donde lo que se esconde ya era condenable (el pecado oculto, por ejemplo) o se vuelve tal por el hecho de hacerse a escondidas (matrimonio, otorgamiento de beneficios eclesiásticos, ejercicio de la justicia, etc.). En algunos casos, se da la conjunción de ambas circunstancias como en el caso del encubrimiento y el fraude.

Como decíamos, *poridad* presenta, en cambio, contextos de connotación mayoritariamente positiva. Este vocablo aparece bajo diferentes formas con diferentes usos. Por un lado, se lo utiliza para designar una cualidad (de personas, de cosas, de

cargos, de procedimientos, etc.) con la expresión "de poridad". Respecto de una persona implica su catalogación como confiable, discreta, reservada o leal, cuyo antónimo vendría dado por el término *mesturero*. También se lo emplea para designar un ámbito con la forma adverbializada "en poridad": refiere en tal caso a un nivel de reserva, intimidad o privacidad que se puede aplicar desde la conducta de los prelados a las formas de la predicación y la penitencia, las circunstancias de escritura de un testamento, etc. En este caso, el antónimo viene dado por *concejeramente* o "a paladinas", lo que está al alcance o la vista de todos. Por último, *poridad* designa una cosa, algo que se tiene o se guarda, y aparece ligada a ciertos verbos (saber/conocer/departir; tener/guardar; descubrir/mesturar) y a ciertos sujetos poseedores. Se trata de la *poridad* de alguien.

Para este trabajo y en virtud de la amplitud de cuestiones abiertas por el rastreo nos centraremos en tres de estos sujetos poseedores: Dios, el rey y los jueces. Ciertas coincidencias nos permiten evaluar el tratamiento diferenciado del secreto en cada caso en función de la protección de la propia *poridad* y la ajena.

Desde esta perspectiva, la *poridad* de Dios parece representar una suerte de modelo perfecto. Por un lado, el texto de *Partidas* afirma la existencia de secretos de Dios que se han de guardar. En el prólogo de *Partidas* I se nos dice que Dios hace conocer a algunos sus *poridades*; en P. I.5.1 se explicita que Dios confía *poridades* a los apóstoles y sus sucesores obispos; en P. VII.24.pr. se hace referencia a los adivinos que quieren igualar a Dios en saber sus "fechos e poridades". Subsidiariamente, se dice en P. I.pr. que San Juan ha escrito un libro de muchas *poridades* y en P. I.5.46 se estipula que las *poridades* de la fe no se predican a los herejes ni se discuten con ellos. Por el otro lado, Dios es aquel a quien no se le encubre nada: en P. I.pr. se recuerda que nadie puede esconderse de Dios y en P. I.9.20 se caracteriza a Dios como "aquien non se encubre nada". Por esencia, Dios puede detentar *poridades* inaccesibles y al mismo tiempo conocer todas las *poridades* ajenas.

Con las salvedades correspondientes, el caso de los jueces parece reproducir este modelo de máxima protección del secreto propio conjugada con el intento de horadar *poridades* ajenas. Ya mencionamos P. III.4.13 donde se plantea que el juez debe tener cuidado de no descubrir la *poridad* de su corazón hasta que dicte sentencia. El texto de esta ley es gráfico respecto del ejercicio de autocontrol que el juez debe realizar para no traicionar su interioridad:

> LIorando, e mostrandose por muy cuytados, vienen a las vezes los querellosos ante los judgadores, e dizen que han recebido de otro deshonrra, o daño, o grande tuerto a demas. E como quiera que los juezes a las vegadas deuen auer piedad de los omes; con todo esso, dezimos que non deuen ser ellos tan livianos de coraçon, que se tomen a llorar con ellos, nin les deuen luego creer, lo que assi razonan ante deuen emplazar: e oyr la razon, de aquel contra quien ponen la querella. E esto por dos razones. La vna, que non es señal de firme: nin de derechurero juez, en descubrir luego por la cara el mouimiento de su coraçon. La otra, porque algunas vegadas, acaesce, que muchos de aquellos, que piadosamente se querellan, andan con enemiga: e adelantan se a querellar, por encobrir se, e por meter en culpa, a aquellos de quien se querellan. Otrosi dezimos que quando los judgadores entienden que alguna de las partes que ha

> razonado antellos, tiene pleyto tortizero: o que es en culpa del yerro de quele acusan, que deuen mucho encubrir sus voluntades, de manera, que non muestren por palabras, nin por señales, que es lo que tienen en coraçon de judgar, sobre aquel fecho, fasta que su juyzio afinado

Por otro lado, el juez debe hacer cumplir las normas que aseguran la *poridad* del pleito. Por su parte, según P. II.9.18 debe saber leer para manejar las cartas y peticiones y las pesquisas de *poridad* a fin de evitar que otro las *mesture*; en el caso de los *pesquiridores* deben usar escribanos propios para impedir que descubran lo que quieran tener en *poridad* (P. III.17.10); y en P. VII.7.1 se imputa delito de falsedad a quien leyese o diese a leer escritura de pesquisa u otro pleito que debía guardarse en *poridad*. Su control alcanza también a los abogados a quienes en P. III.6.pr. y P. VII.7.1 se les prohíbe descubrir la *poridad* del pleito a la otra parte y en P. III.6.9 que ventilen las *poridades* del pleito confiadas por la propia parte, tarea de vigilancia que se complementa en otras normas similares[1].

Así como la *poridad* de Dios parece duplicarse en las *poridades* de la fe, de alguna manera la del juez se gemina en la "poridad del pleyto". Y así como a Dios no se le encubre nada, el juez debe implementar los mecanismos que eviten el encubrimiento o falsificación de la verdad, como se estipula en las siguientes normas:

> P. III.5.22: los personeros deben responder ciertamente y no encubrir o callar la verdad
> P. III.7.1 y P. III.8.1: emplazamiento y asentamientos a los que se esconden
> P. III.11.20: juramento de los testigos judíos con maldición si niegan o encubren verdad
> P. III.13.3: evitar que abogados condicionen en *poridad* a la parte para no responder la verdad
> P. III.16.1: los testigos sirven para saber la verdad escondida, de los yerros escondidos
> P. III.16.3: los testigos sirven para saber cosas dudosas que son hechas escondidamente
> P. III.16.42: cuando los testigos encubren verdad a sabiendas
> P. III.17.pr: pesquisa para evitar que los malos encubran la verdad.
> P. III.18.36: caso de cartas que son ganadas con engaño encubriendo la verdad
> P. III.18.39: cartas contra otra postura no valen si encubren verdad
> P. III.18.53: pena para quien gana carta de corte del rey si encubre verdad
> P. III.18.118: esconder la verdad de una carta
> P. VII.7.1: delito de falsedad en quien instruyese testigos para encubrir la verdad o en quien tiene carta o testamento y esconde

Por otra parte, señalemos que el texto de *Partidas* revela una continua preocupación por una distribución de lugares y ámbitos de publicidad y secreto en lo que hace al ejercicio de la justicia. Así en P. III.4.7 se prohíbe que los jueces se

[1] Cf. leyes 10 y 15 de P. III, 6.

"escondan" en sus casas y se establece que los juicios han de hacerse en lugares "señalados e comunales"; en P. III.4.8 se proscribe la posibilidad de que los jueces escuchen en *poridad* a alguna de las partes; en P. V.5.52 se los obliga a ejecutar haciendo venta pública y no "ascondida" de los bienes. En lo que respecta al tratamiento de los testimonios, la distribución es taxativa: según P. III.4.11, el juez toma juramento a los testigos de parte "paladinamente" pero luego los escucha "en poridad: e en logar apartado". P. III.16.26 y P. III.16.30 establecen la posibilidad de repreguntar "en poridad" a los testigos sobre palabras dudosas y encubiertas o sobre lo no preguntado y en P. III.16.41 se trata el caso del testigo de parte que en poridad dice lo contrario de aquello por lo que se lo ha citado. Finalmente, *Partidas* sanciona una geografía procedimental que será clásica en el proceso continental: el tormento judicial, según P. VII.30.3 se hace "en lugar apartado en su poridad" pero el ajusticiamiento, de acuerdo con P. VII.31.11, debe hacerse "paladinamente".

Por último, la *poridad* del rey. Esta cuestión es una presencia bien relevante si nos guiamos por la cantidad de referencias en *Partidas*. La preocupación por el cuidado de la *poridad* del rey empieza por su propia persona. En P. II.4.5 se plantea que el rey que habla mucho descubre sus *poridades* lo mismo que el que mucho bebe según P. II.5.2. Asimismo el rey debe saber leer para guardar mejor sus *poridades* (P. II.5.16), consejo que se replica para el caso del príncipe (P. II.7.10). Este autocontrol del monarca implica, asimismo, un saber medir el nivel de exposición que ha de tener, como se grafica en una expresión de P. II.9.29 que trata sobre el palacio ("qualqer lugar do el Rey se ayunta paladinamente, para fablar con los omes"): éste "non ha de ser muy de poridad: que seria a de menos, ni de grand buelta, que seria a de mas". En el marco de estas referencias al autocontrol, el texto hace alguna de las referencias gnómicas que suele citar a la manera sapiencial en torno de la *poridad*. Así en P. II.5.16 recuerda lo dicho por Salomón, "que el que mete su poridad en poder de otro, faze se su sieruo, e quien la sabe guardar, es señor de su coraçon".

Ahora bien, esta preocupación llega incluso a tener encarnadura en varios aspectos del aparato burocrático. *Partidas* II, en efecto, dedica varias leyes a describir a los "oficiales de poridad" dentro de la Casa Real (Kleine, 2008), descripción de la administración regia que se asienta en una metáfora corporal (P. II.9.1) que da pie a una tripartición de los funcionarios reales:

> E aun fizo otro departimiento, e mostro, que assi como los sesos, e los miembros que siruen al entendimiento, del ome, como a Rey, eran en tres maneras. E las dos muestran mas su obra de dentro del cuerpo, la tercera, de fuera. E la primera manera de dentro, es de los sesos que obran en puridad, assi como imaginando: pensando, remembrando se ensu voluntad, de lo que quiere fazer, o dezir. La segunda manera, es de los que obran, a gouernamiento e ayuda del, assi como los miembros principales, que son dentro del cuerpo: que le ayudan a biuir. La tercera manera, de los otros que obran mas de fuera del cuerpo: son a guardamiento, e amparança del, assi como en las cosas que ome vee, e oye, e gusta, e huele, e tañe. Otrosi a semejança desto, dixo que deuia el rey tener oficiales, que le siruiessen en estas tres maneras. Los vnos, en las cosas de puridad. Los otros a guarda e a mantenimiento e gouierno de su cuerpo. Los

otros a las cosas que pertenescen a honrra e aguardamiento, e amparança de su tierra

Entre los oficiales de *poridad* se halla el capellán que debe guardar, lógicamente, la *poridad* de confesión del monarca (P. II.9.3). El canciller es el segundo oficial de *poridad* y P. II.9.4 estipula que sea de buen seso para guardar la *poridad* del rey. Lo mismo se requiere de los consejeros en P. II.9.5 pues éstos funcionan como los ojos que deben cerrarse cuando alguien se acerca para inmiscuirse en las *poridades* del rey; por ello, han de ser "de grand poridad" para evitar la mestura. Los *ricos omes* de P. II.9.6, los notarios de P. II.9.7 y los escribanos en P. II.9.8 son tratados en términos similares[2]. Todos son oficiales de *poridad* asimilados a los sentidos de dentro del cuerpo. Pero también se requiere que sean "de buena poridad" los otros miembros de la Casa del Rey, como es el caso del repostero y el camarero de P. II.9.12, o los funcionarios de "fuera" como el alguacil de P. II.9.20. En general, todos los oficiales deben jurar guardar la *poridad* del rey según P. II.9.26 y se espera que el pueblo también la guarde de acuerdo con P. II.13.26.

Dijimos que la noción de *poridad* ostentaba una clara valencia subjetiva e incluso interpersonal. Pero en lo que concierne a la burocracia real, esta *poridad* puede objetivarse en dos elementos que desde fines del s. XIII serán una presencia constante en la Corte: el sello de *poridad* y las cartas de *poridad*. En P. II.9.8 se establece que los escribanos hacen cartas de poridad y en P. III.19.5 se les prohíbe mostrarlas. En P. III.20.6 el personal de la cancillería debe cuidar que no se descubran las cartas de *poridad*; en P. IV.18.10 se resalta la dignidad de los cuestores por el hecho de poder leer ante el rey las cartas de *poridad*; en P. III.20.3 se obliga a los selladores de cancillería a jurar no descubrir la *poridad* del rey.

En síntesis, tal como grafica la referencia gnómica de P. II.9.8 "tal es el que dice su poridad a otri, como si le diesse su coraçon, en su poder, e en su guarda: e el que gela mestura, faze a tan grand yerro, como si gelo vendiesse, o lo enajenasse, en lugar, onde nunca lo pudiesse auer". Es por ello que, tal como adelantamos, P. VII.2.1 considera traición el revelar los secretos del rey a los enemigos, mientras que por P. VII.7.2 se acusa de falsedad a quien descubre "los secretos e las poridades del rey". Esta duplicación es única en el texto de *Partidas* y nos sugiere dos interpretaciones posibles. Podría pensarse en primer lugar que el texto enfatiza la gravedad del asunto duplicando el objeto amparado por la ley. Pero también podría pensarse que la duplicación supone la conciencia de una diferencia de registro entre el campo del secreto y el de la *poridad* por la cual se incluirían en la protección penal tanto las informaciones compartidas en el círculo de confianza y lealtad que supone el empleo de *poridad*, por un lado, como las decisiones unilaterales de la autoridad real de crear un espacio de saber negado a otros a través de una técnica de rechazo, presente en la noción de secreto, por el otro.

Hasta aquí queda claro que la *poridad* real es un asunto que preocupa recurrentemente al redactor de *Partidas*. Pero, siguiendo el modelo de los otros dos sujetos analizados, Dios y el juez, ¿está abierta para el rey la posibilidad de conocer e

[2] Cf. leyes 4 y 16 de P. III.19.4.

indagar las *poridades* ajenas? En este caso, el texto no parece ofrecer material que permita avalar tal posibilidad.

Este problema puede hallar una solución fácil y otra más compleja. La primera se resuelve planteando que lo que vale para los jueces vale para el rey ya que son sus oficiales e incluso partes de su cuerpo según la metáfora que hemos citado (P. II.9.18). Pero también podríamos pensar en una perspectiva más compleja y postular que operan en el texto limitaciones a una eventual competencia real en *poridades* ajenas. Por el momento, identificamos dos posibles. Por un lado, pese al cariz espiritual que *Siete Partidas* puede llegar a conferirle al rey, su texto plantea de modo inequívoco que el monarca no tiene competencia sobre los "males ascondidos" sino sobre los "manifiestos" de acuerdo con la archicitada repartición que hace el prólogo de *Partidas* II. Por el otro, según P. II.1.10 es propio de un tirano y no de un rey el procurar "saber lo que se dize, o se faze en la tierra", saboteando, para poder lograr ello, las *poridades* recíprocas de los súbditos, ya que los tiranos buscan "que los del pueblo ayan desamor entresi, de guisa que non se fien vnos de otros, ca mientra en tal desacuerdo biuieren, non osaran fazer ninguna fabla: contra el, por miedo: que non guardarian entresi fe, ni poridad". A riesgo de caer en un razonamiento evolucionista, podríamos marcar la distancia entre estas afirmaciones y la razón de Estado del mundo absolutista.

Para cerrar digamos que el rastreo lexical de los términos asociados a la idea de secreto en *Siete Partidas* permite captar el peso que esta noción cobra en la legislación del Rey Sabio que van desde las modalidades de construcción administrativa de la inaccesibilidad al rey a la determinación progresiva de las normas procesales. La focalización en el secreto del pleito, los secretos del rey y los secretos de Dios abre un horizonte para pensar el ejercicio del poder en tiempos bajomedievales y su relación con la institución de un espacio público cuyos parámetros hay que medir en las coordenadas propias de ese universo cultural.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Las Siete Partidas, Salamanca: Andrea de Portonaris, 1555 [edición de Gregorio López, en reproducción anastástica de la editorial del Boletín Oficial del Estado, 1974].

Siete Partidas, Sevilla: Ungut & Polono, 1491 [edición de A. Díaz de Montalvo, reproducida en Admyte vol. 1, Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Madrid: Biblioteca Nacional/Micronet, 1992].

Las Siete Partidas, Venecia: Gregorio de Gregoriis, 1528 [edición de A. Díaz de Montalvo].

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].

Bibliografía secundaria

Biaggini, O. (2013), "L'évidence et le secret : sur l'exemple 32 du Conde Lucanor", en Darbord, B. y Delage, A. (eds.), *Le partage du secret. Cultures du dévoilement et de l'occultation en Europe, du Moyen Âge à l'époque moderne*, París: Armand Colin.

Castro, A. (1945), "Islamic Words in the Spanish Language", *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York* 1, pp. 213-215.

Castro, A. (1980), *La realidad histórica de España*, México: Porrúa.

Castro, A. (1983), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada.

Chiffoleau, J. (2006), "'*Ecclesia de occultis non iudicat*'? L'Eglise, le secret, l'occulte du XII[e] au XV[e] siècle", *Micrologus* 14, pp. 359-481.

Delage, A. (2015), "Les mots du secret", *Cahiers d'études romanes* 30, pp. 273-288.

Fabre, G. (2004), "L'expression en poridad, modalité d'un «arabe silencieux»", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 27, pp. 159-169.

Kleine, M. (2008), "Para la guarda de la poridad, del cuerpo y de la tierra del rey: los oficiales reales y la organización de la corte de Alfonso X", *Historia, Instituciones, Documentos* 35, pp. 229-240

Lévy, A. (1976), "Evaluation étymologique et sémantique du mot «secret»", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14, pp. 117-130.

Moure, J.L. (2009), "Arabismos: lo cierto, lo dudoso y lo curioso", *Boletín de la Academia Argentina de Letras* 74, pp. 15-27.

UNA CARRETA, DOS PERSPECTIVAS: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL CABALLERO DE LA CARRETA Y LA MUERTE DEL REY ARTURO

J. IGNACIO MOSCA
UBA

Introducción

Establecer puntos de conexión entre el episodio de la carreta de *La muerte de Arturo*[1] y *El Caballero de la Carreta*[2] puede resultar complejo, ya que ambos episodios varían en estilo, en extensión y en función, dejando como respuesta que la única conexión entre ambos episodios se reduce sólo a Lancelot viajando en una carreta para salvar a Ginebra, su reina y amada, y la consumación del amor entre ambos. Otra cuestión insoslayable, es que entre las obras de Chrétien y Malory hubo 300 años de literatura artúrica, en prosa y verso. En el ciclo del *Lancelot en Prosa*, por ejemplo, encontramos que este episodio aparece, sin tener una centralidad relevante, como en la obra de Chrétien, pero tampoco siendo pormenorizado, como ocurre con *La muerte de Arturo*. No obstante, la diferencia, quizás, más marcada se dé entre *El Caballero de la Carreta* y *La Muerte de Arturo* de Malory. En este trabajo intentaré demostrar la existencia de varios puntos de conexión (de similitud o diferencia), como también que el episodio cumple una función distinta según el contexto narrativo en el que se inserte, diferencia que obedece a poéticas y estrategias narrativas distintas de los autores. En este sentido propongo que en *La muerte de Arturo* de Thomas Malory, el episodio de la carreta es uno más, en la larga cadena de pruebas que lleva a cabo Lancelot para consagrarse como el mejor caballero del mundo, y que culmina con la sanación de sir Urré; mientras que en *El Caballero de la Carreta* esta escena funciona como elemento que despoja de todo honor social a Lancelot, embarcándolo en la aventura que le garantizará un ascenso, transformándolo en un virtuoso caballero, digno de rescatar a Ginebra.

El Lancelot de Chrétien de Troyes

La obra comienza con la irrupción de un caballero desconocido[3] en la corte del rey Arturo mientras se celebra la Fiesta de la Ascensión[4], quien desafía al rey

[1] Para referirme a la obra de sir Thomas Malory, *La muerte del rey Arturo*, usaré las siglas MA

[2] Para referirme a la obra de Chrétien de Troyes, *Lancelot o el Caballero de la Carreta*, emplearé la sigla CC.

[3] En el ciclo de la Vulgata, la cuestión del misterio en cuanto la identidad de los caballeros, es un tema que se reduce sólo a los personajes de la obra. Los dos mejores ejemplos de esto son Lancelot, a quien se cree muerto y por eso no se lo reconoce, y Meliagant, quien directamente se presenta ante Arturo como el hijo del rey Bandemagus.

diciéndole que tiene prisioneros a "caballeros, damas y doncellas" y que si desea salvarlos debe enviar a su mejor caballero al bosque a justar contra él, acompañado de su reina. Si ese caballero ganaba el combate, los prisioneros serían reintegrados a la corte, pero, si perdía, el desconocido se quedaba con la reina Ginebra y los prisioneros. Al encuentro parte Key, el senescal. Importante es marcar que Arturo no lo envía deliberadamente, por el contrario, es Key quien, valiéndose de la palabra de honor del rey, va al encuentro. Tras la derrota del senescal, el sobrino del rey, Gauvain, y un misterioso caballero, se lanzan a la aventura del rescate de la reina. Es el fracaso de un caballero, y nada menos que el senescal, en el caso de *CC* y de un convidado del rey, en el caso de *Yvain*, lo que permite el comienzo de la aventura, lo que da el puntapié inicial al viaje que engrandecerá al caballero. Mirando la totalidad de la obra, podremos observar que tanto Yvain como Lancelot triunfan donde otros han fracasado y vuelven a la corte de Arturo engrandecidos, tras hacer suyo ese triunfo[5]. Este caballero, sólo movido por el amor que siente hacia su reina, enfrascado en tan ardua persecución termina exigiéndole por demás a su caballo al punto de matarlo[6]. Así pues, con un segundo caballo, el cual también muere, para no perder el rastro de Ginebra monta a la carreta que

> ... era como ahora el cadalso, para los asesinos y traidores, para los condenados en justicia, y para los ladrones que se apoderaron del haber ajeno con engaños o lo arrebataron por la fuerza en un camino.

Esto va a generarle al caballero una suerte de lucha interna, en la que no sabe si obedecer a Razón o a Amor; si conviene sacrificar su reputación para tener una ventaja que pueda ayudarlo en su aventura[7]. Guiado y aconsejado por Amor, el caballero sube a la carreta; a raíz de esto, cuando entra en el próximo pueblo, todos preguntan al enano que lleva la carroza: "-[...] ¿Di, enano, di, tú que lo acarreas, en qué delito fue aprendido? ¿Está convicto de robo? ¿Es un asesino o condenado en pleito?" (p. 28, *vv.*

[4] Que la obra comience con la celebración de alguna fecha de importancia religiosa es un tópico común en el *roman*: *Erec y Enid* comienzan con la celebración de la Pascua, *El Caballero del León* con la "fiesta tan importante que llamamos Pentecostés"; en la obra de Malory también es rastreable este tópico.

[5] Otra cuestión importante es la relación que hay entre Calogrenant y Keu con Ginebra: en el primero de los casos, él denigra a la reina y, en el segundo, sólo acepta a quedarse en la corte de Arturo cuando la reina se lo pide de rodillas y el rey le otorga el don en blanco. Importante es remarcar la diferencia de actitud que van a tener Yvain como Lancelot, tanto con la reina como con las otras damas.

[6] Aquí hay un detalle, aunque menor, interesante: cuando Gauvain le dice "-Escoged, pues, entre los dos [caballos] el que más os plazca" para suplantar a su corcel desfallecido, el caballero sin nombre "no fue a escoger el mejor, ni el más hermoso ni el más grande, sino que montó al punto el que encontró más cerca de él" (*CC*, p. 25, vv. 250 – 300). Si sumamos el arrojo y el amor hacia su dama con esta muestra de humildad, notamos que se empiezan a perfilar las características que le atribuían al ideal del caballero cortés.

[7] Es interesante ver aquí como ambos caballeros, Lancelot y Gauvain, actúan de forma distinta, ya perfilando dos tipos de caballeros: por un lado Gauvain, que salva las apariencias y las formas, que es guiado por Amor pero que no se sume ante él y, por otro lado, Lancelot, quien no concibe otra senda que no sea la de Amor, llegando al punto de despreciar su honor e integridad física, como se verá más adelante en el Puente de la Espada.

400-450). En simultaneidad, entra Gauvain en escena, con el honor inmaculado. A causa del triunfo de Amor el caballero termina de perder su identidad, la cual es remplazada por el apodo de "el Caballero de la Carreta"[8].

Toda esta situación se libra en los primeros 450 versos de la obra y es en estos versos en los que nuestro protagonista es despojado de todo honor, entidad y respeto. Cabe preguntarse, entonces, si en esta situación donde es nadie, donde es conocido como un caballero sin honor, está apto para salvar a Ginebra, la reina y su amada. La respuesta sería no[9].

El episodio de la carreta sirve como una suerte de *catábasis*, arrojando a nuestro héroe "al infierno" y proponiéndole un único camino redentor: realizar la *anábasis*, un camino de ascensión. La aventura recién comienza, pues esta es la historia central: ya no se trata del rescate de Ginebra, ahora se trata de cómo ser lo suficientemente digno para salvar a la reina. Es importante remarcar que honor, hidalguía o dignidad son características que la sociedad atribuye al caballero que, claramente, debe dar cuenta de tenerlas pero, en el caso particular de Lancelot aquí, no es que al subir a la carreta pierde esa grandeza, sino que la pierde ante los ojos de la sociedad. Si estableciéramos una comparación, podríamos decir que el caballero se encuentra frente a un espejo, siendo el espejo la sociedad que lo rodea y el reflejo su "yo-social": el reflejo, entonces, siempre dependerá del espejo más que de quien pose ante él.

En su camino, el Caballero de la Carreta, se va a encontrar con distintas pruebas que van a servir para forjar en él el caballero digno, el socialmente querido y aceptado, para batirse contra Meliagant, indirectamente salvar a los prisioneros y rescatar a Ginebra. Finalmente recobra su identidad cuando, en la lucha contra Meliagant, nada menos que Ginebra, lo nombra, diciendo cómo se llama: Lancelot[10].

---

[8] Conviene, quizá, detenerse en ver cómo opera el triunfo de Amor tanto en Yvain como en este caballero: ambos, embarcados en una aventura para engrandecerse y ser un caballero de renombre para su amada, terminan perdiendo su estatus nobiliario, el cual conforma su identidad social. Tras la pérdida de su identidad, de su nombre y su estatus, pasan a ser conocidos por un apodo: en el caso de Yvain, quien es conocido como "el Caballero del León", nombre que lo retrotrae a una situación en donde su ser está ligado a la naturaleza, a un estado pre-civilización; y el caballero sin nombre (hasta ahora), conocido como "el Caballero de la Carreta", nombre que nos va a llevar inmediatamente a la ocasión en que perdió su honor, su dignidad; ocasión en la que quedó desterrado de todos los parámetros sociales de la vida cortesana (la civilización), al ser juzgado públicamente como un forajido o un asesino impío.

[9] No es que Lancelot no está capacitado. Lancelot, en toda su travesía debe recomponer su "yo-social", para que toda la gente lo vea y sepa que él es el indicado. Es incluso hasta paradójico que Lancelot comience a demostrar ser el indicado ya cuando se sube a la carreta, algo que otro caballero no haría (siendo Gauvain la prueba fehaciente de esto). Librar las hazañas con un público, por ejemplo, la de la tumba o la del Puente, es algo que también vamos a poder rastrear en *Le conte du Graal*, de Chrétien de Troyes, en los personajes de Perceval y Gauvain.

[10] Así como puede reconocerse un tópico en la contraposición y comparación entre distintas obras (por ejemplo: el enano malvado, el caballero que lucha de incógnito, el inicio del relato en fiestas santas, entre otros), conviene ver la situación de la identidad de Lancelot al compararla con la trasmutación de la identidad de Yvain. En ambos casos hay tres estadios: la simple nobleza, la no-sociedad y la reintegración. Cuando me refiero a "la simple nobleza", me refiero al momento en que los caballeros están en la corte pero no tienen una relevancia fundamental, no son los grandes héroes, al contrario, en *CC*, el caballero-sin-nombre, está en la búsqueda junto con Gauvain (nada menos que el sobrino del rey) y, en Yvain, nuestro caballero está apresurado por llegar a la fuente antes que Key. Luego ambos, cuando deben dar la prueba que su amor exige, quedan excluidos de la sociedad (Yvain por no cumplir

Así como los caballeros corteses rinden culto a Amor, la figura amada también parece ser objeto de adoración. Esta afirmación podrá parecer desmesurada, pero es igualmente de hiperbólica como lo es el amor que tiene Lancelot con Ginebra, llegando al punto de flagelar su cuerpo al cruzar el Puente de la Espada por su amor. Cuando la reina nombra al caballero, desde lo alto de una torre (mientras el caballero está en tierra, es decir, más abajo), logra reintegrarlo a la sociedad al darle una identidad. Resumiendo: Ginebra no solo provoca adoración y devoción, sino que también es quien, al nombrar, da entidad, tal como Dios[11], y la que pone fin a la segregación de Lancelot uniéndolo a la corte otra vez.

El Lancelot de Malory

Elegí hablar primero de Chrétien por dos motivos: primero por una cuestión cronológica (*CC* se cree que se escribió entre 1177 y 1181, mientras que *MA* fue escrita por Malory y publicada por Caxton en 1485), lo cual nos permite ver cómo pudieron variar las estrategias literarias de un texto a otro[12]; y segundo porque, siguiendo con mi hipótesis, el episodio más rico en análisis es el de *CC*, mientras que en *MA*, como demostraré a continuación, es sólo un procedimiento más en una serie de ellos, utilizados por Malory para crear una imagen de Lancelot como el "mejor caballero del mundo".

Para entender esta hipótesis no hay que centrar la vista en el episodio de la carreta, sino ampliarla y leer los libros XVIII y XIX en concordancia. El primero de estos episodios es el que se nos presenta en el primer capítulo del Libro XVIII, en el que Ginebra le reprocha a Lancelot su distanciamiento. El Caballero del Lago, se excusa argumentando que el distanciamiento se debe, en parte, a la búsqueda del Santo Grial, de la que acaba de volver; en segundo lugar, arguye que "muchos hablan de nuestro amor en esta corte, y nos tienen a vos y a mí grandemente en acecho". Aunque Lancelot le afirma que no le importa que se hable, dado que él fácilmente podrá escaparle a las acusaciones, aquello que verdaderamente le preocupa es la situación a la que se enfrentará Ginebra si las habladurías continúan. Desde este momento, el Lancelot de Malory se comporta distinto del de Chrétien: mientras que el Caballero de la Carreta, ante la dicotomía Razón-Amor, se inclina por Amor, el Lancelot de *MA*

---

su palabra, el otro por subir a la carreta); en este estado de "no-sociedad" sus nombres, sus identidades (la definición de su existencia literaria y su constitución caballeresca a nivel social), es sustituido por un epíteto. Y, finalmente, al completar todo este proceso, toda su dolorosa anábasis y resurgimiento, para estar junto con su amada, reconcilian sus dos identidades: la de caballero con la del epíteto, amalgamando y haciendo uno su origen y su crecimiento, su catábasis y anábasis. A esto llamo yo la "reintegración".

[11] Cfr. con *Génesis* 1, 3:26.

[12] En la obra de Chrétien, Lancelot, cumple con todas las características del enamorado cortés y, además, la obra en sí, maneja los típicos tópicos del roman (En palabras de Zumthor [1978]: "Amor y acciones guerreras constituyen la doble fuente de luz que baña el universo romanesco y en cuya claridad se organizan las estructuras narrativas"); mientras que, en la obra de Malory, como ya mostraré, la forma de encarar el mismo tema, varía sustancialmente (tanto en la obra, como en el tipo del Lancelot).

muestra una clara predilección por la Razón, obrando concienzudamente[13]. Empero, así como Malory nos muestra a un Lancelot racional, nos muestra una Ginebra que no oye de razones (*MA*, XVIII, 1):

> Y cuando [Lancelot] lo hubo dicho todo, se echó a llorar, y estuvo buen rato llorando y sollozando. Y cuando pudo hablar, dijo: "[...] ahora entiendo tu falsedad, y por ende no volveré a amarte más. Y no seas tan osado de ponerte jamás ante mi vista; y aquí te echo de esta corte, para que no vuelvas más a ella; así mismo te prohíbo mi compañía, y, so pena de tu cabeza, que me veas más"

Quizás un Caballero de la Carreta o un Caballero del León, ante una situación como ésta, se hubiese perdido en la locura. Pero este Lancelot, cuyos pasos guía Razón, parte "con gran pesar, al extremo que casi no se podía sostener por el gran duelo". Tras la muerte de sir Patrise y la acusación, aunque falsa, de Ginebra, vuelve Lancelot para luchar contra sir Mador y así descargar a la reina de las acusaciones[14].

El siguiente episodio es el que involucra a la doncella de Astolat y la manga bermeja. Acá, nuevamente se prueba a Lancelot por sobre sus compañeros. El lector podría creer que Lancelot sólo utiliza a la doncella para que ésta le dé su manga y así poder despistar a sus amigos y familiares cuando entre a justar. Otra interpretación es que, para evitar los rumores acerca de un posible amor entre Lancelot y la reina, éste se vale de la prenda de la Doncella para disuadir a aquellos que hablan a sus espaldas[15]. Cualquiera sea el motivo que haya llevado al Caballero del Lago a usar (por primera y única vez) la manga de una dama, nos demuestra nuevamente el triunfo de Razón (o al menos la Astucia) sobre Amor. Nuevamente, y para no variar con su espíritu, Ginebra se enoja con Lancelot echándole en cara otra vez que no la ama.

En el Libro XIX, son dos los episodios importantes: el de la carreta y la sanación de sir Urré. Me atrevo a decir que el primero de estos episodios acontece bastante pormenorizado. Aquí la carreta no tiene el "uso del cadalso", en esta versión es sólo el transporte de leña y, en consecuencia, Lancelot no se debate "Amor – Razón". Pero, aunque el episodio sea breve, hay un detalle que es importante: el ataque furtivo que le hacen los soldados de Meliagant a Lancelot.

---

[13] No obstante, no debe entenderse que estoy diciendo que un Lancelot es apóstol ciego de Amor y el otro de Razón. Si bien los dos aman a Ginebra (y son numerosas las muestras que dan de ello), Chrétien nos muestra un caballero que sigue con el arquetipo de caballero cortesano de la época, en el que el amor pesa más que la razón, mientras que Malory nos muestra un Lancelot que es capaz de poner la razón por sobre el amor, con tal de preservar al segundo gracias al primero.

[14] También podríamos ver acá cómo Lancelot hace un proceso de crecimiento, aunque distinto al que hace el Caballero de la Carreta. ¿Por qué distinto? Porque mientras que el Lancelot de Chrétien pierde su nombre y honor, el Lancelot de Malory va sumando hazañas que lo convertirán en el mejor caballero del mundo. En definitiva, uno tiene que perderlo todo para poder ser digno y llegar a su amada, mientras el otro va creciendo en valerosidad y honradez que no está dirigida a Ginebra, sino a toda la comunidad.

[15] La primera de estas conjeturas se sostiene en la comparación con el *Cligés* de Chrétien, donde el personaje epónimo de la obra llega de incógnito a la corte del rey Arturo y se destaca en un torneo de tres días al que se presenta cada día con una armadura de distinto color, o mismo con el Lancelot de La muerte de Arturo francesa. La segunda conjetura se sostiene en todo lo manifestado sobre este Lancelot, y como se inclina ante Razón/Inteligencia por sobre otras cosas.

Una de las comprobaciones que el estudio comparado de los dos textos arroja es que las pruebas que cada Lancelot atraviesa crean un tipo de personaje totalmente distinto. La primera prueba que enfrenta el Lancelot de Malory, en su búsqueda por Ginebra, es el ataque de arqueros que Meliagant dispuso a lo largo del camino; mientras que la primera prueba que tiene que atravesar el Lancelot de Chrétien, es decidir si se humilla, si pierde su honor, a cambio de no perderle la pista a su amada cautiva. A lo largo de sus pruebas, el Lancelot de Malory demostrará ser el más honroso, el guerrero más diestro en combate (lo atacan a distancia de forma traidora y miedosa, impidiéndole, por otro lado, que combata con lanza o espada, armas que Lancelot ya demostró manejar con excelencia) al tiempo que el Lancelot de Chrétien demostrará ser el más puro, virtuoso y humilde. En otras palabras, podemos decir que al Lancelot que debe mostrar ser el guerrero perfecto y honroso, se lo inicia con un ataque deshonroso, que le impide defenderse, y al Lancelot que debe mostrar ser el de las mejores cualidades, se lo inicia quitándole su honor.

Luego de que Lancelot salvara a Ginebra y yaciera con ella, Meliagant descubre la infidelidad de la reina[16]. Aquí, otra vez, Lancelot, pone a prueba su Razón/Inteligencia cuando dice que "ninguno de esos diez caballeros heridos yació [con Ginebra]". Hecho cierto, ya que ninguno de la mesnada fue, salvo Lancelot. Sin embargo, y como ya se demostró que era costumbre, para lavar el nombre (otra vez) de Ginebra, decide justar por ella contra Meliagant. El Caballero del Lago, es víctima de una pérfida emboscada de la cual se libra una vez más[17], vence a Meliagant y la historia vuelve a ser como antes.

Todos estos episodios (el de la primera justa, el de la manga bermeja y el de la carreta) nos conducen al cuarto y último de ellos: la sanación de sir Urré. Sir Urré, caballero de Hungría quien luchó contra sir Alphegus. Luego de que el caballero de Hungría matase a sir Alphegus, fue maldito por la madre de éste, y lo condenó a sufrir por las llagas producidas durante el combate, hasta ser sanado por "el mejor caballero del mundo". Buscándolo, Urré, llega a la corte de Arturo donde, tras ser examinado tanto por el rey como por su corte, sus heridas siguen abiertas. Pero, tras la intercesión de Lancelot, cierran.

Uno podría preguntarse: ¿incluso después de yacer con la esposa de su rey, es Lancelot el mejor caballero del mundo? Pregunta relevante en función de ciertas cuestiones de ideología y moralidad. Puedo dar tres tentativas de respuesta que despejarían la visión negativa sobre el personaje: en primer lugar, podemos entender que se debió a un amor tan grande que lo hizo trascender toda ley sin importar las

[16] Así como encontramos espacios y tópicos comunes en las obras, aquí se presenta otro. Cuando Meliagant acusa a Ginebra de infiel, lo hace en base a una mancha de sangre que encuentra en el lecho de la reina, esto nos une con la otra gran escena de adulterio en la literatura medieval: Tristán e Iseo, quienes también son descubiertos por las gotas de sangre.

[17] Es significativo ver cómo, a lo largo de toda esta parte en la que Lancelot y Ginebra se encuentran en la corte de Meliagant, las pruebas a las que se enfrenta buscan mancillar su honor o son un reto intelectual en contraposición a las pruebas del Caballero de la Carreta de Chrétien, cuyas misiones radican en la fuerza (la prueba de la tumba) y en poner a prueba su amor hacia la reina (episodio con la doncella que lo hospeda), la humildad (tanto la escena de la carreta, como las numerosas elecciones que toma).

consecuencias, es decir que no lo hizo por lascivia, sino por verdadero amor; en segundo lugar, podemos interpretar que, al hacerlo en tierra del villano Meliagant, alejado de la corte de Arturo (es decir fuera de su poder y, por ende, de su ley y las leyes que él representa), tal acto no puede ser juzgado y no va en detrimento de su grandeza como caballero; y, en tercer lugar, Meliagant hizo una acusación contra Ginebra tratándola de infiel, la cual fue respondida por Lancelot, ganando con el favor de Dios, es decir que, ante Sus ojos Dios y los de la sociedad, Ginebra no fue infiel y, por ende, no existió infidelidad, lo que nuevamente nos deja a Lancelot con su grandeza inmaculada.

Conclusión

Si bien el episodio de la carreta, en la historia de Chrétien y en la de Malory, son momentos claves de cada trama, la importancia difiere sustancialmente entre las historias. Esto se debe, como intenté demostrar, a que la función que cumplen en cada una de ellas es radicalmente distinta. En el *roman* de Chrétien, la escena de la carreta tiene una importancia fundamental, porque despoja de todo estatus y nos marca el principio del viaje que va a engrandecer a nuestro caballero desconocido. Mientras que, en *La muerte de Arturo*, la escena de la carreta es una de cuatro instancias en las que Lancelot va a demostrar ser el mejor caballero del mundo, hasta confirmarlo en la cuarta y última de éstas, con la sanación de sir Urré.

Bibliografía

De Troyes, Chrétien (2014), *El Caballero del León*, España, Alianza Editorial.

De Troyes, Chrétien (2013), *El Caballero de la Carreta*, España, Alianza Editorial.

Malory, Thomas (1991), *La Muerte de Arturo*, España, Ediciones Siruela.

Zumthor, Paul (1978), "Génesis y evolución del género" en Amor L. y Basarte A. (eds.), *El* roman *medieval*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras (OPFyL), 11-26.

MONSTRUOS CORTESANOS: A PROPÓSITO DE LOS GIGANTES Y SU EVOLUCIÓN FUNCIONAL, EN FUENTES MEDIEVALES Y DEL SIGLO DE ORO

LUCÍA ORSANIC
UCA

> Por su corpulencia y fuerza invisible, no tenían igual; su aspecto era terrible, con largos rizos que caían de sus cabezas y barbas, y escamas de dragón en los pies [...]. Y arrojaban peñas y robles ardiendo al cielo.
> Apolodoro, *Biblioteca*

1. El gigante como antagonista monstruoso en el camino del héroe

El gigante forma parte de los monstruos arquetípicos con los que debe enfrentarse el héroe a lo largo del camino, a fin de hallar un tesoro, cumplir con un cometido asignado, salvar a una doncella o incluso a un pueblo entero. Todas estas variantes funcionales redundan en la valentía del protagonista, quien finalmente vencerá todos los obstáculos que se le presenten —monstruo incluido— y se alzará con la gloria. No obstante, a diferencia de otros monstruos de naturaleza o bien zoomórfica o bien híbrida, el gigante posee una apariencia antropomórfica cuya monstruosidad radica en su desmesura. Cierto es que hay imágenes discursivas e iconográficas del gigante en la Antigüedad Clásica que lo presentan con serpientes en lugar de piernas pero, ya durante el Medioevo, los rasgos serpentinos desaparecen y se transforma en un tirano, dueño de castillos y raptor de doncellas, cuyo rasgo teratológico se limita a su tamaño desmedido. Sin embargo, la introducción de las serpientes como parte de la morfología gigantina inicial responde a la conjunción de dos arquetipos que refuerzan su sentido monstruoso: por un lado, el fortachón y por otro, el isomorfo del dragón. El gigante es al héroe del cuento folklórico[1] lo que el dragón es al caballero andante,[2] vale decir, ambos encarnan el arquetipo de antagonista monstruoso que debe ser dominado por el principio heroico a fin de restaurar el orden cósmico.

Es curioso, sin embargo, que no haya lugar para los gigantes dentro de los bestiarios, que se encargaron muy bien de recuperar una vasta galería teratológica, desde el clásico *Psysiologus*. Creemos que esto obedece a la selección que privilegia el ámbito teriomorfo sobre otras posibilidades monstruosas; del mismo modo que se silencian los gigantes, se omiten los enanos, que sin duda funcionan como su contrapartida. Ambos grupos —gigantes y enanos— tienen en común el desajuste de la proporción, ya sea por exceso, en el caso de los primeros, ya sea por defecto, en el caso

[1] THOMPSON, 1955-1958; PROPP, 2001; BETTELHEIM, 2007.

[2] Cfr. ORDUNA, 1999: 103-113; JOPPERT, 2007: 9-16; NASIF, 2006: 181-188; LE RIDER, 1998: 9-52; RIBÉMOND y VILCOT, 2004: 69-80; SALES DASÍ, 1999: 345-360; ORSANIC, 2014.

de los segundos. Asimismo, el exceso de tamaño de los gigantes coincide no solo con una fuerza extraordinaria sino también con una soberbia llevada al límite, la cual es a menudo la causa de su mal fin. Pues si el héroe se encuentra en desventaja física con su contrincante, en cambio, lo supera en el plano espiritual y por esa razón consigue vencerlo.

La tradición bíblica se hizo eco del nacimiento de los gigantes, que aparecen en la Cábala judía, en el Antiguo Testamento y en los Evangelios Apócrifos. Acaso el episodio más célebre sea el del combate entre David y Goliat, que se narra en el Libro Primero de Samuel (I Sam. 16-17), motivo que luego se recupera en los libros de caballerías, donde se repite el modelo de un primer combate de carácter discursivo y luego, un segundo combate de carácter físico entre el caballero y el gigante. Este desdoblamiento de la batalla es posible por otra característica propia del gigante, que lo diferencia de otro tipo de monstruos: la palabra. Pero aunque los gigantes pueden hablar sus rasgos discursivos son tan desmesurados como su cuerpo, dado que se expresan a través de insultos, de amenazas y de desprecio. Esto resulta ciertamente funcional, puesto que "el autor de libros de caballerías aspira a presentar el habla de los gigantes atendiendo al decoro; pretende que la forma de expresarse de estos seres resulte coherente con la imagen que quiere ofrecer de ellos" (MARTÍN ROMERO, 2006: 2-3). En el combate físico, la fortaleza del gigante se transforma en su perdición, puesto que es tanta su fuerza que no puede moderarla y se muestra torpe, a diferencia del caballero. Numerosos caballeros se enfrentarán a estos monstruos de modo similar: Amadís de Gaula[3], Palmerín de Olivia[4] y hasta don Quijote[5] quien, siguiendo en su imaginario el modelo pautado por los libros de caballerías, cree ver en los molinos de viento a un grupo de gigantes que debe derrotar.

Finalmente, cabe destacar que los gigantes son generadores de otros seres monstruosos, que los superan en el nivel teratológico. Ejemplo de ello es el Endriago amadisiano, el monstruo híbrido que funciona como modelo de reconstrucción posterior en los libros del género, cuyo origen está precisamente en los amores incestuosos entre el gigante Bandaguido y su hija.

---

[3] El *Diccionario de nombres del Ciclo Amadisiano* (DINAM) de la Universidad de Zaragoza recoge los siguientes personajes del *Amadís* que se ajustan al tipo gigante: Albadán, Albadançor, Andaguel, Andandona, Balán, Bandaguida, Bandaguido, Basagante, Bramandil, Bravor, Bravor el Brun, Cartadaque, Dandasido, Famongomadán, Gadancuriel, Galeote el Brun, Gandalaz, Gasquilán el Follón, Gavus, Gromadaça, Lindoraque, Madanfabul, Madarque, Madasima. Para sus localizaciones respectivas en la obra, cfr. http://dinam.unizar.es/index.html (última consulta: 5/06/16).

[4] La familia de jayanes compuesta por Damarco, su esposa y su hijo Murdaneo (PO, XXIII-XXV); y más adelante, el gigante Franarque, que se enfrenta al héroe a fin de vengar la muerte de su hermano Damarco (PO, LVI-LVII). Cfr. ORSANIC, 2010: 173-195.

[5] "En efecto, a lo largo de la novela hay numerosas alusiones a gigantes o jayanes y el propio don Quijote aclara con total literalidad lo que los gigantes representan: "Hemos de matar en los gigantes a la soberbia" (II, VIII, p. 754). Pero son tan sólo dos los momentos en que los gigantes cobran relevancia absoluta: las llamadas *aventura de los molinos de viento* (I, VIII, pp. 103-6) y *aventura de los cueros de vino* (I, XXXV, pp. 454-58)" (ACERO YUS, 2006: en línea).

[El gigante Bandaguido] fue casado con una giganta mansa de buena condición; y tanto cuanto el marido con su maldad de enojo y crueza fazía a los christianos matándolos y destruyéndolos, ella con piadad los reparava cada que podía. En esta dueña ovo Bandaguido una fija que, después que en talle de doncella fue llegada, tanto la natura la ornó y acreçentó en hermosura que en gran parte del mundo otra mujer de su grandeza ni sangre que su igual fuesse no se podía hallar. [...] Tomó por remedio postrimero amar de amor feo y muy desleal a su padre; assí que muchas vezes, siendo levantada la madre de cabe su marido, la hija veniendo allí, lo abraçava y besava. El padre luego al comienço aquello tomava con aquel amor que de padre a fija se devía, pero la muy gran continuación y la gran hermosura demasiada suya, y la muy poca conçiencia y virtud del padre dieron causa que sentido por él a qué tirava el pensamiento de la fija que aquel malo y feo deseo Della oviesse efecto. [...]. Deste *pecado tan feo y yerro tan grande* se causó luego otro mayor [...]. Que siendo este malaventurado padre en el amor de su hija encendido y ella assí mesmo en el suyo, porque más sin empacho el su mal desseo pudiesen gozar, pensaron de matar aquella noble dueña, su mujer dél y madre Della. Seyendo el gigante avisado de sus falsos ídolos, en quien adorava, que si con su fija casasse, sería engendrado una tal cosa en ella la más brava y fuerte que en el mundo se podría fallar, y poniéndolo por obra, aquella malaventuraza fija que su madre más que a sí mesma amava, andando por una huerta con ella hablando, fingiendo la fija ver en un pozo una cosa estraña y llamando a la madre que lo viese, diole de las manos, y echándola a lo hondo, en poco spacio ahogada fue. [...]. Y luego esse día [el gigante] públicamente ante todos tomó por mujer a su fija Bandaguida, en la cual aquella malaventuraza noche *fue engendrado una animalia por ordenanza de los diablos en quien ella y su padre y marido creían*, de la forma que aquí oiréis. Tenía el cuerpo y el rostro cubierto de pelo, y encima havía conchas superpuestas unas sobre otras, tan fuertes que ninguna arma las podía passar, y las piernas y pies eran muy gruesos y rezios. Y encima de los hombros havía alas tan grandes que fasta los pies le cubrían, y no de péndolas, mas de un cuero negro como la pez, luciente, velloso, tan fuerte que ninguna arma las podía empeçer, con las cuales se cubría como lo fiziesse un hombre con un escudo. Y debajo dellas le salían braços muy fuertes assí como de león, todos cubiertos de conchas más menudas que las del cuerpo; y las manos havía de fechura de águila con cinco dedos; y las uñas tan fuertes y tan grandes que en el mundo podía ser cosa tan fuerte que entre ellas entrasse, que luego no fuesse desfecha. Dientes tenía dos en cada una de las quixadas, tan fuertes y tan largos, que de la boca un codo le salían; y los ojos grandes y redondos, muy bermejos como brasas [...]. *La fuerça grande del pecado del gigante y de su fija causó que en él entrasse el enemigo malo, que mucho en su fuerça y crudeza acreçienta* (*Amadís de Gaula*, Libro III, LXXIII: 693-695. La cursiva es nuestra).

En la cita puede verse que la generación monstruosa es resultado de un pecado —el incesto— pero también que ocurre, según indica el narrador, por orden de los diablos. Vale decir, que la monstruosidad existe y es permitida por Dios dentro del

orden del universo, en el mismo marco donde se permite la existencia del mal y del Demonio, quien se yergue como el Señor de todos los monstruos.

2. El gigante como espectáculo: del "caso" narrado al espacio cortesano

La consolidación del Imperio Hispánico en Europa, la generación de un imaginario maravilloso en torno al Nuevo Mundo, la afirmación del Humanismo como ideal de conocimiento, entre otros factores, aparecen reflejados en el discurso teratológico. Los monstruos heredados de la Antigüedad Clásica se levantan durante el Medioevo sobre pilares cristianos y luego, en la "Larga Edad Media" (LE GOFF, 2004; BASCHET, 2006; COHELO, 2010), perduran bajo distintas formas, ajustándose a nuevas necesidades. Los géneros discursivos se metamorfosean al mismo ritmo que los monstruos desfilan por sus páginas, en la palabra y en la imagen, en el texto y en las representaciones iconográficas, en el contenido y en la forma. Así, los libros de misceláneas y las relaciones de sucesos son propensos a la recopilación de "casos" más o menos llamativos, entre los que se incluye el nacimiento de monstruos.

Por un lado, el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1570?) y la *Silva de varia lección* de Pedro Mexia (Sevilla, Cromberger, 1540) constituyen ejemplos de obras de misceláneas que, siguiendo un modelo enciclopédico dialógico, recuperan un sinfín de historias curiosas que se valen de la cita de autoridad como mecanismo argumentativo frecuente, a fin de reforzar la verosimilitud lo narrado. De modo que "las fuentes no son aquí unos pocos autores [...] sino todo un ejército de tratadistas, cartógrafos, logógrafos, continuadores que tanto sacan de la cantera literaria como de la popular y colectiva" (ALLEGRA, 1980: 56) y la idea de 'fuente' debe ser considerada no como un mero repertorio bibliográfico sino más bien como "una deliberada elección de tipo ideológico y cultural" (DAMIANI, 1984: 401). Entre los casos narrados por Torquemada, se mencionan los gigantes, poniendo especial énfasis en el hallazgo de huesos y dientes de gran tamaño, que incluyen las reliquias del propio san Cristóbal:

> a todos nos es notorio lo que está escripto y confirmado por autoridad de la Iglesia de la vida de Sant Cristóbal, por la cual se entiende haber sido tan grande como los más de los que aquí habemos nombrado; y conforme a un colmillo suyo que me dicen que está en la iglesia de Coria, y a la parte de una quijada que está en la iglesia de Astorga y tiénenla por muy preciosa reliquia, la cual yo he visto muchas veces, no podía dejar de ser tan grande como una muy alta torre. Porque la muela entera es tan grande como un puño de un hombre, cerrado, y, proporcionando todo el cuerpo conforme a ella, o conforme a la parte de la quijada, viene a ser tan grande que pone admiración a los que lo están considerando (TORQUEMADA, *Jardín*, 118: 656).

Luego, se insiste en el desplazamiento de los gigantes hacia zonas lejanas cuando se afirma: "Es verdad que en los tiempos antiguos los había en muchas partes, pero agora haylos en pocas, y éstos, por la mayor parte, están en las tierras más cercanas al polo Ártico o Antártico, porque la naturaleza parece que se inclina a criar mayores hombres en las regiones más frías" (TORQUEMADA, *Jardín*, 118: 657). Por

una parte, dicha sentencia se opone al razonamiento pliniano, que ve los lugares cálidos como los espacios más propensos para el desarrollo de lo monstruoso[6] —mientras que aquí se promueven los fríos— y por otra parte, deja entrever que el concepto de periferia —y el imaginario exótico que de aquí se desprende— está siempre unido a la perspectiva del narrador.

Del mismo modo, las relaciones de sucesos refieren nacimientos o apariciones de seres monstruosos. Nieves Pena Sueiro define este tipo discursivo como

> textos ocasionales en los que se relatan acontecimientos con el fin de informar, entretener y conmover al receptor. Habitualmente consideradas como antecesoras de la prensa actual, cubren todos los aspectos tratados por esta en sus diferentes secciones: internacional, nacional, sociedad, sucesos («casos»), pero con la salvedad que cada Relación suele referir un solo acontecimiento. Abordan diversos temas: festivos (entradas, bodas reales, exequias, beatificaciones, canonizaciones, etc.), políticos y religiosos (guerras, autos de fe, etc.), extraordinarios (milagros, catástrofes naturales, desgracias personales), viajes, etc. Su forma y extensión son variables: pueden ser breves (escritas en una simple hoja volandera, un pliego o un libro de cordel), o extensas (y alcanzar la forma de libro, que puede llegar a ser voluminoso) y se difunden de forma manuscrita e impresas (PENA SUEIRO, 2001: 43).

Si bien las primeras Relaciones se sitúan en la Edad Media, su difusión se refuerza en el siglo XV gracias a la imprenta y posteriormente, en el XVII, alcanzan su esplendor, dado que el panorama político se vuelve más complejo y este tipo de texto sirve como un medio de difusión masiva, al mismo tiempo que de adoctrinamiento. Asimismo, revelan su carácter popular a través de la inclusión de imágenes, a diferencia de otros textos sobre monstruos —los tratados por ejemplo— que apuntan a un receptor culto y que poseen un cuño filosófico, teológico, médico o legislativo. Dicho esto, nos enfocaremos en dos Relaciones vinculadas con gigantes, que trataremos a continuación.

La *Relacion del nacimiento del mas portentoso gigante que se ha visto en el mundo, ni los Anales quentan, que naciò en la Ciudad de Iaen, el dia 13 de Diziembre del año pasado de 1679: Refierese su criança, señales prodigiosas, fuerças sobrenaturales, y otras maravillas que verà el Curioso lector (1680)* (ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlii) presenta el nacimiento prodigioso de un gigante, fruto de un matrimonio que se describe como ejemplar. El día del parto, la mujer

> Diò à la luz del Mundo vn Portento, vn Prodigio, vn Gigante; pues parecia tener mas de dos años: ſiendo blanco, y hermoſo. Sus miembros, aunque formidables, proporcionado cada vno à la grandeza de ſu cuerpo. [...]. Es muy apacible, y

[6] Según Plinio, las razas monstruosas no quebrantan ninguna ley natural sino que, por el contrario, dan cuenta de la inmensa variedad de la Naturaleza. El autor privilegia la existencia de las razas monstruosas en la periferia oriental y explica que la razón para que los lugares que pertenecen a estas zonas geográficas —especialmente Etiopía, Libia y la India— concentren mayor nivel de monstruosidad es el sol. Así, cuando el calor solar se manifiesta más fuertemente la diversidad humana alcanza su estado de mayor plenitud y se plasma en los seres más extraños. Cfr. PLINIO, *Historia natural*, VIII-XI.

afable: Mama *como las demàs Criaturas*, y no le han nacido dientes: El pelo largo, rubio, y enſortijado, que oy parece tiene el grandor mas que ſi fuera de diez años, y de grueſſo, y robuſtèz de treinta. Come mucho; pues vna hogaça de pan, y vna libra de carne no le baſta mamando. La madre eſtà buena, mas no le puede ſoſtener en los braços, ni el hombre de mas fuerças no lo reſiſte quarto de hora, ni lo que èl agarra con la mano ſe lo pueden quitar, ſi èl de bueno à bueno no lo larga. Sujeta vn hombre, por robuſto que ſea: tieneſe en pie; mas no anda; y mantieneſ en ſus manos el peſo que le dàn, por mucho que ſea (*Relación del nacimiento del mas portentoso gigante…, apud* ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlii. La cursiva es nuestra).

El Gigante tiene una serie de marcas en el cuerpo, las cuales se interpretan como avisos de justicia divina, según cuenta el narrador. Nos interesa destacar especialmente que los rasgos que se utilizan para describirlo se inclinan hacia lo positivo. Por un lado, están los físicos, vinculados todos con una fuerza extraordinaria, un tamaño sobrenatural y un apetito voraz; por otro lado, se hace hincapié en la proporción como un rasgo de belleza,[7] que coincide con un carácter afable y risueño, pues el niño no llora pero sí se ríe. Finalmente, la ausencia de dientes no deja de ser relevante, pues en muchos de los seres monstruos nacidos de una mujer los dientes constituyen un refuerzo del elemento zoomórfico mediante el arquetipo de las fauces dentadas —que se traduce en la devoración[8]—, con ellos suelen arrancar de un mordizco el pecho materno en el momento del amamantamiento. De ahí, el símil: "mama como las demás Criaturas" (*Relación del nacimiento del mas portentoso gigante…, apud* ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlii), a través del cual se alude a una acción que lo coloca en pie de igualdad con otros recién nacidos, pese a su gigantismo.

Luego, la *Relacion verdadera, en que se da noticia de un gran prodigio de la naturaleza, que ha llegado à esta Corte, en vna niña giganta, llamada Eugenia, natural de la Villa de Barcena, en el Arçpbispado de Burgos: refierese su nacimiento, padres y edad, la grandeza, y robustez de su Cuerpo y como la traxeron sus Padres à la presencia de nuestros Catolicos Reyes, y està en su Real Palacio, con otras circunstancias que verà el Curioso lector (Juan Cabeça, Sevilla, 1665)* (ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlv), vuelve sobre el nacimiento de una niña que nace con proporciones naturales pero al cumplir un año inicia una suerte de transformación, que la hace crecer hasta alcanzar las dimensiones propias de un gigante.

Fue creciendo con los años ſu cuerpo (haſta los ſeis que oy tiene) [...], que jamás vieron ſus ojos ſemejante monſtruoſidad en edad tan corta. [...]. Tiene eſta niña Giganta (llamada Eugenia Martinez Vallejo) ſeis años cumplidos, es blanca, y no muy deſapacible de roſtro, aunque le tiene de mucha grandeza. La cabeça, roſtro,

[7] La proporción física toma como punto de partida el llamado número áureo o la divina proporción, representado generalmente con la letra griega φ, en honor al escultor Fidias, también griego. Tanto las figuras geométricas como los elementos de la naturaleza —incluyendo el cuerpo humano— y las obras de arte siguen esta proporción (1,4 y 1,6). Cfr. VITRUVIO, *Los diez libros de arquitectura*.

[8] Cfr. DURAND, 2012: 88.

> cuello, y demás facciones ſuyas, ſon del tamaño de dos cabeças de hombre, con poca diferencia. La eſtatura de ſu cuerpo, es como la de vna muger mediana; pero el grueſſo, y boque, como de dos mugeres. Su vientre es tan deſmeſurado, que equivale al de la mayor muger del mundo, quando se halla en dias en parir. Los muslos ſon en tã grã manera grueſſos, y poblados de carne, q̃ le confunden, y hazen imperceptible à la viſta ſu naturaleza vergonçoſa. Las piernas ſon poco menos que el muslo de vn hombre; tan llenas de roſcas ellas, y los muslos, que caen vnas ſobre otras, con paſmoſa monſtruoſidad. Y aunque los pies ſon caſi como los de vn hombre; ſin embargo ſe mueve, y anda con trabajo, por lo deſmedido de la grandeza de su cuerpo, el qual peſa cinco arrobas, y veinte y vna libras, coſa inaudita en edad tan poca (*Relación verdadera, en qve se da noticia de vn gran prodigio de naturaleza, que ha llegado à eſta Corte, en vna niña Giganta, llamada Eugenia…*; *apud* ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlv).

El caso de Eugenia resulta un ejemplo paradigmático de los seres que, catalogados como monstruosos por deformidades físicas congénitas, son llevados a la corte como modo de divertimento. Es cierto que Eugenia no ejerce de bufón pero su presencia en el ámbito cortesano responde, en principio, a la curiosidad del monarca que, atendiendo a lo singular de su situación, desea observarla de cerca:

> Diòſe cuenta deſte milagro de la naturaleza à nueſtro invicto Monarca Carlos Segundo (que Dios guarde) y guſtando ſu Mageſtad Catolica de verla, fue ſervido de mandar ſe la traxeſſen à ſu Real Palacio de Madrid, donde oy ſe halla con admiración de ſus Mageſtades, y de toda la Grandeza deſtos Reynos [...]. El Rey nueſtro ſeñor la ha hecho veſtir decentemente al vſo de Palacio, con rico veſtido de brocato encarnado, y blanco, con botonadura de plata. Y ha mandado al ſegundo Ape es de nueſtra Eſpaña, el inſigne Juan Carreño ſu pintor, y Ayuda de Camara, que la retrate de dos maneras, vna deſnuda, y otra veſtida de gala (*Relación verdadera, en qve se da noticia de vn gran prodigio de naturaleza, que ha llegado à eſta Corte, en vna niña Giganta, llamada Eugenia…*, *apud* ETTINGHAUSEN, 1995, nº xlv).

No obstante, la idea de traer a la niña a la corte implica un gesto que supera la entretención del monarca y debe leerse como un gesto simbólico de poder. Así, un "monstruo" vestido nos habla de la domesticación que se ha ejercido sobre él, de cómo se lo ha vuelto "civilizado" y se ha abolido su naturaleza salvaje. De ahí, que la domesticación conlleva una idea subrepticia de dominación y ejercicio de poder.

3. Conclusiones

Hemos hecho un repaso de la imagen del gigante, desde los cuentos folklóricos y los libros de caballerías hasta las obras de misceláneas y las relaciones de sucesos. Comprobamos que se parte de un arquetipo antagonista que debe ser vencido por el principio heroico para la restauración cósmica, donde la desmesura del gigante no se limita al plano físico sino que redunda en el moral, acorde con el imaginario medieval, que ve en la belleza física un reflejo de la espiritual. Luego, las obras de misceláneas y

las relaciones de sucesos reflejan un cambio de mentalidad con respecto al monstruo, que no necesariamente tiene su origen en un pecado de sus progenitores ni pertenece a una raza monstruosa, sino que existe como hecho aislado y por ello, merece ser relatado como "caso" singular. Las Relaciones presentan rasgos individuales que procuran el reconocimiento de seres monstruosos únicos, aparecidos o nacidos en un espacio concreto y bajo circunstancias específicas: tienen nombre propio, al igual que sus padres y la ciudad donde acaecen los hechos narrados. Como consecuencia, el espacio exótico otrora reservado para el monstruo se modifica, en pos de una aproximación al *axis mundi*, es decir, el espacio cortesano. Este hecho no se lleva a cabo de forma volitiva por el gigante, sino que el rey se impone y decide su traslado a la corte, como un acto que supera la mera curiosidad que supone el espectáculo y se ancla en el ejercicio del poder que, pese a todo, se impone sobre la alteridad.

4. Apéndice

Grabados que preceden el texto de las relaciones de sucesos del Más portentoso gigante que se ha visto en el Mundo y de la Giganta Eugenia.

RELACION
DEL NACIMIENTO DEL MAS
portentoso Gigante que ſe ha viſto en el
Mundo, ni los Anales quentan, que naciò
en la Ciudad de Iaẽ el dia 13. de Diziem-
bre del año paſſado de 1679. Refiereſe ſu
criança: Señales prodigioſas: Fuerças
ſobrenaturales: Y otras maravillas
que verà el Curioſo
Lector

RELACION
VERDADERA, EN QVE SE DA NOTICIA DE VN GRAN
prodigio de naturaleza, que ha llegado à eſta Corte, en vna niña
Giganta, llamada Eugenia, natural de la Villa de Barcena, en el Ar-
çobiſpado de Burgos. Refiereſe ſu nacimiento, padres, y edad: La
grandeza, y robuſtez de ſu cuerpo, y como la traxeron ſus padres
à la preſencia de nueſtros Catolicos Reyes, y eſtà en ſu Real
Palacio, con otras circunſtancias que verà el
curioſo lector.

Bibliografía Citada

FUENTES

[*Palmerín de Olivia*] *El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia* [1511, 2004]. Introducción de Ma. Carmen Marín Pina; edición y apéndices de Giuseppe di Stefano; colaboración de Daniela Pierucci. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

Amadís de Gaula [1991]. Ed. de Victoria Cirlot y José Enrique Ruiz Doménec. Barcelona, Planeta.

MEXIA, Pedro de [Edición facsímil de 1570]. *Silva de varia lección*, en http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000005021&page=1 (última consulta: 11/06/16).

PLINIO [Edición facsímil de 1624]. *Historia natural*. Edición de Jerónimo de la Huerta. Madrid, Luis Sánchez Impresor.

TORQUEMADA, Antonio de [2012]. *Jardín de las flores curiosas*. Edición de Enrique Suárez Figaredo, en *Lemir*, 16: 605-834.

VITRUVIO [1955]. *Los diez libros de arquitectura*. Traducción de Agustín Blánquez. Barcelona, Iberia.

ACERO YUS, Francisco (2006). "Los gigantes en el *Quijote* de Cervantes: revisión de un motivo de la literatura caballeresca", *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 32. Universidad Complutense de Madrid: en línea.

ALLEGRA, Giovanni (1980). "Antonio de Torquemada, mitógrafo «ingenuo» y popular", en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, junio de 1977. Coord. Evelyn Rugg y Alan Gordon, pp. 56-59.

BASCHET, Jérôme (2006). *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo.

BETTELHEIM, Bruno (2007). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Crítica.

COELHO, María Filomena (2010). "La «Larga Edad Media», reflexiones y problemática", *Cuestiones de Historia Medieval*, vol. I, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Depto. de Historia, pp. 25-41.

DAMIANI, Bruno (1984). "Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas* by Giovanni Allegra", *Hispanic Review*. University of Pennsylvania Press, Vol. 52, Nº 3, 399-401.

DINAM. Diccionario de nombres del ciclo amadisiano. Universidad de Zaragoza, en http://dinam.unizar.es/index.html (última consulta: 11/06/16).

DURAND, Gilbert (2012). *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general,* México: Fondo de Cultura Económica.

ETTINGHAUSEN, Henry (1995). *Noticias del siglo XVII: Relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelona: Puvill.

JOPPERT, Flavio (2007) "O dragão de São Jorge e a mitologia da cavaleria", *Hidalguía. La Revista de Genealogía, Nobleza y Armas*, 320, 9-16.

LE GOFF, Jacques (2004). "Le Moyen Âge s'achève en 1800", en *Un long Moyen Âge*, Paris : Tallandier, pp. 57-70.

LE RIDER, P. (1998), "Lions et dragons dans la litterature, de Pierre Damien à Chrétien de Troyes", *Moyen âge: Revue d'histoire et de philologie*, 104, 1, 9-52.

MARTÍN ROMERO, José Julio (2006). "¡Oh captivo cavallero! Las palabras del gigante en los textos caballerescos, *Nueva Revista de Filología Hiapánica*, LIV, 001, México: Colegio de México, 1-31.

NASIF, Mónica, "Iniciación y heroicidad: *Palmerín de Olivia* y el mito del dragón", en *Nuevos estudios sobre literatura caballeresca*, dir. Lilia E. Ferrario de Orduna *et alii*, Barcelona/Kassel, Edition Reichenberger, 2006, pp. 181-188.

ORDUNA, Lilia E. Ferrario de, "Zoología real y fantástica: función narrativa en el *Belianís de Grecia*", en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, eds. Santiago Fortuño Lloréns; Tomás Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, 3, pp. 103-113.

ORSANIC, Lucía (2010). "*Grandes dessemejados*: La recreación caballeresca del tópico del gigante, a la luz de motivo bíblico-mitológico", *Stylos*, 19, XIX. Buenos Aires, Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Novoa", Facultad de Filosofía y Letras, UCA, 173-196.

ORSANIC, Lucía (2014), *La mujer-serpiente en los libros de caballerías castellanos. Forma y arquetipo de lo monstruoso femenino*, Madrid: Ediciones La Ergástula.

PENA SUEIRO, Nieves (2001). "Estado de la cuestión sobre el estudio de las Relaciones de Sucesos", *Pliegos de bibliofilia*, 13, 43-66.

PROPP, Vladimir (2001). *Morfología del cuento*, Madrid: Akal.

RIBÉMONT, Bernard; VILCOT, Carine (2004). "Le Dragon médiéval", en *Caractères et métamorphoses du dragon des origines. Du méchant au gentil*, París: Honoré Champion, pp. 69-80

SALES DASÍ, Emilio (1999). "Algunos aspectos de lo maravilloso en la tradición del *Amadís de Gaula*: serpientes, naos y otros prodigios", en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval: (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, eds. Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 3, pp. 345-360.

THOMPSON, Stith (1955-1958). *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington: Indiana University Press.

LA COMUNIDAD JUDÍA DE TOLEDO (SIGLOS XII-XIV): APROXIMACIONES HISTÓRICAS AL CASO DE UNA ELITE SINGULAR

CAROLINA PECZNIK
UBA

Introducción

En este trabajo nos proponemos abordar un tema en particular, el de las comunidades judías en espacios pluriconfesionales como la Península Ibérica, durante la Edad Media.

Los estudios que se han enfocado en el análisis de las comunidades judías castellanas han destacado la existencia de una elite judía de peso con un papel preponderante en la esfera de la circulación (Monsalvo Antón, 1985: 65; Valdeón Baruque, 1995: 69 y 71) y relacionada con los poderes cristianos, detentando puestos de prestamistas, arrendatarios o tesoreros (Baer, 1981; Beinart 1992; Mackay 1972; Monsalvo Antón 1981; Ruiz Gómez, 1993; Valdeón Baruque, 1995).

Esta situación particular de la elite judía en la formación socio-económica castellana, ha despertado una serie de interrogantes que intentaremos responder aquí, a partir de la utilización de las fuentes editadas por Pilar León Tello (León Tello, 1979):[1] ¿Quiénes conformaban a esta aristocracia judía? ¿Qué posición ocupó efectivamente esta elite? ¿Podían patrimonializar su estatus y transformarlo en hereditario? Nuestra intención en este trabajo será concentrarnos, particularmente, en el caso de la elite judía de Toledo durante los siglos XII, XIII y XIV con el objetivo de analizar su situación específica y las características que la definieron. Debido a la extensión de este trabajo, hemos decidido exponer aquí algunas de las conclusiones arribadas luego del trabajo de investigación respecto a la conformación interna de la elite judía toledana y sus peculiaridades.

Toledo y su elite judía

De las principales familias toledanas que aparecen en la documentación y en la literatura académica (Baer, 1981; Beinart 1992; León Tello 1992 y 1979; Lacavé, 1992; entre otros)[2] se destacan los casos de apellidos ilustres como los Al-Fakkār/Alfajar,[3] ha-

[1] De allí puede extraerse documentación de carácter concejil (archivos municipales), regia (Ordenamientos, Cortes) y eclesiástica (fuentes catedralicias, conciliares y bulas papales). De aquí en adelante la documentación contenida en su apéndice documental pasará a ser denominada como "LT".

[2] Junto con estos apellidos, también se suele citar a los Ibn Sadoq (ya sea a Abulrebia Selomó Ibn Sadoq llamado por los cristianos don Çuleman o a su hijo Ishaq ben Selomó Ibn Sadoq, llamado por los cristianos don Çag de la Maleha) y a los Abu-l-Afia/ Abulafia (el apellido completo era ha- Leví Abu-l-Áfia siendo el mismo que los ha- Leví) quienes constituyeron familias de renombre pero que en este

Leví/Haleví,[4] Ibn Šošan/XuXén/Abençaçon,[5] Aburdaham,[6] el Barchilón[7] e Ibn Ezra.[8] El trabajo documental y bibliográfico nos ha permitido destacar una serie de singularidades respecto a la morfología de la elite judía de Toledo.

En primer lugar, aparece como una característica específica de la elite de Toledo la existencia de diferentes individuos, de las mismas familias, detentando varios puestos de autoridad, ya sea al interior de la comunidad como por fuera. Esta particularidad se replica en los casos de familias ilustres como la de los ha-Leví,[9] los Moheb,[10] los Abenxuxen[11] y los Alfahar[12] de Toledo. Lo que resulta del seguimiento

---

estudio no se los mencionará debido a que en las fuentes utilizadas para este trabajo no se hace mención a estos judíos.

[3] LT nº 28 (1355), LT nº 38 (1388), LT nº 42 (1397).

[4] Se menciona este apellido en varias ocasiones. Entre ellas, un ejemplo es el caso de Simuel el Leví, tesorero mayor del rey y don Yhudá el Levi, tesorero de la reina. Véase LT nº 28 (1355), LT nº 35 (1360), LT nº 37 (1380).

[5] LT nº 15 (1295), LT nº 21 (1335).

[6] LT nº 12 (1288), LT nº 13 (1290).

[7] LT nº 12 (1288).

[8] LT nº 1 (1158), LT nº 2 (1164).

[9] Respecto a esta familia, tenemos menciones respecto a don Todros ben Yosef ha Leví Abu-l-Áfia, quien fue considerado nasí o príncipe de la comunidad judía de Toledo y era, a su vez, sobrino de don Meir ben Todros ha Leví Abu-l-Áfia, rabino de la comunidad en tiempos de Fernando III. También se menciona a Yhudá ha Leví, como tesorero mayor de la reina y arrendador; a Simuel el Leví, tesorero mayor del rey Pedro I, y mecenas de la sinagoga Mayor de Toledo; y, finalmente, a don Mayr, hijo de don Semuel el Leví, y a don Çag, hijo de don Todros el Leví, ambos veedores de la sinagoga de don Semuel el Leví. Sale a la luz, la capacidad de esta familia de acceder a puestos de autoridad tanto en la jerarquía regia como en la de la propia comunidad. Véase LT nº 28 (1355): "*Per Alfón deue a mí e a los mis arrendadores de las mis rentas que de mí e dellos arrendó, e de lo que tomó e robó de los mis tesoros e de las mis juderías e de las mis rentas e pechos (...)sacando ende lo quel dicho Per Alfón dis que pagó de los ponimientos que fueron puestos en la dicha renta por mis cartas e por carta de don Simuel el Leví mi tesorero mayor (...) a de auer don Yhudá el Leui tesorero e despensero mayor de la dicha reyna donna Blanca mi mujer...* "; LT nº 29 (1355): "*otrosí que non entren en este perdón (...), nin Johan Ferrandes Abayud çapatero, amo que fue de la mujer que fue de don Yuçaf el Leví, fijo de don Semuel el Leví mio tesorero mayor*"; LT nº 35 (1360): "*Sepades que yo mandé tomar todos los bienes asy mueves commo ryzes de don Simuel el Leví, mio tesorero mayor que fue, e de su mujer...*"; LT nº 37 (1380): "*Sepan quantos esta carta vieren commo yo don Mayr, fijo de don Samuel el Leví, e yo don Çag, fijo de don Todros el Leví, judíos moradores de Toledo, veedores que somos de los bienes de la xinagoga que fue del dicho don Samuel...*".

[10] LT nº 14 (1293): "*Nos don Gonçaluo, por la gracia de Dios arçobispo de Toledo, (...) arrendamos a uos don Yhudá, fijo de don Fac, almoxarife de la reyna donna María e a uos don Mayr Mohep, judío de Toledo e a uos don Yucef aben Lup, judío de Velles, todos los mrs. e derechos que auemos de auer en las ferias de Alcalá (...) uos arrendamos todos los derechos dellas ferias que auemos de auer en Brihuega (...). Et otrosí todos los derechos del portadgo de Brihuega e de su término e las palladas del pan e las carnicerías e las alcacerías e todos los otros derechos que suellen entrar en este arrendamiento...*"; LT nº15 (1295): *"nos don Gonzalo por la graçia de Dios arçobispo de Toledo, (...) manifiesto que deuemos debda conosçida bona y uerdadera sin entredicho ninguno a uos don Yhudá fijo de don Fac. almoxarif de la reyna donna María e a uos don Mayr Moheb, onze mil e quatroçientos e treynta mrs. de la moneda de la guerra que nos enprestastes e pasaron todos a nuestro poder...";* LT nº 24 (1343): "*yo Johan Martínez, prior de Aroche canónigo de la iglesia de Santa María de Toledo, otorgo e conozco que arriendo a vos don Yhudá Mohep, fiio de don Abrem Mohep, todos los derechos del mi vestiario*".

de estas familias en la documentación es la constatación de toda una familia imbricada en funciones y cargos de autoridad tanto al interior de la comunidad, como en relación con los poderes cristianos.[13] Es posible ver que sus integrantes conservaron la posibilidad de obtener posiciones en funciones claves y de jerarquía, pese a que su cargo sea diferente. Con ello, observamos que muchos judíos integrantes de estas familias de renombre cumplieron funciones como arrendatarios,[14] prestamistas[15] o almojarifes,[16] ocupando puestos claves en la estructura económica y en el engranaje político y detentando, a veces, más de un rol.

Así, por ejemplo, la familia de los ha-Leví contiene a integrantes que acceden a puestos como tesoreros y arrendadores y, a su vez, al interior de la comunidad, como rabinos o responsables. La familia Abenxuxen aparece relacionada con el oficio de almojarife, prestamista, arrendador y son poseedores de tierras. A su vez, se los ve

---

[11] LT nº 15 (1295): "*Los seys mil e cien mrs., de los arrendadores don Yuçaf Abenxuxen e don Jacob Aben Yahyon, que nos an de dar por Todos Santos primero que viene de la era desta carta de la renta de las ferias de Brihuega, que arrendaron de nos...*"; nº 21 (1335): "*Yo Johan Pérez de Villalobos, morador de Talavera, otorgo e conozco que vendo a vos Abrahem fijo de Haçay Abençaçon, judío morador en Talauera, unas casas que son hy dentro de la villa desde dicho logar, (...) en manera que vos el comprador e uestros herederos todos siempre seades tenientes poderosos en estas casas que vos vendo e finquedes con ellos todo tiempo a todas gysas en sano...*".

[12] LT nº 28 (1355): "*E otrosy el dicho Per Alfón e don Çuleman Aben Alfahar, arrendador que fue de las terçias de mis regnos (...)".* Otro caso en la familia que lleva este apellido es el de la fuente nº 38 (1388): "*... que en el dicho arçobispado de Toledo e sus comarcas fue puesto por vuestro rab don Çuleman Alfahar, el qual non vsa dicho oficio...*"; nº 42 (1397): "*Nos el arçobispo de Toledo, mandamos a vos don Daui Aben Alfahar, rcabdador que sodes de las villas e logares que nos auemos en el nuestro arçobispado...*".

[13] Los casos de los Alfahar y los ha–Leví demuestran la inserción en ambos espacios, al interior de la comunidad como en relación a los poderes cristianos. Véase las notas al pie relativas a dichos casos.

[14] LT nº 12 (1288): "*Yo don Sancho (...) arriendo a uos don Abrahem el Barchilón los almoxarifadgos de las villas e de los logares del regno de Murçia con todos los derechos que yo deuo auer et segunt los tenía arrendados don Mosé Aburdaham e agora recabda por mí don Mosé Abenturiel (...) Otrosí uos arriendo los derechos e la pesquisa de las sacas de las cosas vedadas*"; LT nº 14 (1293): "*Nos don Gonçaluo, por la gracia de Dios arçobispo de Toledo, (...) arrendamos a uos don Yhudá, fijo de don Fac, almoxarife de la reyna donna María e a uso don Mayr Mohep, judío de Toledo e a uos don Yucef aben Lup, judío de Velles, todos los mrs. e derechos que auemos de auer en las ferias de Alcalá (...) uso arrendamos todos los derechos dellas ferias que auemos de auer en Brihuega (...). Et otrosí todos los derechos del portadgo de Brihuega e de su término e las palladas del pan e las carnicerías e las alcacerías e todos los otros derechos que suellen entrar en este arrendamiento...*"; LT nº15 (1295): *"Et estos onze mil e quatroçientos et treynta mrs. dichos, uos ponemos e uos assignamos e uos aseguramos que los ayades desta guisa: los seys mil e cien mrs., de los arrendadores don Yuçaf Abenxuxen e don Jacob Aben Yahyon, que nos an a dar por Todos Santos primero que viene de la era desta carta de la renta de las ferias de Brihuega, que arrendaron de nos... ";* LT nº 28 (1355): "*E otrosy el dicho Per Alfón e don Çuleman Aben Alfahar, arrendador que fue de las terçias de mis regnos (...)".*

[15] LT nº 15 (1295): "*Nos don Gonçalo por la graçia de Dios arçobispo de Toledo, (...) manifiesto que deuemos debda conosçida bona y uerdadera sin entredicho ninguno a uos don Yhudá fijo de Fac almoxarif de la reyna donna María e a uos don Mayr Moheb, onze mil e quatroçientos e treynta mrs. de la moneda de la guerra que nos enprestastes e pasaron todos a nuestro poder...*".

[16] LT nº 12 (1288), LT nº 14 (1293).

relacionándose con el rey, con el arzobispo de Toledo y otros. Todo ello indicaría la capacidad de estas familias al acceso diferencial en determinados puestos en la estructura económica y política y su posibilidad de mantener su posición en tanto elite.

En segundo lugar, es posible observar que una característica que emerge al analizar el caso de la elite judía de Toledo es la existencia de diferentes estratos en su interior que se distinguen por su acceso a privilegios políticos de orden cualitativamente diferencial. Un primer estrato estaría conformado por almojarifes o tesoreros reales y, en algunos casos también arrendatarios, que consiguen puestos cercanos a los poderes cristianos y a cambio de ello obtienen determinadas concesiones de propiedades que no logran acaparar de forma hereditaria, indicando la naturaleza inestable de estos puestos.[17]

Un ejemplo de ello sería el caso de don Iudá ibn Ezra a quien, hacia el año 1158, Sancho III le concede cinco yugadas de tierra en Azaña para recompensar sus buenos servicios como almojarife.[18] La tierra concedida a don Iudá es en carácter de perpetuidad y con la posibilidad de sucesión a sus descendientes. Ello indica que su estatus será diferente respecto al del resto de la comunidad judía, o incluso de la cristiana, debido a que la concesión era de carácter permanente, pudiendo donarla, venderla o intercambiarla.[19] Se trata, en este caso, de un judío que ejercía como almojarife, es decir que gozaba de un puesto con autoridad política que le otorgaba una posición particular debido a su cercanía con el monarca. A su vez, suponemos que este cargo redundaba en beneficios económicos, entre ellos la posesión de tierras, siendo las mismas concedidas por el rey que recompensaba así los servicios prestados.[20] Sin

[17] Tanto Baer (Baer, 1981: 90) como Beinart (Beinart, 1992: 110 y 128) han hecho alusión a la posibilidad de que judíos obtuviesen concesiones de bienes a perpetuidad y con derechos absolutos sobre su propiedad, incluso pudiendo disfrutar por generaciones de sus prerrogativas. Sin embargo, según Baer, hacia fines del siglo XIII sus cargos se tornarían inestables debido a la presión de las Cortes y al desarrollo del proceso de *reconquista*. En cambio, Ray ha sostenido una idea contraria, exponiendo que la práctica de conceder propiedades a judíos y sus descendientes por parte de los gobernantes no era la norma habitual, e indica que las tierras de judíos no eran necesariamente heredadas por la siguiente generación (Ray, 2009: 78).

[18] Jean- Pierre Molénat explica el significado de la palabra *yugada*, definiendo a ésta como una superficie de tierra de aproximadamente veinticinco hectáreas utilizadas para el trabajo de labranza donde se contiene un conjunto bovino (Molénat, 1997: 118).

[19] LT nº 1 (1158): "Sancho III concede al almojarife Bon Iudá cinco yugadas de tierra de Azaña. Para recompensar por sus buenos servicios": "…. *Eapropter ego rex Sancius domni Adefonsi (…) Facio cartam donationis et textum scripture in perpetuum ualiturum uobis almuxarif Bon Iuda nomine, et filiis uestris et omni generationi uestre, de quinque iugadis de terra, quas uobis do in ella aldeia de Azania, ut habeatis eas et possideatis pro hereditate deinceps in perpetuum. Ita imquam, dono et concedo eas uobis et filiis uestris et omni successioni uestre, ut faciatis de eis quidquid uolueritis, uendendo, donando uel concambiando cuicumque uobis placuerit libere et quiete (…). Et hoc Facio uobis pro bono et fideli seruicio quod patri meo imperatori et mihi Semper fecistis…*".

[20] Además, resulta interesante observar que esta concesión le había sido otorgada en compensación por la villa de Ciruelos, cerca de Ocaña, que don Iudá había poseído pero que fue luego retirada de sus manos por Sancho quien la donó a la Orden de Calatrava. Esta acción que puede ser leída como un antecedente de la política de concesión de propiedades que luego eran retiradas, haciéndolas imposibles de acaparar para Iudá y su familia. Véase LT nº 1 (1158): "*Et hoc facio uobis pro bono et fideli seruicio quod patri meo impertori et mihi Semper fecistis, et pro illo concambio de medietate illius aldeie de Zirolus quam*

embargo, siguiendo el rastro de este caso, encontramos que seis años después, la mitad de su heredad es entregada por Juan, arzobispo de Toledo, a Egidio, un repostero.[21] La fuente no explicita las razones, pero se refiere en pasado respecto a las heredades que tenía don Iudá.[22] Consideramos que estas informaciones muestran la incapacidad por parte de don Iudá ibn Ezra de patrimonializar estas concesiones.

Existen otros ejemplos de integrantes de la elite judía y que confirman esta situación. Si bien en nuestras fuentes no se hace mención al famoso caso de don Çag de la Maleha, es menester destacarlo debido a su importancia como toledano, recaudador de los tributos pagados por los reyes de Granada y almojarife de Alfonso X.[23] A su muerte, en 1273, todas sus propiedades, casas en Écija y Carmona, almacenes llenos de mercancías, viñas y olivares, fueron confiscadas por el rey y donadas a la catedral de Sevilla (Baer, 1981: 99). Su hijo, don Çag, fue el encargado de arreglar el desajuste financiero de Castilla y reparar los abusos en la recaudación, utilizando a pesquisidores judíos. Este encargo, que lo situó en un espacio de autoridad lo condujo a su fin al quedar envuelto en las rencillas entre don Sancho y Alfonso X. Don Çag le entregó al infante don Sancho el dinero recaudado (León Tello, 1992: 143) y, según Baer, este último hizo uso del dinero para sus propios fines (Baer, 1981: 104). Durante el período de Alfonso X, don Çag fue acusado de traición y condenado a la horca, y se encarceló a los recaudadores judíos en su mayoría toledanos, y a todos los judíos que se encontrasen en sus sinagogas, siendo la única excepción el *rab* don Todros Abulafia (León Tello, 1979: 75). Beinhart, de hecho, expone que tras el encarcelamiento de don Çag, las comunidades de Castilla tuvieron que pagarle a Alfonso X un monto de 12000 mrs. de oro para no sufrir la misma suerte (Beinart, 1992: 126). El caso de don Çag, indica la posición inestable de los judíos en puestos de jerarquía, responsabilidad y cercanía con el monarca, donde una vez adquirido un gran poder, el castigo recae tanto en ellos como en sus familiares o miembros de la comunidad, indicando una situación vulnerable en estos casos.

---

accepi de uobis et dedit eam illis fratribus de Calatraua. Si quis ex meo genere uel aliquo hoc meum factum infringere temtauerit, sit maledictus et excommunicatus, et hoc meum factum Semper maneat firmum".

[21] LT nº 2 (1164): "Juan, arzobispo de Toledo, hace varias donaciones de tierra en su aldea de Azaña, entre ellas, concede a su repostero Egidio, la mitad de la heredad que tuvo Judá el almojarife, y a García de Palacio y a García alamín, sendas yugadas de una heredad que había pertenecido al judío David": "*Ego J. Dei gratia toletane sedis archiepiscopus (...) donamus tibi Egidio nostro repositario, mediatatem totius hereditatis illius, uidelicet, quam habuit dominus Juda el almoxariph in Fazania (...). Damus quoque tibi Garsie de Palacio araturam unius iugi de illa hereditate que fuit de Dauid el judeo.* "

[22] Cabe destacar que si bien esta fuente menciona que se le da a Egidio la mitad de la heredad que tuvo don Iudá, en el inventario cronológico de León Tello, se menciona que las hijas del almojarife venden al cabildo cinco yugadas de labor que su padre había poseído en Azaña. Véase LT nº 35 (1185) del inventario cronológico de documentos. Resulta extraño que las mismas puedan vender la totalidad de la misma, teniendo en cuenta que en la fuente nº 2 de la recopilación nos indica, como ya mostramos, que la mitad le fue dada a Egidio. Al respecto, Roth ha sostenido que estas propiedades probablemente no eran las mismas (Roth, 1986: 214).

[23] Don Çag de la Maleha, en hebreo llamado Ishaq ben Šelomó ibn Ṣadoq, era hijo de Abulrebia Selomó ibn Ṣadoq, conocido como don Çuleman, quien había sido recaudador de los tributos pagados por los reyes de Granada y almojarife de Alfonso X (León Tello, 1992: 143).

Este caso será un antecedente fundamental para el análogo caso de don Simuel ha- Leví, quien, junto a don Yhudá el Levi, son mencionados como tesorero mayor, siendo identificados ambos como integrantes de la burocracia real.[24] Este judío alcanzó gran prestigio[25] y, sin embargo, en 1360 aparece un documento donde Pedro I comunica al arzobispado de Toledo que había tomado los bienes de su tesorero mayor, Simuel el Leví, y de sus familiares por cantidades debidas a las rentas reales.[26] Así, el caso del tesorero mayor del rey, aparece como un nuevo ejemplo de expropiación de bienes a un judío por parte del rey, que decide tomar sus bienes y venderlos, perjudicando al individuo y a la familia entera.[27] En este sentido, la fuente resulta útil a

[24] LT nº 28 (1355): "*Per Alfón deue a mí e a los mis arrendadores de las mis rentas que de mí e dellos arrendó, e de lo que tomó e robó de los mis tesoros e de las mis juderías e de las mis rentas e pechos (...)sacando ende lo quel dicho Per Alfón dis que pagó de los ponimientos que fueron puestos en la dicha renta por mis cartas e por carta de don Simuel el Leví mi tesorero mayor (...) a de auer don Yhudá el Leui tesorero e despensero mayor de la dicha reyna donna Blanca mi mujer...* ". También, LT nº 29 (1355): "*otrosí que non entren en este perdón los moro de Toledo contra quien fuer fallado que fezieron algunos maleficios contra los míos judíos en la mi judería de Toledo, a la sazón que yo entré en Toledo, commo dicho es, nin otrosí, Johan Ferrandes (...), nin Johan Ferrandes Cardenillo nin Johan Ferrandes Abayud çapatero, amo que fue de la mujer que fue de don Yuçaf el Leví, fijo de don Semuel el Leví mio tesorero mayor, ni Ramiro criado de Alfón Ferrándes el nieto, sy contra ellos o contra qualesquier o qualquier dellos fuer fallado que fezieron algunos maleficios contra los dichos mis judíos en la dicha judería el dicho día que yo entré en Toledo.*".

[25] Simuel había sido uno de los judíos de mayor prestigio en la comunidad judía y ocupó puestos reales de alta jerarquía. Su mecenazgo para la construcción de una de las sinagogas de Toledo lo demuestra, ello indicaba tanto su posición de poder e interés respecto a la propia comunidad, como su lugar de autoridad en la jerarquía real que le permite la posibilidad de construir una sinagoga lo cual, en un contexto adverso, significaba hasta cierto punto un triunfo político para este individuo (Baer, 1981: 289 y 290; Lacavé, 1992: 302).

[26] LT nº 35 (1360): "*Sepades que yo mandé tomar todos los bienes asy muebles commo rayzes de don Simuel el Leví, mio tesorero mayor que fue, e de su mujer e de doña Mira su hermana e de don Mayr su fijo e de su mujer e de don Simuel el mostrenco e de su mujer e de don Mayr Aben Huacar e de don Çag el Leuí e de don Simuel su hermano fijos de don Todros el mostrenco e de don Lope Alfon de Yliescas, criado del dicho Simuel e de Diego Alfon su hermano, por mrs. que me deuen de las mis rentas e mandé los racabdar a Tel Ferandes de Toledo. E agora tengo por bien de mandar uender todo el pan e vino e açeyte e ganados e ropas e miel e todas las otras cosas muebles que fueron de los sobredichos o de qualquier dellos*".

[27] LT nº 35 (1360): "Pedro I comunica a las justicias del arzobispado de Toledo, que había tomado los bienes del tesorero Simuel el Leví y de sus familiares, por cantidades debidas a las rentas reales": "(...) *Sepades que yo mandé tomar todos los bienes asy muebles commo rayzes de don Simuel el Leví, mio tesorero mayor (...) por mrs. que me deuen de las mis rentas*". Autores como Baer, Beinart y Lacave mencionan que no se sabe con seguridad si estas fueron la razón de este suceso. Lacave expone que de don Simuel era: "el tesorero real y persona de la más íntima confianza del rey Pedro I, Semuel Haleví Abulafia, quien edificara la espléndida sinagoga hoy llamada del Tránsito, en terrenos cercanos a su propio palacio. Pero en 1360, sin que conozcamos las causas, el tesorero judío caía en desgracia. Hecho prisionero en Toledo por orden del rey fue trasladado a Sevilla y sometido a horribles tormentos que le produjeron la muerte" (Lacavé, 1992: 288). También véase pp. 302 y 304 donde se menciona que están inscriptas las alabanzas al mecenazgo de don Semuel ha- Leví y a don Pedro I que hizo posible su construcción. Baer expone que: "cierto día en 1360 o 1361 fue repentinamente encarcelado, junto con todos sus parientes del reino entero, por orden del rey, sin que sepamos las causas" (Baer, 1981: 290; Beinart, 1992: 168).

la hora de vislumbrar la imposibilidad de acaparamiento de la elite judía.[28] Asimismo, nos demuestra una vez más la situación ambivalente en la que se encuentra este individuo que, pese a lograr un puesto en la jerarquía de poder, no deja de estar a merced de la voluntad real. No solo él se encuentra en esta situación de inestabilidad sino también su familia, incapacitada para retener aquellos bienes e imposibilitada para lograr su patrimonialización. En síntesis, esta fuente nos muestra la difícil situación de los familiares del sujeto en cuestión ya que el castigo recae sobre todo el grupo familiar.

Ahora bien, hemos señalado tres casos que indicarían la existencia de un estrato al interior de la elite judía que se caracteriza por acceder a un rango cualitativamente diferencial que obtiene concesiones regias de tierras. Asimismo, se observa que si bien los monarcas realizaron concesiones a perpetuidad a judíos, los mismos no pudieron acaparar tierras ni patrimonializarlas, sino que la monarquía se reservó la capacidad de revertir los privilegios otorgados. Sobresale entonces que si bien se habilitaba la llegada de judíos a cargos de autoridad que los dotaban de un *estatus* particular, también constatamos que su situación nunca dejó de ser inestable y dependiente de los sectores de poder, en este caso la monarquía.

Un segundo estrato estaría constituido por un conjunto de los almojarifes o tesoreros reales, arrendatarios y prestamistas, que accede a un puesto de estatus tanto económico como político que les permitía sostener una relación cercana con los poderes cristianos, quienes, a su vez, los utilizaban para estas tareas.[29] En este sentido, podemos sostener que muchas veces estos puestos iban entrelazados a funciones de carácter no solo económico sino también político.[30]

---

[28] Entre los bienes vendidos se menciona bienes muebles y bienes raíces lo cual nos indica el tipo de posesiones a los que un judío tesorero mayor del rey podía acceder. En LT nº 35 (1360): "*E agora tengo por bien de mandar uender todo el pan e vino e açeyte e ganados e ropas e miel e todas las otras cosas muebles que fueron de los sobredichos o de qualquier dellos*".

[29] Los mencionados casos de don Abrahem el Barchilón y don Yhudá y don Mayr Mohep serían ejemplos de esta afirmación. Asimismo, debe destacarse que las funciones mencionadas de arrendamiento, tesorero y prestamista muchas veces estaban entrelazadas ya que sus ganancias le permitían al individuo su inserción en las otras actividades. El caso de los Moheb nos permite observar a una familia cuyos individuos estaban entrelazados en actividades tanto de préstamo como de arrendamiento, evidenciando el entrelazamiento entre ambas actividades. En LT nº 14 (1293): "*Nos don Gonçaluo, por la gracia de Dios arçobispo de Toledo, (...) arrendamos a uos don Yhudá, fijo de don Fac, almoxarife de la reyna donna María e a uso don Mayr Mohep, judío de Toledo e a uos don Yucef aben Lup, judío de Velles, todos los mrs. e derechos que auemos de auer en las ferias de Alcalá (...) uso arrendamos todos los derechos dellas ferias que auemos de auer en Brihuega (...). Et otrosí todos los derechos del portadgo de Brihuega e de su término e las palladas del pan e las carnicerías e las alcacerías e todos los otros derechos que suellen entrar en este arrendamiento...*"; LT nº15 (1295): *"Et estos onze mil e quatroçientos et treynta mrs. dichos, uos ponemos e uos assignamos e uos aseguramos que los ayades desta guisa: los seys mil e cien mrs., de los arrendadores don Yuçaf Abenxuxen e don Jacob Aben Yahyon, que nos an a dar por Todos Santos primero que viene de la era desta carta de la renta de las ferias de Brihuega, que arrendaron de nos..."*; LT nº 24 (1343): "*yo Johan Martínez, prior de Aroche canónigo de la iglesia de Santa María de Toledo, otorgo e conozco que arriendo a vos don Yhudá Mohep, fiio de don Abrem Mohep, todos los derechos del mi vestiario*".

[30] Se podría argüir, como expone Monsalvo Antón, que el rol de arrendatario no implicaba necesariamente una posición de poder político, y que este se ganaba demostrando competencia económica. Según el autor, el arrendatario se diferenciaba de otros cargos oficiales que eran designados por la monarquía y que implicaban una cercanía mayor a la institución regia (Monsalvo Antón, 1985:

Tanto el rol de prestamista como el de arrendatario requerían de la capacidad de uso de grandes cifras de dinero a las que no todos podían acceder. Esto se puede observar en los montos y derechos o rentas arrendadas por estos individuos.[31] Los judíos que lograban acceder a estos puestos conformaban un grupo de elite cuya capacidad adquisitiva les permitía sostener una relación cercana con los poderes cristianos quienes, a su vez, los utilizaban para estas tareas. En este sentido, hemos observado en la documentación que las funciones de almojarife o tesorero real, arrendador y, quizás, la de prestamista, originaban en algunos casos una posición política de preponderancia y ubicaban al judío a cargo en una situación de superioridad respecto a los cristianos.

Ello lo evidencia el caso de una fuente de fines del siglo XIII donde parece el caso particular de Abraham el-Barchilón, que destaca la imbricación entre la función económica y política del arrendatario.[32] El ejemplo de Abraham el Barchilón sirve para observar un caso de arrendatario judío en el momento de la *reconquista*[33] a quien, en una fuente de fines de 1288, Sancho IV arrienda los principales derechos y rentas del reino. Se incluyen derechos de pesquisa de las sacas de las tierras de los moros con la

---

79). Sin embargo, consideramos que, desde nuestras fuentes, lo cierto es que sí encontramos a judíos arrendatarios en una relación estrecha con los poderes cristianos. El rol del arrendatario no terminaba en su función económica ni en su capacidad económica –al menos no en todos los casos-, sino que detentaba determinada autoridad política que lo ubicaba en un puesto de confianza con respecto al monarca, de carácter semi-permanente, y con facultades por sobre otros cristiano. Veremos a continuación algunos ejemplos.

[31] Una fuente clave que muestra el enorme monto de los arrendamientos es LT nº 39 (1388): "*Yo don Abrahem Matut, beso la tierra ante vuestra merçed; bien sabe la vuestra merçed que en este mes de otubre que agora pasó vos fise seruicio çient mil mrs. de los diesmos de la tierra deste anno primero que viene de mil e tresientos e ochaenta e nueue annos e por otros dos annos adelant repartidos. Et señor en el dicho servicio vos acreçento agora dozientos mil mrs. (...). Otrosy, señor, señor, sepa la vuestra merced que de gran tiempo acá las rentas del arçobispado de Toledo non pudieron caber en ellas para las arrendar sy non çientos omnes a mano por quanto es la renta grande mayor que otra renta de vuestro regno e non lo pueden alcançar nin fablar otros synon aquellos que de cada anno la arriendan e por eso non se ase pujas en ella: et señor en esto abría grand remedio sy vuestra merced fuese de mandar faser desta renta seys repartimientos de seys arcedianadgos que y son que la menor renta dellas será medio diezmo? ...*". Si bien este caso no ha sido mencionado como una de las familias renombradas de Toledo, merece mencionarse este documento que da cuenta que el rol de arrendador era accesible tan solo a una elite. Ya mencionadas: LT nº12 (1288), nº 14 (1293), nº 15 (1295), nº 24 (1343). La fuente LT nº 12 la trabajaremos a continuación y, con ello, daremos cuenta de los montos que la misma implicaba.

[32] LT nº 12 (1288): "*Arriendo a uos don Abrahem el Barchilon los almoxarifadgos de las villas e de los logares del regno de Murçia con todos los derechos que yo deuo auer et segunr los tenía arrendados don Mosé Aburdaham e agora recabda por mí don Mosé Abenturiel...* ".

[33] Se denomina *reconquista* al período de expansión territorial cristiana sobre territorios ibéricos dominados por el Islam entre los siglos VII y el XV. Su denominación como *reconquista* en lugar de *conquista*, alude a la idea de recuperación cristiana del territorio visigodo hispánico, previo a la conquista musulmana. El concepto es de clara carga romántica y nacionalista, trazando un cruce unilineal entre el reino visigodo y los posteriores reinos cristianos, interrumpido solo por la conquista musulmana en el 711. Lo cierto es que las problematizaciones con respecto a sus inicios, la utilización militar, su posible asimilación con la idea de Cruzada, entre otras cuestiones, siguen siendo aún hoy objeto de debate (García Fitz, 2009: 145).

obligación de dar al rey la renta de estas sacas de la primera guerra y cada seis meses.[34] Esto testimonia las posibilidades de este individuo, cuya situación mejoró en el contexto de la *reconquista* y le posibilitó entablar relaciones con los sectores de poder que le significaron ingresos económicos. La mención a la renta de las sacas de la primera guerra, y la correspondiente cada seis meses que debe dar al rey, indica que estas concesiones se planeaban con un carácter semi-permanente. No es menor el cargo de pesquisa de las sacas de las tierras de moros dado que recaería en este sujeto la investigación y registro de las ganancias obtenidas de las tierras conquistadas, lo que requería de confianza por parte del monarca con respecto a ese sujeto y de la concesión de una cierta autoridad a un judío antes que a la nobleza, o a integrantes del patriciado urbano.[35]

Asimismo, otro documento evidencia a judíos a cargo del préstamo en el contexto de *reconquista,* que les aseguraba no solo una posición económica, sino también un puesto de cercanía con el poder cristiano. La fuente menciona que el arzobispo don Gonzalo reconoce que debe a los judíos don Yhudá y don Mayr Moheb la plata del préstamo que le hicieron para pagar a castellanos de los castillos de la frontera.[36] Esta fuente nos indica la situación de judíos en puestos claves dado su rol de

---

[34] LT nº 12 (1288): "*et auedesme a dar por ello por renta destos almoxarifadgos sobredichos por dos annos (...), cient e quarenta mil maravedís de la moneda blanca de la primera guerra, et que me los dedes çada quatro meses (...). Otrosí uos arriendo los derechos e la pesquisa de las sacas de las cosas vedadas que sacaron de míos regnos syn mio mandado desde el perdón de Toledo acá e lo que sacaren daquí adelante por todos los míos regnos et de las cosas que sacan destos regnos para tierra de moros que de todo ayades el derecho que solían dar en tiempo del rey mío padre, e dedesme a dar por renta destas sacas en todo este tiempo, cincuenta mil mrs. de moneda blanca de la primera guerra et auedes me los a dar cada seys meses lo que ý montare. (Firma de Abraham Barchilón).*

Otrosí, uos arriendo la pesquisa de aqullos que fizieron alfolíes de sal e lo que vendieron a más del coto (sic) que uso pechen por ello lo que fallasen por derecho alcalles e el alcall que uos yo diere para judgar esto; et auedes de recabdar et de fazer la pesquisa de todas estas cosas desde el perdón que fiz a acá e desde aquí a dos annos; et auedesme a dar por renta desta pesquisa por todo este tiempo sobredicho treynta mil mrs. de la moneda blanca de la primera guerra; et auedes me los a dar cada seys meses lo que çy montare. (Firma de Abraham Barchilón).

Otrosí, uos arriendo las tafurerías de todos míos regnos tanbién las que tienen tierra e por renta (...) e dedes me a dar por renta destas tafurerias en todo [este tiempo] con las entregas de las debdas de los judíos e de los moros (...)." Se pueden observar la cantidad de derechos y rentas del reino otorgadas a Abraham Barchilon y la importancia de los mismos que se observa en el valor a recaudar.

[35] No son claras las razones por las que se decide otorgarle tal puesto al judío. En la fuente LT nº 12 (1288) se menciona que: "*Et yo el rey don Sancho el sobredicho otorgo a uos todas las rentas assi commo dichas son en este quaderno e que uos las [no] tuelga por ninguna manera sin cosa dellas en todo este tiempo saluo si me dieren por todas las rentas el terçio más*". Quizás es debido a que don Abrahem el Barchilón es quien más paga por las rentas, la razón por la que se le encargan a él todas las rentas mencionadas en el documento. Lo que debemos destacar es que en este contexto, tanto la posibilidad de este individuo a acceder a este rol de arrendatario –que implicaba la posibilidad de hacerse de riqueza-, como el encargo de llevar a cabo la pesquisa e investigación de los sujetos comprometidos con la conquista – que implicaba un cargo de autoridad y poder por sobre otros cristianos-, podía despertar antipatías.

[36] LT nº 15 (1295): "*Nos don Gonçalo por la graçia de Dios arçobispo de Toledo, (...) manifiesto que deuemos debda conosçida bona y uerdadera sin entredicho ninguno a uos don Yhudá fijo de Fac almoxarif de la reyna donna María e a uos don Mayr Moheb, onze mil e quatroçientos e treynta mrs. de*

prestamistas en el financiamiento de una situación prolongada como la conquista y frente al mantenimiento de los castellanos ubicados en la zona de frontera, a modo que puedan seguir manteniendo su poder.[37]

Podemos concluir que dentro del conjunto de los almojarifes o tesoreros reales, arrendatarios y prestamistas, constatamos que, en algunos casos, el carácter de sus funciones le otorga un estatus de envergadura tanto política como económica, constituyéndose, de esta manera, en un sub-grupo que subyace al interior de la elite judía. No es el único sub-grupo que podemos observar.

Finalmente, el segmento de comerciantes se muestra como un tercer grupo diferenciado dentro de esta elite, sin acceder a puestos de autoridad política, aunque sí obteniendo ganancias que se desprendían de su ejercicio económico. Se constata que el rol de comerciantes permitía, en algunos casos, a un grupo de judíos la obtención de ganancias sustanciales en el mercado.[38] Uno de los casos es el de la familia Abencota. Las referencias nos indican que don Jacob Abencota, hijo de Yuçaf, y su mujer Cinha, participaban en 1340 en el mercado de paños,[39] mientras que otro sujeto de esta misma

---

la moneda de la guerra que nos enprestastes e pasaron todos a nuestro poder e fuemos dellos bien pagado a la sazón que esta carta fue fecha, por que los auemos mucho mester para pro de nuestra eglesia et sennalada mente para pagar a los nuestros castellanos que tienen nuestros castiellos que auemos en la frontera".

[37] Debemos poner en duda si realmente la entrega de dinero por parte de los judíos al arzobispo representó el acceso a un puesto clave y de cercanía política para con este poder cristiano dado que, si bien no lo sabemos, es posible que la entrega de dinero se haya realizado de forma involuntaria debido a la presión de la autoridad cristiana. Sin embargo, creemos que la fuente no parecería indicar ningún tipo de situación coactiva. Tan solo menciona que "*los auemos mucho mester para pro de nuestra eglesia...*", indicando, con ello, que durante el contexto de la *reconquista,* el préstamo de dinero a esta autoridad cristiana puede haber representado un mejoramiento en el estatus de estos judíos, debido a la necesidad que la Iglesia tenía de este dinero.

[38] Ejemplos de judíos insertos en la esfera mercantil nos lo muestra la fuente de LT nº 22 (1340) donde María Ferrandes da a Don Jacob Abencota, hijo de Yuçaf, y a su mujer Cinha, mil mrs. de la moneda blanca "*que es en mrs diez dineros, para traer en cabdales conprando e vendiendo mercaderías de panno e de çera e otras mercaderías semejantes reçebimos de vos los dichos mrs. A tal pleito que de toda quanta ganancia Dios nos diere a ganar e ganásemos con estos mrs. (...), que vos demos ende la meitad e que nos que ayamos para nos la otra mitad...*" y se comprometen en devolverle los mil mrs en el plazo de un año. Otro caso que demuestra la inserción de los judíos en la venta de paños es la fuente nº 30 (1356) que expone que: "*Sepan quantos esta carta vieren commo yo Ruy Gonçales alcalde de la justicia e de los pleitos ceuilles en Toledo (...) que me fue dicho e demandado e querellado por Mayr e Mosse, fijos de Abrahem Sorge, corredor de pannos, que el dicho Abrahem Sorge su padre fue muerto e robados los pannos que traya a vender en casa çerrada...*".

[39] Reciben dinero de María Fernández para intercambiarla por paños, cera y otras cosas a condición de entregar la mitad del peso y devolver el dinero. LT nº 22 (1340): "*Sepan quantos esta carta vieren commo yo don Jacob Abencota fijo de Yuça Abencota et yo donna Cinha, mujer que so deste don Jacob, moradores que somos en Talavera, nos amos a dos los dichos en vna mancomún e cada vno de nos por todo a bos de vno, conosçemos e otorgamos que reçebimos de uos María Ferrandes mujer que fuiste de Gonçalo Iuhannes de Toledo, mil mrs. de la moneda blanca que es el mrs. diez dineros, para traer cabdales conprando e vendiendo mercaderías de panno e de çera e otras mercaderçias semejantes reçebimos de vos los dichos mrs. a tal pleito que de toda quanta ganancia ios os diere a ganar e ganásemos con estos dichos mrs., (...). Et obligamos nos de vos dar buena cuenta uerdadera e buena paga de toda quanta ganancia ganaremos con estos mil mrs... (...), que vos demos ende la meitad e que nos que ayamos para nos la otra mitad....*".

familia, Hasis, hijo de Abrahem Abencota, compra un año después una tienda en Illescas.[40] Llegados a fines del siglo XIV, encontramos a Abrahen Abencota como criado de doña Inés de Ayala, que fue mujer de don Diego Gómez, alcalde mayor de Toledo. El judío le había prestado 4800 mrs. a doña Inés correspondientes al pago de una mula que Doña Inés le compró al judío y de un de préstamo que este le había otorgado a la misma.[41] La cantidad de maravedíes prestados indicaría la posesión de una cierta fortuna por parte de Abrahen, indicándonos que, posiblemente, el calificativo de *criado* que Abrahen detenta alude, en realidad, a una posición de mayor jerarquía a la que generalmente se asocia con este cargo. No obstante, cabe destacar, en este caso, su situación diferencial no iba entrelazada con la adquisición de un capital de estatus político ni a una ubicación de autoridad por sobre los cristianos.[42]

Conclusión

En resumen, hemos mencionado que la elite judía de Toledo no era homogénea sino que se caracterizó por la existencia de tres estratos que se distinguían según su capacidad de acceso a un estatus diferencial. El primer segmento estaba constituido por aquellos almojarifes y arrendatarios que accedían a concesiones de tierra pero que no lograban patrimonializar ni sus bienes ni sus puestos por la inestabilidad que caracterizaba a esta posición. El segundo, estaba conformado por aquellos tesoreros, arrendatarios o prestamistas que debido a su cargo accedían a una posición de envergadura tanto económica como política, ya sea por su cercanía a los poderes cristianos o por su posición de autoridad frente a cristianos. Finalmente, un último grupo estaba conformado por comerciantes que accedían a beneficios económicos pero no políticos. Además, hemos destacado que la elite judía de Toledo se caracterizó por la existencia de familias que si bien no lograban patrimonializar sus puestos, sus individuos lograban acceder a diferentes cargos de poder, estando algunos de ellos relacionados, y manteniendo, de esta manera, su posición en tanto elite. En síntesis, el

[40] LT nº 23 (1341): "*Sepades quantos esta carta vieren commo yo Juana Ferrández, fija de Esteuan Ferrández e monja en el monasterio de Sant Climente de Toledo, otorgo e conozco que vendo a uos don Hasis, fijo de don Abrahem Abencota, judío morador en Yliescas, la meytad de vna tienda con la meytad de vna torrre que se tiene con ella (...), et apodero e entrego en ella a uos el dicho comprador con esta carta, del día de su era, que sea vuestro auer e de vuestros aueres por juro de heredat para dar e vender e cambiar e enpennar e enajenar e para fazer della e con ella toda vuestra voluntad commo de lo vuestro propio, sin contra e sin embargo que ayades de mi nin de otro por mi razón nin de otro ninguno en tiempo del mundo por ninguna manera.*"

[41] LT nº 40 (1395): "*Yo donna Ynes de Ayala, mujer de Diego Gómes que Dios perdone, alcalde mayor que fue de Toledo , otorgo e conozco que deuo dar e pagar a uos don Abrahen Aben Cota, mi criado, dos mil ochocientos mrs. los cuales dichos dos mil ochocientos mrs. vos deuo e he a dar por rason que vos yo devie quatro mil e ochocientos mrs. de vna mula que de uos compré por dos mil mrs. para dar a mi fijo mosen Gunter, e los dos mil ochocientos, que me los auiades prestado por me faser seruiçio...*".

[42] Esta familia nos muestra que sus diferentes integrantes están involucrados tanto con la esfera mercantil como con la entrega de préstamos, volviéndose confirmar la interdependencia de las actividades de la esfera de la circulación que mencionábamos previamente con los otros ejemplos respecto al arrendamiento y el préstamo.

caso de la elite judía de Toledo nos permite evidenciar a una elite de peso, heterogénea y particular, cuya inserción en la formación económica toledana es relevante.

Bibliografía

BAER, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid: Altalena.

BEINART, H. (1992), *Los judíos en España*, Madrid: Mapfre.

CARDAILLAC, L. (comp.) (1992), *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid: Alianza.

GARCÍA FITZ, F. (2009), "La Reconquista: un estado de la cuestión", *Clio & Crimen* 6, pp. 142-215.

IZQUIERDO BENITO, R. (1993), "Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 6, pp. 79-102.

LACAVE, J.L. (1992), *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid: Mapfre América.

LADERO QUESADA, M. Á. (1984), "Toledo en época de la frontera", *Anales de la Universidad de Alicante* 3, pp. 71-98.

LEÓN TELLO, P. (1979), *Judíos de Toledo*, Madrid: CSIC.

MACKAY, A. (1972), "Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile", *Past and Present* 55, pp 33-67.

MONSALVO ANTÓN, J. M. (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja de Edad Media*, Madrid: Siglo XXI.

RAY, J. (2009), *La frontera sefardí,* Madrid: Alianza.

ROTH, N. (1986), "New Light on the Jews of Mozarabic Toledo", *AJS Review* 11: 2, pp. 189-220.

RUIZ GÓMEZ, F. (1993), "Aljamas y concejos en el reino de Castilla durante la Edad Media", *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Historia Medieval* 6, pp. 57-78.

VALDEÓN BARUQUE, J. (1995), "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos", en Alcalá Galvé, Á., *Judíos, sefaraditas y conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ámbito, pp. 69-89.

"*PRO QUE NON ERAT DEDICATA*". CONSAGRACIÓN DE IGLESIAS LOCALES Y CONSTRUCCIÓN DEL PODER EPISCOPAL EN LEÓN (SIGLOS XI-XII)

MARIEL PÉREZ
UBA-CONICET

Se ha planteado que en la Europa medieval el espacio era concebido como discontinuo y heterogéneo, polarizado en torno a ciertos lugares que eran particularmente valorados en relación con otros (Guerreau, 1996; Lauwers y Ripart, 2007). En ese sentido, las iglesias –así como sus espacios anexos como los cementerios– se convertirían en nodos centrales en la polarización del espacio social (Lauwers, 2005; Iogna-Prat, 2006). La consagración de los centros de culto desempeñó un papel de primer orden en este proceso. Como ha señalado Jean Claude Schmitt (1992), en el cristianismo medieval no existía lo sagrado "en sí" sino que esto era resultado de un acto de consagración que transmitía un carácter de sacralidad a personas, lugares y objetos y los retiraba del orden profano. Desde la Temprana Edad Media, la jerarquía eclesiástica fue delineando un ritual de consagración cada vez más elaborado, destinado a convertir los centros de culto en lugares sagrados. Esto fue acompañado por una valorización del papel del obispo como agente de esa sacralización. Si bien los laicos podían construir y fundar iglesias y monasterios, solo el obispo en tanto "dador de lo sagrado" podía reconocer la fundación y consagrarla (Lauwers, 2005: 55-88).[1]

Desde el siglo XI, con el desarrollo de nuevas concepciones sobre la institución eclesial en el marco del movimiento que se ha denominado como Reforma Gregoriana, la consagración de los centros de culto adquirió una nueva dimensión. En un contexto en el que se ponía en cuestión la apropiación de la *res ecclesiae* por parte de los laicos y se ponían en marcha iniciativas concretas para recuperar iglesias, cementerios y diezmos de manos de los laicos, la consagración hacía de las iglesias y sus bienes elementos sagrados que, en tanto pertenecientes a Dios, solo podían ser gestionados por los clérigos como representantes de Dios en la tierra. Así, la consagración no solo formaba parte de un proceso de valorización simbólica y jerarquización espacial de los lugares de culto sino que, inscripta en el contexto reformador del siglo XI, se convertía también en una forma de transferencia de autoridad y de reorganización social (Lauwers, 2005: 237-238; 2008: 95).

El presente trabajo se propone examinar el papel de la consagración de iglesias como mecanismo de imposición del poder episcopal en el ámbito hispánico. Poniendo el foco de atención en la diócesis de León, se analizará la forma en que la consagración de iglesias y monasterios propios, fundados y controlados por los laicos, operó en la subordinación de estos centros de culto a la jurisdicción episcopal en el marco de la reorganización que comenzó a experimentar la institución eclesiástica en la segunda

[1] El ritual de consagración desde una perspectiva eclesiológica, Iogna-Prat, 2006: 259-308.

mitad del siglo XI.[2] En ausencia para nuestra área de estudio de las llamadas "actas de consagración", nos basaremos para ello en las referencias aisladas que recogen los fondos eclesiásticos de la región leonesa.[3]

Desde mediados del siglo XI, se observa en el ámbito hispánico un proceso de progresiva definición del *ius episcopale*.[4] Entre otras atribuciones que irían delineando las funciones específicas del oficio episcopal, el Concilio de Coyanza de 1055 establecía la consagración del ara del altar como competencia de los obispos (Martínez Díez, 2009: 81). Por otro lado, se afirma la idea de una jurisdicción episcopal a la que deben subordinarse las iglesias de la diócesis y sus clérigos.[5] Junto a esto, comienza a hacerse visible en los diplomas la reivindicación de la tercia episcopal, es decir, la percepción por parte de los obispos de la tercera parte de los diezmos recaudados en las iglesias de la diócesis. [6] Esta progresiva definición de las prerrogativas sacramentales y jurisdiccionales de los obispos debe ser entendida como dos aspectos de un único proceso: la afirmación de la autoridad eclesiástica sobre los centros de culto.

La documentación diplomática leonesa revela que desde las últimas décadas del siglo XI la consagración se convirtió en un instrumento para imponer la jurisdicción episcopal sobre las iglesias propias y reivindicar la percepción de las tercias y otros ingresos eclesiásticos. Diversos episodios muestran cómo la transferencia de estas iglesias a la sede episcopal se producía como consecuencia del acto de consagración. En 1070, el obispo Gonzalo, actuando en representación del obispo Pelayo de León, consagraba la iglesia de San Cosme y San Damián de Valdoncina. Con motivo de la consagración, los habitantes de la villa, que sin duda habían controlado la iglesia hasta ese momento, establecieron que la iglesia habría de estar bajo autoridad de la sede de León, a la cual debería entregar los mismos censos que el resto de las "ecclesias diocesales". Además, concedieron diversas propiedades "ad illa sacrationem in dextros ecclesie", lo que muestra que, junto a la iglesia, también sus tierras circundantes estaban convirtiéndose en espacios (con)sagrados.[7] Por su parte, en 1076 los hombres de la villa de Roales en Valdescorriel concedían al obispo Pelayo la iglesia de Santa María, que habían heredado de sus padres y abuelos, para que el obispo la consagrara: "pro que non erat dedicata et fuimus a uobis que dedicassetis ea sicut et uenistis dedicare". Los aldeanos concedían la iglesia y sus heredades para que sirvan al obispo, a la sede de León y a quien allí siguiera vida santa, estableciendo que la iglesia no tenga

[2] Sobre las iglesias y monasterios propios en el norte hispánico, Loring García, 1987; Álvarez Borge, 1996: 53-71; Pérez, 2012; entre otros.

[3] En particular, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). III (986-1031),* [CDACL III]; *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). IV (1032-1109)* [CDACL IV]; *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-1230), Tomo V (1109-1187)* [CDACL V]; *Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), II (1000-1073)* [CDMS II].

[4] Sobre el desarrollo del poder episcopal en España en el marco de la reforma eclesiástica, véase Reglero de la Fuente, 2006: 242-259.

[5] El Concilio de Coyanza de 1055 establece: "statuimus ut omnes ecclesie que in unaquaque parrochia habentur in suorum episcoporum iure permaneant et clerici nullum inde seruicium laicis faciant nisi sua uoluntate et suorum episcoporum iussione", Martínez Díez, 2009: 81.

[6] CDACL IV, doc. 1136, 1065; doc. 1142, 1066; doc. 1175, 1071; doc. 1176, 1071.

[7] CDACL IV, doc. 1172, 1070.

otro señor ni sirva a otra sede más que a la de León.[8] De igual manera, en ocasión de la consagración de la iglesia de San Miguel por parte del obispo Pelayo, los habitantes de Villa Foracasas dotaron dicha iglesia con diversas tierras y viñas de su propiedad y, como se deduce del diploma, pusieron la iglesia bajo autoridad del obispo.[9] Si en estos casos nos referimos a iglesias vinculadas a comunidades rurales en su conjunto, el mismo mecanismo se observa en relación con iglesias y monasterios integrados en los patrimonios particulares de la aristocracia y las elites locales. Puede mencionarse el ejemplo de Vermudo López, que en 1090 donaba el monasterio de San Nicolás de Cabreros, que en el día de la redacción de la escritura era consagrado por el obispo don Pedro, al monasterio de San Juan Apóstol de Valdemora, que se hallaba bajo autoridad de la iglesia de León.[10]

La consagración no solo impulsaba la subordinación de los centros de culto a la autoridad eclesiástica; también actuaba como instrumento para imponer a los patronos laicos la entrega de la tercia de los diezmos correspondiente al obispo. En 1077, los hombres de Villa Vega se comprometían, en ocasión de la consagración de la iglesia local, a entregar anualmente al obispo Pelayo y a la sede de León la tercia de los diezmos del pan y el vino así como un cántaro de vino al clérigo de la iglesia.[11] Por su parte, en 1071 la condesa Mumadonna, cumpliendo los deseos de su difunto marido, el conde Munio Alfonso, y de su cuñado el conde Gutier Alfonso, donaba a la sede de León el tercio del diezmo del pan y el vino de todas sus propiedades. En el diploma se indica que aquel día había tenido lugar la consagración de la iglesia de San Juan de San Román de la Cuba, lo que parece apuntar a una vinculación entre la consagración de dicha iglesia, con toda probabilidad perteneciente a los Alfonso, y la concesión de las tercias realizada por Mumadonna.[12]

Un documento de 1071 muestra la estrecha relación que se establecía entre la consagración de los centros de culto y la sustracción de estos del dominio de los laicos. En el diploma se relata que el clérigo Fernando y los hombres de la colación de Namo habían construido una iglesia bajo la advocación de San Román en territorio de Vegamián, junto al río Porma. Cuando la iglesia estuvo terminada, los aldeanos convocaron al obispo Pelayo de León –en cuya diócesis se encontraba la iglesia– para que la consagrara. Pero al llegar, el obispo se percató de que los aldeanos pretendían convertir la iglesia en un bien patrimonial ("toth hereditarii super eam fueritis"). En consecuencia, se negó a consagrarla y amenazó a los hombres del concejo con la excomunión si persistían en sus pretensiones. Ante tal amenaza, estos prometieron que ni ellos ni sus descendientes reclamarían derechos hereditarios sobre la iglesia y la

[8] CDACL IV, doc. 1197, 1076.
[9] CDACL IV, doc. 1216, 1080.
[10] CDACL IV, doc. 1248, 1090.
[11] CDACL IV, doc. 1206, 1077.
[12] CDACL IV, doc. 1176, 1071. Según el Becerro de Presentaciones, en el siglo XIII había dos iglesias en San Román de la Cuba: la de San Román, que pertenecía al monasterio de Sahagún, y la de San Juan, que pertenecía al monasterio de San Pedro de Dueñas (Fernández Flórez, 1984: 446). Ambas debieron estar vinculadas a los Alfonso antes de pasar al poder de estos monasterios. En 1042, Munio Alfonso hacía carta de arras a su esposa Mumadonna, entregándole su parte en la villa de San Román. Tras la muerte de Mumadonna, la villa debería pasar al monasterio de Sahagún. CDMS II, doc. 467, 1042. Por otra parte, por esos años la abadesa de San Pedro de Dueñas era Urraca Alfonso, hermana de Munio y Gutier, CDSPD, doc. 1, 1048?.

concedieron al presbítero Fernando para que dispusiera de la misma de acuerdo a su buen juicio. En estas condiciones, el obispo finalmente accedió a consagrar la iglesia.[13] Este episodio presenta dos elementos de notable interés. En primer lugar, la incompatibilidad explícita que se establece entre el carácter sagrado de la iglesia, otorgado por la consagración episcopal, y la existencia de derechos hereditarios de los laicos sobre la misma. La consagración sustrae a la iglesia de todo patrimonio personal, en tanto que la convierte en un elemento sagrado. Por tanto, el obispo se resiste a consagrar la iglesia a menos que sus fundadores declinen toda pretensión patrimonial sobre la misma. En segundo lugar, la apropiación de los bienes de la iglesia por parte de los laicos es percibida como un pecado particularmente grave y castigado con la pena de excomunión, lo que parece funcionar como amenaza disuasiva a fin de que la comunidad renuncie a los derechos hereditarios que pudiera tener sobre la iglesia.

Si la sacralización de los lugares de culto podía operar como instrumento en la imposición de la autoridad eclesiástica sobre las iglesias propias, los obispos debieron enfrentarse en ocasiones a la resistencia de los laicos. Se ha demostrado la pervivencia de las iglesias propias hasta bien entrado el siglo XII (Barton, 1997: 185-220; Martínez Sopena, 2007). La documentación leonesa muestra asimismo situaciones de conflictividad entre laicos y eclesiásticos por el control de las iglesias locales, la elección de los clérigos y la percepción de los diezmos.[14] Interesa destacar en este sentido un episodio en el que la disputa cristaliza, precisamente, en la destrucción del espacio sagrado por parte de los laicos. Nos referimos al conflicto que enfrentó al obispo de León con los infanzones de Valdecastro por el monasterio de San Tirso. Un diploma de 1115 relata que la propiedad del monasterio era revindicada por Miguel Rodríguez y sus hijos, que sostenían que el mismo "deberet esse suam hereditatem". Pero el obispo Diego sostenía que el monasterio no era propiedad de los litigantes sino de la sede leonesa, ante lo cual los *milites*, "malitia et zelo diaboli", respondieron tomando el monasterio y sus villas y destruyendo la iglesia y sus altares. Al ver las calamidades perpetradas, el obispo puso a los caballeros bajo amenaza de anatema. Arrepentidos, estos pidieron misericordia al obispo, quien viendo su humildad los perdonó a condición de que renunciaran a reclamar cualquier derecho en el monasterio o en sus villas.[15]

---

[13] "Ipsa uero ecclesia iam perfecta, uocauerunt episcopum domnum Pelagium Legionensem, in cuius diocesi est ipsa ecclesia, ut dedicaret eam; quo ueniente, ut res perfecte cognouit, quia multi eam fabricauerunt et pro hereditate uolebant, noluit eam consecrare sed ait ad omne concilium: «Ista ecclesia nullomodo eam consecrabo sed magis excommunicabo si toth hereditarii super eam fueritis». At illi omnes consilium inierunt ut eam offerrent Domino et illi clerico Fredinando presbitero; et ipse clericus faceret de ea quod sua esset uoluntas, siue testandi eam, siue habendi uel quod ei bonum uideretur. Quo audito, episcopus et omnes in manu ipsius placitum roborantes quod eam amplius pro hereditate non requirerent, consecrauit eam", CDMS II, doc. 708, 1071.

[14] CDACL V, doc. 1623, 1181; doc. 1638, 1182.

[15] "Tunc ipsi milites malitia et zelo diaboli accensi, ceperunt illud monasterium cum uillulis suis, et diripuerunt illud et destruxerunt altaria, simul et ecclesiam cum omnibus suis edificiis et perfiis monasterii. Domnus episcopus quando uidit quod essent inbuti ad perpetrandum tantum scelus, misit eos sub gladio anathematis. Ipsi uero quos superius nominauimus quando uiderunt se stricti et recto iuditio conuicti, per uerissima testamenta etiam subiacti, pecierunt misericordiam pontifici, ut sibi indulgeret, timendo diem mortis et iram Dei omnipotentis. Episcopus uero quando uidit humilitatem

Este episodio revela las dificultades a las que se podían enfrentar las autoridades eclesiásticas para erradicar el poder de los laicos sobre los centros de culto. El conflicto se articula en torno a la propiedad del monasterio, que de acuerdo con diplomas anteriores, había sido fundado por Cid Fortes en las primeras décadas del siglo XI y en 1060 donado por sus herederos a la sede de León.[16] Pasado el tiempo, Miguel Rodríguez y sus hijos reivindicaron –desconocemos sobre qué fundamentos– derechos hereditarios sobre el monasterio, que la iglesia leonesa se negó a reconocer sosteniendo que el monasterio era de su heredad. Ante esta situación, la acción de los laicos se desplegó en dos planos: por un lado, tomaron el monasterio y sus villas, lo que puede leerse como una usurpación de los bienes, derechos y rentas vinculados al mismo; por otro, "destruxerunt altaria, simul et ecclesiam", es decir que acometieron contra la autoridad de la Iglesia a través de la destrucción de los elementos sagrados. Esto supone que, al tiempo que la sacralización de ciertos espacios operaba como instrumento de afirmación del poder eclesiástico, esos espacios se convertían asimismo en un foco en el que cristalizaba el conflicto entre laicos y eclesiásticos. En ese sentido, la respuesta del obispo se mantiene en el mismo plano en tanto que apela a la amenaza de excomunión, con lo que habría logrado el arrepentimiento de los infanzones y su renuncia a cualquier derecho que pudieran tener sobre el monasterio.

Hemos visto que, en un marco de reestructuración institucional que se orientaba a extirpar toda influencia de los laicos en los asuntos eclesiásticos, la consagración se convertiría en un valioso instrumento para imponer el control episcopal sobre las iglesias y monasterios propios, eliminando o limitando la capacidad de injerencia de sus fundadores laicos. Desde la perspectiva eclesiástica, la consagración hacía incompatible la existencia de derechos hereditarios de los laicos sobre los centros de culto, como los propios documentos expresan. Sin embargo, las intenciones de las jerarquías eclesiásticas se verían obstaculizadas por los fuertes intereses de los laicos sobre estas instituciones, lo que se manifestó no solo en larga pervivencia de las iglesias propias sino también en la resistencia, incluso violenta, que pudieron ofrecer los laicos a la autoridad episcopal. Resistencia que, por otro lado, pudo cristalizar en la violación –o más precisamente, la profanación– de los lugares sagrados. El espacio sacralizado se convertía pues en un polo, tanto material como simbólico, en el que se dirimieron los conflictos entre laicos y clérigos, en tanto que la destrucción de lo sagrado implicaba un cuestionamiento directo a la autoridad eclesiástica.

Referencias bibliográficas

Álvarez Borge, I. (1996), *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*. Salamanca: Junta de Castilla y León.

Barton, S. (1997), *The aristocracy in twelfth-century León and Castile*. Cambridge: Cambridge University Press.

Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), II (1000-1073), ed. Herrero de la Fuente, M. (2008), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDMS II].

---

illorum, indulsit eis, tali scilicet conuentione, ut numquam requisissent partem in illum monasterium, nec in omnibus uillulis monasterii", CDACL V, doc. 1350, 1115.

[16] CDACL IV, doc. 967, 1038; doc. 1119, 1060 (y 1067).

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). III (986-1031), ed. Ruiz Asencio, J. M. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL III].

Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). IV (1032-1109), ed. Ruiz Asencio, J. M. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL IV].

Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-1230), Tomo V (1109-1187), ed. Fernández Catón, J. M. (1990), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDACL V].

Colección documental medieval de los monasterios de San Claudio de León, monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas, ed. Domínguez Sánchez, S. (2001), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" [CDSPD].

Fernández Flórez, J. A. (1984), "El Becerro de Presentaciones, códice 13 del Archivo de la Catedral de León. Un parroquial leonés de los siglos XIII-XV", en AA.VV., *León y su historia*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Guerreau, A. (1996), "Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen", en Bulst, N., Descimon, R. y Guerreau, A. (eds.), *L'État ou le Roi: les fondements de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Iogna-Prat, D. (2006), *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Age (v. 800-v. 1200)*. París: Seuil.

Lauwers, M. (2005), *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. París: Aubier.

Lauwers, M. (2008), "Consecration d'Eglises, reforme et ecclesiologie monastique. Recherches sur les chartes de consecration provencales du XIe siècle", en Méhu, D. (ed.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval,* Turnhout: Brepols.

Lauwers, M., Ripart, L. (2007), "Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval, V-XIIIe siècle", en Genêt, J-Ph. (dir.), *Rome et l'État moderne européen*, Roma: École Française de Rome.

Loring García, M. I. (1987), "Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval", *Studia Historica. Historia Medieval* V, pp. 89-120.

Martínez Díez, G. (2009), *Legislación conciliar del Reino Astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Martínez Sopena, P. (2007), "Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII", en AA.VV. *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII), X Congreso de Estudios Medievales 2005*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.

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.

Reglero de la Fuente, C. (2006), "Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales", en AA.VV. *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pamplona: Gobierno de Navarra-Institución Príncipe de Viana.

Schmitt, J-C. (1992), "La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval", *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [En ligne]* 9. URL: http://ccrh.revues.org/2798; DOI: 10.4000/ccrh.2798.

APORTES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL PEREGRINO ARAGONÉS MEDIEVAL

NAZARETH PUCCIARELLI
FFYL-IHE (UBA)
FUNDACIÓN PARA LA HISTORIA DE ESPAÑA

La temática de la peregrinación medieval ibérica ha tenido y tiene un interés bibliográfico destacable. Sin embargo, a la definición identitaria de los peregrinos aragoneses se le han dedicado pocas páginas ¿Cómo atribuirle cierta especificidad a dicho conjunto de peregrinos que partían desde los territorios de la corona de Aragón? La tendencia historiográfica hasta el momento es la de no distinguir dicho conjunto social del fenómeno peregrinatorio general. Lo cierto es que los peregrinos que partían del territorio en cuestión o aquellos que pasaban por allí atravesaban una experiencia socio-cultural diversa a la de otras rutas de la península.

De ahí que este trabajo exponga una primera parte de esta investigación más larga que consiste en definir los espacios del peregrino, sus diversos planos de análisis, con el objetivo de poder identificar su especificidad. El objetivo general es poder demostrar que se hace necesario un análisis de los diversos *conjuntos peregrinatorios* al interior de la península ibérica medieval con el objetivo de hacer visibles las diversas realidades sociales, culturales, económicas y religiosas de la peregrinación desde los distintos reinos. Y como el centro de peregrinación medieval ibérica lo fue por excelencia la tumba de Santiago el Mayor en Compostela, centraremos este trabajo en esta ruta de peregrinación que pasaba por Aragón.

Con este objetivo de identificar una particularidad identitaria aragonesa que debe discernirse, adherimos a las explicaciones de Ángel Canellas, que destaca atributos específicos del medio aragonés:

> El aislamiento político en que se ha desenvuelto Aragón en sus primeros siglos ha engendrado condiciones especiales para la vida religiosa de la colectividad(...)No es exagerado afirmar que campea por esto cierto ambiente de nacionalismo religioso: no se olvide el particularísimo de aquella liturgia visigótica(...)o sus tardanzas en recibir las consignas de la Santa Sede(...)o accidentes de la introducción y triunfo de la Regla Benedictina como norma de sus comunidades religiosas. Todas estas son más que suficientes para explicar aquella singularidad aragonesa (Canellas López, 1951: 218).

Reconstruyendo la identidad del peregrino aragonés

Pretendemos atender al peregrino aragonés en varios planos de análisis. Por un lado, investigar la manifestación interna, que refiere a la propia religiosidad que movía al peregrino y todo lo que hace a su participación; y por otro lado, una manifestación

externa que implica abordarlo también en sus expresiones urbanas, ya que su paso implicaba la construcción de puentes, de hospitales, de dinamización en la construcción.

La peregrinación como manifestación interna

La peregrinación era un acto de purificación, de recogimiento, de sacrificio. Se peregrinaba para entregar algo (una confesión, un pecado, una penitencia, una enfermedad, un agradecimiento) y obtener una respuesta (perdón, curación, milagro), mediatizando el encuentro la presencia de una reliquia (valorada también por mandatarios para obtener éxito en sus empresas bélicas).[1] Desde 1095, con la declaración de la primera cruzada, la peregrinación tomó un tinte redentor en el cual se asemejó al peregrino con el cruzado y al cruzado con el peregrino, y a ambos se les reconoció protección y cuidado de sus bienes. Alfonso X de Castilla definió tres motivos de peregrinación: "la primera es quando por su propia voluntat va en pelegrinaie á alguno destos santos lugares: la segunda es quando lo face por voto que fizo á Dios: la tercera quando alguno es tenudo de lo facer por penitencia que fuese puesta que ha de complír" (Partida I, Título XXIV, Ley 1, p. 498).

Lo cierto es que existían diferentes condiciones de entrar en peregrinación de acuerdo a la posición social, que se anunciaba por las vestimentas, por el hecho de llevar caballo o no, por rodearse de un séquito servicial o por tener que hospedarse en un mesón. Viajar y obtener en ello un resultado provechoso, requería contar con una posición más bien acomodada, ya que se requería contar con dinero, algún armamento y víveres para el camino. Como indica Ferreira Priegue, "en las rutas concurridas los precios se disparan y proliferan el abuso y la estafa" (Ferreira Priegue, 1994: 50). Además, la posibilidad de regresar menguaba enormemente de acuerdo a estas condiciones. Como especifica García de Cortázar, "la historia medieval, en especial, la de los reinos hispanos fue, en buena medida, una historia de viajeros sin retorno. La protagonizada por los repobladores" (García de Cortázar, 1994: 22).

Llegaron a nosotros diversos documentos que dan cuenta de la praxis peregrina. Por ejemplo, el caso del ribagorzano Mir Gombal, que para poder peregrinar a Jerusalén vendió al obispo de Roda (Huesca) el castillo de Canalillos en el 1096: "Et hoc feci Procter necessitatem quam habebam ego Mir Gonbald, quia volebam ire in Iherusalem, quod et feci" (Ubieto Arteta, 1947: 376). O una carta de venta hecha en Huesca hacia el 1100 por el matrimonio de Fortún Sánchez y la infanta doña Ermesinda, que debieron vender al obispo don Esteban de Huesca varias propiedades para poder peregrinar a Palestina; y en 1109 Fortún debió emplear tres mil sueldos para librarse de un cautiverio en el que habría caído durante su peregrinación (Ubieto Arteta, 1947: 369). Muy común era también dejar dispuesto testamento con todos los bienes, lo que marca que entre los peregrinos existía la idea de no poder regresar vivo.

Volviendo al Camino de Santiago, éste propició la visita de los peregrinos a diversas tumbas de santos que se encontraban en el itinerario. Al respecto, es

[1] También se utilizaba en las batallas una cruz consagrada que acompañaba a las tropas, como en el caso del conde Ramón Berenguer I, que la llevaba tras vencer a los musulmanes en noviembre de 1058.

interesante el trabajo de Soledad de Silva y Verástegui al identificar un tipo de santo inherente al camino: aquellos que han colaborado en su edificación, como San Juan de Ortega (De Silva y Verástegui, 2005: 155).

En el caso de los territorios aragoneses, además de esta ruta jacobea los peregrinos visitaban Tolva, situado en los Pirineos y sobre todo San Pedro de Jaca, elevada a sede diocesana en la segunda mitad del siglo XI.

La peregrinación como manifestación externa

Teniendo en cuenta lo anterior podemos dar cuenta de las diversas injerencias que tanto el poder regio como el eclesiástico han tenido en torno a la regulación de la peregrinación. Estas interpelaciones tenían que ver con la necesidad de ejercer el control del orden social y de ir definiendo la figura del peregrino para poder interpelarlo en momentos clave como la Reconquista o la Cruzada.

Podemos identificar que desde el siglo XI, con el derrumbe del califato omeya, la región altoaragonesa comenzó a manifestar una necesidad de asegurar los caminos para el paso de los peregrinos.[2] Fue Sancho Ramírez de Aragón (1064-1094), hijo de Ramiro I, quien junto a Alfonso VI de Castilla acondicionó la travesía pirenaica a Compostela. En efecto, Sancho comenzó con las tareas de creación y refacción de los caminos, de puentes, de monasterios, lo que luego delegó a la orden de Cluny, que "tuvo la virtualidad de reformar el estado de su Iglesia a la vez que quebrantar definitivamente el espíritu de aislamiento político en que vivía el reino" (Canellas López, 1951: 219), expandiendo el arte románico. Muchos peregrinos de los reinos europeos ingresaban a la península ibérica por el llamado "Camino francés", que consistía en cuatro caminos. Tres convergían hacia Roncesvalles y un cuarto entraba por el puerto de Somport. En esta región altoaragonesa se encontraban importantes centros de ayuda al peregrino, destacándose el Hospital-Priorato de Santa Cristina de Somport, citado por Aymerid Picaud: "Desde el Somport hasta el Puente la Reina hay tres jornadas breves. La primera es desde Borce(...)hasta Jaca; la segunda es desde Jaca a Monreal; la tercera desde Monreal a Puente la Reina" (García Blanco, 2016: 12).

Esta necesidad de atraer a los peregrinos no fue una particularidad del reino aragonés pero sí lo fue la ausencia de un motor económico propiciado por una burguesía que aun no existía. Como indica Bielza de Ory, "en el Aragón naciente de Sancho Ramírez no existía una tal burguesía mercantil, había que generarla atrayéndola, a través del camino jacobeo, de allende los Pirineos, mediante el otorgamiento de fueros o privilegios" (Bielza de Ory, 2000: 28). En efecto, la parada de los peregrinos para descansar incluyó la creación de pequeñas villas y hospitales, que a su vez atrajo el interés de comerciantes. A estos fines respondió también la difusión de que el Santo Grial se encontraba en el monasterio de San Juan de la Peña, y que permaneció allí hasta el siglo XV.

Otra importante injerencia regia en los asuntos de la peregrinación tuvo que ver con la entrega de privilegios a aquellos francos que se asentaran en las tierras que había que repoblar y mantener bajo dominio cristiano. Esto se aprecia muy bien en el Fuero

[2] La inseguridad había tenido hitos importantes, como la toma de Santiago por Almanzor en 997.

de Jaca (1077), designada primera capital de Aragón, a la que se concedió un importante Fuero que otorgaba franquicias relacionadas con la libre circulación, rebaja de las cargas militares y exenciones fiscales. Jaca se encontraba en el cruce de los caminos de Somport hacia Saraqusta y de la Canal hacia Castilla y Santiago y contenía importantes reliquias como la astilla de la Cruz de Cristo y una espina de la corona de la Pasión. El mismo Fuero fue empleado a su vez durante los avances repobladores hacia el sur creando un modelo jurídico-urbanístico que servirá durante las repoblaciones.

La seguridad de los caminos y la pacificación del territorio se fueron dando por importantes victorias reconquistadoras como la de Toledo (1085) y la conquista de Tudela y Tarazona (1119), que extendieron las fronteras hacia el sur.

Por otro lado, entre las injerencias del poder eclesiástico que regulan diversas cuestiones sobre los peregrinos encontramos, a nivel local, el accionar del abad Oliba -monje de Ripoll, obispo de Vic- que medió en los conflictos surgidos entre los condes catalanes y difundió en Cataluña las Constituciones de paz. En el sínodo de Elna (1027) ordenó la protección de los fieles entre las últimas horas del sábado e inicios del lunes para facilitar la labor religiosa, lo que influyó en la legislación condal de Barcelona.

En un plano ecuménico tenemos el Concilio Lateranense de 1123 que estableció la excomunión para los que asaltaran a los peregrinos en su camino a Roma. El Concilio de Santiago de Compostela (1124) concedió la dignidad Metropolitana de Mérida por medio de la bula *Omnipotentis Dispositione*, al tiempo en que se decidió el Año Santo Jacobeo (todo año cuyo 25 de julio cayera en domingo). Estas decisiones impulsaron a los peregrinos para recibir la indulgencia plenaria si visitaban la tumba de Santiago ese año.

Lo cierto es que al peregrinar el sujeto "sufría" la presencia de comerciantes, cambistas, estafadores, falsos peregrinos, entre otros, además de los avatares climáticos y geográficos. "No faltaban los accidentes: atropellos producidos por jinetes que galopaban con sus caballos, ramas que se podaban sobre los árboles y caían sobre la vía, accidentes causados por la realización de obras" (Bonachía Hernando, 2012: 128).

También se regularon las obligaciones y pautas de comportamiento de los mismos. Como indica la Primera Partida, "Romería et pelegrinaie deben facer los romeros con grant devoción et con mansedumbre, diciendo et faciendo bien eí guardándose de facer mal" (Partida I, Título XXIV, Ley 1, p. 498). El rey castellano también mandaba "que los pelegrínos que vienen á Santiago, que ellos et sus compañas et las sus cosas vayan et vengan salvos por todos nuestros regnos(...)Et ninguno non sea osado de les mudar las medidas nin los pesos derechos por que los otros venden et compran".

Para el siglo XIII aparecieron también otras instituciones como baluartes de la seguridad de los caminos. Por ejemplo, las órdenes de San Juan de Jerusalén y la del Temple en las zonas más inseguras del camino (Matellanes Merchán y Rodríguez-Picavea Matilla, 1992) y los grandes hospitales, como el de Jaca (1084) y Roncesvalles (1132), que dispensaban variados servicios al peregrino, tanto físicos como espirituales.

A fines del siglo XIII se dio un quiebre en la centralidad del Camino de Santiago a la par que se fueron consolidando las fronteras hacia el sur de los reinos peninsulares

y se fueron reactivando los circuitos económicos que hacia el siglo XII sólo parecían bullir en el norte y en relación al Camino. García de Cortázar lo explica en causas como el fortalecimiento de la Misa y las procesiones, que inculcaron que no era necesario desplazarse grandes distancias para obtener el perdón o el milagro (García de Cortázar, 1994: 30).

Conclusión

La manifestación peregrinatoria de los territorios aragoneses tuvo una especificidad que debe ser analizada en todos los planos. Por lo pronto, podemos marcar como particularismo algunos acontecimientos políticos y religiosos, como por ejemplo, que las tierras aragonesas constituyeron la primera aproximación de los peregrinos llegados por el Camino Francés a la península ibérica; que se produjo la infeudación del reino de Aragón a la Santa Sede en 1068 y el reconocimiento de los reyes de Aragón del pago de un censo anual al Papado; que se introdujo la labor de los cluniacenses franceses; que se establecieron repobladores de origen franco atraídos por la legislación foral desarrollando una incipiente burguesía; y, respecto de la empresa de Barbastro de 1063, los aragoneses participaron de lo que se consideró como la primera cruzada de España muy anterior a la dirigida al Oriente latino (Canellas López, 1951: 222). Además, Ayala Martínez registra para los mandatarios aragoneses una estratégica posición de reconocimiento de las decisiones papales en materia de cruzada con el objeto de fortalecerse frente a Navarra y Castilla, como la postura del rey Sancho Ramírez y del conde de Barcelona Ramón Berenguer III; mientras reyes más asentados territorialmente como Alfonso VI de Castilla prefirieron "hispanizar" la cruzada para convertirla en una iniciativa legitimadora regia (Ayala Martínez, 2007: 28-29).

En conclusión: no podemos homogeneizar la praxis peregrinatoria en la península ibérica sino que debemos dar cuenta de los dinamismos locales, sujetos a la avanzada reconquistadora, a las decisiones políticas y económicas, y a las manifestaciones religiosas, como hemos visto en este trabajo para el caso aragonés durante el Medioevo.

Bibliografía

Ayala Martínez, C. (2007) "Reconquista, cruzada y órdenes militares", en Sarasa Sánchez, E. *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad),* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Bielza de Ory, V. (2000) "La ciudad ortogonal aragonesa del camino de Santiago y su influencia en el urbanismo regular posterior", *Aragón en la Edad Media*, N° 16, pp. 25-44.

Bonachía Hernando, J. (2012) "La imagen de la ciudad en las Partidas: edificación, seguridad y salubridad urbanas", *Cuadernos de Historia de España*, vol. LXXXV-LXXXVI, pp. 115-134.

Canellas López, A. (1951) "Las cruzadas de Aragón en el siglo XII", *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, N° 7, pp. 217-228.

De Silva y Verástegui, S. (2005) "Los sepulcros de los santos constructores del camino a Santiago de Compostela", en Lacarra Ducay, M. C. (Coord.) *Los caminos de Santiago. Arte, historia y literatura,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Ferreira Priegue, E. (1994) “Saber viajar: arte y técnica del viaje en la Edad Media”, *IV Semana de Estudios Medievales*, pp. 45-69.

Flori, J. (2013) *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, Madrid: Trotta.

García de Cortázar, J. A. (1994) “El hombre medieval como homo viator: peregrinos y viajeros”, *IV Semana de Estudios Medievales*, pp. 11-30.

García Blanco, M. (2016) *Códice Calixtino, Libro V*, Santiago de Compostela: Alvarellos.

Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio: cotejadas con varios códices antiguos (1807), Madrid: Imprenta Real.

Matellanes Merchán, J. V. y Rodríguez-Picavea Matilla, E. (1992) "Las órdenes militares en las etapas castellanas del Camino de Santiago", *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, pp. 343-364.

Ubieto Arteta, A. (1947) “La participación navarro-aragonesa en la primera cruzada”, *Príncipe de Viana*, Año 8, Nº 28, pp. 357-383.

TEMAS VERTEBRANTES EN *FLORESTA DE PHILOSOPHOS*

ALICIA ESTHER RAMADORI
CENTRO DE ESTUDIOS MEDIEVALES Y LITERATURA COMPARADA (UNS)

Floresta de Philosophos, colección castellana de sentencias del siglo XV, pertenece a la categoría de florilegio epitome (Taylor, 1992: 26), ya que organiza el extracto de sentencias siguiendo el orden en que aparecen en los textos originales y explicitando las obras de donde proceden. Los autores citados son en su mayoría sabios y filósofos clásicos, aunque también se compendian fuentes medievales y doctrinales. Marta Haro Cortés destaca esta característica compositiva de *Floresta* en contraposición con otras compilaciones que yuxtaponen variado material gnómico pero no observan el "criterio de selección filológico apegado al uso de la *auctoritas* muy acorde con la recepción y asimilación de las ideas humanistas" (Haro, 2003: 159). En consecuencia, agrupa las fuentes de donde son extraídas las sentencias recopiladas en tres tipos: traducciones de textos clásicos, obras medievales y textos doctrinales. Entre los autores traducidos figuran Séneca en primer lugar, Cicerón, Platón, Salustio, Quinto Curcio Rufo, Lucano, Jenofonte y probablemente Luciano de Samosata. Además, es muy importante resaltar la particularidad de *Floresta* que accede a ellos por intermedio de traducciones castellanas preexistentes realizadas por importantes agentes culturales españoles, como Alonso de Cartagena, Pero Díaz de Toledo, Vasco Ramírez de Guzmán, Martín de Ávila; muchas veces, a partir de versiones previas de humanistas italianos de la talla de Leonardo Bruni o Pier Candido Decembrio. Sin embargo, las obras de estos traductores permanecen silenciadas en la compilación de *Floresta*, que se acredita sólo con la mención de las autoridades clásicas. Las obras medievales a las que se acude para la recopilación de sentencias incluyen al *Libro del Tesoro*, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y las colecciones sapienciales de origen oriental como el *Libro de los buenos proverbios* y *Flores de filosofía*. También se han reconocido otras fuentes disimuladas en secciones de sentencias anónimas, como las referidas a un Ciclo de Fernán González o las provenientes de escritos de Leonardo Bruni (Pérez Rosado, 1995). En cuanto a los textos que aportan materia doctrinal, figuran dos tratados atribuidos apócrifamente a San Bernardo: la *Epistola de gobernatione rei familiaris* y el *Libro de los pensamientos variables* o *Libro de pensamientos para conocimiento de Dios y de sí mismo*. (Haro, 2003: 159-178).

La cuestión de las traducciones en *Floresta* es más compleja que la mera inferencia de su ocultación, pues esta compilación de sentencias se construye a base de la interrelación entre traducción y creación literaria. He estudiado este asunto a propósito de las traducciones de Séneca realizadas fundamentalmente por Alonso de Cartagena, estudios que me permitieron trazar la historia textual de *Floresta* a través de distintos estadios compositivos e interpretarla como un acto de reescritura propio de la literatura medieval (Ramadori, 2015 y 2016). En este sentido, se debe tener en

cuenta que la primera operación del compilador, al extraer las sentencias para ser luego insertadas en el florilegio, se sustenta en la selección y reducción de la cita literal, al igual que en la adjudicación de un sentido más general e impersonal. A continuación, ordena los enunciados seleccionados en series de sentencias autónomas que se presentan como enseñanzas de validez universal. Esta utilidad moral enlaza a *Floresta* con la fuerte tradición sapiencial anterior que perdura atravesando la materia clásica, ahora reproducida con nuevos criterios filológicos y humanísticos.

Fernando Gómez Redondo, por su parte, procura ver a *Floresta* como un regimiento cortesano en el que "Séneca proporciona el soporte principal de un saber que pretende ser primeramente filosófico, para adquirir después una dimensión cortesana y caballeresca" (Gómez Redondo, 2002: 3141-3142). Convierte así al pensamiento de Séneca en eje de un desarrollo circular de ideas y pautas éticas, entre las que destaca las referidas a hechos militares, a regulaciones cortesanas, a las disciplinas liberales, a la ordenación de la casa y del alma. También le conviene la atribución de la autoría de *Floresta* a Fernán Pérez de Guzmán, con el que encuentra afinidad en la concepción del saber que articula el florilegio. Más allá de la identidad del formador del compendio y de sus destinatarios, no duda en afirmar su pertenencia al ámbito cortesano de la literatura proverbial del siglo XV (cfr. Gómez Redondo, 2002: 3140-3143).

La relación de *Floresta* con Fernán Pérez de Guzmán surge a partir de una nota marginalia, ubicada en el primer folio del Ms.BNM 4515, que indica su posesión: "Este libro es de hernan p[er]ez de guz/man". Pero en el folio final también se incluye otro *ex libris*: "Este libro es de damian de torres Ben[eficia]$^{\underline{do}}$ de · S[an] · lo/renço de t[oled]^{o}" . Por lo tanto, estas anotaciones no bastan para establecer la autoría pero sí marcan el contexto letrado en el que circuló la compilación, caracterizado por la convivencia de eruditos eclesiásticos y de nobles con aspiraciones humanísticas. En la corte regia de Juan II y en el entorno nobiliario del Marqués de Santillana, se congregaban entonces las principales figuras de la cultura castellana, algunas ya mencionadas: hombres de Iglesia, como Alonso de Cartagena, que intervenían en el trazado de las directrices culturales, o magnates, como Pérez de Guzmán, declarados discípulos de los anteriores en las actividades intelectuales. Hace tiempo que la crítica especializada viene estudiando la tendencia de erudición laica a fines de la Edad Media castellana (Lawrance, 1985) y el conflicto entre armas y letras suscitado entre los caballeros nobles en el siglo XV (Russell, 1978), así como el surgimiento en Castilla de una corriente humanista en la que participan la clerecía letrada y la nobleza con pretensiones de ilustración (Di Camillo, 1976). A este círculo intelectual perteneció el autor compilador de *Floresta* y a sus intereses responde el florilegio de sentencias morales que parece erigirse como una guía práctica en cuestiones propias de la vida nobiliaria.

En la selección de sentencias de *Floresta* se pueden reconocer temas vertebrantes, desarrollados con una coherente perspectiva didáctica que homogeniza el pensamiento de los diferentes sabios y filósofos en una misma tendencia ideológica, desdibujando las particularidades de cada uno. Las diferentes secciones de *Floresta* presentan un mismo modelo de hombre virtuoso, con matices que apenas dejan vislumbrar alguna especificidad especulativa. Ya Blüher (1983) documentó la transformación de Séneca, filósofo estoico, en un moralista autor de sentencias y aforismos, que se produjo

durante la Edad Media. Se rescatan, entonces, solo vestigios del pensamiento original que se acomodan a la perspectiva moral de los paradigmas propuestos. De este modo, las sentencias de Séneca recogidas en *Floresta* contraponen la virtud al deseo y deleite de los bienes temporales y recomienda especialmente la práctica de la clemencia contra la ira. En la sección sobre los dichos de Salustio, las exhortaciones a la virtud están enfocadas en el correcto comportamiento social en tiempos de paz y guerra. En la parte dedicada a *De consolación* de Boecio, se condena la tristeza y la desesperación. Las sentencias extraídas del *Libro de Tesoro* exponen conocimientos eruditos y defienden el ejercicio de la medianía moral. En el título de una de las secciones sobre Cicerón, se identifica los oficios con obras virtuosas; además, en las sentencias se resalta el comportamiento virtuoso como una obligación social hacia la propia tierra y los amigos. Mientras que en el apartado de Quinto Curcio Rufo se espigan algunas alusiones al tema de la guerra, en el de Lucano el trasfondo original de la *Farsalia* apenas se percibe en unas pocas referencias a personajes del mundo antiguo. En el caso de Platón, hay una sección de dichos que se corresponde con la tradición de las colecciones orientales y otra con sentencias extraídas de la traducción castellana del *Fedón* en las que se alude a la carga que significa el cuerpo para acceder al conocimiento. Incluso, en sentencias provenientes de los apócrifos de San Bernardo, se puede distinguir entre los más comunes consejos domésticos de la primera sección y los dichos doctrinales extraídos del *Libro de pensamientos*.

Dado entonces, el carácter moral que el autor compilador confiere a *Floresta*, resulta natural que el tema articulador del florilegio esté dado por la noción de virtud, que se despliega estableciendo las clases de virtudes, sus interrelaciones y el contraste con sus opósitos, los vicios. Asimismo, en vinculación con el tema eje de las virtudes se presenta otro foco conceptual acerca de la sabiduría, que también se desarrolla según motivos tradicionales. Se puede afirmar pues, que para la configuración de este modelo de hombre virtuoso, se recurre a tópicos sapienciales, como el esquema antitético de vicios y virtudes o la exaltación del saber y los conocimientos escolares, presentes en las colecciones de sentencias que anteceden a *Floresta*. Sin embargo, también se reitera otro tema que llama la atención por ser más distintivo del siglo XV: la fortuna. Precisamente, en los escritos de la nobleza ilustrada que integra el incipiente humanismo castellano, la cuestión de la fortuna aparece como una de las principales preocupaciones de la época. Sólo para mencionar composiciones poéticas representativas, recordemos el poema doctrinal *Bías contra Fortuna* de Marqués de Santillana, o el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena. El tema de la fortuna no sólo es un tópico heredado de la tradición literaria, sino que recibe influencia del contexto social, político y cultural en que se inscribe la literatura castellana del siglo XV. En el primer aspecto, las ideas sobre la fortuna se remontan tanto a la filosofía y literatura clásicas, Séneca especialmente, como a los primeros Padres de la Iglesia, entre los que se destaca Boecio. En el segundo, ha de tenerse en cuenta circunstancias particulares de Castilla, como el ascenso de la nueva nobleza, la función de los privados y el vacío de poder, que modula la imagen de la fortuna como signo de inestabilidad y caducidad, antítesis de la virtud y encarnación del desorden de un mundo al que se debe renunciar.

A través de las sentencias provenientes de distintos autores se va plasmando en *Floresta* una doctrina sobre la fortuna que muestra coherencia en su formulación con los rasgos mencionados. En este sentido, se denuncia su carácter inestable y efímero:

No hay cosa mas movible que la esperança de los casados con la fortuna (sent.45, Séneca).
Quien de la fortuna non se partiere, nunca podra ser seguro (sent.507, Boecio).
Propia cosa es a la fortuna ser mudable e non aver en ella firmeza ninguna (sent.513, Boecio).
Quando la fortuna las primeras esperanças desampara, las cosas por venir parecen mejor que las presentes (sent.1301, Quinto Curcio Rufo).

Se señala que el poder de la fortuna se limita al mundo: "La fortuna en toda cosa se señorea" (sent.303, Salustio) y sus bienes son terrenales y pasajeros: "Los bienes de la fortuna son quatro: riqueza, honrra, poderío, e gloria" (sent.540, Boecio), "Muchas vezes la gloria mas de la fortuna que de la virtud es beneficio" (sent.1407, Quinto Curcio Rufo). Algunos de ellos se ganan en el campo de batalla: "Riqueza, honrra, gloria da la fortuna por galardón a los vencedores" (sent.313, Salustio) o se necesitan en la actividad bélica: "A todo capitán pertenecen quatro cosas: sciencia, esfuerço, actoridad e buena fortuna" (sent.2359, Dichos de grandes sabios). Otros pueden ser eventualmente aceptados por el virtuoso: "De los bienes de la fortuna en que se puede husar bien e mal, las rriquezas son las mejores" (sent.74, Séneca), "Si la fortuna diere de sus grandes rriquezas al virtuoso, non dexara de las tomar" (sent.76, Séneca). Pero, la fortuna no puede suplir los dones naturales: "Nunca la fortuna fara tuyas aquellas cosas que la natura faze de ti ajenas" (sent.549, Boecio). Reiteradamente, se marca la superioridad de la virtud sobre la fortuna que siempre le está subordinada:

Menospreciad la fortuna, ca non tiene arma con que pueda ferir vuestra anima (sent.150, Séneca).
La fortuna no da la virtud, siguese que non la puede quitar (sent.163, Séneca).
Siempre se queda vencida cada vez que con la virtud pelea (sent.168, Séneca).
La fortuna no es poderosa de dar ni quitar ninguna bondad (sent.360, Salustio).
Qualquier hombre claro, virtuoso, e de buena vida, nunca de la fortuna pudo ser vencido (sent.486, Boecio).
Mejor es de la fortuna ser quexoso que de la virtud avergoñado (sent.1323, Quinto Curcio Rufo).
Tanto grande non es la fortuna que pueda desfazer la bondad nin valor del hombre (sent.1735, Séneca).

El tema de la fortuna resulta particularmente interesante en relación a la identificación del destinatario de esta colección de sentencias con la nobleza ilustrada que integra el humanismo castellano del siglo XV. Los nobles letrados conformaron nuevos actores culturales, ávidos de saberes pero ceñidos a una función receptiva del canon que establecieron para ellos clérigos eruditos, como Alonso de Cartagena. Así los caballeros "debían conformarse con un *otium honestum*, entretenido y edificado con lecturas a la medida de su inteligencia, sin comprometer su sanidad intelectual y moral, y sin descuidar el *officium* propio de su estamento" (Olivetto, 2010: 236). Por ello, *Floresta* encaja perfectamente en este programa que "requiere una enseñanza más práctica, un paliativo a los altibajos de la Fortuna adversa", según expresa Lawrance

(1985: 90). Este estudioso señala, además, que las prescripciones de Alonso de Cartagena sobre las lecturas permitidas a los nobles incluyen solo los autores clásicos que tratan asuntos éticos o filosofía moral, depurados del marco de la religión pagana. Particularmente recomienda a Platón, la *Ética* de Aristóteles, los tratados morales de Cicerón y Séneca. La Biblia y los Padres de la Iglesia figuran entre las únicas obras devocionales consentidas a los seglares por el obispo de Burgos, quien también admite las crónicas y la historia como útiles por los *exempla* de conductas virtuosas que proveen. Estas recomendaciones, tan diferentes del *curriculum* de formación profesional de los clérigos, se corroboran con el propio programa de traducciones llevado a cabo por Alonso de Cartagena (cfr. Lawrance, 1985: 88). Traducciones que, a su vez, constituyen las fuentes de sentencias extractadas en *Floresta*.

La consideración de los temas vertebrantes en *Floresta* nos conduce nuevamente a resaltar la confluencia entre prácticas discursivas de la traducción y la creación literaria como principio básico de la composición de esta colección de sentencias, producto cultural genuino del humanismo castellano del siglo XV.

Bibliografía

Fuentes

Foulché-Delbosc R. (ed.). (1904), "*Floresta de Philosophos*", *Revue Hispanique* XI, 5-154.

La Floresta de Philosofos, de varios dichos y sentencias políticas y morales. Mss. 4515, Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía citada

Blüher K. (1983), *Séneca en España*, trad. J. Conde, Madrid: Gredos.

Di Camillo O. (1976) *El humanismo castellano del siglo XV,* Valencia: Fernando Torres Editor.

Gómez Redondo F. (2002), *Historia de la prosa medieval castellana*, tomo III, Madrid: Cátedra.

Haro Cortés M. (2003), *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid: Ediciones del Laberinto.

Lawrance J. (1985), "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Catile", *Bulletin of Hispanic Studies* LXII: 1, pp.79-94.

Olivetto G. (2010) "Alonso de Cartagena y el Humanismo", *Letras (Studia Hispanica Medievalia VIII)* 61-61: II, pp.221-230.

Pérez Rosado M. (1995) "Una sección de la *Floresta de Philosophos*", *La Coronica* 24: 1, pp.153-172.

Ramadori A. (2015), "Traducciones castellanas de Séneca en el siglo XV. A propósito de *Floresta de Philosophos*", *VI Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Cecilia Borel*, Departamento de Humanidades - UNS, Bahía Blanca (Actas en edición).

Ramadori A. (2016), "Traducción y composición literaria en *Floresta de philosophos*", en *Homenaje a Silvia Delpy* (En prensa).

Russell P. (l978), "Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV", en: *Temas de La Celestina y otros estudios. Del Cid al Quijote*, Barcelona: Ariel, pp.207-239.

Taylor B. (1992), "Medieval Proverb Collections: The West European Tradition", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 55, pp.19-35.

LOS PECADOS CAPITALES EN REFRANES CON ANIMALES EN *SENILOQUIUM*: UNA ENCRUCIJADA ENTRE EL DIDACTISMO Y LA SÁTIRA

MARÍA BELÉN RANDAZZO
UNS

"Paréceme, Sancho, que no hay refrán que no sea verdadero,
porque todos son sentencias sacadas de la mesma experiencia,
madre de las ciencias todas (...)"
Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605), Cap. 21

Breve pero precisa es la conceptualización de refrán que ofrece don Quijote. El refrán, a pesar de ser una forma lingüística tan instalada en el uso cotidiano de la lengua, es objeto de múltiples intentos de definición que datan desde el siglo XVI. Una caracterización general del mismo, no puede dejar de anotar su origen popular y tradicional, su naturaleza empírica y conservadora de la sabiduría colectiva, y su carácter de norma consuetudinaria (Bizzarri, 2004).

No obstante la tradicionalidad del refrán, en el mundo hispánico nos encontramos a partir del siglo XV con la emergencia de compilaciones escritas de refranes. El primer refranero del que se tiene registro es *Seniloquium*, colección manuscrita del último tercio del siglo XV. Los refraneros castellanos son obra de letrados y tempranos humanistas, como lo atestiguan, en el caso de *Seniloquium*, las glosas en latín que acompañan a los refranes, poniéndolos en diálogo con fuentes escritas eclesiásticas. Los datos aportados por el prólogo y los inferidos del texto permiten establecer que el autor de *Seniloquium* era un clérigo versado en jurisprudencia civil y eclesiástica.

De los cuatrocientos noventa y cinco refranes glosados en el manuscrito de *Seniloquium*, casi la quinta parte de los mismos hace referencia a distintos animales, principalmente vinculados al ámbito doméstico y rural, ya sea que estos aparezcan como agentes o receptores pasivos de acciones, o se haga énfasis en sus características distintivas, privilegiando sentidos literales o figurados en los diferentes casos. Son múltiples los focos conceptuales[1] que subyacen al conjunto de los refranes vinculados con animales, y prima en casi todos ellos un sentido de advertencia. Un grupo de estos refranes hace referencia, a veces de modo velado y otras en forma más explícita, a la crítica de vicios clasificados por la doctrina cristiana como pecados capitales. En algunos casos, la alusión está en el refrán, y en otros, se clarifica en la glosa erudita, que complejiza y a veces redirecciona el sentido primigenio del proverbio. Esto sucede porque en la glosa, el refrán entra en diálogo con diversas fuentes escritas, la mayoría de ellas vinculadas al cristianismo: se observan citas no solo de la Biblia, sino también de los Padres de la Iglesia, así como referencias a los códigos legales.

[1] Bizzarri define al foco conceptual como "un concepto generador de carácter dinámico que produce una multiplicidad de formulaciones sentenciosas" (Bizzarri, 2004: 143).

A partir de la interrelación entre un corpus de refranes con animales y sus respectivas glosas, nuestra hipótesis de trabajo apunta a demostrar la convergencia del propósito didáctico, que busca el adoctrinamiento del clero, con una intencionalidad de tono satírico que, en más de una oportunidad, ridiculiza y exhibe a los hombres y mujeres de la iglesia con sus censurables vicios.

Como señala Salinas Espinosa (1994), en la Edad Media el esquema literario de vicios y virtudes, se observa en fuentes escritas de diversa índole, así como también en las artes plásticas. Los temas de orden moral no sólo se manifiestan en textos doctrinales como los manuales escolares, los confesionarios y catecismos religiosos o la literatura sapiencial, sino también en otros que no pueden ser englobados dentro de estas categorías. Es decir, las cuestiones éticas configuran una dimensión que vertebra gran parte de la literatura castellana del Medioevo. Resulta así significativo que: "Las disertaciones sobre los siete pecados capitales no tenían fines teóricos sino prácticos: servir de guía para la perfección moral y cristiana. La creencia se basaba en que las siete virtudes espirituales están alimentadas por los siete dones divinos y siempre se enfrentan a los siete vicios o pecados" (Salinas Espinosa, 1994: 150).

Los pecados capitales reciben esta denominación pues, según la doctrina cristiana, tienen la capacidad de generar otros pecados o vicios. El número de siete pecados es fijado en el siglo VI por San Gregorio Magno (André de Ubach, 2010). Estos pecados son: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y acidia o pereza. A propósito de los pecados capitales en la sociedad medieval española, señala Oyola: "La preocupación por el pecado y sus consecuencias era, pues, universal. En aquel mundo de blanco y negro se castigaban los vicios y se galardonaban las virtudes. De ahí que un concepto como el de los siete pecados capitales tuviera un impacto importantísimo en la vida cotidiana del hombre" (Oyola, 1979: 13).

El sistema moral del medioevo, organizado por la iglesia, se arraiga en las prácticas y en los discursos, y el refrán, en tanto discurso originado en la experiencia, es un producto cultural del que se apropia la ideología dominante de la época.

La aseveración de Salinas Espinosa sobre los fines prácticos del esquema doctrinal de los pecados capitales, ciertamente, puede aplicarse a *Seniloquium*, pues creemos advertir que el propósito de adoctrinamiento moral se manifiesta con claridad. No es una cuestión menor, en este sentido, la estructuración didáctica que se reitera en la mayor parte de las glosas: en primer lugar, un listado de ejemplos sobre personas a las que se puede aplicar el contenido del refrán, que se autoriza mediante la cita de obras doctrinales con un tratamiento de asuntos similares, y, en segundo término, la mención eventual de historias de personajes de existencia histórica o de personajes bíblicos, para resaltar la enseñanza que el clérigo pretende que se extraiga del refrán. En consecuencia, se puede afirmar que en las glosas se ofrece una interpretación moral y legal de índole cristiana. Es habitual que los "pecadores" enlistados estén vinculados con el mundo jurídico, político y eclesiástico. La enseñanza que intenta recoger el autor, en raras ocasiones involucra a personajes de extracción popular, pues casi siempre hay una voluntad de exhibir los errores y vicios de gobernantes y eclesiásticos.

Estas consideraciones nos llevan a discrepar con Cantalapiedra y Moreno Uclés, los editores de *Seniloquium*, quienes, pensando la obra en el contexto de la reforma católica y el mecenazgo del obispo D. Juan Arias Dávila, señalan: "La intencionalidad educadora del autor de *Seniloquium* es obvia; el refrán es la metodología más rentable

para un educador, ya que la riqueza moral del refranero es asequible al pueblo llano. Es la tarea emprendida en el obispado de Segovia" (Cantalapiedra y Moreno Uclés, 2006: 16).[2] Aunque acordamos en advertir la intencionalidad didáctica de la obra, creemos que su destinatario no es el "pueblo llano", al menos en primera instancia, sino el mismo clero, capaz de comprender una obra de la envergadura de *Seniloquium*, en donde los refranes, ya arrancados de su entorno de producción y circulación primario, entran en relación con discursos cultos, para nada asequibles a los sectores populares.

Los refranes con animales de *Seniloquium* presentan un caso interesante para ver la resignificación de la materia tradicional por parte de la cultura letrada. En sus múltiples apariciones en la literatura medieval, los animales pueden presentarse como personajes que actúan como seres humanos, bien para mostrar a los hombres, como en un espejo, sus propios defectos, o bien para servir de ejemplo moral. Además de representar a los hombres mismos en su accionar, pueden simbolizar sus ideas, sentimientos y creencias. No resulta extraña, entonces, la reiterada aparición de animales en los refranes. Por ellos desfilan gatos, perros, bueyes, cerdos, asnos, variopintas aves, ovejas, caballos, por mencionar solo los más frecuentes. En todos los casos se trata de animales domésticos, de compañía, o propios del ámbito rural. A partir de esta relación con la vida humana, los refranes hacen énfasis en las características distintivas de cada animal, ya sea por su condición de animal de faena o de consumo, para otorgarles sentidos que pueden ser literales o figurados; en este último caso, aparecen representando actitudes y conductas humanas que se celebran o censuran. Cuando a través de estos paralelismos se produce una crítica de conductas humanas, pueden resultar casos de alegorías satíricas.[3]

En los refranes con animales que constituyen nuestro objeto de análisis, encontramos referencias a los siete pecados capitales. Debido a la breve extensión de este trabajo, seleccionamos solo algunos de los refranes, en los que más claramente se observa la presencia del mencionado esquema.

La avaricia aparece referida en los refranes 158 y 211. En el primero de ellos, "El perro del ortolano non come la fruta njn quiere que la coma otro" (*Ibíd.*: 149), la glosa identifica esta actitud pecaminosa con la de los arrendatarios de feudos que, al tener que entregar las tierras a sus dueños, quieren retirar todo lo que en ellas habían edificado.

El segundo refrán que mencionamos, "La puerca de la panadera, harta y querellosa" (*Ibíd.*: 180), presenta aún mayor complejidad, pues si bien la lectura aislada del proverbio remite con claridad a otro pecado capital que es la gula, no obstante, se manifiesta aquí lo que ya señalamos: las glosas ofrecen una interpretación de los proverbios que tanto amplía como redirecciona el sentido primigenio de los refranes. En este caso, se realiza una operación de generalización que pone de manifiesto un vínculo curioso entre la gula y la avaricia:

[2] Todas las citas de *Seniloquium* se realizarán desde la edición de Cantalapiedra y Moreno Uclés (2006) consignada en la bibliografía.

[3] Leyburn (1978) estudia, a través de este concepto, la aparición de animales en fábulas, cuentos tradicionales medievales y algunas novelas del siglo XX.

> Puede también decirse este proverbio de cualquier rico y avaro, quien (...) teniendo cantidades exorbitantes de alimentos no sólo para su uso, sino para gozar de opulencia y placeres, sin embargo anda reteniendo los alimentos de los necesitados, guardando los vestidos de los desnudos y apoderándose de los bienes de muchos (2006: 180).

De esta manera, se fustiga a los ricos con la asociación de ambos vicios, que va contra las prácticas de la caridad cristiana.

Otros dos refranes, el 126 y el 212, son interpretados por el autor a partir del pecado de la lujuria. No es una simple casualidad el hecho de que las glosas de ambos denuncien los comportamientos licenciosos de los sacerdotes y las monjas. El reconocimiento de la estructura del refrán 126, "De Dios viene el bien; de las abejas, la miel; de la mar, la sal; de la mala muger, mucho mal" (2006: 131), dividida en cuatro períodos, constituye el punto de partida de la glosa. La idea que subyace a todas ellas se refiere al condicionamiento de la propia índole: de cada cosa se puede esperar solo aquello que es inherente a su naturaleza. En este marco, la aparición de animales en el refrán es, como podemos ver, accidental: bien podría haberse referido a otro animal, o no aludir a ninguno, sin perder el proverbio su sentido. Es significativo aclarar, sin embargo, que el refrán aparece en otras fuentes, pero en versiones más breves que contienen solo los dos primeros elementos: Dios y las abejas (2006: 130n). Los últimos dos elementos, el mar y la mala mujer, parecen ser una incorporación de *Seniloquium*. La glosa desarrolla una explicación extensa del primer elemento, una muy breve del segundo, ninguna a propósito del tercero, y nuevamente una explicación amplia del cuarto:

> Sobre la última parte digo para empezar que casi todas las mujeres son malas, que son escasas las buenas mujeres, las malas, en cambio, muchas. Está recogido en diversos pasajes de los Comentaristas (18). La mujer se compara al diablo (19). (...) Es abominable decir y oír contra la santidad de los sagrados cánones que los sacerdotes cohabitan con mujeres (...) (2006: 131).

La interpretación que ofrece la glosa es categórica: la mujer es origen del pecado y los sacerdotes que son seducidos por ellas cediendo a los impulsos de la lujuria, pecan contra la santidad de las obligaciones establecidas en el Derecho Canónico.

Para reforzar aún más estos significados, el refrán 212 nos dice que "La muger et la galina, por mucho andar se pierde aýna" (2006: 181), estableciendo un paralelismo entre ambas que se funda en su carácter inquieto y difícil de controlar. Tenemos en este caso una generalización que habla de "la" mujer, connotando que todas las mujeres tienen por costumbre faltar a la honestidad y desobedecer a sus esposos, seguida de un caso específico: "También se verifica en las monjas que, por haber relajado el freno de la honestidad y sin observar la modestia monacal, la vergüenza y el pudor del sexo, saliendo de sus monasterios, andorrotean casi siempre por las casas de personas seglares" (2006: 181). Si bien no hay una referencia explícita a qué es lo que hacen las monjas en casas de seglares, debemos leer esta aplicación particular en relación con la referencia general previa: las mujeres abandonan los espacios respectivos –sea la casa

del marido o el monasterio– para cometer actos deshonestos con hombres, tal como, según deja claro el refrán anterior, corresponde a su naturaleza malvada y lujuriosa.

Se puede observar que ambos refranes y sus glosas se fundan sobre una mentalidad cargada de tintes misóginos, que vertebra el pensamiento occidental ya desde la antigüedad: el refrán da cuenta de la difusión de estas concepciones en sectores amplios, mientras que la glosa nos permite ver su particular arraigo en el ámbito eclesiástico, a partir de su presencia en las escrituras: "La prevaricación comenzó a través de la mujer; por ella tuvo principio el pecado original" (2006: 131). A través de la asociación de la mujer con el diablo, se refuerzan estas enseñanzas bíblicas, al mismo tiempo que se exhibe cómo el clero –monjas y sacerdotes– relaja sus costumbres y comete el pecado de la lujuria, por la perversión de las mujeres.

El pecado de la ira es la clave de interpretación para el refrán 137: "El can con rauja, a su duenno traba" (2006: 136). La ira aparece simbolizada en la figura del perro rabioso y la breve glosa censura a aquellos hombres poderosos que, encolerizados, vuelven la ira contra los suyos, abusando de su poder y castigando desmedidamente a sus súbditos.

Respecto de la gula, dos refranes aluden a este pecado: el 211, "La puerca de la panadera, harta y querellosa", ya analizado a partir de la asociación de gula y avaricia, lograda por la interrelación del refrán con la glosa. El refrán 188, "Furtar el puerco, y dar los pies por Djos" (2006: 167), se refiere también al puerco, pero no en condición de agente ni aludiendo a la concepción del cerdo como un animal glotón, que sí puede observarse en el refrán 211. El puerco es aquí un animal de intercambio y consumo, que puede ser sustraído. La glosa reprende a "aquellos prelados de la Iglesia que, cuando son recibidos caritativamente por los religiosos en sus monasterios, no contentos con la comida ordinaria, piden carnes y, si no se las suministran, se comportan violentamente" (2006: 167-168). La interpretación, por lo tanto, aunque toma como eje de la crítica el pecado de la gula, puesto que estos prelados pretenden suculentos banquetes, despliega sentidos más amplios, ya que también desaprueba el comportamiento violento, y, en última instancia, la hipocresía de aquellos que con sus acciones perjudican a otros o faltan a las enseñanzas de Dios, pero luego pretenden encubrirlas y se jactan de su religiosidad.

Por otra parte, el refrán 197, "Gato que non come, morre" (2006:173), habla, en sentido amplio, de los efectos negativos que conlleva la pereza. Pero nuevamente estamos ante el caso de una glosa que amplía el significado, puesto que, tomando como ejemplo el caso de un ladrón capturado por la autoridad, cuenta que "el ladrón, en verdad, consumido por la ira y el dolor ni tomó bebida ni comida, y así fue quitado de en medio (1)" (2006: 173). Por lo tanto, el conjunto de significados que se extraen del refrán y la glosa apuntan a poner de manifiesto los peligros que, para la propia persona, implica caer en la pereza o en la ira.

El pecado de la envidia es la clave de interpretación para el refrán 75, "Cada gorrión con su espigón" (2006: 98), cuya la glosa apercibe explícitamente a que "Cada uno debe gozar de lo suyo y no envidiar lo ajeno" (2006: 98).

Por último, el refrán 344, "Por su mal, naçen las alas a la formiga" (2006: 264), cuenta con una profusa glosa cuyo propósito didáctico es aleccionar contra la soberbia, señalando que: "Con frecuencia, en aquellos que dominan a otros, el cargo infla la soberbia" (2006: 264) y que: "Muchos perecen porque se vanaglorian" (2006: 265). El

blanco preferencial de la sátira en este caso son "los clérigos que adquieren oro, plata o propiedades, ya que cuando aceptan todo ello en su entorno, rechazan al Señor, que debía ser su riqueza, pues efectivamente no es digno hacerle compartir con tales objetos" (2006: 265).

Sobre las particularidades de los animales aparecidos en los refranes analizados, vemos que en la mayoría de los casos el sentido privilegiado es el literal, a partir de las características concretas del animal; en los casos en que los animales tienen rol de agentes, se pueden trazar paralelismos entre su accionar y distintas conductas humanas. Sin embargo, no es posible establecer correspondencias unívocas entre los animales y los vicios referidos en los refranes, pues, como sabemos, el extenso simbolismo animal permite que a un mismo animal se asocien múltiples valencias simbólicas, incluso contradictorias entre sí.

A modo de conclusión, podemos destacar que los refranes analizados en este breve trabajo ofrecen una de las claves de interpretación de este complejo refranero a partir del esquema de los pecados capitales. Aunque las referencias a los mismos puedan darse con distintos grados de explicitud, allí están fácilmente reconocibles para los lectores medievales. A su vez, las referencias al esquema de los pecados capitales, tienen una finalidad práctica teleológica, esto es, persiguen el perfeccionamiento de la moral cristiana. En tal sentido, una de las intencionalidades que motiva al autor de *Seniloquium* es ofrecer una herramienta pedagógica que conduzca a los lectores hacia buenas obras. Esta intención se corresponde con la función didáctica que se le atribuye al refrán, en tanto este "intelectualiza experiencias, como una forma de hacer pervivir en el tiempo lo que de ellas se aprende", funcionando así como "código ético y moralizador" de la comunidad (Bizzarri, 2004: 53-54).

Los refranes seleccionados y sus respectivas glosas nos permitieron asimismo, advertir el rol que cumple la sátira, recurso por medio del cual el autor denuncia los comportamientos licenciosos y las costumbres relajadas tanto del clero como de otras altas esferas de la sociedad. La enseñanza tiene que ver, entonces, al menos en algunos casos, con la exhibición del pecador, del "contraejemplo". Para alcanzar el perfeccionamiento moral, se debe obrar de formar contraria a los pecadores expuestos en las glosas. Por otra parte, dado que el autor del *Seniloquium* es un clérigo, hombre de iglesia con cabal conocimiento de los textos de la doctrina religiosa y del mundo jurídico, en consecuencia, las glosas en latín que ponen a los refranes en relación con textos de la patrística y del derecho presuponen lectores cultos, con un determinado repertorio de saberes y un código cultural semejante. En este sentido es difícil suponer que el destinatario ideal de la obra sea el hombre común, incompetente para entender el latín o identificar los intertextos letrados que sustentan la compilación. La misma efectividad pedagógica de la obra, depende, en alguna medida, de los conocimientos que los lectores sean capaces de poner en diálogo con ella.

En síntesis, tanto la estructura de la obra, como el grado de complejidad que presentan las operaciones que realiza el autor, nos permiten admitir que la finalidad didáctica tiene como destinatario primordial al clero: de ahí que sea uno de los sectores que aparece satirizado una y otra vez en las glosas. El turbulento contexto del siglo XV en España impone la necesidad no solo de reafirmar el dogma de la cristiandad en los sectores populares, sino de reforzar principios que se han relajado al interior del propio ámbito eclesiástico, de reasentar con fuerza las bases doctrinales, echando mano a todos

los recursos disponibles y creando, a partir de los mismos, llamativos productos culturales como sin duda es *Seniloquium*.

Bibliografía

André de Ubach, C. (2010), "Arcipreste de Talavera, parte I: las paremias en el esquema de los pecados capitales", *Letras*, 61-62, Studia Hispánica Medievalia VIII, Vol. II, pp. 101-107.

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

Cantalapiedra, F. y J. Moreno Uclés (eds.) (2006), *Seniloquium o los refranes que dizen los viejos*, Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, Colección Parnaseo, 3.

Leyburn, E. (1978), *Satiric Allegory: Mirror of Man,* Westport: Greenwood Press, Inc.

Oyola, E. (1979), *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Barcelona: Puvill.

Salinas Espinosa, C. (1994), "De vicios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV", *Revista española de filosofía medieval*, 1, pp. 149-157.

¿PUEDE HABLARSE DE UN "IMPERIO ANGEVINO" O DE UN "IMPERIO PLANTAGENET"? ALCANCES Y LÍMITES DEL USO DE LA CATEGORÍA "IMPERIO" PARA EL PERÍODO 1154-1224

MARÍA PAULA REY
UBA - USAL

Introducción

"Imperio angevino", "Imperio Plantagenet",[1] son denominaciones hoy asentadas en lo que podríamos llamar el "sentido común" de cierta historiografía, tanto anglosajona como francesa, para describir el conglomerado de territorios bajo autoridad de Enrique II y sus herederos.[2] Así es como estas pocas palabras titulan libros, capítulos en libros, artículos, tesis: la lista bibliográfica sería extensa. Sin embargo, esto viene escasamente acompañado de algún tipo de problematización o reflexión sobre las palabras en uso. En todo caso, es válido hacerse la pregunta: ¿Es necesario problematizar sobre una categoría sobre la cual parece existir cierto consenso historiográfico y cuyo contenido remite a algo que en mayor o menor medida todos los historiadores especialistas en el período comprenden?

Una serie de motivos indican, en principio, que es necesario profundizar el debate. En primer lugar, aquellos historiadores que han insistido en el uso de este neologismo lo hacen de forma acrítica, o lo justifican de manera imprecisa[3]. El uso de

[1] Aquí usaremos ambas denominaciones de forma indistinta. "Plantagenet" y "angevino", así como también "poitevino" suelen usarse de forma poco precisa. "Angevino" enfatiza el origen dinástico de Enrique II, hijo del Conde del Anjou, Geoffrey, mientras que "poitevino" enfatiza la región donde quedará replegada la autoridad de los herederos de Enrique II en Francia luego de la pérdida de Normandía a manos de Felipe Augusto (1204). Por último, "Plantagenet" tiene un sentido más amplio, y se utiliza normalmente para denominar a la dinastía reinante en Inglaterra desde Enrique II hasta 1399, año en que Ricardo II fue derrocado por Enrique de Lancaster. Cualquiera de los términos, está claro, constituyen denominaciones modernas excepto quizá "Plantagenet" que, como nombre dinástico, comenzó a usarse en el siglo XV para reforzar la filiación y el reclamo inglés a la herencia francesa. Por último, quizá sea importante destacar que en el uso historiográfico de los términos, "Plantagenet" suele prevalecer en los estudios franceses sobre el período, mientras que los historiadores ingleses se inclinan por el uso de "angevino" ó "poitevino". Cf.: Clanchy (2014); Bartlett (2000). En relación a "Imperio angevino" o "Plantagenet", cf.: Gillingham (2001 [2000]: 3) y Aurell (2012:25-26).

[2] A grandes rasgos, el período que abarca desde la coronación de Enrique II en 1154 hasta la muerte de Juan I, en 1216. Algunos historiadores, como Martín Aurell (2012) y también John Gillingham (2001 [2000]), extienden el período hasta 1224 cuando Enrique III pierde Poitou en manos de Luis VIII.

[3] Quizá sea necesario recalcar que tanto "Imperio angevino", como "Imperio Plantagenet" son neologismos. De hecho, la aparición de la denominación "Imperio angevino" puede fecharse de forma precisa: aparece por primera vez en el segundo volumen del trabajo titulado *England Under the Angevin Kings*, escrito por la historiadora británica Kate Norgate y publicado en 1887. Es significativo y sugestivo el hecho de que la categoría se gesta en un contexto específico: el de la Inglaterra victoriana,

la categoría se argumenta apelando a una especie de sentido común compartido de lo que se entiende por "imperio", sin problematizar el hecho de que se trata de un concepto complejo, con una semántica muy variada y una larga historia.[4] En segundo lugar, si bien en un primer momento la idea de un "Imperio angevino" contribuyó a complejizar la forma en que se entendía la relación entre Inglaterra y los dominios continentales, algunos de estos estudios presuponían la idea de un "centro político" y otros, en su voluntad de correrse de una mirada anglo-centrada, reducían el problema al dilema del "centro". Por otro lado, los historiadores que han contestado el uso de esta idea no han logrado sintetizar una alternativa analítica y por lo tanto sus objeciones han pasado un poco desapercibidas, lo que ha contribuido a una suerte de "universalización" de la categoría que genera una falsa idea de consenso.

A continuación expondremos algunas de las posturas más relevantes en relación al uso o negación de la categoría "Imperio angevino", con el objetivo de subrayar la necesidad de una revisión crítica de este concepto.

"Un imperio sin nombre"[5]

Durante los últimos treinta años, el aporte más influyente en torno a la idea de un "Imperio angevino" ha sido el trabajo de John Gillingham, *The Angevin Empire,* publicado originalmente en 1984 y reeditado en 2000 con algunas modificaciones. En la introducción a este trabajo, Gillingham afirma que "in ordinary English usage 'empire' can mean nothing more specific than an extensive territory, especially an aggregate of many states, ruled over by a single ruler" (2001 [2000]: 3), e insiste en que algunas alternativas propuestas, como "Plantagenet dominions" ó "Commonwealth" tienen incluso menos sustento contemporáneo que "imperio".[6] En este sentido, reconoce que se trata de un neologismo y que no hay referencias explícitas en las fuentes contemporáneas que sustenten el término en el sentido en que él lo proyecta: como un conglomerado de territorios vinculados por el dominio de una misma persona, por un interés recíproco de unidad –interés que él caracteriza como "económico" (2001 [2000]: 66) –, y por una tendencia hacia procedimientos jurídicos y administrativos uniformes (80-81).

---

dominada por la tradición historiográfica "whig" y el del auge del imperialismo británico. El sentido no es discutir aquí ni las características del trabajo de Norgate, ni de la tradición historiográfica "whig" en particular, sino señalar que la aparición y génesis de la categoría, así como la proyección que acarreaba en sus orígenes, son elementos que deben ser tenidos en cuenta para no hacer una (re) apropiación acrítica de la misma: en 1887, utilizar la idea de "imperio" arrastraba connotaciones específicas y proyectaba una mirada determinada sobre el pasado inglés – donde las ideas de "imperio" y "guerra" eran centrales– (Bentley, 2005: 5-7). Para un estudio detallado de esta tradición historiográfica, cf.: Burrow (1981).

[4] Para un análisis del concepto de Imperio desde la perspectiva de sus transformaciones semánticas y de su historia, cf.: Leonhard (2013); Folz (1969) y fundamentalmente Muldoon (1999).

[5] La frase corresponde a Gillingham, en su introducción a *The Angevin Empire* (2001 [2000]: 2).

[6] Gillingham discute de forma implícita con la denominación dada por Le Patourel y con la de Warren. Cf.: Gillingham (2001 [2000]: 3); Le Patourel (1965) y Warren (1991 [1973]: 228-229).

Gillingham descarta la necesidad de profundizar más en los motivos de su elección de "imperio", excepto el hecho de reconocer cierta filiación con el planteo originario de Kate Norgate, en el sentido de que esta denominación permitió ampliar la antigua perspectiva anglo- centrada que pensaba las posesiones francesas como una dependencia inglesa o como un elemento que atentaba contra la consolidación de una dimensión política *nacional* inglesa. Como afirma el propio Gillingham, la categoría creada por Norgate, "signalled a significant shift away from the assumption that what really counted during the reigns of the kings of England from Henry II to John were purely English matters (...) this was the assumption that had dominated historical writing since the seventeenth century"(2001 [2000]: 2).

Esta propuesta de trascender una mirada anglocéntrica había sido ya ensayada por otro historiador, John Le Patourel, en 1965. Este autor contribuyó al debate sobre el "Imperio angevino" insistiendo en que esta categoría no debía ser abandonada, sino reformulada. A su criterio, las ópticas anglo-centradas exacerbaban la realidad de una estructura de dominio cuyo corazón estaba, en realidad, en Francia, y cuya constitución debía pensarse como un "complejo de dominios Plantagenet" vinculados por el hecho de que una misma persona (o dinastía) ejercía la autoridad en ellos.[7] Así, este "complejo de dominios" estaría conformado por una serie de "imperios feudales" –Anjou, Normandía, Aquitania-, cada uno con su propia tradición legal-administrativa y con una identidad independiente.[8] Esto no implicaba para Le Patourel, sin embargo, la imposibilidad de pensarlos como una unidad política que se proyectaba como tal (1965: 307). La importancia radicaba en romper con los análisis centrados en la idea del predominio de Inglaterra como eje de articulación. De hecho, las conclusiones de Le Patourel no apuntaban a cuestionar o problematizar la idea de "imperio"– todo lo contrario, de hecho–, sino defender una posición franco-centrada[9] frente a una anglo-centrada, donde lo que se enfatizaba era la dimensión "provincial" de la "historia inglesa" (1965: 308).[10]

[7] Para Le Patourel, emergió una cierta idea de un "Imperio Medieval Británico", en el cual Normandía, Aquitania y el resto de los dominios aparecían como dependencias inglesas. Cf.: Le Patourel (1965: 290).

[8] "In the twelfth century, the Plantagenet dominions had been a family assemblage, governed by an itinerant 'central' government and localized administrations in each dominion under a justiciar or seneschal, and with the ruler's centre of interest in France. In the thirteenth century the monarchy was settling in England, and was coming to govern the other dominions more and more from England" (Le Patourel, 1965:302). Esto es difícilmente discutible. Perdido el dominio de gran parte de los territorios continentales, la monarquía inglesa se replegó sobre el gobierno insular. En todo caso, lo que sí es discutible es la idea de un interés centrado en Francia. Inglaterra conservaba un carácter distintivo por otorgar a su gobernante un título superior que lo autonomizaba de los vínculos de vasallaje que como duques de Normandía, Britania, Aquitania, o condes de Anjou, Enrique II y sus herederos tenían con el rey de Francia. Esto tampoco debe ser subestimado.

[9] Afirmaba, de hecho, que "(...) the Angevin Empire was a French empire" (Le Patourel, 1965: 295-296).

[10] En 1976 Le Patourel publicó una de sus obras más importante, *The Norman Empire*, donde estudia la aparición, extensión y desintegración de un "Imperio normando" en el los siglos XI y XII, antecedente del Imperio Angevino. Cf.: Le Patourel (1976). Para ampliar el debate sobre el trabajo de Le Patourel, véase la crítica de Bates (1989).

Martín Aurell, en su trabajo *El Imperio Plantagenet* (2012), revitalizó el debate y profundizó los argumentos que justificaban el uso de la categoría "imperio". En un extenso estudio introductorio, repasaba los debates historiográficos e iba más allá al afirmar que los usos contemporáneos del término *imperium*, permitían "que el investigador medievalista pueda usar el término 'Imperio Plantagenet' o 'Imperio angevino'" (Aurell, 2012: 18-19). Esto es llamativamente sesgado, y las referencias a documentos del siglo XII que cita para dar consistencia a su argumento son escasos por lo menos para sostener lo que subyace en su idea de un "Imperio Plantagenet": la formación de un poder estatal superior articulado primitivamente en la corte, desde donde emanaban las decisiones y una "superestructura ideológica en rápida evolución" (2012: 49).

A pesar de que el trabajo de Aurell es muy rico en el análisis del funcionamiento de la corte itinerante del rey, su afirmación de que la política de Enrique II tenía como objetivo centrar estos territorios dispersos en torno a un gobierno unitario y una ideología común (2012: 80), es demasiado categórica para lo que las fuentes permiten vislumbrar (Warren, 1991 [1973]: 228). Por otra parte, su afirmación de la "modernidad" del sistema de gobierno Plantagenet (Aurell, 2012:95), de la existencia de un sistema "burocrático" en gestación en el siglo XII (2012: 99), o la presencia de mecanismos "de un Estado en el que los vínculos clientelares seguían siendo importantes" (2012:101), ponen de manifiesto un concepto de Estado moderno y una aplicación ciertamente anacrónica de algunas premisas. Aún cuando en la conclusión de su trabajo afirma que las resistencias al uso de una idea de "imperio" para este momento devienen de la dificultad de los historiadores contemporáneos de comprender la política en otros términos que no sean los del marco del Estado nacional, su enfoque y terminología no hacen sino proyectar esos mismos anacronismos, ocultos bajo una categoría pretendidamente superadora.

Los detractores de la idea de un "Imperio angevino" o Plantagenet, han planteado una serie de objeciones que presuponen también un (pre) concepto de Imperio determinado. Como sostiene Gillingham,

> Those modern historians who have doubted the usefulness of the term 'Angevin Empire' have posed a series of questions. Did it possess a 'centralized administrative structure? Was its ruler a genuine 'sovereign' or did he owe allegiance to other rulers? How was it thought of? As a unified territorial state? Or as a motley collection of lands with only their shared ruler holding them together in a precarious unity? Were the various dominions in the process of being welded together into a unity which would bear comparison with similar 'empires', with the union of Anjou, Touraine and Maine into a single 'Greater Anjou', for example- or did they differ too substantially in status, structure and culture for that ever to be possible? (Gillingham, 2001: 4-5).

De esta manera, en 1975 James Holt afirmaba que

> The Plantagenet lands were not designed as an 'empire', as a great centralized administrative structure, which was ultimately broken down by rebellion and French attack. On the contrary, these lands were simply cobbled together. They

were founded, and continued to survive, on an unholy combination of princely greed and genealogical accident (Holt, 1975: 239-240).

Asimismo, Warren insistía en la imposibilidad de referirse a estos territorios como un "Imperio angevino", ya que Enrique II había rehusado la posibilidad de una herencia unificada de los territorios, y éstos no se habían sostenido en el tiempo como unidad más allá de su reinado. En este sentido, Warren se inclinaba a entender este conglomerado territorial como una "Commonwealth" de dominios unidos por lazos dinásticos y juramentos de tipo feudal: "In reality (...) 'Henry's empire' was no more than a loose confederation of client states. In his mature conception (c.1184) it was to be a 'commonwealth' of seven internally self-governing dominions linked merely by dynastic ties and oath-taking (...)" (1991 [1973]: 230).

Estos autores han centrado el debate en relación al uso del concepto, fundamentalmente, en lo que las fuentes contemporáneas a Enrique II y sus herederos posibilitan. Como afirma Warren, la evidencia que sugiere que Enrique II consideraba sus dominios continentales como algún tipo de unidad, no habilita necesariamente la posibilidad de referirse a ellos como un "Imperio", a lo que agrega: "(...) so far as the 'empire' can be said to have had any unity at all, it was a unity which rested solely in Henry's peripatetic court and household" (1991 [1973]: 229). En este sentido, el poner el acento en la corte itinerante del rey como el eje de articulación de los dominios Plantagenet aproxima su planteo al que hoy sostiene Martín Aurell. Sin embargo, ambos llegan a una conclusión opuesta en relación a la pertinencia del uso de la categoría "imperio". Esto nos parece señalar que lo que está en disputa, principalmente, es la apropiación de un sentido determinado del concepto. Como señalaba Clanchy, "For lack of any better term to describe this distinctive but passing phenomenon, the 'Angevin empire' stands as a necessary historical convenience rather than a precise twelfth century reality" (Clanchy, 2014:105).

Alcances y límites: a modo de conclusión

¿Puede proyectarse una salida a lo que parece un debate sin posibilidad de consenso? Sin duda la idea de un "Imperio angevino" contribuyó, en sus distintas acepciones, a complejizar el análisis del carácter del dominio político y territorial de la dinastía angevina entre 1154 y 1224. En este sentido, la perspectiva que proponía integrar en un mismo marco analítico la dimensión inglesa y la dimensión francesa resultó en una serie de trabajos que contribuyeron de forma determinante en nuestro conocimiento del funcionamiento administrativo de estos territorios, así como también en la compleja dinámica de poder de las estructuras feudales. Quizá el debate en torno a cómo denominar este complejo entramado yace en la complejidad del mismo, y en las dificultades que como historiadores tenemos de trascender los límites que imponen nuestras categorías de análisis para intentar hacer inteligible estructuras remotas y ajenas de dominio y poder.

No podemos en esta breve presentación dar solución a un problema que tiene múltiples aristas, o de introducir un criterio rígido de pertinencia lexical, sino llamar la atención sobre la necesidad de reflexionar sobre las categorías y las terminologías en uso, de emplearlas críticamente para constituirlas como verdaderas herramientas

analíticas y no como construcciones cargadas de un sentido que proyecta y carga de presente el pasado.

El concepto de "imperio" encierra hoy sentidos polisémicos que lo vinculan implícitamente a nociones de soberanía, de nacionalidad, de territorialidad, de centralización administrativa, de relaciones de centro- periferia, todas ellas con connotaciones e implicaciones que muchas veces no han sido críticamente reflexionadas en su aplicación analítica al pasado concreto que discutimos en este trabajo. Como afirma James Muldoon, "(...) there is not a single concept of empire but several. The various meanings of the term contributed, and continue to contribute, to confusion about exactly what is meant when empire is mentioned" (1999: vi). Por ello, no se trata de descartar automáticamente las categorías de "Imperio angevino" o "Imperio Plantagenet", sino de delimitar con mayor precisión las acepciones del uso del concepto en este caso determinado. Jorn Leonhard se pronuncia en un sentido similar desde una perspectiva más general,

> As with so many other concepts that contain in themselves a whole history of semantic change and, therefore, evade any isolated definition, the increasing inflation of connotations and usages has reduces the analytical value of *empire*. There is thus a necessity to focus on the semantics of empire and on the usage of the concept, the argument, and the metaphor as developed by past contemporaries. (2013:4-5).

Por otro lado, el hecho de que no exista en las fuentes contemporáneas una idea explícita de los dominios Plantagenet como una unidad "imperial", no nos parece un dato a subestimar. El hecho de que Enrique II y sus sucesores pudieran percibir sus dominios como una unidad, o incluso implementaran extensivamente ciertos criterios administrativos comunes –lo que puede entenderse, por otra parte, como una necesidad antes que un proyecto, dada la vasta extensión territorial que debían gobernar-, no alcanza para justificar la idea de una *voluntad imperial* o la existencia de un imperio a pesar de una falta de denominación. A esto debe sumarse otro elemento que la mayoría de los autores que reseñamos aquí no contemplan: en los siglos XII y XIII existían dos entidades políticas que respondían a esa denominación y podían suscribir su legitimidad a la herencia romana: el Sacro Imperio y el Papado.[11]

Sin duda es difícil no reemplazar un anacronismo por otro. No se trata, insistimos, de negar la necesidad de *ponerle* nombre a algo que no lo tiene, sino de proponer categorías que logren problematizar y trascender los límites que "imperio" parece tener –en el sentido que ya expusimos-, pero sin perder aquello que, en sus orígenes, contribuyó a dinamizar. Por ello, consideramos que frente a la necesidad de dar nombre a esta realidad político- territorial, es necesario contrastar el uso de "imperio" con otras alternativas, como "dominios Plantagenet", que puedan posibilitar

[11] En este sentido, el concepto de imperio arrastraba connotaciones sagradas y universales. Cf.: Leonhard (2013: 13-14) y Muldoon (1999: 64-86). Se nos puede objetar el caso de Alfonso VII, quien se proclamó *Hispaniae Imperator*, pero el fracaso de esta política refuerza la idea de que la única legitimidad imperial "universal" en el período plenomedieval correspondían al Papado y al emperador del Sacro Imperio.

enfoques más flexibles sobre las distintas estrategias de gobierno y administración del período angevino. Se impone, entonces, la necesidad de una reflexión crítica sobre el uso del concepto de "Imperio" para definir los territorios bajo dominio angevino en el siglo XII, que incorpore no sólo un debate centrado en el léxico de las fuentes medievales, sino un trabajo fino sobre la tradición historiográfica y el sentido retrospectivo que ésta ha proyectado en su defensa o rechazo del concepto.

Bibliografía

Aurell, M. (2012), *El Imperio Plantagenet,* Madrid: Sílex.

Bachrach, B. (1978), "The Idea of the Angevin Empire", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 10:4, pp. 293-299.

Bartlett, R. (2000), *England under the Norman and Angevin Kings 1075- 1225*, Oxford: Clarendon Press.

Bates, D. (1989), "Normandy and England after 1066", *EHR*, No. CCCCXIII, pp.851-880.

Bentley, M. (2005), *Modernizing England's Past. English Historiography in the Age of Modernism, 1870- 1970*, Cambridge: Cambridge University Press.

Burrow, J.W. (1981), *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge: Cambridge University Press.

Clanchy, M.T. (2014), *England and its Rulers, 1066-1307,* Oxford: Wiley- Blackwell.

Folz, R. (1969), *The Concept of Empire in Western Europe: From the Fifth to the Fourteenth Century*, Nueva York: Harper.

Gillingham, J. (2001), *The Angevin Empire*, Londres: Arnold.

Hollister, W. y Keefe, T. (1973), "The Making of the Angevin Empire", *Journal of British Studies* 12:2, pp. 1- 25

Holt, J. (1975), "The end of the anglo-norman realm", *Proceedings of the British Academy 61*, pp. 223-265.

Howe, S. (2002), *Empire: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Leonhard, J. (2013), "The *longue durée* of *Empire*. Toward a comparative semantics of a key concept in Modern European History", *Contributions to the History of Concepts* 8:1, pp. 1-25.

Le Patourel, J. (1965), "The Plantagenet Dominions", en *History* 50:170, pp. 289-308.

Le Patourel, J. (1976), *The Norman Empire,* Oxford: Oxford University Press.

Muldoon, J. (1999), *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800,* Londres: Macmillan.

Norgate, K. (1887), *England under the Angevin Kings*, Vol. II, Londres- Nueva York: McMillan & Co.

Richardson, J. (2008), *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*, Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, R. (1995), "The Problem of Survival for the Angevin 'Empire': Henry II's and His Sons' Visions versus Late Twelfth- Century Realities", *The American Historical Review* 100:1, pp. 78-96.

Warren, W.L. (1991 [1973]), *Henry II*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

SER O NO SER ROMANO: PERSPECTIVAS SOBRE LAS IDENTIDADE MEDITERRÁNEAS. (SIGLOS V Y VI)

FERNANDO CARLOS RUCHESI
IIGHI-UNNE - CONICET

I. Introducción

Durante siglos, la cultura romana fue símbolo de civilización y progreso en el mundo antiguo. Varias de sus facetas más características, como el arte, la arquitectura, el derecho y la literatura fueron muchas veces imitados por diferentes pueblos, incluso, por los llamados pueblos bárbaros, como producto de los intercambios con los romanos y la incorporación de dichos guerreros en las filas del ejército romano. Podríamos afirmar que tales intercambios tuvieron un punto álgido durante el llamado "largo siglo V" (378-507), proceso en el cual también se conformaron los conocidos *regna*.

Este trabajo pretende analizar los modos por los cuales se exponían y percibían las identidades romanas en el período de los reinos bárbaros. Asimismo, se hará énfasis en la manera en que los autores de la Antigüedad tardía moldeaban estas identidades y cuáles eran sus propósitos en este proceso.

II. Emperadores romanos del siglo V tardío

Para comenzar, consideramos interesante analizar el caso de los emperadores romanos de finales del siglo V, tanto de Occidente como de Oriente. Una de las fuentes que se encarga de darnos algunos detalles sobre ellos es la *Pars Posterior*, del Anónimo Valesiano. En uno de los pasajes, el autor se refiere a Odoacro y a parte del episodio que lo involucró en la deposición de Rómulo Augústulo. Al hacer mención a éste último y a su padre, Orestes, el autor afirmaba: "Su padre, Orestes, era un panonio que se unió a Atila, en el momento en que éste llegó a Roma y [Orestes] se convirtió en su secretario, una posición desde la cual él logró avanzar al rango de patricio".[1]

Pese a haber sido el último emperador de Occidente, Rómulo provenía de una familia posiblemente letrada (su padre fue secretario de Atila). En este ejemplo, el autor recurre a dos rasgos identitarios: la pertenencia a un territorio romano –Panonia, que había sido ocupada por los hunos (Maenchen-Helfen, 1973: 107)– y la cuestión de la formación del padre del emperador.

En otro fragmento de la misma obra, el autor anónimo describe a los gobernantes León y Zenón, de la siguiente manera:

1 "Enim pater eius Orestes Pannonius, qui eo tempore quando Attila ad Italiam venit se illi iunxit et eius notarius factus fuerat. Unde profecit et usque ad patriciatus dignitatem pervenerat". *Anónimo Valesiano Pars Posterior*, 8. 38. Para esta obra, sigo la edición de Rolfe, 1986.

> Pero luego de compartir el gobierno con su hijo por un año, Zenón fue emperador por catorce años más; él era un isaurio de rango elevado, entrenado en las armas y merecedor de recibir una hija del emperador en matrimonio.[2]

"Panonio" e "isaurio" son dos calificaciones recurrentes en las obras de autores clasicistas, como Prisco de Panio, Malco de Filadelfia o Procopio de Cesarea. En el caso concreto del término *isaurio*, se trataría de una denominación que, dependiendo de la obra, es empleada en diversas ocasiones en textos orientales. Por ejemplo, en algunos fragmentos de la historia de Juan de Antioquía, existen varias menciones sobre isaurios apoyando al emperador Zenón, generalmente llevando a cabo saqueos o actividades ilícitas en Constantinopla (un ejemplo particular se da en el contexto de la lucha entre Marciano y Zenón).[3]

III. Lo militar y lo territorial

En algunas situaciones, el sustantivo *romanus* es utilizado también para hacer referencia a algún tipo de unidades militares. Hemos hallado un ejemplo en los *Decem Libri Historiarum*, de Gregorio de Tours: se trata de la descripción de la lucha que francos y romanos llevaron a cabo contra los godos en Galia, en el complejo contexto de fines del siglo V (caracterizado, en la citada región, por la lucha entre varias facciones militares representadas por Siagrio, Odoacro y Childerico).[4] De cualquier manera, Gregorio sólo menciona a "los romanos" que estaban agazapados en una campaña interna en Galia, que enfrentaba a romanos y francos contra los visigodos, sin especificar si se trataba de un ejército romano o de unidades pequeñas compuestas por bárbaros y romanos o por elementos no romanos exclusivamente. Si bien se trata de un testimonio más tardío –aunque Gregorio cite a los autores que afirmaban estos asuntos, como Renato Profuturo Frigerido, entre otros– podríamos tomar esta referencia para sugerir que la identidad romana, aún en esta etapa tardía, también podía ser representada por el aspecto militar.

Otro ejemplo que puede relacionarse a la construcción de la identidad romana con fines militares es el de los "soldados romanos" que son mencionados en relación a los *arborychi*[5]. Para Procopio, estos soldados romanos fueron acogidos por los citados *arborychi*, puesto que no podían regresar a Roma. En el relato, los militares son caracterizados por esforzarse en mantener sus tradiciones y su cultura, todo ello manifestado en el uso de su indumentaria militar romana (en palabras del autor *καὶ*

---

2 "Zeno vero cum filio iam regnans anno uno, imperavit annos XIIII, Isauriae nobilissimus, qui dignus esset filiam imperatoris accipere, exercitus in arma". *Anónimo Valesiano Pars Posterior*, 9. 39.

3 Juan de Antioquía, fr. 206. Para esta obra, sigo parcialmente la traducción de Gordon, 1961.

4 Gregorio de Tours, *Decem Libri Historiarum* II.18: "Paulos vero comes cum Romanis ac Francis Gothis bella intulit et praedas egit. Veniente vero Adovacrio Andecavus, Childericus rex sequenti die advenit, interemptoque Paulo comite, civitatem obtinuit. Magnum ea die incendio domus aeclesiae concremata est". Sigo la edición de Krusch y Levison, 1951.

5 *Procopio, Guerra Gótica*, V. 12. 16-17: *Καὶ στρατιῶται δὲ Ῥωμαίων ἕτεροι ἐς Γάλλωντὰς ἐσχατιὰς φυλακῆς ἕνεκα ἐτετάχατο. οἳ δὴ οὔτε ἐς Ῥώμην ὅπως ἐπανήξουσιν ἔχοντες οὐ μὴν οὔτε προσχωρεῖν Ἀρειανοῖς οὖσι τοῖς πολεμίοις βουλόμενοι, σφᾶς τε αὐτοὺς ξὺν τοῖς σημείοις καὶ χώραν ἣν πάλαι Ῥωμαίοις ἐφύλασσον Ἀρβορύχοις τε καὶ Γερμανοῖς ἔδοσαν...* Para esta obra sigo las ediciones de Dewing, 1914 y de Flores Rubio, 2000.

σχῆμα τῶν Ῥωμαίων ἔν τε τοῖς ἄλλοις ἅπασι κἀν τοῖς ὑποδήμασι διασώζοθσιν.[6]) Pero el pasaje también es interesante puesto que, al referirse a este grupo de militares, Procopio utilizó la expresión "otros soldados romanos" (*Καὶ στρατιῶται δὲ Ῥωμαίων ἕτεροι*), haciendo referencia a que serían otro grupo en relación a un contingente "romano" ya existente, en este caso, representado por los *arborychi* –que se vincularon a la cultura romana al servir militarmente para el imperio– (*Ἀρβόρυχοι δὲ ἀρετήν τε καὶ εὔνοιαν ἐς Ῥωμαίους ἐνδεικνύμενοι ἄνδρες...*).

Finalmente, otro ejemplo que podríamos ubicar en esta categoría de lo militar, vinculado a la identidad romana, yace en la evidencia jurídica de los *regna*. Por ejemplo, las leyes burgundias se refieren a la existencia de *comites*, que podían ser de extracción burgundia o romana, aunque no ofrecen mayores detalles al respecto:

> Ordenamos esto, especialmente, que todos los condes (*comites*), tanto burgundios como romanos, deberán mantener justicia en todas sus decisiones; déjenlos vengar y castigar severamente a aquellos que han cometido violencia, asalto o cualquier crimen, de manera que nadie se atreva a cometer tales actos dentro de nuestro reino[7].

Debemos recordar que el reino burgundio se ubicó en el sur de la Galia, más precisamente en las proximidades de la actual Saboya. En este sentido, se trataba de una región que poseía un alto grado de romanidad (Wood, 1994: 25).

Continuando con el análisis de evidencia de tipo legal, el *Forum Iudicum*, promulgado a mediados del siglo VII, usa el término romano en pocas oportunidades, generalmente para referirse a personas que pueden ser identificadas como tales (como en el caso de la ley que legaliza el matrimonio entre godos y romanos).[8] Además, el *corpus* también utiliza el vocablo para aludir a determinados territorios o jurisdicciones, en lo que respecta a la división de tierras o fronteras.[9]

Finalmente, otra fuente que emplea varias veces el término "romano" para hacer referencia a fuerzas militares imperiales es la obra de Juan Malalás (aunque, como siempre, sin llegar a especificar la composición de estas unidades, como ocurre en el libro XVI).[10] Resulta interesante que el documento también cite la denominación para hacer referencia a los límites territoriales ("...Anastasio inmediatamente fortificó Dara, un lugar en Mesopotamia, como una amplia y poderosa fortaleza que yace entre las fronteras romanas y persas *").*[11]

---

6 Procopio, *Guerra Gótica*, V. 12. 19.

7 *Lex Burgundionum. Constitutiones Extravagantes*, XXI.11: "Illut specialiter praecipientes, ut omnes comites, tam Burgundionum quam Romanorum, in omnibus iudiciis iustitiam teneant: in his, qui violentiam fortasse, superventum vel quodlibet crimen admiserint, ita fortiter distringant et vindicent, ut nullus hoc intra regionem nostram praesumat admittere. Omnes omnino causas ex legibus iudicentur, ut iustitiae ordine teneatur, sicut lex parentum nostrorum continet". Sigo las ediciones de Von Salis, 1882 y Fischer Drew, 1996.

8 *Leges Visigothorum*, III.1. 2. Para el *Forum Iudicum* sigo las ediciones de Zeumer, 1902 y de Scott, 1910.

9 *Ibid.,* X. 1. 8; X. 3. 5.

10 *Crónica de Juan Malalás*, XVI. 9. 399. Para este documento sigo parcialmente la traducción de Jeffreys, Jeffreys y Scott, 1986.

11 *Ibid.,* XVI. 10.

IV. Religión y educación

Hasta el momento, hemos analizado algunos ejemplos pertenecientes a diferentes tipos de fuentes, en los que la identidad romana aparecía vinculada al aspecto militar y territorial. En el primer caso, el siglo V presenta una característica que podríamos considerar como dificultad, puesto que lo militar comienza a asociarse más estrechamente a la cuestión de la identidad bárbara, con lo cual, las menciones sobre "romanos" sirviendo en el ejército romano de Occidente, por ejemplo, se vuelven muy escasas. Sin embargo, en el aspecto en que sí existe una diferencia es en el religioso: la identidad romana se asociaría al credo niceno. Un ejemplo de esta situación también podemos hallarlo en el *Anónimo Valesiano*, específicamente, en el episodio vinculado a la llegada del rey Teodorico a Italia: "Su madre era llamada Ereriliva en lengua gótica pero como era una mujer católica, fue llamada Eusebia en su bautismo".[12] Este ejemplo viene a encuadrarse con la teoría de Greatrex, quien afirma que la romanidad pasaría a identificarse más con el aspecto ortodoxo hacia el siglo VI (Greatrex, 2000: 277-278). Lo interesante del pasaje citado es que la mujer recibe un nombre latino de la mano del cambio de culto.

Respecto de la cuestión de la formación (sobre la que ya mencionamos algo de manera breve al comienzo de esta exposición), un fragmento interesante que podríamos clasificar como indicador de romanidad también podemos encontrarlo en la *Historia de las Guerras*, de Procopio, vinculado al reinado de Atalarico y la regencia de su madre, Amalasunta. El historiador especificaba que la reina regente deseaba que su hijo llevase una vida similar a la de los gobernantes romanos (*Ῥωμαίων ἄρχουσι*) y, por ello, lo obligó a visitar la escuela de un maestro de gramática (*καὶ φοιτᾶν ἐς γραμματιστοῦ ἤδη ἠνάγκαζε*). Todo esto no hizo sino traerle problemas a la gobernante goda (Amory, 1997: 9), puesto que parte de la aristocracia ostrogótica prefería ser liderada por Atalarico más a la manera "bárbara" (esto es, *βαρβαρικώτερον πρὸς αὐτοῦ ἄρχεσθαι ἤθελον*).[13] Como podemos apreciar, la educación y los modos de vida "de los emperadores romanos" son considerados, en todo el fragmento, como un elemento garantizador de romanidad que, en el contexto del reino ostrogodo de Italia, no hizo más que causar dificultades al gobierno interno. Procopio probablemente habría deseado señalar el grado de "barbarismo" de gran parte de esta élite goda, con el objetivo de desprestigiar aún más al reino, a la vez que exaltaba las campañas de Justiniano frente a su audiencia constantinopolitana. O bien, podríamos suponer que Procopio recurrió a estas "señas de identidad" en el texto debido a que era esta aristocracia de Constantinopla la que debía legitimar su estatus y posición, justamente, a través de la mención de ciertos valores "romanos", como la educación y las costumbres de los gobernantes. Sea como fuere, la cultura letrada y la educación clásica imperial pasaron a conservarse y mantenerse en vigencia en Oriente desde fines del

12 *Anónimo Valesiano, Pars Posterior*, 12. 58: "Mater Ereriliva dicta Gothica, catholica quidem erat, quae in baptismo Eusebia dicta".

13 *"ἡ μὲν οὖν Ἀμαλασοῦνθα τὸν παῖδα ἐβούλετο τοῖς Ῥωμαίων ἄρχουσι τὰ ἐς τὴν δίαιταν ὁμότροπον καταστήσασθαι καὶ φοιτᾶν ἐς γραμματιστοῦ ἤδη ἠνάγκαζε. τρεῖς τε ἀπολεξαμένη τῶν ἐν Γότθοις γερόντων οὕσπερ ἠπίστατο μᾶλλον ἁπάντων ξυνετούς τε καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι, ξυνδιαιτᾶσθαι Ἀταλαρίχῳ ἐκέλευε. Γότθοις δὲ ταῦτα οὐδαμῇ ἤρεσκε. τῆς γὰρ ἐς τοὺς ὑπηκόους ἀδικίας ἐπιθυμίᾳ βαρβαρικώτερον πρὸς αὐτοῦ ἄρχεσθαι ἤθελον"*. Procopio, *Guerra Gótica*, V.2.6-8.

siglo V, mientras que en Occidente esta formación quedaría en manos de los círculos religiosos (Liebeschuetz, 2001: 319). Por ello, creemos que la descripción de Procopio acerca de la "educación romana" cobra sentido, desde una perspectiva imperial oriental.

V. Consideraciones finales

El largo siglo V se caracterizó por numerosas transformaciones en lo que respecta al antiguo Imperio romano, tanto de Occidente como de Oriente. En este sentido, creemos que la segunda mitad de la centuria fue particularmente especial, puesto que los cuarenta años que se sucedieron tras la muerte de Valentiniano III presentan una aceleración en el desarrollo de los acontecimientos políticos. Esta celeridad también influyó y moldeó algunas de las percepciones en relación con las identidades, siendo el caso del calificativo "romano" uno de los más paradigmáticos.

De lo expuesto hasta el momento, podríamos establecer una pequeña clasificación de algunos de los aspectos en los que la identidad romana se manifestaba.

Tradicionalmente, tanto en el imperio de Oriente como en el de Occidente, era "romano" todo aquel que vivía dentro de las fronteras del Estado romano. En este sentido, hemos citado los ejemplos correspondientes a las descripciones de los últimos emperadores occidentales, como así también aquellos que fueron designados en Oriente hacia fines del siglo V y comienzos del VI. En todos estos casos, las fuentes por lo general hacen hincapié en el origen de estos hombres (el territorio, ciudad o provincia en el que habían nacido), más no los llaman romanos: tenemos el caso de la descripción de los antecedentes de Orestes, el padre de Rómulo Augústulo y las descripciones de León y Zenón. En suma, parecería que, en Occidente, el mote "romano" pasó a designar a soldados establecidos en los territorios de Galia e Hispania pero, más bien, podríamos afirmar que la denominación pasó a utilizarse en el siglo VI, muchas veces, como un punto de referencia geográfico. Es decir, los autores mencionaban los lugares donde "habitaban los romanos", en contraposición a los sitios donde se encontraban asentados los baluartes o centros de mando de los *regna.*

La evidencia legal correspondiente a los reinos bárbaros, por su parte, normalmente hace referencia al elemento romano en algunas ocasiones. Por lo general, podríamos sugerir que se trata de situaciones en las que la legislación establece determinadas normas referidas a funciones que deben ser cumplidas (por ejemplo, los *comites* que son descritos en la *Lex Burgundionum*) o en lo concerniente a divisiones de tierras o procedimientos en los que participaban visigodos y habitantes hispano romanos (en el caso de las *Leges Visigothorum*). De cualquier manera, los *codices* no especifican quién es o no un "romano" o cómo identificarlo, a la hora de llevar adelante estos procedimientos o aplicar las normativas.

En el caso de la religión, la romanidad se vincularía estrechamente a la fe católica en este período, especialmente a partir de fines del siglo V y comienzos del VI. Un ejemplo de ello es la figura de la madre de Teodorico el Grande, quien había cambiado su nombre al bautizarse, tal como lo especifica Procopio. Algo similar ocurre con la cuestión de la educación: el mismo autor destaca cómo parte de la aristocracia ostrogoda se mostraba favorable a los modos de vida de las élites romanas, modos en los que la educación clásica cumplía una función importante, probablemente de complemento, en relación a la legitimidad del gobierno en representación de

Constantinopla. Recordemos que Amalasunta, reina regente ostrogoda, mantenía muy buenas relaciones con Justiniano, posiblemente a raíz del mantenimiento del acuerdo entre Teodorico el Grande y el emperador Zenón (Martindale, 1980: 1081).

Como podemos apreciar, la identidad romana se manifestaría a partir de diferentes formas desde fines del siglo V, siendo la territorial y la religiosa dos de las más destacadas. Sea como fuere, los autores de la época, por lo general, no nos proporcionan criterios para distinguir quién era considerado romano o no. Pese a ello, varios escritores utilizaban este calificativo en diversos contextos. La pregunta es: ¿por qué lo hacían? Podríamos sugerir que se habría tratado de un uso vinculado a la cuestión geográfica (quizás para "ubicar" en un contexto determinado a su audiencia) o a la cuestión cultural. Lo que no podemos negar es que ellos tenían un argumento que sostener, algo que decir –en palabras de Pohl, "an axe to grind" (Pohl, 2002: 228)–, con lo cual, no debemos descartar por completo o dar por sentado el hecho de que dichas caracterizaciones y recordatorios sobre la identidad romana sean una mera mención, en un contexto tan turbulento como el de los siglos V y VI.

Bibliografía

Fuentes

Procopius. With an English Translation. History of the Wars, Books I and II. Ed. y trad. Dewing, H. B. (1914), Londres: William Heinemann.

The Burgundian Code. Book of Constitutions or Law of Gundobad. Additional Enactments. Ed. y trad. Fischer Drew, K. (1996) Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Procopio de Cearea. Historia de las Guerras. Libros III-IV Guerra Vándala. Flores Ed. y trad. Rubio, J. A. (2000), Madrid: Gredos.

Gordon, C. D. (1961), *The Age of Attila. Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*. Michigan: University of Michigan Press.

The Chronicle of John Malalas. A Translation. Eds. y trads. Jeffreys, E., Jeffreys, M. y Scott, R. (1986), Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies.

Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X, Eds. Krusch, B. y Levison, W. (1951), MGH SRM 1.1. Hannover.

Ammianus Marcellinus. Ed. y trad. Rolfe, J. C. (1986), Londres: William Heinemann LTD.

The Visigothic Code: (Forum judicum). Ed. y trad. Scott, S. P. (1910), Boston: Boston Book Co.

Leges Burgundionum. Ed. Von Salis, L. R. (1882), MGH LNG 2.1. Hannover.

Leges Visigothorum. Ed. Zeumer, K. (1902), MGH LNG 1. Hannover.

Bibliografía

Amory, P. (1997), *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*. Cambridge: Cambridge University Press.

Greatrex, G. (2000), "Roman Identity in the Sixth Century", en Mitchell, S. y Greatrex, G. (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Swansea: Duckworth & The Classical Press of Wales.

Liebeschuetz, J. H. W. G. (2001), *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press.

Maenchen-Helfen, O. J. (1973), *The World of the Huns. Studies in their History and Culture*. Los Angeles: University of California Press.

Wood, I. (1994), *The Merovingian Kingdoms 450-751*. Londres: Longman.

Martindale, J. (ed.) (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II: A.D. 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pohl, W. (2002), "Ethnicity, Theory, and Tradition: A Response", en Gillett, A. (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout: Brepols.

LA *STABILITAS* DE LOS OBISPOS EN EL MUNDO CAROLINGIO: ALGUNAS OBSERVACIONES A PARTIR DEL CASO DE PAPA FORMOSO (891-896)

MARINA C. SARRAMÍA
UNIVERSITÀ DI TORINO

La *stabilitas* de los obispos, o sea la posibilidad y las condiciones de validez del cambio de diócesis de éstos, fue un problema de no poca complejidad en la sociedad cristiana occidental del primer milenio. En efecto, la capacidad de cambiar de comunidad para pasar a una sede más poderosa y lucrativa era un problema de central importancia en la disciplina episcopal. A fin de consolidar la necesaria estabilidad del clero, ya desde los primeros siglos, el vínculo que unía al pastor con la comunidad a la cual había sido ordenado fue declarado de naturaleza indisoluble. En base a esta naturaleza, la disciplina canónico-doctrinal relativa a la movilidad del clero se caracterizó por una prohibición general de tal práctica, pero también —como argumentaremos— por la imprecisión de su reglamentación. En este breve estudio intentaremos entonces demostrar como la ambigüedad resultante derivó en un variado conjunto de usos e interpretaciones, variable en función de las necesidades prácticas del tiempo.[1]

En efecto, esta ambigüedad resultó central en la controversia que se desarrolló en las primeras dos décadas del siglo X alrededor de la condena e invalidación de los actos del papa Formoso (891-896), ordenaciones incluidas. Recordamos que tal controversia – considerada todavía hoy por su excepcionalidad como, en palabras de Girolamo Arnaldi, "un enigma interpretativo" (Arnaldi, 1978: XLIII) –, marcó la entera institución eclesiástica en un periodo fundamental: el fin del siglo IX-inicios de X, periodo caracterizado por la crisis final del sistema carolingio y por el inicio de una nueva etapa de gran estabilidad en la ciudad de Roma, en la cual los principales cargos fueron controlados por un limitado grupo de familias, *in primis,* la potente familia de Teofilatto.

De hecho, nueve meses después de su muerte —a fines del año 896-principios del 897— Formoso había sido acusado por Esteban VI, en ocasión del famoso sínodo del cadáver (único en su especie, al juzgar *post-mortem* a un pontífice, y rico en gestos simbólicos), no solo de haber violado el juramento efectuado en el sínodo di Troyes (878) y de no haber respetado su deposición, sino también de haber cambiado de sede contra lo establecido en los cánones. En efecto Formoso, siendo obispo de la sede de Porto, en el 876 había sido acusado y depuesto por Juan VIII en base a numerosos crímenes. No obstante, había sido reintegrado en su sede por Marino I y en el año 891,

1 Para un panorama general de la disciplina eclesiástica relativa al cambio de sede de los obispos son fundamentales los siguientes estudios: Gaudemet, 1958: 356-363; Pozzi, 1953; Naz, 1949: 1320-1325 y Sommar, 1998.

electo obispo de Roma. Este pasaje de la sede de Porto a la de Roma fue invocado por sus detractores como ilícito y, en tal virtud, invalidante de su pontificado. Tal acusación se basaba en la premisa de que quien cambiaba de una sede menor a una mayor lo hacía por ambición personal, razón por la cual debía ser condenado, siendo contrario a la doctrina de la Iglesia.

Sin embargo la naturaleza problemática de esta acusación fue generalmente infravalorada en los estudios de la controversia –al igual que la complejidad de los restantes cargos esgrimidos contra el difunto pontífice–, enfatizando en cambio los elementos macabros y peculiares del juicio, que de hecho no eran pocos. La historiografía tendió así a interpretar este cambio de sede ya sea como una violación de la norma ya sea como precursor de los nuevos tiempos, en los cuales no sería extraño que un obispo se convirtiese en obispo de Roma. No obstante, al observar su frecuente aparición y discusión en el siglo IX podemos suponer que la *stabilitas*, lejos de ser una norma homogénea, clara y siempre respetada, se configuró en este periodo en una cuestión de compleja entidad e incidencia. Por este motivo a continuación analizaremos brevemente el desarrollo canónico de este tema, especialmente en el siglo IX, para luego examinar con particular atención su tratamiento semántico y doctrinario en los escritos realizados en defensa de Formoso, a fin de comprender el significado de esta *stabilitas* y como se constituyó en un problema eclesiológico-político de gran importancia al interior de la *ecclesia* carolingia.

I. La norma de la *stabilitas* y su tradición canónica: complejizando nuestra mirada

Desde inicios del siglo IV, la posibilidad de que un cambio fuese lícito fue discutido en diversos concilios del mundo cristiano. En el concilio de Nicea del 325, el canon 15 estableció que obispos, diáconos y sacerdotes debían permanecer de por vida en la sede a la que habían sido consagrados y que, quien se transfiriese, sería declarado *irritus* y tendría que retornar a su iglesia.[2] Este canon fue de vital importancia ya que sentó las bases de los posteriores desarrollos canónicos sobre el tema, fundamentando la prohibición de los cambios de sede.

Pero es importante notar que, si bien los cánones siguientes renovaron esta prohibición, muchas veces introdujeron una serie de limitaciones o condiciones que generaron una cierta elasticidad en la norma. El canon 16 del concilio de Antioquía (341), por ejemplo, dictó que un obispo no podía ocupar una sede vacante sin la aprobación de un sínodo.[3] Así, una asamblea de obispos, presidida por un metropolitano, en caso de sede vacante podía autorizar y, por ende legitimar, un

2 Concilio de Nicea, 15: 12: "Propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur. Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus".

3 Concilio de Antioquía: 16: "Si quis episcopus vacans in ecclesiam vacantem supervenerit, et hanc obripienter praeter plenariam synodum occupandam esse crediderit, hunc abici oportet, quamvis eum plebs, quam diripuit, velit sibi episcopum retinere. Illa autem dicitur synodus plenaria, in qua etiam episcopus metropolitanus affuerit".

cambio. Por su parte, el primer canon del concilio de Sárdica (343-344) hizo explícito el problema esencial de los traslados: el pasaje de una sede menor a una mayor y, por lo tanto más prestigiosa y lucrativa, era motivado por la avidez y la ambición personal,[4] razón por la cual era censurable y debía ser sancionado con el castigo más grave que pudiera sufrir un cristiano, es decir, la excomunión total y de por vida, *in extremis.* En el siglo V, el canon 27 del IV concilio de Cartago (436), readaptó lo dictado en el concilio de Antioquía con una importante modificación: la posibilidad de que un concilio aprobase un cambio de diócesis si éste fuese motivado por la *utilitas ecclesiae,*[5] noción que se constituiría en la tradición alto-medieval en un criterio fundamental para juzgar la legitimidad de todo cambio de sede.

La colección *Statuta Ecclesiae antiquae* retomó en el siglo V estos límites y condiciones al mismo tiempo que intentó definir las condiciones bajo las cuales el cambio de sede de un obispo podía ser considerado lícito. Estas eran tres: que no se efectuase por propria voluntad sino por la utilidad de la comunidad eclesiástica; que derivase de una necesidad real —como eran las guerras o las persecuciones—; o que derivase de la imposibilidad de ocupar la propria sede por la hostilidad de los fieles (Yarza, 1985: 185). En líneas generales podemos afirmar que éstos *Statuta* buscaron fundamentar la legitimidad de ciertos cambios de sede, siempre que fuesen controlados por una autoridad.

De este modo, analizando la normativa eclesiástica observamos como los cánones elaboraron diversas condiciones y excepciones que generaron un cierto margen de imprecisión y de flexibilidad. Podemos así ver que, no obstante las numerosas y repetidas disposiciones elaboradas en esos siglos contra la movilidad de los obispos (retomadas en los estudios sobre el tema), la prohibición no poseía un carácter absoluto sino que parecería dirigirse únicamente contra quienes decidieran transferirse por sí mismos, es decir, arbitrariamente, interpretación ya señalada por Heinz Ohme.[6]

En base a estas tradiciones, en el siglo IX la pregunta fundamental había cambiado: no era ya si un obispo podía cambiar su rebaño por otro, sino cuáles eran las condiciones bajo las cuales este cambio podía ser considerado válido y cuáles eran las autoridades competentes para autorizarlo. Las colecciones de mayor difusión, como eran la *Vetus Gallica*, la *Dionysiana-Hadriana* y la *Hispana*, incluían cánones

4 Concilio de Sárdica, I: 468: "Non minus mala consuetudo quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, nec cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam civitatem transire. Manifesta est enim causa, qua hoc facere temptant, cum nullus in hac re inventus sit episcopus, qui de maiore civitate ad minorem transiret. Unde apparet avaritiae eos ardore inflammari et ambitioni servire et, ut dominationem exerceant. Si ergo omnibus placet, ut huiusmodi pernicies austerius vindicetur, nec laicam communionem habeat, qui talis est".

5 IV Concilio de Cartago, 27: 440: "Ut episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat, nec quisquam inferioris ordinis cleicus. Sane si id utilitas ecclesiae, fiendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto, per sententiam synodi transferatur, nihilominus alio in loco eius episcopo subrogato: inferioris vero gradus sacerdotes vel alii clerici, concessione suorum episcoporum, possunt ad alias ecclesias transmigrari".

6 Heinz Ohme afirma este punto sintéticamente: "One may hardly speak of an absolute ban on every translation of a bishop in the Old Church. Ecclesiastically ordered transfers appear to have been common. The canonical ban on translation deals more with transfers made by oneself or in pursuit of one's own interests" (Ohme, 2012, citado en Sommar, 1986: 86).

contradictorios en relación a esta problemática: mientras algunos retomaban la prohibición dictada en Nicea, otros declaraban la posibilidad de que un obispo cambiase de sede lícitamente, siempre que fuese correctamente aprobado y que fuese motivado por el bien de la Iglesia, pero jamás por propria iniciativa. A la pregunta ¿quién era la autoridad competente para autorizar tal cambio? ¿El sínodo? ¿Cuál sínodo? ¿El metropolitano? ¿El papa? se unía entonces el interrogante de qué cosa podía ser considerado el bien o la utilidad de la Iglesia.[7] De esta manera, podemos afirmar simplificando que un individuo del siglo IX podía recurrir a diferentes tradiciones, todas canónicamente válidas, a la hora de considerar el problema de la movilidad episcopal, por lo que podría afirmar, respaldándose en los cánones, ya sea que los cambios estaban absolutamente prohibidos o que se debían evitar, ya que en algunas circunstancias podían ser permitidos.

La doctrina canónica relativa al cambio de sede no era entonces ni homogénea ni definida, como podría parecer a primera vista. Tal complejidad, si bien concedía un amplio espectro de posibilidades, también generaba un alto grado de incertidumbre que se reflejó en los diversos debates y procedimientos que regularon los cambios en el periodo carolingio. En efecto, los cánones y los capitulares del periodo demuestran una fuerte preocupación por la *stabilitas* del clero. En el curso del siglo IX muchos de ellos re-actualizaron, re-invocando, las antiguas normas, retomando también sus imprecisiones.[8]

Asimismo, en el marco de la crisis del sistema carolingio, en un contexto de elevada conflictividad política, podemos observar un notable incremento en el numero de controversias y deposiciones al interior del *ordo* episcopal. En éstas, nuestro tema ocupa un importante lugar: las acusaciones de "cambio ilegitimo" de sede, tendientes a deponer obispos rivales, reemplazando el grupo adversario con el proprio – como es claramente perceptible en el caso de Formoso – fue recurrente en esos tiempos. Podemos mencionar por ejemplo los controvertidos casos de Actardo de Nantes, Frotario di Bordeaux o el caso de Ebbo al ocupar la sede de Hildesheim.

Estas controversias pusieron así en evidencia la necesidad de concordar normas y procedimientos definidos. Esto es observable en la más famosa colección de falsas decretales elaborada a mediados del siglo, la pseudo-Isidoriana (editada por Hinschius, 1863). En el intento de regular la jerarquía eclesiástica y de defender la autoridad de los obispos, estas decretales retomaron también las antiguas prohibiciones canónicas y sus

---

7 Las palabras de Mary Sommar son de gran claridad: "numerous canons and decretals said that a translation could take place when it was 'necessary for the good of the Church', but often the lack of precision gave rise to controversies about who had the authority to determine whether these conditions had been met", *Ibíd*: 5.

8 Ya la *Admonitio Generalis* (789) retomaba explicitamente la prohibición de migrar de *civitate ad civitatem* sancionada en los concilios de Sárdica, Antioquía y Calcedonia (II, 1: 53-62.). Otros ejemplos: Concilio de Tours (813): "De titulo minore ad maiorem migrare nullo presbytero licitum sit: sed in eo permaneat, ad quem ordinatus est..." (14: 81); Concilio de Aquisgrán (816), recuerda que no era lícito que diáconos, sacerdotes y obispos cambiasen de sede, invadiendo otras, retomando claramente lo establecido en los concilios de Nicea y Calcedonia, (*Ibíd*, XLIII, XLIV, XLV: 149). Concilio de Meaux (845): "...ut si quis de ordine sacerdotali contemptu minoris ecclesiae ambitiose et improbe ad potiorem aspirare contenderit canonica erga eum definitio conservetur" (III: 100). Capitular del año 814, "ne de uno loco ad alium transeat episcopus sine decreto episcoporum, velut clericus sine iussione episcopi sui" (X: 133).

limitaciones. Pero, significativamente, efectuaron un paso más al insinuar que la prohibición era fundamentalmente válida solo en caso en que el cambio estuviese motivado por avaricia o ambición personal. El indefinido concepto de *utilitas ecclesiae* adquirió así, en estos escritos, una gran flexibilidad, al permitir a los obispos transferirse legítimamente siempre que lograsen convencer a la autoridad competente que tal cambio era efectuado en base al bien y a la utilidad comunes. Si bien, con el fin de limitar la autoridad del poder secular y de los metropolitanos en numerosos pasajes se preveía que fuese el Papa quien autorizara en última instancia tales cambios, en su conjunto, la cuestión de quién fuese la autoridad última competente continuó siendo lo suficientemente ambigua: en algunos casos los obispos, en otros el pontífice o en otros, también, el metropolitano.[9] De este modo, la pregunta de quién era en grado de decidir cuando los requisitos de *utilitas et necessitas ecclesiae* fuesen cumplidos continuó sin tener una respuesta definida.[10] Sin embargo, el énfasis otorgado a las motivaciones personales como factor de discriminación principal resultó fundamental en la doctrina posterior.

Las interpretaciones desarrolladas en estos escritos en relación al problema de la *stabilitas* contribuyeron en no poca medida a consolidar una mayor flexibilidad práctica, conformando un conjunto de argumentos útiles a los hombres de la época para considerar legítimo un cambio. Su amplia y veloz difusión es apreciable tanto en las fuentes de la controversia formosiana como en el debate que, en la década del 870, opuso a Hincmaro de Reims y Anastasio Bibliotecario a proposito del cambio de sede de Actardo, obispo de Nantes, a la archidiócesis de Tours. Debate que se desarrolló en el marco más grande de la controversia entre Hincmaro y Adrián II por las decisiones tomadas en el sínodo de Douzy (871). Fue entonces en torno al problema del cambio de sede donde Hincmaro encontró un terreno fértil para la polémica, escribiendo en contra de la decisión pontificia de aprobar el pasaje del obispo. Tanto el *de quibus apud* (*Epistola 31,* 126: 210-230) de Hincmaro como la respuesta de Anastasio, *De episcoporum transmigratione et quod non temere iudicentur,* (31: 313-350)[11] tenían como objetivo debatir las condiciones apropiadas para que un cambio de sede, prohibido en general, fuese válido y si esas condiciones habían sido cumplidas en el caso específico de Actardo. Estos escritos resultan así muy significativos porque pusieron en evidencia la fuerte influencia lograda ya en esa década por las Falsas-Decretales, la multiplicidad de argumentaciones canónicamente válidas que podían ser

9 Este problema generó un largo debate historiográfic. La hipótesis de Paul Hinschius, según la cual la principal innovación de las Falsas Decretales consistiría en otorgar a la autoridad romana el privilegio de conformarse en última instancia de legitimación de los cambios de sede, de gran influencia en los estudios sucesivos, es actualmente muy criticada. En relación a este debate reenviamos a Burns, 1988: 280.

10 Como afirma Fernando Yarza, siendo el cambio de sede un mecanismo de defensa contra los abusos, el objetivo de pseudo-Isidoro parecería ser aquel de formular una disciplina que, oponiéndose genericamente a los traslados, los volviera posibles sin necesidad de recurrir a la autorización de ninguna autoridad específica (Yarza, 1985: 193).

11 Este documento, considerado durante largo tiempo como relativo a la controversia formosiana, fue atribuido recientemente por Mary Sommar a Anastasio Bibliotecario, en respuesta a la epístola de Hincmaro, en el año 872. (SOMMAR, 2002).

esgrimidas para basar las propias interpretaciones[12] y especialmente, la funcionalidad e importancia que adquirió el problema de la *stabilitas* en los conflictos político-eclesiológicos que caracterizaron el siglo IX.

II. La *stabilitas* en los escritos en defensa de Formoso: re-interpretaciones de una tradición

Estas tres características son también observables en la controversia formosiana. En efecto, el caso de Formoso, *irritum* por excelencia, nos permite adentrarnos en profundidad en las diversas consideraciones en boga a principios del siglo X sobre el problema del cambio de sede, en un contexto histórico caracterizado por graves tensiones al interior de todo el reino itálico, tensiones que adquirieron particular intensidad en la ciudad papal. Recordamos que el pontífice había sido acusado de haber abandonado su sede de Porto para pasar a la cátedra petrina, movido por ambición personal, contraviniendo así lo establecido en los cánones. En el debate que marcò las primeras dos décadas del siglo X, Ausilio, Eugenio Vulgario y el anónimo autor de la *Invectiva in Romam pro Formoso papa*, defendiendo la validez de las ordenaciones efectuadas por el pontífice, retomaron la tradición canónica anteriormente esbozada con el objetivo de demostrar la legalidad de ese cambio de sede. Testimoniando los desarrollos particulares del siglo, en este caso la pregunta fundamental giraba en torno a las intenciones de Formoso.

En los tres libelos que se le atribuyen actualmente a Ausilio (*In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi:* 59-95; Íd., *De ordinationibus a Formoso papa factis,* CXXIX: 1059-1074; Íd., *Tractatus qui Infensor et Defensor,* CXXIX: 1074-1102) encontramos que Formoso había sido acusado de haber abandonado, a causa de su ambición terrena, su *uxor*, es decir su iglesia, para robar otra, por lo que debía ser considerado *reprobus et fictus.*[13] En respuesta a esta acusación y en base a un buen conocimiento de la tradición canónica y doctrinal, el autor elaboró una argumentación en la cual un cambio de sede podía ser considerado válido si fuese efectuado no por propia iniciativa sino por obligación, en base a la *utilitas ecclesiae*. Que tal motivación fuese el núcleo de la controversia fue manifestado en repetidas ocasiones por Ausilio, en concordancia con la tradición. Sin embargo, el autor sostenía que si estas condiciones habían sido cumplidas en el caso de Formoso, solo podía saberlo Dios. De este modo, Ausilio dejaba a la autoridad divina el juicio último sobre las intenciones y

12 "Hincmar's letter *De quibus apud* is not only the first lengthy treatment of the subject of episcopal translation, but it is also the first comprehensive summary of the canons and decretals that provided the legal background for decisions about individual cases. Anastasius treatise *De episcoporum transmigratione*, while much shorter, supplies the material missing from Hincmar's collection", *Ibíd*: 441. Su influencia fue también fundamental en la legislación posterior, proveyendo la mayoría de los cánones y decretales sobre los que se basaron las sucesivas compilaciones relativas a este tema.

13 En su último escrito es donde enuncia estas acusaciones con mayor claridad: "INF. Formosus, propria relicta uxore, aliam abstulit, hoc est, relicto episcopatu, his qui recte ordinandi erant apostolicam sedem, et propterea reprobus et fictus esse dignoscitur" (*Tractatus qui Infensor et Defensor:* 1077); "INF. Formosus esto, reconciliatus fuerit, postmodum vero, humanae laudis cupidus, propriam relinquens uxorem, alienam abstulit; videlicet, relicto episcopatu, his qui ordinandi erant apostolicam abstulit sedem", *Ibíd*: 1091.

ambiciones del obispo,[14] no pudiendo pronunciarse sobre ellas. Pero afirmaba además que, en cualquier caso, las ordenaciones efectuadas eran válidas ya que tal validez no dependía ni de la legitimidad ni de la personalidad del imputado.

Otro eclesiástico que escribió en defensa de las ordenaciones de Formoso durante el papado de Sergio III fue Eugenio Vulgario. En sus libelos (*De causa Formosiana libellus*: 117-139; *Super causa et negotio Formosi papae,* CXXIX: 1103-1112), desde una interesante perspectiva practica, defendió el cambio formosiano recordando la falta de objeciones realizadas contra el precedente de Marino I, quien había pasado de la diócesis de Cerveteri a la sede romana en el 884.[15] Sin recrear un dossier erudito de legislación canónica, como Ausilio, Vulgario argumentó con simpleza que, si Marino no había sido considerado ilegítimo, tampoco debía serlo Formoso y que, de hecho, la validez de su elección no había sido objetada durante los cinco años de su pontificado.[16] Reconociendo además la posibilidad, acorde al canon, de que el pasaje de una sede menor a una mayor pudiese ser un hecho ilícito, hasta *praevaricabile,*[17] sostuvo que no por ello sus acciones debían ser consideradas *irrita,* inválidas.[18] También para este autor la validez de las consagraciones era independiente entonces de la idoneidad de la persona.[19] De esta manera, la definición sobre la legitimidad del cambio efectuado por Formoso fue dejada nuevamente en la ambigüedad, evidenciando lo espinoso del problema canónico.

Por último, en la *Invectiva in romam pro Formoso papa* (139-40) escrita poco después – durante el papado de Juan X (914-928)–, encontramos la más clara y sólida defensa de la legitimidad del pontífice contra las acusaciones de *usurpator* e *invasor.* En correspondencia con la tradición en boga en el período, y citando especialmente las Falsas-Decretales, el anónimo autor argumentó que el pasaje de Formoso a la sede petrina debía ser considerado válido porque había sido realizado no por propria voluntad sino obligado por la *utilitas et necessitas* ajena*,* no con *superbia* sino con humildad en el corazón.[20] Formoso había sido entronizado entonces no por ambición, sino porque había sido elegido por *clero et populo* de Roma, respetando la

14 "[...] quod ambiguum crimen solius Dei judicio sit relinquendum jamjam supra responsum est", *Ibíd*: 1095; "utrumnam humanae laudis cupidus apostolicum thronum conscenderit incertum est, ideoque solius Dei judicio relinquendum est", *Ibíd*: 1092.

15 "Ergo si destruitur ordinatio Formosi, quare non calumniatur et Marini, qui similiter episcopus fuit?", *De causa Formosiana libellus:* 130. Recordamos que, dejando de lado a Pedro, el de Marino I es el unico caso che conocemos anterior a Formoso de un obispo que pasase a la sede romana.

16 "Quod si tu, inquam, dixeris episcopum illicitum esse scandere ad papatum, pavendum est ne irritum dicas Marinum, et ejus factum" (*Super causa et negotio Formosi papae:* 1111).

17 "Actor; Factum esse in *ascensione sedis* ex parte licitum, ex parte, dico, illicilum, siquidem ex interiori et exteriori esse, unus est homo. Facta vero ejus absit ut opinentur irrita! [...] Esto licet quod ascendit praevaricabile: non tamen quae post fecit, id non praevaricabile" (*Ibíd:* 1105-1107).

18 "Quod ordinatio Formosi rata omnimodis sit..." (*De causa Formosiana libellus:* 136).

19 En numerosos pasajes el autor evoca esta interpretación. A modo de ejemplo podemos citar, "si potuit indignus Iudas baptizandi facultatem accipere, potuit et indignus Formosus et habere", *Ibíd:* 122; "Quod liciter fuisset malus, in nullo nocuisset ordinatio suis", *Ibíd:* 136.

20 "[...] nec transfertur de minore civitate ad maiorem, qui hoc non ambitu aut propria voluntate facit, sed aut vi a propria sede pulsus aut necessitate coactus aut utilitate loci aut populi, non superbe sed humiliter ab aliis translatus et intronizatus est. Quia homo videt in facie, deus autem in corde. Non ergo mutat sedem qui non mutat mentem" (*Invectiva in romam pro Formoso papa:* 151).

costumbre.[21] Es perceptible también en este escrito que las intenciones del obispo fuesen el problema principal; así, intentando reforzar aún más el rechazo a los cargos de ambición, el autor subrayó que Formoso había sido entronizado contra su voluntad, por *vim* (*Ibíd*: 139). Y del mismo modo que numerosos cambios de sede habían sido considerados legítimos en el pasado por la institución eclesiástica, también el del obispo debía serlo. Por ende Formoso no debía ser acusado de invasor o de ilegítimo porque sus acciones eran acordes a lo establecido en los cánones y en la doctrina.[22]

Breves consideraciones finales

Concluyendo esta breve exposición de estas interpretaciones, podemos efectuar algunas consideraciones. En primer lugar que en todos estos escritos, junto a los argumentos y ejemplos, los autores retomaron también los términos específicos presentes en los cánones y decretales. El vocabulario de la *stabilitas* episcopal observable en las fuentes de principios del siglo X es entonces adscribible en modo prevalente a la tradición canonico-doctrinal disponible y aceptada en esa época. Pensamos además que la multiplicidad de términos empleados para designar tales cambios, o sea la falta de una terminología precisa evidenciada en las fuentes, puede ser relacionada con la ambigüedad y la heterogeneidad intrínsecas a tal tradición.

En segundo lugar, que la discusión sobre la legitimidad de Formoso y de sus acciones –así como el anterior debate entre Hincmaro y Anastasio en relación al pasaje de Actardo, entre otros– se conformó en una controversia de carácter jurídico al ser disputada principalmente en términos canónico-doctrinales. Estos escritos nos permiten apreciar entonces como en esta polémica, que marcó el fin del gran siglo carolingio, el ámbito de la tradición canónica se constituyó en un terreno privilegiado para la resolución de conflictos politico-sociales.

Por último queremos señalar que en virtud de una tradición compleja y heterogénea, el cambio de sede de un obispo podía ser considerado legítimo en inciertas y subjetivas circunstancias. Sin embargo no debemos pensarlo como un desorden o una desobediencia a la norma, sino como una constante adaptación. La falta de objeciones al caso precedente de Marino I nos sugiere que éstas podían ser realizadas, adquiriendo un claro valor político, cuando un grupo contrario buscaba deslegitimar sus adversarios. Sin embargo, pensamos que su uso o valor político no cancela la importancia jurídica de la discusión: la *stabilitas* de los obispos se presenta en esta época como una preocupación de real entidad en la regulación de la disciplina y función eclesiástica. Hemos visto que, contrariamente a cuanto se podría pensar en un principio, lejos de contar con un normativa siempre coherente o definida, sus diversas formulaciones generaron un marco de imprecisión sobre las condiciones y procedimientos. Este punto no debe ser subestimado porque muchas veces, como nos

21 "Utilitatis tamen causa et necessitatis, non superbia, sed advocatione et eleccione populi Romani, sicut Formosus, est in sancta et apostolica sede inthronizatus. Quid ergo, o Roma, asseris de Marino?", *Ibíd:* 145.

22 " [...] quia Formosum papam invasorem non fuisse declaravimus, ita eque an inique depositum restitui posse et de ecclesia ad ecclesiam migrare valuisse, sancti spiritus infusione delucidemus. Plurimos enim episcoporum aliis ex civitatibus ad alias causa necessitatis atque utilitatis necnon invitacionis et advocationis sanctorum utilitate patrum dicimus esse migratos", *Ibíd:* 149.

recuerda Reinhart Koselleck, "il succo politico emerge proprio sulla base dell'ambiguità semantica" (Koselleck, 2007: 94). En efecto, el problema canónico de la movilidad del clero se configurò en este período en un mecanismo privilegiado para dirimir disputas de carácter eclesiológico-político, con su correspondientes consecuencias económico-sociales. La *stabilitas* aparece entonces como un problema de gran importancia al interior de la institución ecclesiastica del siglo IX, siendo recurrentemente debatida a lo largo del período carolingio. Concluyendo podemos afirmar que la eficacia de esta acusación efectuada contra Formoso, cuyo objetivo claro era el de minar la legitimidad del pontífice y la del grupo a él asociado, se basó en los espacios abiertos a discusión y adaptación generados por la ambigüedad y la flexibilidad inherentes a la tradición canónica y doctrinal de este problema.

Bibliografia

Fuentes citadas

Admonitio Generalis (789), en *Capitularia regum francorum* (1883), Boretius, A. (ed.), M.G.H: Hanover, II, 1.

Ausilio, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi,* en Dummler, E. (ed.), Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts, Leipzig: S. Hirzel; Id., *De ordinationibus a Formoso papa factis,* en *Patrología Latina*, CXXIX, y en Dummler, *Ibid*,; Id., *Tractatus qui Infensor et Defensor,* en *Patrología Latina*, CXXIX.

Capitulario del año 814, en *Capitula excerpta de canone 10, Legum* (1835), Pertz G.H. (ed.), M.G.H.: Hannover, I.

Concilio de Antioquía, en *Les Canons des Synodes Particuliers* (1962), Joannou, P. (ed.), Grottaferrata: Tipografia italo-orientale S. Nilo.

Concilio de Aquisgrán (816), en *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (1759), Mansi, J. D. (ed.), XIV, Florencia: Coleti. Concilio de Cartago (IV), en *Concilia Africae a. 345-a. 525* (1974), Munier, C. (ed.), Turnhout: CCSL 149.1.

Concilio de Meaux (845), en *Concilia* (1984), Hartmann, W. (ed), M.G.H.: Hanover, III.

Concilio de Nicea en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (1962), Bologna: Centro di Documentazione Istituto per le Scienze Religiose.

Concilio de Sàrdica, en *Iuris ecclesiastici Graeconun Itistoria et monumenta* (1888), Pitra, J. B.(ed.), Roma: Typis Collegii urbani.

Concilio de Tours (813), en *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (1759), Mansi, J. D. (ed.), XIV, Florencia: Coleti.

Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni (1863), ed. Hinschius, P., Leipzig: Hanssen.

De episcoporum transmigratione, en Pozzi, I. P. (1958), Le Manuscrit tomus XVIIIus de la Vallicellana et le libelle 'De episcoporum transmigratione et quod non temere judicentur regule quadraginta quattuor', *Apollinaris*, 31.

Eugenio Vulgario, *De causa Formosiana libellus,* en Dummler, E. (ed.), Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts, Leipzig: S. Hirzel; Id., *Super causa et negotio Formosi papae,* en Patrología Latina, CXXIX.

Hincmaro de Reims, *Epistola 31, De quibus apud,* en Patrología Latina, 126.

Invectiva in Romam pro Formoso papa, en Dummler, E. (ed.) (1871), Gesta Berengarii imperatoris. Beiträge zur Geschichte Italiens im Anfange des 10. Jahrhunderts, Halle: : Waisenhaus.

Estudios

Arnaldi, G. (1978), "Prefazione", en Lapôtre, A., *Études sur la Papauté au IXe siècle*, Torino: Bottega d'Erasmo.

Burns, J. H. (1988), *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaudemet, J. (1958), "L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)", en Le Bras, G. (ed), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, III, París: Sirey.

Koselleck, R. (2007), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna: CLUEB.

Ohme, H. (2012), "Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (692): Councils and Church Fathers", en Hartmann, W. y Pennington, K. (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington DC: The Catholic University of America Press.

Pozzi, J. P. (1953), *Le fondement historique et juridique de la translation des évêques depuis les premiers documents du droit canonique au décret de Gratien*. Paris: Université di Paris.

Sommar, M. (2002), "Hincmar of Reims and The Canon Law of Episcopal Translation", The Catholic Historical Review 88: 3, pp. 429-445.

Sommar, M. (1998), *The changing role of the bishop in society: episcopal translation in the Middle ages*, PHD tesis: Syracuse University.

Yarza, F. (1985), *El Obispo en la organización eclesiástica de las Decretales pseudoisidorianas*. Pamplona: EUNSA.

LOS FUNDAMENTOS RETÓRICOS DEL PODER EN LA BAJA EDAD MEDIA: EL CASO DE LA FAZAÑA CASTELLANA

MAXIMILIANO SOLER BISTUÉ
UBA - SECRIT-CONICET

Si bien el siglo XIII fue en Inglaterra y Francia tanto como en el reino de Castilla la época de afirmación de las monarquías, esta consolidación no se dio de manera pacífica ni consensuada con la nobleza. Es por ello que este trabajo considera con especial atención la contienda entre estos actores políticos que agitó a Castilla desde la segunda mitad del siglo XIII hasta fines de la siguiente centuria. En este contexto, los textos que constituyeron el objeto de nuestra labor de investigación en los últimos años pueden considerarse no solo como una reafirmación, tardía si se quiere, del derecho señorial sino también como la manifestación de una concepción de corte aristocrático y anti-regalista del regimiento del orden social y del ejercicio del poder político que intentaba reivindicar las prerrogativas de la nobleza (posesión de fueros propios, uso de la violencia, exenciones fiscales varias) que la tendencia centralizadora del proyecto del Rey Sabio, continuado por Alfonso XI, amenazaba. El manuscrito 431 de la BNE constituye uno de los mayores testimonios de un intento de formalización escrita, a mediados del siglo XIV (1360-1370), del derecho señorial nunca fijado oficialmente en Castilla: los textos allí reunidos propugnan la recuperación de un pasado "ideal" y revelan la voluntad de sostener un orden social y político tradicional según el cual la relación entre el rey y los nobles se concibe acorde a los términos de la mentalidad señorial: equilibrio del poder, mutuo apoyo, plena vigencia del lazo personal entre el rey –*primus inter pares* antes que soberano– y los grandes señores de la tierra cuyos fundamentos políticos, institucionales y jurídicos (el sistema de behetrías y la relación feudo-vasallática, entre otros) ya habían entrado en una etapa de decadencia irreversible.

Ahora bien, el problema central que tuvo que afrontar la consolidación de la monarquía es el de la creación del derecho, conflicto que atañe tanto al derecho municipal, al derecho señorial como al derecho regio. Y es precisamente la actividad a través de las fazañas la que pretende limitar la acción legislativa de Alfonso X a mediados del siglo XIII que impulsaba el monopolio de la creación del derecho (Aquilino Iglesia Ferreirós, 1977: 146). Distintos investigadores (Sánchez, 1929; García Gallo, 1936-1941; Bermejo, 1972; Gómez Redondo, 1998, entre otros) han coincidido en general en que la *fazaña* es una forma narrativa breve de carácter jurídico vinculada al derecho consuetudinario en la que puede o no haber una sentencia y en la que prima la organización narrativa con un planteamiento rápido de la intriga, muy similar al exemplum medieval. La *fazaña* puede contener, asimismo, un alto grado de información elidida o bien un detallismo en la caracterización de los personajes que

presupone en el receptor un conocimiento previo de los hechos y circunstancias que rodean el caso. Gómez Redondo ha sugerido que esta característica es propia del *Libro de los fueros de Castiella* antes que de cualquier otro texto de su tipo. En efecto, los personajes históricos se mencionan allí "como si la autoridad que de ellos dimanara quisiera vincularse con el proceso de legislación" (Gómez Redondo, 1998: 296). Si bien en muchas *fazañas* es el rey la figura de autoridad sobre la que descansa el texto legal, llama la atención que frecuentemente el monarca y nobles de distinta jerarquía comparten un mismo plano de autoridad y legitimación en los textos legales. En algunas fazañas, las estrategias narrativas y los procedimientos discursivos se constituyen en hechos de orientación argumentativa proveyendo coherencia y verosimilitud a una suerte de "principio de desigualdad ante la ley". La representación exhaustiva del pasado y la experiencia humana que se dan cita en la escritura del texto jurídico cede terreno a la eficacia política y simbólica de una arquitectura argumental en la que la anécdota y el relato legendario ocupan un lugar de privilegio.

José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco sostiene, por otra parte, que el *Fuero Viejo* (emblema del derecho señorial tardío) "encierra el intento de orientar, en favor de los sectores señoriales jurisdiccionales, las relaciones jurídicas *existentes* en el seno de una sociedad estamental concreta, la castellana" (Pérez-Prendes, 1998: 298; bastardillas en el original) y amplía además los alcances del término "señorial" a que refiere este tipo de derecho a los señores eclesiásticos:

> [L]o que realmente preocupa a estas clases, no es participar o no en la circulación de todos los bienes e intereses sociales posibles, sino *ser reconocidas en su autoridad para crear o permitir los marcos jurídicos* en que esos tránsitos se producen (Pérez-Prendes, 1998: 300; las bastardillas son mías).

Pérez-Prendes establece que el conflicto de fondo sobre el que el prólogo del *Fuero Viejo de Castilla* (1356) viene a incidir es el de la atribución de creación de derecho en Castilla por parte de la nobleza. Este autor ofrece asimismo una clave de lectura que permite explicar los posibles malentendidos a la hora de interpretar el carácter (señorial, monárquico) del *Fuero Viejo de Castilla*: si se atiende únicamente a los contenidos normativos y se prescinde del todo de la intención de asumir un protagonismo creador en lo jurídico, se trataría de un Derecho para los señores que, visto desde la fuente creadora, puede ser perfectamente real y no señorial (Pérez-Prendes, 1998: 302; bastardillas en el original). De allí la pertinencia de un análisis formal, estilístico y retórico del texto jurídico.

Ahora bien, el mismo Pérez-Prendes argumenta con sólidos fundamentos que "lo realmente importante para tipificar el Derecho señorial es la facultad de aplicar preceptos por parte de las instancias señoriales" de modo tal que "resulta necesariamente puesto al descubierto que cualquier fuente jurídica puede quedar 'señorializada' si se la utiliza por ellas" (Pérez-Prendes, 2006: 126). Este mismo proceso de "señorialización" (esto es, la aplicación directa y consciente por parte de instancias señoriales de normas de fuentes diversas) explica, según este autor, que "no haya sido

necesaria ni operativa la formación de un 'corpus' de disposiciones propiamente señoriales" (Pérez-Prendes, 2006: 130).

De allí la centralidad de la *fazaña* en este panorama jurídico de la Castilla bajomedieval: un estudio formal y exhaustivo de las distintas modalidades de esta forma narrativa breve en el siglo XIV como el que aquí propongo permitirá poner de relieve la configuración ideológica y política de una forma de administración del poder alternativo a la arquitectura jurídico-política alfonsí y al Ordenamiento de Nájera (1348) que llevó a cabo su bisnieto, Alfonso XI.

En este sentido, resultaría especialmente esclarecedor un estudio de conjunto, diacrónico y evolutivo de la *fazaña* castellana desde sus formas más primitivas hasta sus realizaciones más acabadas, hacia mediados del siglo XIV, momento en que la fazaña demuestra un mayor desarrollo narrativo y un carácter decididamente "novelesco" en comparación con sus primeras manifestaciones.[1] La particular inestabilidad connotativa del término que allí se pone de relieve es invaluable para cualquier estudio ulterior de estos textos especialmente si consideramos la sedimentación y el desplazamiento semánticos que marcan un camino de impertinencia semántica a pertinencia ideológica, para emplear libremente una expresión de Corinne Mencé-Caster (2002).

Asimismo, si todo ordenamiento jurídico presupone al menos dos formas de solucionar un caso o un conflicto, esto es, dos sistemas decisorios contrapuestos, el presente trabajo se propone llamar la atención sobre una de estas formas: la versión señorial tardía de la ley y de la historia que en la primera mitad del siglo XIV antagonizó con la consolidación jurídico-política de corte monárquico y centralizador llevada a cabo por Alfonso XI a partir del Ordenamiento de Nájera (1348), entre otros instrumentos de gobierno.

En el proyecto de Alfonso el Sabio puede vislumbrarse la gestación de una matriz jurídica que daría los fundamentos legales y políticos para la consolidación de la monarquía en Castilla. Esta matriz fue fuertemente resistida, mediante las armas y las letras, por los grupos de poder que se vieron afectados: la reacción de la aristocracia castellana le costó el reinado a Alfonso X y la vida a Pedro I al tiempo que buscó imponer su propia versión de la historia (**Historia nobiliaria*, **Historia hasta 1288 dialogada*) y del derecho (*Fuero Viejo* y los textos incluidos en el manuscrito 431, entre otros). Lerma y Montiel tuvieron correspondencias inmediatas en las iniciativas culturales, políticas y jurídicas de su tiempo cuyas resonancias se fundieron en el caótico período en el que se compuso el manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de España. Los textos aquí reunidos participan de una estructura fenomenológica instituida por aquellos sucesos violentos que se orientó tanto a justificar estos acontecimientos como a invalidar todo aquello que no reconociese la legitimidad de la naciente dinastía Trastámara.

La intencionalidad política que motiva la composición del códice no se limita al hecho concreto de esta empresa cultural sino que alcanza involuntariamente las tramas más sutiles del discurso jurídico dejando entrever en la fragmentación perceptiva de los

1 El trabajo de Jakov Malkiel (1950), desatendido en general por quienes han estudiado este tipo de textos, sigue la frondosa evolución del término desde sus orígenes hasta bien entrado el siglo XV y constituye un antecedente ineludible para esta línea de trabajo.

acontecimientos narrados y en la asignación arbitraria de un sentido a los mismos no solo una parcialidad idiosincrásica de corte aristocrático y anti-regalista, sino también el impacto de la crisis que comenzaba a socavar la cosmovisión medieval. El manuscrito 431 es un intento desesperado por aferrarse a las formas y sentidos tradicionales reivindicados por la nobleza sin advertir que la fuerza de ese gesto y la firme voluntad de sostener un orden social y político tradicional imprimirían paradójicamente en el discurso los rasgos de ese cambio irreversible. Volcándose hacia un pasado distante pero no remoto, la *fazaña* y el relato anecdótico cargan con el peso de ofrecer una versión parcial de la historia y, al mismo tiempo, pautas modélicas de conducta social. En los textos nobiliarios, la función testimonial se destaca como antecedente jurídico y como registro fehaciente del modo de ser de las cosas según la tradición: apelar a un orden transmitido desde hacía siglos reescribiendo los relatos fundacionales de Castilla se convirtió en la mejor estrategia para algunos de estos actores sociales en contienda en vistas a subvertir el orden instituido en el presente y legitimar una nueva dinastía.

Los usos del discurso en sus distintas modalidades (el discurso didáctico-ejemplar, el discurso historiográfico y el discurso jurídico) ponen de relieve la dialéctica entre un pasado mítico y remoto y el convulso presente del siglo XIV. Es la particular reelaboración y transmisión de estos relatos a partir de estrategias fragmentarias de organización de los materiales la que permite afianzar un sistema de creencias y representaciones desde el cual la arbitrariedad argumentativa se vuelve *legible*. Una vez instituido el orden tradicional como marco más amplio de significación, lo arbitrario, no justificado ni razonable en términos argumentativos, se vuelve *justo* conforme a esta legalidad que se constituye tanto en base a códigos implícitos como a una mentalidad compartidos por la comunidad. Las condiciones de posibilidad de producción y recepción de estos textos encuentran parcialmente su explicación en un contexto de inestabilidad social y política que imprime en el discurso una huella indeleble: se trata de la escritura de la historia y del derecho en tiempos de crisis.

Finalmente, en los textos incluidos en el manuscrito 431 conviven tendencias aparentemente antagónicas: por un lado, una tendencia relativamente conservadora respecto de las fuentes jurídicas y las relaciones políticas y sociales que se pone de relieve en la refundición homeostática del pasado a través de la recuperación del derecho señorial y la puesta por escrito de fuentes orales. Por otro lado, la reelaboración de esas formas atávicas de formalización del derecho a través de la introducción de cambios formales que dan lugar a disposiciones relativamente novedosas y de compleja estructura narrativa destinadas paradójicamente a configurar una imagen idealizada de un pasado remoto. La tendencia conservadora, que podríamos denominar *estratégica*, proporciona un andamiaje jurídico en base al cual se sostuvo un estatus quo. Complementariamente, el impulso innovador, que podríamos caracterizar como *épico*, suministró una legitimación adicional de ese *ordo* en ese gesto aparentemente anacrónico que se valió de la anécdota en su modalidad jurídica para capitalizar políticamente un pasado casi legendario. Esta tensión es consecuencia de la puesta en marcha de un andamiaje ideológico que excede el propósito específico según el cual estos textos fueron redactados y que revela la inscripción del tiempo histórico en el texto. Es en este punto donde la sombra de la crisis política del siglo XIV se cierne sobre los textos y el conflicto social impacta en la configuración del discurso.

Ahora bien, en los episodios legendarios el discurso alcanza los umbrales de lo que Bajtin ha denominado el "hipérbaton histórico", es decir, a "representar como existente en el pasado lo que de hecho solo puede o debe ser realizado en el futuro; lo que en esencia constituye una meta, un imperativo y, en ningún caso, la realidad del pasado" (Bajtin, 1989: 299).

La potencia expresiva que estos textos manifiestan refuerza los efectos de sentido desencadenados por la performatividad propia del discurso jurídico, efectos, por otra parte, anclados en la memoria colectiva de un pasado que se concibe como un modelo intemporal y que se actualizan en el presente de la enunciación. [2] La materia legendaria, en definitiva, opone a la concepción unitaria y universalista del pasado y de la sociedad, el interés particular que se proyecta en ese otro tiempo, el pasado heroico, y ese otro espacio en disputa, Castilla.

El futuro que configura la escritura del derecho y sobre el que se proyecta ese pasado modélico, entonces, es un *futuro anterior*, es decir, literalmente, un futuro que se concibe como proyección de un pasado ideal sobre ese presente imperfecto y conflictivo. Toda situación fundadora de derecho, por su prospectividad, recurre a la categoría gramatical de futuro anterior en la medida en que legitima retroactivamente la violencia que ha atentado contra un estado de cosas en el presente en nombre de un nuevo orden todavía no instituido. Y ese nuevo orden, ese futuro "anterior", solo puede hallarse en el pasado y en una visión local de la historia.

Bajo esta perspectiva, el texto jurídico se constituye, toda vez que se contempla la dimensión epistemológica del mismo, como fenómeno discursivo, como forma de conocimiento y como hecho ideológico.

Bibliografía citada

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

Bermejo, J. L. (1972), "Fazañas e historiografía", *Hispania* 32, pp. 61-76.

Campbell, K. (2005), "Ritual Narrative, Ritual Time", en Alvar, C. y Paredes, J. (eds.), *Les chansons de geste. Actes du XVI^e Congrès International de la Société Rencesvals, pour l'Étude des Épopées Romanes*, Granada: Universidad de Granada.

García Gallo, A. (1936-1941), "Textos de derecho territorial castellano", *Anuario de Historia del Derecho Español* 13, pp. 308-396.

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

Iglesia Ferreirós, A. (1977). "Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio", *Historia, instituciones, documentos* 4, pp. 115-198.

Malkiel, Y. (1950), "Old Spanich fazaña, pa(s)traña and pos-t(r)ija", *Hispanic Review* 18.2, pp. 135-157 y 18.3, pp. 244-259.

Mencé-Caster, C. (2002), "De l'impertinence sémantique à la pertinence idéologique. Recherches sur la structuration de lieux idéologiques dans le récit héroïque castillan. Le cas de la *Chanson du Cid*", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 25, pp. 39-47.

Pérez-Prendes Muñoz Arraco, J. M. (1998). "La frialdad del texto. Comentario al prólogo del *Fuero Viejo de Castilla*", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 22, pp. 297-322.

2 Con respecto a la función identitaria que la narrativa ritual constituye en el seno de una comunidad según la cual la audiencia construye un sentido social de manera interactiva, remito al sugerente estudio de Kimberlee Campbell (2005).

Pérez-Prendes Muñoz Arraco, J. M. (2006), "Consideraciones sobre el derecho señorial", *Ariadna* 18, pp. 119-131.
Sánchez, G. (1929). "Para una historia de la redacción del antiguo derecho territorial castellano", *Anuario de Historia del Derecho Español* 6, pp. 260-328.

LA NOCIÓN DE "SERVICIO AL REY" EN LOS CONFLICTOS DE LOS PECHEROS ABULENSES DEL SIGLO XV

TAMARA SOMOZA
UBA

I. Introducción

Los diversos actores que forman parte del escenario político de los concejos castellanos de la Baja Edad Media utilizan la noción de "servicio al rey" en sus intervenciones. Elites concejiles, miembros de la nobleza, representantes pecheros y la propia monarquía se valen de este concepto de amplio arraigo en la cultura política de la época.

En esta contribución nos proponemos analizar el despliegue de la lógica servicial en el discurso de los pecheros, cuestión poco tratada por la historiografía. Para ello, abordaremos el caso abulense en el conflictivo siglo XV, centrándonos en las disputas por cuestiones relativas a la fiscalidad, apropiación de tierras y endeudamiento, aspectos centrales que hacen a las condiciones de vida y reproducción del colectivo tributario.

El análisis documental aportará elementos significativos para comprender el sentido que asume esta difundida noción y las cualidades del vínculo político complejo establecido entre los pecheros y la monarquía.

II. El servicio al rey: un breve recorrido historiográfico

La historiografía reciente ha revitalizado la noción de lógica servicial como elemento de legitimación política. Estos trabajos se han centrado en el estudio de las elites urbanas y de algunos miembros de la alta nobleza, quienes presentan sus acciones políticas como cumplideras al servicio del rey para justificarlas (Jara Fuente, 2013; 2010a; 2010b; 2007; Estepa Díez, 2010).

Individuos de linaje noble emplean la gramática servicial en vistas de legitimar sus conductas y deslegitimar las de sus rivales políticos.[3] A su vez, miembros de las elites urbanas se valen de este concepto a la hora de negociar y reivindicar su condición de privilegio (Estepa Díez, 2010). Como podemos observar a partir de esto, la naturaleza del vínculo político que los privilegiados establecen con el monarca es de carácter individual: el servicio prestado a la monarquía se verifica en las acciones que ellos describen.

3 Diego Hurtado de Mendoza, en su enfrentamiento con el concejo de Cuenca afirma que sus conductas se encuentran bajo el parámetro del servicio al rey y a la ciudad: "bien sabedes commo yo sienpre fui justificado en mi bevir bien, e todos los míos, e agora non entiendo mudar otra costunbre sinon seguir el serviçio del rey, mi sennor, e el pro común de esta çibdat, aunque pese a esos buenos de profetas." Jara Fuente (2007: párr. 16).

Por otro lado, la noción también se utiliza para enjuiciar el accionar regio. Así Jara Fuente advierte que a lo largo del siglo XV los concejos castellanos rechazan las mercedes otorgadas por los monarcas a los linajes nobles, cuestionando al poder soberano en términos del "incumplimiento de los deberes inherentes al oficio y posición sistémicos que desempeña y ocupa" (Jara Fuente, 2007: párr. 4). Se somete a crítica la conducta puntual del rey que se aleja de los preceptos a los que supuestamente la Corona, como entidad abstracta, se debería ajustar.[4]

El autor sugiere que la lógica servicial no se trata de un simple recurso retórico, sino que está "cargada de un significado político legitimador/deslegitimador" (Jara Fuente, 2007: párr. 14) que juzga intervenciones políticas y que ejerce una influencia concreta en la realidad: quienes apelan a esta lógica se ven obligados a ajustar sus conductas al modelo de servicio.[5] El concepto de deservicio, por su parte, se emplea para descalificar acciones de otros actores con los que se enfrenta el enunciador. Servicio y deservicio conforman las dos caras de la misma moneda.[6]

En esta contribución nos enfocaremos en los sectores pecheros, postergados por estos estudios, quienes también movilizan el recurso al servicio, con el objetivo de defender sus intereses.

III. Los pecheros abulenses y la retórica servicial

En este apartado analizaremos el despliegue de la idea de "servicio al rey" en los conflictos que protagonizan los pecheros abulenses. Si las elites y los nobles utilizan en general la noción para legitimar sus acciones políticas, los pecheros lo hacen para instar a la monarquía a actuar a favor de sus intereses. Los tributarios, lejos de conformar un sujeto pasivo como tradicionalmente han sido caracterizados, intervienen en política a pesar de estar excluidos de los principales espacios de decisión.[7] A través de la retórica servicial, los representantes pecheros indirectamente enjuician las acciones de los reyes.[8]

---

4 La distinción entre monarca y Corona en Nieto Soria (2010).

5 "las elites, en sus tareas de gobierno, se veían obligadas a ajustar su conducta a ese modelo de servicio público al que ellas mismas declaraban adaptarse; y, aunque ello tuviera, las más de las veces, un carácter más ideal que real, entiendo que hubo de tener una cierta influencia en el ejercicio del poder por parte de dichos grupos dominantes." Jara Fuente (2007: párr. 58). En su enfrentamiento con los regidores de Cuenca, Diego Hurtado de Mendoza es muy cuidadoso en legitimar sus posiciones y su proceder. Esto "explica su sujeción a categorías culturales cuya amplia (si no universal) aceptación las transformaba en marcadores conductuales e identitarios de primer orden... procura someter en todo momento su proceder al juicio de esos marcadores culturales..." Jara Fuente (2010a: 292).

6 Alfonso Antón señala la necesidad de indagar en la función práctica que cumplen ciertos valores de la política medieval, como es el de servicio (y deservicio) al rey, en procesos de legitimación o de descalificación de acciones políticas. Alfonso Antón (2007). En este sentido, destaca Jara Fuente: "el juego de nociones servicio/deservicio, adquiere una relevancia política de primer nivel que se utiliza (incluso manipulándola, desde luego) para caracterizar la propia conducta o la conducta del otro, notándola del correspondiente carácter positivo o negativo." Jara Fuente (2007: párr.10).

7 Un trabajo pionero sobre la relevancia de la participación política de los pecheros: Monsalvo Antón (1989).

8 Resulta de gran interés esta cuestión, ya que la historiografía en general se ha referido a la monarquía bajomedieval como protectora de su cuerpo tributario, especialmente a partir del reinado de Juan II,

La cuestión fiscal constituye un ámbito significativo para apreciar este fenómeno. En 1476 los pueblos de la tierra solicitan a Isabel I que se deje sin efecto una ordenanza sobre el cobro de sisas "por vertud de mis cartas e mandamientos que para ello tenéis."[9] Al tratarse de una intervención política en la que pretenden liberarse del pago de una carga puntual, los pecheros argumentan que siempre cumplieron con todas las contribuciones según la conveniencia de la reina y su servicio: "la dicha Tierra está mucho turbada porque nunca vino mandamiento pechería ni contribuçión nin enpréstidos ni nesçesidades desa Tierra que ellos con el çelo e deseo que conviene a mi serviçio no lo oviesen padesçido e pagado."[10] La tierra, en caso de aplicarse la orden regia, se despoblaría en su deservicio: "de lo qual todo diz que a mi se á seguido e sigue grand deserviçio e en la dicha Tierra daño e que se despuebla e de cada día se despoblaría más sy a esto se diese logar."[11] Los pecheros refieren al servicio/deservicio para ganar la voluntad de la reina logrando que intervenga a su favor en cuestiones acuciantes vinculadas a la fiscalidad.[12]

Es interesante observar que son los pueblos de Ávila los que elevan el pedido a la monarquía apelando a la retórica servicial. A diferencia de lo que ocurre con los nobles o los caballeros, en este caso el vínculo con la Corona se establece de manera colectiva. El servicio al rey lo realiza la comunidad en su conjunto.

En los litigios por la toma de tierras también el servicio al rey aparece cuando está involucrada la comunidad de pecheros; mientras que permanece ausente en los casos que involucran disputas entre propietarios individuales.[13]

---

derivando de esta cualidad un genuino ideario promonárquico entre los pecheros. Al respecto**,** Monsalvo Antón (2001) y Lorenzo Cadarso (1996).

9 Martín Rodríguez, J. L. (1995), doc. 32, 20/03/1476, p. 80.

10 *ibid.*

11 *ibid.*

12 La imposición de nuevos portazgos y tributos en general y la responsabilidad monárquica en la imposición de los mismos, también constituye un motivo de malestar en el ámbito local. El problema también aparece en las Cortes, lo que indica su carácter general. Los procuradores señalan, expresando reclamos de distintos sectores incluyendo a los pecheros, que los monarcas habían dado licencia para que "algunas huniversydades e fortalezas e alcaydes e otros cavalleros e personas singulares sus cartas e avaláes de facultad e liçençia para pedir e levar de nuevo portazgo…" Luis López, C. (1993), doc. 2, 21/09/1479, p. 15. Las exenciones fiscales también suscitan numerosos conflictos. En su trabajo sobre la construcción de los privilegios de las élites, Luchía advierte que la graciosa política monárquica se encuentra limitada desde abajo por las presiones de la organización política de los pecheros, ya que la obtención de la exención que implica la posición privilegiada afecta el desarrollo de sus economías. El discurso de la obediencia es utilizado para evitar la creación del privilegio. (Luchía, 2015).

13 En esos casos, los querellantes utilizan otro tipo de fórmulas, sin hacer mención alguna al servicio al rey. Por ejemplo, piden que se cumpla todo lo solicitado "de derecho todo byen e conplidamente". Asi sucede por ejemplo cuando dos vecinas de Salamanca piden seguro a los Reyes Católicos de unos vecinos de Ávila, que habían avanzado sobre determinada posesión. Martín Rodríguez, J. L. (1995), doc. 47, 29/11/1476, p. 117. Además, el daño que provocan quienes perturban la posesión del espacio no se iguala al daño del rey, la ciudad y su servicio, sino al daño hacia esas personas y sus bienes. Por ejemplo, en 1477 Fernando e Isabel otorgan un seguro a los hermanos Diego y Juan de Vandadas, quienes temen que Diego del Águila los ataque por un pleito que tenían con él por ciertas heredades que éste les había ocupando. Si los llegase a atacar: "el dicho Diego del Águila o sus parientes e omnes e criados les farán o mandarán fazer algund mal o daño o desguisado contra derecho en sus personas e bienes e omes e criados, en lo qual diz que sy asý oviere a pasar ellos diz que reçebirían grand agravio e daño e nos

En los distintos pleitos recuperados en el *Asocio* se desprende que si bien la mayoría de las sentencias dictadas concluyen favorablemente a la restitución de las tierras que habían sido usurpadas, éstas solo excepcionalmente fueron restituidas.[14] La retórica servicial como estrategia pechera se nos revela cuando los procuradores igualan la ejecución de las sentencias a favor de la comunidad con el servicio al rey: si las demandas se resuelven a su favor, el servicio al rey está garantizado.

Alfonso Sánchez del Tiemblo eleva las demandas de los pecheros en numerosos conflictos. Es muy frecuente encontrarlo insistiendo en el cumplimiento de los fallos regios a favor de la comunidad: "en todo e por todo, según que en ella se contenía; e donde asy lo feziese, que faría bien e derecho e conpliría serviçio e mandado del dicho señor rrey…"[15] Este recurso discursivo tiene por objetivo pautarle a la monarquía los pasos a seguir. No es pura retórica sino intereses concretos: si los pecheros tienen tierras, tributan; si evitan la señorialización, el rey gana su potestad jurisdiccional.[16]

En 1476 los pecheros de la tierra señalan el incumplimiento de las sentencias que ordenan la restitución de tierras y espacios comunales y solicitan a la reina que se ejecuten de una vez. El pleito se encuentra pendiente desde el reinado de Juan II, que al igual que Enrique IV había ordenado la efectiva restitución de las tierras. Sin embargo, las apelaciones de los apropiadores se habían interpuesto para impedir la ejecución de los fallos.[17] La monarquía no demuestra eficiencia en la satisfacción de las las demandas pecheras, situación que no parece sufrir modificaciones durante el reinado de Isabel. Los pecheros señalan la continuidad de las acciones que afectan sus intereses y con ello la promoción del deservicio. Si los caballeros continúan con la apropiación de tierras, los pecheros no pueden servirle al rey como prentenden. Al responsabilizar de estas circunstancias a los propios enviados de la monarquía, ponen en cuestión los dispositivos previstos por ella para resolver sus reclamos: "no se han cunplido por las dichas mis justiçias e algunas personas e conçejos de nuevo se han entrado e algunos de los dichos términos e los han ocupad e ocupan…"[18]

En los conflictos por moratorias e impago de deudas de los pecheros, también reaparece la retórica servicial. La aljama de judíos, conocida por el desempeño de

---

suplicaron e pidieron por merçed çerca dello les proveyésemos de remedio con justiçia…". Martín Rodríguez, J. L. (1995), doc. 49, 28/01/1477, p. 120.

14 Sobre el fenómeno generalizado de usurpación de comunales en Ávila: Monsalvo Antón (2001).

15 Luis López, C. y Del Ser Quijano, G. (1990), doc. 72, 21/01/1414-15/08/1415, p. 203; doc. 73, 21/01/1414 – 6/09/1415, p. 210; doc. 74, 21/01/1415-10/10/1415, pp. 230-231; doc. 75, 21/01/1414-22/10/1415, p. 286; doc. 76, 21/01/1414-2/11/1415, p. 322; doc. 77, 21/01/1414- 20/04/1416, p. 343, entre otros.

16 El recurso discursivo se emplea dentro de un universo de representaciones que la propia monarquía sostiene y difunde; desde el discurso regio, la restitución de los términos comunales también se asocia a su servicio y al bien común. Juan II había ordenado a las justicias que: "cunplades… porque asý entiendo que cunple a mi serviçio e al bien común de la dicha Çibdad e de su Tierra e a guarda e conservaçión de mi derecho e serviçio…" Martín Rodríguez, J. L. (1995), doc. 43, 15/06/1476, p. 105. La ocupación de términos, por el contrario, se iguala a su deservicio: "En lo qual sy asý pasase, a mí recresçería deserviçio e a la dicha Çibdad e su Tierra e vezinos e moradores della grande daño." *Idem*, p. 106.

17 Ante la restitución se "ynterposieron de vós çiertas apelaçiones con intençión de enbargar la dicha esecuçión." *Idem*, p. 104.

18 *idem*, p. 109.

algunos de sus miembros en los circuitos de crédito[19], se dirige a la monarquía solicitando que se les permita dar préstamos con interés, debido a la prohibición que establecía una ley ordenada en Madrigal.[20] El procurador de la ciudad y tierra de Ávila hace hincapié en la necesidad de los préstamos[21], pero insiste en el daño que causan los intereses usurarios sobre sus economías; de mantenerse así esta situación, los tributarios deberían irse a vivir a lugares de señorío y se despoblaría la ciudad y la tierra.[22] El despoblamiento con el consiguiente descenso en el número de tributarios, por tanto, trae aparejado el deservicio al rey. La comunidad insiste, entonces, en que se permitan los préstamos, pero sin la carga de intereses. A través del discurso sobre el despoblamiento del realengo, se quiere obligar al monarca a actuar a su favor.

El procurador de la aljama, por su parte, afirma haber realizado préstamos "*por nós servir e fazer buna obra a la dicha Çibdad e su Tierra buscava enprestados los maravedís para los socorrer e para las cosas conplideras a nuestro serviçio e a pro e bien común de la dicha çibdad.*"[23] De no cancelarse las deudas y de seguir otorgándose cartas de espera a los deudores, la aljama se despoblaría, dando lugar al deservicio del rey.[24] Como vemos, la asociación entre servicio y poblamiento y entre deservicio y despoblamiento es un tópico utilizado por unos y otros para obtener el favor monárquico.

Sin embargo, es interesante señalar que en la mayoría de los pedidos de moratorias de pago[25] que realizan los pecheros a los soberanos, no encontramos casi referencias al servicio del rey. Resulta factible que esta ausencia responda al carácter particular de los reclamos; en contraste con el empleo sistemático de esta noción en aquellas demandas que comprenden a la comunidad tributaria como conjunto. Dicho en otras palabras, cada pechero particular no sirve al rey; la monarquía no se relaciona con los pecheros como tributarios individuales sino que se relaciona con la organización colectiva, políticamente organizada.

---

19 Dueños de capital líquido, los judíos se desempeñan como financistas de los reyes, se dedican al arrendamiento de impuestos y al préstamo con interés, prohibido para los cristianos. Monsalvo Antón (2012).

20 Martín Rodríguez, J. L. (1995), doc. 93, 18/09/1479, p. 243.

21 Idem, p. 244. El motivo por el cual el procurador señala la necesidad de los préstamos se puede deber al menester de los pecheros de tomarlos para hacer frente a las diversas obligaciones fiscales. La relación entre endeudamiento campesino y tributo feudal en Colombo (2015). En la intervención de la monarquía se aprecia la asociación entre préstamo y tributo. Ésta ordena que se devuelva a los judíos lo que éstos habían prestado: "salvo solamente aquello que luego los dichos labradores mostraron aver pagado de lo prinçipal que les prestaron por quanto los dichos judíos les prestaron e fizieron seyendo a ello conpulsos e por nuestro serviçio..." *Idem*, p. 248.

22 "los dichos judíos avían levado...no solamente el prinçipal más renuevos de renuevos... por cabsa de lo qual se avían ydo de la dicha Çibdad e su Tierra a otros logares de señoríos a bevir muchos de nuestros vasallos e que se yrían más, salvo esperando remedio..." *Idem*, p. 247.

23 *Idem*, p. 244.

24 *Idem*.

25 Solicitudes de carta de espera: Luis López, C. (1993), doc. 21, 09/02/1480, p. 58; doc. 44, 27/03/1480, p. 111; García Pérez, J. J. (1998), doc. 49, 9/09/1500, p. 106; doc. 60, 12/10/1500, p.123, entre otros.

IV. Conclusiones

La formulación del "servicio al rey" es utilizada por distintos actores concejiles abulenses. Miembros de la nobleza y las élites urbanas, procuradores pecheros, representantes de la aljama y la propia monarquía "comparten categorías, formulaciones y mecanismos de identidad y de elaboración de esa identidad" (Jara Fuente, 2010a: 294). En este trabajo nos hemos centrado en aquellos conflictos que involucran a los pecheros con el objetivo de realizar un análisis de la noción de servicio, aspecto descuidado por la historiografía y que nos permitirá aproximarnos al complejo vínculo que establecen los colectivos tributarios con el poder regio.

En las disputas por cuestiones fiscales, tierras y endeudamiento, cuestiones clave que afectan la reproducción de las unidades domésticas tributarias, observamos que el tópico servicial juega un papel clave en el discurso de los protagonistas. Puntualmente, el despliegue de este concepto por parte de la Comunidad responde a la necesidad de obligar al poder regio a intervenir a su favor.

A lo largo de estas páginas advertimos, además, que la utilización estratégica de la noción de servicio responde a la forma en que se configura el vínculo entre la monarquía y los sectores no privilegiados. La comunidad pechera, políticamente organizada, es la que realiza el servicio al rey, no los pecheros en tanto individuos particulares.

Si bien nos hemos centrado en el caso abulense, su estudio nos permite aproximarnos a la comprensión de la realidad de otros concejos castellanos bajomedievales.

Bibliografía

Documentación

García Pérez, J. J. (1998), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, vol. XVI*. Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Luis López, C. (1993), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, vol. II*. Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

Luis López, C. y Del Ser Quijano, G. (1990), *Documentación medieval del Asocio de la extinguida universidad y tierra de Ávila, vol. I*. Ávila: Ed. Gran Duque de Alba.

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

Estudios

Alfonso Antón, I. (2007), "Introducción: Cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales", *e-Spania* 4 https://e-spania.revues.org/3853 [consulta: 27/06/2016].

Colombo, O. (2015), "¿Por qué el campesino se endeuda? El significado de la usura medieval (Castilla, s. XV)", *Sociedades precapitalistas: revista de historia social* 5:1, pp. 1-20.

Estepa Díez, C. (2010), "Naturaleza y poder real en Castilla", en Jara Fuente, J. A., Martin, G. y Alfonso Antón, I. (coords.), *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Jara Fuente, J. A (2013), "Disciplinando las relaciones políticas: ciudad y nobleza en el siglo XV", en Monsalvo Antón, J.M. (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media Castellana*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Jara Fuente, J. A. (2010a), "Consciencia, alteridad y percepción: la construcción de la identidad en la Castilla urbana del siglo XV", en Jara Fuente, J. A., Martín, G. y Alfonso Antón, I. (coords.), *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Jara Fuente, J. A. (2010b), "Percepción de «sí», percepción del «otro»: la construcción de identidades políticas urbanas en Castilla (el concejo de Cuenca en el siglo XV)", *Anuario de Estudios Medievales* 40: 1, pp. 75-92.

Jara Fuente, J. A. (2007), "Commo cunple a seruiçio de su rey e sennor natural e al procomún de la su tierra e de los vesinos e moradores de ella. La noción de servicio público como seña de identidad política comunitaria en la Castilla urbana del siglo XV", *e-Spania* 4 http://e-spania.revues.org/1223 [consulta: 17/06/2016].

Lorenzo Cadarzo, P. (1996), *Los conflictos populares en Castilla (siglos XVI-XVII).* Madrid: Siglo XXI.

Luchía, C. (2015), "La construcción del privilegio: procesos de negociación de las élites en los concejos de realengo castellanos en el siglo XV", *Anuario de Estudios Medievales* 45: 2, pp. 853-879.}

Monsalvo Antón, J. M. (2012), "El enclave infiel: el ideario del «otro» judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla", en López Ojeda, E. (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión: XXII Semana Estudios Medievales*, Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

Monsalvo Antón, J. M. (2001), "Usurpación de comunales: conflicto social y disputa legal en Ávila y su tierra durante la Baja Edad Media", *Historia Agraria: revista de agricultura e historia rural* 24, pp. 89-122.

Monsalvo Antón, J. M. (1989), "La participación política de los pecheros en los municipios castellanos de la Baja Edad Media. Aspectos organizativos", *Studia Historica (Historia Medieval)* 7, pp. 37-93.

Nieto Soria, J. M. (2010), "Corona e identidad política en Castilla", en Jara Fuente, J.A., Martin, G. y Alfonso Antón, I. (coords.), *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

LA FIGURA ALEGÓRICA DESDOBLADA ALMA/CUERPO AL MARGEN DE LA SACRALIDAD EN EL POEMA CLERICAL LA *DISPUTA DEL ALMA Y EL CUERPO*

GABRIELA EDITH STRIKER
UBA

En este trabajo nos acercaremos al poema clerical la *Disputa del alma y el cuerpo* que se conserva de manera fragmentaria en un único manuscrito en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Se presume que este debate literario fue compuesto en la segunda mitad del siglo XII (Solalinde, 1933: 197, n. 6; Mayol Ferrer, 1996: 259; Franchini, 2001: 25, 29 y ss.) y que su fuente directa es el poema francés *Un samedi par nuit* que data del mismo siglo.[1] Más que una simple traducción, el texto castellano nos ofrece una recreación o "*libre adaptación*" (Franchini, 2001: 41) de su modelo francés. Pero solo disponemos de un códice que corresponde a un acta de donación fechada en 1201 en cuyo reverso fue copiado nuestro poema en prosa.[2] Este códice fue encontrado en el Monasterio de San Salvador de Oña, en la provincia de Burgos, y difundido desde su biblioteca. Por alguna razón el escriba, quien probablemente trabajaría en ese monasterio (Menéndez Pidal, 1926: 144 & Solalinde, 1933: 197, n. 6), dejó su tarea inconclusa, de modo que contamos con 73 versos mientras que se registran poco más de mil en dos de los manuscritos más extensos conservados del original francés (*P*, de 1078 versos; *B*, de 1060).[3]

La hipotética producción de la *Disputa del alma y el cuerpo* en el ámbito monástico explicaría la elección de sus dos personajes alegóricos, el alma y el cuerpo, para representar los interrogantes trascendentes del ser humano tales como la muerte y la vida del más allá ligados a los temas exclusivamente religiosos, el pecado y la culpa. Una visión del yo narrativo sostiene la presencia y disputa de las figuras alegóricas a las

1 El poema latino *Visio Philiberti* podría ser la fuente directa del poema francés e indirecta de la *Disputa del alma y el cuerpo.* A pesar de que la *Visio* ha sido tradicionalmente considerado el antecedente de la mayor parte de las versiones vernáculas, no se descarta que otro poema –compuesto en pareados monorrimos heptasilábicos y al que se ha denominado *Royal Debate*– sea el modelo directo de *Un samedi par nuit* e indirecto del texto castellano. Véase al respecto González-Blanco García (2010: 228).

2 Menéndez Pidal describe los aspectos gráficos de la copia: La letra del fragmento es muy de comienzos del siglo XIII, coetánea á la de la donación (1201), aunque más cursiva y peor formada; podría pertenecer al siglo anterior por su gusto y carácter, por la parte superior de los trazos verticales bifurcada y la parte inferior prolongada en un rasguito de derecha á izquierda, como se ve en varias cartas de la segunda mitad del siglo XII. (Menéndez Pidal, 1900: 450 y 1976: 165). Añade que "lo alto de la *l* bifurcado se ve, por ejemplo, en el diploma núm. 1622 del *Índice de Sahagún*, del año 1150" (*idem*). Pese a que el filólogo defiende en primera instancia la datación del poema hacia comienzos del siglo XIII, su observación de estos rasgos paleográficos y el cotejo con la grafía de otros textos como el ilustrado lo habrían llevado a reflexionar sobre una posible datación anterior.

3 Para ahondar en más información sobre otros manuscritos, véase Solalinde (1933: 196, n. 5).

que, por cierto, podemos identificar como un solo personaje que representa al hombre debido a la dependencia recíproca del alma y el cuerpo. No obstante, su desintegración se coloca en primer plano a partir del instante de la muerte: "ell alma era fuora" (12)[4], "desnuda ca non uestida;" (15). Signo de una vida perdida y del pasaje por la muerte es el *lenzuelo nueuo* (10) o nuevo lecho de lienzo que recibe al cuerpo:

> ui una uisión grant;
> era-m' asemeiant
> que so un lenzuelo nueuo
> jazié un cuerpo de un muerto; (8-11)

Tras su reconocimiento, el alma toma la palabra; se pregunta y lamenta por el modo de transitar esa vida que le ha provocado el nuevo problema de la identidad perdida. Intenta, entonces, su búsqueda y reconstrucción a través del debate, pero en esa vida pasada no encuentra más que pecado que le ha garantizado la muerte, la fragmentación del individuo y el aislamiento característico del marginado o excluido.

Uno de los motivos principales que logra ubicar a esta figura desdoblada al margen de la sacralidad y a la puerta del infierno es el dinero. La mentalidad medieval repudiaba toda conducta avara, ambiciosa y codiciosa, los excesos terrenales y toda profesión burguesa y usurera. En nuestro fragmento, el alma, arrepentida, le reprocha al cuerpo su exceso de riqueza: "¡Que tú fueste tan rico,/ agora eres mesquino!" (50-51). Y se sirve del tópico *ubi sunt* para enumerar los bienes materiales que el cuerpo, lejos de rechazar, ostentaba y disfrutaba en su vida terrenal; entre ellos, animales (de paseo, de labranza, de carga y transporte de mercaderías), utilería, vajilla, bebida y vestimenta:

> ¿ó son los palafrés
> que los cuendes ie los res
> te solién dar
> por to loseniar
> ¿los cauallos corientes,
> las espuelas punentes,
> las mulas bien amblantes,
> asueras trainantes,
> los frenos esorados,
> los petrales dorados?
> ¿las copas d'oro fino,
> con que beuiés to uino?
> ¿dó son tos bestimentos?
> ¿ó los tos guarnimentos
> que tú soliés festir (58-72)

4 Cito según la edición de Franchini (2001: 217) e indico el número de verso/s a continuación de cada cita Cf. la edición en versos cortos pareados de Solalinde (1933) y la edición en versos largos alejandrinos de Menéndez Pidal (1900).

Podemos ver cómo la aplicación del concepto de castigo divino no tenía reparo, es decir, todos los estados de la sociedad, incluso ricos caballeros o funcionarios del clero, estaban sujetos a la condena espiritual por transgredir las normas que atañen a su posición estamental e incurrir en la desacralización social. En el aspecto material, el reino de los cielos estaba reservado a aquellos que rechazaran los bienes terrenales y que no cayeran en codicia, uno de los pecados mortales más graves (Gurevič, 1989: 168).

Si pensamos, además, en la fuente del desmesurado patrimonio de nuestro personaje, podemos sospechar que este sería un hombre de negocios.[5] El alma resalta y atribuye al cuerpo (también con el recurso de *ubi sunt*) sus actividades económicas cotidianas:

> Di-m', ¿ó son tos dineros
> que tú misist' en estero?[6]
> ¿ó los tos morauedís
> azarís et melequís,
> que soliés manear,
> et a menudo contar? (52-57)

Estas operaciones financieras y/o comerciales como *manear* y *contar* dinero adquieren un aspecto profano y *contra natura*.[7] De acuerdo a Le Goff, los escolásticos tomaron de Aristóteles la afirmación de que "el dinero no nace de forma natural, y por lo tanto, no debe dar a luz otro dinero: *Nummus non parit nummos*" (1999: 196). Esto indica que la economía monetaria supone intereses materiales que fomentan el individualismo frente a las concepciones preciadas de unidad, comunidad y naturaleza que resguarda la economía de subsistencia la cual, según Le Goff (*ibid.*: 279), predominaba en la sociedad medieval.

El desarrollo y expansión de la figura del mercader contribuyó a la afirmación del individuo; este profesional conocía las lenguas extranjeras, escribía, era capaz de manipular medidas y monedas, valoraba el tiempo y entendía el movimiento incesante de precios (Le Goff, 1989: 19 y 21). Se lo ha definido como un "*self made man*" (*ibid.*: 21), sin embargo era considerado un paria de la sociedad (Gurevič, 1989: 167) y su oficio integraba la lista de aquellas profesiones indignas, impuras, entre las que también se registraban las prostitutas y los artistas como, por ejemplo, los juglares (Le Goff, 1989: 23). La práctica mercantil, que consistía básicamente en comprar los

5 Además, los versos "¿ó son los palafrés/ que los cuendes ie los res/ te solién dar (...)" (58 y ss.) parecen sugerir una relación muy íntima entre un mercader, probablemente muy rico, y la corte. Esto no era inusual ya que el poder monárquico necesitaba siempre el apoyo financiero y político de la clase mercantil y empresarial.

6 Aquí entendemos el término *dineros* en su valor monetario: La reforma de Carlomagno, que instituyó el sistema monetario de libra, sueldo y dinero (1 libra = 20 sueldos; 1 sueldo = 12 dineros) (...) La libra y el sueldo no eran monedas reales sino simples monedas de cuenta. La única pieza que realmente se acuñaba era, hasta el siglo XIII, el dinero de plata. (Le Goff, 1999: 220)

7 Estos aspectos se registran en la descripción del usurero que los predicadores incluían en los sermones mediante *exempla*: "o usurário é descrito como um monstro moral. Os *exempla* acerca dos usurários jogam constantemente com a mesma ideia: o usurário é inimigo de Deus, da natureza e do homem." (Gurevič, 1989: 168)

productos a un determinado precio y revenderlos a otro más elevado, tenía como objetivo principal el lucro y esto era evaluado como deshonesto e inmundo. Más aún si en esa operación de compra-venta el mercader cometía fraude, por ejemplo, en los pesos, medidas y calidad de los productos o si se regía por la usura o lucro desmedido como lo hacían los prestamistas.

De cualquier modo, aunque las acciones de los hombres de negocios fueran honestas, siempre inspiraban duda o sospecha. Esto da cuenta de que todas estas actividades no solo eran aborrecidas por la Iglesia medieval, sino también por la comunidad. Y esto se debía en gran parte a la mala fama colectiva de estas profesiones consideradas al margen del orden religioso y moral. Como señala Le Goff, "a má reputação (*infamia*) também gera marginais" (*idem*). En este sentido, la imagen colectiva de los mercaderes o usureros cristianos era equiparable a la de la minoría judía que desempeñaba estas tareas comerciales necesarias para la sociedad. En la *Disputa del alma y el cuerpo*, el alma siente el peso de la voz y la mirada de los otros y es lo primero que comunica al difunto:

> Al cuerpo dixo ell alma:
> «De ti lieuo mala fama;
> tot siempre-t' maldizré
> ca por ti penaré, (22-25)

La mala fama corrompe la honra del personaje en la vida, pero también trasciende esa frontera y extiende su poder después de la muerte. Mediante la manifestación de la expresión futura "ca por ti penaré," (25) el alma advierte que perdurará en la memoria popular como un individuo pecador, marginal, recordado como un ser indigno.

Otros cuestionamientos religiosos y morales justifican su mala fama. La avaricia del personaje es tal que no le permite detenerse a considerar la caridad cristiana:

> Nunca fust'a altar
> por í buena oferda dar,
> ni diezmo ni primencia,
> ni buena penitencia, (30-33)

Si bien sabemos que la Iglesia empleaba gran parte de las ofrendas y de la recaudación tributaria en las necesidades y lujos de los miembros del alto clero así como en la construcción y mantenimiento de las iglesias, otra parte se destinaba a la asistencia de los pobres y enfermos. Pero nuestra figura se presenta de modo insensible a esta realidad social, incluso ante la muerte ya que, por ejemplo, no contamos con rastros textuales de las últimas voluntades del cuerpo entre las que podríamos leer su gesto solidario o rectificatorio esperable en función del mandato religioso vigente en el siglo XII:

> La Iglesia exigía de los fieles, y especialmente de los comerciantes y mercaderes, que al menos a su muerte restituyesen mediante testamento, para asegurarse el

cielo, las sumas que habían percibido indebidamente por usura o por exacciones de cualquier clase. (Le Goff, 1999: 259)

La falta de caridad cristiana de nuestro hombre de negocios se vincula indefectiblemente a la infidelidad que también le cuestiona su alma:

ni fecist' oración
nunca de corazón;
cuando iuas all elguesia;
asentáuaste a conseia;
í faciés tos conseios
e todos tos trebeios.
Apóstol ni mártir
nunca quisist' seruir (...) (34-41)

Todas las críticas que fuimos desarrollando hasta aquí sobre el cuerpo de nuestro personaje marginal las oímos de la voz de su alma, incluso cuando esta se apropia de la voz de los otros. Ante la muerte, resulta lógico que pronuncie un planto profundo:

ell alma era fuora
e fuerte mientre que plora;
ell alma es ent esida;
desnuda ca non uestida;
en guisa d' un ifant
fazié duelo tan grant; (12-17)

En este contexto, muestra la debilidad, la irracionalidad y la inocencia de un niño a través del llanto.

Sin embargo, estos rasgos y el tono luctuoso contrastan con su tono de protesta y con la racionalidad de sus argumentos ya trabajados. Su denuncia es tan fuerte o quizás más fuerte que su duelo. En este sentido, el planto se aleja de la forma lírica tradicional, principalmente encomiástica, que propone un homenaje al difunto mediante un tono y léxico próximo a lo sagrado.[8] El alma aquí no elogia virtudes ni rinde homenaje a su cuerpo, sino que lo amonesta. Y el lamento espiritual se reviste de un matiz profano al maldecir al cuerpo:

tan grant duelo fazié,
al cuerpo maldizié;
fazí tan grant de duelo;
e maldizié al cuerpo. (18-21)

Esto, además, enfatiza la crítica y deshabilita cualquier gesto de reconocimiento.

8 Véanse la definición y características del *planh* provenzal en Riquer (1975: 60-61) y las que hace la tradición gallega en Filgueira Valverde (1945: 511-606).

El alma tampoco contempla el perdón de los pecados de su cuerpo: "tot siempre-t'maldizré" (24). Además, incluye los insultos "¡Mezquino, malfadado," (48) acompañados de la expresión injuriosa "tan mala ora fuest' nado!" (49). Todas estas expresiones maldicientes acentúan el matiz profano que pesa sobre el personaje sagrado porque, de acuerdo a los principios cristianos, el hombre no solo peca a través de las obras, sino también a través de las palabras y de los pensamientos.

En conclusión, el tratamiento de ciertos motivos literarios –dinero, fama y planto– que recuperamos del breve fragmento del poema clerical la *Disputa del alma y el cuerpo* nos ha permitido observar la descomposición de un modelo de conducta religioso y moral sostenido por la ideología cristiana dominante de la sociedad medieval. El poema nos ofrece en primer plano el duelo del alma por su difunto cuerpo, pero, como vimos, se convierte en protesta mediante una serie de cuestionamientos ligados a la abundancia de riquezas del protagonista, a su posible profesión comercial y/o financiera y a los pecados de avaricia y codicia asociados a la mala fama colectiva de este tipo de oficios. A través de este lamento fúnebre singular se produce, entonces, el entrecruzamiento de la lírica tradicional y la forma escolástica del debate. Asimismo, si bien el planto funciona como un recurso argumentativo de la *disputatio*, probablemente esta elección lírica surja de una estrategia estética para edulcorar la disputa y, en particular, la denuncia que manifiesta la figura alegórica sagrada representada por el alma.

Por último, la infamia deja en la memoria un personaje (desdoblado) antiejemplar que ha perdido la fe y la esperanza en la salvación, un rico pecador, objeto de la marginalización moral y religiosa, a quien nada puede salvar como asegura el alma: "mas no-t' farán aiuda/ más que a una bestia muda" (46-47).

Bibliografía

Filgueira Valverde, J. (1945), "El 'planto' en la Historia y en la Literatura Gallegas", *Cuadernos de Estudios Gallegos* IV, pp. 511-606.

Franchini, E. (2001), *Los debates literarios en la Edad Media*. Madrid: Laberinto.

González-Blanco García, E. (2010), "La disputa del alma y el cuerpo: múltiples versiones de un tema panrománico y unidad cultural en el medioevo", en Gamba Corradine, J. y Pérez, F. B. (coords.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, San Millán de la Cogolla/Salamanca: Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua, pp. 227-237.

Gurevič, A. J. (1989) [1987], "O mercador", en Le Goff, J. (dir.), *O homem medieval*, (traducción de María Jorge Vilar de Figueiredo), Lisboa: Presença, pp. 165-189.

Le Goff, J. (1989) [1987], "O homem medieval", en Le Goff, J. (dir.), *O homem medieval*, (traducción de María Jorge Vilar de Figueiredo), Lisboa: Presença, pp. 9-30.

Le Goff, J. (1999) [1982], *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.

Mayol Ferrer, J. R. (1996), "Sobre la fecha de la *Disputa del alma y el cuerpo", Bulletin Hispanique* 98:2, pp. 253-260.

Menéndez Pidal, R. (1900), "*Disputa del alma y el cuerpo* y *Auto de los Reyes Magos*", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* IV, pp. 449-462.

Idem (1926), *Orígenes del español*. Madrid: Espasa-Calpe.

Idem (1976), "*Disputa del alma y el cuerpo*", en *Textos medievales españoles.* Madrid: Espasa-Calpe, pp. 161-169.

Riquer, M. de (1975), *Los trovadores. Historia literaria y textos*. Barcelona: Planeta.

Solalinde, A. G. (1933), "La *Disputa del alma y el cuerpo*: Comparación con su original francés", *Hispanic Review* 1:3, pp. 196-207. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/470014 el 23/05/2016.

CUERPOS SINGULARES Y MANIFESTACIONES COLECTIVAS: LO FÍSICO COMO MEDIDA DE LA IDENTIDAD MEDIEVAL EN *CARLOS MAYNES* (MS. ESC. H-I-13)

CARINA ZUBILLAGA
SECRIT (IIBICRIT-CONICET) - UBA

Las historias de aventuras medievales representan literariamente los conflictos sociales, culturales, económicos, políticos, muchas veces a través de los cuerpos de sus protagonistas y personajes principales. El cuerpo del héroe simboliza, en este sentido, tanto la individualidad de su figura construida de virtudes, conductas acertadas e incluso algunos desaciertos como una identidad colectiva que se refleja en esa figura ejemplar en tanto modelo social.

En la Castilla del siglo XIV, donde pocos registros han quedado de historias caballerescas al estilo del *roman* bretón, un original manuscrito del periodo reúne vidas de santos e historias de aventuras, entre las que priman algunas variantes del tema de la reina falsamente acusada de adulterio. El Ms. h-I-13 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, datado a mediados del siglo XIV, está compuesto por nueve relatos que progresan desde las vidas de santas y mártires iniciales hacia las historias finales de estas reinas que singularizan en su protagonismo femenino un tipo particular de *romance* más cercano a la hagiografía que a la caballería.

Tanto *Otas de Roma* como *Una santa enperatrís de Roma* y *Carlos Maynes*, los últimos tres textos del códice escurialense, dan cuenta al mismo tiempo del tópico aventurero medieval de las reinas acusadas y de su importancia como representación de un orden político-social en crisis y constante transformación. En sus variantes, más o menos seculares y con milagros omnipresentes o casi irrelevantes, según el caso, el protagonismo femenino es lo más destacable en estas historias de aventuras que cifran en el cuerpo de la mujer, y particularmente en la defensa de la castidad femenina, la medida de un heroísmo que recuerda el modelo de tantas vírgenes y mártires cristianas.[1] Es el relato final del Ms. h-I-13, dentro de este panorama, el que condensa de modo privilegiado las tensiones entre los elementos religiosos y los seculares, entre lo folclórico y lo culto, entre el mundo salvaje del bosque como exilio y el cortesano minado internamente por la traición de la nobleza, entre un modelo regio vulnerable a esa traición y otro nuevo asentado en los valores cristianos de la generosidad, la virtud incondicional y la lealtad, más allá de los orígenes y las prácticas cortesanas establecidas.

Carlos Maynes, traducción francesa de un poema del siglo XIII conservado solo de manera fragmentaria, remite a la materia carolingia a través del tema de las reinas

[1] Remito a Schlauch (1927) y a Black (2003) para las variaciones y singularidades de las historias de reinas acusadas medievales.

acusadas, por lo que la verdadera protagonista de la historia es la reina Sevilla, esposa de Carlomagno y representación simbólica de su imperio en crisis, denigrado y perseguido como ella misma. El cuerpo de la reina, en este sentido, asume de manera singular esas luchas y contiendas de poder más típicas del siglo XIV que del periodo histórico concretamente referido. Así como la historia en verdad habla del presente de enunciación, el cuerpo de la heroína de la historia cifra una realidad política en constante transformación a la que solo pueden darle estabilidad ideales cristianos más amplios y universales que cualquier crisis singular, de acuerdo con una dinámica literaria todavía no separada de los ámbitos clericales de su origen y difusión.

Inicialmente en la historia, la belleza y bondad de la reina Sevilla visibilizan un reino idealizado que prontamente, sin embargo, revela sus fisuras internas, a partir de la presencia externa disruptiva representada por un enano que llega a la corte e intenta poseer sexualmente a Sevilla. El cuerpo deseable de la reina remite al carácter débil del cuerpo femenino, según una tradición cristiana que hace de las mujeres seres proclives al pecado y vulnerables carnalmente. A esa debilidad Sevilla responde, sin embargo, con una fuerza corporal inusitada e incluso manifiestamente violenta que la muestra como valiente defensora tanto de su cuerpo como de su reino frente a los requerimientos sexuales del enano:

> La reina lo ascuchó bien, pero que toda la sangre se le bolvió en el cuerpo e çerró el puño e apretolo bien, e diole tal puñada en los dientes que le quebró ende tres, asý que gelos fizo caer en la boca. Desý puxolo e dio con él en tierra, e saltole sobre el vientre así que lo quebró todo. E el enano le començó a pedir merçet, e quando le pudo escapar començó de ir fuyendo; e fuese por la puerta, su mano en su boca por los dientes que avía quebrados, jurando e deziendo contra sý que en mal punto la reina aquello feziera, sy él pudiese, ca ella lo conpraría caramente (336).[2]

De poco le valen a Sevilla su actitud decidida y su fortaleza física, sin embargo, frente a los nobles traidores que la acusan ante su esposo falsamente de adulterio, quien decide expulsarla del reino en lugar de matarla debido a que está embarazada. Su papel como reina madre la salva de la muerte, focalizando su cuerpo como asiento del heredero al trono, preservándolo y transformándolo en tanto epítome del rol social de la mujer como madre, fortaleciendo de ese modo su importancia en su función maternal. Esa particular fortaleza, cifrada ahora en el cuerpo del heredero que la reina lleva en su vientre, muestra de manera relevante la verdadera debilidad de Carlomagno como rey, incapaz de descubrir la verdad del engaño, guiado solo por los malos consejos de la nobleza traidora.

La traición que corroe internamente la corte de Carlomagno está individualizada en Macaire, quien persigue a Sevilla apenas es exiliada con intenciones de violarla, matando incluso a su escolta con tal de poseerla. El cuerpo deseable de la reina es para esa nobleza traidora, sin dudas, la representación de un poder al que se acomete en una

[2] Cito según mi propia transcripción del texto, presente en la edición conjunta del Ms. Esc. h-I-13 (Zubillaga, 2008), indicando a continuación de cada cita el número de página y/o páginas correspondientes.

lucha, básicamente, cuerpo a cuerpo, cuya persecución solo cesa mediante el auxilio cristiano identificado con el peculiar ayudante heroico que acompañará a Sevilla en su travesía de allí en más:

> Toda la noche cavalgó la mesquina por la floresta, que nunca quedó de andar; e tan grant pavor avía de Macaire que nunca le veno sueño al ojo. E iva dando a la mula quanto podía, ca sienpre cuidava del traidor, que corría en pos ella. Aquesto era en el tienpo de Pascua de Resurreción. E quando veno la mañana, salió fuera del monte e desque se vio en el llano començó a llorar mucho de los ojos e del coraçón, e dixo con muy grant coita: "¡Ay, Dios, Señor! ¿E para dó iré?". En esto que se ella estava así coitando, cató e vio venir un grant villano fiero contra sý por un camino, que iva por ý en su saya corta e mal fecha de un burel; e la cabeça por lavar, e los cabellos enriçados. E el un ojo avía más verde que un aztor pollo e el otro más negro que la pez, las sobreçejas avía muy luengas; de los dientes non es de fablar, ca non eran sinón como de puerco montés (348-349).

El cuerpo salvaje, animalizado, de Barroquer como ayudante heroico de Sevilla significativamente protege el futuro del reinado frente a los cuerpos corteses de una nobleza que cede, por el contrario, a sus impulsos más bajos.[3] Lo físico identifica tanto lo identitario como función social de manera transparente, en forma de reflejo directo, o de modo quiásmico como un espejo que reproduce la forma totalmente invertida; es este el caso de Barroquer, cuya animalidad e incluso monstruosidad física da cuenta, como inversión, de su más noble humanidad.

A pesar de postularse textualmente la nobleza interior como verdadero parámetro de comportamiento, más allá de lo físico, la nobleza de origen está siempre marcada en el cuerpo, como ocurre con el heredero, que ya desde su nacimiento tiene inscriptas en su cuerpo las marcas de un destino tanto individual como colectivo:

> E tanto trabajó la dueña fasta que Dios quiso que ovo un niño, muy bella criatura, que fue después rey de Françia, así como cuenta la estoria. Desque la reina fue libre del niño, las dueñas lo enbolvieron en un paño de seda muy bien e lleváronlo luego a Barroquer. E tanto que lo él vio, tomolo luego entre sus braços e començó mucho a llorar; e desenbolviolo e fallole una cruz en las espaldas más vermeja que rosa de prado (379).

Volviendo al cuerpo de la reina, ya frágil en el exilio frente a su fortaleza inicial en la historia y su lugar central en la corte, este queda totalmente debilitado una vez que el heredero nace y ella necesariamente pierde el protagonismo para que su hijo Luis pueda desarrollarse, tanto en edad cronológica como narrativamente, como el modelo heroico del rey joven capaz de renovar una corte corrupta internamente. Esa pérdida de protagonismo de Sevilla está representada en la enfermedad corporal, que la

[3] Maier analiza en detalle al personaje y sus características físicas en relación al tema del hombre salvaje y los componentes folclóricos de la historia (1983: 21-31).

aqueja una vez que da a luz, que deja a la reina sin siquiera posibilidad de movimiento durante diez años:

> E de aquel parto que allý ovo priso una tal enfermedat que le duró diez años, que se nunca levantó del lecho; mucha sofría de coita e de trabajo. E el huésped e su mugier se entremetían de le fazer quanto podían fazer, e Barroquer puñava en servir al burgés a su voluntad en sus cavallos e en las cosas de su casa. En grant dolor e en grant coita yogo la reina Sevilla todo aquel pleito (382).

El heredero al trono imperial crece hasta convertirse en un joven bondadoso, valiente y, además, apuesto: "el niño creció en aquel tienpo tanto que fue muy fermoso doncel" (382). El cuerpo joven y fuerte de Luis obviamente representa la continuidad linajística, centrada esencialmente en una valentía caballeresca expresada básicamente en valores no tan usuales en semejantes prácticas, como la generosidad y la misericordia. El heredero siempre está dispuesto a defender a su madre, cuya debilidad corporal es la contrapartida exacta del cuerpo de Luis y su fortaleza inusitada. A pesar de su juventud, cuando unos ladrones asaltan en el camino a la extraña familia conformada por él, Sevilla y Barroquer, Luis defiende a su madre con valentía:

> Mucho fue el donzel allí aspro e ardit, e Barroquer estava cabo él e puñava de lo ayudar e de matar los ladrones. Muchos cochillos les lançaron, e la dueña dava grandes baladros e dezía: "¡Ay, Dios, Señor verdadero, ayúdanos! ¡Gloriosa santa María, acórrenos a esta coita!" (387).

Después de matar a once de los doce ladrones que los asaltan, el heredero muestra entonces su misericordia al perdonar al último de los asaltantes vivo, quien resultará otro singular ayudante heroico, esencial para concretar el retorno final de Luis y su madre a la corte carolingia.

De nuevo al enfrentar ya directamente a su padre, lo único que Luis busca es la restitución de la honra de su madre, lo que resalta a través de sus gestos y actitudes corporales su papel como defensor de la castidad de la reina, también cifrada en su cuerpo. Su valiente actitud, de nuevo asentada en valores cristianos como la humildad y la búsqueda misericordiosa del perdón regio, lo lleva a presentarse ante su padre y ponerse frente a él de rodillas, casi devotamente:

> Quando esto oyó el infante, aguijó toste contra allá, e deçió e fue fincar los inojos ant'él pediéndole merçet. "Señor enperador –dixo él–, por amor de aquel Señor que fizo el çielo e la tierra resçebit a mi madre por mugier, así como devedes, siquier non ha tan buena dueña nin tan bella en ninguna tierra". Quando el rey vio ante sý su fijo estar en inojos e pedirle merçet de piadat tomose a llorar, de guisa que le non pudo fablar nin vervo. Desý fuese a su tienda para su mesnada, e el infante Lois fuese a su hueste (427).

Frente a la figura fuerte, valiente y misericordiosa del rey joven, la representación del rey viejo lo muestra al mismo tiempo inmensamente vulnerable, agotado y encaprichado en mantener una postura inconsecuente. Otra escena fundamental

describe a Carlomagno con esa misma vulnerabilidad sustentada paradójicamente por una firmeza basada en impulsos efímeros en lugar de en una verdadera fortaleza; es así que casi pierde la razón, en una imagen que lo pinta de pies a cabeza, cuando descubre que su prisionero Barroquer ha huido llevándose su espada, mientras él dormía:

> El velador adormeçió, que nunca despertó fasta la mañana. E quando acordó, dixo que le dolía mal la cabeça; e cató aderredor de sý e vio la puerta avierta del castiello, e fuele mal e metió bozes: "¡Ora suso, varones, traídos somos!". A estas vozes acordó el enperador e todos sus altos omes, que albergavan en el palaçio con él, que cuidavan aver perdido quanto avían. Mas quando el enperador cuidó tomar su espada, que cuidava que tenía cabo sý, e la non falló, a pocas non perdió el seso (422).

Es singularmente el Papa quien propone el gesto físico que finalmente logrará la unificación familiar y el regreso de Sevilla y Luis a la corte francesa, lo que obviamente subraya sus connotaciones religiosas:

> Amigos, el enperador Carlos es muy buen omne e que ha grant señorío. Por el amor de Dios e de santa María, su madre, que fagamos agora una cosa que nos non será villanía, mas omildat e seso e cortesía. Vayamos todos a él por ante todos sus omes, que non finque ninguno de nuestra conpaña, nin dueña nin donzella; e los omes vayan todos desnudos en paños menores e las mugieres desnudas fastas las çintas. Así iredes contra el rey, e quando viere que le así pedides merçet mucho averá el coraçón duro sy se le non amollantar (427-428).

El cuerpo desnudo como símbolo de pureza termina de resaltar, en esta manifestación colectiva de sus súbditos ante el rey, que el cuerpo se concibe en la historia como una manifestación de la identidad tanto individual como social. En este sentido, si bien una numerosa comitiva va desnuda ante Carlomagno, es la desnudez de su esposa la que conmueve verdaderamente al emperador, quien va pronto a cubrirla como señal de perdón y reconciliación, reconociendo en ella –fundamentalmente en la pureza de su cuerpo de castidad probada– su papel como madre del heredero que asegurará la continuidad dinástica y el orden político-social del reino todo:[4]

> Quando esto entendió el rey Carlos, començó a pensar; desý tomó el rico manto que cobría de paño de seda e cobriola d'él, e erguiola de inojos en que estava ant'él e començola de besar los ojos e las façes. Quando esto los omes buenos vieron, dieron ende graçias a nuestro Señor. E después qu'el rey Carlos besó su mugier e la resçibió a grant plazer, llamó a Loys, su fijo, e abraçolo e besolo (428-429).

[4] Simbólicamente, la escena es caracterizada por Spaccarelli como "truly a rebirth, as represented by the state of innocent undress of the people involved" (1987: 11).

González hace referencia a la importancia del cuerpo de Sevilla como eje del desarrollo del *Carlos Maynes* focalizando en el erotismo del texto al respecto y deteniéndose, principalmente, en este final de la historia:

> Mientras que, al nivel simbólico, este final representa un renacer político de la monarquía, al nivel visual, sin embargo, lo que tenemos es otra escena morbosa y erótica, la última de la obra y de la antología. La narración parece detenerse en la imagen desnuda de la protagonista y saborearla como si le costase trabajo dejar de mirarla. Al prestarle tanta atención a las ropas de la emperatriz, este relato revela el aspecto pornográfico y sádico presente también en otros cuentos de las mujeres calumniadas el cual, por lo menos en parte, explica el éxito de todos ellos y de la colección (2006: 23).

Es cierto que este tipo de historias de aventuras en las cuales las mujeres, y en especial su sexualidad, tienen un protagonismo inusitado en el universo reinante masculino de los relatos caballerescos basaron parte de su éxito en las connotaciones eróticas de tantos acosos y persecuciones tendientes a quebrantar la castidad de reinas y princesas; su sentido ejemplar, sin embargo, es evidente en cuanto al subtexto religioso de lo que implica la defensa de esa castidad como bien supremo. Los ecos de las historias de vírgenes y mártires que deben enfrentar los mismos padecimientos centrados en la defensa de su integridad corporal resuenan en las historias de reinas acusadas del Ms. h-I-13; incluso en *Carlos Maynes*, la más secularizada de ellas. El contexto manuscrito, asimismo, refuerza la relación genérica de estos relatos –a pesar de ser básicamente relatos de aventuras– con las vidas de santas iniciales del manuscrito, que se revela entonces como una antología ordenada de la virtud femenina puesta a prueba en diferentes épocas, circunstancias y de acuerdo con las diversas funciones sociales de esas mujeres.[5]

Bibliografía

Black, N. (2003), *Medieval Narratives of Accused Queens*. Gainesville: University Press of Florida.

González, C. (2006), "*Carlos Maynes* o las ropas de la emperatriz", *Bulletin of Hispanic Studies* 83:1, pp. 15-25.

Maier, J. (1983), "Of Accused Queens and Wild Men: Folkloric Elements in *Carlos Maynes*", *La Corónica* 12, pp. 21-31.

Maier, J. and T. Spaccarelli (1982), "MS. Escurialense h-I-13: Approaches to a Medieval Anthology", *La Corónica* 11, pp. 18-34.

Schlauch, M. (1927), *Chaucer's Constance and Accused Queens*. Nueva York: New York University Press.

Spaccarelli, T. (1987), "The Symbolic Substructure of the *Noble cuento del enperador Carlos Maynes*", *Hispanófila* LXXXIX, pp. 1-19.

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

[5] La condición antológica del Ms. Esc. h-I-13, señalada inicialmente en el artículo pionero de Maier y Spaccarelli (1982: 18-34), fue desarrollada luego con más detalle en mi edición conjunta del códice (Zubillaga, 2008).

ISBN 978-987-42-5311-8